Université catholique de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut supérieur de philosophie – Centre Europé

Mon ennemi, nos ennemis

Éléments pour une herméneutique de la discorde

Membres du jury :

Mark Hunyadi, promoteur
Michel Dupuis, lecteur
Hervé Pourtois, lecteur
Thomas Berns, lecteur extérieur
Jean-Michel Counet, président

Thèse réalisée par
José Antonio Errázuriz

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2015-2016

Remerciements

Le présent travail de recherche n'aurait pas été possible sans le soutien du Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS), ni sans l'ouverture dont fait preuve l'Université catholique de Louvain, et plus particulièrement son Institut Supérieur de Philosophie. Je dois – surtout en tant que doctorant étranger – toute ma gratitude et ma reconnaissance à ces deux institutions, c'est-à-dire aux personnes qui les incarnent, et que je n'ai pas toujours eu l'occasion de rencontrer personnellement.

Plus spécifiquement, je tiens d'abord à remercier Elendania Besnou, fine lectrice de ce travail. Son aide généreuse m'a permis non seulement d'améliorer substantiellement mon expression en français, mais aussi de repérer l'obscurité de certains arguments. Je remercie également les membres du Centre Europé, et plus particulièrement Mark Hunyadi – mon promoteur –, Mylène Botbol Baum et Nathalie Frogneux. Les discussions et les activités coordonnées par ces trois professeurs ont eu un impact majeur dans le développement de cette thèse.

Il faut enfin que je remercie mes ennemis. Ils ont fait preuve, jusqu'à présent, d'une indulgence inattendue.

Table des matières

Introduction 9

Première partie : Comment aborder le phénomène de l'inimitié ? Une enquête sur les réponses offertes par la recherche concernant l'hostilité de l'homme envers l'homme 18

1. L'éclairage éthologique du rapport d'inimitié 22
2. L'éclairage psychanalytique du rapport d'inimitié 30
3. Le rapport d'inimitié comme produit mimétique : La théorie de René Girard 36
4. Les éclairages de l'inimitié comme une vis a tergo : quelle prestation pour l'auto-compréhension des agents ? 43
    i. Les tensions au sein de l'éclairage de R. Girard 44
    ii. Les tensions au sein de l'éclairage freudien 45
    iii. Les tensions au sein de l'éclairage de Lorenz 47
    iv. L'origine commune des tensions décrites 52
5. Excursus I : quelle est la prestation herméneutique des explications déterministes ? 57
    i. La compréhension comme correction 57
    ii. Qu'est-ce qu'une correction au sein du cadre déterministe ? 61
6. Récapitulation intermédiaire 65
7. Le rapport d'inimitié comme objet d'étude sociologique 67
    i. L'interprétation sociologique de la catégorie du conflit 68
    ii. La place de la catégorie d'ennemi au sein de la sociologie du conflit : une conjecture 72
8. La portée d'un éclairage sociologique de l'inimitié pour l'auto-compréhension des agents 75
9. Les deux conceptions de l'ennemi dans l'œuvre de Carl Schmitt 83
    i. La notion d'ennemi comme critère existentiel du politique 87
    ii. L'ennemi comme souverain égal en droits ou Schmitt contre la criminalisation de l'ennemi 115
    iii. Bilan 131
10. La distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi public est-elle une distinction entre deux phénomènes hétérogènes ? 133
11. Synthèse : les acquis de la première partie de cette étude 144

Deuxième partie : Les coordonnées conceptuelles du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié 149

12. Une tentative de définition critique de l'ennemi 152
    i. Considérations préliminaires 152
    ii. Définitions 159
    iii. Explication 160

iv. Commentaire 169

v. Pour une variante non fatidique (et non providentielle) du polythéisme des valeurs 172

13. Le champ sémantique de la notion d'ennemi 176

i. Le champ sémantique de la notion d'ennemi, a-t-il une structure ? 176

ii. L'opposant, le concurrent, le compétiteur et l'ennemi 180

iii. Le champ sémantique de la notion d'inimitié 189

14. Les sentiments d'aversion (et particulièrement la haine) font-ils partie de la définition de l'ennemi ? 191

i. L'étroite parenté entre haine et inimitié 193

ii. Qu'en est-il du lien entre l'inimitié et d'autres sentiments d'aversion ? 197

iii. La haine est une condition suffisante, mais non nécessaire de l'inimitié 200

iv. Qu'en est-il du lien haine – irrationalité ? 202

15. La violence fait-elle partie de la définition de l'ennemi ? Pour une élucidation conceptuelle de cette catégorie 205

i. Le concept de violence peut-il faire l'objet de précisions ? 206

ii. L'interprétation téléologique du concept de violence 208

iii. Le concept de violence comme quantificateur de la force 210

iv. L'usage normatif du concept de violence 214

v. L'usage normatif du concept reflète une perspective 217

vi. La sanction des deux usages du concept de la violence et ses conséquences pour une recherche sur l'inimitié 219

16. La guerre et le rapport d'inimitié 223

i. Le concept de la guerre 223

ii. La guerre comme exécution et comme préparation ou entretien 227

17. Récapitulation : la silhouette conceptuelle du phénomène 231

Troisième partie : Le rapport d'inimitié : analyses pour un éclaircissement de sa genèse, de sa justification et des devoirs qu'il entraine 235

18. L'avènement de l'ennemi : mise en scène délibérée, fantaisie paranoïaque ou manifestation d'une fatalité ? 237

i. Quelles sont les circonstances où l'ennemi peut être construit ? 238

ii. Peut-on se procurer un ennemi construit ? 242

iii. La perception asymétrique de la valeur comme source de l'inimitié 246

iv. Les conséquences inattendues de l'action et le déclenchement des hostilités 249

v. Bilan 254

19. Le traitement d'autrui en ennemi, peut-il être justifié du point de vue de la raison ? 256

i. Première réponse : rien ne nous justifie de traiter autrui en ennemi, car toute conflictualité entraine une atteinte à la raison 256

ii. Deuxième réponse : rien ne nous justifie à traiter autrui en ennemi, car cela entraine une renonciation à l'encadrement rationnel du conflit 260

iii. Troisième réponse : nous sommes justifiés de nous conduire en ennemis envers autrui lorsqu'il s'acharne dans l'erreur (cognitive ou morale) 267

iv. Bilan ... 271

20. Excursus II : l'auto-compréhension de la philosophie et de la science comme institutions de lutte contre l'erreur ... 273

21. « La conduite de l'ennemi est aberrante ». Comment interprétons-nous l'obstination dans l'erreur ? ... 279

i. Les moments de l'exposition et de la généalogie de l'erreur ... 280

ii. Les trois formes de généalogie d'une erreur ... 281

iii. Comment jugeons-nous ceux qui s'obstinent dans leur erreur ? La question d'une conception paritaire des victimes de l'erreur ... 286

iv. L'attribution de l'erreur comme ultima ratio herméneutique ... 295

v. La disjonctive entre interprétation et accommodation ... 301

vi. Bilan ... 307

22. Et si notre ennemi avait raison ? La menace de l'ennemi comme interpellation et remise en question ... 309

i. L'interpellation de l'ennemi et le refus d'entendre sa remise en question ... 309

ii. Les raisons de l'agent pour refuser son écoute à l'interpellation de l'ennemi ... 315

iii. Bilan ... 319

23. Que dois-je faire lors de l'irruption d'un ennemi ? L'injonction aporétique de la raison pratique : ajournez le déclenchement des actions ... 321

i. La catégorie d'aporie ... 322

ii. L'aporie de la raison face à l'ennemi à la lumière de l'anthropologie de H. Blumenberg ... 324

iii. La raison pratique face à l'ennemi : l'injonction d'ajournement de la décision et l'impatience rationnelle ... 331

iv. L'injonction d'ajournement de la décision à l'épreuve de l'impatience de la raison : les deux conceptions de la paix ... 336

v. Bilan ... 340

24. Synthèse générale : les acquis de la présente recherche ... 343

Conclusion ... 348

Annexe I. Étude préparatoire : la doxa sur la figure de l'ennemi ... 355

1. Les définitions de base de l'ennemi et de l'inimitié ... 356

2. L'ennemi aux yeux du sens commun : une analyse de proverbes sur l'inimitié ... 361

3. L'ennemi dans la parole de Dieu : brève description de l'usage de la notion d'ennemi au sein des textes sacrés ... 370

4. La notion de l'ennemi dans le discours des philosophes : éléments pour une reconstitution de l'usage du concept dans l'histoire de la philosophie ... 375

i. L'inimitié (discorde, querelle, hostilité, haine) comme catégorie ontologique (ou principe d'explication de la génération et de la corruption des êtres) ... 375

ii. L'inimitié comme catégorie biologique (ou principe explicatif du mouvement dans la sphère du vivant) ... 382

iii. L'inimitié comme catégorie des rapports humains (ou moment de la réflexion morale, éthique, politique, etc.) ... 384

iv. La question de l'origine de l'inimitié entre les hommes 388
v. La question du rapport entre la figure de l'ami et celle de l'ennemi 391
vi. Récapitulation 392
5. Analyse de l'amitié pour une « théorie à partir des contraires » 396
i. La conception philosophique de l'amitié 396
ii. L'analyse aristotélicienne du phénomène de l'amitié 400
iii. Esquisse d'une déduction du sens de l'inimitié à partir des contraires 405

Annexe II. Éléments pour une taxonomie des formes du rapport d'inimitié 409

i. Qu'est-ce qui caractérise les autres ? 409
ii. Qu'est-ce qui nous caractérise ? La source d'identification de l'ennemi 412
iii. La question de la fin de l'inimitié et du déroulement du rapport qui la précède 415

Index des noms propres 417

Bibliographie 419

Introduction

Si vis pacem, para bellum ; si tu veux la paix, prépare la guerre.[1] D'après son interprétation habituelle, le vieil adage exprime une position belliciste : si tu veux la paix, poursuis la course aux armements, militarise-toi, etc. ; c'est-à-dire *fais les préparatifs* de la guerre. Or, cet adage admet aussi une autre lecture, d'après laquelle il exprimerait davantage une position *critique* qu'une position belliciste. Mais qu'est-ce que cela peut vouloir dire de « préparer la guerre » si ce n'est d'en *faire les préparatifs* ? Une analogie pourrait illustrer l'alternative dont nous parlons. Dans un autre plan de l'existence, on évoque parfois l'idée d'une préparation à la mort. Or, « se préparer à la mort » ne veut pas seulement dire faire les préparatifs de l'évènement de sa propre mort (faire son testament, se réconcilier avec sa sœur, payer en avance pour les funérailles, etc.), mais aussi *réfléchir* à sa mortalité et prendre une position consciente envers elle.

D'après une deuxième interprétation, l'adage latin exprime donc le sens suivant : celui qui veut sérieusement la paix doit se préparer à la guerre sur un plan réflexif. « Se préparer réflexivement à la guerre » ne veut pas dire ici envisager l'action d'un ennemi virtuel, pour ainsi développer *ex ante* un plan d'action stratégique (ce qui appartient encore aux *préparatifs* de la guerre). Nous entendons cette expression comme référant plutôt à l'exercice de nous mettre hypothétiquement – en tant qu'acteurs – dans les circonstances conflictuelles les moins favorables à la paix, les plus malheureuses ; le but en étant de *comprendre les véritables défis de l'entretien de la paix*. Il n'y a pas d'entretien possible de la paix sans une compréhension sérieuse des défis que la réalisation de ce *desideratum* entraine. « Rien n'est plus dangereux, en diplomatie, que de parler de la paix en amateur [*unsachlich*] », affirmait l'un des personnages de *L'Homme sans qualités*. Et cette observation est valable – voudrions-nous ajouter – pour n'importe quel discours prônant la paix. Un plaidoyer pour la paix en parle en amateur s'il n'a pas réfléchi aux circonstances où la dévotion à cet idéal – et avant tout la sienne propre – commence à s'essouffler sous le poids des circonstances fatidiques.

Or, même dans l'acception critique formulée ci-dessus, la maxime proposant de préparer la guerre pour préserver la paix résonne bizarrement aux oreilles de

[1] Locution tirée du livre III de l'*Epitoma rei militaris* de Végèce : « Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum ».

ceux – l'auteur de ces pages y compris – qui ont eu la bonne fortune de n'avoir connu la guerre que par de récits et par des images. Ceux qui baignent depuis toujours dans la paix ont naturellement tendance à imaginer qu'elle va de soi ; l'idée selon laquelle elle dépendrait d'un équilibre toujours précaire nous est donc d'abord étrangère. Ce n'est dès lors pas surprenant qu'une maxime nous invitant à nous attarder dans l'analyse des représentations fouinant un côté de nous-mêmes que nous préférions « garder en quarantaine » puisse de prime abord paraitre gratuite, extravagante, sinon carrément dangereuse. À quoi bon, pourrait-on demander, nous attirerions-nous ces affects tristes qui risquent de diminuer notre puissance d'agir, et de nous faire donc sombrer dans le néant ? Ce reproche est apparenté à une certaine croyance dans l'effet incantatoire des mots. Elle nous avertit qu'en parlant trop de l'hostilité (surtout de la nôtre) nous pourrions devenir plus hostiles que nous ne l'étions. Nous nous exposerions de la sorte à l'efficacité d'une prophétie auto-réalisatrice : une description de l'interaction sociale mettant l'accent sur la dangerosité des humains les uns pour les autres finirait par nous rendre paranoïaques envers nos égaux et donc plus « explosifs », c'est-à-dire plus dangereux pour les autres (et pour nous-mêmes) que nous ne l'étions avant cet exercice. D'un autre côté, cette même croyance dans le pouvoir incantatoire des mots nous encourage à invoquer constamment des idéaux exprimant la bonté et la justice, et à parler par exemple partout d'éthique dans l'espérance qu'une « pensée positive » viendra contribuer à l'entretien de la paix par l'effet vertueux d'une bonne prophétie auto-réalisatrice.

En réalité, ce type de croyance dans le pouvoir incantatoire des mots et des représentations risque de produire précisément les effets que ses injonctions voudraient prévenir ; et cela particulièrement lorsqu'elles nous déconseillent de (trop) nous exposer à l'idée selon laquelle nous serions des êtres dangereux les uns pour les autres. La personne qui ne s'est jamais exposée sérieusement à l'idée de sa propre dangerosité, et donc à la possibilité qu'elle puisse devenir un jour l'agent des hostilités risque d'être plus explosive que ceux qui ont pratiqué ce type de variation imaginaire. Cette personne aura tendance à percevoir toute action attentatoire à la paix comme quelque chose de particulièrement obscène et révoltant parce que, ne s'étant jamais exposée à l'idée de sa propre dangerosité, elle est incapable de *se reconnaitre* – du moins partiellement – dans l'hostilité des autres ; elle se pense complètement étrangère à ce qu'« ils font eux », rien ne la lie à « ces gens-là et leur conduite ». Elle n'a pas développé de tolérance – entendons ici le mot dans un sens quasi immunitaire – vis-à-vis de l'hostilité. C'est ainsi que la considération d'épisodes où des tiers attentent à la paix tend à mettre la personne de notre exemple dans un état fébrile se

manifestant sous la forme d'une « sainte colère » (ou de sa variante sécularisée, prônée par Stéphane Hessel : l'indignation).[2] Or, la sainte colère est l'un des détonants par excellence de la guerre, tant qu'elle ne laisse aucune marge à une « *sympathy for the devil* ». Elle fait émerger dans l'esprit de celui qui rentre en (sainte) colère une sorte d'inversion de la maxime formulée par le Christ dans le récit de la femme adultère (« Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre » – une formule invitant à reconnaitre notre propre capacité pour le mal). À savoir : plus vite tu auras jeté une pierre à ceux dont la conduite semble inhumaine, plus vite tu auras confirmé ta propre humanité.

En entendant les récits et en regardant les images de la guerre, nous hochons la tête en signe de commotion et d'indignation. Le sentiment de scandale que ces images et ces récits suscitent en nous est toujours fâcheux, mais il nous rassure : nous le prenons pour un indice indubitable du fait que nous ne pourrions jamais être les agents de pareilles monstruosités. Cette certitude nous invite à penser qu'une condamnation assez énergique de la guerre et de ceux qui en seraient les responsables constituerait – à côté de la répétition continuelle des mantras exprimant la bonté et la justice – une deuxième et *dernière* mesure contribuant à préserver la paix. Plus notre condamnation sera énergique, plus – pensons-nous – notre paix sera assurée. C'est ainsi que nous allons jusqu'à maudire la guerre et ceux qui l'auraient suscitée, en négligeant souvent le fait que ce type de pratique abonde aux débuts de toute guerre. En effet, les parties belligérantes n'épargnent à leurs adversaires respectifs ni les condamnations ni les malédictions de toutes sortes, chacune étant convaincue qu'elles sont justifiées, qu'elles ont les bonnes raisons pour distribuer des anathèmes. Cela n'est pas fortuit : la condamnation, l'anathème et la malédiction ont une physionomie guerrière. En adoptant ces pratiques, nous commençons – souvent sans nous en apercevoir – à ressembler à une partie belligérante, même lorsque l'objet de nos condamnations est la guerre et ses responsables. Une compréhension approfondie de défis de la paix doit donc commencer par une abstention de toute pratique condamnatoire et en général de tout jugement moral porté sur ce qu'« ils font eux ».

Nous ne voulons pas nier que l'éloge de la bonté et de la justice, et la condamnation de la guerre soient des pratiques légitimes ou qu'elles sont susceptibles de produire, dans certains cas, des effets pacificateurs. Notre argument suggère plutôt que, à elles seules, ces pratiques ne suffisent pas à bâtir les piliers du maintien de la paix. À elles seules, ni la condamnation énergique

[2] « Je vous souhaite à tous, à chacun d'entre vous, d'avoir votre motif d'indignation. C'est précieux » (Hessel, S. *Indignez-vous !* Montpellier : Indigène éd., 2011, p. 11).

de la guerre, ni la répétition *ad nauseam* des idéaux n'augmentent les chances de la paix. Nous pourrions inverser les termes de l'adage évoqué dans la première ligne de cette introduction pour obtenir une synthèse de ces dernières réflexions : *si tu veux livrer la préservation de la paix au seul hasard, borne-toi à faire l'éloge de la paix et à condamner la guerre comme une aberration dont tu ne serais jamais capable (ni donc coupable), et néglige le fait qu'un retournement de fortune pourrait t'y mener*.

Si vis pacem, para bellum. La présente recherche entend suivre cette consigne, et contribuer ainsi à une préparation réflexive de la guerre. En analysant les circonstances où nous pourrions nous voir conduits à mener une guerre, cette étude voudrait contribuer à l'élucidation des exigences du maintien de la paix en essayant de susciter une prise de conscience de ce que nous pourrions désigner comme notre potentiel belliqueux. Il ne s'agit pas là de l'élucidation des exigences objectives de la paix, mais de ses exigences subjectives, c'est-à-dire de celles que l'entretien de la paix *nous* adresse, et non pas des exigences qu'il adresse « à tout le monde » (expression par laquelle nous voulons souvent dire « aux autres »). Elle procède *comme si* l'entretien de la paix dépendait exclusivement de nous. Dans ce sens, la présente étude ne s'intéresse pas à la possibilité que l'homme soit *en général* un loup pour l'homme ; elle s'expose plutôt à la possibilité que *je* sois un loup pour l'homme (*ego homini lupus*).

Nous venons d'évoquer à plusieurs reprises la notion de *guerre*. Or, ce n'est pas à proprement parler la guerre qui fera l'objet de la présente étude. Nous nous pencherons en revanche sur le concept de l'ennemi. Strictement parlant, notre démarche se laisse donc guider par une variante de la consigne mentionnée au début, à savoir *si tu veux la paix, prépare-toi à l'inimitié*. Il y a, certes, un lien intuitif entre la notion de la guerre et celle de l'inimitié. Mais comment le passage de l'une à l'autre s'explique-t-il ? L'une des premières représentations que le concept de guerre suscite est celle de « la grande guerre », celle du conflit armé résultant des avatars de « la grande politique ». Or, avant d'atteindre le point de « grandeur » et d'être livrée à une espèce d'inertie impersonnelle – commandée par la logique du combat –, la guerre connait ses premières manifestations au foyer, dans la rue, dans l'espace de travail, etc. Avant de devenir une procédure quasiment administrative, la guerre nait en général comme une affaire éminemment personnelle. Ce qui appelle au combat est souvent – sinon la plupart de temps – l'irruption de la figure funeste et intrigante de l'ennemi ; il ne s'agit pas là de l'irruption d'une catégorie abstraite, de *l'ennemi en général*, mais précisément de l'ennemi *de* celui qui entend l'appel à la guerre comme conséquence de la provocation ou de l'interpellation personnelle de cette figure.

Cette dernière remarque peut d'abord sembler banale, mais elle exprime une indication s'avérant décisive pour notre méthode d'approche du phénomène de l'inimitié. Notre démarche est en effet orientée par l'idée qu'en objectivant ce phénomène, c'est-à-dire en nous détachant du point de vue réflexif de l'acteur engagé dans un rapport d'inimitié et en l'abordant donc « par l'extérieur », nous perdons de vue la dimension philosophiquement la plus intéressante du rapport d'inimitié. Ce n'est pas que les recherches résultant d'une objectivation du phénomène – et l'abordant comme élément d'un règne de forces biologiques, pulsionnelles, sociales, etc. – n'aient pas d'intérêt, mais elles ne contribuent qu'incidemment à une auto-connaissance de l'observateur. Lorsque nous abordons le rapport d'inimitié depuis une perspective surplombante, la recherche de forces objectives censées régir ce rapport conflictuel de haute intensité nous conduit à traiter le phénomène comme quelque chose qui ne nous regarde plus immédiatement. Les connaissances obtenues depuis la perspective de surplomb suggèrent que les agents s'engageant dans un rapport d'inimitié se laissent conduire docilement par des forces qui demeurent dans l'« angle mort » de leur action ; en se laissant conduire par des forces qui les gèreraient à leur insu, ces agents feraient donc preuve d'un déficit de rationalité. Ce type de considérations conduit implicitement ou explicitement à des prises de position comme celle-ci : « Seul un agent non critique peut désigner son adversaire comme étant un ennemi et se conduire envers lui en conséquence. Une connaissance des forces objectives déterminant notre hostilité nous permet d'aspirer à ne plus tomber dans les pièges des conduites désignées par la catégorie de l'inimitié. En tant qu'agents critiques, *nous* n'avons pas d'ennemis, et nous ne risquons pas d'en avoir tant que nous nous conduisions rationnellement ».

Notre perspective d'approche du phénomène s'éloigne considérablement de celle qui commencerait par une objectivation de ce dernier, et qui motiverait des prises de position comme celle que nous venons de décrire. Nous aborderons la figure de l'ennemi avant tout à la première personne, comme *notre* ennemi. Il y a une configuration de circonstances, il y a un monde possible où j'estime qu'il est *justifié* de désigner autrui comme ennemi et de le traiter comme tel. C'est bien cette possibilité que nous voudrions explorer. Il nous intéresse, autrement dit, d'explorer l'irruption, dans des régions particulièrement sensibles de notre existence, d'un agent dont la conduite *nous* apparait *aberrante*. Non pas pour dévoiler les pulsions ou les forces qui nous pousseraient en l'occurrence comme une *vis a tergo*, mais pour éclairer la trame immanente des raisons qui pourraient nous orienter dans une telle circonstance.

Nous entendrons donc la figure de l'ennemi comme celle de *notre* ennemi. Or, il faut préciser que l'agent qui mériterait à nos yeux ce nom n'est pas celui avec lequel nous entretenons un conflit ordinaire, c'est-à-dire un conflit se laissant confiner, se laissant contenir au sein d'un cadre régulateur (celui de discussion, de la concurrence, de la compétition, etc.). Autrement dit, le type de conflit auquel l'irruption de l'ennemi fait appel n'est pas celui où – malgré leur différend – deux adversaires entendent « jouer » du moins le même « jeu ». Un ennemi semble être un agent qui n'aurait pas seulement une ingérence pernicieuse dans des régions particulièrement sensibles de notre existence ; il nous parait, en plus, transgresser les règles minimales du jeu conflictuel, c'est-à-dire d'un conflit raisonnable. « Avec ceux-là – pourrait-on dire –, on ne peut pas raisonner ».

L'ennemi est donc un agent dont la conduite menaçante nous semble *aberrante*. Il y a quelque chose d'inconcevable ou d'invraisemblable dans sa conduite. C'est pourquoi l'irruption de l'ennemi correspond, dans un certain sens, à l'irruption d'*un phénomène inintelligible*. Or, il ne s'agirait pas là d'un être inintelligible qu'on pourrait se permettre de laisser trainer, tels des hiéroglyphes inscrits sur une pierre, des phénomènes célestes, voire même « le sens de l'existence ». La conduite inconcevable de l'ennemi nous interpelle, elle demande notre réaction, et nous met souvent dans des dilemmes impérieux : ou bien… ou bien. L'irruption de cette espèce de mystère qui est l'ennemi met souvent nos efforts de compréhension dans l'embarras. Dans ce sens, une réflexion sur l'irruption de l'ennemi n'est pas seulement instructive quant aux exigences les plus sévères de la paix ; *elle est aussi instructive quant aux exigences les plus dures de la compréhension d'autrui*. C'est pourquoi la consigne qui oriente cette recherche pourrait aussi être exprimée de la manière suivante : *Si vis comprehensionem, para ad inintelligibile*. Si tu veux la compréhension, prépare-toi à l'inintelligible ; non pas à l'inintelligible inoffensif qui attend patiemment notre attention et notre intérêt, et que nous pourrions donc négliger indéfiniment ; prépare-toi plutôt à l'inintelligible qui fait irruption dans ta sphère existentielle en t'interpelant sous la forme d'une menace ; c'est-à-dire à l'inintelligible polémique. Or, tout comme dans notre interprétation de la devise prônant une préparation à la guerre, « se préparer à » ne veut pas dire ici « faire les préparatifs de ». La préparation à l'inintelligible prôné par cette deuxième consigne ne réfère donc pas non plus à la recherche de critères ou de la méthode permettant de contrôler ce dernier à l'occasion de son irruption éventuelle, de le saisir plus efficacement que nous ne le faisions jusqu'à maintenant. Dans le contexte de cette étude « se préparer à l'inintelligible » signifiera *s'exposer* à la représentation d'un inintelligible

particulièrement intransigeant, particulièrement indocile à nos efforts pour le contrôler dans l'ordre de la représentation. En nous exposant à cette représentation, nous pourrions devenir plus sensibles quant à la fragilité de nos pratiques habituelles d'interprétation des autres, de leur énorme dépendance des circonstances favorables, et des grands défis que la compréhension d'autrui entraine dans des circonstances particulièrement adverses.

Du point de vue chronologique, cette dernière problématique concernant les défis de la compréhension d'autrui est celle qui a motivé ce travail de recherche. Elle renvoie à une préoccupation de longue date concernant ce que nous tenons pour l'un des enseignements cardinaux de la philosophie ; à savoir l'exigence de charité herméneutique envers ce qui fait l'objet de notre interprétation. La question qui nous hante depuis longtemps est celle des limites de la charité herméneutique, celle des conditions où tout semble conspirer contre et empêcher la bienveillance herméneutique envers autrui. La réflexion sur ce problème nous a menés à en trouver une illustration paradigmatique dans la figure de l'ennemi. En effet, la charité herméneutique fait souvent défaut face à l'ennemi, et – voici le point difficile – ces échecs de la compréhension ne sont pas nécessairement l'issu d'un manque d'esprit critique. L'acteur engagé dans un rapport d'inimitié est exposé *par principe* aux impasses herméneutiques dont il s'agira de discuter dans cette recherche. Ces impasses sont aussi souvent celles de la paix. En bref, le questionnement qui suscite notre étude sur la figure de l'ennemi ne relève pas en première ligne – comme on pourrait s'attendre – de la sphère politique ni de celle du droit, mais relève plutôt de la réflexion herméneutique.

Nous tenons à ajouter quelques observations sur la démarche concrète menant à la rédaction de cette thèse. Nos recherches préliminaires nous ont permis de constater que les concepts d'ennemi et d'inimitié n'ont pas reçu en philosophie un traitement équivalent à celui de concepts classiques de cette discipline ; qui plus est, à notre connaissance ces concepts n'ont toujours pas fait l'objet d'une recherche philosophique approfondie. Nous avons pu également constater qu'« ennemi » et « inimitié » ne sont pas non plus des concepts thématiques ou techniques d'autres disciplines étudiant directement ou indirectement les rapports humains. Ces observations ne veulent pas suggérer, bien entendu, que les notions en question n'aient jamais été employées dans des discours philosophiques ou scientifiques ni que rien d'intéressant n'ait été dit à leur égard. Notre remarque renvoie plutôt au fait que, lorsqu'il y a recours à ces concepts, il s'agit toujours, à notre connaissance, d'utilisations incidentes voire anecdotiques de ces derniers. Cela veut dire que, dans le meilleur de cas, les concepts d'ennemi et d'inimitié sont employés comme étant auxiliaires, comme

des « concepts de relais » offrant l'occasion d'aborder d'autres phénomènes (la guerre, le conflit, des pulsions psychiques, etc.) qui contiendraient d'ailleurs la clé pour interpréter ces derniers. Autrement dit, ces notions n'ont jamais été envisagées dans leur spécificité propre, mais seulement en fonction et comme fonction d'autres concepts.

L'inexistence d'un « état de l'art » concernant ces concepts a lancé ainsi de sérieux défis à notre projet de recherche. D'un côté, nous ne pouvions pas nous intégrer à une discussion historique axée sur le phénomène, étant donné l'inexistence d'une telle discussion. D'un autre côté, nous ne pouvions pas non plus prétendre cartographier *a priori* les régions du phénomène et projeter sommairement, depuis le vide de l'abstraction, les étapes de son exploration : des schémas conceptuels sans intuition sont vides. Il nous a donc fallu courir les risques d'une confrontation directe au phénomène, c'est-à-dire les risques d'une exploration conduite par des hypothèses et corrigeant donc régulièrement son propre cours. Les difficultés associées à cette procédure font, par exemple, que la structure articulant les différentes étapes de cette recherche demeure hypothétique. Or, pour contrebalancer le caractère provisoire de sa structure générale, nous avons tenté de conférer une certaine autonomie à chacun des chapitres de la thèse. Leur cohésion interne devrait les rendre assez robustes pour tolérer d'éventuels réaménagements, ainsi que pour offrir au lecteur des analyses présentant un intérêt relativement indépendant.

D'un point de vue global, les incertitudes liées à l'exploration d'un phénomène négligé jusque-là dans sa spécificité invitent à la prudence. La présente thèse n'aspire donc pas à épuiser le sujet de l'ennemi. Elle prétend *introduire un peu d'ordre au sein d'une thématique confuse*. Elle espère pouvoir offrir au lecteur intéressé par le sujet quelques pistes lui permettant de poursuivre l'acheminement vers une conception systématique robuste du phénomène de l'inimitié (soit au moyen d'un approfondissement des pistes suggérées, soit par la voie de corrections portées aux descriptions et aux schémas proposés par notre recherche). Or, bien que la présente thèse ne puisse pas prétendre avoir couvert l'intégralité systématique du phénomène de l'inimitié, elle revendique néanmoins le mérite d'avoir reconnu la spécificité de ce phénomène, et d'avoir engagé pour la première fois des analyses essayant de rendre justice à sa spécificité.

Nous voudrions conclure cette introduction en offrant une synopse de l'ensemble de réflexions que le lecteur rencontrera dans les pages suivantes. Les analyses de cette thèse suivront une séquence structurée en trois temps. Une *première partie* discutera diverses doctrines censées offrir la clé d'interprétation

du phénomène de l'inimitié. Le but de ces discussions sera de discerner la méthode adéquate pour appréhender philosophiquement ce dernier, et d'évaluer si le chemin que nos réflexions auront à suivre est déjà prescrit par des recherches existantes. Après avoir discerné le type d'approche qui conviendra à notre enquête et avoir constaté l'inadéquation des approches disponibles, la *deuxième partie* de la recherche tentera de structurer provisoirement le champ des analyses en définissant les coordonnées conceptuelles du phénomène de l'inimitié. Ces discussions – dont la démarche se trouve à mi-chemin entre l'axiologie et la description analytique – nous permettront de formuler quelques hypothèses de travail en répondant provisoirement à la question « qu'est-ce que l'ennemi et qu'est-ce que le rapport d'inimitié ? ». Sur la base de distinctions et de critères offerts par la deuxième partie, une *troisième et dernière partie* adoptera la perspective réflexive de l'acteur, et tentera de répondre à trois questions d'importance : celle de la genèse du rapport d'inimitié (qu'est-ce qui peut déclencher un rapport d'inimitié ?) ; celle de sa légitimité (y a-t-il des circonstances où l'on serait justifié d'envisager autrui comme un ennemi ?) ; et finalement la question des devoirs concernant l'éventuelle irruption de l'ennemi (si nous nous voyions affrontés à des ennemis, aurions-nous une obligation envers eux ?). Enfin, la première annexe à la thèse transmet les résultats de nos recherches préliminaires, lesquelles ont enquêté la *doxa*, c'est-à-dire l'opinion – profane et savante – quant à ce que sont l'ennemi et l'inimitié. Il s'agit d'une recension et d'une compilation d'intérêt pour toute personne étudiant spécifiquement les concepts d'ennemi et d'inimitié.

Première partie : Comment aborder le phénomène de l'inimitié ? Une enquête sur les réponses offertes par la recherche concernant l'hostilité de l'homme envers l'homme

En raison du voisinage apparent entre, d'une part, les phénomènes de l'ennemi et de l'inimitié, et d'autre part, ceux de l'ami et de l'amitié, la présente recherche a d'abord suivi la procédure féconde qu'Aristote met en place pour étudier le phénomène de l'amitié dans son *Éthique à Nicomaque*. Nous avons donc commencé par une recension de la *doxa*, c'est-à-dire des opinions savantes et profanes portant sur la nature de l'inimitié.[3] Cette recherche – reproduite dans l'annexe I de la thèse – nous a permis de formuler deux conclusions. D'abord, nous avons constaté que le phénomène en question n'a toujours pas été l'objet d'une réflexion philosophique approfondie, et que, en tant que tel, il n'a pas non plus été l'objet d'une recherche scientifique. La plupart du temps, les concepts d'ennemi et d'inimitié sont utilisés comme des notions auxiliaires permettant d'aborder un autre phénomène. Ensuite, la *doxa* relative au phénomène qui nous occupera s'est avérée particulièrement fragmentaire. Même si elle offre parfois des aperçus intéressants quant au sens, le caractère isolé de ces réflexions ne permet pas d'en extraire un fil conducteur pour notre enquête philosophique.

Ces éléments de réponse sont en effet constitués d'opinions assez hétérogènes et parfois même contradictoires sur la nature de l'ennemi et de l'inimitié. Leur ensemble ne se prête donc pas à la production d'une synthèse et d'une réponse unitaire à la question. Les opinions explorées peuvent néanmoins être divisées en différentes variétés ou types d'affirmations quant au phénomène. En guise de synthèse, offrons une classification des différentes catégories d'opinion sur ce que l'ennemi et l'inimitié sont :

[3] Nous nous servons ici expressément du terme « opinion », car les interprétations explorées ne constituent pas encore des *conceptions* du phénomène qui nous occupe. Cela veut dire qu'elles ne sont pas le résultat d'une conceptualisation thématique de la figure de l'ennemi ou de la notion d'inimitié. Elles constituent plutôt l'expression d'une sagesse, soit-elle populaire, religieuse ou philosophique – et parfois l'expression d'une sagesse qui combine ces trois perspectives. La *doxa* permet de formuler une réponse à la question « qu'est-ce que l'ennemi et qu'est-ce que l'inimitié ». Nous avons recueilli des éléments de la réponse « doxique » à cette question dans les domaines de la lexicographie, des proverbes populaires, des textes sacrés, et de l'histoire de la philosophie.

1) *L'ennemi et l'inimitié comme catégories d'un phénomène qui transcende la seule sphère des rapports humains*. Les opinions qui appartiennent à cette catégorie convergent vers l'idée que le rapport interpersonnel d'ennemis est l'expression tardive d'une tendance ou d'une force qui transcende (car elle est au-delà ou en deçà, pour ainsi dire, de) l'activité humaine.

1.1) *L'ennemi comme pouvoir personnel transcendant*. L'ennemi est avant tout Satan, celui qui agit contre Dieu, contre son œuvre (l'inimitié est alors introduite dans l'univers par le premier). En tant que créatures de Dieu, Satan représente aussi notre ennemi. Or, les hommes qui agissent contre Dieu communient de la sorte avec Satan, ils participent de son œuvre, pour ainsi dire, et ils deviennent donc les ennemis de Dieu, ainsi que de ceux qui lui restent fidèles.

1.2) *L'inimitié comme force impersonnelle*. Le rapport interpersonnel d'hostilité serait l'une des manifestations d'une force souterraine, d'une *vis a tergo* indépendante des desseins des hommes, par laquelle les êtres se « répudient » les uns les autres, provoquant de la sorte non seulement des destructions, mais aussi des (re)générations. Ce principe est parfois présenté en couple dialectique avec un principe d'amitié ou de réunion des éléments.

1.2.1) *L'inimitié comme force gérant tout être naturel*. Le principe ou force dont il s'agit participerait dans la production des mouvements de répulsion de tout être naturel ou physique.

1.2.2) *L'inimitié comme force gérant tout être vivant*. Le principe dont il s'agit concernerait seulement la sphère du vivant, et il exprimerait une tendance vitale, une tendance de la vie elle-même. L'inimitié serait donc une fonction de la vie.

1.2.3) *L'inimitié comme force gérant tout être conscient*. Le rapport d'inimitié résulterait de l'expression spécifique, dans la vie psychique des êtres conscients, d'un principe originairement physique ou biologique.

2) *L'ennemi et l'inimitié en tant que catégories du rapport interpersonnel*. Il y va de l'ensemble des opinions décrivant le rapport d'inimitié en tant que phénomène spécifiquement anthropologique.

2.1) *L'ennemi et l'inimitié comme facteurs qui interviennent dans le cheminement vers une vie accomplie*. Les opinions appartenant à cette catégorie convergent vers l'idée que l'ennemi est avant tout un agent dangereux, incarnant une menace relativement imprévisible à ce qui est objet d'estime. En tant qu'il est fondamentalement dangereux, l'ennemi est l'être qui exige la plus haute vigilance. Or, les opinions sont

partagées quant au rôle de ce danger dans l'ensemble d'efforts pour atteindre une vie pleine :

2.1.1) L'existence de l'ennemi constituerait l'une des entraves majeures pour l'atteinte d'une vie heureuse. L'existence de l'ennemi serait donc un facteur de malheur.

2.1.2) L'irruption de l'ennemi constituerait une occasion privilégiée pour le perfectionnement personnel et l'atteinte des objectifs qui seraient irréalisables en l'absence de cette figure. Cela ne veut pas cependant dire que l'ennemi soit celui qui contribue à la réalisation de nos desseins. Mais il est, dans et par son opposition, facteur de revitalisation, élément énergisant de l'existence.

2.1.3) Que l'ennemi soit envisagé comme entrave à ou comme occasion d'accomplissement d'une vie pleine, il est d'abord à l'intérieur de soi et non auprès d'un *alter* : chacune et chacun est pour soi-même le plus grand ennemi.

2.2) *L'ennemi et l'inimitié comme éléments d'une question morale*. Sans nier que l'ennemi soit un être dangereux, les opinions qui appartiennent à cette catégorie ajoutent qu'il est un agent qui exige notre plus haute vigilance. Il exige non seulement notre plus haute vigilance stratégique, mais aussi morale, car s'agissant d'un être qui est quelque part comme moi, il a une dignité qui m'importe. Or, les opinions sont partagées quant à la signification morale du geste de ceux qui entretiennent un rapport d'inimitié :

2.2.1) Entamer un rapport d'inimitié avec autrui constituerait une atteinte à sa dignité. Il faut distinguer en lui ce qui communie avec le mal et sa personne, et se borner de la sorte à lutter contre son tort.

2.2.2) Déclarer celui qui agit contre moi mon ennemi équivaut à le traiter sans mépris, à reconnaitre sa dignité, et à ouvrir donc les authentiques voies d'un amour de celui qui agit contre moi.

Dès lors que la recherche de la *doxa* ne nous a pas permis d'identifier la voie d'accès à notre enquête philosophique concernant le phénomène de l'inimitié, nous essayerons de trouver cette voie en interrogeant une épistémè – c'est-à-dire la connaissance à aspiration scientifique – portant sur un phénomène immédiatement voisin (sinon identique) à celui de l'inimitié. Dans la présente partie, nous exposerons des tentatives emblématiques des sciences naturelles et sociales pour éclaircir conceptuellement l'origine et le sens de *l'hostilité de l'homme envers son congénère*. Dans la mesure où nous aurons recours aux recherches biologiques, psychologiques, anthropologiques et sociologiques, cette première partie adoptera la forme d'une exploration interdisciplinaire. Or,

toute enquête interdisciplinaire est contrainte de se donner un fil conducteur confédérateur, capable de donner sens à l'intervention des interlocuteurs hétérogènes. Comment articulerons-nous l'exposition de ces différentes recherches ?

Comme la synthèse offerte ci-dessus le montre, l'étude préparatoire à cette recherche (*cf.* l'annexe I) nous a permis d'identifier deux types d'approche du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié, ou, pour le dire autrement, deux modes de représentation de ce dernier. D'un côté, l'inimitié est décrite comme phénomène immanent à l'ordre des rapports humains, tandis que de l'autre, elle est décrite dans les termes d'un principe (du mouvement) qui transcende la sphère sociale, et qui concerne donc plus que simplement l'être humain. Or, les recherches contemporaines qui offrent une explication du phénomène de l'hostilité de l'homme envers son congénère semblent, elles aussi, répondre chaque fois à l'une de ces deux manières générales de présenter le phénomène. Nous exposerons donc les diverses tentatives d'éclairage scientifique du phénomène en suivant le fil conducteur offert par cette distinction. Nous commencerons par l'exposition des théories qui expliquent l'hostilité de l'homme envers l'homme en faisant appel à des principes extrasociaux (chapitres 1-5), et nous finirons avec l'exposition des explications du phénomène qui font appel à des principes sociaux immanents (chapitres 7-10).

1. L'éclairage éthologique du rapport d'inimitié

Nous voudrions d'abord analyser la manière dont la représentation d'une *économie de l'autoconservation* a été utilisée pour éclaircir le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié. Or, ce n'est pas depuis la variante « ontologique » de cette représentation (celle d'une persévérance de *l'être en général – cf.* le *conatus* de Spinoza, le *perseverare* de la première loi de la physique de Newton) que le phénomène en question a été éclairci. Il a été plutôt présenté comme *l'une des fonctions d'un principe d'autoconservation de la vie*.

Le principe dont le rapport d'inimitié constituerait une fonction – celui de l'autoconservation de la vie – présente une longue histoire.

> Qu'une tendance originaire à sauvegarder la continuité de son être [*Seinsbestand*] soit propre à tout être vivant n'est sans doute pas une thèse spécifiquement moderne. La thèse d'un « appetitus conservationis sui esse » naturel est – depuis le πρῶτον οἴχειον εἶναι παντί ζώω τήν αὐτοῦ σύστασιν des stoïciens – un bien commun. L'une des déterminations de la « natura » d'un être vivant consiste précisément dans le fait qu'il se rapporte à soi-même de cette manière, et qu'il s'approprie ce qui sert à sa conservation. L'expérience élémentaire que nous faisons de nous-mêmes ainsi que de tous les êtres vivants a été particulièrement soulignée par Augustin [lorsqu'il affirme] qu'aimer l'être et fuir le non-être est un impulse naturel (De Civ. Dei, XI, 28).[4]

Ce n'est cependant que depuis les recherches darwiniennes que le phénomène de l'hostilité entre les êtres vivants est mis systématiquement en rapport avec la représentation d'une autoconservation de la vie. Nous nous concentrerons donc

---

[4] Buck, G. « Selbsterhaltung und Historizität », dans Ebeling, H., *Subjektivität und Selbsterhaltung : Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1976, p. 219. Traduction : José A. Errázuriz (désormais JAE). Malgré leur apparente similitude, un principe d'autoconservation de la vie comme celui mentionné dans cette citation et le principe spinoziste du *conatus* ne devraient pas, selon Hans Blumenberg, être identifiés comme appartenant à une seule et même ontologie («Selbsterhaltung und Beharrung », dans *ibid.*). Dans le cas du premier principe, que Blumenberg identifie avec la notion de *conservatio*, le néant a pour ainsi dire une prépondérance sur l'être (l'étant « tendrait » ontologiquement vers le néant), si bien que les étants *doivent être* conservés dans l'être. Ce « devoir être » correspondrait à l'impulsion de la *conservatio*. D'un autre côté, le principe spinoziste, que Blumenberg identifie avec la notion de *perseverare*, « est – même malgré l'expression *conatus* – la négation d'une impulsion appartenant à la classe d'une *inclinatio*, dans la mesure où [ce principe] constate que ce qui se présente dans l'état de la persévérance, ou comme persévérance d'un état, n'est rien d'autre que la chose abandonnée à elle-même » (*ibid.*, p. 186. Traduction : JAE), tandis que – nous pouvons ajouter – dans le cas de l'ontologie qui correspond au principe de la *conservatio*, la chose « abandonnée à elle-même » s'oblitèrerait. Or, il semble clair que dans le contexte d'une discussion sur le phénomène de la vie, l'ontologie la plus appropriée est celle de la *conservatio*. L'être organique « fait exception » dans l'ordre de l'inorganique, et « abandonné à lui-même », il tend sans doute à « descendre » vers l'inorganique (qui est analogue ici à l'ordre du néant).

sur l'emploi que la biologie moderne fait de ce principe pour éclaircir le phénomène qui nous occupe.

Dans *L'origine des espèces*, Charles Darwin utilise la notion d'ennemi pour désigner de manière générique l'organisme qui menace immédiatement la survie d'un autre.[5] On voit s'esquisser dans l'un des textes fondateurs de la biologie contemporaine une invitation implicite à interpréter l'inimitié comme un phénomène intimement lié au problème de la survie de l'individu (et *a fortiori*, de l'espèce), c'est-à-dire comme catégorie relative à une logique générale de la vie. Nous exposerons la manière dont cette indication darwinienne est reprise par la branche de la biologie contemporaine qui étudie le comportement animal, à savoir, *l'éthologie*. Dans le contexte de notre étude, cette sous-discipline biologique présente l'avantage de permettre d'intégrer le comportement humain à l'ensemble des phénomènes expliqués par la théorie de l'évolution (et donc par le principe d'autoconservation de la vie).

Dans ce qui suit, nous nous occuperons de la manière dont l'éthologie explique le mécanisme caractéristique des conduites animales d'agression. Compte tenu du grand nombre d'études consacrées à ce sujet, et du fait que cette approche du phénomène a un intérêt auxiliaire pour notre recherche, nous limiterons notre analyse aux arguments de l'« histoire naturelle de l'agression » développée par l'éthologue allemand Konrad Lorenz.[6]

La recherche de Lorenz dont nous nous occuperons est consacrée à l'explication « de l'agressivité, c'est-à-dire de l'instinct de combat de l'animal et de

[5] Tandis que l'organisme qui menace médiatement la survie d'un autre est désigné comme « concurrent [*competitor*] ». *Cf.* Darwin, C., *On the origin of species by means of natural selection ; or, The preservation of favored races in the struggle for life*, New York : D. Appleton and Co., 1876. Particulièrement les chapitres III (La lutte [*struggle*] pour l'existence), IV (La sélection naturelle) et VII (L'instinct). *Cf.* plus bas, pp. 384 et ss.

[6] *Cf. L'agression. Une histoire naturelle du mal* (une traduction qui invertit le titre original *Das sogennante Böse. Zur Naturgeschichte der Agression*). L'ouvrage en question présente une théorie éthologique de l'agression qui ne peut plus compter aujourd'hui comme « state-of-the-art ». Il s'agit d'une étude qui date de presque 50 ans. Entretemps, un nombre important d'objections lui ont été adressées par plusieurs éthologues (*cf.* Dennen, J.M.G.v.d., « Theories of Aggression: Ethological and evolutionary theories of aggression », (2005), http://irs.ub.rug.nl/ppn/280499744). Le sociobiologue contemporain Van der Dennen fait cependant noter qu'« il n'y a pas [à ce jour] un accord entre les éthologues […] au sujet de l'agression. Toutefois, s'il y en a un parmi eux qui est associé à cette question, c'est Konrad Lorenz. Sa théorie de l'agression mérite d'être considérée […] non pas parce qu'elle est représentative [de l'état actuel] de ce champ de recherches […], mais pour plusieurs autres raisons. Il est considéré l'un des fondateurs de l'éthologie – sinon *le* fondateur – et il est vu par beaucoup de non-éthologues comme leur porte-parole. En outre, son explication [du phénomène] est probablement la plus extrême présentée par un scientifique responsable, et elle est sans doute la plus connue. Pour ces raisons, il est [un auteur] avec lequel doit se confronter tôt ou tard toute personne qui écrit dans le domaine de l'agression » (*ibid.*, p. 14. Traduction : JAE).

l'homme, dirigé *contre son propre congénère* ».[7] « Le véritable sujet de ce livre » n'est donc pas le problème de la lutte inter-espèces, mais la question de combats intra-espèces.[8] Lorenz considère que le « mot "lutte pour l'existence", devenu slogan, est souvent mal interprété ; il fait penser à une lutte entre des espèces différentes. Mais en vérité, la "lutte" à laquelle pensait Darwin, cette lutte qui fait progresser l'évolution, est en premier lieu une concurrence entre proches parents ».[9] L'éthologue observe enfin que :

> *Jamais* [l'] espèce de "combat" entre celui qui mange et celui qui est mangé [c.-à-d. le combat inter-espèces] ne finit par l'extermination de la proie par l'animal chasseur. Il s'établit *toujours* un état d'équilibre parfaitement supportable pour chacun d'eux considéré en tant qu'espèce. […] Ce qui menace dans l'immédiat l'existence d'une espèce, ce n'est pas l'adversaire qui s'en nourrit, mais toujours […] le concurrent.[10]

Or, dans la mesure où la recherche de Lorenz tente de rendre compte de la fonction ou prestation (*Leistung*) de cette forme d'agressivité dans le contexte d'une théorie de l'évolution, elle adopte une posture polémique à l'égard de l'hypothèse freudienne qui affirme l'existence d'une pulsion de mort (*Todestrieb*). La raison en est que le père de la psychanalyse formule cette hypothèse sur la base d'une spéculation portant sur la fonction biologique des penchants destructeurs. Alors que nous exposerons cette hypothèse dans le chapitre suivant, limitons-nous ici à indiquer qu'il y va de l'affirmation par Freud d'un principe s'exprimant dans certains comportements de l'organisme, lesquels conduisent ce dernier tendanciellement à sa propre mort ; il s'agit d'un principe qui s'opposerait de la sorte au principe d'autoconservation de la vie. Ce que nous appelons inimitié ou hostilité constituerait ainsi une expression paradigmatique de ce principe. Or, Lorenz observe qu'« [a]ux yeux du physiologiste du comportement, cette hypothèse étrangère à la biologie ne parait pas seulement inutile, mais fausse. L'agressivité, dont les effets sont souvent identifiés à ceux de la pulsion de mort, est un instinct comme tous les autres et, dans des conditions naturelles, il contribue, comme tous les autres, à la conservation de la vie de l'espèce ».[11] De cette façon, il s'agira pour Lorenz de montrer, d'abord, « comment l'agression contre des congénères peut contribuer

---

[7] Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse : zur Naturgeschichte der Aggression.*, Wien : G. Borotha-Schoeler, 1964, p. IX (trad. p. 5).

[8] *Ibid.*, p. 38 (trad. p. 33).

[9] *Ibid.* Le passage continue : « Ce qui fait disparaitre une espèce en sa forme actuelle, ou ce qui la transforme en une autre, c'est "l'invention" avantageuse qui […] favorise, par hasard, un ou plusieurs individus. Les descendants de cet heureux gagnant prennent aussitôt les dessus sur tous leurs congénères, jusqu'à ce que l'espèce se compose uniquement d'individus en possession de la nouvelle "invention" ».

[10] *Ibid.*, p. 39 (trad. p. 34).

[11] *Ibid.*, p. X (trad. p. 6).

à la conservation de l'espèce […] et exercer de ce fait cette "pression de la sélection" qui provoque chez de nombreux êtres supérieurs leur évolution ».[12] L'éthologue distinguera ainsi trois fonctions majeures liées aux conduites intra-spécifiques d'agression, que nous résumerons dans ce qui suit.

La répartition relativement équilibrée des individus de la même espèce – c'est-à-dire des individus à la recherche des mêmes ressources limitées – au sein d'un espace vital délimité est identifiée par Lorenz comme « le rôle plus important que joue l'agression pour la conservation de l'espèce ».[13] En raison des dangers pour la conservation liés à une concentration excessive de membres d'une même espèce au sein d'une portion étroite d'espace vital – laquelle conduit à un épuisement prématuré de ressources alimentaires, etc. –, « il est dans l'intérêt écologique de *toutes* les espèces sédentaires que chacune d'elles procède à la répartition spatiale de ses individus sans tenir compte des autres espèces ».[14] Les conduites d'agression intra-spécifique rempliraient ainsi, comme leur fonction la plus importante, celle d'empêcher une mise en danger de la survie de l'espèce par la concentration insoutenable de congénères dans une portion d'espace délimité. L'agression agirait comme mécanisme de répulsion de pôles d'une même valence, pour ainsi dire, et cela sous la forme d'une dialectique d'agression et de fuite conditionnée territorialement : plus l'individu sera près de son axe territorial, plus forte sera sa tendance à l'agression ; plus il sera loin de ce centre, plus grande sera son inclination à la fuite. Les processus d'agression conduiront généralement à l'atteinte d'un rapport d'équilibre territorial entre les individus en conflit, et très rarement à l'anéantissement de l'un d'eux.[15] La deuxième et troisième fonction ou prestation de cette classe de conduites sont liées à une forme spécifique d'agression que Lorenz appelle « combat entre rivaux [*Rivalenkampf*] ». Parmi les deux fonctions du combat entre rivaux, la plus importante serait celle de « la sélection d'un défenseur combattif du clan ». [16] Elle est suivie par la fonction de sélection – au sein d'un petit groupe – de l'individu le plus fort pour exercer les tâches de reproduction, pour qu'ainsi la descendance jouisse de traits physiologiques les plus adaptés aux exigences du milieu.[17]

---

[12] *Ibid.*, p. 47 (trad. p. 39).

[13] *Ibid.*, p. 48 (trad. p. 40). *Cf.* aussi p. 59.

[14] *Ibid.*, p. 52 (trad. p. 43).

[15] *Cf. Ibid.*, pp. 54-56 (trad. pp. 45-46).

[16] *Ibid.*, p. 65 (trad. p. 52).

[17] *Cf. Ibid.*, p. 59 (trad. p. 48). Ces trois fonctions sont présentées par Lorenz comme les plus importantes. Il décrit aussi d'autres fonctions de l'agression que nous ne reconstituerons pas, la raison en étant que ces dernières sont tenues aujourd'hui pour

Lorenz insiste sur l'idée que les agressions intra-spécifiques résultent très rarement dans l'anéantissement de l'un des participants. Non seulement parce que, dans le monde animal, l'agression n'a jamais pour fonction le simple anéantissement du congénère, mais aussi partiellement en raison des modifications comportementales favorisées par la sélection. Il s'agit de modifications comportementales qui ont pour résultat une ritualisation des mouvements originaires de combat : ces derniers deviennent « schématisés », et le processus de schématisation dont il s'agit « rappelle fortement la formation de symboles au cours de l'histoire culturelle humaine ». [18] Ces nouveaux comportements permettent aux individus de « lire » dans certains gestes ritualisés les dispositions agressives de leurs congénères ainsi que la portée de leurs forces. Une telle annonciation quasi symbolique de l'agressivité et de la force permet très souvent aux individus de faire l'économie du vrai combat. Lorenz remarque toutefois que la possibilité toujours présente d'un vrai combat (de l'*Ernstfall*) entre les congénères est ce qui, en dernière instance, donne son sens à toute ritualisation de l'agression et aux économies vitales qu'elle permet.[19]

Or, la conduite de l'être humain semble ne pas toujours se conformer à cette description de l'agression intra-spécifique envisagée comme un comportement essentiellement non destructif, comme un comportement qui serait, au contraire, au service de la conservation de l'espèce : il suffit d'évoquer le phénomène de la guerre dans son échelle contemporaine. Précisément parce que l'agression semble très souvent chez l'homme fonctionner à faux, c'est-à-dire présenter un dysfonctionnement (*Fehlfunktion*),[20] Lorenz veut saisir la portée des structures biologiques décrites « pour l'ordre social de l'homme ». [21] Il s'agit de déterminer « si de tout cela on ne pourrait pas apprendre quelque chose applicable à l'homme, quelque chose donc qui lui sera utile pour éviter les dangers résultant de ses propres pulsions d'agression ».[22]

---

hautement discutables par les éthologistes. *Cf. ibid.* chapitre VI et Dennen, J.M.G.v.d., « Theories of Aggression: Ethological and evolutionary theories of aggression ». p. 15.

[18] Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, p. 94 (trad. p. 72).

[19] *Cf. Ibid.*, pp. 140, 241, 243 (trad. pp. 103, 175, 176). Le parallèle avec certaines indications de Schmitt saute ici aux yeux. *Cf.* Plus bas, p. 96.

[20] *Ibid.*, pp. XI, XIV, 372 (trad. pp. 377, 379).

[21] *Ibid.*, p. 205 (trad. p. 152).

[22] *Ibid.*, p. 321 (trad. p. 235). *Cf. Ibid.*, p. 337 (trad. p. 247). « Connaitre mieux les causes naturelles de son propre comportement peut très bien augmenter les facultés d'un homme et lui donner le pouvoir de transformer en actes sa volonté ».

Lorenz estime que pour évaluer adéquatement la « dangerosité » de l'instinct d'agression – lequel contribue, « dans des conditions naturelles », [23] à la conservation des espèces – il faut abandonner l'idée d'après laquelle les conduites agressives sont la simple expression d'une *ré*action de l'organisme. L'agression ne serait pas une conduite réactive, mais plutôt spontanée : dans la doctrine « hydraulique » de l'instinct de Lorenz,[24] tout comportement spontané (c'est-à-dire instinctif) est l'expression d'une décharge d'énergie cumulée dans le système nerveux de l'organisme, une décharge provoquée d'ailleurs par l'apparition d'un stimulus. En l'absence d'un stimulus adéquat, l'énergie spécifique continuera à se cumuler dans le système nerveux de l'organisme, augmentant ainsi sa tension interne et produisant – en raison d'une urgence toujours croissante de décharge – un abaissement du seuil de stimulation capable de provoquer une libération de l'énergie en question vers l'environnement. Ainsi, la dangerosité des instincts d'agression augmente dans la mesure où il y a un élargissement de la socialisation : à cause des processus de pacification du corps social, l'individu se verra de moins en moins confronté à des stimuli adéquats à la décharge des énergies d'agressivité, et son seuil de stimulation diminuera en conséquence. Cela veut dire que des stimuli chaque fois moins significatifs suffiront à la production d'une décharge de l'énergie responsable des agressions. Pour ces raisons, la sélection favoriserait le développement simultané de deux types de mécanismes : d'un côté, les mécanismes qui réfrènent les pulsions d'agression – à savoir, la ritualisation de mouvements de combat – ; d'un autre côté, la sélection favoriserait le développement des mécanismes qui produisent une redirection de l'énergie agressive vers d'autres activités de l'organisme.

Or, précisément parce qu'il n'est pas doté naturellement d'un « équipement de combat » particulièrement létal, l'homme n'a pas développé évolutivement – à la différence, affirme Lorenz, d'autres prédateurs dotés des structures physiologiques létales – les mécanismes d'inhibition de l'agression intra-spécifique qui empêchent l'auto annihilation de l'espèce. Mais en tant qu'il est l'animal qui fabrique des armes d'une portée, d'une précision et d'une capacité de destruction supérieures à l'« armement » physiologique de n'importe quel autre animal, l'homme aurait donné lieu à ce que Lorenz appelle

[23] *Cf. Ibid.*, p. X (trad. p. 6). *Cf.* aussi *ibid.*, pp. 37, 47 (trad. pp. 32, 39). Qu'est-ce que cela veut dire quand un éthologue précise que certaines conditions sont *naturelles* ? Y a-t-il autre chose, pour un éthologue, que des conditions naturelles ?

[24] *Cf. Ibid.* chapitre IV et Lorenz, K., « The Comparative Method in Studying Innate Behaviour Patterns », *Dans Symposia of the Society for Experimental Biology*, no. 4 (1950) : p. 259.

« l'hypertrophie de l'agression ».[25] Cette hypertrophie – due donc au déficit des mécanismes évolutifs pour le contrôle de l'agression intra-spécifique et à la capacité de fabriquer des armes particulièrement létales – produit des effets qui ont forgé l'idée selon laquelle *homo homini lupus est*. Mais en réalité, l'homme ne serait pas naturellement méchant avec son congénère, « il *ne [serait] simplement pas assez bon* par rapport aux exigences modernes de la vie en société ». [26] Lorenz considère finalement que ce que nous appelons *raison* remplit chez l'homme la fonction de compenser les déséquilibres relatifs à l'agression intra-spécifique qui caractérisent son espèce. La raison – c'est-à-dire une « faculté » dont le développement chez l'homme fut favorisé par la sélection naturelle – contribue, selon l'éthologue, à ritualiser les mouvements de combat et à rediriger les énergies destructives de l'instinct d'agression vers d'autres activités où son potentiel de destruction est transformé (par exemple la compétition sportive). La raison n'est ainsi pas seulement un produit de la sélection : elle joue, elle aussi, un rôle décisif dans le processus de sélection naturelle : « je crois » – affirme Lorenz dans les dernières lignes de son étude – « que la raison [*Vernunft*] conduit la sélection d'une manière rationnelle [*vernünftig*] ».[27]

Récapitulons donc le contenu de ce chapitre. Nous sommes en train de reconstruire des explications de l'inimitié, lesquelles présentent ce phénomène comme expression d'un principe qui transcende l'ordre du rapport social. Dans ces dernières pages, nous avons abordé l'usage contemporain de la notion de *l'autoconservation de la vie* pour éclaircir le sens du phénomène de l'ennemi. Plus particulièrement, nous avons décrit l'usage que l'éthologue fait de cette représentation pour éclaircir le phénomène.

Ce que nous appelons rapport d'inimitié – c'est-à-dire les conduites d'agression entre membres d'une même espèce – constitue pour l'éthologue une fonction du principe d'autoconservation de la vie. Toute conduite animale privilégiée par la sélection sert à la conservation et au prolongement de l'espèce, et l'agression intra-spécifique ne fait pas exception à cette règle. Elle sert à la conservation principalement de trois manières : (i) en assurant une répartition équilibrée des

---

[25] *Cf.* Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, pp. 351-355 (trad. pp. 256-259). Quelques autres raisons mineures – que nous omettons ici – contribueraient aussi à une hypertrophie de l'agression. *Cf. Ibid.*, pp. 355 et ss. (trad. pp. 259 et ss.). *Cf.* Schmitt, C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Stuttgart : Klett-Cotta, 2008, p. 40. « Der Mensch ist imstande, seine biologische Schwäche und Unzulänglichkeit durch technische Erfindungen auf eine ungeheuerliche Weise zu kompensieren, überzukompensieren ».

[26] Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, p. 363. Traduction : JAE – passage introuvable dans l'édition française.

[27] *Ibid.*, p. 402 (trad. p. 314). « ich glaube, dass die Vernunft vernünftige Selektion treibt ».

membres d'une même espèce au sein d'un espace aux ressources limitées, (ii) en favorisant la sélection du défenseur combattif du clan, (iii) en favorisant la sélection de l'individu plus fort pour exercer les tâches de reproduction (afin que la descendance préserve les traits les plus adéquats pour la survie). Précisément parce qu'il s'agit d'un instinct de conservation, l'agression entre membres d'une même espèce finit rarement par la mort d'un des congénères. En effet, la sélection tendrait à privilégier deux modifications comportementales qui empêchent l'annihilation de l'espèce par ses propres membres : (i) la ritualisation des mouvements de combat, et (ii) les activités de redirection de l'énergie originairement agressive vers d'autres activités de l'organisme. Chez l'homme, ces mécanismes ont connu un développement évolutif très maigre, car, d'un point de vue strictement physiologique, il est assez inoffensif pour son congénère (il ne possède pas de griffes, etc.). Cependant, il s'agit de l'animal qui fabrique des armes, des armes qui ont aujourd'hui une capacité de destruction qui dépasse celle de la physiologie la plus létale du royaume animal. Cette disproportion entre l'immaturité évolutive de ses mécanismes de contrôle des instincts d'agression et sa capacité pour la fabrication des armes donne lieu à une pathologie spécifique à l'homme, celle d'une hypertrophie de l'agression. Or, un produit tardif de la sélection que nous appelons raison viendrait chez l'homme corriger cette disproportion évolutive spécifique à l'homme, en favorisant le développement de comportements qui, dans les autres espèces animales, inhibent spontanément les effets catastrophiques de l'agression intra-spécifique.

2. L'éclairage psychanalytique du rapport d'inimitié

Nous venons d'examiner la manière dont la représentation d'une tendance de la vie à s'autoconserver a été utilisée pour éclaircir le sens des rapports d'ennemis. Nous voudrions maintenant explorer une deuxième tentative d'éclairage du phénomène en tant qu'expression d'un principe transcendant l'ordre des rapports interpersonnels. Il s'agit de l'éclairage élaboré par le père de la psychanalyse, lequel aborde le phénomène d'hostilité entre les hommes depuis une autre représentation que celle fondée sur l'idée de l'autoconservation de la vie.

Freud considère que « le penchant agressif constitue une disposition pulsionnelle primitive et autonome de l'être humain », et que les tendances humaines pacificatrices et promotrices de la vie sont contrecarrées par « la pulsion agressive naturelle aux hommes, l'hostilité [*Feindseligkeit*] d'un seul contre tous et de tous contre un seul. Cette pulsion agressive est la descendante et la représentation principale de la pulsion de mort que nous avons trouvée à l'œuvre à côté de l'Éros et qui se partage avec lui la domination du monde ».[28] Cela voudrait dire que le rapport d'inimitié ne constitue pas une fonction du principe d'autoconservation de la vie : il serait l'expression d'un autre principe s'opposant à lui. Ainsi, si l'hostilité de l'homme envers son congénère contrarie les buts de la conservation, cela ne répond pas à une hypertrophie, à une pathologie des instincts, mais découle de la tendance inhérente à l'un de deux principes qui gèrent sa vie psychique. Ainsi, « le meurtre de l'ennemi [*des Feindes*] satisfait un penchant pulsionnel [*triebhafte Neigung*] ».[29] Dans ce qui suit, nous reconstruirons les raisons qui ont conduit le père de la psychanalyse à l'élaboration de cette hypothèse.

Freud aurait été conduit à la formulation de l'hypothèse d'une pulsion de mort par la considération d'un nombre de dilemmes théoriques affectant sa théorie, telle qu'elle était formulée jusqu'en 1920.[30] La réflexion menant à cette hypothèse fut surtout motivée par l'observation de certaines expressions de la vie psychique qui résistent systématiquement à une explication par l'intermédiaire du *principe de plaisir*. Jusque-là, Freud tenait ce principe – qui décrit la tendance des organismes à produire une distension de tensions

[28] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien : Internat. Psychoanalyt. Verl., 1930, pp. 96, 97. Traduction : Ch. et J. Odier (modifiée par JAE).
[29] Dans Einstein, A. et Freud, S., *Warum Krieg? : ein Briefwechsel*, Zürich : Diogenes, 1996. Traduction : JAE.
[30] *Cf.* Sulloway, F.J., *Freud, biologist of the mind : beyond the psychoanalytic legend*, Cambridge, Mass ; London : Harvard University Press, 1992, pp. 378-382.

s'exprimant dans la sensation de déplaisir – pour le principe gérant toute vie psychique. Mais ces phénomènes psychiques problématiques exhibent, selon Freud, « un caractère démoniaque »[31] dans la mesure où ils semblent viser le déplaisir non comme *provisorium* d'un mouvement vers un plaisir plus englobant, mais pour lui-même.[32] Ainsi, ce qui expliquerait cette tendance « apparait plus primitif, plus élémentaire, plus impulsif que le principe du plaisir qu'il arrive souvent à déplacer ».[33] Faute d'une base observationnelle suffisante pour aborder empiriquement cette question, Freud entreprend dans *Au-delà du principe de plaisir* (*Jenseits des Lustprinzips*) une *spéculation* (*sic*) capable de donner une explication plausible au phénomène problématique. Ce travail étendra les réflexions du psychologue jusqu'au domaine de la biologie. Nous omettrons la spéculation spécifiquement psychologique pour passer directement au résumé de la spéculation biologique (à laquelle, nous l'avons vu, un biologiste comme K. Lorenz s'opposera).

L'organisme – indique Freud – est une entité essentiellement réactive. Il est doté d'une réceptivité bifront : il peut être affecté, stimulé depuis l'extérieur et depuis l'intérieur. Or, si l'organisme est capable de survivre aux « coups » énergétiques, aux excitations (*Erregungen*) provenant de l'extérieur (lesquelles présentent souvent une intensité destructrice), cela veut dire qu'il est muni d'une protection contre les stimuli (*Reizschutz*). La superficie de l'organisme serait devenue relativement inorganique, prenant notamment la forme d'une membrane capable d'amortir les chocs énergétiques de l'extérieur. D'un autre côté, l'apparente inexistence d'un mécanisme similaire de protection contre les excitations provenant de l'intérieur de l'organisme supposerait un impact majeur de ces dernières sur la conduite (c'est-à-dire les réactions) de l'individu. Or, « les sources les plus copieuses de ces excitations internes sont celles qu'on appelle pulsions [*Triebe*], les représentantes de toute efficacité de forces [*Kraftwirkungen*] provenant de l'intérieur de l'organisme et se propageant dans l'appareil psychique […] ».[34] Si l'on met maintenant l'accent sur « la nature *conservatrice* du vivant » – ou, comme on pourrait aussi l'exprimer, sur la nature essentiellement re-productrice du vivant –, « *[u]ne pulsion ne serait qu'une pression, un besoin* [Drang] *inhérent à tout organisme vivant pour rétablir* [Wiederherstellung] *un état antérieur* auquel il aurait été obligé de

[31] Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, ed. A. Freud et A.J. Storfer, vol. VI, Leipzig [u.a.] : Internat. Psychoanalyt. Verl, 1925, p. 224. Traductions des citations de cet ouvrage : JAE.
[32] *Cf. Ibid.*, p. 206.
[33] *Ibid.*, p. 210.
[34] *Ibid.*, p. 223.

renoncer, sous l'influence de forces perturbatrices extérieures ; [elle ne serait,] si l'on préfère, [que] l'expression de l'inertie de la vie organique ».[35]

> Si donc les pulsions organiques sont conservatrices, historiquement acquises, et si elles s'orientent vers la régression – le rétablissement d'états antérieurs –, il ne nous reste qu'à attribuer le succès du développement organique à l'action de facteurs extérieurs, perturbateurs et détournant [l'organisme de son orientation originaire]. L'être vivant élémentaire serait très volontiers resté immuable dès le début [de son existence] ; sous des conditions invariables, il aurait tout simplement répété le même cours de vie [*Lebenslauf*]. L'évolution [*Entwicklung*] de notre terre et ses rapports avec le soleil devrait être ce qui, en dernière analyse, a laissé son empreinte sur l'évolution des organismes. Les pulsions organiques conservatrices se sont assimilées chacune des modifications de la vie, qui leur ont été ainsi imposées ; elles les ont conservées en vue de la répétition. Et c'est ainsi qu'elles donnent la fausse impression de forces tendant au changement et au progrès, alors qu'en réalité elles ne cherchent qu'à réaliser une fin ancienne en suivant des voies aussi bien nouvelles qu'anciennes. Cette fin vers laquelle tendrait tout ce qui est organique se laisse d'ailleurs deviner. La nature conservatrice de pulsions contredit [l'idée selon laquelle] la fin de la vie serait un état jamais atteint préalablement. Cette fin doit plutôt être représentée par un état ancien, un état de départ que le vivant a jadis abandonné et vers lequel il tend à retourner par tous les détours de l'évolution. Si nous admettons, comme un fait expérimental ne souffrant aucune exception, que tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons *internes*, nous pouvons dire : *le but* [Ziel] *de toute vie est la mort* ; et inversement : *le non-vivant est antérieur au vivant*.[36]

Les pulsions affectant un organisme seront divisées par Freud en deux groupes, selon leur ancienneté évolutive respective, pour ainsi dire. Il y aurait d'un côté la catégorie des pulsions qui font écho à l'état plus primitif de la matière, en inclinant l'organisme vers un retour à l'inorganique : les pulsions de mort (*Todestriebe*). D'un autre côté se trouverait la catégorie des pulsions qui font écho à un état d'organisation de la matière moins ancien, celui où se constitue l'organique. Ces pulsions dont la mémoire est plus jeune, pour ainsi dire, poussent l'organisme « à reproduire le jeu à la faveur duquel [l'organicité, la vie] a surgi ». Elles tendent ainsi à « allonger la durée du chemin » qui conduit à la mort :[37] il s'agit des authentiques pulsions de vie (*Lebenstriebe*). Or, en raison du rapport d'opposition dans lequel ces deux groupes de pulsions se trouvent, la vie des organismes adopte irrémédiablement un « rythme hésitant [*Zauderrhythmus*] ».[38] Ce rythme hésitant se manifestera, dans l'individu, dans l'adoption alternée de comportements supposant des conséquences relativement inconciliables pour sa propre conservation.

---

[35] *Ibid.*, p. 226.
[36] *Ibid.*, pp. 227, 228.
[37] *Ibid.*, p. 230.
[38] *Ibid.*, p. 231.

Dans *Le Moi et le Ça* (*Das Ich und das Es*), Freud présentera l'argument d'après lequel les organismes complexes auraient développé – en raison de leur condition multicellulaire – la capacité de neutraliser « la pulsion de mort de la cellule isolée et de faire dériver vers le monde extérieur, par l'intermédiaire d'un organe particulier, les penchants destructeurs. Cet organe serait représenté par la musculature, et la pulsion de mort se manifesterait désormais (en partie tout au moins) sous la forme d'une *pulsion de destruction* [*Destruktionstrieb*], dirigée contre le monde et les autres êtres vivants ».[39] Cette procédure de dérivation – laquelle permettrait d'optimiser la conservation de la vie de l'organisme – répondrait à l'intérêt de l'Éros, c'est-à-dire à l'ensemble des pulsions de vie. Finalement, Freud utilisera la notion de pulsion de mort – dans l'interprétation selon laquelle elle peut être orientée vers l'extérieur – comme principe d'explication des conduites interpersonnelles d'agressivité, tant au niveau social que politique : alors que le développement individuel et la vie sociale de l'homme « sont aussi des évènements vitaux [*Lebensvorgänge*], ils doivent donc participer du caractère le plus général de la vie ».[40] L'agression meurtrière apparait ainsi comme fonction d'une tendance incontournable de l'organisme, non simplement comme une tendance à « se laisser conduire » vers l'inorganique, mais à « collaborer » dans l'avancement vers cette fin.

Or, qu'est-ce qui empêche le penchant meurtrier de l'homme contre son congénère d'annihiler l'espèce ? Le père de la psychanalyse attribue cette circonstance à une prestation particulière du principe vitale ou Éros : la civilisation (*Kultur*). Ce produit des pulsions de vie chez l'homme bloque l'agression meurtrière par l'intermédiaire de deux mécanismes : par répression de la pulsion de mort au moyen d'un amour qui a été inhibé quant à son but sexuel (*zielgehemmte Liebe*),[41] et par la transformation de l'énergie agressive en conscience de culpabilité (*Schuldbewußtsein*). Ce dernier mécanisme – le plus significatif aux yeux de Freud –, consiste en une réintériorisation de la pulsion de mort : la peur de l'individu face non seulement à la violence punitive, mais surtout à la possibilité d'être expulsé du groupe, le conduit à intérioriser les agressions reçues et ses propres pulsions agressives. L'individu construit de la sorte une image intime d'autorité (le Sur-moi) qui lui renvoie en miroir ses propres énergies d'anéantissement.[42] Freud considère, pour finir, que ce

[39] Freud, S., *Das Ich und das Es*, VI, p. 385. Traduction : JAE.

[40] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 126. *Cf.* aussi *ibid.* Chap. VI, ainsi que la célèbre lettre adressée à Einstein sur la question de la guerre, publiée sur le titre *Pourquoi la guerre ?* (*Einstein, A. et Freud, S., Warum Krieg? : ein Briefwechsel*).

[41] *Cf.* Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*. Chap. V.

[42] *Cf. Ibid.* Chap. VII.

mécanisme est malgré tout inefficace : il produit le même type d'effets de rétrécissement de la vie que l'agression qu'il inhibe.[43]

L'hypothèse qui suppose l'existence d'une pulsion de mort inhérente à tout organisme est présentée par Freud, nous l'avons montré, au moyen d'une spéculation d'ordre biologique. Or, depuis la perspective de la biologie évolutive, cette hypothèse parait non seulement *invraisemblable* (dans le sens de ce qui est *peu probable*), mais aussi *inconcevable* pour la biologie contemporaine (dans le sens d'une affirmation dont le degré d'adéquation ne peut même pas être évalué). La raison en est que l'hypothèse freudienne d'une pulsion de mort est fondée sur une représentation qui s'oppose diamétralement à celle qui fonde *normativement* (et non seulement *empiriquement*) la recherche biologique ; à savoir, l'idée selon laquelle la tendance naturelle de toute forme de vie est à se préserver et à contribuer à la préservation de sa propre espèce. L'hypothèse du père de la psychanalyse apparait aux yeux du biologiste comme un non-sens en raison de ce conflit de base, et non, comme on l'entend souvent, en raison du prétendu manque de scientificité foncier de l'argument freudien. L'hypothèse freudienne de base (c'est-à-dire ce qui précède ses réflexions sur la culture et l'agression) est *prima facie* aussi vraisemblable que l'idée générale adoptée par le biologiste, selon laquelle la vie s'autoconserve par définition. Nous estimons qu'un choix normatif sépare les deux approches du phénomène de l'hostilité, un choix de départ qui ne se laisse pas justifier empiriquement.

Synthétisons donc l'éclairage du phénomène reconstruit dans ce chapitre. Le rapport d'inimitié apparait dans l'hypothèse freudienne comme une expression tardive de la capacité des organismes multicellulaires à reconduire vers l'extérieur certaines excitations intérieures dont la tendance est celle de rétablir l'état dont l'organisme provient : l'inorganique. Ces excitations ou pulsions sont la simple expression des processus de distension de cette tension qu'est la vie organique. Or, dans les organismes plus complexes, cette pulsion aurait trouvé des détours qui allongeraient le chemin de retour vers l'inorganique, des détours leur permettant d'évacuer l'énergie de ces pulsions vers l'extérieur. L'hostilité entre les hommes serait d'après Freud l'effet de cette reconduction vers l'extérieur des forces qui résonnent dans tout organisme, et dont le but (ou plutôt : le *terminus ad quem*) est la cessation de la vie. Le rapport d'inimitié est donc une fonction du Tanatos, le principe qui désigne l'ensemble des pulsions de mort, et son sens immanent est celui de la destruction mutuelle des ennemis. Or, l'Éros (ou ensemble des pulsions de vie) produirait chez l'homme une prestation particulière, à savoir, la tendance de ce dernier à réintérioriser, dans le

[43] *Cf. Ibid.*, p. 133.

contexte de la civilisation, ses pulsions agressives, en mettant ainsi un certain frein aux manifestations d'une violence meurtrière. Ce mécanisme, par lequel l'individu commencerait à se faire violence, aurait cependant le même type d'effets dévastateurs pour la vie que l'agression manifeste.

3. *Le rapport d'inimitié comme produit mimétique : La théorie de René Girard*

Nous venons de présenter deux approches du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié qui l'éclaircissent comme expression d'un principe transcendant la sphère humaine : il s'agissait de l'explication biologique (par l'intermédiaire de la recherche éthologique), et de l'explication psychanalytique (par l'intermédiaire de l'hypothèse de l'existence des pulsions de mort). Alors que nous voudrions nous rapprocher des explications qui abordent la figure de l'ennemi et la notion d'inimitié en tant que des phénomènes spécifiquement humains, nous reconstruirons dans ce qui suit les arguments par lesquels le penseur français René Girard tente d'éclaircir leur sens. Il y va d'arguments appartenant à ce que l'auteur entend être une anthropologie de la violence.

Nous reconstruirons certaines réflexions de Girard qui visent avant tout à éclaircir la question de la violence et la conflictualité au sein des communautés humaines. À la différence surtout de Lorenz, mais aussi de Freud, le penseur français ne tentera nullement de présenter la violence et la conflictualité humaine en général comme des fonctions rationnelles d'un principe tendant vers un « but ». Pour l'auteur français, ces phénomènes ne remplissent absolument aucune fonction : « Rien n'est plus difficile que d'admettre la nullité foncière du conflit humain ».[44] « Les hommes répugnent à admettre que les "raisons" sont les mêmes de part et d'autre [pour ceux qui sont en conflit], c'est-à-dire que la violence est sans raison ». [45] La conflictualité humaine ne serait que la conséquence fortuite et aveugle, pour ainsi dire, d'un réflexe qui caractériserait toute conduite animale : le réflexe mimétique.

Reconstruisons l'argument de Girard : « Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation […]. Les neurologues nous rappellent fréquemment que le cerveau humain est une énorme machine à imiter ».[46] Les comportements *désidératifs* ne feraient pas exception à cet invariant anthropologique : « le désir est essentiellement *mimétique*, il se calque sur un désir modèle ; il élit le même objet que ce modèle ».[47] Mais les attitudes mimétiques, pourquoi auraient-elles à se manifester dans l'ordre du désir ? Le désir, n'est-il pas autonome, n'est-il pas

---

[44] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort)*, Paris : B. Grasset, 1978, p. 40.
[45] Girard, R., *La violence et le sacré*, Paris : B. Grasset, 1972, p. 72.
[46] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 15.
[47] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 205.

conduit par ses objets, c'est-à-dire n'est-il pas objectif dans un certain sens ? Girard répond qu'« une fois que ses besoins primordiaux sont satisfaits, et parfois même avant, l'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui parait pourvu. Le sujet attend de cet autre qu'il lui dise ce qu'il faut désirer, pour acquérir cet être ».[48] Mais cette imitation produira une convergence donnant lieu à un conflit des intérêts interpersonnels. Mentionnons, à titre d'exemple, la description que Kant donne de ce genre de convergence d'intérêts :

> On obtiendrait [par cette convergence] une harmonie semblable à celle que nous montre certain poème satirique entre deux époux ayant la même tendance à se ruiner : *O merveilleuse harmonie, ce qu'il veut, elle le veut aussi*, etc., ou semblable à celle qui régnait entre le roi *François* Ier et *Charles* V, lorsque le premier, prenant un engagement envers le second, disait : Ce que veut mon frère Charles (Milan), je le veux aussi.[49]

En fait, Girard affirme :

> deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute *mimesis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit. Les hommes sont toujours partiellement aveugles à cette cause de la rivalité. Le même, le *semblable*, dans les rapports humains, évoque une idée d'harmonie : nous avons les mêmes gouts, nous aimons les mêmes choses, nous sommes faits pour nous entendre. Que se passera-t-il si nous avons vraiment les *mêmes désirs* ?[50]

Ce qui engendrera un conflit de plus en plus violent entre les sujets du désir n'est que le caractère limité des ressources qu'on a appris à considérer comme précieuses pour l'autoaffirmation : « La libre mimesis se jette aveuglément sur l'obstacle d'un désir concurrent ; elle engendre son propre échec et cet échec, en retour, va renforcer la tendance mimétique. Il y a là un processus qui se nourrit de lui-même, qui va toujours s'exaspérant et se simplifiant ».[51] La logique suivie par ce processus peut sembler assez absurde : le maitre ou modèle encouragera d'abord explicitement le disciple pour que celui-ci imite ses conduites. À un moment donné, le modèle comprendra cependant que l'imitation du disciple met en danger la satisfaction de son propre désir, dans la mesure où le disciple tente, en imitant précisément le modèle, de s'emparer des mêmes ressources limitées auxquelles ce dernier aspire. Cette circonstance conduira le modèle à interdire au disciple de se procurer les objets en question, et à produire de cette façon un

---

[48] *Ibid.*, p. 204.

[49] Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, vol. 5, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999, p. 28. Traduction : J. Barni.

[50] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 205.

[51] *Ibid.*, p. 207.

message contradictoire, un *double bind* (« imite-moi, ne m'imite pas »). Ce *double bind* conduira enfin le disciple à réessayer de se procurer l'objet, mais en imitant cette fois-ci la violence du geste d'interdiction. Il se produira ainsi une montée de la violence qui tendra à cacher l'objet à l'origine du conflit.

> Plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les objets qui en principe la causent, plus ils sont fascinés les uns par les autres. La rivalité se purifie de tous ses enjeux extérieurs en somme elle se fait rivalité pure ou de prestige. Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber.
>
> La mimésis est plus forte que jamais, mais elle ne peut plus s'exercer, désormais, au niveau de l'objet, puisqu'il n'y a plus d'objet. Il n'y a plus que des antagonistes que nous désignons comme des doubles, car plus rien ne les sépare sous le rapport de l'antagonisme.[52]

La montée fatidique de la violence produira à un certain moment le premier meurtre. Or, la tendance mimétique de l'homme doit logiquement conduire à une imitation de ce geste. Ainsi, « la vengeance en chaine apparait comme le paroxysme et la perfection de la mimésis. Elle réduit les hommes à la répétition monotone du même geste meurtrier ».[53] Même si celle-ci semble être la conséquence incontournable de la tendance mimétique de l'homme, Girard montre que, dans la règle, le dénouement du conflit premier s'éloigne de la figure d'une vengeance en chaine. Nous avons mentionné que la montée de la violence fait quasiment disparaitre l'objet à l'origine du conflit. Or,

> s'il n'y a plus d'objet, il n'y a plus de mimésis d'appropriation [c.-à-d. celle qui conduit le disciple à se procurer l'objet désiré par le modèle]. Il n'y a plus d'autre terrain d'application possible pour la mimésis que les antagonistes eux-mêmes. Ce qui va se produire, alors, au sein de la crise, ce sont des substitutions mimétiques d'antagonistes.
>
> Si la mimésis d'appropriation divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la mimésis de l'antagoniste, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre.
>
> […] La mimésis de l'antagoniste suscite donc une alliance de fait contre un ennemi commun et la conclusion de la crise, la réconciliation de la communauté, n'est rien d'autre.[54]

Ce processus de reconduction de la violence, opéré par la même tendance mimétique qui donne d'abord lieu aux conflits intestins, aboutirait à la constitution de la figure du *bouc émissaire*. Ce dernier est un individu identifié par la communauté comme origine et cause d'un empoisonnement progressif de la vie groupale, et dont le sacrifice produirait un effet cathartique dans la communauté en question. Cet effet cathartique « empêche […] la propagation

[52] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 34, 35.
[53] *Ibid.*, p. 20.
[54] *Ibid.*, p. 35.

désordonnée de la violence »[55] et « la destruction de l'ordre culturel ».[56] La constitution de la victime émissaire n'est rien d'autre que « le passage de la violence réciproque et destructrice à l'unanimité fondatrice ».[57] Ainsi, « [a]u cercle vicieux de la violence réciproque, totalement destructrice, se substitue alors le cercle vicieux de la violence rituelle, créatrice et protectrice ».[58]

Nous n'approfondirons pas dans la fonction centrale assignée par Girard aux processus de ritualisation de la violence pour la constitution des traits de la personnalité et de la communauté qu'on tient souvent pour distinctifs de l'humanité.[59] Nous voudrions plutôt montrer que l'éclairage donné par Girard au phénomène de l'antagonisme appartient – malgré les différences entre ses hypothèses et celles de Lorenz et Freud – au paradigme des explications qui présentent le phénomène en question comme expression d'un principe transcendant. Tout d'abord, il nous faut rejeter les tentatives de Girard à distinguer essentiellement son explication du phénomène de celles qui font appel à la catégorie d'instinct : « L'idée d'un instinct – ou si l'on veut d'une pulsion – qui porterait l'homme vers la violence […] n'est qu'une position mythique de repli, un combat d'arrière-garde de l'illusion ancestrale qui pousse les hommes à poser leur violence hors d'eux-mêmes, à en faire un dieu, un destin, ou un instinct dont ils ne sont plus responsables et qui les gouverne du dehors ».[60] Cette affirmation de Girard est inacceptable dans la mesure où la tendance psychophysiologique que l'auteur situe à l'origine de toute manifestation de violence et d'antagonisme, à savoir, l'inclination mimétique, *n'est rien d'autre que l'instinct par excellence*. La métaphorique mécaniciste, souvent liée à l'éclairage de conduites ou de dispositions instinctives, est d'ailleurs abondamment utilisée par Girard pour décrire cette inclination : « […] le cerveau humain est une énorme machine à imiter » ; « le caractère *machinal* de l'imitation primaire prédispose le sujet à méconnaitre le caractère *automatique* de la rivalité qui l'oppose au modèle. Le sujet s'interroge sur cette

[55] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 51.
[56] *Ibid.*, p. 85.
[57] *Ibid.*, p. 126.
[58] *Ibid.*, p. 203.
[59] *Cf.* Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 308. « Il est dans la logique de notre hypothèse de penser que la symétrie rigoureuse des partenaires mimétiques, au paroxysme de rivalités en elles-mêmes stériles et destructrices, mais rendues fécondes par le rituel qui reproduit ce paroxysme dans un esprit de solidarité craintive, doit engendrer peu à peu chez les hominiens, et l'aptitude à regarder l'autre comme un alter ego et la faculté corrélative de dédoublement interne, réflexion, conscience, etc. ».
[60] Girard, R., *La violence et le sacré*, pp. 203, 204. *Cf.* aussi Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 436.

opposition et il tend à lui conférer des significations qu'elle n'a pas », etc.[61] Cette description se conforme d'ailleurs parfaitement à une définition de référence de l'instinct : « Mouvement intérieur, surtout chez l'animal, qui pousse le sujet à exécuter des actes adaptés à un but dont il n'a pas conscience ».[62] L'idée critiquée par Girard, selon laquelle la violence serait chez les hommes une inclination « dont ils ne sont plus responsables et qui les gouverne du dehors »,[63] est indéniablement actualisée dans sa théorie. Le fait que dans la description du penseur français les inclinations à la violence ne soient pas inscrites dans le « programme » comportemental de l'homme, mais qu'elles soient plutôt présentées comme étant l'effet d'un instinct d'imitation ne change pas grand-chose, car l'effet dont il s'agit découle *nécessairement* (automatiquement) de gestes mimétiques. Par conséquent, l'interprétation de Girard appartient aux explications du phénomène de l'inimitié comme l'expression d'un principe transcendant : l'auteur décrit les rapports d'antagonisme comme l'expression d'une tendance naturelle dissociée en principe de toute volonté, ainsi que de toute conscience.

Or, si « l'accomplissement de fonctions sociales essentielles » est équivalent – tel que Girard l'affirme – à « la survie de la société »,[64] l'intérêt primaire de toute communauté est celui de l'autoconservation et de l'autoaffirmation.[65] Cet intérêt répondrait au fait que « [l]a mort n'est jamais que la pire violence qui puisse advenir à l'homme ».[66] L'instinct d'imitation, celui conduisant nécessairement à la constitution de rapports d'antagonisme, remplirait donc d'abord une fonction liée à la conservation. « Personne ne peut se passer », indique Girard, « de l'hypermimétisme humain pour acquérir les comportements culturels »,[67] et ces comportements sont décrits par l'auteur comme une condition *sine qua non* de la conservation des communautés humaines. Par conséquent, et en deuxième lieu, l'interprétation de Girard appartient plus précisément aux interprétations de l'inimitié qui décrivent cette dernière comme fonction de l'autoconservation de la vie : son explication associe

[61] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 320. Italiques : JAE. *Cf.* aussi, parmi de nombreuses occurrences, *ibid.*, pp. 380, 436. Girard, R., *La violence et le sacré*, pp. 74, 230, 360.
[62] Entrée « Instinct » du CNRTL.
[63] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 204.
[64] *Ibid.*, p. 82.
[65] *Cf. Ibid.*, p. 191. Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 25.
[66] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 53.
[67] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 314.

intrinsèquement les rapports d'antagonisme à l'intérêt de l'autoconservation et de l'autoaffirmation des communautés et des individus.[68]

Récapitulons donc les discussions de ce chapitre. Nous venons de reconstruire les arguments offerts par R. Girard pour expliquer le phénomène de l'hostilité entre les hommes. À la différence de Lorenz et de Freud, Girard ne considère pas que la constitution de rapport d'inimitié soit conforme à la finalité immanente d'un principe (pour Lorenz, la conservation de la vie et de l'espèce, pour Freud, le retour à l'inorganique). Certes, tout comme dans le cas des explications précédentes, dans l'explication de Girard, l'hostilité entre les hommes répond à un principe qui gère la conduite des hommes à leur insu. Sa spécificité consiste toutefois à présenter l'hostilité comme le résultat aléatoire d'un principe transcendant (la production des rapports d'hostilité n'est pas *inscrite*, pour ainsi dire, dans le principe mimétique). L'hostilité entre les hommes est donc un dérivé secondaire de l'instinct humain d'imitation.

Le mécanisme qui constitue le rapport d'inimitié est, d'après Girard, le suivant : une fois ses besoins physiologiques satisfaits, l'homme continue à ressentir la pression du désir, sans savoir maintenant ce qu'il doit désirer. La tendance mimétique commence alors à opérer dans l'ordre du désir : l'homme désire dès lors ce qu'un autre homme (un modèle, un éducateur) désire. Alors qu'il y va de ressources (matérielles ou symboliques) limitées, le modèle comprend tôt ou tard la menace que l'imitation du disciple représente. Cette compréhension produit de sa part le geste plus ou moins violent d'interdiction (interdiction de poursuivre l'appropriation de l'objet qu'il désire). La violence de l'interdiction sera imitée par le disciple sans que sa mimésis d'appropriation cesse pour autant. Il y aura donc une montée en spirale de la violence jusqu'à l'évènement du premier meurtre, lequel réclame, par mimesis aussi, la loi du talion. Or, la tendance vers une montée en spirale de la vengeance meurtrière est bloquée par ce que Girard appelle « mimésis d'antagonisme ». Les membres de la communauté affectée par cette pathologie meurtrière commenceront à imiter le geste qui rend un individu coupable de ce qui se passe : le bouc émissaire. Finalement, le sacrifice du bouc émissaire permet à la communauté d'exorciser la violence par une catharsis.

[68] Cette estimation est confirmée par le fait que, dans les descriptions de Girard, le conflit est déclenché, nous l'avons vu, par la circonstance relativement triviale que deux ou plusieurs sujets ne peuvent pas prendre simultanément possession du même objet, qu'ils désirent au même moment comme conséquence de pulsions mimétiques. Tout comme dans l'hypothèse de la biologie évolutive, la circonstance conditionnant tout conflit est constituée, dans l'interprétation de Girard, par une pénurie fondamentale de ressources.

Après avoir reconstruit cet argument, nous avons montré que, malgré la prétention de Girard de donner une interprétation immanente au phénomène d'hostilité entre les hommes, son éclairage appartient clairement aux explications du phénomène par l'intermédiaire d'un principe transcendant. Notre prétention de nous rapprocher des éclairages de l'ennemi et de l'inimitié comme de phénomènes immanents à l'ordre des rapports interpersonnels s'est donc vue démentie.

4. *Les éclairages de l'inimitié comme une vis a tergo : quelle prestation pour l'auto-compréhension des agents ?*

Nous venons d'exposer trois variantes d'un type d'éclairage du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié que nous désignerons désormais sous le nom du *paradigme impulsionnel* (de l'inimitié). Il s'agit d'un type d'éclairage qui présente le rapport d'inimitié comme le produit d'une force invariable qui agit sur les hommes, qui les pousse à se confronter les uns aux autres pour des raisons que normalement ils ignorent. Nous sommes impulsés ou propulsés les uns contre les autres « depuis l'extérieur », c'est-à-dire par une force que nous ne gérons pas (ou qui ne nous appartient pas, pour ainsi dire). Ce qui change de l'une à l'autre variante de ce type d'éclairage est la description de l'origine et la direction de la force donnant lieu aux rapports d'hostilité, ainsi que la description du mécanisme par lequel elle se propage.

Quoique les variantes du paradigme impulsionnel reconstruites ci-dessus soient des plus explicites dans leur traitement du phénomène qui nous occupe, elles ne sont certainement pas les seules dans leur genre. En outre, leurs contenus (c'est-à-dire leurs descriptions de l'origine, la direction et le « mécanisme de propagation » de la force donnant lieu à l'inimitié) ont été l'objet de nombreuses critiques, depuis divers fronts de la pensée. Or, si nous avons choisi ces trois explications comme des exemples représentatifs du paradigme de l'impulsion, ce n'était pas dans le but de tenter ni une correction de leurs contenus ni la production d'une synthèse plus compréhensive de ce type d'éclairage du phénomène. Il nous intéressait plutôt de *rendre explicite l'armature interprétative caractéristique à ce paradigme* par la voie d'exemples éminents. La raison en étant que – si jamais une compréhension philosophique approfondie du phénomène de l'ennemi est à atteindre – *ce paradigme doit être abandonné*. Nous ne voudrions certainement pas nier que les explications appartenant à ce dernier fournissent souvent des considérations précieuses pour la compréhension du phénomène qui nous occupe. Mais nous pensons qu'il y a de bonnes raisons pour ne pas poursuivre sa discussion par les voies du paradigme de l'impulsion. Ce chapitre sera consacré à l'exposition de ces raisons.

Les théories en question exhibent toutes une certaine asymétrie vicieuse entre la prestation normative que leurs auteurs les attribuent invariablement et les conséquences que les contenus de ces explications entrainent pour un discours à portée normative. Il s'agira d'abord de préciser ces asymétries dans chacune des théories exposées, pour ensuite présenter la raison commune qui les explique.

i. Les tensions au sein de l'éclairage de R. Girard

Le discours de Girard sur la conflictualité humaine oscille – tout comme celui de Lorenz et de Freud – entre un registre normatif et descriptif, sans que le passage de l'un à l'autre trouve cependant une justification dans les analyses en question.

Quoique pour Girard la violence ou la conflictualité nues ne remplissent aucune fonction pour la conservation de la communauté, il y a, selon l'auteur, une configuration particulière – celle du *ritus* sacrificiel – qui protège la survie du groupe envers certaines formes « anarchiques » de violence qui s'avèrent néfastes pour la conservation de la communauté : « Le sacrifice a pour fonction d'apaiser les violences intestines, d'empêcher les conflits d'éclater ».[69] « Dans un univers où le moindre conflit peut entrainer des désastres, telle la moindre hémorragie chez un hémophile, le sacrifice polarise les tendances agressives sur des victimes réelles ou idéales, animées ou inanimées, mais toujours non susceptibles d'être vengées, uniformément neutres et stériles sur le plan de la vengeance ».[70] « Le rite est violent, certes, mais il est toujours une violence moindre qui fait rempart contre une violence pire ».[71] Ainsi, même si la notion du *pathologique* n'est pas explicitement employée par Girard, la distinction pathologique-normal est implicitement opérative dans ses analyses : « l'observation des systèmes religieux nous oblige à penser : 1. que la crise mimétique se produit toujours, 2. que le rassemblement de tous contre une victime unique est *la résolution normale* sur le plan culturel et *la résolution proprement normative*, car c'est d'elle que jaillissent toutes les règles culturelles ».[72] Il faut bien noter que l'expression « résolution normative » exhibe ici un sens *sui generis*. Car – tout comme la crise mimétique – la résolution normative dont Girard parle serait produite par un réflexe, par un instinct d'imitation. La résolution sacrificielle, laquelle canalise unilatéralement la violence, exhibe un « caractère foncièrement mimétique ».[73] Elle ne peut pas, autrement dit, exhiber un caractère réflexif : pour qu'elle soit efficace, « [l]'opération sacrificielle […] suppose une certaine méconnaissance. Les fidèles *ne savent pas et ne doivent pas savoir* le rôle joué par la violence ».[74] La rivalité mimétique est un « mécanisme incompris » par l'acteur qui rentre dans

[69] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 30.
[70] *Ibid.*, p. 35.
[71] *Ibid.*, p. 149.
[72] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 36. Italiques : JAE.
[73] Girard, R., *La violence et le sacré*, p. 148.
[74] *Ibid.*, p. 21. Italique : JAE.

et qui performe cette forme de rapport d'ailleurs condamnée à l'échec.[75] De cette façon, « la poursuite de l'échec [propre à la rivalité mimétique] se fait toujours plus experte et savante, sans jamais se comprendre elle-même comme poursuite de l'échec ».[76] Dans la description de Girard, il semble ainsi que – en ce qui concerne l'éventualité du conflit et de la violence – un vrai moment normatif relevant d'une conscience de ce qui est en jeu, et donc d'une véritable capacité de choix, est hors de toute possibilité : la conservation de la communauté, le dénouement plus ou moins nuisible de pratiques de violence pour la survie du groupe semblent être livrés au hasard. Mais on remarque très vite, non sans surprise, que le discours de Girard n'appartient pas aux poursuites « plus expertes et plus savantes » de l'échec : par vertu d'un privilège mystérieux, son discours se dérobe du circuit mécanique et irréfléchi des instincts de mimésis. *Le discours de Girard semble faire exception aux termes de sa propre théorie.* C'est ainsi que l'auteur peut se permettre de formuler un nombre d'exigences authentiquement normatives, c'est-à-dire d'exigences qui ne sont pas la simple expression d'un réflexe mimétique. Par exemple la suivante : « Toutes les idéologies modernes sont d'immenses machines à justifier et à légitimer même et surtout les conflits qui de nos jours pourraient bien mettre fin à l'existence de l'humanité. Toute la folie de l'homme est là ».[77] Pour cette raison, poursuit l'auteur :

> Il faut refuser tous les boucs émissaires que Freud et le freudisme nous proposent, le père, la loi, etc. Il faut refuser les boucs émissaires que Marx nous propose, les bourgeois, les capitalistes, etc. Il faut refuser les boucs émissaires que Nietzsche nous propose, la morale des esclaves le ressentiment des autres, etc. Le modernisme classique dans son ensemble, Marx, Nietzsche et Freud au premier rang, ne font jamais que nous offrir des boucs émissaires en dernière analyse équivalents.[78]

D'où provient cette clairvoyance, structurellement voilée non seulement pour le sens commun, mais aussi pour la théorie ? Nous pensons qu'aucune réponse à cette question ne peut être fournie sans assigner au discours de Girard, d'une façon ou d'une autre, le statut de ce qui fait exception à certaines affirmations décisives de sa théorie. Il y va ici d'une forme de contradiction performative.

ii. Les tensions au sein de l'éclairage freudien

Freud considère que l'ensemble des mécanismes que nous appelons civilisation ou culture constitue une prestation de l'Éros. La culture – qui serait donc l'un

---

[75] Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 321.
[76] *Ibid.*, p. 322.
[77] *Ibid.*, p. 40.
[78] *Ibid.*, p. 311.

des visages, l'une des manifestations du principe de vie – génère, nous l'avons vu, certains mécanismes pour inhiber l'irruption des pulsions de mort sous forme de violence meurtrière au sein de cette sphère. En se référant à ces mécanismes, Freud affirme curieusement que ceux-là sont le fruit d'une « erreur [*Irrtum*] », l'expression d'un « procédé du Sur-moi culturel négligeant [les connaissances de] la psychologie [*das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs*] ».[79] Cela veut dire, nous l'avons vu, que ces mécanismes s'avèrent inefficaces dans la mesure où ils ne font que déplacer, que reproduire ailleurs l'effet des pulsions de mort qu'ils sont censés inhiber, à savoir, un abaissement de la vitalité de l'organisme. Mais qui se trompe, qui néglige les connaissances de la psychologie ? L'homme civilisé ? Certainement pas. Ce n'est pas lui qui a conçu les mécanismes que Freud considère comme inefficaces. En fait, ces mécanismes sont complètement « étrangers pour la pensée habituelle de l'homme ». C'est n'est qu'avec le développement de la psychanalyse que l'homme parvient, non seulement à les découvrir, mais aussi à comprendre pourquoi cet « objet devait [*mußte*] nous apparaitre si opaque et fumeux ».[80] Mais qui se trompe, qui néglige, dans son action, les connaissances psychologiques si ce n'est l'homme ? L'Éros ? Freud semble en effet indiquer que, lorsqu'il s'agit de l'homme civilisé, l'Éros n'a pas pris le bon chemin pour atteindre les objectifs de son agenda vital, pour ainsi dire. Mais alors que l'Éros est une force mécanique, ces expressions ne peuvent être que des métaphores. Une force qui ne fait rien d'autre qu'opérer, que fonctionner ne peut pas « se tromper », et moins encore « négliger » quoi que ce soit. Cela aurait-il un sens, par exemple, d'affirmer que la force de gravité se trompe en donnant à une pierre qui tombe telle ou telle trajectoire, qu'elle néglige les connaissances de la théorie de la relativité dans la trajectoire qu'elle donne aux objets ? Certainement pas. Et l'affirmation freudienne est de ce genre.

Freud va jusqu'affirmer la possibilité d'une lutte thérapeutique contre les « erreurs » de l'Éros. Or, quelle est pour ainsi dire la plateforme, le front depuis lequel une telle lutte peut être menée ? Alors que l'Éros et le Thanatos sont présentés par Freud comme des forces ubiquitaires, le front depuis lequel cette « lutte » peut être menée ne saurait pas se dérober du contexte de « la lutte éternelle entre l'Éros et la pulsion de destruction ou de mort ».[81] La lutte thérapeutique dont Freud parle ne peut donc être menée qu'« au nom » de l'une de ces deux forces. Le père de la psychanalyse était probablement convaincu de parler au nom de l'Éros, de contribuer à son effort « pour s'affirmer [*sich*

[79] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 132.
[80] *Ibid.*, p. 108.
[81] *Ibid.*, p. 115.

behaupten] dans la lutte qu'il mène contre son adversaire […] immortel ». Mais alors qu'il est de l'essence de ces deux forces éternelles de procéder – la psychanalyse le montre elle-même – par des ruses fort imbriquées et *prima facie* assez improbables,[82] comment peut-on être sûr que c'est bien l'Éros et non pas le Thanatos qui s'exprime par la plume de Freud ? La psychanalyse ne pourrait-elle pas être une simple ruse des pulsions de mort pour faire progresser « l'agenda » du Thanatos ? Cette dernière question touche, nous l'avouons, au ridicule, mais elle répond aux conséquences des arguments avancés par Freud. Ces derniers sont particulièrement propices à des spéculations se projetant à l'infini, surtout lorsqu'il s'agit de déterminer la portée des connaissances dévoilées par la psychanalyse pour la *praxis* humaine. Or, ces spéculations s'avèrent, nous le verrons plus bas, complètement vaines.

Même si Freud affirme refuser une prise de partie dans la dispute entre ceux qui attribuent le devenir des choses humaines à une nécessité naturelle et ceux qui l'attribuent à l'agence humaine, ses arguments prennent parti pour lui. Sa doctrine des pulsions réfère précisément à ce que Freud décrit comme des forces « que rien ne saurait influencer ni détourner de leur voie, et devant lesquelles mieux vaut s'incliner, comme s'il s'agissait de nécessités naturelles ».[83] Pour le dire en termes mythologiques : la lutte entre Thanatos et Éros n'est en réalité qu'un simulacre mis en scène par *Ananké*, personnification de la nécessité inaltérable (*Necessitas* pour les latins). Or, toute tentative de lutte contre cette dernière est vaine, car, le poète l'enseigne, même les dieux ne peuvent rien contre ses desseins.[84]

iii. Les tensions au sein de l'éclairage de Lorenz

Lorenz considère, rappelons-le, que chez l'homme l'agression atteint – pour des raisons naturelles – un stade pathologique d'hypertrophie. L'éthologue dédie ainsi le dernier chapitre de sa recherche à la formulation de certaines mesures que l'homme pourrait adopter afin de rétablir la fonction normale de l'agression dans la vie de l'espèce. Pour le dire autrement, il s'agit pour Lorenz de réaligner ce type de conduites vers les buts d'autoconservation de l'espèce. Il est maintenant curieux qu'une recherche éthologique, censée être

[82] *Cf. Ibid.*, p. 93. : « beiden Triebarten [c.-à-d. ceux qui répondent respectivement à l'Eros et au Thanatos] selten – vielleicht niemals – von einander isoliert auftreten, sondern sich in verschiedenen, sehr wechselnden Mengungsverhähnissen mit einander legieren und dadurch unserem Urteil unkenntlich machen ».

[83] *Ibid.*, p. 136. Traduction : Ch. Et J. Odier

[84] Il s'agit du poète présocratique Simonide de Céos, *cf.* fragment 420 Diels-Kranz.

méthodologiquement moniste,[85] introduise un certain dualisme qui divise les états de choses biologiques entre ceux qui sont pathologiques et ceux qui sont normaux. Ce n'est pas un hasard, à notre avis, si Lorenz affirme que « le concept "normal" est [tout comme celui opposé de "pathologique"] l'un des plus difficiles à définir de toute la biologie ».[86] Il n'est en effet pas certain que d'indications sur la condition pathologique ou normale des comportements de l'organisme (ainsi que les indications thérapeutiques qui s'en suivent) appartiennent au registre du discours biologique, c'est-à-dire aux compétences du biologiste.

Les concepts du pathologique et du normal trouvent leur origine dans le domaine de la médecine, c'est-à-dire dans une sphère d'action où *il ne s'agit pas tant de comprendre ce qui est,*[87] *que de trouver* – il en va de notre intérêt – *les moyens pour rétablir et maintenir ce qui devrait être le cas* : l'état de santé. Notons que la proposition « ceci ou cela devrait – toujours – être le cas » entraine l'idée que ceci ou cela n'est pas toujours le cas. « Normal » désigne ainsi pour le point de vue médical ce qui devrait (toujours) être le cas, et « malade » ou « pathologique » désigne ce qui, *de facto*, ne l'est pas. À strictement parler, cette distinction ne convient pas à l'approche scientifique des phénomènes naturels. Comment, en effet, interpréter l'affirmation selon laquelle un état de choses naturel exhibe, *en soi* (et non seulement « pour nous »), un caractère pathologique ? Veut-on dire par là que les lois naturelles qui régissent les cas normaux s'absentent, c'est-à-dire font exception dans les cas caractérisés comme pathologiques ? Ou veut-on plutôt dire que les phénomènes pathologiques sont régis par une causalité, par de lois naturelles autres que celles qui régissent les phénomènes normaux ? Vu que cette deuxième solution introduit un dualisme incompatible avec le monisme méthodologique de la science, il faudrait adopter la première. Mais celle-ci comporte l'idée – inacceptable pour le point de vue scientifique – que *natura facit saltus*, c'est-à-dire que les lois de la nature se manifestent sporadiquement (ce qui équivaut à leur enlever leur statut de lois).[88] Les alternatives contredisent donc les présuppositions d'une approche scientifique des phénomènes. La raison de ces

[85] En effet, Lorenz accuse Freud – injustement, à notre avis – de fonder son hypothèse de la pulsion de mort sur un dualisme incompatible avec le monisme méthodologiquement incontournable pour les sciences de la nature (*cf.* Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, p. X [trad. p. 6]).

[86] *Ibid.*, p. 287 (trad. p. 190).

[87] Nous pensons à la définition – adéquate à l'entreprise de sciences de la nature – donnée par Wittgenstein dans la première proposition du *Tractatus* : « Die Welt ist alles, was der Fall ist ».

[88] Ce qui rentre en contradiction, d'ailleurs, avec le rejet explicite du hasard (*Zufall*) par Lorenz, *cf. Das Sogenannte Böse*, p. 317 (trad. p. 233).

difficultés repose en ce que les notions de normal et de pathologique, dont Lorenz se sert pour donner une portée normative à ses observations, répondent à une autre grammaire, pour ainsi dire, que celle qui caractérise l'éclairage scientifique. En ces matières mieux vaut entendre l'un de plus importants penseurs du pathologique :

> En matière de pathologie, le premier mot, historiquement parlant, et le dernier mot, logiquement parlant, revient à la clinique [c.-à-d. à ce « qui repose sur l'observation directe du malade alité »]. Or la clinique n'est pas une science et ne sera jamais une science, alors même qu'elle usera de moyens à efficacité toujours plus scientifiquement garantie. La clinique ne se sépare pas de la thérapeutique et la thérapeutique est une technique d'instauration ou de restauration du normal dont la fin […] échappe à la juridiction du savoir objectif. On ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie […]. Le médecin a pris le parti de la vie. La science le sert dans l'accomplissement des devoirs qui naissent de ce choix.[89]

La « prise de parti » en faveur de la vie ne découle pas des connaissances scientifiques, mais d'un pathos et d'un jugement de valeur précédant l'attestation scientifique de faits. Canguilhem précise que « la vie d'un vivant […] ne reconnait les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non sur le plan de la science. La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant ».[90]

Cette intervention illégitime des catégories du pathologique et du normal dans la description de l'objet naturel (en tant que tel) réveille l'impression que le cours d'évènements naturels serait corrigible. Il s'agit de l'idée selon laquelle le « bon cours » des évènements naturels – que la nature aurait elle-même raté dans l'une de ses parcelles – peut être rétabli et maintenu par vertu d'un effort supplémentaire, pour ainsi dire. Le discours de Lorenz sur le phénomène de

---

[89] Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris : Presses universitaires de France, 1966, p. 153. Canguilhem formule d'ailleurs une critique précise à des approches biologiques comme celle de Lorenz. Ce dernier affirme : « par "normal" nous ne comprenons point la moyenne de tous les cas particuliers que nous observons, mais plutôt le *type* construit par l'évolution et qui, pour des raisons faciles à comprendre, n'est réalisé que rarement ou jamais, à l'état vraiment *pur*. Cette conception purement idéale du type nous est cependant nécessaire, ne serait-ce que pour comprendre ses déviations et aberrations » (Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, pp. 287, 288 [trad. p. 191]). Or Canguilhem considère que « l'individu n'est un irrationnel provisoire et regrettable que dans l'hypothèse où les lois de la nature sont conçues comme des essences génériques [des *types idéaux*, dans le vocabulaire de Lorenz]. L'écart se présente comme une "aberration" que le calcul humain n'arrive pas à réduire à la stricte identité d'une formule simple, et son explication le donne comme erreur, échec ou prodigalité d'une nature supposée à la fois assez intelligente pour procéder par voies simples et trop riches pour se résoudre à se conformer à sa propre économie » (Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris : Librairie Hachette, 1952, p. 199).

[90] Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, p. 131.

l'hostilité constitue un exemple flagrant de cette prétention, tant qu'il adopte un registre thérapeutique. Lorenz considère, rappelons-le, que l'éclaircissement de la fonction évolutive de l'agression entraine des indications pour que l'homme corrige la déviation pathologique qui affecterait ses instincts d'agression.[91] La formulation des indications pour une correction du cours de la nature vient confirmer – à côté de l'usage des notions du normal et du pathologique – l'idée qu'il y a deux registres incompatibles dans le discours de Lorenz. Même si l'éthologue tente de soumettre ses réflexions au monisme méthodologique, en affirmant notamment que l'organe qui identifie le pathologique, et qui rend possible sa correction – la raison – est lui-même un produit de l'évolution, cette indication ne fait que déplacer le problème : elle motive la représentation d'une nature dédoublée, une image extravagante et d'ailleurs difficilement justifiable par les sciences de la nature. La nature s'interpellerait elle-même, en (se) récriminant d'abord le chemin préalablement pris en tant que « défavorable », et en s'offrant ensuite à elle-même les indications pour corriger la déviation funeste. Nous pouvons d'ailleurs ajouter que, alors que l'évolution « se trompe » parfois (tel que Lorenz l'indique), rien n'assure qu'elle ne se trompe pas dans la « délégation » de sa propre poursuite à ce que nous appelons la raison ; rien n'assure que nous ne soyons pas ici les dupes d'une pathologie évolutive, tout comme nous l'étions en ce qui concerne le développement de nos comportements d'hostilité. L'observation selon laquelle une telle possibilité serait contraire à la raison, c'est-à-dire aux indices rationnels, est circulaire : si la raison est une maladie, tout indice rationnel est malade.

Enfin, même si l'éthologue exige de renoncer à des explications ayant recours à une téléologie spéculative,[92] et de mener la recherche de façon inductive à partir des « observations de cas particuliers, libres de toute présupposition »,[93] le vocabulaire utilisé par Lorenz pour décrire le phénomène de l'agression apparait très souvent chargé de connotations normatives qui supposent une connaissance spéculative des fins de la nature. Des expressions telles que « déviations trompeuses [*Irrwege*] de l'évolution »,[94] l'affirmation que l'évolution est parfois « menée dans une voie sans issue », et qu'il y a des « effets néfastes de la sélection » ;[95] la référence aux « tâches » de l'évolution, ainsi qu'aux solutions à succès de ces tâches,[96] etc., sont toutes des locutions qui n'ont pas de sens (pas

[91] *Cf.* Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*. Chapitres 13, 14 et 15.
[92] *Cf. Ibid.*, p. 21 (trad. p. 13).
[93] *Ibid.*, p. XII. Traduction : JAE
[94] *Ibid.*, p. 247 (trad. p. 179).
[95] *Ibid.*, p. 63 (trad. p. 51).
[96] *Cf. Ibid.*, pp. 262, 263 (trad. pp. 189, 190).

même métaphorique) en dehors d'un cadre téléologique, c'est-à-dire d'une connaissance de fins de la nature. Cette dépendance d'un cadre téléologique transparait en toute évidence lorsque Lorenz affirme que « toutes les formes de comportement – y compris celles purement instinctives – apparaissent comme complètement rationnelles [*vernünftig*], tant qu'elles produisent la prestation pour laquelle elles furent créées par les éléments qui conduisent la transformation des espèces. *L'irrationnel est produit seulement par la fonction à faux* [Fehlfunktion] *d'un instinct* ».[97] Mais, nous y insistons, comment certifier, pour ainsi dire, que la raison ne soit pas l'expression d'une fonction à faux d'un instinct ?

L'affirmation selon laquelle l'évolution ne se trompe pas, car elle est toujours et nécessairement fidèle à sa propre loi, semble plus vraisemblable du point de vue scientifique. Dès lors, tout ce que nous pouvions dire sur le caractère convenable ou non convenable des voies qu'elle prend (par rapport, en l'occurrence, à l'hostilité entre congénères) n'a pas vraiment de signification scientifique. Ou pour le dire de manière plus provocatrice : pour le point de vue strict des sciences de la nature, toute indication normative est un *flatus vocis* épiphénoménal (car rien ne « devrait » être plutôt comme ci que comme ça ; tout est et sera nécessairement fidèle aux « prescriptions » d'une loi invariable).[98] Dans toutes les lectures qu'on puisse en donner, les arguments de Lorenz quant à la normalité, la pathologie et la thérapie de l'hostilité s'avèrent problématiques.

---

[97] *Ibid.*, p. 372. Traduction : JAE (passage omis dans la traduction française).

[98] L'absurde inhérent à la prétention de donner une portée normative immédiate aux connaissances des sciences de la nature n'est jamais plus évident que dans des affirmations comme la suivante : « The simple fact is that if we recognised morality to be no more than an epiphenomenon of our biology, we would cease to believe in it and stop acting upon it. At once, therefore, the very powerful forces which make us cooperators would collapse. Unfortunately, from a biological point of view, although some of us might get an immediate gain, most of us would be losers. It is important, therefore, that biology not simply put moral beliefs in place but also put in place a way of keeping them up. It must make us believe in them. What this means is that, even though morality may not be objective in the sense of referring to something 'out there', it is an important part of our experience of morality that we think it is. » (Ruse, M., « The significance of evolution », dans *A companion to ethics*, ed. P. Singer, Oxford : Blackwell Reference, 1991, pp. 507, 508). L'absurde en question est clairement dévoilé dans la critique suivante : « Either I will be genetically programmed to think that there is an objective and binding morality — in which case I must believe that the evolutionary analysis of ethics simply in terms of a non-purposive and randomly generated survival mechanism must be false; or I am able to see that obligations are illusions of the genes and to modify them for the sake of rational goals — in which case the evolutionary analysis is again false, since 'morality' in its non-illusory sense is now seen to be, not a creation of the genes at all, but to be based on the rational construction of intended goals of action. Either way, the 'evolutionary ethics' analysis does not do well. It comes out as false on both possible interpretations » (Ward, K., *God, chance & necessity*, Oxford : Oneworld, 1996, p. 181).

iv. L'origine commune des tensions décrites

Nous venons d'exposer la tension interne qui affecte les trois éclairages de l'inimitié reconstruits plus haut, lesquels expliquent le phénomène comme expression d'une loi transcendant la sphère des rapports sociaux. Or, *cette tension ne concerne pas la cohérence interne ou l'adéquation empirique des contenus par lesquels chacune des théories éclaircit le phénomène, mais plutôt la prétention de pouvoir déduire des indications normatives à partir de ces contenus*. Pour le dire autrement, la tension soulignée surgit lorsque les trois théories étudiées tentent de préciser la portée de leurs arguments pour une auto-compréhension des hommes, c'est-à-dire lorsqu'elles indiquent le type de modification de la conduite humaine que leurs connaissances semblent exiger objectivement. Nous avons tenté de montrer non seulement que leurs affirmations normatives ne se laissent pas justifier depuis leurs explications, mais qu'en outre les premières sont en conflit avec les conséquences de ces dernières. Pour le dire encore autrement : les explications du phénomène de l'hostilité par ces trois théories sont complètement déconnectées des indications (normatives) que ces mêmes théories fournissent sur la signification de leurs éclaircissements pour la vie des hommes. Le présent sous-chapitre vise à éclaircir la source de ces confusions argumentatives et à présenter les raisons pour lesquelles nous devrions – dans le cadre de notre étude – abandonner le paradigme de l'impulsion, auquel ces trois théories appartiennent.

La recherche d'un phénomène comme celui de l'inimitié appartient de prime abord aux efforts par lesquels nous (les êtres qui comprennent – plus ou moins) tentons de mieux comprendre *ce que nous faisons* quand nous agissons. La recherche d'un phénomène comme le champ gravitationnel appartient, pour sa part, avant tout aux efforts pour mieux comprendre *ce qui se passe* dans le monde ou dans l'univers. L'une des différences fondamentales entre ces deux types d'approche des objets repose en ce que la première vise une modification (une amélioration) de notre rapport à nous-mêmes, et donc une certaine transformation de la manière dont l'objet de recherche se tient lui-même dans le monde. Le deuxième type de recherche ne vise nullement une modification de la manière dont son objet de recherche se tient dans le monde (car il se tient comme il se tient, il est sujet à une loi invariable) : il s'agit de découvrir la loi qui le régit afin d'atteindre une certaine maitrise sur d'autres objets à partir de ces connaissances.

Or, les trois explications du phénomène de l'hostilité discutées ci-dessus abordent ce dernier comme quelque chose qui se passe dans le monde, en essayant de déchiffrer – selon des critères qui varient d'un cas à l'autre – la loi

qui gouverne cet évènement mondain qui est le « clash » entre ennemis. Comme résultat de cette approche, elles éclaircissent, non ce que nous faisons quand nous rentrons dans un rapport d'inimitié, mais ce que quelque chose (une force) fait en nous lorsque cela arrive. Il est donc caractéristique de ce type d'explication des actions que les raisons par lesquelles elles éclaircissent le phénomène soient *toto caelo* différentes de celles que les agents eux-mêmes considèrent être les raisons de ce qu'ils font. Dans les trois théories discutées, les raisons par lesquelles les ennemis (s')expliquent habituellement leur confrontation n'ont rien à voir avec ce qui se passe *en réalité*. Ce qui se passe en réalité est soit l'effet d'un mécanisme de conservation de l'espèce, soit l'effet d'une pulsion qui tend au rétablissement de l'inorganique, soit l'effet d'un instinct mimétique, etc. Ce qui se passe en réalité est, pour le dire d'un mot, l'effet d'une force invariable qui transcende l'ordre de nos raisons d'agir. Ainsi, tout ce que les ennemis considèrent être les raisons de leur conflit n'est en réalité qu'une simple ruse (un épiphénomène) de la force qui les pousse, qu'ils le veuillent ou non (*volens nolens*), à se cogner les uns contre les autres.

Si les contenus de ce type d'explications sont empiriquement adéquats, ces dernières peuvent s'avérer utiles d'un point de vue instrumental ou technique, mais en soi ils ne contribuent point à une réévaluation et à une possible réorientation de nos actions. Cette réorientation réfère à une modification volontaire non des actions des autres, mais de sa conduite propre. Autrement dit, ces explications ne donnent en soi aucune indication nous permettant d'approfondir notre auto-compréhension.[99] Car elles enseignent que notre conduite est l'actualisation ou exécution fidèle (et nécessaire) d'une loi qui agit sur nous, et dont l'exécution ne s'arrêtera pas par le simple fait que nous en prenions conscience. Il y va de *lois*, et donc d'expressions désignant des forces dont l'efficacité est indifférente, pour ainsi dire, du fait que nous en ayons pris connaissance. En ce qui concerne la question du sens de notre action, nous pouvons donc parfaitement nous passer des connaissances transmises par les théories du paradigme de l'impulsion et replonger, pour ainsi dire, dans l'illusion épiphénoménale. De toute manière, en le faisant, nous actualisons fidèlement la loi qui nous gère. Il ne fait en réalité aucune différence que nous

[99] Il serait complètement insensé d'affirmer que le phénomène de l'inimitié (ou n'importe quelle autre conduite humaine) ne se laisse – *de iure* – pas aborder depuis le paradigme de l'impulsion, ou qu'un tel type d'approche est futile. Les contenus de ce type d'explication peuvent s'avérer empiriquement adéquats, et on peut alors bien envisager le développement d'un dispositif pour encadrer la conduite individuelle ou celle des masses. Or la décision de développer un tel instrument, et la décision quant au type d'usage qu'on en donnera ne découlent pas des contenus de la théorie en question, mais de jugements de valeur indépendants de cette dernière. Pour le dire au moyen d'une analogie : la décision de construire la bombe atomique et de l'utiliser dans telle ou telle conjoncture ne découle pas des connaissances sur la nature de l'atome.

nous donnions l'une ou l'autre explication de ce que nous faisons. Toute explication (et *stricto sensu* toute conscience) appartient à l'ordre des épiphénomènes.

Les auteurs des théories exposées ne développent pas les conséquences de leurs arguments jusqu'à ce point. Ils « succombent » par contre à une tentation inscrite dans le type d'objet qu'ils étudient, à savoir la tentation de trouver la prestation des connaissances produites sur l'hostilité pour l'auto-compréhension des hommes (c'est-à-dire pour une réévaluation et réorientation de leur conduite). Dans la logique de leur approche des phénomènes, l'intérêt pour l'auto-compréhension appartient *stricto sensu* à l'ordre des illusions qui flottent comme autant d'épiphénomènes autour de l'action invariable des lois qui régissent la conduite. C'est pourquoi ces auteurs adoptent la grammaire médicale de la pathologie et de la normalité ; ceci s'avère être un effort pour que leurs indications normatives gardent la teneur des affirmations « non illusoires » de la science. Les réflexions de Canguilhem sur le normal et le pathologique permettent cependant de comprendre que la prise de partie pour la vie, laquelle fonde l'usage de cette conceptualité médicale, découle d'un vécu et d'un jugement normatif qui précède la constatation scientifique des faits. L'emploi des catégories du normal et du pathologique ne parvient donc pas à cacher le fait que les indications normatives de ces théories de l'hostilité découlent des jugements de valeur nécessairement déconnectés des descriptions du phénomène produites par ces mêmes théories. En ce qui concerne leurs prétentions à contribuer à l'auto-compréhension des hommes, ces trois explications du phénomène tombent ainsi sous le jugement sévère de Freud lui-même, qui affirmait ne savoir avec pleine certitude qu'une seule chose : « que les jugements de valeur des hommes sont nécessairement conduits par leurs désirs de bonheur [ou, nous pourrions ajouter, n'importe quelle autre force invariable régissant sa conduite] et qu'ils constituent ainsi une tentative pour étayer leurs illusions sur des arguments ». [100] La prétention de ces trois explications du phénomène à contribuer à l'auto-compréhension des hommes est contradictoire, pour le dire d'un seul mot.

Nous considérons donc que le type d'approche du phénomène de l'ennemi caractéristique du paradigme de l'impulsion doit donc être abandonné pour trois raisons. (i) Les explications de l'inimitié qui répondent au paradigme de l'impulsion ne nous donnent elles-mêmes aucune indication nous permettant de réévaluer et de réorienter notre action ; en soi, elles ne contribuent point à notre auto-compréhension. (ii) Lorsqu'on essaye de tirer des enseignements sur le

[100] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 135.

sens de ce que nous faisons des connaissances produites, on contredit (performativement) les contenus qui devraient fonder ces enseignements. (iii) En taxant de nécessairement illusoire la compréhension immédiate que les acteurs ont de leurs actions – comme ces théories le font –, on met en place une espèce de trou noir critique qui menace d'absorber tout ce qui nous semble vraisemblable, y compris finalement les conclusions scientifiques elles-mêmes. Car le scientifique est un agent – un sujet des lois du comportement au même titre que tout agent – et les connaissances scientifiques sont un produit de son action.[101]

Cette discussion nous donne l'occasion d'introduire une remarque méthodologique de la plus haute importance pour notre étude. Dans notre recherche sur le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié, nous nous éloignerons des éclairages découlant du paradigme de l'impulsion parce que le phénomène nous intéresse surtout depuis une perspective autocompréhensive. Qu'est-ce que cela veut dire ? Éclaircissons cette affirmation *ex-negativo*. Lorenz affirme que, en ce qui concerne la prétention à pénétrer le sens du phénomène d'hostilité, « la première prescription allant de soi a déjà été formulée dans la consigne γνωφι σεαυτον [connais-toi toi-même] : il y va de l'exigence d'approfondir notre compréhension des chaines causales de notre propre conduite ».[102] Ce n'est bien entendu pas la première, mais la deuxième partie de cette affirmation qui nous pose problème. Car nous estimons que la consigne du temple de Delphes « connais-toi toi-même » ne nous exhorte pas en première ligne à appréhender les chaines causales gouvernant notre propre comportement. Elle fait plutôt appel à une *compréhension (c'est-à-dire une reconstruction réflexive) de la trame immanente des raisons qui conduisent notre action*. Notre affirmation n'entraine cependant pas cette autre indication – qui est complètement insensée – selon laquelle les connaissances scientifiques ne participent pas dans les processus d'auto-compréhension de l'homme. Or – voici la restriction que nous voudrions introduire –, ces connaissances ne contribuent à notre auto-compréhension que si elles sont intégrées aux efforts de

[101] Ce type de dénonciation de l'illusion portent, pour ainsi dire, le germe de leur propre destruction ; ou plutôt : celui de leur propre réduction au silence. La difficulté qui affecte ce type de « mises à nu » des illusions quotidiennes est tout à fait analogue à celle affectant les « théories du complot ». Ces dernières expliquent d'abord qu'une partie décisive de ce que nous tenons pour vrai est en réalité le produit de la machination d'intérêts cachés. Au fur et à mesure que leurs explications deviennent plus compréhensives, les pouvoirs cachés apparaissent de plus en plus puissants et infaillibles, et leur ruse est présentée comme ayant envahi tous les domaines de la vie. Finalement, même les indices qui avaient permis de dévoiler le complot sont eux-mêmes décrits comme le produit de machinations. La théorie du complot se dénonce finalement elle-même comme l'un des produits du complot, se condamnant ainsi au silence (car aucun énoncé n'échappe ni ne peut échapper au complot).

[102] Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, p. 384.

compréhension de la trame immanente des raisons qui conduisent notre action. Abandonnées à elles-mêmes, pour ainsi dire, les connaissances résultant d'un déchiffrage des chaines causales gouvernant le monde sont sourdes au questionnement sur le sens de ce que nous faisons. Dans le contexte d'un tel questionnement, ces connaissances ne sont pas seulement sourdes, elles sont aussi muettes ; et si elles semblent parfois y répondre, il s'agit en réalité – nous l'avons montré – d'un acte de ventriloquie.

Celui qui essaye de comprendre la trame immanente des raisons qui conduisent notre action refuse l'adoption de la notion d'illusion comme catégorie fondamentale pour décrire ce que les agents pensent faire lorsqu'ils agissent. La méthode d'approche des phénomènes qui nous intéresse ne discrédite donc pas le statut des raisons que les agents suivent dans leurs actions : elle les tient pour d'authentiques raisons (ce qui n'exclue cependant pas la possibilité de les évaluer quant à leur adéquation). Il s'agit donc de compléter le tableau de la trame des raisons qui conduisent nos actions avec les ressources réflexives dont tout acteur dispose. Il s'agit de compléter ce tableau sans ajout de traces et de couleurs qui ne soient pas déjà présentes, d'une façon ou d'une autre, dans la description qu'en font les agents eux-mêmes.

Notre recherche tentera donc d'aborder le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié comme ce qui répond à une trame immanente de raisons, et non comme l'expression d'une force transcendant l'ordre des échanges interpersonnels (qui est un ordre répondant à des raisons).

5. *Excursus I : quelle est la prestation herméneutique des explications déterministes ?*

Nous voudrions interrompre brièvement la séquence de notre argumentation afin de discuter d'une question herméneutique d'intérêt pour notre recherche, dans la mesure où sa thématique d'arrière-fond est le phénomène de la compréhension. Nous venons de renoncer à l'approche du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié caractéristique aux sciences de la nature en argumentant qu'elle ne nous permet pas de l'aborder comme quelque chose qui répond à ce que nous faisons. Mais la science nous enseigne, à juste titre, que beaucoup moins de choses dépendent de nous que ce que nous tendons à croire. Pourquoi alors – voici l'objection à laquelle nous voudrions répondre dans ce chapitre – ne pourrait-elle pas nous montrer que rien ne dépend en réalité de nous, que nous sommes déterminés intégralement ? Ne s'agirait-il pas là de la contribution la plus décisive qu'un savoir pourrait offrir à notre auto-compréhension ?[103] Pour répondre à cette question, nous procèderons en deux temps : nous exposerons d'abord (i) quelques présuppositions pragmatiques inhérentes à toute entreprise de compréhension, pour ensuite (ii) montrer la mesure dans laquelle les éclairages déterministes d'un phénomène comme celui de la conflictualité humaine vont à l'encontre des présuppositions préalablement exposées.

i. La compréhension comme correction

Le geste de rechercher, d'étudier, d'examiner n'importe quel sujet, que vise-t-il en général ? L'aspiration de toute enquête est d'abord celle de *mieux comprendre* le sujet enquêté. Alors que toute recherche a pour point de départ une interprétation initiale du sujet abordé (laquelle est considérée comme

[103] *Cf.*, à titre d'exemple, une forme de déterminisme d'inspiration spinoziste défendue récemment par Yves Citton et Frédéric Lordon dans *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris : Éditions Amsterdam, 2008. « Il n'est aucune "chose", humaine ou pas, qui échappe à la loi de la détermination – voilà le cœur de l'argument. L'enchainement des causes et des effets ne souffre aucune exception. Aussi "l'homme" devra-t-il renoncer à ses extravagantes revendications d'extra-territorialité : il n'est pas "comme un empire dans un empire" ». L'homme – poursuivent les auteurs – est « implacablement pris dans la loi universelle de la nature, la loi des causes et des effets » (*ibid.*, pp. 15, 16). « Par quel ahurissant privilège, le département humain pourrait-il prétendre s'en abstraire ? » (*ibid.*, p. 25). Le déterminisme que ces auteurs défendent est intégral, et cela veut dire que « la loi universelle de la nature » étend sa portée jusqu'à « l'intimité de la conscience ». Les auteurs précisent ainsi que « l'homme, comme toute chose dans le monde, est conditionné – à désirer et à agir, à penser aussi » (*ibid.*, p. 28). Citton et Lordon indiquent enfin que cette conception de l'homme permet de corriger ce qu'ils appellent les « illusions humanistes » ou aussi les « illusions individualistes du moi souverain », et d'envisager ainsi un nouveau type de rapport scientifique et pratique envers les phénomènes sociaux.

insatisfaisante), est-ce que l'atteinte d'une meilleure compréhension *fait une différence* par rapport à la situation herméneutique de départ ? Certes. Et comment s'exprime alors cette différence, où se laisse-t-elle observer ? La différence est mesurée par les nouvelles possibilités qu'une meilleure compréhension d'un sujet donné offre à l'agent (possibilités de faire, de ne plus faire, de se représenter, etc.). Pour le dire autrement : avoir-mieux-compris est avoir-changé quelque chose par rapport à la situation herméneutique initiale. Et ce que l'avoir-mieux-compris a changé est ce dont je suis dès lors capable : maintenant je considère, soit pouvoir *plus*, soit pouvoir *mieux*, soit les deux.

Tout effort de compréhension suit alors une *vocation corrective* : les efforts de compréhension sont motivés par l'impression que le *statu quo* herméneutique empêche, entrave, limite nos possibilités, appauvrissant l'expérience. La volonté de compréhension est ainsi équivalente à la volonté de corriger la manière dont nous nous rapportons à certains phénomènes.[104] Or, *corriger* la compréhension dominante d'un sujet donné (c'est-à-dire les possibilités d'agir consubstantielles à celle-ci) peut être entendu dans au moins trois sens : *ajuster* une compréhension considérée partiellement adéquate, *redresser* une compréhension considérée tordue, ou *combler, suppléer* un manque « foncier » de compréhension (attribué souvent à la négligence d'une question considérée désormais non négligeable).

D'après cette interprétation, il n'y a pas de *compréhension désintéressée* dans le sens d'une volonté intransitive, laquelle voudrait ne donner lieu à rien (sauf peut-être à une jouissance onaniste des nouvelles représentations, lesquelles seraient plus « vraies » – ce qui voudrait dire ici : plus « belles », plus agréables – que les précédentes). *Toute volonté de compréhension veut le pouvoir que l'avoir-compris comprend.* Une (meilleure) compréhension impuissante est un oxymore. Avoir-mieux-compris est dès lors pouvoir mobiliser ce qui auparavant était immuable, et une compréhension qui tournerait dans le vide, pour emprunter une image wittgensteinienne, [105] est une contradiction dans les termes. Par conséquent, une volonté de compréhension ne peut être dite *désintéressée* que dans le cas suivant : un effort de compréhension

[104] Nous nous opposons donc diamétralement à la célèbre affirmation de H.G. Gadamer (même si elle se rapporte surtout à la compréhension de la tradition [*Überlieferung*] et de ses textes) : « Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht* » (Gadamer, H.-G., *Hermeneutik : Wahrheit und Methode I Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : Mohr, 1990, p. 302). *Verstehen* est un *Besserverstehen* en tant qu'il entraine un *Besserkönnen*.

[105] *Cf.* Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1967. §§ 88, 132, 270, 507.

(qui suit donc l'intérêt de corriger l'interprétation établie d'un phénomène, et de produire ainsi un nouveau rapport à ce dernier) est désintéressé si et seulement si cet effort ne se donne pas une représentation de la forme finale que cette correction adoptera avant même l'avoir entrepris. Ou pour le dire de manière synthétique : un effort de compréhension est désintéressé si et seulement s'il ne se donne pas *ex ante* une représentation péremptoire de son *terminus ad quem*. Une compréhension désintéressée est donc celle qui reste plus ou moins ouverte quant à la forme finale qui adoptera sa correction d'une interprétation établie.

La recherche de n'importe quel sujet aspire alors à corriger une interprétation standard de ce sujet (son *statu quo* herméneutique) devenue insatisfaisante, c'est-à-dire une « source » d'entraves pour le déploiement de l'activité (soit-elle spirituelle, technique ou autre). Dans les termes de l'argument précédent, cela veut dire que toute recherche poursuit le but (immanent à tout effort de compréhension) d'ouvrir certaines possibilités – d'agir, de représenter, de penser, de percevoir, de ressentir, etc. – inaccessibles ou même inimaginables jusque-là. Développons la représentation de cet effort en tant que correction.

Notons d'abord qu'une *correction* ne peut porter que sur ce qui est répétable. Les actions sont répétables, les évènements, par contre, ne le sont pas (si l'évènement a eu lieu, il est ce qu'il est). S'il y va donc de la compréhension d'un évènement, ce n'est pas l'évènement lui-même que nous corrigeons en le comprenant mieux, mais la manière dont nous nous rapportons à lui. Ensuite, une correction consiste en général en une série d'indications qui permettent de soumettre au contrôle *les variables qui intervenaient jusque-là de manière incontrôlée dans notre rapport aux phénomènes*. Entendons par « contrôle » la *maitrise* des variables résultant d'une *révision* de notre rapport à un phénomène donné. De ces observations découle qu'un rapport herméneutique déficient envers un phénomène est celui où trop de variables interviennent de manière incontrôlée. Une meilleure compréhension du phénomène en question se propose donc de venir corriger l'interprétation qui lui est antérieure en soumettant au contrôle ce qui intervenait jusque-là en elle de manière incontrôlée. Cette description semble rendre justice au déroulement de la compréhension dans des contextes herméneutiques élémentaires. Typiquement, un professeur de mathématique encouragera l'élève ayant manqué la solution d'un problème à *réviser* sa tentative. Cette révision lui permettra de détecter, et de *maitriser* la ou les variables du problème qui sont intervenues de manière incontrôlée. L'élève aura compris lorsqu'il se sera *corrigé*, c'est-à-dire lorsqu'il aura *soumis au contrôle* ce qui intervenait de manière incontrôlée dans son rapport au problème.

Il y a cependant des circonstances où la recherche et la réflexion semblent adopter une direction contraire à celle décrite ci-dessus, dans la mesure où elles nous révèlent parfois que *ce que nous croyions être soumis à notre contrôle ne dépend en réalité pas de nos desseins*. C'est notamment le cas lorsque nous pensions à tort pouvoir contrôler les variables intervenant dans notre rapport à un phénomène donné. Or, l'intellection de notre impuissance face à certains phénomènes représente, elle aussi, une meilleure compréhension de ces derniers. La question qui se pose est alors : qu'est-ce qu'une meilleure compréhension *corrige* dans ce type de situation ; que soumet-elle par la suite à notre contrôle ? Essayons de répondre à cette question à l'aide de deux exemples. Le premier relève d'une forme élémentaire de superstition : mon ami vient de me lancer un ballon de football et je le vois se rapprocher de mon visage à toute vitesse. Je ferme simplement les yeux en croyant spontanément que si je ne vois plus la balle qui se rapproche de moi, elle s'arrêtera. Or, la balle suivra inévitablement sa trajectoire originelle et elle se rapprochera inévitablement de mon visage selon la vitesse que le coup d'envoi a imprimée en elle. Bref, elle m'explosera la bouche. Rien ne changera si – en me voyant encore une fois dans la même situation – je ferme mes jeux plus fortement qu'avant, ou si je lève ma main en prononçant la formule « vade retro », c'est-à-dire si je varie les méthodes pour arrêter la balle qui m'approche. Or, en comprenant que je ne peux pas prétendre maitriser ni la trajectoire ni la vitesse de la balle – imaginons que cela nous est techniquement impossible –, je réalise, d'abord, que mes efforts pour trouver la bonne méthode pour ce faire sont futiles ; je réalise, ensuite, que *ce que je veux en réalité est simplement d'éviter que la balle se heurte contre mon visage*. Ce moment de révision donnera lieu à une réorientation foncière de mes efforts (moment de maitrise). Il s'agira désormais soit de protéger mon visage adéquatement avec mes bras, soit d'éviter la trajectoire de la balle en me déplaçant sur le côté. Comprendre que certaines variables sont régies par des lois qui sont au-delà de notre contrôle nous conduit donc à abandonner la prétention à les maitriser ; et cela nous permet de reconcentrer nos efforts – jusque-là vains – *dans la marge de ce qui dépend de nous* (une marge qu'on négligeait jusque-là, et qui restait donc incontrôlée). Le deuxième exemple est celui d'une personne qui souffre des troubles de la personnalité, et qui attribue la cause de ces troubles à son style de vie. Elle entreprend conséquemment une série d'efforts pour modifier ses habitudes, espérant ainsi mieux contrôler ses épisodes de psychose. Imaginons maintenant qu'un examen plus attentif de sa condition psychique lui apprend que ses troubles sont liés à des variables psychobiologiques ne se laissant pas intervenir. Cette information permettra à cette personne de comprendre qu'il y a des aspects de sa personnalité qu'elle ne peut pas contrôler. La question se pose

donc encore une fois : qu'est-ce qu'une meilleure compréhension corrige dans ce genre de contexte ? Autrement dit, à quoi ressemble ici la correction qu'une meilleure compréhension entraine, et qu'est-ce qu'elle permet désormais de contrôler ? En réalisant que ce que nous pensions dépendre de notre volonté relève d'une loi que nos desseins ne peuvent pas altérer, *nous nous voyons redirigés à la vraie marge de ce qui dépend de nous*. Dans ce deuxième exemple, une meilleure compréhension de sa condition psychique conduit la personne à essayer d'apprendre à « vivre avec » ses troubles au lieu d'essayer de les contrôler directement, comme en apprenant à identifier les symptômes qui annoncent une crise, pour ainsi éviter certaines situations sociales. Elle se voit donc redirigée à la vraie marge de ce qui dépend d'elle.

ii. Qu'est-ce qu'une correction au sein du cadre déterministe ?

La radicalité de l'hypothèse déterministe vient du fait qu'elle postule le caractère illusoire de notre prétention à contrôler quoi que ce soit. Cette thèse indique que *la marge totale de ce qui dépend de nous, la marge totale de ce qui peut être soumis à notre contrôle est égale à zéro* : notre conduite serait régie intégralement par une loi universelle de la nature. Ainsi, la posture théorique du déterminisme nous permettrait de mieux comprendre notre propre condition, en corrigeant notamment la pensée qui représente l'homme comme un être autonome. Or, dans le cadre de nos réflexions actuelles, la position déterministe suscite la question suivante : qu'est-ce que la perspective soutenue par la thèse déterministe nous permet de corriger et donc de maitriser en termes concrètes ? Quelles possibilités sont ouvertes ou dégagées par son éclairage ? Le déterministe prenant au sérieux le contenu de sa propre thèse est paradoxalement contraint d'avouer que la performance herméneutique de son argument est nulle : en réalité, elle ne permet aucune correction. Voici donc le cœur de notre argument : là où la détermination est intégrale, c'est-à-dire là où elle ne laisse aucune marge de manœuvre autonome vacante à un agent, rien n'est en réalité corrigible, car tout ce qui se passe est « l'exécution fidèle » d'une loi indéfectible.[106] Alors que dans le premier cas de figure, quelque chose nous déterminait à nous rapporter aux phénomènes en pensant que nous étions les maitres de nos actions, cette même chose nous détermine maintenant à nous rapporter aux phénomènes en pensant que notre action est entièrement déterminée. Si ces deux types de rapport aux phénomènes (et les représentations qui leurs correspondent) répondent à « l'exécution *fidèle* » de la loi qui nous gère, il est d'ailleurs illégitime d'affirmer que le deuxième est l'expression

[106] Les guillemets répondent au fait que dans ce cadre il n'y a pas, à proprement parler, *d'exécutions des lois*, mais simple *actualisation d'un programme*.

d'une *meilleure* compréhension de ce qui se passe. Il est exécution, aussi adéquat que n'importe quel autre, de la loi qui nous régit.[107]

De même que la « compréhension » des choses motivée par une doctrine déterministe n'ouvre en réalité aucun nouveau champ de possibilités, *la prise au sérieux* d'une telle doctrine aboutit à une forme de nihilisme : en effet, elle engendre le renoncement à l'illusion qu'en comprenant mieux les phénomènes on puisse « faire une différence » dans le monde. Ainsi, celui qui croit que l'exposition et la défense d'un éclairage déterministe de l'action humaine peuvent « faire une différence » est lui-même victime de la naïveté par ailleurs dénoncée par cet éclairage.[108]

Nous parvenons donc à la conclusion suivante : un éclairage déterministe sur l'action humaine n'en produit pas une meilleure compréhension. Et si un tel

[107] Citton et Lordon demandaient « par quel ahurissant privilège, le département humain pourrait-il prétendre [s'abstraire à la loi universelle de la nature] ? » (Citton, Y. et Lordon, F.d.r., *Spinoza et les sciences sociales*, p. 25). On pourrait leur renvoyer la question : par quel ahurissant privilège, le département déterministe pourrait-il prétendre que les effets produits en lui par la loi universelle (sous forme d'une représentation donnée) sont supérieurs aux effets qu'elle produit chez ceux qui affirment la liberté ? La trajectoire décrite par une particule dans un instant donnée n'est ni meilleure ni pire que la trajectoire qu'elle décrit dans l'instant suivant. De manière analogue, une représentation donnée n'est – au sein d'un univers déterministe – ni meilleure ni pire qu'une autre. Elles constituent deux effets neutres de la loi universelle de la nature. *L'univers déterministe est par définition un univers au-delà du vrai et du faux, au-delà du bien et du mal* (ou, si l'on veut, en lui tout est « vrai », tout est « juste », car exécution toujours « fidèle » d'une loi unique et universelle).

[108] Par rapport à la notion de liberté, Lordon indique que « du point de vue de l'entendement infini, tout a été nécessité, et le résidu de ses déterminations insaisissable à l'homme n'a aucun titre à être appelé "liberté". [L]a liberté est un concept négatif. Elle n'est que la mesure d'un déficit de connaissance. Incapables de se mettre en cause dans leur insuffisance, les hommes ont […] projeté leur méconnaissance d'eux-mêmes et des choses [dans des notions qui sont un] réceptacle résiduel de tout ce qui échappe à leur entendement […] » (Lordon, F.d.r., « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la régulation* 5 (2001), p. 14). Or, Citton et Lordon essayent ailleurs de distinguer leur *déterminisme* du *fatalisme*, ce dernier correspondant à l'idée selon laquelle « "si tout est déterminé, à quoi bon…". Car il faut bien entendu préciser […] que l'implacabilité de l'enchainement des causes et des effets n'est vraiment telle qu'à un entendement infini. C'est pourquoi, du point de vue de nos entendements finis, il reste toujours, à la mesure de notre déficit d'*intelligere*, un (important) résidu du cours des choses qui nous apparait sous l'espèce de la contingence, de l'imprévisible, et l'impression que demeurent des interstices pour une action transformatrice » (Citton, Y. et Lordon, F.d.r., *Spinoza et les sciences sociales*, p. 26). La mise en parallèle de ces deux passages suffit à montrer que la distinction entre fatalisme et déterminisme – ainsi que l'idée d'une « action transformatrice » au sein du déterminisme – n'exprime rien d'autre que « la mesure d'un déficit de connaissance » ; il s'agit d'un « réceptacle résiduel de ce qui échappe à l'entendement ». Cette précision – qui essaye de sauver la fécondité théorique et pratique du déterminisme – n'est donc pas moins un « asile de l'ignorance » que la notion de liberté. D'après leurs propres critères, Citton et Lordon seraient eux-mêmes affectés par une naïveté semblable à celle qu'ils prétendaient dénoncer. Déterminisme et fatalisme sont *stricto sensu* une seule et même chose. Autrement dit : le fatalisme n'est rien d'autre qu'un déterminisme pris au sérieux.

éclairage semble parfois donner lieu à une meilleure compréhension de ce phénomène, c'est parce qu'il est inconsistant : il « se trahit » en adoptant par moments le langage normatif de la correction, lequel mobilise une grammaire de la liberté. En affirmant que le déterminisme permet de corriger certaines erreurs d'appréciation et certaines illusions théoriques, [109] le défenseur de cette doctrine adopte *a fortiori* une espèce de grammaire qui réfère aux agents comme s'ils pouvaient *se* tromper et *se* corriger, comme s'ils pouvaient s'écarter d'une norme. Cette espèce de grammaire réfère donc aux agents comme s'ils avaient *une marge* pour se tromper, *une marge* pour être infidèles ou pour s'écarter d'un standard de rationalité. Des termes comme « erreur » ou « illusion » sont censés signaler ce type d'écart. Or, dans un univers déterministe, rien ne s'écarte de rien, car tout y est conforme, tout y est adéquat, tout y est tel qu'il est censé être.

Nous voudrions finir cet excursus en précisant que cet argument contre les éclairages déterministes de l'action humaine ne prétend pas valoir comme réponse à la question spéculative « sommes-nous déterminés ou jouissons-nous plutôt de liberté ? ». [110] Alors que l'argument est fondé sur une certaine pragmatique de la compréhension, il attire simplement l'attention sur le fait que, quand nous affirmons avoir mieux compris un phénomène (comme l'action humaine), nous nous conduisons comme si nous étions libres de corriger quelque chose. Toute explication qui mérite son nom doit donc s'accorder à cette espèce de présupposition pragmatique de toute compréhension. Il en résulte qu'un authentique éclaircissement de l'action humaine est celui qui ouvre de nouvelles possibilités quant à la manière de nous rapporter à ce phénomène (en ouvrant ainsi, pour le dire dans un mot, de nouvelles possibilités

[109] *Cf.* Citton, Y. et Lordon, F.d.r., *Spinoza et les sciences sociales*, pp. 14, 23, 28, 29.

[110] L'alternative spéculative déterminisme-liberté est aussi indécidable par des arguments directs que l'alternative existence-inexistence de Dieu. Et malgré son indécidabilité, un choix opératif entre l'une des deux doit être produit. Y a-t-il moyen de justifier un choix entre deux alternatives indécidables ? Nous considérons que le modèle du pari de Pascal est particulièrement performant dans ce contexte : « il faut parier. Cela n'est pas volontaire : vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins » (Pascal, B., *Opuscules et pensées*, ed. L. Brunschvicg, Paris : Hachette, 1897. Pensée 233). *Si, effectivement, nous sommes des êtres entièrement déterminés*, nous ne gagnons ni ne perdons rien en adoptant l'une ou l'autre des deux alternatives (celle d'après laquelle nous sommes libres ou celle d'après laquelle nous sommes déterminés), car de toute façon nous sommes déterminés à adopter celle que nous finirons par adopter. *Si par contre nous sommes effectivement libres* (et si nous pouvons donc rater notre choix), en nous convainquant de ce que nous sommes déterminés intégralement nous risquons de dilapider ou de restreindre nos possibilités en adoptant une attitude de résignation face à ce qui se passe. Face aux situations perçues comme indésirables, cette attitude produit des affirmations comme la suivante : « Oui, c'est dommage, mais de toute façon, il n'y a rien à faire ; les choses sont simplement comme ça (ou : les choses sont simplement telles qu'elles sont censées être) ». L'idée selon laquelle on aurait pu empêcher ce qui s'est passé est foncièrement évacuée par ce type d'attitude.

d'agir). Un tel type d'éclairage doit accorder au phénomène une marge d'indétermination pour que de nouvelles possibilités (d'agir) puissent émerger.

6. Récapitulation intermédiaire

Il est temps de récapituler le contenu et le sens des cinq premiers chapitres de cette première partie.

Nous avons consacré les dernières pages à l'exposition de trois théories qui abordent de manière thématique le phénomène de l'hostilité entre les hommes. Il s'agissait des théories qui décrivent et qui éclaircissent ce phénomène comme fonction d'une loi qui gère la conduite humaine, raison pour laquelle nous les avons regroupées sous le titre de *paradigme de l'impulsion*. Nous avons ensuite présenté une tension réitérative affectant ces trois éclairages du phénomène. Il s'agissait notamment d'une inconsistance entre les contenus par lesquels ces théories expliquent le « fonctionnement » de l'hostilité humaine et les conséquences qu'elles prétendent en tirer pour l'auto-compréhension des hommes. La discussion de cette inconsistance nous a conduits à la conclusion que la difficulté identifiée dans ces trois théories est inhérente à leur type d'approche des phénomènes. Or, notre étude s'intéresse à la possibilité d'une recherche du phénomène de l'ennemi, laquelle serait capable de contribuer à notre auto-compréhension. C'est la raison pour laquelle nous avons finalement opté pour un abandon du paradigme de l'impulsion, en argumentant à la faveur d'une approche du phénomène comme quelque chose que nous faisons, comme quelque chose qui répond donc à une trame immanente des raisons. Nous avons enfin consacré quelques pages à l'objection selon laquelle il est possible que l'éclairage déterministe d'un phénomène comme l'hostilité prononce le dernier mot sur le phénomène (ce qui enlèverait tout l'intérêt de notre recherche). Nous avons montré que l'apport herméneutique d'un éclairage déterministe de ce que nous faisons est nul, c'est-à-dire que, quoiqu'une telle explication soit censée permettre une meilleure compréhension des choses, « meilleure » ne signifie rien dans le monde qu'elle décrit.

Rappelons que dans cette première partie nous suivons le fil conducteur d'une distinction obtenue dans l'étude de la *doxa* concernant la figure de l'ennemi et le rapport d'inimitié (*cf.* l'annexe I). Les opinions savantes et profanes sur le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié se laissaient diviser *grosso modo* en celles qui le décrivent comme expression d'une force transcendant l'ordre de rapports sociaux, et celles qui l'abordent comme phénomène immanent à l'ordre social. Nous avons décidé de suivre cette distinction pour gérer l'hétérogénéité des discours à traiter. Par conséquent, les derniers chapitres ont abordé les explications du phénomène appartenant au paradigme de l'impulsion (le premier

membre de la distinction). Nous avons conclu que leur type d'approche des phénomènes ne convient pas aux buts de notre recherche.[111]

La question se pose donc maintenant de savoir s'il y a des conceptions récentes de l'inimitié appartenant aux approches de l'inimitié comme phénomène premièrement social, et, si oui, si elles peuvent répondre aux défis méthodologiques esquissés dans ces dernières pages. En tant que discipline censée aborder le lien social en tant que tel, la sociologie s'offre de prime abord comme un candidat vraisemblable du type d'approche du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié que nous cherchons. Nous consacrerons donc les prochaines pages à une reconstruction des éclairages du phénomène offerts par cette discipline. Nous discuterons ensuite la mesure dans laquelle ces éclairages répondent aux défis méthodologiques de notre recherche.

[111] Il convient de préciser que le rejet de ces théories ne découle pas d'une mise en question de l'adéquation empirique de leurs contenus. Ces derniers ont d'ailleurs souvent servi d'appui à notre réflexion.

7. Le rapport d'inimitié comme objet d'étude sociologique

L'inimitié, ce rapport entre deux ou plusieurs personnes, se prête de toute évidence à être abordé empiriquement en tant que *fait* social.[112] Est-ce qu'alors la sociologie – la science des faits sociaux – nous offre un éclairage du phénomène de l'inimitié ? Quoiqu'en sociologie la notion d'inimitié ne renvoie pas immédiatement à un champ défini des recherches,[113] il y a une branche de cette discipline qui s'occupe systématiquement d'un phénomène immédiatement apparenté à celui de l'inimitié : le conflit social. Nous pouvons donc présumer que l'étude sociologique du conflit puisse offrir des ressources pour éclaircir le sens du phénomène qui nous occupe.

La *sociologie du conflit* trouve ses origines dans certains travaux du philosophe et sociologue allemand Georg Simmel, lequel dédie de longues considérations aux phénomènes compris sous le terme allemand *Streit* (traduisible en français par *dispute, querelle, bataille, différend*, entre autres). Ces réflexions font partie des recherches que Simmel entreprend sur les différentes *formes de la socialisation*. Or, la recherche sur le conflit obtiendra ses lettres de citoyenneté sociologique par l'influence des travaux de Lewis A. Coser et de Ralf Dahrendorf, lesquels ont consacré une attention particulière à la question du conflit social. En ce qui concerne maintenant la notion d'inimitié, la sociologie du conflit n'en fait pas – nous l'avons avancé – un usage exhaustif ou technique. Il est toutefois possible d'affirmer que cette notion constitue pour la sociologie une sous-catégorie du concept de conflit : tout rapport d'inimitié semble appartenir à la catégorie de conflit, tandis que seules quelques formes de conflit font partie des rapports d'inimitié. Par conséquent, pour enquêter sur la contribution éventuelle d'une sociologie du conflit à l'éclairage du concept d'inimitié, il nous faut d'abord exposer brièvement le sens de l'approche sociologique du phénomène du *conflit*.

---

[112] Nous ne référons pas ici à l'usage technique que Durkheim donne à l'expression « fait social » dans *Les règles de la méthode sociologique*. Nous nous en servons dans un sens large.

[113] Nous avons trouvé une seule exception : Aho, J.A., *This thing of darkness : a sociology of the enemy*, Seattle : University of Washington Press, 1994. L'auteur affirme notamment entreprendre une « sociology of ennemis » (*ibid.*, p. 4) : « This book concerns the enemy: how the enemy is constructed socially, how it is destroyed, and, finally, how it can be deconstructed or transcended » (*ibid.*, p. 11). Or, malgré la profondeur de certaines observations de Aho, nous considérons cependant que son livre n'est pas un porte-parole du point de vue sociologique sur le phénomène. Ses indications les plus intéressantes sur le rapport d'inimitié expriment des intuitions philosophiques plutôt que le résultat du travail sociologique en tant que tel.

i. L'interprétation sociologique de la catégorie du conflit

Commençons avec une observation d'ordre générale. Le mot *conflit* provient du verbe latin *confligo*, lequel désignait avant tout l'évènement physique de *collision* des deux ou plusieurs corps. Ceci n'est pas une simple anecdote étymologique : une théorie (empirique) du conflit social se plie en effet au sens originaire du concept au moment de délimiter la nature de son objet d'étude. Une sociologie du conflit se laisse décrire comme la discipline qui étudie les collisions des « corps sociaux » ; « étudier » veut dire dans ce contexte « chercher les régularités sous-jacentes » aux collisions en question par la distinction des *éléments* qui participent dans l'évènement, et des *forces* qui gèrent ces éléments. Or, l'intérêt du sociologue pour le phénomène du conflit n'est pas autonome ; il s'inscrit dans l'horizon plus compréhensif de l'intérêt pour les unités de sens sociales (c'est-à-dire soit pour « l'organisme » social, soit pour les processus de transformation des corps sociaux). Le conflit social est ainsi étudié par le sociologue en fonction (et *comme fonction*) des processus de constitution des « substances », des *facta* sociologiques.

Or, un intérêt sociologique spécifique pour le phénomène du conflit répond à la présomption que cette forme de rapport interpersonnel intervient positivement dans les processus de constitution d'unités sociologiques. Il s'agit, autrement dit, de la présomption que ce phénomène exhibe une *efficacité socialisante* : le conflit rendrait les éléments engagés socialement pertinents. Cette hypothèse entre sans doute en conflit avec l'idée que nous nous faisons d'habitude sur la tendance inhérente aux situations de conflit, une tendance qui – pensons-nous spontanément – mènerait plutôt à une dissociation des éléments impliqués qu'à leur unification ou intégration.[114] Simmel remarque par exemple que « pour l'opinion ordinaire, la question de savoir si la lutte [*Kampf*] elle-même, indépendamment de ses causes ou de ses effets, n'est pas déjà une forme de socialisation, semblera certainement paradoxale ».[115] Et même pour l'attitude scientifique, la lutte apparait de prime abord comme « un fait *sui generis*, et la subordonner au concept d'unité [semble] aussi forcé que vain, puisqu'il signifie au contraire la négation de l'unité ».[116] Coser observe de son côté que jusqu'aux années 50, la plupart des sociologues regardent effectivement le conflit « comme un phénomène exclusivement dissociatif, corrosif et disruptif », c'est-

[114] Dans le contexte sociologique, Simmel identifie le concept d'unité (*Einheit*) avec celui de socialisation (*Vergesellschaftung*). *Cf.* Simmel, G., *Soziologie : Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin : Duncker & Humblot, 1968, p. 5.
[115] *Ibid.*, p. 186. Traduction : L. Deroche-Gurcel et S. Muller (modifiée ici par JAE).
[116] *Ibid.*, p. 187.

à-dire comme quelque chose d'analogue à une maladie sociale.[117] Dahrendorf considère finalement que cette interprétation du phénomène découle du choix méthodologique implicite d'une importante tradition sociologique : « On ne peut pas nier que – vis-à-vis la dialectique comtienne d'ordre et de progrès – le courant principal de la pensée sociologique […] ait opté sans aucune réserve pour l'un des [deux] côtés, celui de l'ordre, et qu'en conséquence il ait géré de façon insuffisante toutes les questions de conflit et de transformation ».[118] Les auteurs d'une sociologie du conflit essayent de montrer, contre cette tradition, qu'il y a une « positivité sociologique de la lutte » et du conflit en général.[119] Ils essayent de montrer, autrement dit, qu'il y a « diverses conditions dans lesquelles le conflit social peut contribuer à maintenir, à régler ou à adapter les relations et les structures sociales ».[120] Dahrendorf arrivera au point de postuler que la conflictualité est l'élément pour ainsi dire naturel de la sphère sociale, et qu'une stabilité sociale rigide est équivalente à une pathologie, à une sclérose de cette sphère.[121]

Or, la perspective adoptée par la sociologie du conflit est rendue possible par une modification préalable de ce qu'on définit comme *asocial*, c'est-à-dire comme ce qui marque le point de dissolution du social. Servons-nous d'une métaphore acoustique pour illustrer ce point : les circonstances de conflit peuvent être représentées comme des dissonances sociales et les états d'équilibre comme des consonances ou des harmonies sociales. Tandis que la sociologie classique situait le point de dissolution du social dans la dissonance, la sociologie du conflit considère que la dissonance fait autant partie de la « sonorité » sociale que la consonance. Le point de dissolution du social est ainsi situé au-delà de toute sonorité, dans des circonstances où se produit quelque chose comme un silence social, c'est-à-dire l'abandon de tout rapport préalable – quel qu'ait été son caractère sonore.[122] Cette approche ne nie pas le fait que – à côté des conflits ayant des effets socialisants – il y ait des dissonances sociales destructrices, lesquels débouchent sur une dissolution du social. Elle attire plutôt l'attention sur le fait qu'une consonance sociale rigide

---

[117] *Cf.* Coser, L.A., *The functions of social conflict*, London : Routledge & Kegan Paul, 1956, p. 24. Traduction : JAE. *Cf. ibid.* pp. 20-26.

[118] Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit : zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München : Piper, 1961, p. 125. Traduction : JAE.

[119] Simmel, G., *Soziologie*, p. 186.

[120] Coser, L.A., *The functions of social conflict*, p. 151. Traduction : M. Matignon

[121] *Cf.* Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, pp. 127 et ss.

[122] *Cf.* particulièrement Simmel, G., *Soziologie*, pp. 186, 190, 199. On observe dans cette affirmation une coïncidence avec notre interprétation d'Aristote, selon laquelle le vrai mal dont l'amitié serait le contraire n'est pas l'inimitié, mais la solitude (*cf.* plus bas, pp. 408-410).

peut aussi préluder à l'étouffement du social. En soi, la consonance n'assurerait pas une perpétuation du social.[123] D'après cette ligne de pensée sociologique, consonance et dissonance sociales peuvent toutes deux être fécondes *et* stériles en ce qui concerne la constitution des unités de sens sociologiques. La sociologie du conflit prétend ainsi aborder le phénomène social de manière plus compréhensive que les théories qui la précèdent. Dans les mots de Simmel, « [s]i l'antagonisme ne constitue pas une socialisation à lui seul, il n'est pas pour autant absent des processus de socialisation, en tant qu'élément sociologique – sauf dans des cas limites – et son rôle peut croitre jusqu'à l'infini, c'est-à-dire jusqu'à refouler les moments d'unité ». [124] Nous synthétisons maintenant cinq thèses clés de cette tradition sociologique.

(1) Il ne suffit pas de préciser que les sociologues du conflit considèrent ce phénomène en tant que *factum* social : tout autre sociologue fait de même. Leur différence d'approche repose sur ce que les premiers n'interprètent pas l'occurrence du conflit en tant que quelque chose d'empiriquement exceptionnel. Le sociologue du conflit considère que l'expérience invite à aborder ce phénomène comme un « fait social universel ».[125] Or, en ce qui concerne les raisons offertes pour expliquer l'universalité du conflit, celles-ci varient d'un sociologue du conflit à l'autre. Pour Simmel, le conflit social ne fait qu'exprimer la logique de la vie, qui est une logique des contraires : la représentation d'une vie résulte de la considération simultanée d'une série de « différentiations polaires ». [126] Pour Coser, certains rapports adopteront nécessairement la forme du conflit, dans la mesure où ils se déploient au sein d'un environnement comportant des ressources insuffisantes pour la satisfaction de tous les intéressés, c'est-à-dire au sein d'un univers concurrentiel.[127] Pour Dahrendorf, l'universalité du conflit est aussi éclairée par l'insuffisance des ressources, bien qu'ici l'explication économique prenne une teneur différente : le conflit social serait motivé par la « pénurie » d'un seul bien, en l'occurrence, le pouvoir, ou plus précisément la domination (*Herrschaft*).[128] Quoi qu'il en soit, le *factum* du conflit a – dans la conception de ces sociologues – une signification décisive pour l'analyse sociologique tant qu'il exprime un trait essentiel à tout rapport social.

---

[123] *Cf. Ibid.*, p. 187.

[124] *Ibid.*, p. 193.

[125] Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, p. 114.

[126] Simmel, G., *Soziologie*, p. 187 (note 181). *Cf.* aussi *ibid.*, pp. 475, 476.

[127] Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 48-55.

[128] Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, pp. 212-217. Randall Collins présente une posture intermédiaire entre celle de Coser et Dahrendorf, *cf. Conflict sociology : toward an explanatory science*, New York : Academic Press, 1975, pp. 59-61.

(2) Selon cette analyse, le conflit exercerait en principe – et contrairement aux impressions immédiates – un effet de structuration sociale. Les forces qui gèrent le conflit présenteraient une tendance centripète plutôt que centrifuge, dans le sens où elles tendraient à produire une réunion, une concentration des éléments sociaux préalablement diffus, et même une socialisation des éléments préalablement asociaux ou indifférents du point de vue social.[129] Les effets structurants du conflit seraient observables dans deux dimensions de l'échange interpersonnel : dans la dimension des rapports intra-groupaux (où le conflit préciserait l'identité groupale), et dans celle des rapports inter-groupaux (où le conflit donnerait à l'antagoniste un rôle social préalablement inexistant, car il deviendrait, malgré tout, notre *partenaire* dans le conflit).

(3) En outre, le conflit remplirait simultanément deux fonctions apparemment contradictoires. Tandis que d'un côté il stabiliserait les structures sociales,[130] il rendrait d'un autre côté ces structures plus plastiques et, par conséquent, plus susceptibles d'évolution.[131] L'apparente contradiction des deux fonctions se dissout lorsqu'on observe que la stabilisation des structures sociales rend les modifications de ces dernières organiques dans leur nature.[132]

(4) Or, le conflit peut adopter une forme purement disruptive et dévastatrice, une forme strictement dysfonctionnelle du point de vue sociologique. La sociologie du conflit tend toutefois à classifier cette forme de conflit en tant que cas limite.[133] Cette discipline suggère donc qu'il est possible d'établir une distinction entre différentes qualités de conflit selon leur degré de positivité ou de négativité, de cohérence ou d'illogisme social, pour ainsi dire.[134] Une sociologie du conflit est ainsi certainement intéressée à identifier les conditions suivant lesquelles le conflit interpersonnel abandonne toute rationalité sociale et devient un « mauvais conflit » du point de vue sociologique. La question est, autrement dit, de savoir comment un phénomène qui est social de part en part peut produire des effets qui contrarient toute prestation, toute contribution soit aux processus de socialisation, soit à l'évolution du corps social. L'intérêt du sociologue devient alors thérapeutique : il s'agit d'éclaircir les mécanismes qui

---

[129] *Cf.* Simmel, G., *Soziologie*, pp. 189, 199. Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 121, ss. Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, p. 126.

[130] *Cf.* Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 39, ss. Luhmann, N., *Soziale Systeme : Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, pp. 526,528.

[131] *Cf.* Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, pp. 128-131, 212.

[132] *Cf.* Luhmann, N., *Soziale Systeme*, pp. 532, 533.

[133] *Cf.* Simmel, G., *Soziologie*, pp. 194, 195.

[134] *Cf.* Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 48-55, 111, ss. Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, pp. 222-230.

permettront de rationaliser les conflits, d'empêcher, dans la mesure du possible, l'émergence des « mauvais conflits ».

(5) Or, la sociologie du conflit avertit qu'un intérêt thérapeutique qui voudrait inhiber ou éradiquer *toute forme de conflit* n'est pas seulement voué à l'échec ; il donnera lieu en outre à des conflits qui tendront à se soustraire à toute rationalisation. Essayons d'éclaircir cette indication : le principe physique général de conservation de l'énergie invite à présumer que l'énergie véhiculée par le conflit peut être transformée, mais non pas détruite. Tout effort pour étouffer le conflit résulte en un refoulement des énergies conflictuelles, lesquelles émergent ensuite dans d'autres régions sociales non couvertes par la répression. Autrement dit, ces énergies, devenues souterraines par l'effet de la répression, cherchent leur libération dans d'autres superficies sociales où l'écorce est, pour ainsi dire, moins rigide.[135] Un effort pour réprimer les énergies sociales conflictuelles risque donc de rater *a fortiori* l'occasion d'accueillir et d'imprimer une forme plus ou moins rationnelle à l'inévitable libération des énergies en question.

ii. La place de la catégorie d'ennemi au sein de la sociologie du conflit : une conjecture

Nous venons d'esquisser les cinq thèses qui structurent l'interprétation générale du conflit avancée par la tradition sociologique s'occupant spécifiquement de ce phénomène. Le but de cette esquisse est de nous faire une idée de la place que la notion d'ennemi occuperait dans les coordonnés théoriques d'une sociologie du conflit, alors même que cette dernière ne l'utilise pas – rappelons-le – comme concept technique. Esquissons donc plus précisément le sens que la catégorie d'inimitié exhiberait au sein de cette discipline. Si « conflit » désigne en général le rapport social d'opposition, la notion d'inimitié désignerait alors l'une des formes spécifiques que ce genre de rapport peut prendre. De quelle forme de conflit s'agit-il alors ? Tentons une réponse indirecte à la question. À l'exception de Simmel, les sociologues du conflit voient dans la *concurrence* (pour des ressources matérielles ou symboliques) la forme paradigmatique du conflit, dans le sens de la forme, ou bien authentiquement socialisante, ou bien authentiquement dynamisante du conflit. Or, s'il fallait distinguer entre la

[135] Sous la plume des sociologues du conflit, le principe général de *conservation de l'énergie* prend la forme plus précise, soit du modèle hydraulique de la transmission des énergies (sous la forme de décharges), soit du modèle freudien du refoulement (*Verdrängung*). *Cf.* Simmel, G., *Soziologie*, pp. 197, 198, 233. Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 46, 47, 79, 83, 101. Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, pp. 197, 223.

catégorie d'ennemi et celle de concurrent,[136] nous estimons que pour un sociologue du conflit,[137] la première désignerait la fonction adoptée par l'acteur social à l'occasion des conflits qui tendent à une destruction des unités sociales, c'est-à-dire des conflits socialement dysfonctionnels (et donc sociologiquement irrationnels). Du point de vue sociologique, l'inimitié appartiendrait la catégorie limite des « mauvais conflits ». Ceci parce que, apparemment, l'inimitié est d'abord « une affaire personnelle », un comportement passionnel où les agents tendent à négliger ou à méconnaitre les enjeux matériels de leur opposition, c'est-à-dire les enjeux constituant le seul substrat d'un conflit sensé du point de vue sociologique. Pour le dire avec Coser, la rationalité sociologique du conflit concurrentiel répondrait au fait que ce dernier offre « des alternatives fonctionnelles quant aux moyens » (car la « pomme de discorde » est objective). Dans le contexte du conflit inamical, « il n'y [aurait par contre] que des alternatives fonctionnelles quant aux objets » (car la source des hostilités ne serait en réalité rien d'objectivement identifiable ; il s'agirait de simples pulsions nécessitant une décharge).[138] Simmel présente cette distinction de manière particulièrement claire :

> Lorsque la lutte n'est qu'un moyen, déterminé par son *terminus ad quem* [il s'agirait ici de la concurrence], il n'y a pas de raison de ne pas le limiter ou de ne pas s'en abstenir, puisqu'il peut être remplacé par un autre moyen avec le même succès. Mais lorsqu'il est déterminé exclusivement par son *terminus a quo* subjectif [il s'agirait ici de l'inimitié], lorsqu'il y a des énergies intérieures qui ne *peuvent* être satisfaites que par la lutte en tant que telle, alors il est impossible de lui substituer autre chose, il est sa propre fin, son propre contenu, et il ne vient donc s'y ajouter aucune autre forme.[139]

Notre reconstruction de la place que le concept d'inimitié occuperait au sein d'une sociologie du conflit est clairement estimative et elle constitue une simple hypothèse pour une éventuelle discussion sociologique autour de cette notion. La question se pose pour nous de savoir si notre étude sur la notion d'inimitié devrait poursuivre le chemin esquissé à partir de la sociologie. Est-il pertinent ou hors propos de conduire une recherche philosophique du sens de l'inimitié selon les critères méthodologiques d'une sociologie du conflit, et sur la base de ses observations ? La question se pose, car – nous espérons l'avoir montré ci-dessus – les réflexions et la méthode de cette sous-discipline sociologique

---

[136] Cette distinction s'avère, nous le verrons, nécessaire. *Cf.* plus bas, chapitre 13.

[137] En excluant, nous y insistons, Simmel.

[138] Coser, L.A., *The functions of social conflict*, p. 50. Traduction : JAE. Dans la réflexion de Dahrendorf, l'inimitié serait le résultat de l'irrationalité des efforts pour fixer l'ordre social. Cette irrationalité pourrait déchainer des conflits d'un degré d'intensité et de violence capable de détruire non seulement l'ordre social établi, mais encore la possibilité d'une évolution de l'ordre social. *Cf. Gesellschaft und Freiheit*, pp. 222-224.

[139] Simmel, G., *Soziologie*, p. 195. Traduction : L. Deroche-Gurcel et S. Muller.

semblent propices à la formulation d'une réponse critique à la question qui guide notre recherche ; une réponse qui n'a pas besoin de recourir à des principes transcendant l'ordre des rapports interpersonnels pour être formulée. Le principe de parcimonie déconseille une multiplication des méthodes et des hypothèses pour l'explication d'un phénomène, là où l'on dispose de certains outils qui permettraient d'accomplir cette tâche en bonne et due forme : *pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Peut-être le chemin et les moyens de notre recherche soient déjà projetés dans la sociologie.

8. *La portée d'un éclairage sociologique de l'inimitié pour l'auto-compréhension des agents*

La sociologie est *grosso modo* la discipline qui cherche à déceler les lois gouvernant la constitution de *facta* sociales (c'est-à-dire de corps sociaux et de leurs modalités d'interaction). Or, certains courants de la pensée sociologique considèrent que le décèlement de ces lois exige du chercheur un *détachement de l'expérience sociale immédiate des acteurs*. Émile Durkheim formule cette exigence méthodologique de la manière suivante : « Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience […]. C'est même, nous semble-t-il, à cette condition […] que la sociologie […] peut exister ».[140] Ludwig Gumplowicz va jusqu'à affirmer que, pour qu'une vraie science sociologique se constitue,

> on doit sacrifier une victime que toute autre science se regimbe jusqu'à maintenant à sacrifier […]. Dans l'autel de sa connaissance, la sociologie sacrifie : les hommes ! [Ils] tombent dans la sociologie au niveau d'un *zéro* insignifiant [*einer bedeutungslosen Null*]. Dans la perspective du sociologue, [tout acteur] apparait, bien contrairement aux descriptions de l'historien, comme un simple instrument aveugle dans la main invisible, mais surpuissante, de son groupe social ; un groupe qui, à son tour, ne fait que suivre une irrésistible loi naturelle de type social.
>
> Et c'est là que réside la principale différence entre la sociologie et les autres sciences voisines […] : ici, ce n'est pas à partir de l'individu qu'une volonté règne et qu'elle produit du bien ou du mal selon sa disposition ou ses desseins […] : ici, nous observons plutôt le *règne des forces éternelles* qui mettent en mouvement les groupes et les éléments sociaux *selon des lois fixes*. L'objet de la sociologie n'est pas l'individu qui produit librement des « états » sociaux pour son usage et son profit selon un plan bien réfléchi. Son objet est plutôt un *système de mouvements de groupes sociaux* qui suivent des lois immuables et éternelles semblables précisément [à celles suivies par] le soleil et les planètes, [des groupes] dont *les mouvements, les collisions, les luttes, les réunions* [etc.] peuvent être éclaircis et même prédits depuis la connaissance d'une telle loi suprême, laquelle régit le système du monde social.[141]

Lorsqu'il s'agit de l'éclairage de phénomènes sociaux tels que l'inimitié ou le conflit, ce type d'approche méthodologique – se rapprochant clairement de ce que nous avons appelé paradigme de l'impulsion – favorisera la production des descriptions comme la suivante :

---

[140] Durkheim, É., « La conception matérialiste de l'histoire — Une analyse critique de l'ouvrage d'Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* », *Revue philosophique*, no. XLIV (1897) : p. 648.

[141] Gumplowicz, L., « Die soziologische Weltanschauung », dans *Ludwig Gumplowicz oder Die Gesellschaft als Natur*, ed. E. Brix, Wien u.a. : Böhlau, 1986, pp. 195, 196. Traduction : JAE.

> Une situation de conflit peut être définie comme une situation où les forces qui agissent sur la personne ont une direction opposée et une puissance égale. En ce qui concerne les forces motrices [*driving forces*], trois cas sont possibles : la personne peut être située, soit entre deux valences positives, soit entre deux valences négatives, ou bien une valence positive et une valence négative peuvent pointer dans la même direction. Il peut également y avoir des conflits entre des forces motrices et restrictives [*restraining forces*]. Finalement, il peut y avoir des conflits entre ses propres forces et de multiples combinaisons de forces induites et impersonnelles.[142]

Par le biais de la formalisation de son objet,[143] ce genre de descriptions permet d'optimiser le traitement de données empiriques ; il permet d'opérationnaliser les acquis de l'observation et de produire ainsi des dispositifs (programmes, institutions, machines, etc.) nous rendant capables d'intervenir sur l'évènement social (en le modifiant, le corrigeant, le favorisant, l'inhibant, etc.).[144] Avec cette remarque, nous ne cherchons pas à susciter une critique aux intérêts instrumentaux conduisant ce genre d'approche des phénomènes, car nous considérons que l'intérêt instrumental de la science est en principe légitime.[145] Nous tentons plutôt de diriger l'attention sur le fait que ce genre de descriptions du phénomène social ne contribue pas nécessairement à *nous rendre transparent le sens de ce que nous faisons en tant que nous agissons socialement*. Certes, nous pouvons *nous identifier* aux contenus de ce genre de descriptions par une inférence comme la suivante : les éléments décrits dans cette analyse du conflit sont des acteurs ; je suis un acteur, *ergo* les conclusions atteintes par cette analyse me concernent. Mais cette *identification* – se poursuivant donc sous la forme d'une *application déductive* d'observations et de critères à notre propre expérience du social – se différentie essentiellement de la performance herméneutique que nous voudrions appeler *reconnaissance*. Nous *nous reconnaissons* dans la description d'un phénomène lorsque *nous nous y voyons reflétés* (ou *nous nous y retrouvons*), d'un côté, et lorsque *nous nous y découvrons*, d'un autre. Les descriptions suscitant une reconnaissance conjuguent, autrement dit, une dimension de *familiarité* avec un aspect *révélateur*, ce qui leur permet de renvoyer à l'acteur sa propre image sous une

---

[142] Lewin, K., *Field theory in social science : selected theoretical papers*, ed. D. Cartwright, London : Social Science Paperbacks, in association with Tavistock Publications, 1967, pp. 260, 261. Traduction : JAE.

[143] Lewin considère en effet que si les sciences sociales veulent devenir « des science[s] acceptables », elles doivent atteindre un certain seuil de formalisation. *Cf. Ibid.*, p. 4.

[144] En parlant de la psychologie en tant que science sociale, Lewin indique : « La psychologie cherche à conquérir ce continent [celui des évènements psychologiques], à découvrir où se cachent ses trésors, à examiner ses endroits dangereux, à dominer ses vastes forces, et à utiliser ses énergies » (*ibid.*, p. 2. Traduction : JAE). La métaphore de la *conquête* ainsi que celle de *l'exploitation des ressources* renvoient ici clairement à un intérêt pour la maitrise non purement conceptuelle, mais surtout empirique de certains phénomènes.

[145] *Cf.* plus haut, notre interprétation de la volonté de compréhension comme une volonté de correction (chapitre 5).

lumière nouvelle. Nous voudrions défendre l'idée que les seules descriptions capables de *nous rendre transparent le sens de ce que nous faisons en tant que nous agissons socialement* sont celles où nous pouvons nous reconnaitre ; et qu'une description du phénomène social permettant aux acteurs de s'y reconnaitre peut seulement émerger d'un *déploiement immanent ou réflexif de l'expérience intersubjective*. Or, en nous détachant de l'attitude ou du *régime de conscience* (pour emprunter une expression de M. Hunyadi) caractéristique de notre propre engagement (remémoré, vécu ou imaginé) dans des rapports de conflit, nous pouvons, certes, aspirer à saisir l'intégralité objective du phénomène, et à approfondir ainsi son éclairage en tant qu'*état de choses quelconque dans le monde*. Mais cette éclairage ne favorise pas nécessairement, nous y insistons, une compréhension approfondie de *notre* expérience sociale, car il se rend incapable de déployer réflexivement le sens de cette expérience.[146]

En outre, la dissociation de notre épreuve sociale exigée par certains courants de la pensée sociologique comporte des conséquences vicieuses lorsqu'il y va de phénomènes relationnels qui réclament une considération normative (par exemple celui du conflit social). Nous avons déjà discuté de ce type de conséquences en abordant le paradigme de l'impulsion, dans lequel le phénomène de l'hostilité appartenait à un « *règne de forces éternelles* qui mettent en mouvement les groupes et les éléments sociaux selon *des lois fixes* » (à la manière dans laquelle Gumplowicz conçoit le champ sociologique). Nous voudrions cependant ajouter que – outre les difficultés logiques qu'elle entraine – la dissociation méthodologique dont nous parlons tend à motiver une espèce de dissociation normative à l'égard du phénomène analysé. Cela signifie que l'évaluation normative de ce phénomène sera dès lors portée sur un état de choses dans le monde, sur un « cela », au lieu d'être portée sur un « nous ». Dahrendorf décrit brièvement la dissociation normative dont nous parlons lorsqu'il remarque que certains courants sociologiques tendent à « attribuer [le conflit] en première ligne "aux autres" », ce qui leur conduit à voir « dans le conflit d'abord non pas leur réalité propre, mais la pathologie des autres ».[147]

***

[146] La direction d'adéquation entre l'expérience du social et la conceptualité du social est, dans le cas de l'approche critiquée, *top-down*. Dans le cas de l'approche que nous défendons, cette direction d'adéquation est *bottom-up*.

[147] Dahrendorf, R., *Gesellschaft und Freiheit*, p. 197. Traduction : JAE. Nous considérons que l'adoption d'une méthode dissociative pour la critique normative des phénomènes polémiques risque de donner un nouveau sens au célèbre *dictum* d'un des personnages d'Oscar Wild : « Morality is simply the attitude we adopt towards people whom we personally dislike », ce qui, traduit dans les termes de notre discussion, reviendrait à dire : la critique normative est simplement une pratique que nous adoptons lorsqu'il s'agit de groupes ou de pratiques sociales que nous désapprouvons personnellement.

Si une recherche portant sur le phénomène interpersonnel de l'inimitié vise à produire une compréhension approfondie de ce que *nous* faisons quand nous entamons ce rapport social – au lieu d'une compréhension du fonctionnent de ce rapports en tant qu'état de choses dans le monde (dans le but médiat ou immédiat d'y intervenir) – ; et si une recherche du phénomène interpersonnel de l'inimitié vise à confronter ses enjeux normatifs depuis une perspective d'abord autocritique, alors la méthode dissociative exigée par certains courants de la pensée sociologique doit être évitée en raison des difficultés exposées ci-dessus. Si nous voulons nous rendre transparent le sens de notre action en tant que participants du social, si nous voulons, autrement dit, approfondir notre auto-compréhension en tant qu'agents sociaux, nous devrons alors adopter une approche du social qui favorise une *re-connaissance* de ce que nous faisons lorsque nous agissons socialement. Cette approche n'est clairement pas celle qui aborde des états de choses indépendants de l'observateur, mais plutôt celle qui aborde l'épreuve du social, le vécu spécifique du social.[148] Il s'agit d'une approche dont le souci méthodologique est celui de demeurer fidèle à notre épreuve du social. Mais en quoi consiste cette fidélité (du théoricien) envers l'épreuve du social ? Il nous faut essayer une réponse à cette question décisive.

La fidélité dont il est question consiste-t-elle à adopter, comme on pourrait le dire, *la perspective de la première personne*, c'est-à-dire la perspective de l'acteur en tant que tel ? Même si cette question semble nous orienter de manière constructive, elle reste ambigüe. On peut l'interpréter d'au moins trois manières.

---

[148] Des sociologues comme Peter Winch représentent un courant sociologique alternatif se rapprochant de la perspective que nous défendons. Il soulève notamment « such common-sense considerations as the following: that a historian or sociologist of religion must himself have some religious feeling if he is to make sense of the religious movement he is studying and understand the considerations which govern the lives of its participants. A historian of art must have some aesthetic sense if he is to understand the problems confronting the artists of his period; and without this he will have left out of his account precisely what would have made it a history of *art*, as opposed to a rather puzzling external account of certain motions which certain people have been perceived to go through » (Winch, P., *The idea of a social science and its relation to philosophy*, London : Routledge, 1990, p. 88. *Cf.* aussi *ibid.*, pp. 103, 115, 119, 123). Mais déjà Georg Simmel rencontrait des inconvénients dans « die Neigung, das Einzelne und Substanzielle in Wechselwirkungen aufzulösen; das Individuum war nur der Ort, an dem sich soziale Fäden verknüpfen, die Persönlichkeit nur die besondere Art , auf die dies geschieht » (*Soziologie*, p. 2). Même si pour Simmel, il est vrai, la sociologie peut seulement s'occuper des formes de la socialisation (*cf. Ibid.*, p. 6), l'auteur insistera sur l'idée que la considération de ces formes est le résultat d'une abstraction (*cf. Ibid.*, p. 10), car « In jeder vorliegenden sozialen Erscheinung bilden Inhalt [c.-à-d. *nos* motivations, intêréts, etc.] und gesellschaftliche Form eine einheitliche Realität, eine soziale Form kann so wenig eine von jedem Inhalt gelöste Existenz gewinnen, wie eine räumliche Form ohne eine Materie bestehen kann deren Form sie ist. Dies vielmehr sind die in der Wirklichkeit untrennbaren Elemente jedes sozialen Seins und Geschehens: ein Interesse, Zweck, Motiv und eine Form oder Art der Wechselwirkung unter den Individuen, durch die oder in deren Gestalt jener Inhalt gesellschaftliche Wirklichkeit erlangt » (*ibid.*, p. 5).

(1) La perspective de la première personne peut être comprise, d'abord, comme la perspective que *j'adopte quand je suis immergé sans reste dans l'action*. Or, la notion de *perspective* n'est pas tout à fait appropriée pour décrire cette circonstance, car, complètement immergé dans l'action, je n'adopte pas un point de *vue*, mais un engagement avec les choses. Immergé dans l'action, je ne suis pas, certes, aveugle, mais mon regard *n'observe pas* à proprement parler, *il me conduit*. Comprise dans ce sens, l'idée d'adopter la « perspective » de la première personne, ou encore la disposition de l'acteur en tant que tel, signifie *arrêter de parler du monde et se mettre à y intervenir (ou à en jouir)*. Le discours remplit ici un rôle exclusivement opératif. Comprise dans ce sens, l'adoption de la disposition de l'acteur en tant que tel ne permet pas une fidélité théorique à notre épreuve du social, car *elle entraine un abandon de la théorie en faveur d'une effectuation du social*.

(2) Or, l'idée d'adopter la perspective de l'acteur peut aussi être comprise comme l'effort pour reproduire la description plus ou moins *immédiate* que nous sommes tous capables d'offrir pour éclaircir ce que nous faisons en tant qu'acteur social. Cette dernière est vraiment une perspective, un point de vue. Mais ce dernier doit être décrit non comme le point de vue de l'acteur en tant que tel (en tant qu'il agit), mais comme le point de vue de l'acteur en tant qu'il est capable d'entreprendre une réflexion *de premier degré* sur ce qu'il fait. Une réflexion de premier degré ou immédiate est celle conduite par une série d'habitudes et de standards descriptifs et conceptuels qui constituent ce qu'on appelle *le sens commun*. Or, prescrire une fidélité à notre expérience dans ce sens équivaut à *prescrire une mimésis entre sens commun et théorie*, ce qui rendrait cette dernière absolument superflue en tant qu'institution.

(3) Finalement, l'idée d'adopter la perspective de l'acteur peut être comprise comme un effort pour fournir une reconstruction réflexive de ce que *nous* faisons quand nous agissons socialement. La perspective adoptée ici est celle de l'acteur en tant qu'il peut entreprendre une réflexion *de deuxième degré* sur ce qu'il fait. Une réflexion de deuxième degré est une réflexion qui considère que l'autodescription formulée dans les termes du sens commun n'épuise pas le sens de notre action. Il s'agit, autrement dit, d'une réflexion critique qui, sans perdre de vue une épreuve du social donnée, tente d'élaborer ou de trouver un cadre conceptuel capable de produire une description approfondie de ce que nous faisons en tant qu'acteurs sociaux. Cette description prétend compléter, et parfois même corriger celle qu'on peut formuler dans les termes du sens commun. Dans une direction diamétralement opposée à celle des affirmations citées ci-dessus de Durkheim et de Gumplowicz, il s'agit pour le philosophe de

déchiffrer la trame des raisons qui habite de façon immanente l'ordre des actions humaines.

Or, une réflexion de deuxième degré n'est en aucun cas une opération monopolisée par l'intellectuel. La philosophie se limite à *promouvoir* la pratique de cette forme de réflexion, à *contribuer* à sa réalisation au moyen de reconstructions de l'expérience dans lesquelles nous pouvons nous re-connaitre. La contribution du philosophe repose sur une capacité qui précède, certes, l'instauration de l'institution philosophique. Rester fidèle à l'expérience du social veut dire, dans le contexte de cette approche du phénomène, respecter, à travers des descriptions de l'expérience, l'autonomie (relative) de la réflexion de deuxième degré. Respecter l'autonomie de cette opération équivaut à essayer une description se servant de ressources conceptuelles minimales, ce qui implique renoncer (provisoirement) à l'introduction d'hypothèses dont la vérification exige de transcender notre expérience sociale immédiate. Il faut cependant remarquer que, si minimale soient-ils, les termes de la reconstruction du philosophe ne coïncideront pas avec les termes de la réflexion de deuxième degré de n'importe quel acteur. Le philosophe aura beau prendre toutes les précautions qu'il voudra, il parlera forcément *au nom des acteurs*. Mais il le fera à partir de l'hypothèse suivante : n'importe quel acteur pourrait – s'il accepte les termes critiques dans lesquels le problème est posé – produire une telle description critique, c'est-à-dire n'importe quel acteur peut se re-connaitre dans les descriptions en question (et non seulement s'identifier de manière inductive à ces dernières). *La fidélité d'une reconstruction réflexive de l'expérience sociale est ainsi mesurée par sa capacité à renvoyer au lecteur sa propre image sous une lumière nouvelle*.

La discussion du type d'approche aux phénomènes prôné par les courants positivistes de la sociologique nous permet de conclure qu'il ne répond pas à la forme d'accès que nous cherchons pour l'étude du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié. Cette discussion vient ainsi compléter nos réflexions sur le type d'approche du phénomène de l'inimitié adéquat aux intérêts de notre recherche. Nous avons notamment compris que le seul refus d'un éclairage du phénomène comme expression d'une force transcendante (au profit de sa description comme réponse à une trame immanente des raisons) ne satisfaisait pas notre démarche. Il nous faut encore refuser la perspective reconstructive d'un tiers surplombant, même quand cette perspective appartient aux approches des phénomènes interpersonnels qui – comme en sociologie – font justice à la spécificité sociale de ces derniers. Et il faut refuser cette perspective au profit de celle de la première personne réflexive. La formule complète de notre consigne méthodologique est donc celle de *produire une reconstruction réflexive de la*

trame immanente des raisons à laquelle répond l'entrée des acteurs dans un rapport d'inimitié.

Il nous intéresse ainsi d'intégrer un certain perspectivisme capable de faire justice au point de vue de l'acteur. Parmi d'autres, ce projet exige de faire justice au bouleversement et à la perplexité épistémico-morale de ceux qui se voient engagés dans un rapport d'inimitié, *en en reconstruisant notamment les raisons et non les prétendues illusions*. Or, le tiers tend toujours à venir dissoudre hâtivement la perplexité de l'agent, en illuminant sa situation avec une poignée des raisons et des critères surplombants. Le tiers tend à « faire la leçon » à l'agent quant à ce qu'il fait en réalité, et donc quant à ce qu'il devrait faire. En tant qu'analystes, nous n'avons en toute rigueur aucune raison de croire que, dans la règle, l'agent se trompe plus dans l'évaluation de ses raisons d'agir que nous ne le faisons dans notre analyse de ces dernières ; ou qu'il soit dupe de l'ascendant d'une quelconque étoile fatidique. Nous n'avons, autrement dit, aucune raison pour appliquer une grille critique différenciée, une grille critique à géométrie variable, pour ainsi dire, à la rationalité de l'acteur, d'une part, et à celle de nos procédures critiques, d'autre part. Nous ne voulons pas insinuer que l'acteur ne se trompe jamais ni que l'analyse intellectuelle ne puisse pas prétendre contribuer à l'auto-compréhension de l'acteur en y ajoutant un certain supplément de clarté. Mais la prudence intellectuelle invite à modérer la promptitude avec laquelle l'intellectuel et le scientifique considèrent avoir mieux compris l'agent qu'il ne se comprend lui-même.

Offrons donc une synthèse du présent et du dernier chapitre. Après avoir reconstruit des tentatives pour éclaircir le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié comme expression d'une force transcendant l'ordre des rapports sociaux (et après avoir refusé la méthode d'approche du phénomène propre à cette perspective), nous avons abordé un exemple de perspective scientifique capable d'éclaircir l'inimitié spécifiquement en tant que phénomène social. Nous avons abordé ce qu'on appelle la *sociologie du conflit*, en décrivant notamment son interprétation de la catégorie de conflit, et en avançant ensuite une hypothèse sur l'interprétation sociologique qui correspondrait à la notion d'inimitié (envisagée comme sous-catégorie du conflit). Notre hypothèse fut alors la suivante : malgré le fait que le conflit peut en principe avoir une prestation sociologiquement positive, il y a des formes de conflits, des cas limites du point de vue sociologique, dont le « rendement social » est négatif, et qui tendent ainsi à une dissolution du lien intersubjectif. Notre sous-hypothèse fut que, pour le sociologue du conflit, l'inimitié appartient de prime abord au nombre de ce dernier type de conflits (car son l'ancrage motivationnel semble purement subjectif, déconnecté de la *ratio* intersubjective). Dans cette ligne de

pensée, le rapport d'inimitié s'est distingué d'autres types de conflits (comme la concurrence, où l'ancrage matériel ou objectif permet à l'acteur social de rechercher des « alternatives fonctionnelles quant aux moyens » pour atteindre son objectif). Après avoir formulé ces hypothèses, nous avons remarqué que certains courants de la pensé sociologique exigent du chercheur de se détacher de sa propre épreuve de l'intersubjectivité pour qu'il puisse survoler le phénomène social comme un état de choses dans le monde. Cette approche est peut-être adéquate à l'élucidation des moyens pour intervenir dans l'ordre social, mais nous avons conclu qu'elle ne permet pas d'aborder la dimension normative d'un phénomène social comme l'inimitié : cette dimension ne peut être rendu intelligible que depuis le point de vue des agents. Ces discussions nous ont ainsi permis de préciser le type de méthode que nous retiendrons : il s'agira d'une reconstruction réflexive de la trame immanente des raisons qui motivent le sujet à s'engager dans des rapports d'ennemi.

9. *Les deux conceptions de l'ennemi dans l'œuvre de Carl Schmitt*

Au cours de la première partie de cette recherche, nous avons reconstruit certaines explications emblématiques de l'hostilité de l'homme envers son congénère et, par ce biais, des notions de l'ennemi et de l'inimitié. Ces discussions nous ont permis de préciser le type d'approche du phénomène que nous aurons à pratiquer. Or, avant d'entreprendre l'analyse immédiate de ce dernier, il nous faut encore entreprendre une dernière discussion préparatoire. Nous avons situé ces considérations à la fin de la présente partie non seulement en raison de leur importance pour le débat contemporain, mais aussi pour que la discussion exégétique qu'elle mobilise puisse se nourrir des observations effectuées jusqu'ici.

Les pages suivantes seront essentiellement consacrées à l'exposition et à l'examen de l'emploi des concepts d'*ennemi* et d'*inimitié* dans l'œuvre du juriste allemand Carl Schmitt.[149] Même si la production intellectuelle de Schmitt

[149] Il est largement connu qu'entre les années 1933 et 1936, Schmitt fut membre actif du parti national socialiste et que, après la guerre, il ne prononça jamais un *mea culpa* par rapport à cette filiation politique (son compromis avec le gouvernement s'étendit d'ailleurs jusqu'à la fin de la guerre). Le juriste a aussi fait preuve d'antisémitisme à plusieurs reprises au cours de sa vie. *Il faut que nous nous prononcions, même brièvement, sur le problème du rapport entre ces données biographiques et la pensée de Schmitt, entre la personne et l'œuvre*. Cette discussion est avant tout exigée par l'affirmation de certains auteurs selon lesquels « la pensée de Schmitt est dangereuse aujourd'hui encore » (Gross, R., *Carl Schmitt et les Juifs*, trad. D. Trierweiler, Paris : Presses universitaires de France, 2005, p. VII. : « L'antisémitisme et le national-socialisme ont imprégné de manière fondamentale la pensée de Schmitt » (*ibid.*, p. 335. *Cf.* aussi Müller, J.W., *A Dangerous Mind : Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven : Yale University Press, 2003). Il peut sembler que le seul travail intellectuel que l'œuvre de Schmitt *doive* motiver soit celui de la dénonciation idéologique de sa pensée, en raison notamment de sa dangerosité. Mais qu'est-ce qu'une pensée dangereuse ? Il faut noter qu'une pensée évidemment fausse ne peut pas être dangereuse : seulement une pensée *trompeuse* peut l'être. En effet, le type d'argument que nous venons d'évoquer réagit à l'intérêt croissant autour de l'œuvre de Schmitt en affirmant que la fausseté de la pensée de ce dernier *se cache* derrière la virtuosité de son style et de l'apparente plausibilité de certains de ses arguments : une connaissance approfondie de la biographie de l'auteur et du contexte historique de sa vie intellectuelle en témoignerait (celle-ci est notamment la démarche argumentative de Gross dans *Carl Schmitt et le Juifs*). Nous voudrions remarquer que cette approche de l'ordre des idées s'avère problématique pour le travail philosophique, car l'approche en question attribue une *opacité de principe à l'ordre des arguments*. Pour le dire autrement : la vraie intelligibilité (la « probité » intellectuelle) d'un argument ne se trouverait pas dans l'ordre « immanent » de l'argumentation, mais toujours ailleurs (en l'occurrence, dans la connaissance historique). Ainsi, la grandeur ou la misère intellectuelle d'une pensée ne pourrait pas être évaluée sur base de l'expression même de cette pensée. Parmi les conséquences possibles de ce type d'approche herméneutique, il faudrait p. e. qu'on attribue une plus-value à une œuvre intellectuelle d'apparence médiocre en raison des connaissances relatives à la biographie de son auteur (sa probité en tant que citoyen, ses qualités humaines, etc.) ; il faudrait qu'on s'abstienne de tout jugement critique sur des œuvres apocryphes, car aucune connaissance biographique sur l'auteur ne serait disponible dans ce contexte pour évaluer la qualité intellectuelle de la première. Mais il y a, au-delà de conséquences absurdes auxquelles cette

n'est pas philosophique à proprement parler, une discussion approfondie avec ses textes s'avère aujourd'hui incontournable pour n'importe quel projet d'éclairage du concept d'inimitié. Comme le suggère Brehl :

> une constitution de catégories aptes à l'analyse de l'inimitié sera […] évaluée particulièrement en ce qui touche son rapport aux positions de Carl Schmitt : d'un côté, il semble difficile de développer les catégories [en question] sans avoir recours à ou sans discuter avec les travaux de Carl Schmitt ; d'un autre côté, il se présente toujours à nouveau le danger de reproduire, de manière implicite, précisément ces catégories [celles de Schmitt], même là où l'on tente de les aborder de manière critique.[150]

L'association de la figure de Schmitt avec la problématique de l'inimitié passe nécessairement par une référence à son ouvrage le plus célèbre, *La notion de politique* (*Der Begriff des Politischen*).[151] En effet, il s'agit non seulement d'un ouvrage où le concept de l'ennemi joue un rôle argumentatif déterminant ; il est aussi le passage de son œuvre où Schmitt en tire le plus de profit théorique.

---

approche peut conduire si sa logique est poussée à l'extrême, un problème insoluble dans ce type de démarche : même si on accepte l'idée que l'intelligibilité des arguments est seulement évaluable par l'intermédiaire de certaines connaissances historiques sur leurs auteurs, il faut noter que les connaissances historiques ne peuvent être présentées, à leur tour, que sous forme d'arguments. Pour accepter la validité de ces derniers, il faudrait éventuellement que nous nous informions sur l'histoire des auteurs des arguments historiques, et ainsi à l'infini. En conséquence, une démarche philosophique ne peut pas accepter ce genre d'argumentation. Ceci ne veut pas dire que l'approche philosophique doive considérer que les arguments sont *absolument* transparents ni que des données historiques ne puissent apporter certains éléments pour mieux comprendre une pensée donnée. Il n'en demeure pas moins que les données historiques restent *une ressource auxiliaire* pour l'évaluation philosophique des arguments : l'approche philosophique prétend que l'intelligibilité des arguments est observable *surtout* dans les arguments eux-mêmes, ou que le centre de gravité de l'intelligibilité des arguments se situe du côté de ces derniers. En conséquence, nous considérons que, si les arguments de Schmitt son faux, voire aberrants, ceci doit pouvoir être démontré avant tout au moyen d'une *analyse argumentative*. Mais jusqu'à ce que cette démonstration ait été fournie, l'affirmation de la fausseté (ou la perversité) de la pensée de Schmitt n'est pas justifiée. Pour cette raison nous nous plions à la posture de Jean-François Kervegan, à savoir celle de « se servir des écrits de Schmitt jusqu'au point où ils peuvent s'avérer intellectuellement féconds en alimentant un véritable travail de pensée » (Kervégan, J.-F., *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris : Gallimard, 2011, p. 15) ; et, comme Kervegan ajoute ailleurs, « abandonner leur auteur à son sort » (« Opinion » parue dans Le Monde daté le 5 avril 2005). Nous accompagnons aussi Derrida sur ce point : par rapport à l'œuvre de Schmitt, il y a « bien des dénonciations bien pensantes qui s'abritent derrière une vague chronique des contagions ou des alliances objectives. Ces dénonciations paresseuses prennent souvent prétexte de ce trouble et du constat empirique des "mauvaises influences", sans avoir rien de plus à en dire, pour se détourner et tenter de détourner les autres de la lecture, du travail, de la question ». Derrida, J., *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris : Galilée, 1994, p. 102.

[150] Brehl, M. et Platt, K., *Feindschaft*, München : W. Fink, 2003, p. 10. Traduction : JAE

[151] Le titre allemand tente d'établir une distinction entre *la* politique (*die Politik*) et ce qui relève du politique (*das Politische*). *Le* politique désignerait le cadre ou la grammaire d'une dimension spécifique de la vie humaine – se distinguant de sa dimension religieuse, économique, esthétique, etc. –, tandis que *la* politique désignerait la manière dont se décline concrètement l'activité humaine qui se déroule au sein de ce cadre (c'est-à-dire suivant tel système ou telle doctrine politiques).

Ainsi, *la première partie de notre discussion* sur l'usage schmittien de ce concept s'axera sur l'ouvrage mentionné, cependant que des indications provenant de différentes régions de l'œuvre de Schmitt viendront complémenter le noyau de l'analyse. *La deuxième partie de notre discussion* s'appuiera sur une série de textes de Schmitt où l'auteur développe sa doctrine du droit international public.

Avant d'entreprendre une analyse de l'emploi de la notion d'inimitié chez Schmitt, il conviendrait de préciser le type d'approche dont les textes schmittiens seront ici l'objet. L'œuvre du juriste allemand est ostensiblement traversée d'ambigüités conceptuelles et façonnée parfois par des prises de position qui sont sinon directement contradictoires, du moins difficilement conciliables.[152] La systématicité – comprise ici dans le sens architectonique donné souvent au terme en philosophie – n'est certainement pas un attribut de la pensée de Schmitt.[153] Or, s'il fallait identifier le mérite intellectuel de l'œuvre de Schmitt (ce qui fait que l'on continue aujourd'hui à discuter ses thèses), on pourrait le situer dans la dimension performative du discours schmittien. Schmitt soutient la thèse que toute pensée juridique et politique est indissociablement liée à la situation concrète à laquelle elle répond. Et cette thèse n'est pas seulement exprimée par l'auteur – nous le verrons – à de nombreuses reprises : elle se manifeste aussi dans la *praxis* discursive du juriste. Son œuvre est pour ainsi dire une mise en pratique de ses thèses, et ses thèses sont simultanément nourries par une procédure attentive à la situation politico-juridique concrète. On pourrait ainsi affirmer que l'ambigüité et le caractère

[152] Celle-ci est l'opinion non seulement des adversaires intellectuels de Schmitt, mais aussi d'un nombre de partisans de ses idées. En ce qui concerne ces derniers *cf.* G. Maschke (éditeur des articles de Schmitt sur le droit international) « Die Zweideutigkeit der "Entscheidung" Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts ». Dans Quaritsch, H., *Complexio oppositorum : über Carl Schmitt.*, ed. H. Quaritsch, Berlin : Duncker & Humblot, 1988, p. 193. « Das rätselhafte Schillern, die Inkonsistenz und das Unfertige vieler Topoi und Begriffe *Carl Schmitts* sind häufig bemerkt worden […]. Darüber hinaus neigt der große Stilist zum umgangssprachlich-laxen Gebrauch bedeutsamer Wörter und Begriffe. Und wie gewaltsam bei *Schmitt* derartige Rubrizierungen anmuten: Stets ist es nützlich herauszufinden, ob er nun vorrangig als politischer Denker, als Jurist, als Kulturkritiker oder als Geschichtsphilosoph spricht ».

[153] Il faut toutefois préciser que pour l'auteur la systématicité stricte ne constitue nécessairement ni un *desideratum*, ni une vertu théorique. Or, caractériser la pensée de Schmitt d'« antisystématique » constituerait sans doute une exagération. Le juriste semble cependant être de l'opinion qu'une emphase excessive sur la systématicité et la méthodologie conduit irrémédiablement à une perte de la vue d'ensemble de la situation concrète à laquelle toute vraie réflexion juridique devrait se rapporter : considérations méthodologiques et systématiques appartiendraient exclusivement au moment préparatoire, « prolégoménologique » d'une analyse théorique (*cf.* Schmitt, C., *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München, Leipzig : Duncker & Humblot, 1934, pp. 28-31). Malgré cette prise de position, Schmitt n'articule jamais de prolégomènes méthodologiques pour ses analyses.

inconciliable de beaucoup de thèses et d'usages conceptuels chez Schmitt n'est que la conséquence nécessaire d'un choix, d'une *Entscheidung* « méthodologique » qui privilégie un souci de la situation concrète avant tout engagement méthodologique. Une telle pensée aura nécessairement à reproduire les vicissitudes, les ambigüités caractéristiques de toute vie et de toute histoire « concrètes ».

Ces observations ne se veulent pas une apologie des mérites de la pensée de Schmitt. Elles se limitent à formuler quelques considérations herméneutiques qui seraient incontournables pour tout projet de reconstruction de l'œuvre du juriste allemand. Si nous ne nous en occupons que brièvement, c'est précisément parce que *notre analyse de l'emploi de la notion d'inimitié par Schmitt n'appartient pas au projet de reconstruction de sa pensée*. Notre interprétation des ouvrages de Schmitt (et particulièrement de *La notion du politique*) fera une certaine violence aux écrits du juriste, non seulement parce que notre intérêt se concentre sur la question de l'inimitié, mais aussi parce que le registre de notre discussion est philosophique. En effet, nous tenterons de déterminer la mesure dans laquelle les arguments de Schmitt permettent de répondre à la question « qu'est-ce que l'inimitié *en générale* ? ». [154] Nous examinerons alors ses ouvrages *comme s*'il s'agissait d'unités achevées et autosuffisantes, *comme si* l'argumentation schmittienne était construite systématiquement. Nous adopterons ainsi une voie interprétative qui renoncera par principe aux « efforts de détective »[155] requis pour dégager les situations concrètes auxquelles Schmitt se rapporte chaque fois dans ses textes. Et même si nous nous occuperons du caractère performatif de la pensée du juriste, nous l'interprèterons comme une caractéristique immanente des arguments, c'est-à-dire comme quelque chose de relativement indépendant des circonstances historiques. Enfin, nous contreviendrons expressément aux conditions d'interprétation formulées par G. Maschke : « On n'avance surement pas si l'on voit en Schmitt un scientifique, car la science – dans le sens de ce qui peut être vérifié de manière intersubjective – il la pratique de façon plutôt marginale, et on cherche en vain l'exposition d'une méthode ».[156]

[154] Nous adhérons à la posture de K.O. Apel, selon lequel le discours philosophique est « condamné » à se prononcer sur ce qui est le cas en général (*überhaupt*). *Cf.* Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998, p. 151.

[155] Quaritsch, H., *Complexio oppositorum*, p. 193.

[156] *Ibid.* Traduction : JAE.

i. La notion d'ennemi comme critère existentiel du politique

(a)

La notion de politique (que nous évoquerons désormais par « BP », d'après les initiales du titre allemand) cherche à délimiter « un cadre pour [le traitement de] certaines questions de jurisprudence ».[157] C'est pourquoi « les enjeux qui découlent [des résultats de cette recherche] s'adressent en première ligne aux constitutionnalistes et aux juristes du droit international ».[158] L'horizon, l'« élément » de l'ouvrage en question, est ainsi plutôt celui de la théorie du droit que celui de la philosophie. Pour cette raison, la tâche entreprise dans le texte « ne peut pas commencer par des considérations sur des essences atemporelles, mais elle est amorcée avant tout avec des critères, pour ne perdre de vue ni la matière ni la situation ».[159] Tentons de dégager le sens de ces indications.

Il est certain qu'en jurisprudence, il n'y va pas seulement de *trouver les moyens pour appliquer* des doctrines préalablement données, mais aussi de *poser* et de *justifier* des notions et des doctrines juridiques. Néanmoins, tout résultat des réflexions en théorie du droit *doit pouvoir conduire la praxis juridique*, même si ces résultats semblent de prime abord abstraits ; autrement dit, les conclusions atteintes en théorie du droit doivent pouvoir se prêter à une certaine mise en pratique. Cette exigence peut seulement être remplie si les réflexions indiquent clairement les voies pour un développement des règles et des méthodes ponctuelles d'application. Autrement, une réflexion juridique perd sa spécificité et devient spéculation. Dans ce sens, Schmitt affirme que ce qui nous invite à considérer certaines notions du droit international comme des concepts classiques n'est rien d'autre que le fait qu'ils « se prêtent à des distinctions [*Unterscheidungen*] nettes et claires. Entre l'intérieur et l'extérieur, la guerre et la paix, entre les militaires et les civils durant la guerre, entre la neutralité ou l'absence de neutralité, la démarcation est bien apparente et nul ne cherche à l'effacer ».[160] Les distinctions auxquelles ces concepts donnent lieu ne sont pas de nature purement abstraite. Bien au contraire, elles sont censées permettre aux acteurs qualifiés de déterminer *ce qui est le cas* juridico-politique concret et de

[157] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen : Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin : Duncker & Humblot, 1963, p. 9. Traductions pour ce texte : JAE (sauf indication contraire).
[158] *Ibid.*, p. 13. En deuxième lieu, Schmitt s'adresse aux historiens, puis aux théologiens, et seulement en quatrième lieu aux philosophes. *Cf. Ibid.*, pp. 15, 16.
[159] *Ibid.*, p. 9.
[160] *Ibid.*, p. 11 (trad. p. 46).

procéder ainsi à une prise de décision, à une détermination des actions à entreprendre.[161]

Nous pouvons ainsi affirmer que, même si Schmitt trace une distinction entre l'intérêt suivi par son étude et « l'intérêt pratico-technique dans la résolution juridique ou administrative concernant certains cas particuliers », [162] cette distinction ne peut pas être prise à la lettre : l'intérêt de Schmitt dans BP appartient lui aussi à l'ordre des intérêts *pratico-technique pour la résolution juridique* de certaines questions concrètes. « Le grand problème est bien celui de la délimitation [*Begrenzung*] de la guerre », [163] c'est-à-dire celui de la circonscription juridique (*Hegung*) de ce phénomène.[164] (Notons au passage que la mention de constitutionnalistes comme destinataires primaires de BP, ainsi que l'indication de l'ultérieure rédaction d'une doctrine constitutionnelle – sa *Verfassungslehre* – comme la suite logique des conclusions atteintes en BP[165] montrent avec une clarté relative que le texte de Schmitt se veut un *outil* pour la résolution de questions concrètes).[166] Ainsi, la seule différence méthodologique entre la recherche de Schmitt et une recherche motivée par « l'intérêt pratico-technique dans la résolution juridique ou administrative des cas particuliers » est celle de leur degré de généralité respectif. Ce dernier type recherche doit se contenter – par souci d'économie d'argumentation – de fonder ses considérations sur la base de concepts juridiques déjà établis. Le premier type de recherche peut par contre se permettre d'évaluer si ces concepts sont encore adéquats, et de formuler, le cas échéant, des concepts capables de conduire la résolution de cas particuliers actuels selon les circonstances historiques de l'heure ; ici, le cas particulier est aussi envisagé, même s'il ne sollicite peut-être pas une résolution *immédiate*. Il nous intéresse ainsi de souligner que ces deux types de recherche partagent un intérêt commun : celui de la résolution juridico-administrative de cas particuliers. En conséquence, leur qualité théorique sera évaluée, dans les deux cas, d'après leur fertilité (ou infertilité) en tant que des

[161] Il faut toutefois noter que la doctrine de Schmitt est profondément ambigüe à cet égard. Parfois le juriste semble indiquer que ce qui détermine le cas concret n'est que la *décision* de l'agent. Et parfois il semble affirmer que la *bonne* décision ne peut être prise qu'en ayant d'abord compris ce qu'est le cas concret : *La notion de politique* développerait précisément – nous le verrons – les critères permettant de déterminer quel est le cas concret.

[162] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 21 (trad. p. 60).

[163] *Ibid.*, p. 19 (trad. p. 56).

[164] *Ibid.*, p. 11.

[165] Schmitt, C., *Politische Theologie II. : Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin : Duncker & Humblot, 2008, p. 21.

[166] Cette affirmation n'entre d'ailleurs pas en conflit avec l'indication de Schmitt selon laquelle BP exhiberait un « caractère strictement didactique » (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 9) dans le sens où il devrait « encadrer théoriquement un problème immensurable » (*ibid.*, p. 96).

directives pour la conduction d'une *praxis* juridique.[167] Toutes ces raisons nous invitent à insister sur l'inexactitude des affirmations selon lesquelles dans BP « Schmitt pose, comme un philosophe traditionnel, la question de "l'essence" du politique ».[168] Loin de là, Schmitt recherche en BP les *critères* permettant de distinguer (juridiquement) les phénomènes concrets appartenant à une catégorie politique de ceux qui n'appartiennent pas à cette catégorie.[169]

Il conviendrait d'analyser brièvement le concept de *critère*, lequel remplit une fonction méthodologique décisive en BP. Avant de plonger dans cette analyse, précisons en quoi consiste le sens de ces considérations, alors qu'elles semblent nous éloigner du sujet de l'inimitié. Même si l'affirmation suivante est relativement triviale, il ne convient pas de l'omettre : le but poursuivi par Schmitt dans BP est celui d'un éclairage, *non* des notions d'amitié et d'inimitié, mais de la notion du politique. La paire conceptuelle ami-ennemi joue dans ce contexte le rôle d'une ressource *auxiliaire*, d'un expédient qui *se prête* pour éclaircir et ordonner « une thématique confuse ».[170] Cette paire conceptuelle est employée par Schmitt comme *critère* : « La distinction [*Unterscheidung*] spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la distinction de *l'ami* et de *l'ennemi*. Elle fournit un principe d'identification [*Begriffsbestimmung*] dans le sens d'un critère, non comme définition exhaustive ou compréhensive [*erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe*] ».[171] En effet, Schmitt suit dans BP le but d'offrir un outil pour orienter (le mot prend ici le sens d'« éduquer ») la prise de décision juridico-politique plutôt que celui d'offrir une définition exhaustive du politique ou une indication exhaustive de son contenu. *D'où l'importance de nous occuper brièvement de la notion de critère pour comprendre de façon adéquate l'emploi que Schmitt donne au concept d'inimitié*.

Commençons en indiquant que « critère » n'a pas d'usage technique en théorie du droit. Or dans son usage quotidien, nous attribuons au mot critère le sens d'un moyen, d'un instrument conceptuel (familier), lequel permet la conduction

[167] Nous nous opposons ainsi à l'interprétation de Helmut Kuhn, selon laquelle le but suivi par Schmitt dans BP est « un but éminemment philosophique » (Kuhn, H., « Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen », *Kant-Studien* 38, no. 1-2 (1933) : p. 190).

[168] Habermas, J., *Kleine politische Schriften 6. Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987, p. 103. Traduction : JAE. Il s'agit d'une inexactitude remarquée par G. Maschke et U. J. Wenzel, parmi d'autres.

[169] Il faut toutefois indiquer que la fertilité juridique effective des indications offertes par Schmitt en BP a été mise en question. *Cf.* Voigt, R., *Freund-Feind-Denken : Carl Schmitts Kategorie des Politischen*, Stuttgart : Steiner, 2011, pp. 37, 169. Cette question excède cependant le cadre de notre recherche.

[170] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 9.

[171] *Ibid.*, p. 26 (trad. p. 66).

de certaines actions (généralement des distinctions) qui ne seraient pas réalisables sans l'entremise d'un terme guide.[172] Un critère n'est alors rien d'autre qu'un outil, un instrument. Or, ce qui vaut comme règle générale pour toute définition – à savoir que ce qui définit (*definiens*) doit être plus clair que ce qui est à définir (*definiendum*), car on ne peut pas définir *obscurum per obscurius* – vaut de manière analogue pour la notion de distinction. Ce que nous utilisons comme instrument ou moyen pour distinguer doit nous apparaitre plus « distinct » que ce qui est à distinguer ; il est, autrement dit, vain de prétendre désembrouiller *confusum per confusius*. Ainsi, pour qu'un critère puisse remplir sa tâche, pour qu'il puisse être vraiment d'utilité, il nous faut un rapport de relative familiarité avec lui. D'un côté, cette familiarité nous rend le critère maniable, tandis que d'un autre, elle tend à inhiber l'examen détaillé de son contenu (un examen qui empêcherait l'utilisation désinvolte du critère). Un critère est – pour utiliser l'expression du phénoménologue allemand Eugen Fink – un concept éminemment *opératif* : il n'appartient pas aux concepts qui sont – en tant que *thème* de la réflexion – dans le centre de l'intérêt théorico-pratique ; il appartient plutôt à l'ensemble des concepts qui *véhiculent* la réflexion elle-même, sans pour autant avoir nécessairement été clarifiés au préalable.[173]

Ces indications nous autorisent à avancer l'hypothèse suivante : dans le contexte des arguments formulés par Schmitt dans BP, la notion d'inimitié n'est pas seulement exclue – en tant que critère – de l'ensemble des notions abordées de façon thématique (c'est-à-dire critique). En tant que critère, cette notion est en outre employée dans BP comme si elle exhibait un contenu évident, c'est-à-dire un contenu assez transparent pour guider de manière univoque la distinction entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Il nous faudra alors montrer que les notions d'amitié et d'inimitié utilisées par Schmitt dans BP répondent à une interprétation commune du sens de l'inimitié, interprétation dont les mot-clés sont *autoconservation* et *affirmation de soi*. Si le critère schmittien du politique découle effectivement d'une interprétation standard de la notion d'inimitié, cela répond précisément à la nature de sa démarche argumentative dans BP : le

[172] Cette compréhension quotidienne du mot coïncide d'ailleurs avec le sens originaire de son antécédent grec. Le mot *kritērion* fut forgé par Platon à partir du verbe *kriteos*, être décidé ou jugé, et il a pris le sens de « moyens pour juger » (la proximité philologique avec le mot *kritikos*, capable de distinguer, peut nous inviter à traduire *kritērion* comme « moyens pour distinguer »). L'usage technique du terme en philosophie se conforme d'ailleurs à ce sens. « Critère » a été généralement compris par les philosophes comme « critère de la vérité », le moyen conceptuel pour distinguer le vrai du faux. *Cf.* Ritter, J., Gründer, K., et Gabriel, G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel Stuttgart : Schwabe, 1971-2007. Vol 4, p. 1248.

[173] *Cf.* Fink, E., « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, no. 3 (1957) : p. 324.

critère du politique doit apparaitre au lecteur comme un élément suffisamment familier et consensuel pour ne pas exiger une discussion préalable sur son sens.

Notons à titre prospectif que, si toute recherche sur la notion de l'inimitié doit faire face aux analyses de Schmitt, cela ne répond ni à l'originalité, ni à la rigueur avec laquelle l'auteur traite le contenu de cette notion *en tant que critère*.[174] S'il faut discuter avec Schmitt de la question de l'inimitié, c'est avant tout en raison d'un deuxième traitement du phénomène par le juriste, un traitement qui entre d'ailleurs en conflit avec son emploi de l'inimitié comme *critère* du politique. Mais exposons d'abord son premier usage du concept.

(b)

Nous venons de décrire l'arrière-fond méthodologique de la recherche réalisée dans *La notion du politique*. Il nous faut maintenant *décrire les raisons ponctuelles qui conduisent Schmitt à faire appel aux catégories d'amitié et d'inimitié dans le contexte de cet ouvrage*. L'enjeu du BP est, nous y insistons, celui d'esquisser un nombre d'outils conceptuels permettant de distinguer les phénomènes humains qui appartiennent *effectivement* à l'ordre du politique.

Mais quel est maintenant l'intérêt de rendre cette activité de discrimination conceptuelle plus efficace ? L'intérêt est, nous l'avons avancé, d'ordre pratico-technique. Il s'agit pour Schmitt de prévenir la formulation des principes juridiques (concernant notamment l'aréna de la politique internationale) depuis un concept confus (*verwirrt*) du politique. Des principes pareils ne peuvent que motiver une *praxis* juridico-politique qui méconnait « les intérêts les plus immédiats » [175] de la communauté concernée ; ces confusions juridiques inhibent, autrement dit, une « pensée politique claire ». [176] (Le recours aux confusions, aux *Verwirrungen* comme point de départ et comme moteur du travail scientifique est caractéristique du style argumentatif de Schmitt. Il y va, certes, de l'*horror confusionis* commun à de nombreuses entreprises critiques, quoiqu'il faille préciser que l'*horror confusionis* schmittien ne concerne pas primairement l'ordre de l'*épistémé* – comme celui conduisant certaines réflexions cartésiennes –,[177] mais celui de la *praxis*. Une confusion est ciblée par

[174] Une autre question est celle de savoir si le geste de proposer une certaine conception de l'ennemi comme critère juridique pour la discrimination du politique est original ou pas. Nous ne discuterons pas de cette question.

[175] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 124.

[176] *Ibid.*, p. 65. Est-ce que Schmitt s'inspire de Marx et Engels ? Dans le Manifeste on lit : « Sie [le parti communiste] unterläßt aber keinen Augenblick, bei den Arbeitern ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten » (Marx, K. et Engels, F., *Gesammelte Werke*, vol. 4, Berlin : Dietz, 1974, pp. 492, 493).

[177] *Cf.* la 3e méditation des *Méditations métaphysiques*.

Schmitt dans la mesure où elle présente des effets inhibitoires ou pernicieux pour la prise de décisions et la réalisation d'actions). Selon cette logique, une circonscription adéquate du politique devrait donner lieu à des règlementations juridiques qui dégageraient la voie au service d'une pensée politique capable d'identifier les vrais intérêts d'une communauté.[178]

Or, la compréhension du politique à laquelle la réflexion de Schmitt s'oppose est celle qui identifie les phénomènes politiques au moyen de la notion d'État : l'ensemble de ce qui est politique serait, d'après cette doctrine, coextensif à l'ensemble de ce qui est une question d'État. Or, cette procédure pour l'identification du politique serait égarant, non en raison de son incohérence ou de sa non-viabilité, mais en raison de ce qu'elle est devenue obsolète. Les déterminations auxquelles cette procédure donne lieu :

> sont intelligibles elles aussi, et donc scientifiquement justifiées, tant que l'État est bien une entité distincte, nettement définie face aux groupes et aux affaires qui, ne relevant pas de lui, sont non-politiques ; tant que l'État, par conséquent, garde le monopole de l'activité politique […].
>
> En revanche, l'équivalence : étatique = politique devient inexacte et génératrice d'erreurs dans la mesure où il y a interpénétration de l'État et de la société, les affaires de l'État engageant dorénavant la société, tandis qu'à l'inverse les affaires concernant jusqu'ici la société seule sont prises en charge par l'État, ce qui se produit nécessairement dans une unité politique organisée en démocratie.[179]

Là où *de facto* une « identité de l'État et de la société » s'est opérée, « la référence à l'État ne peut plus fournir de quoi définir [*begründen*] le caractère distinctif spécifique du politique ».[180] En raison de sa nouvelle extension, le

---

[178] La question se pose : quel est alors le rapport entre le juriste et le politicien ? Est-ce que la décision et l'action de ce dernier dépendent – en ce qui touche leurs contenus – des indications du premier ? Nous avons l'impression que Schmitt répondrait à cette question en employant la structure d'une observation de Habermas sur le rapport entre éthique philosophique et intuitions éthiques des acteurs. Permettons-nous ici le geste hétérodoxe (et politiquement hérétique) de faire parler Schmitt à travers Habermas en modifiant certains termes clés. Nous estimons qu'une affirmation comme la suivante correspond aux conceptions de Schmitt : « Les intuitions [politiques] quotidiennes n'ont nul besoin des lumières des [juristes]. Il me semble même que l'auto-compréhension de la [jurisprudence] comme geste thérapeutique […] est, dans ce cas et à titre exceptionnel, tout à fait à sa place. Il n'y a guère, en effet, que lorsqu'elle permet de dissiper les confusions qu'elle a elle-même insinuées dans la conscience de l'homme [politique], que [la jurisprudence] a une fonction éclairante ; et encore n'en est-il ainsi que parce que le [libéralisme et le marxisme] se sont établis en tant qu'idéologies [du droit], qu'ils ont investi le système culturel dans sa dimension [juridique] et pénétré la conscience [politique]. L'un et l'autre ont neutralisé, avec de fausses interprétations, les intuitions qui étaient spontanément acquises [par une considération de la situation concrète] » Habermas, J., *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris : Cerf, 1986, p. 121. *Cf.* Schmitt, C., *Les trois types de pensée juridique*, ed. D. Séglard, trad. M. Köller, Paris : Presses universitaires de France, 1995, p. 101.

[179] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 23, 24 (trad. p. 61).

[180] *Ibid.*, p. 24 (trad. p. 62).

concept d'État ne permet plus rien distinguer ; il est devenu infécond en tant que critère. C'est dans le cadre de cette insuffisance que Schmitt aura recours à la distinction ami-ennemi comme critère opportun (dans le sens d'« historiquement adéquat », *situationsgemäß*)[181] du politique.

Schmitt considère que la seule voie pour atteindre une « détermination conceptuelle du politique » – et cela veut dire, nous l'avons vu, une détermination « performante » – est celle d'une « découverte [*Aufdeckung*] et une constatation [*Feststellung*] des catégories spécifiquement politiques ».[182] Or, même si l'auteur semble prescrire un accomplissement de la recherche en deux moments, il court-circuite dans la pratique le moment de la *découverte* en passant rapidement à une formulation relativement axiomatique et à un déploiement analytique des catégories en question. Il produit immédiatement quelque chose comme une *attestation* de ce qu'est le contenu des critères *posés*. Schmitt déplace ainsi le poids de la preuve presque exclusivement sur la constatation des critères ou, pour employer la conceptualité de Karl Popper, vers leur épreuve de falsification.[183] Nous tenterons cependant une reconstruction des raisons qui justifient dans BP *l'introduction* d'un nouveau critère du politique.

Dans la préface du BP – postérieurement ajoutée à l'édition originale – nous rencontrons une clé herméneutique qui pourrait nous permettre de situer provisoirement l'introduction par Schmitt du couple conceptuel amitié-inimitié comme critère adéquat du politique. Il s'agit de l'affirmation suivante : « Le champ des relations du politique se modifie constamment selon les forces et les puissances qui s'allient [*miteinander verbinden*] ou se désunissent [*voneinander trennen*] pour s'affirmer ».[184] Parler du politique en termes d'un *champ de forces d'attraction et de répulsion* donnant lieu à différents états de choses équivaut à décrire le phénomène à l'aide d'un vocabulaire et d'un système de

---

[181] *Cf.* Schmitt, C., *Politische Theologie II*, p. 67.

[182] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 26.

[183] L'argument à travers lequel Schmitt introduit la distinction ami-ennemi comme critère du politique procède simultanément par analogie et de façon hypothétique (*cf. ibid.*), ce qui le rend extrêmement faible et, selon la formule de H. Kuhn, apparemment « incapable de résister aux objections les plus primitives » (Kuhn, H., « Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen », p. 190). Néanmoins, la vertu d'un critère est mesurée, nous l'avons vu, par sa fertilité comme outil de distinction, et la fertilité d'un outil peut seulement être testée *ex post*. L'instance décisive pour une théorie du politique ne serait pas l'instance de formulation et vérification déductive ou inductive de critères, mais plutôt celle d'une mise à l'épreuve (*Erprobung*) des critères. En effet, Schmitt opte pour la procédure méthodologique suivante : « das Phänomen im Auge behalten und die immer von neuem sich aufwerfenden Fragen immer neuer, tumultuöser Situationen auf ihre Kriterien zu erproben » (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 17). Ces observations rappellent d'ailleurs le critère de *falsification* développé par Popper dans ses réflexions sur la logique de l'investigation scientifique.

[184] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 9 (trad. p. 44).

représentations empruntées à la mécanique (c'est-à-dire à la partie de la physique qui étudie les forces et les mouvements).[185] Une reconstitution historique de l'emploi du concept d'inimitié en philosophie montre que l'un des premiers usages documentés de cette notion relève d'un discours s'occupant du problème de la génération et la corruption des êtres physiques.[186] Il s'agit d'un emploi qui a été non seulement repris au cours de l'histoire de la philosophie, mais qui a aussi été développé et référé à la génération (naissance et reproduction) et la corruption (mort) des êtres vivants.[187] Dans ce contexte, les expressions « amitié » et « inimitié » désignent des forces de réunion et de dispersion ou de dissolution qui gèrent les corps (vivants ou inertes) et conditionnent leur « persévérance » dans l'être. Il s'agit de forces quasi mécaniques, au moins dans le sens où elles sont impersonnelles et moralement neutres, c'est-à-dire dans le sens où elles ne répondent à aucune forme de volonté. Or, cette acception des notions d'amitié et d'inimitié semble bien convenir à une représentation de l'ordre du politique comme champ de forces d'attraction et de répulsion. Dans ce qui suit, nous tenterons de montrer que ce registre correspond effectivement au sens que Schmitt attribue aux notions en question. Le juriste indique que :

> Le [terme de] politique ne désigne pas un domaine d'activité [*Sachgebiet*] propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motifs peuvent être d'ordre religieux, national [...], économique ou autre, et provoquent, à des époques différentes, des regroupements [*Verbindungen*] et des scissions [*Trennungen*] de types différents.[188]

Or, le politique – précise Schmitt – ne réfère cependant pas à un degré quelconque de l'intensité des associations et des dissociations entre les hommes : « le point [où un phénomène devient] politique est déterminé par l'intensité de la distanciation [*Abstandnehmen*] qui commande les associations

---

[185] Cette observation prend en considération l'influence que la philosophie de Hobbes exerce sur la pensée de Schmitt : pour le premier penseur – influencé à son tour par la mécanique de Galilée –, l'étude des rapports humains est une discipline dérivée de la physique, comprise comme l'étude du mouvement des corps physiques. S'occupant dans *De corpore* de la méthode de la connaissance scientifique, Hobbes fait les observations suivantes : « Après la physique, nous devons en venir à la philosophie morale, en laquelle nous allons considérer les mouvements de l'esprit [*motus animorum*] […], leurs causes et leurs effets » (Hobbes, T., *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia*, ed. W. Molesworth, vol. 1, Londini : Apud Joannem Bohn, 1839, p. 64. Partie I, 6.6. Traduction : J. Terrel). « [L]es principes de la politique consistent dans la connaissance des mouvements de l'esprit, et la connaissance de ces mouvements provient de la science des sens et des cogitations [*scientia sensuum et cogitationum*] » (*ibid.* Partie I, 6.7. Traduction : JAE).

[186] *Cf.* plus bas, pp. 377 et ss.

[187] *Cf.* plus bas, pp. 384 et ss.

[188] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 38 (trad. p. 79).

et les dissociations décisives [*maßgebenden*] ». [189] Quel est alors – nous demandons – le degré d'intensité d'une distanciation ou d'une opposition capable de constituer les associations et les dissociations qui décident du mouvement humain en général ? « L'opposition [*Gegensatz*] politique est la plus forte de toutes, elle est l'opposition suprême, et toute situation d'opposition [*Gegensätzlichkeit*] concrète est d'autant plus politique qu'elle se rapproche davantage de son point extrême [...] ».[190]

Revenons maintenant – pour interpréter les indications de Schmitt – à la représentation de l'ordre du politique comme champ de forces d'union et de séparation *dans sa variante galiléenne*. Dans ce contexte, nous pouvons bien nous représenter *le plus haut degré d'union* de deux corps (à savoir, comme une distance entre eux égale à zéro), mais nous pourrons difficilement nous représenter *le plus haut degré de séparation* entre eux. Dans l'espace homogène et infini de la géométrie euclidienne sur laquelle s'appuie Galilée, il n'y a pas quelque chose comme la plus grande distance entre deux corps – ils peuvent continuer à s'éloigner *indéfiniment*. Pour qu'on puisse parler du plus haut degré d'opposition (entre les agents), il faut alors que le champ du politique apparaisse comme un champ délimité, comme un champ fermé dans l'un ou l'autre sens. Autrement, les forces d'opposition entre deux entités ne se manifesteront que sous la forme de mouvements de « fuite » ou d'éloignement progressif qui peuvent se prolonger à l'infini. Par contre, au sein d'un champ délimité, les mouvements de répulsion se voient transformés en des forces de *résistance* et d'éventuel *anéantissement* d'un ou de plusieurs éléments mobilisés par l'opposition : les frontières empêchent un éloignement sans fin des corps conduits par des forces de répulsion ; ces forces seront donc dépensées au sein du champ en question.

Dans le contexte d'un champ limité, *le plus haut degré d'opposition* auquel le politique fait référence apparait du coup comme le degré qui précède la transformation de forces de résistance en forces d'anéantissement (c'est-à-dire le degré qui précède l'irruption du cas critique). Ainsi, « politique est tout regroupement *orienté* par [la possible irruption du] cas critique [*Ernstfall*] »,[191] c'est-à-dire le regroupement orienté par la possibilité de la guerre. Et cette orientation répond, nous l'avançons, à une tendance inhérente à la préservation. Or, « La guerre est loin d'être l'objectif, la fin, voire le contenu de la politique [*Politik*], mais elle bien la *présupposition* – toujours présente [*vorhanden*]

[189] *Ibid.*, p. 60 (trad. p. 105).
[190] *Ibid.*, p. 30 (trad. p. 70).
[191] *Ibid.*, p. 39 (trad. p. 79). Italique : JAE.

comme possibilité réelle – qui détermine selon son mode propre la pensée et l'action des hommes, produisant de la sorte un comportement spécifiquement politique ».[192] Ces considérations suggèrent donc que la spécificité du champ des forces d'attraction et de répulsion appelé politique repose dans le fait qu'il adopte la forme d'un champ de *forces de préservation et d'anéantissement*. Il y va des forces aussi indépendantes d'une volonté que celles dont parle la mécanique. Mais lisons quelques passages où Schmitt présente les notions d'amitié et d'inimitié pour observer la mesure dans laquelle ces dernières considérations répondent au sens de sa doctrine :

> Le sens de cette distinction entre l'ami et l'ennemi est de signaler le degré d'intensité extrême d'une union ou désunion, d'une association ou dissociation ; […] L'ennemi politique ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre de l'esthétique. Il ne jouera pas forcément le rôle d'un concurrent au niveau de l'économie ; il pourra même, à l'occasion, paraitre avantageux de faire des affaires avec lui.[193] Il se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature [*Wesen*], qu'il soit, dans son existence même et en un sens particulièrement fort, cet être autre, étranger de manière à ce qu'à la limite, des conflits avec lui soient possibles […]. Chacun [des participants au rapport] est seul à pouvoir décider si l'altérité de l'étranger [*das Anderssein des Fremden*] représente, dans le concret de tel cas de conflit, la négation de sa propre forme d'existence, et donc s'il se défendra ou combattra afin de préserver la forme de vie qui existentiellement [*seinsmäßige*] est la sienne.[194]
>
> Le concept d'ennemi inclut, au niveau de la réalité concrète, l'éventualité d'une lutte [...]. La guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées [...]. La caractéristique essentielle du concept d'arme est qu'il s'agit d'un moyen pour provoquer la mort physique d'êtres humains [...]. Les concepts d'ami, d'ennemi, de combat tirent leur sens réel de leur relation permanente à la possibilité réelle de provoquer la mort physique d'un homme. La guerre s'ensuit de l'inimitié, celle-ci étant la négation existentielle d'un autre être. La guerre n'est que l'actualisation [*Realisierung*] ultime de l'inimitié.[195]
>
> Ce n'est que dans lutte réelle que se manifeste la conséquence ultime de la configuration politique qui oppose l'ami et l'ennemi. C'est dans la perspective de cette éventualité extrême que la vie des hommes s'enrichit [*gewinnt*] de sa polarité spécifiquement politique.[196]

---

[192] *Ibid.*, p. 34 (trad. p. 74).

[193] *Cf.* Smith, A., *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, vol. 2, Basil : Printed for J.J. Tourneisen, and J.L. Legrand,, 1791, p. 337. « The wealth of a neighbouring nation, however, though dangerous in war and politics, is certainly advantageous in trade. In a state of hostility it may enable our enemies to maintain fleets and armies superior to our own; but in a state of peace and commerce it must likewise enable them to exchange with us to a greater value, and to afford a better market, either for the immediate produce of our own industry, or for whatever is purchased with that produce. »

[194] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 27 (trad. pp. 66, 67).

[195] *Ibid.*, p. 33 (trad. pp. 72, 73).

[196] *Ibid.*, p. 35 (trad. p. 75).

Ces citations et la réflexion qui les précède nous conduisent à interpréter la distinction ami-ennemi présente chez Schmitt comme une *unité de mesure*. Ce que cette distinction (ou ce critère) mesure est le degré d'intensité d'une force qui devient mesurable par la possibilité (réelle – ajoute Schmitt régulièrement) de l'avènement d'un état de choses où la force en question atteint un degré de saturation. Il s'agit d'un état de choses où cette dernière n'est désormais plus une force dans le sens d'une « tendance vers », mais dans le sens d'une réalisation, d'une actualisation de ce qui était précédemment en puissance. Dans l'ordre du politique, cet état de choses correspondrait au *cas critique*, à la guerre, au processus d'anéantissement de l'homme par l'homme. En d'autres termes : l'échelle qui mesure (et qui permet donc d'identifier) le politique repose sur un point qui n'appartient pas lui-même à l'échelle en question. Ce point n'est pas *stricto sensu* un degré parmi d'autres, mais l'instance qui prête un sens à la gradation elle-même.[197] Ce point correspond, en l'occurrence, au « factum » de la guerre.

L'association de la distinction ami-ennemi avec le *factum* de la guerre devrait faire du critère schmittien un dispositif particulièrement performant pour l'identification du politique. Il permet, en tant qu'unité de mesure, de marquer le point où les collectivités humaines commencent à adopter une configuration qui s'apprête au passage à l'*Ernstfall*,[198] c'est-à-dire à une configuration adéquate à l'entreprise de la guerre. Cette configuration correspond, en tant que processus, à des mouvements d'association et de dissociation dont l'intensité spécifique est celle requise pour une optimisation des capacités de préservation de sa communauté. Cette intensité spécifique est *a fortiori* celle requise pour une optimisation des capacités d'anéantissement des collectivités qui menacent sérieusement la préservation de sa propre communauté. Les notions d'amitié et d'inimitié devraient ainsi permettre d'identifier les collectivités authentiquement politiques, c'est-à-dire celles dont l'agir est orienté par la possibilité – identifié par elles-mêmes comme particulièrement imminente – d'une descente « fatidique » dans le cas critique.

La pertinence du critère proposé par Schmitt semble donc dépendre de l'idée selon laquelle la guerre n'est pas seulement un *factum* (dans le sens d'un

[197] Cette observation permettrait de donner un sens relativement simple au privilège méthodologique donné par Schmitt aux instances d'exception, aux cas limites. Pour une interprétation philosophiquement plus ambitieuse de ce trait de la pensée de Schmitt *cf.* Wenzel, U.J., « Die Dissoziation und ihr Grund », dans Flickinger, H.-G. et Balke, F., *Die Autonomie des Politischen : Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim : VCH, 1990, pp. 24-26.

[198] Remarquons en passant que le terme allemand *Ernst*, traduit généralement par *gravité* ou par *sérieux* (deux termes qui se rapportent étymologiquement à la représentation de la pesanteur), désignait originairement en allemand le duel, ensuite la guerre ou la lutte à mort.

évènement historique récurrent). Dans un deuxième sens, la guerre serait aussi une imminence, le guet inéluctable (inéluctable jusqu'au présent, ajouterait Schmitt) d'un anéantissement de l'homme par l'homme.[199] Cette imminence serait conditionnée, nous l'avons vu, par une force moralement neutre gérant les corps politiques.

(c)

Nous avons tenté jusqu'ici de reconstruire le contexte et les traits généraux de l'emploi schmittien de la notion d'inimitié envisagée *comme critère du politique*. En analysant plus haut la notion de critère, nous avons accordé qu'un concept ne peut servir comme critère que s'il exhibe des traits assez familiers pour nous permettre d'éclaircir – en tant qu'élément intermédiaire – certains concepts plus difficiles, plus confus, plus obscurs. Ce rapport de familiarité nous dispense souvent, nous l'avons vu, d'entreprendre l'analyse et la critique du concept adopté comme critère. Mais d'où provient la familiarité de l'usage schmittien des notions d'ennemi et d'inimitié en tant que critère du politique ? Nous avons offert quelques indices pour répondre à cette question, mais il s'agit désormais d'y répondre de façon plus directe. Nous tenterons ainsi de montrer que l'utilisation schmitienne du concept est tributaire d'une interprétation classique de la notion d'inimitié qui répond de ce que nous avons appelé *paradigme de l'impulsion*. La tâche consistera notamment à circonscrire la représentation sous-jacente à l'emploi du concept par Schmitt, et d'en exhiber la filiation. Ces discussions nous permettront de montrer que l'emploi schmittien de la notion d'inimitié *en tant que critère du politique* est philosophiquement trivial, et que depuis une perspective critique, il s'avère problématique. Nous précisons qu'il y va ici d'une évaluation de l'interprétation schmittienne de l'inimitié *en tant que critère du politique*. Nous discuterons dans le sous-chapitre suivant d'une *deuxième approche* du phénomène par le juriste, une approche d'ailleurs incompatible, nous le verrons plus tard, avec celle que nous discutons pour le moment.

Pour le dire d'abord sommairement, la notion d'inimitié désigne pour Schmitt, en tant que critère, une tendance à la « négation existentielle d'un autre être [*seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*] ».[200] Certaines affirmations de Schmitt semblent nuancer cette définition élémentaire du phénomène. Il s'agit

[199] Cette conception s'inspire possiblement de la distinction de Grotius – reprise et popularisée par Hobbes (*Leviathan*, I, Ch. XIII) – entre guerre comme *actio* et comme *status* : « bellum status est nomen, qui potest esse etiam cum operationes suas non exserit » (*De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, Parisiis : apud N. Buon, 1625. III, Ch. XXI, §1). *Cf.* surtout *ibid.* I, Ch. I, II, §1.

[200] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 33 (trad. p. 73).

des passages où l'auteur indique que la menace incarnée par l'ennemi est celle d'une « négation de [notre] propre *forme* d'existence » et que ce qu'on protège en face de cette menace est « sa propre *forme* existentielle de vie ».[201] L'inimitié pourrait être ainsi présentée comme une tendance à nier une *forme*, un *mode* de vie, et non pas comme une tendance à la négation de la vie tout court. Mais la démarche de l'auteur dans BP désavoue cette lecture. L'accent est presque systématiquement remis par Schmitt sur la notion de vie tout court comme l'enjeu du politique :

> La configuration [*Gruppierung*] réelle ami-ennemi est de sa nature [*seinsmäßig*] si puissante et si déterminante que, dès le moment où il provoque ce regroupement, l'antagonisme non politique repousse à l'arrière-plan ses critères et ses motifs préalables, qui étaient « purement » religieux, « purement » économiques ou « purement » culturels, pour se soumettre aux conditions et aux conséquences totalement autres et originales d'une situation désormais politique, souvent très illogiques et « irrationnelles » par rapport au point de départ « purement » religieux, « purement » économique ou de quelque autre « pureté ».[202]

Reconstruisons l'argument. Ce qui fait qu'une collectivité soit une *forme* particulière de vie – ses motivations religieuses, économiques, etc. – est ce qui la conduit à adopter la configuration, la forme de regroupement requise pour l'identification de l'ennemi. L'ennemi est celui qui menace la communauté en tant que telle ou telle *forme* de vie, celui qui menace une poursuite collective de certains idéaux religieux, économiques, etc. Mais une fois que le regroupement des collectivités en amis et ennemis s'est produit, ce qui a motivé les communautés respectives à adopter la configuration spécifiquement politique se révèle comme un épiphénomène, un vernis qui recouvrait la vraie substance de l'être collectif ; à savoir, la *vie* dépouillée de tout qualificatif. Lorsque le regroupement des communautés en amis et ennemis s'est produit, cette vie nue – cette vie qui n'est que l'*Ernst* lui-même – émerge en se défaisant du voile culturel, idéologique, religieux, etc. À ce moment-là, sa logique – celle de l'auto préservation et l'auto affirmation en tant que vie – devient prépondérante pour l'agir de la communauté ; à ce moment-là la logique de la vie devient, pour le dire autrement, souveraine. Trois ans après la publication du BP, le philosophe allemand Karl Löwith avait déjà remarqué cette particularité du critère schmittien du politique.

> […] l'ennemi ne nie absolument pas la « forme d'existence » propre ou l'« espèce » de l'être, mais [il nie] précisément l'existence nue, le *factum brutum* de l'existence politico-publique, avant toute détermination plus

[201] *Ibid.*, p. 27. Italiques : JAE. *Cf.* aussi Schmitt, C., *Verfassungslehre*, München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1928, p. 210.
[202] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 39 (trad. pp. 79, 80).

> précise à travers différentes formes – mutuellement inamicales ou amicales – de l'être national et racial, religieux et moral, civilisateur et économique.[203]

La représentation générale qui soutient l'emploi du concept de l'ennemi comme critère du politique semble ainsi être celle d'une mécanique ou logique de l'auto affirmation et de l'auto conservation des êtres : « Politique est tout ce qui concerne les questions vitales [*Lebensfragen*] d'un peuple en tant qu'un tout unitaire ».[204] Il s'agit d'une représentation familière non seulement à la réflexion philosophique, mais aussi à l'ordre du discours quotidien. On pourrait même dire que cette représentation appartient au bagage des intuitions de la pensée en général.

Nous y insistons : ce qui garantit l'introduction du couple conceptuel ami-ennemi comme *critère* du politique – ce qui le rend familier et donc théoriquement viable comme critère – est l'usage de ces notions par Schmitt comme s'il s'agissait de catégories d'une économie (descriptive, non normative) de l'autoconservation. Cet usage du concept par Schmitt semble ainsi reposer d'abord sur l'une des *opinions* « classiques » concernant l'inimitié, à savoir celle qui voit dans ce phénomène l'expression d'une force générale concernant la conduite des êtres vivants.[205] Nous considérons – contrairement à certains commentateurs – [206] que la *critériologie* de Schmitt est effectivement l'expression de ce qu'on pourrait appeler un *crypto-biologisme*.[207]

Nous venons d'avancer l'idée que l'interprétation schmittienne de l'inimitié comme critère du politique est fondée sur la représentation d'une économie de l'autoconservation. Un indice décisif en faveur de cette thèse est l'étonnante complémentarité des descriptions schmittiennes avec l'une des *conceptions* de l'inimitié reconstruites ci-dessus, à savoir, celle de Lorenz. (Rappelons que nous avions choisi son étude éthologique de l'agression comme conception représentative de l'une des variantes du paradigme de l'impulsion, celle notamment où l'hostilité est abordée comme expression d'un principe

---

[203] Löwith, K., *Sämtliche Schriften*, ed. K. Stichweh et M. Buhot de Launay, Stuttgart : J.B. Metzler, 1981, p. 48. Traduction : JAE.

[204] « Politisch ist alles, was die Lebensfragen eines Volkes als eines einheitlichen Ganzen betrifft ». Schmitt, C., *Staat, Großraum, Nomos : Arbeiten aus den Jahren 1916 - 1969*, ed. G. Maschke, Berlin : Duncker & Humblot, 1995, p. 133.

[205] *Cf.* l'annexe I, p. 397.

[206] *Cf.* Portinaro, P. P. « Zur Freund-Feind Theorie », dans Voigt, R., *Freund-Feind-Denken*, p. 36.

[207] Schmitt répondrait ainsi à la tendance à une « biologisasion » de la pensée politique (et de la pensée sur le politique) initiée dans la deuxième moitié du 19e siècle. Pour la description de cette tendance, *cf.* Arendt, H., *The origins of totalitarianism*, London : G. Allen & Unwin, 1958, pp. 158, ss. Liebsch, B., *Gastlichkeit und Freiheit : polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist : Velbrück Wiss., 2005, pp. 225-237.

d'autoconservation de la vie). Illustrons cette complémentarité avec quelques exemples.

Premièrement : l'affirmation de Schmitt selon laquelle l'ennemi est en réalité celui qu'il « faut seulement reconduire à l'intérieur de ses frontières [*nur ein in seine Grenzen zurückzuweisender Feind*] »,[208] ou remettre à sa place, pour ainsi dire, semble de prime abord non seulement s'éloigner, mais aller presque à l'encontre de la logique « jusqu'au-boutiste » qui caractérise son discours dans *La notion du politique*. Or, les descriptions de Lorenz permettent de justifier cette affirmation, dont le registre est celui d'une économie de l'autoconservation et de l'autoaffirmation : alors que la fonction la plus importante de l'hostilité intra-spécifique est – rappelons-le – celle d'assurer une répartition relativement régulière des individus de la même espèce dans l'espace vital disponible, l'ennemi est effectivement ce congénère-là qu'il faut seulement repousser jusqu'à ses propres frontières (et qu'il ne faut donc pas nécessairement anéantir). *Deuxièmement* : la distinction entre amis et ennemis est, selon Schmitt, une distinction que nous sommes *destinés* à opérer. Il n'y a pas, autrement dit, de moyen d'échapper à une polarisation polémique des rapports entre les communautés humaines.[209] Cette obscure affirmation sur le caractère « fatidique » des rapports d'inimitié est confirmée, mais aussi éclaircie par la doctrine de la spontanéité physiologique des pulsions d'agression chez Lorenz. L'éthologue enseigne que nos conduites d'hostilité répondent à notre constitution physiologique et non aux simples dispositions de notre volonté. *Troisièmement* : nombre d'indications schmittiennes correspondent pleinement au portrait que Lorenz offre des processus de *reconduction* et de *ritualisation* de pulsions (favorisés par la sélection naturelle dans la mesure où ils réfrènent – rappelons-le – la possibilité d'une autodestruction de l'espèce) : la description de la guerre civile comme le pire des scénarios pour la vie de l'homme, les indications sur l'importance d'une pacification et d'une cohésion de la communauté et d'une conséquente reconduction des énergies hostiles contre la communauté qui menace « vraiment » la conservation de sa propre communauté ; l'importance assignée aux processus de circonscription juridique (*Hegung*) des rapports d'inimitié entre les communautés, etc. *Quatrièmement* : Par rapport à la notion d'inimitié, Schmitt avertit qu'il ne faut pas confondre une interprétation personnelle avec l'interprétation politique (existentielle) du concept. La question se pose alors de savoir s'il y a du sens à parler – comme il le fait –, d'*amitiés politiques, lesquelles seraient par conséquent*

[208] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 37.

[209] Il s'agit d'une « schicksalvolle Unterscheidung » (*ibid.*, p. 52). « Nichts kann dieser Konsequenz des Politischen entgehen » (*ibid.*, p. 36).

impersonnelles. Cette idée semble pour le moins contre-intuitive. Or, Lorenz décrit, sous l'expression « la bande anonyme [*die anonyme Schar*] », la « forme la plus originaire de la "société" ». Il s'agit « simple[ment] [d'une] puissante réunion ou collection d'éléments homogènes »[210] dont le regroupement suit d'abord un intérêt défensif.[211] Toujours selon Lorenz, il n'y a rien dans la bande anonyme qui puisse rassembler l'amitié personnelle, car dans cette constitution supra-individuelle « chaque camarade est aussi bon que n'importe quel autre ».[212] Etc.

Si notre mise en parallèle de l'interprétation schmittienne du phénomène de l'inimitié (comme critère du politique) et d'une éthologie de l'agression est adéquate, nous sommes justifiés d'inscrire la première au sein du paradigme herméneutique de « l'impulsion ». Nous pourrions plus précisément l'inscrire au sein de l'une de ses variantes, celle qui décrit le rapport d'inimitié comme fonction d'un principe d'autoconservation. Cette variante présente le phénomène comme l'expression d'une tendance naturelle – c'est-à-dire d'une force « non réflexive », non soumise à notre contrôle – des individus ou des communautés à l'autoconservation et à l'autoaffirmation dans un contexte de pénurie de ressources. D'un côté, cette appartenance convient aux exigences d'une critériologie : le contenu d'un critère du politique – en l'occurrence, la distinction ami-ennemi – doit appartenir au répertoire des intuitions de la pensée en général – et, nous l'avons montré, c'est bien le cas de la représentation du rapport d'inimitié comme fonction du principe d'autoconservation. D'un autre côté, cependant, cette classification de l'interprétation schmittienne du concept d'ennemi soulève la question suivante : est-ce que cette interprétation est atteinte par les critiques que nous avons formulées au paradigme de l'impulsion (et plus spécifiquement à sa variante bio-logique) ?

---

[210] Lorenz, K., *Das Sogenannte Böse*, p. 216. Lorenz fait noter qu'« [a]lors que l'effet de l'agression intraspécifique – qui sépare et isole les animaux d'une même espèce – est contraire à l'instinct grégaire, une forte agressivité [entre les membres de la bande] et une forte cohésion sont, évidemment, incompatibles » (*ibid.*, p. 219. Traduction : JAE).

[211] *Cf. Ibid.*, p. 212.

[212] *Ibid.*, p. 221. L'observation suivante de Hans Blumenberg nous semble appropriée « Freundschaft ist eine unpolitische Kategorie. Carl Schmitt hatte zwar vom elementaren Freund-Feind-Unterschied als politischem Dualismus gesprochen, aber doch sensu stricto nur den Feind gemeint. Politisch gilt eben: Wer nicht gegen mich ist, ist für mich. Dabei braucht man sich nicht zu mögen. Sowenig man den politischen "Feind" hassen muß, nur weil man ihm nicht verraten würde, man täte es nicht. » (*Briefwechsel 1971 - 1978 : und weitere Materialien*, ed. A. Schmitz et M. Lepper, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2007, p. 198).

(d)

Nous venons d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'interprétation schmittienne de l'inimitié (comme critère du politique) est indissociablement liée à la représentation générale d'une économie de l'autoconservation. La question se posait donc de savoir si cet usage schmittien du concept est sujet aux difficultés conceptuelles qui affectent d'autres variantes analogues du paradigme de l'impulsion. Rappelons brièvement que les explications de l'inimitié qui répondent au paradigme de l'impulsion ne nous offrent, en elles-mêmes, aucune indication nous permettant de réévaluer et de réorienter notre action ; en soi, elles ne contribuent point à notre auto-compréhension. Nous avons aussi vu que quand nous essayons de tirer des enseignements quant au sens de ce que nous faisons des connaissances produites depuis cette approche, on contredit (performativement) les contenus qui devraient fonder ces enseignements. L'usage schmittien de la notion d'ennemi (et d'ami) comme critère du politique est-il affecté par ce genre de difficultés ? La réponse à cette question est affirmative. Il s'agira de montrer pourquoi.

L'adoption d'une approche normativiste pour l'éclairage du concept du politique est explicitement rejetée par Schmitt dans *La notion de politique* – et à plusieurs reprises. « Nous ne traitons pas ici de fictions ni d'abstractions normatives [*Normativitäten*], mais de la réalité existentielle et de la possibilité effective de la distinction [spécifiquement politique] ». [213] Les descriptions offertes dans BP n'auraient pas un sens normatif, mais plutôt « existentiel ».[214] L'invincible tension philosophique entre *être* et *devoir être* (dit plus précisément : entre la validité des discours respectivement guidés par chacune de ces deux modalités du verbe) imprègne alors l'argumentation dans BP sous la forme d'un affrontement explicite. Toute une famille sémantique est mobilisée par Schmitt pour exprimer, à travers ses arguments, sa préférence pour un discours qui décrit ce qui *est* le cas : les adjectifs « concret », « effectif », « existentiel (*existenziell* et *seinsmäßig*) », « réel (*real* et *wirklich*) », « sérieux (*ernst*) », ainsi que les substantifs « factum », « situation », « réalité (*Realität* et *Wirklichkeit*) », « existentialité (*Existenzialität* et *Seinsmäßigkeit*) », « cas critique (*Ernstfall*) » sont employés à plusieurs reprises. Parmi eux, certains (notamment l'expression « concret ») sont si souvent répétés qu'on peut parler, avec Derrida, d'une « récurrence compulsive et obsessionnelle ».[215] Le lecteur du BP est même tenté d'attribuer l'emploi itératif de cette terminologie non seulement à la volonté de signaler un choix méthodologique, mais aussi au but

[213] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 28, 29.
[214] *Cf. Ibid.*, pp. 49, 84.
[215] Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, p. 136. *Cf. Ibid.*, p. 154.

de « justifier » ce choix lui-même : comme si cette terminologie contenait en elle-même la clé d'accès à la réalité qui justifierait son choix ; comme s'il suffisait alors de l'utiliser avec assez d'insistance pour que les évidences promises s'ouvrent aux lecteurs comme par un effet incantatoire.[216]

Or, cette accusation du caractère purement rhétorique du choix terminologique et son usage peut être contesté en rappelant la complémentarité qu'il semble avoir entre les descriptions schmittienne en BP et la recherche éthologique de l'agression. Car l'opposition de Schmitt au normativisme serait au fond analogue au refus – caractéristique de l'idéal de la science moderne – de toute approche téléologique des phénomènes. Ce refus entraine *a fortiori* un abandon des catégories normatives exigées par ce dernier type d'approche. Ainsi, la terminologie « réaliste » choisie par Schmitt aurait pour but de mettre l'emphase sur le fait que, dans BP, il y va d'une approche strictement descriptive – fonctionnaliste à la limite – de la question du politique, une question que nous sommes enclins à considérer en des termes évaluatifs.[217] Cette interprétation permettrait de comprendre adéquatement le sens d'affirmations comme les suivantes :

> Les concepts d'ami et d'ennemi doivent être entendus dans leur acception concrète et existentielle et non point comme des métaphores ou des symboles, il ne faut pas les atténuer en y mêlant des notions économiques, morales ou autres, ni surtout les interpréter psychologiquement dans un sens privé et individualiste, comme s'ils exprimaient les sentiments et les tendances d'un simple particulier. L'opposition [exprimée par ces concepts] n'est ni normative, ni « purement spirituelle ».[218]

Nous tenterons désormais de montrer que le discours dans BP est traversé par des considérations qui – tout en faisant partie constitutive des arguments principaux – ne sont pas cependant conciliables avec le registre « réaliste » auquel Schmitt semble accorder l'exclusivité méthodologique. Il s'agit des

---

[216] Curieusement, en critiquant ce qu'il identifie comme une habitude des auteurs du romanticisme, Schmitt affirme ailleurs : « Man schafft aber keinen neuen Begriff dadurch, dass man einem alten das Prädikat *echt* beifügt ». Schmitt, C., *Politische Romantik*, München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1925, p. 133.

[217] Mais quelles sont les descriptions qui reflètent effectivement ce qui est le cas concret ? La réponse à cette question devient extrêmement problématique dans le cadre d'une théorie décisionniste. Dans ce contexte, la question elle-même doit être reformulée : qui décide que telle ou telle description correspond à une situation concrète ? Ou qui décide de ce qui est considéré comme une situation concrète ?

[218] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 28 (trad. p. 68). *Cf.* aussi *ibid.*, p. 33. « Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch. Sie ist auch kein Versuch, den siegreichen Krieg oder die gelungene Revolution als „soziales Ideal" hinzustellen, denn Krieg oder Revolution sind weder etwas „Soziales" noch etwas „Ideales" ».

tensions qui mettent en question la validité de toute une dimension d'affirmations dans BP.

Pour le dire d'abord de manière globale : l'ambigüité fondamentale du BP revient au fait que le lecteur ne saura jamais décider si Schmitt tente d'y expliquer pourquoi ce qu'on appelle « le politique » *est* – irrémédiablement, si l'on veut – *le cas* ou si par contre l'auteur tente d'y montrer pourquoi le politique *doit* (continuer à) *être le cas*, c'est-à-dire au-delà du fait contingent que cette configuration ait eu lieu dans l'histoire.[219] Formulons cette idée autrement. Le problème spécifiquement politique est – affirme Schmitt – de distinguer l'ami de l'ennemi, c'est-à-dire d'identifier les collectivités qui menacent effectivement la survie de sa propre communauté dans le but de discerner la voie d'action optimisant les probabilités d'autoconservation. Même si l'on accepte cette idée, il est impossible de déterminer si dans BP la logique d'auto affirmation et d'autoconservation est présentée comme ce qui commande nécessairement[220] l'action collective ; ou si elle est plutôt décrite comme une logique qui *devrait* commander l'action collective – vu qu'elle *peut* autant être que n'être pas le cas. Illustrons cette tension.

Il y a, selon Schmitt, des guerres qui peuvent être caractérisées comme n'ayant pas de sens (*sinnlose Kriege*).[221] Il s'agit de guerres qui ne se conforment pas à une logique de l'auto affirmation et de l'autoconservation. Elles se déclenchent, indique Schmitt, soit avant qu'un ennemi effectif – c'est-à-dire une menace concrète – ait été identifié (et ici les actions militaires sont justifiées après-coup par la construction, l'invention ultérieure d'un ennemi),[222] soit en suivant des motifs qui ne sont pas strictement politiques (c'est-à-dire des motifs qui ne visent pas l'autoconservation de la communauté) ; cette dernière conduite est caractérisée par Schmitt d'absurde (*sinnwidrig*).[223]

> Il n'est pas de finalité rationnelle, pas de norme, si juste soit-elle, pas de programme, si exemplaire soit-il, pas d'idéal social, si beau soit-il, pas de légitimité ni de légalité qui puissent justifier le fait que des êtres humains se tuent les uns les autres en leur nom. Si à l'origine de cet anéantissement physique de vies humaines il n'y a pas la nécessité vitale de maintenir sa propre forme d'existence face à une négation tout aussi vitale de cette forme, rien d'autre ne saurait le justifier. De la même façon, aucune guerre ne peut

[219] Leo Strauss identifia en toute clarté cette tension déjà en 1932, l'année de publication de *Le concept du politique*. *Cf.* Strauss, L., « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1932) : pp. 739 et ss.

[220] Il s'agirait ici – il faut le noter – d'une nécessité non apodictique, mais analogue à celle qu'on attribue aux lois de sciences de la nature.

[221] *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 103.

[222] *Ibid.*, pp. 102, 103.

[223] *Cf. Ibid.*, p. 36.

> être fondée sur des normes éthiques et juridiques. S'il existe réellement des ennemis au sens existentiel du terme tel qu'on l'entend ici, il est logique [*sinnvoll*], mais d'une logique exclusivement politique, de se défendre contre eux, si nécessaire, par l'emploi de la force physique et de lutter avec eux.[224]

De ces affirmations nous pouvons tirer deux conclusions : (i) d'une part, la logique de l'auto affirmation et l'autoconservation n'est pas *de facto* incontournable (on pourrait dire que parfois dans cette sphère « natura *facit* saltus »).[225] (ii) D'autre part, alors que les exceptions aux « lois » du politique prennent la forme d'une absurdité ou de quelque chose qui n'a pas de sens, *il faut* que l'action collective fasse du sens, *il faut* qu'elle se conforme à la grammaire, pour ainsi dire, du politique. Or, le registre de cette dernière observation est clairement normatif.

Comme deuxième type d'exemples, nous signalons ensuite les indications de Schmitt d'après lesquelles une mécompréhension des traits essentiels du politique peut conduire à des guerres particulièrement inhumaines (*unmenschlich*) [226] ou terribles (*schlimm*), [227] ainsi qu'aux formes les plus terribles (*schlimmsten*) d'inimitié. [228] Or, dans le contexte d'une approche descriptive du phénomène politique, l'affirmation selon laquelle il y a des guerres inhumaines est aussi problématique que l'affirmation éthologique selon laquelle il y aurait des conduites animales d'une telle cruauté, ou exhibant une tendance tellement contraire à l'autoconservation, qu'elles ne méritent pas d'être qualifiées d'« animales ». Cela serait – poussons l'analogie avec les sciences de la nature jusqu'au bout – comme si, dans le contexte d'une expérience en physique, le comportement non statistique de certaines particules conduisait le physicien à caractériser la déviation de ces dernières (par rapport à la norme) comme quelque chose d'« aberrant ». Un réalisme politique strict ne permet pas de parler de guerres, d'inimitiés « inhumaines » ou « terribles » : elles sont ce qu'elles sont et il n'y a plus rien à ajouter. Toute évaluation des pratiques politiques sortant du cadre du pur fonctionnalisme descriptif ferait partie des « vœux pieux » du normativisme. Ainsi, les contenus transmis par une description fonctionnaliste du politique ne donnent en soi aucune indication

---

[224] *Ibid.*, pp. 49, 50. Italiques : JAE.

[225] Quand Schmitt affirme que la tendance à la guerre reflète une « possibilité réelle » tandis que l'universalisme pacifiste n'est qu'un « postulat idéal » (*cf. Ibid.*, p. 57) ceci veut simplement dire que la première aura – selon un calcul probabiliste – plus probablement lieu dans le futur que le deuxième, car celui-ci manque de précédents qui lui donnent du « poids » en termes de probabilité. Il ne s'agit pas – même dans le cas du pacifisme – d'une impossibilité de principe.

[226] *Cf. Ibid.*, p. 37.

[227] *Cf. Ibid.*, p. 51.

[228] *Cf. Ibid.*, p. 65.

pour « corriger » certaines formes de « déviation » de pratiques collectives, ni pour favoriser une identification « correcte » (*richtige*) de l'ennemi concret.[229] Et cela de la même façon qu'une meilleure compréhension du comportement des particules physiques ne permet pas de « corriger » la façon dont elles se comportent *de facto* pour que leur conduite soit plus « correcte ».

Le troisième et dernier type d'exemples garde un lien avec cette dernière observation. D'un côté, Schmitt affirme que « comme avant, la politique demeure aujourd'hui le destin [des hommes] »[230] et que – peu importe combien, et à travers quelles stratégies on l'essaye – « on ne peut pas exterminer l'État et la politique, et on ne parviendra pas à dépolitiser le monde ».[231] D'un autre côté l'auteur consacre une partie importante de ses considérations aux tendances contemporaines de dépolitisation et de neutralisation de la sphère du politique.[232] Il plaide en même temps pour une affirmation (*Bejahung*) – l'expression est de Leo Strauss –[233] de la logique du politique (comme si l'on pouvait effectivement s'en dérober !). Comme l'analyse de Strauss l'a clairement montré, le discours de Schmitt adopte dans ces passages un registre indiscutablement normatif. D'après Strauss, la normativité mise ici en jeu est d'ordre moral – une morale héroïque, si l'on veut.[234] Or, il faudrait ajouter que s'il y va effectivement ici d'une morale, cette expression adopte un sens tout à fait particulier, intimement lié au crypto-biologisme de Schmitt. Car ce qui commande la plaidoirie de Schmitt d'une affirmation du politique est, d'un côté, son refus (normatif) préalable d'une disposition apathique, léthargique, oisive des communautés (envisagée comme ce qui prélude leur disparition) ; et d'un autre côté, sa préférence (normative) pour la vitalité des collectivités (comme ce qui garantit leur conservation).[235] Cette précision permet par exemple de mieux comprendre l'annotation suivante de Schmitt aux corolaires du BP :

---

[229] *Cf. Ibid.*, pp. 27, 33, 37.

[230] *Ibid.*, p. 77.

[231] *Ibid.*, p. 76.

[232] *Cf. Ibid.*, pp. 68-95.

[233] Strauss, L., « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », p. 742.

[234] *Cf. Ibid.*, pp. 745-748.

[235] *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 67, 79, 92, 93. Cette opposition de Schmitt à ce qu'on pourrait appeler un esprit de déclin est un Leitmotiv de sa pensée, ce qui se manifeste déjà clairement dans *Politische Romantik* où il critique « Die Wurzellosigkeit des Romantikers, seine Unfähigkeit, aus freiem Entschluß eine bedeutende politische Idee festzuhalten, seine innere Widerstandslosigkeit gegen den jeweilig nächsten und stärksten Eindruck » (Schmitt, C., *Politische Romantik*, p. 77). L'auteur canalisera cette tendance dans sa critique plus ou moins systématique du libéralisme. Il n'est pas de trop de relever « l'air de famille » qu'il y a entre cet aspect de la pensée de Schmitt et la critique de Friedrich Nietzsche du nihilisme passif, laquelle vise « *einen Willen zum Nichts*, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichsten

> Dante a livré à un châtiment particulièrement ignominieux ceux parmi les anges qui, dans le grand combat entre Dieu et le démon, demeurèrent neutres ; ils y furent livrés non seulement pour avoir commis un crime en manquant à leur devoir qui est de lutter pour la justice [*Recht*], mais encore pour avoir méconnu leur intérêt le plus propre [*eigentstes*] et le plus vrai [*wahrstes*].[236]

Schmitt considère donc que les communautés suivant certaines tendances de dépolitisation, de neutralisation politique méconnaitraient alors leurs intérêts les plus propres et les plus vrais, des intérêts qui sont avant tout « existentiels », bio-logiques. Les réflexions de Schmitt, ainsi que son critère du politique, adoptent sous cet angle la forme d'un instrument de formation de la jeune conscience juridico-politique ; un instrument de formation pour qu'elle sache un jour reconnaitre comme sa tâche principale la préservation de la communauté (c'est-à-dire l'identification de l'ami et de l'ennemi). Sous cet angle, nous pourrions aussi affirmer que les réflexions de Schmitt adoptent la forme d'un *mémento* pour la conscience juridico-politique « naturellement » languissante ou « artificiellement » désorientée par des idéologies soit politiquement nihilistes – celles qui se fondent sur des « vœux pieux » –, soit directement élaborées dans ce but par l'ennemi. Mais cela signifierait que l'intérêt de Schmitt dans BP est lui-même également politique. La question se pose : est-ce qu'un intérêt scientifique (dans le sens de *sachlich*, matériel, réaliste) portant sur le politique peut coïncider avec un intérêt politique ? Peut-on, autrement dit, être juge et partie lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est le politique ?[237] La réponse à cette question fera l'objet du sous-chapitre suivant.

Voraussetzungen des Lebens […] » (Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, vol. 11, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, p. 430 [GM.433, 428]), ainsi que son appel à « vivre dangereusement » (Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe V-2*, vol. 09, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, p. 206 [FW, 283]). Les passages où Schmitt critique dans BP les tendances de neutralisation du politique propres aux idéologies de la technique auraient pu être formulés par Nietzsche : « mit der Technik war die geistige Neutralität beim geistigen Nichts angelangt » (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 92). « Alle neuen und großen Anstöße, jede Revolution und jede Reformation, jede neue Elite kommt aus Askese und freiwilliger oder unfreiwilliger Armut, wobei Armut vor allem den Verzicht auf die Sekurität des status quo bedeutet » (*ibid.*, p. 93).

[236] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 124. *Cf.* Apocalypse 3 : 15-17 : « Je connais tes œuvres. Je sais que tu n'es ni froid, ni bouillant. Puisses-tu être froid ou bouillant ! Ainsi, parce que tu es tiède, et que tu n'es ni froid, ni bouillant, je te vomirai de ma bouche ». L'oscillation de la pensée de Schmitt entre la jurisprudence, la théologie et le cryptobiologisme est encore une source de tensions dont nous ne discuterons pas. Cette question constitue une problématique en soi.

[237] Schmitt approuve explicitement la validité du principe *nemo judex in causa sua* (*Cf.* Schmitt, C., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, München : Duncker & Humblot, 1938, p. 23). D'ailleurs, il serait ici inutile d'essayer la réponse suivante : *la réflexion de Schmitt porte sur* le *politique (*das Politische*) et non pas sur* la *politique (*die Politik*). Le politique est le cadre existentiel général (on pourrait dire avec certaines précautions : le « cadre formel ») dans lequel s'inscrit toute doctrine politique possible (toute* Politik*). Les intérêts appelés politiques appartiennent à* la *politique et non* au

(e)

Le sous-chapitre précédent soulevait une série des tensions méthodologiques au sein de l'ouvrage où Schmitt présente la notion d'ennemi et d'inimitié comme critère du politique. Il s'agissait des tensions liées notamment à la question du type de registre favorisé par l'auteur pour ses analyses du phénomène. Il s'agit maintenant de montrer comment dans BP ces tensions s'expriment dans la mise en œuvre discursive des thèses schmittiennes sur le politique.

Nous avons affirmé ci-dessus que le texte de Schmitt semble suivre un intérêt spécifiquement politique. Cette affirmation ne contredit pas les thèses schmittiennes sur la place que la pensée – surtout celle politico-juridique – occuperait dans l'ensemble de l'existence, mais elle vient plutôt les renforcer. « Tous les concepts de notre sphère intellectuelle, y compris le concept d'intellect, sont intrinsèquement pluralistes et n'ont de sens que par rapport à l'existence politique concrète […]. Les notions essentielles de notre sphère intellectuelle sont toutes existentielles et non normatives ».[238] Cela veut dire par exemple que :

> tous les concepts, représentations et vocables politiques ont un sens polémique ; ils visent un antagonisme [*Gegensätzlichkeit*] concret, ils sont liés à une situation concrète dont la logique ultime est une configuration ami-ennemi (se manifestant sous forme de guerre ou de révolution) et la disparition d'une telle situation les fait devenir des abstractions vides et fantomatiques. Des mots tels qu'État, république, société, classe, [etc.] sont inintelligibles si l'on ignore qui, concrètement, est censé être atteint, combattu, contesté et réfuté au moyen de ces mots.[239]

Même le concept de vérité prendrait, à chaque occurrence, son sens des « antagonismes concrets » qui y font appel.[240] Toutes ces indications invitent à évaluer le discours de Schmitt d'après sa conformité au principe qu'avec K.O. Apel nous pourrions appeler le principe d'auto inclusion ou d'auto insertion (*Selbsteinholungsprinzip*). [241] Ce principe indique que tout discours se prononçant sur les conditions de possibilité ou de validité du discours en général doit être compris comme répondant lui aussi (pourquoi ferait-il exception ?) aux

---

politique. Cette réponse est inutile parce que – nous l'avons montré – Schmitt insiste sur l'idée que *le* politique *devrait* être le cas (car il ne l'est pas nécessairement). Il semble ainsi que la décision des acteurs ne se restreigne pas à la détermination de ce qu'est *la* politique, mais qu'elle peut s'étendre jusqu'à la détermination *du* politique. La distinction même entre *le* et *la* politique devient alors superflue.

[238] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 84. *Cf.* aussi Schmitt, C., *Verfassungslehre*, p. 389.

[239] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 31. *Cf.* aussi Schmitt, C., *Hugo Preuss : sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen : Mohr, 1930, p. 5.

[240] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 89.

[241] *Cf.* Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen*, pp. 688, 689.

conditions de possibilité qu'il énonce.[242] Si le discours de Schmitt est conforme au principe d'auto-inclusion, il devrait logiquement être lui aussi conditionné par les antagonismes concrets qui auraient suscité son discours.[243]

Ces observations sur la dimension performative de la pensée de Schmitt entrainent – si elles sont correctes –[244] des conséquences incontournables pour le problème de la validité des affirmations et des objections formulées par l'auteur dans BP. Si le texte de Schmitt est polémique dans le sens existentiel du mot, autrement dit, s'il est un geste politique, l'observation suivante de l'auteur devrait aussi valoir pour ses propres critiques de certaines interprétations du politique : « si l'observateur des phénomènes politiques demeure fidèle à la logique de sa pensée politique, il peut reconnaitre systématiquement, même dans le reproche d'immoralité et de cynisme, un simple instrument politique d'hommes qui s'affrontent dans le concret ».[245] Si l'on prenait au sérieux la conception de Schmitt sur le politique, toutes les procédures discursives suivantes du juriste devraient être comprises comme des moyens politiques (c'est-à-dire purement stratégiques) d'un homme concret en lutte : les objections de Schmitt au caractère contradictoire de certaines doctrines ou thèses sur le

[242] La même logique s'applique, bien entendu, quand un discours se prononçant sur les conditions de possibilité ou de validité d'un *type particulier de discours* appartient au type de discours dont il est question.

[243] La dimension performative de la pensée de Schmitt ainsi que ses enjeux ne sont d'ailleurs pas passé inaperçus aux commentateurs du BP. Jacques Derrida fait par exemple la remarque suivante : « Schmitt dirait-il […] que son discours sur le politique est de nature *théorique* et qu'il n'est pas affecté par la modalité polémique et donc par la performativité dont il décrit d'autre part la contamination incessante ? Dénierait-il à ses théorèmes la signification d'une prise de parti, d'un acte de guerre, d'une certaine guerre ? Nous ne sommes pas sûr[s] qu'il le ferait. Son attitude serait sans doute instable et retorse à ce sujet et sa ruse d'autant plus significative. Ce qui nous parait plus sûr, en revanche, c'est que le projet polito*logique* ou polémo*logique* et la prise de position politico-polémique sont indissociables. Leur pureté respective est *a priori* inaccessible, on ne peut le dénier. Autant dire qu'on peut *seulement* le dénier. Cette dénégation Structurelle instruit et construit le discours *politique* et le discours *sur* le politique. L'un *comme* l'autre, l'un en tant que l'autre » (Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, pp. 137, 138).

[244] Tout fait penser qu'elles le sont : même (ou plutôt *surtout*) lorsqu'il s'agit de sa propre discipline, la jurisprudence, Schmitt fait des affirmations qui invitent à mesurer leur validité selon un principe d'auto inclusion, p. e. : « Tout droit est un "droit situé" [*Situationsrecht*] » (Schmitt, C., *Politische Theologie*, p. 20) ce qui implique que toute jurisprudence est « jurisprudence située » (pour l'expression de cette conséquence dans les analyses de Schmitt, *cf.* p. e. Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1932, pp. 25, 36, 37. et Schmitt, C., *Verfassungslehre*, pp. 39, 149, 158, 288). Il faut toutefois mentionner le passage d'un texte ultérieur, où Schmitt semble contredire son affirmation sur l'incontournable charge politique de tout travail théorique se rapportant à l'ordre juridicopolitique. Le juriste indique qu'il y aurait possibilité d'adopter la position « de l'observation et la description désintéressées [*uneigennützigen*] » (Schmitt, C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, p. 8. Traduction : JAE).

[245] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 67. Traduction : JAE.

politique ;[246] ses indications sur le caractère raisonnable ou déraisonnable de certaines observations relatives à ce phénomène ;[247] ses dénonciations de la confusion régnant autour de certains concepts décisifs de la jurisprudence et des conséquences que cette confusion peut entrainer ;[248] enfin sa plaidoirie pour une relativisation de l'inimitié et pour une circonscription juridique de la guerre.[249] Mais – voilà le paradoxe, ou, dit plus précisément, la contradiction performative – si les arguments de Schmitt ne sont que des dispositifs stratégiques d'un homme concret en lutte, il en résulte qu'on ne peut prendre au sérieux ses thèses que si l'on appartient à la collectivité au nom de laquelle il lutte.

Sous la perspective de sa propre thèse de la performativité polémique (c'est-à-dire existentielle) de toute pensée liée au politique, la question de la validité du discours de Schmitt se pose particulièrement lorsque l'auteur formule des objections aux doctrines politico-juridiques auxquelles sa doctrine s'oppose. « Maudire la guerre homicide et demander aux hommes de faire la guerre, de tuer et de se faire tuer pour qu'il n'y ait "plus jamais ça", c'est une imposture [*Betrug*] manifeste ».[250] D'un point de vue strictement politique (dans le sens existentiel du terme), caractériser cette procédure comme « imposture manifeste » est aussi une imposture manifeste. La raison en est que le discours critiqué par Schmitt n'est qu'une stratégie polémique qui vise la préservation de la communauté de ceux qui le prononcent, et elle est, par là-même, politiquement justifiée ; et en tant que stratégie *politique*, elle est éthiquement neutre. Il en va de même pour la critique de Schmitt de « l'*abus* [*Mißbrauch*] révolutionnaire des concepts appartenant à une légalité classique », [251] des discours qui font un emploi abusif de la notion d'humanité pour justifier certaines pratiques politiques. Il en va de même aussi pour son observation selon laquelle « on peut *abuser* […] de la paix, de la justice, du progrès et de la civilisation en les revendiquant pour soi tout en les déniant à l'ennemi ».[252] Parler d'un emploi politique « abusif » (*Mißbrauch*) de certains concepts est, du point de vue strictement politique, en soi un geste abusif : il n'y a pas d'usages de la terminologie juridique qui soient plus ou moins adéquats à l'objet ou la substance politique, identique à elle-même. Il n'y a en réalité que des usages plus ou moins efficaces de la langue dans le but de l'auto affirmation et de

[246] *Cf. Ibid.*, pp. 49, 69, 119.
[247] *Cf. Ibid.*, pp. 29, 43, 53, 107.
[248] *Cf. Ibid.*, pp. 11-13. *Cf.* aussi Schmitt, C., *Hugo Preuss*, p. 5.
[249] *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 11, 12, 19.
[250] *Ibid.*, p. 49 (trad. p. 92).
[251] *Ibid.*, p. 16 (trad. p. 52). Italique : JAE.
[252] *Ibid.*, p. 55 (trad. p. 98). Italique : JAE.

l'autoconservation des communautés. Ainsi, et toujours sous l'angle d'une logique strictement existentielle, certaines objections de Schmitt semblent presque incompréhensibles : « La pire des confusions nait quand des concepts tels que celui de droit ou de paix sont utilisés à des fins politiques, pour empêcher toute réflexion politique lucide, pour légitimer ses propres ambitions politiques et disqualifier ou démoraliser l'adversaire ».[253] Cette objection est incompréhensible, car depuis une perspective existentielle, il n'y a pas du tout de « confusion terrible » dans le cas décrit. Il y a bien au contraire un résultat tout à fait heureux pour le but de l'autoconservation : une pensée politique claire est une pensée capable d'identifier ami et ennemi existentiels, en maximisant ainsi les probabilités d'auto affirmation et d'autoconservation. Or, plus *mon* ennemi exhibe une pensée politique claire, plus grand devient le risque pour l'autoconservation de *ma* communauté (cette circonstance répond – rappelons-le – à une économie biologique, à une éco-logique). Confondre la pensée politique de mon ennemi, empêcher qu'elle soit existentiellement claire devient ainsi l'une des stratégies principales d'autoconservation de ma communauté (ceci notamment dans l'esprit de la devise *divide et impera*). Disqualification et démoralisation de l'ennemi sont de simples moments de cette stratégie. Et une disqualification de cette stratégie elle-même (ce que Schmitt semble faire ici) fait partie soit des stratégies de l'autre partie en conflit, soit des « vœux pieux » qui tentent de moraliser ou de « normer » la politique, en ignorant ainsi qu'elle est une réalité strictement existentielle.

Par rapport à ces oscillations du discours de Schmitt, on pourrait dire que Léon Trotski a reconnu plus distinctement que le juriste les implications « normatives » d'un fonctionnalisme politique strict. Sans perdre de vue le fait que le fonctionnalisme de la pensée de Trotski n'est pas existentiel, comme celui de Schmitt, citons un passage de *Leur morale et la nôtre*, en remplaçant la terminologie révolutionnaire de Trotski par la terminologie existentielle de Schmitt. Les conséquences logiques décrites par l'auteur ruse sont les conséquences incontournables de tout fonctionnalisme politique en ce qui concerne l'ordre du normatif.

> Serait-ce que pour atteindre cette fin [pour Schmitt : l'autoconservation des communautés] tout est permis ? nous demandera sarcastiquement le philistin, révélant qu'il n'a rien compris. Est permis, répondrons-nous, tout ce qui mène réellement à [la conservation de la propre communauté]. […] Ne sont admissibles et obligatoires que les moyens qui accroissent la cohésion [de sa propre communauté], lui insufflent dans l'âme une haine inextinguible [des actions de l'ennemi], lui apprennent à mépriser la morale [qu'ils promulguent], la pénètrent de la conscience de sa propre mission [existentielle], augmentent son courage et son abnégation [etc.]. Les

[253] *Ibid.*, p. 65 (trad. pp. 112, 113).

> questions de morale [politique] se confondent avec les questions de stratégie et de tactique [politique].[254]

En outre, même si les observations de Trotski se rapportent à l'ordre de la normativité morale, elles affectent *a fortiori* l'ordre de normativité épistémique. Son affirmation n'est pas loin de celle selon laquelle les questions de vérité, elles aussi, se confondent avec les questions de stratégie et de tactique politique (c'est-à-dire, les questions de stratégie et de tactique pour la préservation de sa propre communauté).

Ainsi, si nous coordonnons maintenant la thèse schmittienne portant sur la performativité politique de tout discours avec le crypto-biologisme politique du même auteur, les conséquences pour la validité des arguments du BP sont les suivantes : les critiques et les affirmations de Schmitt ne veulent – et ne peuvent – être « valables » (c'est-à-dire convenables, opportunes) qu'aux yeux de la communauté que l'auteur représente.[255] Pour les membres de toute communauté en conflit avec celle de Schmitt, les arguments de l'auteur sont *nécessairement* faux (c'est-à-dire contraires à la convenance de leur propre communauté). Or, cette conclusion n'est pas seulement absurde ; elle est aussi ouvertement en conflit avec de nombreux passages du BP où Schmitt semble argumenter non dans l'intérêt de sa propre communauté,[256] mais dans l'intérêt de toute communauté, de l'humanité.[257]

---

[254] Trockij, L.D., *Leur morale et la nôtre*, trad. V. Serge, Paris : J.-J. Pauvert, 1977, p. 10. Le passage suivant de l'œuvre de Nietzsche vient ici à propos, tant qu'il exhibe les implications d'une favorisation conséquente de la vie, de la vitalité comme la seule valeur : « Qu'est-ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. / Qu'est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse. / Qu'est-ce que le bonheur ? — Le sentiment que la puissance *grandit* — qu'une résistance est surmontée. / *Non* le contentement, mais encore de la puissance, *non* la paix avant tout, mais la guerre ; *non* la vertu, mais la valeur (vertu, dans le style de la Renaissance, *virtù*, vertu dépourvue de moraline) ». (Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-3*, vol. 12, Charlottesville, Virginia, U.S.A. : InteLex Corp., 1995, p. 169 [AC, 162]. Traduction : H. Albert). Le plus inquiétant dans la possibilité d'une *application politique* de cette pensée, cohérente jusqu'à la cruauté, se rapporte aux affirmations qui suivent immédiatement le passage cité : « Périssent les faibles et les ratés : premier principe de *notre* amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaitre ! ».

[255] Le fait d'avancer telle ou telle forme de pensée juridique ne consisterait pas, strictement parlant, au geste d'argumenter, d'évaluer le caractère plus ou moins raisonnable de telle ou telle doctrine. Avancer une forme de pensée juridique ne serait au fond rien d'autre que s'auto-affirmer (*cf.* Schmitt, C., *Les trois types de pensée juridique*, pp. 69, 70, 74 ; Schmitt, C., *Hugo Preuss*, p. 6).

[256] *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 78.

[257] *Cf. Ibid.*, p. 95. Cette tension est exprimée de manière exemplaire dans la mise en rapport des deux passages suivants : Schmitt affirme, en empruntant une expression de Proudhon, que « [c]elui qui dit humanité [Menschheit] veut tromper » (*ibid.*, p. 55), tandis que dans l'introduction au BP, l'auteur indique « Die Hegung und klare Begrenzung des Krieges enthält eine Relativierung der Feindschaft. Jede solche Relativierung ist ein großer Fortschritt *im Sinne der Humanität* » (*ibid.*, p. 11. Italique : JAE). Pour accepter la validité

Nous avons essayé jusqu'ici une exposition des tensions qui affectent les arguments du BP en deux moments. Nous avons d'abord présenté une série de tensions d'ordre méthodologique, se manifestant dans une oscillation du discours de Schmitt entre un registre strictement descriptif (voire fonctionnaliste) – lequel devait primer exclusivement, selon les indications explicites de l'auteur – et un registre normatif. Dans un deuxième temps, nous avons montré comment ces tensions envahissent l'ordre performatif du discours schmittien dans BP. Nous avons argumenté en faveur de l'idée que l'ensemble de ces tensions met la validité des arguments en BP dans une impasse.

De la même manière que dans les discussions des chapitres 4 et 8, notre procédure interprétative fut ici celle de pousser les arguments de *La notion de politique* jusqu'à leurs dernières conséquences. Le but en était de mettre en lumière le rapport conflictuel entre deux registres discursifs qui se partagent, pour ainsi dire, le discours au sein de cet ouvrage. Ces deux registres sont, rappelons-le, celui « existentiel » qui opte par la description crypto-biologiste du phénomène politique, et le registre normatif qui plaide pour une circonscription juridique (*Hegung*) adéquate du conflit. Le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié est ainsi présenté par Schmitt dans BP depuis deux perspectives non seulement indépendantes l'une de l'autre, mais aussi mutuellement exclusives.

Or, lequel des deux registres distingués est pour ainsi dire le registre intrusif dans BP ? Dans le cas des analyses de Lorenz, Freud et Girard, il était assez évident que le registre « dissident » dans leurs discussions du phénomène était bien le registre normatif, lequel intervenait à la marge de leur compromis avec la description des mécanismes par lesquels le rapport d'inimitié fonctionne. Si nous suivons maintenant certaines affirmations méthodologiques de Schmitt, il faudrait donc classifier les indications normatives du BP comme déviantes, car aux marges du compromis « existentiel » de l'ouvrage. Nous voudrions maintenant défendre la thèse que c'est bien dans les termes de ce registre dissident que Schmitt offre les indications les plus prometteuses philosophiquement sur le phénomène. C'est seulement dans ce registre – celui normatif, qui argumente parfois dans l'intérêt de « l'humanité » – que le discours schmittien parvient à donner quelques pistes pour une élucidation du sens de l'inimitié. Nous considérons d'ailleurs que les affirmations crypto-biologiques du juriste quant à la nature existentielle de l'inimitié n'ont aucun intérêt pour une réflexion philosophique sur ce sujet. Une telle conception du phénomène est en outre plus clairement développée dans une étude comme celle de Lorenz. Nous affirmons donc qu'il y a une authentique tension dans le

---

de la deuxième affirmation, il faut supposer, certes, qu'il ne s'agit pas d'une imposture, d'une ruse de l'auteur.

traitement schmittien de la notion d'ennemi et d'inimitié, notamment entre sa description crypto biologique et sa description normative du phénomène. Nous estimons en outre que, même si ce n'est pas toujours vrai pour la lettre des arguments schmittiens, l'esprit de ces derniers tend à s'incliner vers le deuxième type de registre. Le passage suivant illustre exemplairement cette tension, ainsi que la direction vers laquelle la pensée de Schmitt s'incline.

> Nous reconnaissons le pluralisme de la vie de l'esprit et nous savons [...] que c'est une erreur de résoudre un problème politique en posant en antithèses le mécanique et l'organique, la mort et la vie. Une vie qui n'a plus que la mort en face d'elle n'est plus de la vie, elle est pure impuissance et détresse. Celui qui ne connait d'autre ennemi que la mort, et qui ne voit dans cet ennemi qu'une mécanique tournant à vide, est plus proche de la mort que de la vie [...]. [L]a vie n'affronte [*kämpft*] pas la mort, ni l'esprit le néant de l'esprit [*Geistlosigkeit*]. L'esprit lutte contre l'esprit et la vie contre la vie [...].[258]

Dans le chapitre suivant, nous tenterons de montrer plus précisément en quoi consiste le deuxième type d'approche de la notion d'inimitié par Schmitt. Nous avançons que cette approche s'éloigne radicalement de son interprétation « existentielle » du concept comme critère du politique, et donc de la variante bio-logique du paradigme de l'impulsion. Alors que ce deuxième type d'approche intervient non seulement dans BP, mais aussi (et surtout) dans d'autres ouvrages de Schmitt, nous élargirons l'horizon de nos références au-delà de *La notion du politique*.

ii. L'ennemi comme souverain égal en droits ou Schmitt contre la criminalisation de l'ennemi

(a)

Le deuxième traitement de la notion d'inimitié chez Schmitt, auquel nous consacrerons le présent sous-chapitre, est indissociablement lié à l'observation de l'auteur selon laquelle « les hommes ont du mal à ne pas tenir leur ennemi pour un criminel ».[259] Cette deuxième approche du phénomène de l'inimitié intervient surtout dans les passages de l'œuvre de Schmitt, où l'auteur aborde la question juridique de la légitimité des pratiques hostiles entre deux ou plusieurs États ; plus particulièrement, dans des passages où le juriste discute des pratiques de *criminalisation de l'ennemi*.[260]

La deuxième approche schmittienne de la question de l'ennemi est notamment préludée par l'identification d'une situation juridique et politique, où les

---

[258] *Ibid.*, pp. 94, 95 (trad. p. 153).

[259] *Ibid.*, p. 11 (trad. p. 46). *Cf.* aussi Schmitt, C., *Theorie des Partisanen : Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin : Duncker & Humblot, 1963, p. 90.

[260] *Cf.* à côté du *Der Begriff des Politischen*, surtout *Der Nomos der Erde* (parties II – IV), *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* et *Theorie des Partisanen*.

pratiques de criminalisation de l'ennemi semblent incontournables ; une situation juridico-politique que Schmitt gardera toujours comme point de repère normatif pour ses réflexions. Ce point de repère ne fonctionne pas à la manière de ce qui devrait – en tant que *desideratum* – orienter positivement la pensée et l'action. Il fonctionne plutôt comme un *odiatum*, pour ainsi dire, en décrivant une forme épouvantable de rapport entre les hommes dont il s'agit précisément d'empêcher la réalisation : à savoir, la guerre civile.

> La guerre civile a quelque chose de particulièrement cruel [*Grausam*]. Elle est une guerre fratricide, parce qu'elle est conduite à l'intérieur d'une unité politique commune qui inclut aussi l'adversaire [*Gegner*], et à l'intérieur du même ordre juridique ; et parce que les deux parties en lutte *affirment absolument*, et *nient absolument* et en même temps, cette unité commune. Toutes deux mettent l'ennemi dans son tort [*Unrecht*], *de manière absolue et inconditionnelle*. Elles suppriment le droit de l'adversaire, mais font cela au nom du droit. Cette soumission à la juridiction de l'ennemi appartient à la nature de la guerre civile. C'est pourquoi la guerre civile a une relation dialectique étroite et scientifique au droit. Elle ne peut pas être autrement que juste, au sens de celui qui est satisfait de sa propre justice [*selbstgerecht*], et elle devient de cette façon l'archétype en somme de la guerre juste, et satisfaite de sa propre justice.[261]

La guerre civile est par définition une situation où l'action de la partie antagoniste ne peut être appréhendée que comme aberration, comme quelque chose qui touche à l'impossible. Car l'action de l'ennemi apparait dans ce contexte sous la forme d'une opposition presque énigmatique à une affirmation catégorique quant à ce qui devrait être absolument le cas (un certain bien, une certaine forme d'unité). Chaque partie défend et avance une forme d'unité politique qui ne peut être défendue qu'en excluant le credo de la partie antagoniste (inconciliable avec son propre credo) comme s'il s'agissait d'une « non-chose » ; comme s'il s'agissait d'une chose exhibant l'épaisseur ontologique minimale de l'erreur, ou l'épaisseur encore moindre de ce qui est simple inconvénient ou contretemps pour la réalisation de ce qui doit impérativement être le cas. Plus la partie antagoniste s'investit dans la réalisation de l'erreur, plus elle empêche la réalisation du projet (catégorique) de la partie adverse, et plus elle apparaitra aux jeux de cette dernière comme aberration, comme l'incarnation mystérieuse d'une espèce de non-chose qui ne devrait absolument pas avoir lieu. Dans le contexte de la guerre civile, les ennemis ont donc affaire à une sorte de paradoxe, à une « non-chose » – la partie antagoniste – qui intervient dans l'histoire tout en empêchant que celle-ci suive le cours qu'elle devrait absolument suivre – affirme chacune des parties. Il s'agit d'une « non-chose » avec laquelle il faut soudainement entamer un

[261] Schmitt, C., *Ex captivitate salus : Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln : Greven, 1950, pp. 56-58. Traduction : A. Doremus. Italique : JAE.

rapport conflictuel. On essaye toutefois de dissoudre ce paradoxe en déclarant que, quoique l'ennemi semble exister *de facto*, il n'existe pas *de iure*, il n'appartient pas à la réalité, à la vraie réalité. L'affrontement avec l'ennemi est ainsi précédé dans ce contexte par des déclarations qui visent à dissoudre l'apparence de ce que la partie antagoniste (c'est-à-dire son agir, son projet, etc.) appartient à l'ordre du réel. Dans le contexte de la guerre civile abondent alors les déclarations qui situent certaines collectivités – lesquelles prétendent que leurs actions sont légitimes – « hors la loi », ou qui les situent – malgré leur apparence anthropomorphe – « hors de l'humanité ».[262] À cet égard ajoute Schmitt :

> De manière plus dangereuse que dans toute autre sorte de guerre, chaque partie est contrainte de présupposer de manière impitoyable son propre droit, et de manière aussi impitoyable le tort de l'adversaire. [Toutes les stratégies – institutionnelles p. e. – qui vont ici dans ce sens] n'ont pas pour sens d'accorder à l'adversaire le statut légal d'un ennemi au sens d'un parti belligérant. Elles doivent au contraire lui retirer jusqu'à ce dernier droit. Leur sens est celui d'une totale privation de droits au nom du droit. *L'inimitié devient si absolue que même l'antique distinction sacrée entre ennemi et criminel se dissout dans le paroxysme de l'autosatisfaction légale ou morale* [*Selbstgerechtigkeit*]. *Douter de son propre droit passe pour une trahison ; s'intéresser à l'argumentation de l'adversaire devient de la sournoiserie ; et toute tentative pour discuter devient une forme d'intelligence avec l'ennemi*.[263]

La conception du droit public international avec laquelle Schmitt polémiquera est, d'après l'auteur, d'une telle nature qu'elle conduirait chaque partenaire d'une situation de conflit international à adopter une attitude envers son adversaire semblable à celle adoptée réciproquement par les partenaires dans une guerre civile. Cette conséquence déplorable serait surtout produite par la promotion et la légitimation de pratiques de criminalisation de l'ennemi. Le deuxième traitement de la notion d'inimitié par Schmitt intervient – nous y insistons – dans le cadre de sa polémique avec cette pratique juridique. Avant d'exposer ce deuxième traitement du concept, nous voudrions montrer que ce dernier ne constitue ni une conséquence logique, ni un complément de la conception existentielle de l'ennemi présentée dans *La notion du politique*. Qui plus est, nous défendrons la thèse que le deuxième traitement du phénomène par Schmitt est incompatible avec son premier emploi du concept d'inimitié.

---

[262] Ces deux expressions sont souvent utilisées par Schmitt pour décrire le genre de déclarations juridicopolitiques que nous venons de décrire. *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 55, 65, 77, Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Ius Publicum Europaeum*, Berlin : Duncker & Humblot, 1960, p. 72, Schmitt, C., *Theorie des Partisanen*, p. 10.

[263] Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, pp. 57-58. Traduction : A. Doremus. Italique : JAE.

Rappelons que pour Schmitt, le politique ne désigne pas « un domaine d'activité [*Sachgebiet*] propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation entre êtres humains ». Dit plus précisément, le politique se rapporte au « degré d'intensité extrême d'une union ou désunion, d'une association ou dissociation ». [264] Le degré extrême d'association et de dissociation entre les hommes correspondrait au type de relations décrites respectivement par les notions d'amitié et d'inimitié. Ceci est, nous l'avons vu, la ligne argumentative de Schmitt dans BP. Or, la considération des pratiques de *criminalisation de l'ennemi* devrait entrainer une modification de l'argument précédent : le degré *extrême* d'association et de dissociation entre les hommes semble dans ce contexte ne plus être marqué par la distinction entre (nos) amis et (nos) ennemis, mais plutôt par *la distinction entre (nous, les) justes et (eux, les) criminels*. Dans d'innombrables passages de son œuvre, Schmitt décrira le regroupement entre justes et criminels comme un groupement dont l'extrême intensité excède l'intensité du groupement amis-ennemis.[265] Les expressions employées par Schmitt pour décrire cette opération de distinction dans les deux longs passages cités ci-dessus sont déjà assez éloquentes : le groupement justes-criminels exige une *affirmation absolue* de ce qui est juste et un *anéantissement absolu* de ce qui est criminel ; ce groupement est opéré de manière *impitoyable* (par ceux qui se considèrent les justes) ;[266] il s'agit d'un *paroxysme* de l'auto affirmation (sous la forme d'une autosatisfaction légale ou morale [*Selbstgerechtigkeit*]). Le groupement entre justes et criminels est d'une intensité telle qu'il peut dissoudre même le concept de guerre et le substituer par celui d'une « action policière contre des perturbateurs, des criminels et des prédateurs ».[267] Cela suppose une dissolution de la notion d'ennemi compris comme « partenaire de guerre égal en droits [*gleichberechtigte Kriegspartner*] »,[268] ainsi que sa substitution par la notion de criminel. En raison de son degré d'intensité inférieur, la distinction entre ami et ennemi serait absorbée par celle entre justes et criminels de la même manière que les oppositions religieuses, économiques, culturelles, etc., étaient absorbées, dans la

---

[264] *Cf.* plus haut, p. 93.

[265] *Cf.* les passages cités plus loin dans ce sous-chapitre. Hobbes semble d'ailleurs s'éloigner de cette posture : « j'estime que ce terme d'ennemi emporte quelque chose de plus atroce que celui d'injuste [nomen hostis quam injusti, aliquando atrocius esse puto] » (Hobbes, T., *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia*, ed. W. Molesworth, vol. 2, Londini : Apud Joannem Bohn, 1839, pp. 326 (De Cive, ch. XIV, 319. Traduction : S. Sorbière).

[266] *Cf.* Schmitt, C., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 50.

[267] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 299. *Cf. ibid.*, p. 93, 95.

[268] *Ibid.*, p. 114. *Cf. Ibid.*, p. 95.

description du BP,[269] par l'opposition existentielle entre amis et ennemis. L'intensité suprême du groupement justes-criminels est attestée comme un *factum* par les descriptions de Schmitt lui-même. Ce *factum* devrait donc occuper la place du vrai critère du politique, si l'argument vertébral et la méthode du BP devaient effectivement conduire ici la réflexion. Mais Schmitt traitera ce groupement – dans une tournure tacite et déconcertante – non en termes d'un critère positif, mais d'une aberration (dans le sens d'une régression) juridico-normative : comme si la distinction ami-ennemi devait être respectée comme la distinction décisive du politique, *précisément en raison de la modération qu'elle permet d'exiger à l'action contre nos antagonistes (!)*. Notre thèse est ainsi que non seulement ce deuxième traitement de la notion d'inimitié par Schmitt est indépendant du traitement « existentiel » dont il est l'objet dans BP, mais également que ces deux approches du concept sont en réalité inconciliables.

Il y a un deuxième argument qui plaide en faveur de notre thèse sur l'incompatibilité des deux approches schmittiennes du phénomène de l'ennemi. Cet argument consiste à relever que la ligne conceptuelle qui distingue la notion d'ennemi comprise *comme critère du politique* (c'est-à-dire la notion *existentielle* de l'ennemi) de celle du criminel est presque imperceptible. La ligne de démarcation entre les deux est constituée par de simples nuances, et cela permet un passage fluide de l'une à l'autre. En effet, Schmitt n'offre nulle part dans son œuvre une révision critique de la notion du crime et du criminel, et cela malgré l'importance de ce concept pour la validité de son argument polémique. Le juriste en fait un emploi purement opératif qui interprète le concept comme si ce qui constituait la criminalité d'une action était quelque chose de mauvais et de punissable *en soi* (*mala in se*, selon l'expression du droit pénal). Or, lorsqu'on complexifie l'approche du phénomène du crime (en prenant par exemple en compte les *mala prohibita*, dont le caractère criminel découle de l'illégalité), les ressemblances entre la notion existentielle d'ennemi et celle de criminel sautent aux yeux. Afin de justifier cette affirmation, rappelons les traits spécifiques de ce qui constitue, dans BP, un ennemi en tant que tel :

> il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit, dans son existence même et en en sens particulièrement fort, cet être autre, étranger et tel qu'à la limite des conflits avec lui soient possibles […]. Chacun [des participants au rapport] est seul à pouvoir décider si l'altérité de l'étranger [*das Anderssein des Fremden*] représente, dans le concret de tel cas de conflit, la négation de sa propre forme d'existence, et donc s'il se défendra ou combattra afin de

[269] *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 39.

> préserver le mode propre, conforme à son être [*seinsmäßige*], selon lequel il vit.[270]

Or, dans un article récent sur les théories du droit pénal – lequel essaye d'identifier la spécificité du crime (et, *a fortiori*, celle du criminel) – nous lisons des indications comme la suivante :

> [Les crimes] sont des maux contre, ou injurieux pour, le public (le régime politique [*polity*] et ses membres) : ils *nient* implicitement les valeurs fondamentales [*core values*] à travers lesquelles le régime politique se définit lui-même, ainsi que les liens normatifs de base par lesquels nous définissons nos rapports citoyens mutuels. Ils sont des maux qui atteignent non seulement leurs victimes individuelles, mais aussi nous tous, dans la mesure où nous nous identifions avec ces victimes comme avec des concitoyens – ils sont des maux dans lesquels nous prenons tous parti et que nous faisons "nôtres".[271]

Ce qui constituerait dans BP le trait distinctif de l'ennemi – son être comporte une *négation de sa propre forme d'existence* – peut être utilisé par la réflexion sur le crime comme critère pour distinguer le criminel du non-criminel. Bien que la question sur la nature du crime admette plusieurs réponses, celle qui comprend le crime comme violence exercée contre ce qui définit sa propre communauté (c'est-à-dire comme violence contre l'existence de cette communauté) appartient à une longue tradition ; autrement dit, elle est loin d'être purement anecdotique.[272] Malgré ce voisinage conceptuel, on peut, il est vrai, introduire une série de nuances pour établir une distinction entre le criminel compris dans le sens décrit ci-dessus et l'ennemi entendu dans le sens existentiel (en affirmant, par exemple, que l'ennemi peut seulement être une entité collective). Mais le voisinage en question facilite finalement le passage d'une notion à l'autre, voire une assimilation des deux. L'interprétation schmittienne de l'inimitié *comme critère du politique* ne peut pas, en conséquence, être comprise comme un moment de la polémique de Schmitt contre les pratiques juridiques qui promeuvent une criminalisation de l'ennemi ; elle ne peut qu'être considérée comme une parcelle de sa pensée qui agit tacitement au détriment de la posture du juriste dans le cadre de cette dernière polémique. Si ces arguments sont adéquats, nous pouvons alors accorder que l'œuvre de Schmitt présente au moins deux traitements inconciliables de la notion d'inimitié. Cette conclusion nous permettra d'exposer le deuxième

---

[270] *Ibid.*, p. 27 (trad. p. 66, 67).

[271] Duff, A., « Theories of Criminal Law », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/criminal-law. Traduction et italique : JAE.

[272] *Cf.* Evans, A.E., « Aulus Gellius on Mala prohibita v. mala in se », *The Classical Journal* 9, no. 9 (1914). « The Distinction between "Mala Prohibita" and "Mala in se" in Criminal Law », *Source: Columbia Law Review* 30, no. 1 (1930).

traitement schmittien de la notion d'inimitié, sans risquer d'y associer implicitement des considérations relevant du premier traitement, ce qui ne ferait que conduire à des confusions.

(b)

Avant d'entrer en matière, nous voudrions offrir quelques considérations introductives. Tandis la validité des arguments liés au premier traitement schmittien du concept de l'ennemi était censée découler du registre réaliste qu'ils adoptent, la validité des arguments du deuxième traitement – dont nous nous occupons ici – provient d'une toute autre source. La réflexion du juriste ne repose plus ici – comme c'était le cas dans BP – sur une description du phénomène s'interdisant tout « vœu pieux » normativiste et éthique, et se bornant aux « facta » juridico-politiques dans toute leur prétendue nudité et dureté. Tout au contraire, dans son deuxième emploi de la notion d'inimitié, les réflexions de Schmitt sont clairement animées par des considérations normatives indiquant ce qui *devrait* être le cas (soit parce ceci *n'est plus* le cas, soit parce que ce *n'est pas encore* le cas). Mais cette observation est encore trop générale. Nous avons avancé ci-dessus que la démarche de Schmitt dans ce contexte ressemble non à l'*invocation* d'un idéal, à ce qui devrait être positivement le cas, mais plutôt à une *conjuration* de ce qui ne devrait absolument pas être le cas, la conjuration d'un « odiatum », comme nous l'avons évoqué plus haut. Cet *odiatum* est le rapport typique entre les parties en conflit dans une guerre civile. En bref, la force des arguments du deuxième traitement de la notion d'inimitié découle de considérations normatives. Schmitt tente de montrer comment certains paradigmes de la pensée juridique conduisent nécessairement à une réalisation de ce qui ne devrait absolument pas être le cas. Plutôt que la *description*, sa réflexion privilégie ici une procédure analogue à celle de la *réduction* à l'absurde des arguments affrontés. Or, tandis qu'une réduction à *l'absurde* montre que les arguments contestés conduisent nécessairement à (ou se fondent sur) ce qui ne doit pas être le cas d'un *point de vue logique*, la procédure de Schmitt vise à montrer que les arguments contestés conduisent nécessairement à (ou se fondent sur) ce qui ne doit pas être le cas du *point de vue de la justice*.

Au sein de la procédure de réduction adoptée par Schmitt, nous distinguons deux moments, relativement indépendants l'un de l'autre : ceux d'une *réduction au néfaste* et d'une *réduction à l'injuste* dans le sens de l'inéquitable (d'une *reductio ad calamitosum* et une *reductio ad iniquum*). Pour le résumer en quelques mots, la *réduction au néfaste* de Schmitt consiste à montrer que certains courants de la pensée juridique du droit international conduisent

fatalement à justifier l'action militaire contre l'ennemi (ou plutôt : contre le criminel) en employant le registre sémantique de la guerre totale (*totaler Krieg*), et *a fortiori* celui de la guerre d'annihilation (*Vernichtungskrieg*). La raison en est que l'ennemi est ici représenté comme quelque chose qui « doit être anéanti en raison de sa non-valeur [*Unwert*] ».[273] D'un autre côté, la *réduction à l'inéquitable* consistera à montrer que les lignes de pensée juridique en question doivent nécessairement conduire à priver l'ennemi de droit (*entrechten*) au nom du droit, à le situer *hors la loi* et même *hors de l'humanité*. La partie qui prive de droit opère au nom d'un troisième terme plus haut (*höheres Drittes*),[274] elle considère être située dans un belvédère qui domine (*de iure*) l'ordre du conflit. Ainsi, la partie en question se voit comme « l'outil élu de quelque chose de plus haut ».[275] Cette attitude blesse l'idée d'une égalité stricte entre les membres souverains d'un « plurivers » politique, laquelle comporte la célèbre maxime « par in parem non habet imperium / jurisdictionem » (un égal ne peut avoir autorité [juridique] sur un égal). Cette différenciation de statut ou de dignité entre la partie à laquelle on appartient et la partie antagoniste est le principe sur lequel se fondent les pratiques de criminalisation de l'ennemi.

Dans ce qui suit, nous restreindrons l'exposition aux réflexions de Schmitt qui tentent de *réduire à l'inéquitable* les arguments fondant les procédures de criminalisation de l'ennemi. La raison de ce choix est double. D'un côté, les procédures de criminalisation de l'ennemi (ce qui revient à la production de l'inéquitable) tendent à favoriser une intensification au sein de l'action conflictuelle, ce qui conduit souvent à des conséquences néfastes. D'un autre côté, les arguments d'une *réduction au néfaste* semblent suivre une logique conséquentialiste, conditionnant par le fait même leur validité.[276]

(c)

Essayons alors de reconstruire la deuxième interprétation schmittienne du phénomène qui nous occupe. Elle se fonde, avant tout, sur la thèse suivante : « Le monde politique n'est [à l'heure actuelle] pas un *universum*, il est un

---

[273] Schmitt, C., *Theorie des Partisanen*, p. 85. *Cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 37.

[274] En ce qui concerne la source de la notion du *höheres Drittes cf.* Schelling, F.W.J.v., *Sämmtliche Werke*, vol. 10, Stuttgart [u.a.] : Cotta, 1861, p. 109. Schelling, F.W.J.v., *Sämmtliche Werke*, vol. 3, Stuttgart [u.a.] : Cotta, 1858, p. 106.

[275] Schmitt, C., *Politische Romantik*, p. 38.

[276] On peut par exemple toujours imaginer des scénarios plus néfastes que celui esquissé par Schmitt, et dont la prévention pourrait justifier, aux yeux du conséquentialiste, une guerre d'anéantissement. Pour une exposition et une discussion de ce type d'arguments *cf.* Walzer, M., *Just and unjust wars : a moral argument with historical illustrations*, New York, NY : Basic Books, 1977. Particulièrement « Part four. Dilemmas of war ».

pluriversum ».[277] Depuis le 16e siècle, la représentation juridique dominante du monde politique (européen) serait celle d'une société de nombreux États souverains, et reconnaissants de la souveraineté des autres membres de la communauté en question.[278] Cette représentation aurait remplacé celle – propre à la pensée juridique pré-globale – d'un *Universum* politique, c'est-à-dire « d'un "cosmos" pacifié et alors dépolitisé ».[279]

> La terre ou le monde étaient conçus comme un cercle, un orbis […]. [L]a sécurité politique [de cet orbis] reposait sur des ouvrages défensifs contre l'extérieur, [… et le] sens de ces limites était de séparer un ordre pacifié d'un désordre exempt de paix, un *kosmos* d'un *chaos* [etc.]. [Les limites en question] comportaient donc une séparation en vertu du droit des gens.[280]

Vers le début du 16e siècle, cette représentation pré-globale du monde politique est devenue – indique Schmitt – insoutenable, même en tant que fiction opérationnelle. Elle aurait donné lieu à « une reconnaissance internationale réciproque, et surtout la reconnaissance du fait que le territoire du voisin de l'autre côté de la frontière n'est pas sans maitre [*herrenloss*] ».[281] Cette reconnaissance juridique de l'existence d'un ordre – c'est-à-dire d'une souveraineté – au-delà de nos frontières aurait d'ailleurs eu lieu non seulement entre les peuples européens, mais elle se serait étendue jusqu'à certains peuples non chrétiens ou barbares.[282]

Schmitt considère qu'un moment décisif dans le processus de constitution du nouveau droit international public fut l'établissement – comme conséquence de cette nouvelle reconnaissance mutuelle – de l'analogie de la personne internationale dans l'imaginaire juridique. Par l'intermédiaire de cette analogie, « [l]es unités de pouvoir fermées sur soi quant à leur surface furent représentées comme personnes ». Ce pas aurait été décisif selon lui, « [c]ar c'est seulement par ce biais que la guerre devient une relation entre des personnes qui se reconnaissent mutuellement un certain rang. Les souverains se reconnaissent mutuellement comme tels, c'est-à-dire comme des personnes se reconnaissant mutuellement ».[283] De plus, « [l]a personnification rend les relations entre les

---

[277] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 54.

[278] *Cf.* Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, pp. 117, 118.

[279] Schmitt, C., *Verfassungslehre*, p. 158.

[280] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 22. Traduction : L. Deroche-Gurcel. *Cf.* Schmitt, C., *Staat, Großraum, Nomos*, p. 518.

[281] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 22.

[282] Par exemple : « [v]itoria gewinnt sein Ergebnis, die mögliche Rechtfertigung der spanischen Conquista, aus allgemeinen Argumentationen des Kriegsrechts, ohne Diskriminierung der Barbaren oder der Nicht-Christen als solcher » (*ibid.*, p. 92).

[283] *Ibid.*, pp. 115, 116 (trad. p. 145).

États souverains susceptibles de *comitas*, de courtoisie, autant que de *jus*, de juridicité ou de droiture [*Rechtlichkeit*] ».[284]

Or, toujours selon Schmitt, si chacune de ces personnes publiques se sait souveraine tout en reconnaissant la souveraineté des unités politiques situées au-delà de ses propres frontières, cela signifie qu'au-dessus de l'ensemble des souverains, il n'y a aucune instance plus haute ; il n'y a, autrement dit, aucune instance avec la juridiction pour interférer dans leurs affaires, ni comme législateur, ni comme juge. Ainsi, leurs rapports mutuels – surtout les conflits entre ces personnes – deviennent alors des rapports paritaires, c'est-à-dire des rapports entre des *aequales*.

> De Hobbes et Leibniz à Kant, de Rachel à Klüber, tous les auteurs célèbres affirment que les États en tant que « personnes morales » vivent entre eux selon le droit des gens dans l'état de nature, ce qui veut dire que les titulaires du *jus belli*, en l'absence d'une commune autorité supérieure institutionnelle, se font face mutuellement en tant que personnes souveraines juridiquement égales et également justes. On peut y voir une situation d'anarchie, mais nullement d'absence de droit […]. Comme les personnes souveraines sont égales « par nature », c'est-à-dire en vertu de cet état de nature, et qu'elles partagent donc cette qualité de personnes souveraines, elles n'ont au-dessus d'elles ni législateur commun, ni juge commun. *Par in parem non habet jurisdictionem*. Comme chacun d'eux est juge en sa propre cause, il n'est lié que par ses propres traités dont l'interprétation est sa propre affaire. Comme chacun est souverain sur le même pied, chacun a le même droit à la guerre, le même *jus ad bellum*. Même si l'on admet que dans la rivalité de l'état de nature "l'homme est un loup pour l'homme", cela n'est en rien discriminatoire puisque, même dans l'état de nature, aucun de ces rivaux n'a le droit d'abolir l'égalité entre eux et de se donner pour humain tandis que l'adversaire ne serait qu'un loup.[285]

Mais si le rapport entre les souverains est paritaire sur base d'une reconnaissance mutuelle (c'est-à-dire en absence de toute autorité commune qui viendrait surplomber sur cet ensemble de personnes internationales), qui peut alors juger – dans le sens de « se prononcer » – sur la justice ou l'injustice des causes de deux ou plusieurs souverains quand une guerre éclate entre eux ? La réponse est : seulement ceux qui s'engagent dans le conflit en question, et leur jugement ressemblera nécessairement à une tautologie : « Les États belligérants ont évidemment toujours présenté leurs [propres] affaires comme justes et ceux de leurs adversaires comme injustes ».[286] Lorsqu'on parle de la justice ou de l'injustice d'une guerre en ce qui concerne ses causes, la signification de ces expressions varie selon la perspective depuis laquelle elles sont employées. Pour le dire techniquement : « justice » et « injustice » acquièrent dans ce contexte la

[284] *Ibid.*, p. 118 (trad. p. 147).
[285] *Ibid.*, p. 119 (trad. p. 148). *Cf. Ibid.*, p. 128.
[286] Schmitt, C., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 40. Traduction : JAE.

valeur des termes indexicaux. « [La question] juste, cela veut dire, la sienne propre, et [la question] injuste, cela veut dire, celle des adversaires ».[287]

> [La formule héritée de la scolastique indique] qu'une guerre ne devrait être menée que *ex justa causa*. Mais c'est là une évidence qui n'engage à rien, puisque tout souverain prétend être dans son droit et avoir raison ; que des motifs de propagande suffisent à lui interdire de tenir un autre langage ; qu'il n'y a pas d'instance supérieure qui puisse trancher […]. La guerre est donc en pratique toujours considérée comme juste des deux côtés, comme *bellum utrimque justum*.[288]

La question qu'Érasme posa en discutant ce sujet vient ici à propos : « y a-t-il quelqu'un qui ne considère pas sa propre cause comme juste [*cui non videtur causa sua justa*] ? ».[289]

Mais est-ce que cela veut dire qu'un souverain, étranger d'abord au conflit, ne peut pas se prononcer sur la justice et l'injustice des causes qui motivent chacune des parties engagées ? La question que nous soulevons n'est évidemment pas de savoir si un souverain extérieur à un conflit donné puisse *se former une opinion* sur la justice ou l'injustice des causes de chacune des parties engagées dans le conflit. La question est plutôt de savoir s'il peut *se prononcer* là-dessus, s'il peut s'adresser à l'ensemble des souverains et décréter la justice ou l'injustice des causes de chaque partie, non seulement à titre de simple opinion, mais en avançant une prétention à la validité universelle. Or, la question est presque superflue : chaque souverain étranger au conflit peut, de toute évidence, se prononcer sur ce sujet. Ce qui – aux jeux de Schmitt – est décisif dans ce contexte n'est pas tant la possibilité d'une telle action que la conséquence nécessaire d'une telle prononciation. Si un souverain décide de se prononcer sur la justice ou l'injustice des motivations des parties en conflit, il déclare par là-même sa prise de partie, c'est-à-dire son entrée dans le conflit. Par vertu de cette prononciation, une question qui dans un premier temps n'était pas la sienne devient son affaire. À moins qu'un souverain externe ne soit appelé par deux parties en conflit en qualité d'arbitre provisoire, il n'a pas la juridiction nécessaire pour se prononcer « depuis l'extérieur » sur la justice ou l'injustice des motivations des parties. En tant que tiers, un souverain n'a donc que deux possibilités vis-à-vis un conflit entre deux autres souverains : la neutralité ou la non-neutralité. Celui qui opte pour la neutralité s'abstient aussi bien de promouvoir que de défavoriser les causes des parties en conflit.

---

[287] *Ibid.*, p. 50.

[288] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, pp. 132. Traduction : L. Deroche-Gurcel.

[289] Érasme, *Institutio principis christiani, saluberrimis referta praeceptis*, Lovanii : apud T. Martinum Alustensem, 1516. Ch. XI, 5.

Mais il convient d'interroger encore une fois la position de Schmitt sur la justice ou l'injustice des causes d'une guerre. Est-il vraiment impossible pour un tiers de se prononcer sur la justice objective des causes, alors que, depuis une perspective institutionnelle, il ne représente pas l'instance législative ayant juridiction pour le faire ? Oui, c'est vraiment impossible, insiste Schmitt. Le juriste indique que cette impossibilité est enracinée dans l'opacité inhérente aux motivations des souverains :

> Qui devra trancher ces questions de fait et de faute, embrouillées à l'infini […] ? Comment un juge consciencieux, à moins d'être par hasard le confesseur de tous les acteurs importants, pourrait-il s'informer sur les secrets d'État et les arcanes des deux belligérants […] ?[290]

> Qui est donc en fin de compte compétent pour trancher avec autorité toutes les questions de fait et de droit soulevées par l'examen de la *justa causa*, des questions toutes proches les unes des autres [*naheliegende*], mais impénétrables [tout de même] ? Invoquer le bienfondé juridique et la justice morale de sa propre cause et proclamer l'injustice de l'adversaire ne fait après tout qu'accroitre et approfondir le conflit entre les parties belligérantes, et de la manière la plus terrible.[291]

Mais, si jamais ces observations sont adéquates, est-ce que la notion de guerre juste devient alors un concept vide, voire trompeur ? Non, le concept de guerre juste ne sera pas abandonné comme conséquence de ces réflexions, mais son contenu sera, certes, modifié. Schmitt considère que l'œuvre majeure du droit international public moderne fut celle d'une circonscription juridique de la guerre (*Hegung*) par le biais d'une modification du concept de guerre juste. Une guerre juste ne sera plus cette guerre-là qui est justifiée par une *justa causa*, mais une guerre conduite par des ennemis justes, des *justi hostes*. Seulement une personne publique, un souverain peut être tenu par un ennemi juste. Ici, la justesse d'un *justus hostis* n'a plus rien à voir avec la *qualité de sa motivation*, mais elle se rapporte exclusivement à son *statut juridique en tant que personne publique*, liée celui-ci à la satisfaction d'une série de conditions formelles.

> Il va de soi que seules les guerres justes sont autorisées en droit des gens. Cependant la justice d'une guerre ne réside plus désormais dans la conformité avec la teneur de certaines normes théologiques, morales ou juridiques, mais dans la qualité institutionnelle et structurelle des entités politiques qui se font la guerre sur un seul et même niveau et qui, malgré la guerre, ne se considèrent pas mutuellement comme des traitres et des criminels, mais comme des *justi hostes*. Le droit de la guerre repose en d'autres termes exclusivement sur la qualité des belligérants titulaires du *jus*

[290] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 127 (trad. p. 157). *Cf.* aussi Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart : Klett-Cotta, 2002, p. 58.
[291] Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 128 (trad. p. 157).

> *belli*, et cette qualité tient au fait que ce sont des souverains égaux en droit qui se font la guerre.[292]

C'est dans ce contexte où l'analogie entre la guerre et le duel – analogie chère à Schmitt – peut être éclairante :

> un duel n'est pas juste parce que la juste cause triomphe toujours, mais parce que le respect de la forme présente certaines garanties : la qualité des personnes entrant en duel ; l'observation d'une certaine procédure qui aboutit à circonscrire la lutte ; et surtout l'appel paritaire à des témoins. Le droit est devenu ici entièrement forme institutionnelle ; il consiste en ce que des hommes d'honneur capables de fournir satisfaction règlent entre eux une affaire d'honneur selon des formes prescrites devant des témoins impartiaux.[293]

> Un ordre juridique international qui se fonde sur la liquidation de la guerre civile et qui circonscrit la guerre en la transformant en duel entre États européens s'est en effet légitimé comme le règne d'une raison relative.[294]

Ceux qui abandonnent l'interprétation dans laquelle la guerre apparait comme quelque chose que « [l]es souverains conduisent à un même niveau comme des égaux, des *aequales* »,[295] et qui essayent en même temps de déterminer depuis une certaine hauteur juridico-morale l'admissibilité (justice) ou l'inadmissibilité (injustice) objective des motivations de chaque partenaire impliqué dans le conflit, ils régressent par là même à une représentation pré-globale du monde politique. Cette représentation est, aux yeux de Schmitt, indissociablement liée aux intérêts impérialistes.[296]

À des époques où la possibilité d'une lutte entre différents « peuples, religions, classes et autres communautés d'hommes sur la terre » n'est pas neutralisée par l'hégémonie d'un empire unifiant le monde (au point d'inhiber toute guerre

---

[292] *Ibid.*, pp. 114, 115 (trad. pp. 143, 144). « le concept d'ennemi à son tour, par la notion de *justus hostis*, est entièrement déterminé par la qualité de souverain étatique ; c'est ainsi que, sans égard à la *justa* ou *injusta causa*, on établit la parité et l'égalité des puissances belligérantes et que l'on obtient une notion de guerre non discriminatoire, car même l'État Souverain menant une guerre sans *justa causa* n'en reste pas moins un *justus hostis* en tant qu'État » (*ibid.*, p. 125 [trad. p. 155]). « Le *justum bellum* est la guerre entre *justi hostes*; juste au sens de la guerre juste revient à dire "irréprochable", "parfait" au sens de justesse formelle », comme dans l'expression *justum matrimonium* » (*ibid.*, p. 124 [trad. p. 154]). « La guerre devient dès lors une *guerre en forme*, et cela uniquement parce qu'elle devient une guerre entre États européens comme tels, clairement délimités quant à leur surface, un conflit entre des unités spatiales figurées comme des *personae publicae* qui forment la "famille" européenne sur le sol européen commun et qui sont par là en mesure de se reconnaitre mutuellement comme *justi hostes* » (*ibid.*, p. 113 [trad. p. 143]).

[293] *Ibid.*, p. 115 (trad. p. 144).

[294] *Ibid.*, p. 114 (trad. p. 143).

[295] *Ibid.*, p. 125.

[296] Cette conséquence est clairement visible dans le fait qu'elle exige l'élimination du concept lui-même de guerre, et son remplacement par le concept d'une action policière. *Cf.*, Schmitt, C., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 42.

civile possible), le retour à une conception pré-globale du monde politique peut seulement conduire à une absolutisation des inimitiés. Cette conception postule l'existence (*de iure*) d'un univers politique. Or au sein d'un univers politique, les concepts de neutralité, de traité de paix et d'amnistie n'ont plus de sens, et la « sainte colère » de parties ne connait plus d'obstacles pour poursuivre l'ennemi jusqu'à son anéantissement.[297] C'est ainsi que le type d'approche de l'ennemi critiqué par Schmitt apparait rempli de conséquences néfastes :

> Ni l'existence des moyens d'extermination ni une méchanceté préméditée de l'homme ne constituent la menace dernière. Celle-ci réside dans le caractère inéluctable d'une contrainte morale. Les hommes qui utilisent ces moyens contre d'autres hommes se voient contraints d'anéantir aussi moralement ces autres hommes, c'est-à-dire leurs victimes et leurs objets. Ils sont contraints de déclarer criminel et inhumain dans son ensemble le camp adverse, d'en faire une non-valeur totale, sous peine d'être eux-mêmes des criminels et des monstres. La logique de la valeur et de la non-valeur déploie sa pleine rigueur destructrice et contraint à des discriminations, à des criminalisations et à des dépréciations toujours nouvelles, toujours plus profondes, jusqu'à l'extermination de tout sujet sans valeur, indigne de vivre.
>
> Dans un monde où les protagonistes se précipitent ainsi mutuellement dans l'abime de la dégradation totale avant de s'exterminer physiquement, on voit naitre forcément de nouveaux types d'inimitié absolue. L'inimitié deviendra si effroyable qu'il ne sera peut-être même plus permis de parler d'ennemi ou d'inimitié et que les deux seront mis hors la loi et condamnés en bonne et due forme avant le déclenchement de l'opération d'extermination. Celle-ci sera alors tout abstraite et tout absolue. Elle ne sera plus dirigée contre un ennemi, elle ne servira plus qu'à faire triompher, dans une prétendue objectivité, les valeurs suprêmes dont chacun sait qu'elles ne sauraient être payées trop cher. Il aura fallu la négation de l'inimitié réelle pour ouvrir la voie à l'œuvre d'extermination d'une inimitié absolue.[298]

Dans sa deuxième approche du phénomène de l'inimitié, Schmitt ne décrit donc plus l'ennemi tel qu'il se présente dans sa prétendue nudité factuelle et concrète, c'est-à-dire en tant que « négation existentielle [*seinsmäßige Negierung*] d'un autre être ». Ici, le juriste décrit l'ennemi tel qu'il *doit* être appréhendé (dès lors qu'il satisfait certaines conditions formelles), à savoir comme un sujet souverain égal en droits ; bref, comme un ennemi juste. Nous voudrions souligner que du point de vue strictement existentiel, des opérations telles que la privation de

---

[297] Pour le dire avec Camus, une telle sainte colère « est le refus d'une part de l'existence au nom d'une autre part qu'elle exalte. Plus cette exaltation est profonde, plus implacable est le refus. Ensuite, lorsque dans le vertige et la fureur, la révolte passe au tout ou rien, à la négation de tout être et de toute nature humaine, elle se renie à cet endroit » (Camus, A., *L' homme révolté*, Paris : Gallimard, 1951, p. 308).

[298] Schmitt, C., *Theorie des Partisanen*, p. 94 (trad. p. 304). Ceux qui plaident pour une conception discriminatoire de la guerre « négligent seulement le fait que ce tournant a des conséquences bien profondes ; à savoir que, en conséquence de leur discrimination, tout concept de guerre, et par là même une pensée de l'ordre du droit international – qui est peut-être faible, mais sans doute réelle et effective jusqu'aujourd'hui –, est anéanti, sans que rien d'autre ne prenne sa place qu'une prétention universelle destructrice d'États et de peuples » (Schmitt, C., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 47. Traduction : JAE).

droit (*Entrechtung*) de l'ennemi, la dégradation de son statut ou de sa valeur, son extermination impitoyable, etc., ne sont *en soi* ni interdites ni prescrites. Du point de vue purement existentiel, ces opérations seront prescrites ou interdites selon qu'elles contrarient ou qu'elles promeuvent l'autoconservation ; elles suivront les avatars de tout jugement hypothétique. Or, dans la perspective normative adoptée par Schmitt dans son deuxième traitement du phénomène, l'exigence d'un traitement paritaire de l'ennemi exhibe une teneur catégorique. La raison en est que, dans ce deuxième traitement, Schmitt lie intimement le destin des ennemis, dans une espèce de dialectique sans troisième terme, sans *Aufhebung*.[299] Le statut propre, la dignité propre apparaissent indissociablement liés à ceux de l'ennemi. Les indications du juriste font ici écho à l'indication de Herder : « Votre ennemi est votre frère. Lorsque vous oubliez cela, vous renoncez [*Verzicht tun*] fatalement à l'humanité ».[300] Entendons Schmitt :

> L'ennemi n'est pas une chose à éliminer pour une raison quelconque et à cause de sa non-valeur. L'ennemi se tient sur le même plan que moi. C'est pour cette raison que j'ai à m'expliquer avec lui dans le combat, pour atteindre [*gewinnen*] ma propre mesure, ma propre limite, ma forme à moi.[301]

> Qui peut enfin être mon ennemi ? Et de telle sorte que je le reconnaisse comme ennemi et que je doive même reconnaitre qu'il me reconnait comme ennemi. Dans cette mutuelle reconnaissance de la reconnaissance réside la grandeur du concept. Ceci arrive rarement dans une ère de masses avec de mythes pseudo théologiques sur l'ennemi. Qui puis-je donc reconnaitre enfin comme mon ennemi ? Manifestement celui-là seul qui peut me mettre en question. En tant que je le reconnais comme mon ennemi, je reconnais qu'il peut me mettre en question. Mais qui peut véritablement me mettre en question ? Il n'y a que moi-même. Ou encore mon frère. C'est cela. L'autre est mon frère. L'autre se trouve être mon frère, et mon frère se trouve être mon ennemi. Adam et Ève avaient deux fils, Caïn et Abel. Ainsi commence l'histoire de l'humanité. C'est ainsi que nous apparait le père de toutes choses. C'est là la tension dialectique qui maintient l'histoire du monde en mouvement, et l'histoire du monde n'est pas encore parvenue à son terme.
>
> Sois donc prudent et ne parle pas à la légère de l'ennemi. On se classe d'après son ennemi. On se situe d'après ce que l'on reconnait comme son ennemi. Ils sont vraiment inquiétants les exterminateurs qui se justifient par le fait qu'il faut exterminer les exterminateurs. Mais toute extermination n'est qu'une autodestruction. L'ennemi par contre, c'est l'autre. Souviens-toi des belles phrases du philosophe : la relation à moi-même par l'autre constitue ce qui est véritablement infini. La négation de la négation, dit le philosophe, n'est pas une neutralisation, mais tout ce qui est véritablement infini en dépend. Ce qui est véritablement infini est le concept fondamental

---

[299] « Der dreigliedrigkeit fehlt […] die polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese » (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 73). *Cf.* aussi la critique de Schmitt aux procédures intellectuelles du romanticisme (particulièrement la procédure de dissolution des conflictualités par l'intervention d'un *höheres Drittes* [*Politische Romantik*, p. 128]).

[300] Herder, J.G.v., *Briefe zu Beförderung der Humanität*, ed. H.-J. Kruse, vol. 2, Berlin : Aufbau-Verlag, 1971, p. 254.

[301] Schmitt, C., *Theorie des Partisanen*, p. 85 (trad. pp. 294, 295).

> de la philosophie : l'ennemi est l'incarnation de notre propre question [*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*][302]

On observe dans ces passages un changement de terminologie décisif par rapport à l'exposition de la notion d'ennemi comme critère du politique : l'ennemi n'est plus présenté dans les termes d'une négation existentielle d'un être, mais comme incarnation d'une question (une question qui peut être, certes, dévastatrice – il ne s'agit pas en effet de dulcifier avec cette terminologie la possible gravité du rapport pour ceux qui y participent). Ce changement terminologique exprime un passage du registre qui décrit le rapport d'inimitié comme répondant à l'action des forces impersonnelles vers celui qui décrit ce rapport comme répondant à un ordre immanent de raisons. *Selon notre interprétation, la deuxième approche schmittienne du phénomène contribue à une reconstruction du sens de ce que nous faisons lorsque nous entamons un rapport d'inimitié avec autrui*. Cette contribution est observable dans la tentative schmittienne pour décrire, depuis un questionnement juridique, la logique immanente du rapport d'inimitié, à savoir la nécessaire déclaration du bienfondé (de la justice) de sa propre cause, la tendance des participants à s'autosatisfaire de la justice de cette cause, laquelle se traduit dans la tendance de ces derniers à criminaliser leurs ennemis, à dégrader leur statut en tant que partenaire du rapport, en les déclarant hors-la-loi et hors de l'humanité (c'est-à-dire en essayant de les traiter conceptuellement et juridiquement comme une espèce de non-chose). Pour finir, Schmitt présente l'exigence d'un traitement paritaire de l'ennemi comme appartenant à la logique même du rapport : il y aurait quelque chose de monstrueux dans la déclaration de la monstruosité de l'ennemi. Notre propre stature morale, notre propre dignité seraient indissociablement liées (par une espèce de dialectique) à la dignité que nous attribuons à l'ennemi.

Cette série de descriptions de Schmitt est loin d'être libre d'ambigüités, ni d'affirmations problématiques. On pourrait se demander sans ironie si elles ne transmettent pas de vrais « vœux pieux » quant au phénomène de l'ennemi (contre lesquels – nous l'avons vu – Schmitt s'acharne ailleurs).[303] Les

---

[302] Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, pp. 89, 90.

[303] Soit dit en passant, il ne faut pas oublier que Schmitt élabore ses réflexions sur l'ennemi, depuis le versant des vaincus. Pour le dire plus précisément : il fut un penseur catholique né un an après la fin de la Kulturkampf (et qui grandit donc à une époque de consolidation de la sécularisation allemande) ; un penseur du politique et de la constitution dans l'Allemagne vaincue dans la Première Guerre mondiale ; un penseur du droit public international dans l'Allemagne vaincue et divisée après la fin de la Deuxième Guerre mondiale ; un académicien exilé du circuit académique en raison de son passé nazi. Ces observations n'ont la moindre intention de « victimiser » la figure de Schmitt ; elles ne font qu'attester un fait. La question se pose sur les différences d'une réflexion sur l'inimitié formulée depuis

indications que nous avons tenté d'ordonner dans ce chapitre sont d'ailleurs loin de constituer un tout conceptuel articulé. Nous considérons, en effet, que les arguments de Schmitt traités dans ce chapitre ébauchent une intuition relative au rapport d'inimitié qu'ils ne parviennent pas à articuler complètement. La deuxième partie de notre recherche tentera en conséquence de fixer et de préciser le contenu de cette intuition, laquelle concerne la possibilité d'une approche paritaire de l'ennemi.[304] Nous concluons avec ces observations notre discussion de la conception schmittienne de l'ennemi. Il est donc temps donc d'offrir un bilan des deux derniers chapitres.

iii. Bilan

Dans le contexte philosophique contemporain, la catégorie de l'ennemi est habituellement associée au nom du juriste allemand Carl Schmitt. Cette association exigeait que notre étude entame une discussion plus détaillée autour de l'usage que fait Schmitt du concept. Dans le présent chapitre, nous avons défendu l'idée que Schmitt ne fait pas un usage univoque de la catégorie d'ennemi et qu'on peut isoler au moins deux conceptions du phénomène au sein de ses écrits. La première conception schmittienne de l'ennemi est celle qu'on identifie le plus souvent à la pensée du juriste, et elle est présentée par Schmitt dans le contexte de ses discussions sur la nature du politique. Plus précisément dit, le juriste se sert d'abord de la catégorie d'ennemi comme *critère du politique*. Nous avons tenté de montrer qu'en tant que critère du politique, la notion d'ennemi remplit la fonction d'une unité de mesure qui permet d'établir le degré d'intensité des dissociations entre les corps sociaux. Si le concept peut maintenant remplir cette fonction, c'est parce que Schmitt en fait une définition que nous avons appelée crypto-biologique (et qu'il appelle *existentielle*) : l'ennemi incarne une négation, non d'une forme de vie, mais de la vie nue de celui qu'il affronte. L'identification d'une autre communauté comme ennemie marque ainsi le degré extrême de dissociation entre les groupes humains, c'est-à-dire le point où les actions de leurs membres versent dans un registre politique. Le registre politique est celui des actions qui commencent à s'apprêter à l'*Ernstfall*, à la guerre. Nous avons défendu la thèse que cette conception appartient au paradigme de l'impulsion dans la variante qui fait appel au principe d'autoconservation. Nous avons défendu cette thèse en montrant d'abord que le critère schmittien du politique répond à la représentation d'une

---

l'épreuve de la défaite, c.-à-d. depuis la situation de vaincus et une réflexion sur cette même question formulée depuis le point de vue victorieux. Pour le dire au moyen d'une analogie : le rapport d'antagonisme, garde-t-il la même signification pour la résistance de celui qu'on appelle « mauvais perdant » que pour la magnanimité (la condescendance ?) du « bon gagnant » ? *Cf.* plus bas, note en bas de page 601.

[304] *Cf.* plus bas, chapitre 21, *iii*.

mécanique de rapports de forces, et en mettant ensuite en évidence la haute complémentarité entre cette conception de l'inimitié et l'éclairage de l'agression que propose l'éthologie. Tout comme nous l'avions fait avec d'autres conceptions de l'ennemi appartenant au paradigme de l'impulsion, nous avons ensuite montré que les conséquences normatives que Schmitt essaye de tirer d'une telle conception du phénomène entrent en conflit avec le sens des descriptions qui fondent cette conception.

Dans un deuxième temps, nous avons exposé les arguments par lesquels Schmitt défend une conception paritaire de l'ennemi. Nous avons défendu l'idée que ces arguments répondent à une deuxième conception du phénomène, laquelle entre en conflit avec celle exposée précédemment. Les observations normatives de Schmitt autour de la question de l'ennemi trouveraient ici leur véritable justification. Schmitt prend dans ce contexte la figure de la guerre civile comme axe de la discussion, en décrivant notamment la tendance de leurs participants à dépouiller la partie adverse de tout droit et de toute dignité par le biais de la criminalisation. Le juriste plaide pour une *conception paritaire de l'ennemi* en se situant dans le contexte des conflits internationaux. Pour fonder son argument, Schmitt a recours non seulement aux conséquences catastrophiques d'une conduction de l'inimitié sous forme de guerre civile, mais aussi au lien quasi dialectique qui lie les partenaires du rapport d'inimitié : leur propre stature morale dépendrait de celle qu'ils attribuent à leur partenaire dans le conflit. Nous avons finalement argumenté que, en raison d'un changement décisif dans le registre d'analyse, et malgré le caractère lacunaire de ce deuxième traitement schmittien du phénomène, ce dernier contribue au projet d'une reconstruction réflexive de la trame immanente des raisons à laquelle répond le rapport d'inimitié.

10. La distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi public est-elle une distinction entre deux phénomènes hétérogènes ?

La reconstruction des usages schmittiens des notions d'ennemi et d'inimitié nous offre l'occasion de discuter une question subsidiaire qui exhibe une incidence méthodologique pour la suite de nos discussions. Le lecteur aura peut-être remarqué que les références schmittiennes au phénomène qui nous occupe se rapportent décidément à la variante communautaire, pour ainsi dire, de l'inimitié. Or, dans les discussions précédentes, comme dans ses descriptions, le caractère communautaire ou individuel du rapport d'inimitié restait plus ou moins ambigu. La discussion des postures de Schmitt nous offre donc l'occasion d'aborder *la question des différences entre les rapports d'inimitié privée et les rapports d'inimitié publique*, surtout parce que le juriste y donne une réponse explicite. Mais commençons par le début.

Lorsqu'il s'agit des discussions autour de la figure de l'ennemi, la distinction entre *l'inimitié privée* et *l'inimitié publique* est sans doute très répandue. Pour le dire d'abord en toute généralité, la première expression désigne un type de rapport entre des individus (ou, à la limite, entre de petits groupes « nucléaires »), tandis que la deuxième expression désigne un rapport entre des communautés. Est-ce que ces deux expressions viennent maintenant simplement distinguer et préciser deux espèces d'un seul genre de rapports interpersonnels, ou pour le dire autrement, deux modalités d'un seul et même phénomène humain ? Ou est-ce qu'elles désignent en réalité – et contrairement aux apparences – deux phénomènes *hétérogènes* ? Nous le verrons, la question n'est pas triviale, et sa réponse n'est pas négligeable pour ceux qui étudient le phénomène. Car il est possible que – séduits par une homonymie trompeuse – nous entamions une étude unitaire de deux phénomènes qui exigent en réalité un traitement différencié.

La question que nous venons de mettre en lumière connait des réponses qui vont dans les deux sens de l'alternative qu'elle énonce. Or, nous voudrions essayer une défense de la réponse intuitive selon laquelle, lorsqu'on distingue l'ennemi privé de l'ennemi public, le terme *ennemi* ne change pas de signification. Autrement dit, nous défendrons l'idée que ces deux expressions désignent deux modalités d'un seul et même phénomène, et non deux phénomènes hétérogènes. Nous commencerons par la présentation des arguments qui défendent l'idée contraire, en essayant ensuite de montrer qu'ils se fondent sur des distinctions purement conventionnelles, lesquelles ne correspondent pas « aux choses elles-mêmes ».

Les arguments qui affirment une distinction nette ou substantielle entre l'ordre de l'inimitié privée et celui de l'inimitié publique sont relativement nombreux dans l'histoire de la philosophie. Nous axerons toutefois notre discussion sur la formulation de l'argument par Schmitt, non seulement parce que ce dernier ramène au 20e siècle l'attention sur ce sujet, mais aussi parce que ses indications permettent de reconstruire l'histoire de l'argument.

Il est essentiel à la démarche de Schmitt dans *La notion de politique* de proposer une distinction nette ou substantielle entre l'ordre de l'inimitié privée et celui de l'inimitié publique afin de soutenir sa conception du politique. Le passage qui formule la distinction est le suivant :

> [l'ennemi politique] n'est pas davantage le rival personnel, privé, que l'on haït et pour qui on ressent de l'antipathie […]. L'ennemi [politique] ne saurait être qu'un ennemi public, parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire publique. Ennemi signifie *hostis* et non *inimicus* au sens plus large ; *polemios* et non *echtros*. À l'instar de certaines autres langues, la langue allemande ne fait pas de distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi politique, ce qui rend possible bien des malentendus et des falsifications.[305]

Schmitt affirme donc l'existence d'une différence *nette* (que nous interprétons en termes d'une différence *essentielle*) entre l'inimitié privée et l'inimitié publique.[306] Le passage où le juriste déplore que la plupart des langues modernes manquent, contrairement aux langues classiques, des termes distincts pour parler de ces deux phénomènes est décisif. L'argument sous-jacent à cette plainte est à peu près le suivant : les choses réellement différentes sont désignées par des vocables (des lexèmes) qui leur sont exclusifs. Autrement dit, une différence réelle est reflétée dans le langage par une distinction de vocables ou de lexèmes. Or, s'il y a des langues où deux ou plusieurs vocables sont employés pour désigner ce qu'on désigne dans d'autres langues avec un même vocable, on devrait donc présumer qu'il y a une distinction réelle qui reste inaperçue (ou oubliée dans sa netteté) pour les locuteurs de ce deuxième groupe de langues. « Même quand les hommes les ont oubliées, la langue véhicule à sa manière [des connaissances] constitutives et toujours efficaces. "La langue le sait encore", disait le philosophe de la langue J.A. Kanne dans ce genre de

[305] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 29 (trad. p. 69).

[306] Il est assez étonnant d'observer que, dans une analyse ultérieure sur la notion de pouvoir, Schmitt indique que les traits essentiels du phénomène « spiel[en] sich in minimalen, infinitesimalen Ansätzen tagtäglich ab, im Großen und im Kleinen, überall, wo Menschen über andere Menschen Macht ausüben » (Schmitt, C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, p. 25). Comment expliquer le fait qu'une distinction nette entre les dimensions du privé et du public n'ait pas de place lorsqu'il s'agit du phénomène du pouvoir, tandis qu'elle est décisive en ce qui concerne le phénomène de l'ennemi ? Ne peut-on pas s'attendre à ce que la distinction privé-politique soit d'autant plus décisive quand il s'agit du pouvoir ?

situations ».[307] Nous voudrions alors évaluer non la validité de cet argument dans sa formulation générale, laquelle nous semble juste, mais l'idée selon laquelle ce dernier serait applicable au cas de la distinction qui nous intéresse entre ennemi privé et ennemi public. Il s'agira alors de discuter les indications suggérant que, là où l'on constate l'usage de deux termes différents pour désigner respectivement l'inimitié privée et l'inimitié publique, on est face à une distinction autochtone. Pour le dire plus précisément : il nous intéressera de savoir si, dans le cas des langues où cette distinction lexicale existe, cette dernière est le fruit d'une *convention* (juridique, quasi juridique ou rhétorique) ou si elle est déjà observable dans l'emploi non technique de la langue.

Schmitt fait appel, on l'a vu dans la citation précédente, aux langues grecque et latine pour indiquer qu'une distinction nette entre les notions d'inimitié privée et publique est non seulement viable, mais qu'en plus (et surtout) elle se laisse justifier historiquement. Dans ce contexte, la justification historique prend la forme d'une justification philologique, ce qui nous contraint de discuter brièvement certains détails étymologiques pour pouvoir répondre à la question posée ci-dessus. Le grec et le latin offrent chacun deux vocables qui sont censés refléter une distinction sémantique nette. Avant d'entrer dans le détail lexicologique, il faut d'abord préciser la différence *sémantique*, c'est-à-dire les différents contenus que les langues en question reflèteraient par une distinction lexicale. Schmitt cite le *Totius Latinitatis lexicon* pour donner le sens paradigmatique de la distinction. Nous traduisons l'essentiel du passage cité :

> *Hostis* [qui correspondrait au grec *polemios*] est celui avec lequel nous entretenons une guerre publique […]. Cette signification diffère de celle de l'*inimicus* [qui correspondrait à l'*echtros* en grec], qui est celui avec lequel nous avons une haine privée. On peut ainsi distinguer l'*inimicus*, envisagé comme celui qui nous haït, de l'*hostis*, renvoyant à celui qui se bat [avec nous] ».[308]

Il faut toutefois noter que, juste avant cette citation, Schmitt évoque – sans cependant le référer explicitement – la définition de *hostis* du juriste romain Sextus Pomponius. La définition en question est la suivante : « "*hostes*" sont ceux auxquels nous avons déclaré publiquement la guerre : les autres sont des "*latrones* [voleurs]" ou des "*praedones* [pirates]" ».[309] On voit immédiatement que le sens de cette définition ne coïncide pas avec celui exprimé par la

[307] *Cf.* Schmitt, C., *Staat, Großraum, Nomos*, p. 582.

[308] Forcellini, E., *Lexicon totius latinitatis*, ed. G. Furlanetto, et al., vol. 2, Patavii : Typis Seminarii, 1940, p. 684. Traduction : JAE.

[309] Iustinianus, A., *Corpus iuris civilis* ed. A. Kriegel et M. Kriegel, Lipsiae : Baumgaertner, 1833. Dig. 50.16.118 Pomponius 2 ad q. muc. *Cf.* Bodin, J., *Les six livres de la République*, ed. G. Mairet, Paris : Librairie Générale Française, 1993. Livre I, chapitre 1. *Cf.* Cicéron, *Philippiques*, II : 1 ; XI : 1, 3 ; ainsi que *Discours en faveur de la loi Manilia*, X.

précédente, car il n'y va pas ici de la distinction entre ennemi privé et ennemi public, mais de celle entre ennemi et *criminel*. Un voleur n'est pas nécessairement notre ennemi [*inimicus*] dans le sens précisé par le *lexicon* : il ne nous haït pas forcément, et il pourrait même – avec la gentillesse d'un Robin des Bois – nous informer en toute sincérité du fait que « ça n'a rien de personnel, ce sont juste les "affaires" ». On peut alors déjà constater que toutes les définitions classiques de l'ennemi public ne permettent pas de reconnaitre la spécificité de ce dernier par rapport à l'ennemi privé. Et nous approfondirons cette question plus tard. Relevons pour l'instant que la distinction sémantique proposée par le *lexicon* est reproduite, par exemple, par des penseurs comme Baruch Spinoza[310] et le juriste suisse Emer de Vattel, ce qui renforce son acceptabilité. Lisons la reformulation que ce dernier propose afin de mieux comprendre le *sens* de la distinction qui nous intéresse.

> L'Ennemi est celui avec qui on est en Guerre ouverte. Les Latins avaient un terme particulier (*hostis*) pour désigner un Ennemi public, et ils le distinguaient d'un ennemi particulier (*inimicus*). Notre langue n'a qu'un même terme pour ces deux ordres de personnes, qui cependant doivent être soigneusement distinguées. L'ennemi particulier est une personne qui cherche notre mal, qui y prend plaisir : L'Ennemi public forme des prétentions contre nous, ou se refuse aux nôtres, et soutient ses droits, vrais ou prétendus, par la force des armes. Le premier n'est jamais innocent ; il nourrit dans son cœur l'animosité et la haine. Il est possible que l'Ennemi public ne soit point animé de ces odieux sentiments, qu'ils ne désirent point notre mal, et qu'il cherche seulement à soutenir ses droits.[311]

La distinction à laquelle nous avons ici affaire se fonde non pas sur une différence quantitative ou de degré entre deux *espèces* d'un même rapport social, mais sur une différence qualitative entre deux *genres* de rapport. Maintenant que nous pouvons compter sur une certaine représentation du *contenu sémantique* de la distinction qui nous occupe, observons la *distinction lexicale* qui reflèterait cette dernière dans les deux langues classiques de l'occident.

Dans le cas du grec classique, la distinction lexicale entre les deux notions se trouverait exemplairement exprimée dans certains passages de la *République* de Platon. L'un des plus explicites à cet égard est le suivant :

---

[310] « Je dirai que l'ennemi est celui qui vit hors de la cité et ne reconnait, ni en qualité de confédéré ni en qualité de sujet, le gouvernement qu'elle a institué. Ce n'est pas la haine en effet qui confère la qualité d'ennemi [*hostem*] de l'État, c'est le droit qu'a la cité contre lui, et, à l'égard de celui qui ne reconnait l'État constitué par elle par aucune sorte de contrat, la cité a le même droit qu'à l'égard de celui qui lui a causé un dommage » Spinoza, B., *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, vol. 2, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, pp. 307, 308.

[311] Vattel, E.d., *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des nations des souverains*, vol. 2, Londres 1758, pp. 525, 526 (III, 525, § 569).

> [L]orsque les Grecs combattent les barbares, et les barbares les Grecs, nous dirons qu'ils guerroient, qu'ils sont ennemis [*polemíoys*] par nature, et nous appellerons guerre [*pólemon*] leur inimitié [*echthran*] ; mais s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature, mais qu'en un tel moment la Grèce est malade, en état de sédition, et nous donnerons à cette inimitié [*echthran*] le nom de discorde [*stásin*].[312]

Admettons donc que ce passage illustre exemplairement la distinction entre ennemi privé et ennemi public observable dans la langue grecque (ce qui peut toutefois être soumis à discussion). Quel est maintenant l'avis du philologue en ce qui concerne cette différence lexicale ? Voici la conclusion de Moreno Morani dans son étude philologique sur la distinction qui nous occupe :

> La différence précise entre πολέμιος [*polémios*] et ἐχθρός [*echthrós*] est assez insaisissable ; de nombreux exemples qu'on pourrait présenter s'ensuit que [cette différence] était loin d'être évidente, et que l'idée traditionnelle selon laquelle l'un est l'ennemi en temps de guerre et l'autre l'ennemi personnel n'est pas toujours confirmée par les textes […].[313]

Il semblerait dès lors que, d'après une perspective philologique, l'emploi de *polémios* et d'*echthrós* pour désigner respectivement l'ennemi public et l'ennemi privé force l'usage autochtone des deux expressions. Autrement dit, l'emploi de Platon des deux termes est plutôt *ad hoc*, dans le sens où il répond aux exigences (techniques) de l'argumentation du philosophe plutôt qu'à une distinction sémantique nette entre deux termes familiers.[314]

En ce qui concerne maintenant le latin, Morani montre que dans le cas de la langue archaïque, les termes *hostis* et *inimicus* sont utilisés indistinctement. « Ce n'est que dans l'ère républicaine tardive qu'il y a une tendance à distinguer la sphère sémantique de *hostis* de celle d'*inimicus* ».[315] L'établissement de cette distinction est avant tout dû à l'usage que Cicéron fait des deux termes à de nombreuses reprises. Le passage suivant de *De officiis* est exemplaire à cet égard :

---

[312] Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966, p. 470c-d.

[313] Morani, M. « Il "nemico" nelle lingue indeuropee », dans Miglio, G. et al., *Amicus (inimicus) hostis : le radici concettuali della conflittualità "privata" e della conflittualità "politica"*, Milano : Giuffrè, 1992, pp. 38, 39. Traductions pour cet ouvrage : JAE.

[314] Par rapport à l'emploi des distinctions platoniciennes par Schmitt, Derrida fait noter que Schmitt passe sous silence le fait que le discours platonicien dans la République concerne un État idéal : « Aussi longtemps que cette unité reste hors d'atteinte, c'est-à-dire à jamais, les distinctions conceptuelles qui en dépendent – en vérité toutes celles que propose ou rappelle Platon – restent idéales. Aucun langage empirique de fait n'y est pleinement adéquat » (Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, p. 112). « Il est impossible de *mettre en œuvre* la rigueur d'une telle limite conceptuelle » (*ibid.*, p. 133). Pour une discussion approfondie de la notion grecque de *stásis* (qui justifierait la distinction catégorielle entre *polémios* et *echtrós*, *cf. Ibid.*, pp. 111-122.

[315] Miglio, G. et al., *Amicus (inimicus) hostis*, p. 43.

> [P]ar l'usage ce mot [*hostis*] a acquis un sens plus fort : il a cessé de s'appliquer à l'étranger et s'emploie pour désigner celui qui porte les armes contre la cité. [D]ans une lutte soutenue contre un concitoyen, nous n'usons pas des mêmes procédés envers un ennemi [*inimicus*] qu'envers un compétiteur [*competitor*] (dans le premier cas, c'est notre vie, c'est notre bon renom qui est en jeu, dans le second, c'est une charge honorifique, une dignité) […].[316]

Mais juste ensuite Cicéron observe : « Ainsi, nous avons combattu avec les Celtibériens et les Cimbres [donc avec des étrangers] comme avec des ennemis [*inimicis*] ; car ce n'est pas seulement notre suprématie, c'est notre existence qu'ils mettaient en péril […] ». On observe alors une certaine ambigüité dans l'emploi cicéronien d'*inimicus* pour désigner l'ennemi privé. Morani confirme dans son étude l'existence de cette ambigüité, aussi en ce qui touche l'emploi de *hostis* :

> [L]a spécialisation de *hostis* et d'*inimicus*, bien que suffisamment claire à l'époque de Cicéron, ne suffit pas pour couvrir tous les exemples dans lesquels les deux termes se rencontrent : dans ses lettres, Cicéron parle des opposants politiques comme « *veteres hostis, novos amicos* », avec *hostis* utilisé dans le sens de "ennemi personnel", tandis que dans les Verrines il affirme : "*omnium est communis inimicus, qui fuit hostis suorum* [Celui qui s'est avéré le *hostis* des siens est l'*inimicus* commun de tous]".[317]

Il semble ainsi que la relative indistinction sémantique des deux termes, observable dans le latin archaïque, se manifeste même dans l'emploi qu'en font ceux intéressés à fixer une différence sémantique nette entre les deux. Ceci est l'indice de ce que la prétendue netteté de la distinction *hostis/inimicus* est le produit d'un exercice d'abstraction, d'une convention quasi juridique, laquelle fait une certaine violence à l'emploi autochtone des termes en question.

En nous basant sur les observations du philologue, nous voudrions avancer la thèse suivante : la distinction entre ennemi privé et public n'est pas confirmée dans son caractère net ou essentiel par l'étymologie (c'est-à-dire l'histoire) des langues classiques de l'occident, comme on l'affirme trop souvent, surtout à la suite des indications de Schmitt. Or, si le caractère essentiel de cette distinction n'est pas philologiquement fondé,[318] pourrait-il être néanmoins fondé sur base

---

[316] *Des devoirs* (*De officiis*) 1, 37, dans Cicéron, M.T., *Caton l'ancien, de la vieillesse. Lélius, de l'amitié. Des devoirs*, ed. N. Kousnetzoff et A. Kojève, trad. C. Appuhn, Paris : Garnier frères, 1933.

[317] Miglio, G. et al., *Amicus (inimicus) hostis*, p. 49.

[318] Dans son étude philologique des termes employés dans les langues slaves pour transmettre le sens de l'hostilité et de l'ennemi, Alessandro Vitale défend la thèse selon laquelle les langues slaves, contrairement à la plupart des langues indo-européennes contemporaines, gardent au niveau lexical une distinction nette entre les notions d'ennemi privé et d'ennemi public : ce dernier serait exclusivement désigné par des expressions apparentées au russe *neprijatel*, avec le sens de l'ennemi dans la guerre (*cf.* Vitale, A. « Il "nemico" nelle lingue slave », dans *ibid.*, pp. 141, 142. Toutefois, plus tard cette affirmation

d'une description approfondie du *sens* de la distinction ? Nous pensons que la réponse à cette question est négative.

Selon les définitions du *Lexicon* et de Vattel, rappelons-le, *l'ennemi privé* est celui qui, en nous haïssant et en nourrissant de l'animosité contre nous, cherche notre mal et y prend plaisir, tandis que *l'ennemi public* est celui avec lequel nous sommes ouvertement en guerre. Analysons d'abord le sens du premier membre de la distinction. L'animosité et surtout la haine constitueraient les traits distinctifs du rapport d'inimitié privé. L'action des partenaires de ce rapport serait déterminée, pour le dire autrement, par ce qu'on pourrait appeler des passions d'anéantissement. (Il y a dans ces définitions – soit dit en passant – une tendance à présenter l'inimitié privée comme un type de rapport régit par l'arbitraire du purement subjectif, c'est-à-dire du passionnel ou encore de l'irrationnel). Que les rapports d'inimitié de l'homme *envers son prochain* soient *très souvent* conduits par l'animosité et par la haine est un fait indéniable. De cette observation, on ne peut cependant pas déduire que tout rapport d'inimitié privé soit *nécessairement* déterminé par ces passions. Est-il vraiment impossible de se représenter une inimitié privée (non une simple concurrence ou opposition quasi sportive) libre de haine et d'animosité envers l'ennemi ? Dans son étude phénoménologique sur le sentiment de haine, Aurel Kolnai fait la remarque suivante : « On peut non seulement travailler sans haine ou d'autres sentiments – purement dans le sens d'un coup d'échecs – sur la menace funeste d'un homme qui trouble nos plans ; on peut aussi lutter sans haine contre un adversaire chevaleresque qui s'oppose à nous en incarnant symboliquement une question […] », une question, ajoutons, qui nous concerne personnellement.[319] L'observation de Kolnai est décisive, car elle met à nu une erreur interprétative assez répandue : on fait d'habitude un passage hâtif entre l'idée de « faire de quelque chose une affaire personnelle » et celle de « se conduire passionnellement (c'est-à-dire aveuglement) par rapport à cette chose ». Il est vrai que « [d]ans beaucoup de cas, [les attitudes mentionnées ci-dessus par Kolnai, dont la deuxième appartient déjà à l'ordre de l'inimitié] rentrent dans le voisinage immédiat de la haine et elles dégénèrent de manière presque

---

est nuancée, *cf. Ibid.*, pp. 182, 183). Vitale montre cependant que les expressions utilisées le plus souvent dans les langues slaves pour désigner l'ennemi sont celles apparentées au russe *vrag*, alors que « [l]a ricchezza semantica del termine *vrag* permette già di individuare la vicenda di un complesso intreccio fra i significati di nemico pubblico e privato » (*ibid.*, p. 118. *Cf.* p. 176). Cette primauté est documentée, p. e., dans les textes politiques de Lénine, où le politicien favorise clairement l'emploi du terme *vrag* pour parler non des ennemis privés, mais des ennemis idéologiques, c.-à-d. publics (*cf. Ibid.*, pp. 193-196).

[319] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß : zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008, p. 114. Traduction : JAE.

imperceptible en haine » ;[320] mais, pour le dire encore une fois, le fait que ces comportements glissent très souvent dans le passionnel n'autorise pas encore une identification sommaire entre l'activité qui répond polémiquement à quelque chose qui nous concerne personnellement et l'activité où nous nous laissons conduire par des passions d'anéantissement. L'animosité et la haine sont, certes, des sentiments qui ne peuvent pas être négligés lors d'une étude de l'inimitié, mais ils ne suffisent pas à définir l'inimitié privée (pour une justification approfondie de cette affirmation, *cf.* le chapitre 14).

Analysons maintenant le sens attribué à la notion *d'ennemi public* par les définitions citées par Schmitt, ainsi que par la définition de Vattel. L'ennemi public serait, nous l'avons vu, celui auquel nous déclarons ouvertement la guerre, celui avec lequel nous entretenons une guerre ouverte. Ceci veut dire que l'ennemi public est l'adversaire dans un conflit militaire (ouvert). L'observation suivante de Rousseau peut nous permettre de préciser le sens de cette définition.

> La guerre n'est […] point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens, mais comme soldats […]. Enfin, chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États, et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport.[321]

Ainsi, continue Rousseau, « sitôt qu'ils [les ennemis] les posent [leurs armes] et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus de droit sur leur vie ». Ennemi public veut dire alors adversaire dans la guerre ou adversaire qui représente l'opposant dans un conflit militaire. Le *hostis*, le *polémios* ne serait donc rien d'autre que l'ennemi militaire. Mais cette définition, n'est-elle pas trop triviale ? En quoi nous permet-elle d'établir une distinction de *genre* entre les notions d'ennemi privé et d'ennemi public ? Elle *spécifie*, certes, un *type* d'inimitié, mais elle ne nous fournit pas les éléments pour tracer une distinction essentielle (ou catégorielle, si l'on veut) entre deux formes de rapport entre l'homme et l'homme. Éclaircissons cette objection au moyen d'un exemple : il y a une forme d'inimitié où la confrontation des ennemis se produit dans un champ académique ou artistique et par des moyens académiques ou artistiques. Ainsi, on décrit certains antagonistes comme des ennemis intellectuels. Or, cette observation ne peut constituer un critère de discernement entre divers *genres* d'inimitié. En effet, si l'on prenait ce type d'observations comme critère, la

[320] *Ibid.*

[321] Rousseau, J.-J., *Du contract social; ou principes du droit politique*, Amsterdam : Chez Marc Michel Rey, 1762, pp. 18, 19.

distinction entre ennemi privé et public ne serait qu'une distinction parmi d'autres (une dizaine, une centaine ?), exhibant toutes la même importance, le même poids sémantique ; ceci la rendrait inefficace comme outil conceptuel.

En outre, on ne peut pas préciser la définition d'ennemi public par le biais négatif d'une opposition à la définition de l'ennemi privé comme celui qui nous haït, car cette définition est, nous l'avons vu, incorrecte. Ainsi, l'indication de Vattel selon laquelle « [i]l est possible que l'Ennemi public ne soit point animé de ces odieux sentiments, qu'ils ne désirent point notre mal » ne précise en rien la notion d'ennemi public, dans la mesure où l'ennemi privé n'est pas non plus nécessairement animé par la haine ou l'animosité. Inversement, il est clairement possible que l'ennemi public soit animé par quelque chose comme une haine collective.[322] Il y a toutefois une autre stratégie, déployée en l'occurrence par Schmitt, pour préciser le sens de l'inimitié publique. Même si Schmitt accepte sommairement la définition d'inimitié privée offerte par la tradition, le juriste ne peut pas accepter la définition que cette dernière propose pour l'inimitié publique. Il est essentiel à sa propre démarche argumentative que l'inimitié politique (c'est-à-dire publique) soit comprise comme quelque chose d'antérieur à la guerre dans le sens du combat militaire effectif.[323] Schmitt ne peut pas, pour le dire autrement, définir la notion d'inimitié par le biais du concept de guerre dans son acception de combat effectif. Le juriste se servira de la notion de l'*Ernst*, du sérieux (dans un sens existentiel), pour exprimer la différence

[322] *Cf.* Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 141. Les observations de Derrida viennent confirmer le sens de notre critique : « que serait un affect purement collectif ou communautaire, sans la moindre dimension individuelle ou "privée", un affect purement public ? Schmitt a pourtant un besoin essentiel de cette limite introuvable. Il en cherche partout et désespérément des signes, des indices linguistiques, des témoignages qui viendraient au moins marquer le désir ou le besoin de cette distinction impossible. C'est pourquoi il jugerait sans doute illégitime et peu rigoureux l'usage que nous faisons indistinctement (mais qui ne le fait pas ? et pourquoi le fait-on, au fond ? quelle est la racine commune ou l'analogie ?) de mots tels que *philia*, "amitié", "amour", "inimitié", "hostilité", etc., tant que nous ne précisons pas s'il s'agit de sentiment ou non, de sentiment universel ou politique (c'est-à-dire d'une communauté à l'autre), de sentiment privé ou public, l'un étant hétérogène à l'autre » (Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, p. 146).

[323] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 34 : « Der militärische Kampf selbst ist, für sich betrachtet, nicht die »Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln« […], sondern hat, als Krieg, seine eigenen, strategischen, taktischen und anderen Regeln und Gesichtspunkte, die aber sämtlich voraussetzen, daß die politische Entscheidung, wer der Feind ist, bereits vorliegt. Im Kriege treten sich die Gegner meistens offen als solche entgegen […], und die Unterscheidung von Freund und Feind ist deshalb kein politisches Problem mehr, das der kämpfende Soldat zu lösen hätte ». *Ibid.*, p. 37 : « Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden ». Le deuxième corollaire (Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind) commence d'ailleurs avec l'affirmation suivante : « Feind ist heute im Verhältnis zu Krieg der primäre Begriff ».

essentielle entre l'inimitié privée et l'inimitié politique.[324] Lorsque cette dernière se produit, ce qui est en jeu pour les partenaires du rapport est quelque chose d'existentiellement sérieux. Il y va de l'existence de la communauté. Il faudrait alors ajouter – même si Schmitt ne l'affirme pas explicitement – que dans le cas des inimitiés privées, l'enjeu n'atteindrait jamais le caractère d'un sérieux authentique (au moins dans un sens existentiel) ; l'inimitié privée exhiberait toujours un caractère littéralement insignifiant par rapport à la gravité de ce qui se joue dans l'ordre du politique (elle ne dépasserait jamais le statut d'une simple « dog fight », selon une expression chère à Schmitt). Mais, peut-on vraiment négliger le fait que, pour ceux qui s'y voient engagés, le rapport d'inimitié privée renvoie très souvent à un sérieux capable même d'éclipser la gravité, le sérieux existentiel du politique ? Dans l'interprétation de Schmitt, il faudrait probablement attribuer ce type d'épisodes à un défaut de la raison : l'inimitié politique serait objectivement plus sérieuse que toute inimitié privée envisageable, car les enjeux et les conséquences de la première concernent et atteignent nécessairement un ensemble d'individus un ensemble d'individus plutôt qu'un seul (ou que deux). Cette observation est peut-être juste, mais la distinction entre inimitié privée et inimitié publique répondrait alors à une différence quantitative (l'une est *plus* sérieuse que l'autre en raison de ce qu'elle concerne une communauté), non à une distinction catégorielle.[325]

Quelles conclusions pouvons-nous alors tirer de cet ensemble d'observations sur la question d'une distinction conceptuelle entre l'ennemi privé et l'ennemi public ? Pour éviter toute confusion, précisons d'abord que ce qu'on désigne avec l'expression « ennemi privé » n'est clairement pas la même chose que ce qu'on désigne avec l'expression « ennemi public ». Mais de cette observation ne se suit pas cette autre, selon laquelle dans les deux cas le mot « ennemi » exhiberait un sens chaque fois différent. Les inimitiés privée et publique sont deux déclinaisons d'un seul et même phénomène. Or, plusieurs auteurs ont soutenu qu'entre ces deux formes de rapport interpersonnel il puisse y avoir non une simple différence de degré, mais une distinction nette, une différence

[324] À côté de l'emploi systématique de la notion d'*Ernstfall* pour décrire l'horizon de toute politique. *Cf.* une annotation où Schmitt oppose la notion de jeu (*Spiel*) à la notion du sérieux (*Ernst*), *ibid.*, p. 120.

[325] Cette affirmation entraine l'idée qu'entre l'individuel et le collectif il n'y a pas de différence catégorielle. *Cf.* Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999, p. 22. « Identifizierung bedeutet, daß ich ich selbst werde durch Einbeziehung anderer. Ich werde zu dem, der ich bin, indem ich mich mit einem Elternteil, den Vorfahren, einer Gruppe, mit einem social self im Sinne von William James identifiziere. Dieser Prozeß kann sich bis zu einer Überidentifizierung steigern, in der ich nahezu nichts bin, das soziale Selbst nahezu alles ist. Das Ziel wird immer nur näherungsweise erreicht, da jemand, der »wir« sagt und als Wir fühlt, denkt und handelt, nie völlig im Wir aufgeht ».

catégorielle. Cette affirmation – liée en général aux intérêts pragmatiques de la jurisprudence – n'a pas vraiment été justifiée par une analyse détaillée du sens de la distinction. Elle est (mal) fondée par l'observation historico-philologique selon laquelle les Grecs et les Romains reconnaissaient déjà cette distinction essentielle en toute clarté, ce qu'on vérifierait dans la distinction des termes dont ils disposaient pour se référer à l'ennemi privé et à l'ennemi public. Nous avons abordé cette affirmation en montrant que, d'après les observations du philologue, la distinction terminologique dont il s'agit renvoie, dans le cas tant du grec que du latin, à une distinction sémantique plutôt floue. Le philologue montre que le sens de cette distinction ne coïncide pas exactement avec le sens que certains penseurs voudraient y voir reflété. En raison du caractère insatisfaisant de la justification généralement fournie à la distinction catégorielle entre les notions d'ennemi privé et public, nous avons analysé le sens attribué à chacune de ces dernières. Les conclusions atteintes ici n'ont cependant pas été plus favorables : les descriptions se sont avérées superficielles (particulièrement celle de l'inimitié privée) et ses termes incapables de fonder une distinction catégorielle entre les deux notions. Nous pouvons alors conclure que la distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi public a une portée analogue à celle entre une excuse privée et une excuse publique, c'est-à-dire entre deux formes qu'un seul et même phénomène (l'excuse) peut adopter. Nous serions ainsi autorisées à analyser les deux formes de rapport interpersonnel dont il a été question sous le titre commun « inimitié ».[326]

[326] Cf. les distinctions taxonomiques (entre l'ennemi singulier, collectif, commun, personnel, politique et privé) proposées dans l'annexe II de cette thèse.

11. Synthèse : les acquis de la première partie de cette étude

La présente étude porte sur le phénomène de l'ennemi et de l'inimitié depuis une perspective philosophique. Que le phénomène en question soit ici l'objet d'une approche philosophique signifie que le but de notre étude n'est pas l'exposition de nouvelles connaissances sur lui ; et cela dans le sens précis d'une introduction des contenus ignorés jusque-là par le domaine public. L'élargissement de la connaissance (c'est-à-dire de son *extension*) est une tâche qui appartient à la science. Mais l'aspiration de cette recherche est philosophique, et cela veut dire qu'elle prétend éclaircir conceptuellement ce que nous savons. « Éclaircir conceptuellement ce que nous savons » veut dire : articuler des connaissances qui sont déjà à notre disposition, mais de manière désordonnée. En interrogeant philosophiquement le sens du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié, nous prétendons donc introduire un peu d'ordre au sein d'une thématique confuse.

Tout travail d'explication philosophique est donc entamé sur la base des interprétations disponibles du phénomène abordé (c'est-à-dire sur la base d'un certain *statu quo* herméneutique). Or, quand ce *statu quo* interprétatif est accessible par le biais d'une série d'élaborations conceptuelles préalables, on considère que le travail d'éclairage doit prendre comme point de départ *l'état (actuel) de la question* (le *status quaestionis*). Notre recherche nous a conduit cependant à la conclusion que lorsqu'il s'agit des concepts de l'ennemi et de l'inimitié, il n'y a pas d'état de l'art auquel nous aurions pu faire appel pour entamer l'analyse. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y ait jamais eu de réflexion sur le sujet. Que l'état de l'art soit inexistant en ce qui touche ce sujet signifie simplement que les réflexions qui l'abordent sont occasionnelles, voire anecdotiques ; ou que, dans le meilleur des cas, elles abordent le phénomène en tant que question subsidiaire. Ce constat a représenté un premier défi pour cette étude : il a fallu élaborer les termes à travers lesquels l'analyse philosophique se devait d'aborder le phénomène de l'inimitié.

Cette élaboration d'une approche philosophique adéquate du phénomène a commencé par une recension des interprétations prenant pour objet la figure de l'ennemi et le rapport d'inimitié. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur le critère de *représentativité* plutôt que sur celui de l'*exhaustivité*, parce que ce dernier critère aurait rendu le travail irréalisable. Nous avons commencé par une recension de la *doxa*, c'est-à-dire des opinions savantes et profanes concernant la figure de l'ennemi et le rapport d'inimitié. Ce travail nous a permis de

préciser un nombre défini d'interprétations de ces concepts (*cf.* l'annexe I de cette thèse) :

1) *L'ennemi et l'inimitié comme catégories d'un phénomène qui dépasse la sphère des rapports humains* :
1.1) *L'ennemi comme pouvoir personnel transcendant (Satan).*
1.2) *L'inimitié comme force impersonnelle* :
1.2.1) *L'inimitié comme force gérant toute chose.*
1.2.2) *L'inimitié comme force gérant tout être vivant.*
1.2.3) *L'inimitié comme force gérant tout être conscient*.

2) *L'ennemi et l'inimitié en tant que catégories du rapport social* :
2.1) *L'ennemi et l'inimitié comme facteurs qui interviennent dans l'acheminement vers une vie accomplie* :
2.1.1) *L'existence de l'ennemi constitue l'une des entraves majeures pour l'atteinte d'une vie heureuse*.
2.1.2) *L'irruption de l'ennemi constitue une occasion privilégiée pour le perfectionnement personnel*.
2.1.3) *Quoi qu'il en soit, l'ennemi premier n'est pas un alter : chacun est pour soi-même le plus grand ennemi.*
2.2) *L'ennemi et l'inimitié comme éléments d'une question morale* :
2.2.1) *Entamer un rapport d'inimitié avec autrui constitue une atteinte contre sa dignité.*
2.2.2) *Déclarer celui qui agit contre moi mon ennemi équivaut à reconnaitre pleinement sa dignité*.

Or, la généralité de ces indications nous a conduit à consacrer cette première partie à l'analyse des tentatives des sciences naturelles, sociales et juridiques pour éclaircir conceptuellement l'origine et le sens de l'hostilité de l'homme envers son congénère. Cet effort d'analyse, tout en offrant une clé d'interprétation au phénomène de l'inimitié, nous permis de réfléchir la question de l'approche adéquate à adopter à l'égard de ce phénomène en contexte philosophique. Comment avons-nous procédé ? Alors qu'il s'agissait d'une discussion multidisciplinaire, et qu'il fallait donc trouver un critère pour structurer l'analyse, nous avons suivi le fil conducteur d'une distinction d'intérêt que l'étude de la *doxa* du phénomène nous a permis de déceler. Nous avons donc suivi la distinction entre l'interprétation du rapport d'inimitié comme phénomène immanent à l'ordre des rapports humains, et son interprétation comme expression d'un principe (du mouvement) transcendant la sphère sociale. Nous avons ainsi été amenés à structurer le travail en deux temps.

D'abord, nous avons reconstruit les arguments de trois théories (celles de Lorenz, Freud et Girard) qui décrivent et qui éclaircissent le rapport d'inimitié comme fonction d'une loi qui gère la conduite humaine. En raison de cette parenté, nous les avons regroupées sous le titre de *paradigme de l'impulsion*. Nous avons ensuite présenté une tension réitérative affectant ces trois éclairages du phénomène. Il s'agissait notamment d'une inconsistance entre les contenus par lesquels ces théories expliquent le « fonctionnement » de l'hostilité humaine et les conséquences qu'elles prétendent en tirer pour l'auto-compréhension des hommes. Cette difficulté s'avéra inhérente à leur type d'approche des phénomènes. Nous nous sommes finalement prononcés pour un abandon du paradigme de l'impulsion, en argumentant à la faveur d'une approche du phénomène comme quelque chose qui répond à une trame immanente des raisons. Nous avons enfin montré que, lorsqu'il s'agit d'éclaircir l'action humaine, la prestation herméneutique d'un éclairage déterministe de ce que nous « faisons » est égale à zéro (*cf.* le chapitre 6 pour un résumé plus détaillé de cette première moitié de la première partie).

Ensuite, nous avons abordé des recherches qui accordent (ou qui sont en condition d'accorder) une spécificité intersubjective au phénomène qui nous occupe. La discussion a porté d'abord sur une branche de la théorie sociologique qui reçoit le nom de *sociologie du conflit*. En raison de la proximité thématique de l'objet de cette discipline avec l'objet de notre recherche, nous avons esquissé la place que les notions d'ennemi et d'inimitié occuperaient au sein des coordonnées conceptuelles de la première. Le rapport d'inimitié est alors apparu comme un conflit à « rendement social » négatif, lequel conduisait à une dissolution du lien intersubjectif. Les discussions autour de la sociologie du conflit nous ont donné donc quelques renseignements sur le phénomène. Or, elles nous ont aussi offert l'occasion de préciser le type d'approche que notre recherche se proposera de pratiquer. En discutant certaines prémisses méthodologiques du courant positiviste de la sociologie, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il nous faudra contourner la perspective exigeant au chercheur un détachement de son expérience sociale afin d'aborder l'objet sociologique comme quelque chose qui se passe dans le monde. Ces réflexions nous ont ainsi permis de compléter la consigne méthodologique de notre recherche. Car il ne s'agit pas seulement d'aborder le rapport d'inimitié comme quelque chose qui répond à une trame de raisons. Il s'agit en outre de reconstruire *réflexivement* (c'est-à-dire depuis la perspective de l'agent critique) la trame *immanente* des raisons qui motivent le sujet (réflexif) à s'engager dans un rapport d'inimitié.

Nous avons ensuite entamé une analyse détaillée de l'usage des catégories qui nous occupent par le juriste allemand Carl Schmitt. Cette discussion répondait non seulement au fait que le traitement schmittien de ces concepts s'inscrit dans une analyse de questions juridiques – et donc d'une réflexion concernant la spécificité intersubjective du phénomène qui nous occupe. Elle était aussi motivée par le fait que la thématique du rapport d'inimitié est aujourd'hui spontanément liée au nom du juriste ; ce dernier est considéré comme un interlocuteur incontournable pour toute recherche actuelle sur le phénomène. Or, l'analyse de ses textes nous a conduits à la conclusion que l'œuvre de Schmitt avance deux conceptions inconciliables de la figure de l'ennemi. D'un côté, il y va d'une conception crypto-biologique de l'ennemi (que Schmitt appelle existentielle). Le juriste se sert notamment du concept d'ennemi dans cette acception comme critère de démarcation du phénomène politique : politique serait toute activité commandée par la distinction *existentielle* entre l'ami et l'ennemi, distinction préparant les communautés à la possibilité réelle de la guerre (l'*Ernstfall*). Dans un premier temps, la notion d'ennemi est donc utilisée par Schmitt comme une fonction des catégories d'autoconservation et d'auto affirmation. Elle désigne l'un des pôles d'une sphère au sein de laquelle des forces quasi mécaniques d'attraction et de répulsion conditionnent la génération et la corruption des corps sociaux. Nous sommes parvenus à la conclusion que cette interprétation du phénomène appartenait au paradigme de l'impulsion, et plus précisément à la variante biologique de ce dernier. C'est pourquoi nous l'avons caractérisée de crypto-biologique.

D'un autre côté, Schmitt défend une conception paritaire et donc normative de l'ennemi. Cette interprétation du concept s'inscrit dans les arguments par lesquels Schmitt essaye de montrer les conséquences funestes d'une réintroduction de la logique caractéristique de la guerre civile dans les catégories et les procédures du droit international. Schmitt argumente que le retour à une conception de guerre juste comprise comme celle menée *ex justa causa* a pour conséquence incontournable une criminalisation de l'ennemi, où ce dernier est conçu comme quelque chose à anéantir de manière non seulement matérielle, mais aussi symbolique. Le juriste défend donc une conception de la guerre juste comme celle ayant lieu entre des *justi hostes*, des ennemis remplissant certaines conditions formelles et se tenant mutuellement pour des égaux. Nous avons finalement montré que la conception existentielle était incompatible avec la conception paritaire de l'ennemi.

Nous avons fini la présente partie en abordant une question qui découla de la confrontation avec les textes de Schmitt : est-ce que *l'inimitié privée* et *l'inimitié publique* sont des phénomènes hétérogènes ou plutôt deux espèces

d'un même genre ? Ce problème découlait du fait que Schmitt défende au 20e siècle l'idée qu'il s'agisse de deux ordres de phénomènes. Si cette position s'était avérée juste, une enquête sur l'ennemi aurait dû envisager un traitement différencié des deux phénomènes. Notre analyse a cependant montré que, contrairement aux affirmations de Schmitt, les raisons pour prescrire un traitement différencié de ces deux variantes du phénomène sont insuffisantes. L'analyse philologique montra d'abord que la distinction entre les notions d'ennemi privé et d'ennemi public ne répondait pas *stricto sensu* à une distinction observable dans le grec ancien et le latin, tel que le juriste l'affirmait. De plus, nous avons montré que les critères offerts par ceux qui défendent depuis la modernité l'idée d'une distinction ne suffisent pas à justifier leur position. Notre conclusion fut donc que cette distinction ne reflétait pas une différence nette dans les choses elles-mêmes, mais qu'elle était plutôt l'expression d'une convention juridique, dans le sens de ce qui répond aux intérêts pratico-techniques de l'argumentation juridique.

Pour récapituler, que pouvons-nous tirer comme *conclusion* du travail réalisé dans cette première partie ? Ces recherches ont été l'occasion d'entamer certaines réflexions de nature méthodologique. Ces dernières furent suscitées par le problème de l'approche adéquate du phénomène dans le contexte d'une recherche qui prétend contribuer à l'auto-compréhension des agents. Nous sommes parvenus à la conclusion que nous ne pouvons approfondir notre auto-compréhension qu'à la condition d'aborder le phénomène du rapport d'inimitié comme quelque chose que nous faisons (ou que nous pourrions faire), ou encore comme ce que nous faisons en qualité d'acteurs mobilisés par des raisons. Une approche de ce phénomène envisagé comme un objet dans le monde répondant à des lois qui gèrent les agents à leur insu semble permettre d'élaborer des dispositifs pour la gestion de la conduite humaine. Cependant, une telle approche ne suffit pas à motiver une réévaluation de nos pratiques. Afin d'explorer cet aspect de la réflexion, les deux dernières parties de notre étude proposeront une reconstruction réflexive de la trame immanente des raisons qui ou mobilisent l'agent à s'engager dans des rapports d'inimitié.

Deuxième partie : Les coordonnées conceptuelles du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié

L'étude préparatoire de ce travail (cf. l'annexe I) nous autorise à affirmer que *le concept de l'ennemi n'a toujours pas obtenu ses lettres de citoyenneté philosophique*. Ces lettres sont conférées habituellement par la discussion philosophique *thématique* d'un concept. Ce n'est pas, bien entendu, que le concept de l'ennemi n'ait jamais été employé de manière intéressante par les philosophes, mais ces derniers se sont limités à en faire des usages soit occasionnels, soit auxiliaires ; ils se sont bornés, autrement dit, à l'utiliser en tant que ressource conceptuelle secondaire pour analyser d'autres sujets. C'est pourquoi on ne peut pas parler d'une histoire du concept dans le même sens où l'on peut parler de l'histoire de concepts comme la guerre, la souveraineté, la justice, l'amitié et tant d'autres.

Même au sein de discours à aspiration scientifique, l'usage de la notion de l'ennemi répond donc aux standards de la conversation quotidienne. Nous avons ainsi affaire à un concept à *l'état sauvage*. Cela veut dire que sa puissance évocatrice ne connait quasiment aucune restriction, et que son usage suscite spontanément – même au sein de discours techniques – l'émergence de nombreuses représentations manifestant une haute charge normative, esthétique ou affective. Or, le choix spontané de l'une ou l'autre de ces représentations comme guide pour la discussion du phénomène s'avère arbitraire.

Une discussion philosophique sur le phénomène de l'ennemi doit donc commencer par une domestication des représentations suscitées par l'usage de son concept, c'est-à-dire par une *stabilisation sémantique* de cet usage. La stabilisation sémantique d'un concept consiste avant tout en la délimitation provisoire de son contenu, et à l'exclusion provisoire d'un certain nombre de représentations qu'il suscite. Or, cette stabilisation est une activité définitionnelle, laquelle suppose toujours l'introduction de certaines démarcations dont la justification n'est pas immédiatement évidente ; elle ne peut pas, autrement dit, contourner certaines interventions axiomatiques. Mais n'étions-nous pas parvenus plus haut à la conclusion que notre recherche devait suivre une voie descriptive ? Ne devrions-nous donc pas exclure de nos discussions tout décret axiomatique ? Une certaine indication de Karl Popper se prête à propos pour répondre à cette question. Au début d'une leçon, le

philosophe autrichien aurait donné à ses étudiants « les instructions suivantes : "prenez un stylo et du papier ; observez soigneusement et puis écrivez ce que vous avez observé". Naturellement, ils m'ont demandé *ce* que je voulais qu'ils observent. Il est évident que l'instruction "observez !" est absurde […]. L'observation est toujours sélective ». [327] Si nous devions entamer immédiatement la description du phénomène, par où cette description devrait-elle exactement commencer ? Les discussions de la dernière partie nous ont conduits, certes, à privilégier une certaine méthode d'accès au phénomène. Mais elles ont attesté en même temps l'inexistence d'un état de l'art capable d'*orienter nos descriptions*. En outre, les représentations suscitées par le concept de l'ennemi sont multiples et équivoques, et le choix de l'une ou de l'autre parmi elles pour guider nos descriptions n'est en principe pas plus fondé qu'une démarcation axiomatique.

Cette deuxième partie de notre recherche suivra donc le but de délimiter le terrain sur lequel travailleront les descriptions de la quatrième et dernière partie. Pour faire cela, nous suivrons une démarche éminemment définitionnelle. Or, même si dans les dernières lignes nous avons traité la *définition* et la *description* comme deux procédures strictement distinctes, leurs frontières sont en réalité assez plastiques. Ces deux procédures font partie d'un seul et même cercle herméneutique. Il est rare de trouver des définitions qui ne seraient pas conduites par l'observation, et il est encore plus rare de trouver des descriptions ne se laissant jamais conduire par des indications axiomatiques. Nos définitions des coordonnées conceptuelles du phénomène de l'ennemi prendront donc appui sur les contenus de la première partie de cette étude, et ils produiront des descriptions pour justifier certaines démarcations. Elles ne pourront cependant pas offrir une justification immédiate pour l'intégralité des distinctions avancées. En tout cas, leur prétention n'est pas celle de venir répondre aux questions philosophiques, mais simplement de permettre de délimiter un phénomène indocile, et de le stabiliser pour le rendre susceptible d'analyse. Cette troisième partie a pour but d'introduire un certain ordre au sein d'une thématique confuse. Or, l'ordre n'a pas en soi de la valeur philosophique. Le bienfondé des démarcations proposées sera évalué par la mesure dans laquelle elles permettront d'adopter la perspective de l'agent qui entreprend une reconstruction réflexive des raisons qui conduisent son action dans le contexte d'un conflit de haute intensité.

[327] Popper, K.R., *Conjectures and refutations, the growth of scientific knowledge*, London : Routledge and K. Paul, 1969, p. 46. Traduction : JAE.

Nous procèderons en quatre temps : nous formulerons d'abord une définition critique de l'ennemi et de l'inimitié, qu'il s'agira de déployer par le biais de l'analyse et de justifier brièvement (chapitre 12). Nous tenterons ensuite de délimiter le sens de ces deux concepts par rapport à leurs voisins sémantiques pour gagner en précision (chapitre 13). Ce travail de délimitation attirera l'attention sur deux traits souvent liés au rapport d'inimitié, mais qui ont été omis dans la définition proposée. Cette remarque nous conduira dans un troisième temps à justifier cette omission par une analyse détaillée du lien entre les phénomènes de la violence et de la haine d'une part, et celui du rapport d'inimitié d'autre part (chapitres 14-15). Finalement, nous discuterons de la relation conceptuelle entre les notions d'ennemi et de guerre (chapitre 16). Cette dernière analyse nous permettra de préciser les limites de la présente recherche.

12. Une tentative de définition critique de l'ennemi

Le présent chapitre élaborera une définition des concepts de l'ennemi (et de l'inimitié). Nous procèderons en cinq temps. Des considérations préliminaires permettront de préparer le terrain à la définition (i). Nous offrirons ensuite une définition synthétique et une définition élargie des concepts en question (ii). Un troisième sous-chapitre viendra éclairer les différents moments de la définition (iii). Dans un quatrième temps, nous aborderons certaines questions subsidiaires qui découlent de la définition proposée (iv). Nous expliciterons enfin le présupposé sous-tendant en quelque sorte la définition avancée dans ce chapitre (v).

i. Considérations préliminaires

Même si nous nous intéresserons avant tout au phénomène de l'ennemi, et donc d'abord au concept d'ennemi, une discussion de cette catégorie aura nécessairement recours à la catégorie *d'inimitié*. La question se pose donc d'abord sur *le rapport conceptuel entre les notions d'ennemi et d'inimitié*. Nous soutenons que ces deux concepts sont *entrelacés analytiquement*. Cela veut dire que leurs contenus sont interdépendants : l'usage de l'une de ces catégories entraine une référence à l'autre, et vice-versa. *L'ennemi* est celui ou ceux avec qui on entretient un rapport d'inimitié. *L'inimitié* est le rapport que l'on entretient avec un ennemi. Ces concepts ne vont donc pas l'un sans l'autre : pas d'ennemi sans rapport d'inimitié (que ce rapport soit réel, imaginaire, feint, etc.) ;[328] pas de rapport d'inimitié sans ennemi (qu'il soit réel, imaginaire, feint, etc.). Le caractère trivial de ces observations répond au fait qu'elles résultent d'une inférence analytique. Or, conformément au lien conceptuel qui rattache les catégories d'ennemi et d'inimitié, nos usages de l'une entendront faire une référence à l'autre, et vice-versa.

La première partie de cette thèse a suffisamment montré que la catégorie de l'ennemi est étroitement apparentée à la notion de *conflit*. Là où nous parlons d'un ennemi, nous référons normalement à une *circonstance conflictuelle*. Si quelqu'un désigne sérieusement comme son ennemi une entité avec laquelle il n'a pas « le moindre problème », cela signifie simplement qu'il ignore les

[328] Le concept d'ennemi ne désigne pas un élément d'une relation, lequel nous pourrions abstraire ou isoler de la relation en question. « Ennemi » est un concept relationnel de bout en bout. Nous pourrions emprunter la formule de M. Buber lorsqu'il affirme « Celui qui dit Tu n'a aucune chose [kein Etwas], il n'a rien. Il est plutôt dans le rapport » pour affirmer : celui qui dit ennemi ne signale aucune chose, aucun élément isolé ; il signale un rapport (*Ich und Du*, Gerlingen : Schneider, 1997, p. 11. Traduction : JAE).

conventions régissant l'usage de l'expression. Or, les discussions autour de la sociologie du conflit ont montré que, même s'ils sont apparentés, les concepts d'inimitié et de conflit n'ont pas la même extension. À côté du rapport d'inimitié, il y a en effet d'autres formes de conflit : la concurrence, la compétition, la simple opposition, etc. (*cf.* chapitre 13). Pour le dire autrement : tout rapport d'inimitié est une forme de conflit, mais tout conflit n'a pas nécessairement la forme d'un rapport d'inimitié. Nous pouvons donc inférer que *le rapport d'inimitié est une espèce du genre « conflit »*.

Rappelons brièvement le contenu de la catégorie du conflit. L'étymologie du mot conflit nous enseigne que l'expression désignait originairement l'évènement de collision entre deux ou plusieurs corps. Si nous adaptons ce sens primitif à la sphère des échanges interpersonnels, nous pouvons entendre par *conflit* le cas de figure où l'activité d'au moins deux individus suit une trajectoire de collision. Pour le dire autrement, dans un conflit au moins deux agents s'opposent activement, quels que soient d'abord l'objet et la forme précise de cette opposition. Nous disons être en conflit avec autrui lorsque notre activité tend délibérément à annuler l'efficacité de la sienne. Ce bref rappel du sens du concept nous invite maintenant à décrire la spécificité de l'inimitié par rapport à d'autres formes de conflit.

Notre revue de l'usage de la notion de l'ennemi a montré que le concept d'ennemi est généralement réservé pour désigner les partenaires de conflits caractérisés par leur effervescence. Les membres d'un conflit paisible ne seront donc désignés comme ennemis que de façon ironique ou hyperbolique. Et cela vaut de même pour ceux qui, tout en étant engagés dans un conflit censé être sérieux, prennent ce dernier « à la légère » ou comme un simple jeu. Or, comment préciser conceptuellement ces distinctions, formulées ici de manière purement intuitive ? Schmitt a proposé de saisir la spécificité du rapport ayant lieu entre des ennemis au moyen de la catégorie *d'intensité*.[329] Cette catégorie permet de classer les conflits selon leur degré d'intensité, et de les distinguer, dans un premier temps, en *conflits de basse intensité* et en *conflits de haute intensité*. Inscrit dans ces coordonnées conceptuelles, le rapport d'inimitié ne correspondrait pas seulement à un conflit de haute intensité ; il désignerait en outre *un conflit ayant atteint un seuil maximal d'intensité*. Il faut maintenant concrétiser le sens de ces indications abstraites. Comment évalue-t-on concrètement l'intensité d'un conflit (et comment établie-t-on alors le seuil maximal d'intensité qu'un rapport d'inimitié peut atteindre) ? Notre réponse à cette question prendra une certaine distance de celle que Schmitt propose.

[329] *Cf.* plus haut p. 95.

Nous voudrions d'abord préciser que le critère d'intensité qui nous intéresse ne mesure pas la magnitude d'un phénomène selon une échelle absolue. Cela veut dire que l'intensité du conflit n'est par exemple pas déterminée par la quantité d'énergie libérée (sous forme de chaleur) lors de l'affrontement des individus en conflit. Un tel critère empirique de mesure présenterait probablement la dispute verbale comme le conflit le moins intense et la guerre nucléaire comme le conflit le plus intense. Mais cette détermination de l'intensité reste complètement indifférente quant aux motivations des acteurs, c'est-à-dire quant à la trame immanente de raisons qui les mobilisent à l'action ; elle aplatit les différentes situations des acteurs. C'est pourquoi nous entendrons l'intensité d'un conflit interpersonnel en termes d'une magnitude mesurée par *le degré d'investissement des agents dans l'action qui vise à dépasser celle de l'adversaire*. Ainsi, dans un conflit de basse intensité, les acteurs investissent une portion marginale de leurs ressources (matérielles, symboliques, etc.) pour vaincre l'adversaire, tandis que dans les conflits de plus haute intensité, les acteurs n'économisent presque aucune de leurs ressources pour atteindre la victoire. Cela veut dire que l'intensité d'un conflit n'est donc pas mesurée par une échelle absolue ; cette échelle est relative aux moyens que chaque agent peut investir dans l'action conflictuelle. D'après ce critère, dans un même type de circonstance, le coup de poing donné par un agent et l'insulte prononcée par un autre peuvent exprimer le même degré d'intensité dans l'action conflictuelle de deux acteurs, chacun disposant de différentes ressources.

Le rapport d'inimitié est donc un conflit interpersonnel ayant atteint un seuil maximal d'intensité, c'est-à-dire un conflit où les participants n'économisent presque aucune de leurs ressources respectives pour annuler l'efficacité de l'action de leur adversaire. Or, ces descriptions gravitent autour de la question de la motivation des acteurs, sans encore la toucher. Qu'est-ce qui peut motiver les membres d'un conflit à conférer le plus haut degré d'intensité à leurs actions conflictuelles ? Nous avons insinué tantôt que les membres d'un rapport d'inimitié ne prennent surtout pas ce dernier « à la légère ». Les métaphores pondérales viennent en effet à propos pour formuler une réponse à la dernière question. Car lorsque les acteurs en conflit désignent leurs opposants comme des ennemis, ils estiment en général qu'il y va de quelque chose de *grave* ou de *sérieux*.[330] Celui qui identifie son opposant comme ennemi estime que l'enjeu du conflit est particulièrement *sensible*, et que son dénouement exhibe une

[330] Le terme français *sérieux* provient – par l'intermédiaire du latin *serius* – du vieux haut-allemand *swārī*, signifiant *lourd*.

importance *critique*.[331] Ces intuitions suggèrent donc que l'intensité de l'action conflictuelle est proportionnelle à la gravité que les acteurs attribuent à ce qu'ils estiment être « en jeu » dans leur conflit. Plus l'enjeu leur semblera grave, plus leur action conflictuelle deviendra intense (et cela veut dire : plus leur investissement dans l'action qui vise à annuler celle de l'adversaire deviendra intégral). Nous tenterons maintenant de saisir conceptuellement le sens de l'intuition transmise par les métaphores pondérales.

Formulons l'argument précédent dans d'autres termes. L'intensité maximale qu'un acteur est prêt à conférer à ses efforts pour annuler l'action de ceux qu'il perçoit comme ennemis répond au fait qu'il entend être dans une situation où est en jeu l'intégrité de *ce qui compte le plus pour lui*, de *ce qui lui importe au plus haut point*. Un certain passage de Mallarmé fait écho à cette idée : « quelle divergence que creuse le conflit furieux des citoyens, tous […] font une unanimité – d'accord, au moins, que ce à propos de quoi on s'entre-dévore, compte [bien que pour des raisons fort différentes, il faudrait le préciser] ».[332] Or, qu'est-ce qui compte le plus, qu'est-ce qui importe avant tout aux acteurs ? Cette question ne connait pas de réponse univoque. La raison en est qu'elle ne s'interroge pas sur ce qui *devrait* importer le plus aux acteurs ; elle s'interroge sur ce qui *de facto* leur importe ; ou sur ce qui *peut* leur importer au plus haut point. Cette question n'admet pas de réponse univoque, car – reprenons la métaphore pondérale – différents acteurs n'attribuent pas nécessairement le même poids aux mêmes « objets ». Ainsi, le catalogue de ce qui peut importer aux acteurs au plus haut point est potentiellement infini : la santé (ou le bienêtre), la célébrité, le patrimoine, la jouissance, la famille, la beauté, le salut, le travail, la paix ou le calme, un équipe de football… Or, si le contenu de l'expression « ce qui importe au plus haut point » est indéterminé, en quoi contribue-t-elle à nos tentatives de définition du concept d'ennemi ? La pertinence de cette expression pour nos discussions ne découle effectivement pas de sa référence immédiate à un contenu ponctuel. Elle nous intéresse plutôt en raison de sa référence à une certaine *disposition pratique des acteurs* (dans laquelle des contenus ponctuels émergent). À la lumière de cette observation, nous demandons donc encore une fois : qu'est-ce qui importe aux acteurs au plus haut point ?

---

[331] Nous nous servons ici de l'expression « critique » dans le sens découlant du grec *krísis*, dans l'acception d'un tournant décisif – pour le meilleur ou le pire –, normalement dans le contexte d'une maladie. *Cf.* Hippocrate, *De prisca medicina*, (Hp. VM) 19.

[332] Passage d'« Accusations » (dans *Divagations*) et de la conférence *La musique et les lettres*.

Aux fins de l'analyse, laissons d'abord le superlatif « au plus haut point » hors de considération, et interrogeons-nous simplement sur *ce qui importe* aux agents. Cette expression évoque spontanément certaines images : ce qui nous importe – nous sommes aussi des acteurs ! – est ce qui suscite notre *adhésion*, notre *investissement*. Ce qui nous importe est ce qui nous *emballe*. Encore autrement dit, nous sommes *emportés* par ce qui nous importe. Or, une définition précise de l'expression serait : ce qui nous importe est ce qui nous conduit à *mobiliser* au moins une partie de nos ressources dans le but de *réaliser* la « chose » importante – lorsqu'elle n'est pas encore existante –, ou de la *préserver* – lorsqu'elle existe déjà. Que « quelque chose » nous importe signifie que nous nous rendons disponibles pour sa réalisation ou pour sa préservation et que nous nous y *engageons*. Plutôt que de *choses*, il conviendrait de parler de *valeurs* dans ce contexte. Or, nous ne faisons pas appel au terme valeur dans un sens technique. Par « valeur », nous entendrons ce dont la réalisation ou la préservation nous semble *valoir* littéralement les couts et les efforts que cette réalisation ou cette préservation exigent.

Illustrons le sens de ces indications. Si quelqu'un ne mobilise pas le moindre effort pour préserver l'intégrité de l'institution dans laquelle il travaille lorsqu'elle glisse dans une période de crise, cela veut simplement dire qu'elle ne lui importe point, qu'elle n'a aucune valeur pour lui ; sa préservation ne vaut *de facto* aucun investissement de ressources à ses yeux. Cette personne peut insister dans son discours sur la valeur, c'est-à-dire sur l'importance que cette institution a pour sa vie. Mais cette valeur ou cette importance s'avèrent purement nominales – si nos pratiques constituent le dernier tribunal lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui nous importe *en réalité* ou *en vérité*. Observons encore l'exemple suivant. Imaginons un individu qui attribue une très grande importance à son patrimoine économique, et qui aspire également et intensément à la célébrité. La préservation de sa fortune lui importe d'un côté ; d'un autre côté, ce qui lui importe, c'est la réalisation de son projet de célébrité. Disons que pendant un certain temps il parvient à *préserver* l'une et à *contribuer à la réalisation* de l'autre valeur de manière quasiment indépendante. Et disons qu'à un moment donné ces deux valeurs commencent à se gêner : l'agent de l'exemple s'aperçoit que l'atteinte de la célébrité risque de lui couter l'intégralité ou une grande partie de sa fortune, et que, à l'inverse, la préservation de sa fortune risque de lui demander une renonciation à ses rêves de célébrité. On pourra discerner ce qui lui importe davantage selon que cet agent décide finalement d'hypothéquer l'une de ces deux valeurs à la faveur de l'autre, c'est-à-dire selon qu'il décide de soumettre les efforts pour préserver l'une à la juridiction de ses efforts pour réaliser l'autre.

Ce qui importe aux agents (c'est-à-dire le *contenu* qui leur importe) est donc signalé ou décelé par leurs pratiques. Or, le dernier exemple invite à faire deux remarques supplémentaires. On peut d'abord constater que ce qui importe à un agent n'est pas une seule chose ou une seule valeur, mais une pluralité de valeurs. On observe deuxièmement que cette pluralité est structurée de manière hiérarchique. Cela veut simplement dire qu'*il y a des choses qui importent à l'agent plus que d'autres*. Ce rapport hiérarchique devient particulièrement transparent lorsque la réalisation ou la préservation de certaines valeurs de l'agent exige la suspension des pratiques qui préservent ou qui réalisent d'autres valeurs. Les pratiques des agents indiquent donc non seulement le *contenu* de ce qui leur importe, mais aussi *combien* ces contenus leur importent. Avant de continuer l'analyse, nous voudrions préciser que les indications précédentes ne sont surtout pas normatives. Elles ne prescrivent pas ce qui doit importer aux agents ; elles se limitent à diriger l'attention de l'observateur sur les pratiques de chaque acteur, des pratiques qui décèlent le contenu de ce qui lui importe *de facto*.

Nous venons de remarquer que la pluralité de choses qui importent à un agent est organisée hiérarchiquement. Or, l'idée d'une organisation hiérarchique des valeurs entraine la représentation d'un *sommet de la hiérarchie*. La représentation du sommet d'une hiérarchie nous offre ensuite l'occasion d'éclaircir le sens du superlatif dans l'expression « ce qui importe (aux acteurs) *au plus haut point* ». Mettons-nous dans la peau du personnage de notre dernier exemple. Disons donc que ce qui nous importe au plus haut point est la perspective de devenir célèbres. Que la célébrité nous importe au plus haut point signifie que dans certaines circonstances et sous certaines contraintes nous serons prêts à hypothéquer les efforts de réalisation et de préservation de *toute autre valeur* pour ainsi réinvestir ces énergies dans ce qui contribue à la réalisation de notre célébrité. Autrement dit : que la célébrité nous importe au plus haut point signifie que sous certaines contraintes nous tendrons à mobiliser l'intégralité de nos ressources pour qu'elle se réalise, et si nécessaire, nous suspendrons, nous sacrifierons même la réalisation ou la préservation d'autres valeurs, d'autres « choses » qui nous importent. Dans cet exemple, la perspective de la réalisation de notre célébrité est susceptible de nous motiver à entreprendre une *mobilisation totale*.[333]

[333] Après les évènements du 11 septembre 2001, un conflit émergea pour le peuple nord-américain entre les valeurs de la *liberté* et de la *sécurité*. Un mois après les attentats, le congrès des États-Unis vota le *Patriot act*, une loi autorisant les services d'intelligence du pays à accéder à volonté aux données informatiques des particuliers et des entreprises au nom de la sécurité nationale. Cette décision du congrès – laquelle entrainait le sacrifice d'une portion de la liberté des citoyens – signale alors que, dans un certain sens, la valeur de

Le dernier ensemble de précisions nous met en condition de tisser le lien entre la représentation *d'une action conflictuelle atteignant un degré maximal d'intensité*, et la représentation de *ce qui importe aux acteurs au plus haut point*. Celui dont la conduite systématique menace mes possibilités de devenir célèbre – et dans les termes de notre exemple cela voulait dire : l'intégrité de ce qui m'importe au plus haut point – devient mon ennemi. En présence d'une menace pour l'intégrité de ce qui lui importe au plus haut point, l'acteur risque de mobiliser la quasi-totalité de ses ressources afin de faire disparaitre la menace en question. Dans le but de l'annuler, aucun prix ne semblera *prima facie* trop cher à l'acteur de l'exemple ; aucun prix à l'exception, bien entendu, du sacrifice de la valeur superlative qui le mobilise. Le fait que le rapport d'inimitié appartienne à la catégorie des conflits à plus haute intensité se laisse donc décrire comme suit : les membres d'un tel conflit opèrent une hypothèque sur des valeurs qu'ils considèrent comme subordonnées. Ils réorientent de la sorte les énergies de réalisation et de préservation destinées à ces valeurs subordonnées vers l'annulation de la menace qui pèse sur l'intégrité de ce qu'ils entendent être une valeur souveraine. Il faut préciser que cette conduite exceptionnelle (que d'ailleurs les acteurs eux-mêmes entendent être exceptionnelle) ne consiste pas seulement dans une réorientation et une centralisation de la force brute (quantifiable par la libération de chaleur) de l'acteur. L'hypothèque dont nous parlons opère simultanément une suspension ou une *dérogation* provisoire de la force normative des valeurs subordonnées. Le critère de discernement de l'admissible et de l'inadmissible se déplace unilatéralement ; il est monopolisé par le projet impérieux d'annuler la menace de ce qui pèse sur ce qui importe au plus haut point. Nous voudrions finalement faire noter qu'une intensification de l'action conflictuelle est une mesure que l'acteur prend *malgré lui*. Car il se trouve contraint d'hypothéquer des choses qui ne lui sont pas indifférentes, c'est-à-dire des choses qui comptent pour lui. Il se retrouve face à un dilemme : ou bien… ou bien. Au risque de nous répéter, nous insistons enfin sur ce que ces indications prétendent seulement décrire la disposition pratique des acteurs, et non pas offrir des repères normatifs pour distinguer de vraies valeurs ni pour décrire le bon déroulement d'un conflit.

La discussion de ces quelques points préliminaires nous met en condition de formuler de manière synthétique les définitions de l'inimitié et de l'ennemi.

---

la sécurité se trouva – à ce moment historique – au sommet de la hiérarchie des valeurs du peuple nord-américain.

ii. Définitions

Inimitié

Rapport de conflit caractérisé par l'extrême intensité que leurs membres confèrent à leur effort pour supprimer l'opposition de la partie adverse.

Cette formule synthétique se laisse maintenant déployer conformément aux indications précédentes :

a) Rapport interpersonnel d'opposition (c'est-à-dire un rapport dans lequel la conduite des membres vise à annuler l'efficacité de certaines actions de la partie adverse) ;

b) dans lequel au moins l'une des parties hypothèque les efforts de réalisation et de préservation d'une large portion de ses valeurs (en dérogeant de la sorte leur force normative) ;

c) et mobilise ainsi la quasi-intégralité de ses ressources dans le but de vaincre la partie adverse.

La définition du rapport d'inimitié ne donne pas encore d'indications relatives à ce qui peut motiver les acteurs à conférer un degré maximal d'intensité à leurs actions conflictuelles. C'est donc par rapport à cette question que la définition de l'ennemi vient rendre explicite ce que la définition de l'inimitié passe sous silence.

Ennemi

Le ou les acteurs qui menacent l'intégrité de ce qui nous importe au plus haut point.

Nous voudrions déployer dans ce qui suit cette définition minimale en ajoutant quelques précisions qu'il s'agira ensuite d'éclaircir. La définition plus précise de l'ennemi est donc la suivante :

a) Personne(s)

b) dont l'activité / la conduite systématique

1. menace l'intégrité / implique une négation de ce qui permet que nous soyons (aujourd'hui) ce que nous sommes.

2. nous empêche de devenir ce que nous devons être / d'accomplir notre destin.

(Et par extension)

3. menace l'intégrité / implique une négation de ce qui définit l'objet de mon amour, de mon respect, etc.

4. empêche que l'objet de mon amour, de mon respect, etc. s'accomplisse (c'est-à-dire qu'il devienne ce qu'il doit être).

iii. Explication

Tentons un premier éclairage de chaque moment de la définition présentée ci-dessus. Nous suivrons l'ordre des symboles proposés pour les distinguer.

a) L'expression « ennemi » convient avant tout *à une personne ou à un groupe de personnes*. Si le terme est employé pour désigner soit (i) une entité ou un évènement naturel, soit (ii) une entité impersonnelle d'ordre symbolique ou abstrait, il y va d'un *usage secondaire de l'expression*, c'est-à-dire d'un usage qui emprunte son sens de l'usage primaire. Éclaircissons ces deux points.

a.i) Au début du 20e siècle, la publicité pour un certain produit désinfectant avançait la devise suivante : « Le microbe : voilà l'ennemi ». La pratique de caractériser certaines entités ou certains évènements naturels comme des ennemis n'est d'ailleurs pas en désuétude. On lit dans la presse des dernières années des indications comme la suivante : « Nous luttons contre un ennemi, et [cet] ennemi est l'Ebola ». Le virus en question est parfois présenté comme un « ennemi invisible » ou comme « un ennemi à double face ». Dans un autre domaine, une chronique porte comme titre « La catastrophe naturelle comme ennemi commun de l'Asie ». Un petit article essaye d'expliquer « pourquoi les moustiques sont l'ennemi le plus létal de l'homme ». Et les exemples de ce genre peuvent être multipliés à l'infini. Comment ces pratiques discursives se laissent-elles concilier avec la définition ici proposée de l'ennemi ?

Un évènement naturel (l'explosion d'un volcan, l'irruption d'une peste ou d'une épidémie, le guet d'un prédateur, etc.) peut sans doute venir compromettre l'intégrité de ce qui nous importe au plus haut point, même de manière chronique. « Catastrophe naturelle » est le nom de l'évènement qui – dépassant la sphère de responsabilité humaine, et ne répondant à aucun dessein – vient *compromettre les conditions matérielles* de la préservation ou de la réalisation de ce qui nous importe au plus haut point. La peste estropie les corps, et par ce biais elle compromet la condition fondamentale de toute action humaine. Le tremblement de terre, l'inondation, etc. estropient les infrastructures publiques qui constituent l'une des conditions fondamentales d'un commerce social stable. Et ainsi de suite. L'irruption d'une catastrophe naturelle peut donc nous conduire à mobiliser la quasi-intégralité de nos ressources pour contrecarrer « l'action » ou l'effet nuisible des éléments sur l'intégrité d'une valeur superlative. La déclaration de *l'état d'urgence* est par exemple une mesure que l'autorité politique ne prend pas seulement quand l'intégrité de la communauté se voit menacée par l'action d'une autre communauté, mais aussi quand des

désastres naturels frappent la population. Cette ressemblance structurelle entre les conduites motivées par l'irruption de l'ennemi et celles motivées par l'irruption d'une catastrophe naturelle nous invite parfois à caractériser le deuxième phénomène comme s'il répondait aux traits du premier. Pourquoi s'agit-il dans ce dernier cas d'un usage purement analogique du terme ?

L'ennemi au sens propre du mot vient lui aussi compromettre par son action les conditions matérielles de la préservation ou de la réalisation de ce qui nous importe au plus haut point. Or, la différence fondamentale entre « l'action » des éléments et l'action de l'ennemi (entendu comme entité personnelle) repose en ce que la deuxième est perçue par ceux qui la subissent comme quelque chose qui répond à un dessein. Les périls qu'un évènement naturel peut entrainer sont de l'ordre de l'adversité « muette ». Même s'il y va d'adversités difficiles à surmonter, leur complexité n'est en aucun cas liée à l'opacité de leur sens ; leur sens est parfaitement transparent (et donc parfaitement plat ; cela n'empêche pas que les acteurs puissent *prêter* un sens profond aux adversités naturelles). Or, même si d'un point de vue matériel, l'action de l'ennemi peut produire exactement les mêmes dégâts qu'une catastrophe naturelle, à la première vient s'ajouter une couche supplémentaire de signification. La menace de l'ennemi exhibe, autrement dit, une certaine profondeur sémantique. À la différence d'une catastrophe naturelle, la première est perçue comme *doublement dangereuse*. Elle ne met pas seulement en danger l'intégrité factuelle de ce qui nous importe au plus haut point – ce qu'une catastrophe naturelle fait elle aussi – ; la menace de l'ennemi pèse *aussi* sur la place que nous assignons à cette valeur dans la hiérarchie des choses qui nous importent. Alors qu'il s'agit d'expressions d'une volonté, et donc de quelque chose « qui parle », l'activité de l'ennemi entraine non pas seulement une *mise en danger des conditions matérielles* de la préservation ou de la réalisation d'une valeur souveraine ; elle entraine aussi *une mise en question de la place que nous attribuons* à ce qui nous importe au plus haut point dans l'ordre des valeurs. Un écrivain espagnol affirmait que l'ennemi ne devient redoutable que lorsqu'il commence à avoir raison. Nous pourrions traduire le sens de ce mot d'esprit en indiquant qu'un ennemi n'en devient vraiment un que dès qu'il *met en question* la valeur que nous attribuons à ce qui nous importe au plus haut point, en plus de constituer une menace à son intégrité factuelle. L'action de l'ennemi compris comme entité personnelle exhibe donc une épaisseur sémantique (ou historique) dont l'évènement naturel est dépourvu.

La catastrophe naturelle « menace » ce qui nous tient à cœur « juste parce que » ; elle est muette, superficielle, et parfaitement aléatoire du point de vue de l'activité humaine. Elle donne typiquement lieu à l'absurde qui « nait de cette

confrontation entre l'appel de l'humain [qui demande pourquoi] et le silence déraisonnable du monde ».[334] Face aux catastrophes naturelles, la pensée mythique repousse l'absurde en attribuant leur irruption aux desseins d'une volonté extra humaine (qui généralement exprime ainsi une mise en question de la conduite des hommes). D'autres repoussent cet absurde en suggérant que certains hommes ont la capacité de contrôler les éléments, et qu'ils les utilisent (sous la forme de catastrophes naturelles apparentes) pour attaquer d'autres hommes.[335] Or, le fait de caractériser des entités et des évènements naturels catastrophiques comme s'il s'agissait d'ennemis n'a pas pour seule fonction de venir répondre à une quête de sens. Il vient aussi organiser et optimiser les actions qui essayent de neutraliser l'effet nuisible des éléments. Par l'intermédiaire de cette caractérisation, les acteurs se donnent les moyens d'agir comme si la menace des éléments était organisée, et comme si elle répondait à une espèce de volonté centrale. Cette représentation leur offre ainsi une cible vers laquelle diriger leurs « charges », et leur permet de croire que le « comportement » des éléments n'est pas complètement aléatoire. Finalement, le fait de caractériser d'entités et d'évènements naturels comme d'ennemis peut conduire à optimiser l'organisation d'une action conjointe en augmentant la cohésion du groupe par la représentation d'un ennemi commun.

Or, lorsqu'il ne s'agit pas d'une simple confusion catégorielle, le fait de désigner des entités et des évènements naturels comme s'il s'agissait d'ennemis ne vise qu'à motiver une vigilance analogue à celle réveillée par la présence de l'ennemi au sens propre. Ce geste vise, autrement dit, à produire une représentation du danger naturel *comme s*'il s'agissait d'une menace venant d'un ennemi. Strictement parlant, un évènement naturel n'est pas responsable des dégâts qu'il entraine. Nous y insistons donc : « ennemi » désigne avant tout une personne ou un groupe de personnes.

a.ii) Par ailleurs, ne pouvons-nous pas tenir une idéologie, un mouvement artistique, une philosophie, une vision de monde, etc. pour ennemi ? Ne pouvons-nous pas tenir pour ennemi des entités qui appartiennent à un ordre qu'on devrait plutôt qualifier d'abstrait ou en tout cas d'impersonnel (celui des idées, des représentations, des structures, des systèmes, des symboles, etc.) ? Certes, mais si un tel usage de l'expression n'est pas – encore une fois –

[334] Camus, A., *Le mythe de Sisyphe*, [Paris] : Gallimard, 1942, p. 45.

[335] *Cf.* par exemple les « théories du complot » relatives au *High Frequency Active Auroral Research Program* (HAARP). Ces dernières attribuent une grande partie de catastrophes naturelles des cinq dernières années à l'action du gouvernement nord-américain par l'intermédiaire d'une arme secrète.

analogique, s'il ne se nourrit pas du sens premier du terme, il résulte d'une confusion catégorielle.

Il y a une certaine prédilection des intellectuels pour penser l'ennemi sous la forme d'entités impersonnelles se situant à mi-chemin entre l'être naturel et l'être personnel. Le fonctionnement de ces entités – menaçant l'intégrité d'une valeur superlative – ne répondrait à aucun dessein particulier. Mais, à la différence de catastrophes naturelles, leur fonctionnement émergerait du domaine de l'activité humaine. Il s'agirait, plus précisément, de l'efficacité corrosive (ou des « effets pervers ») de certains produits de la culture s'étant détachés de la volonté des hommes. Le récit de la créature qui se retourne contre son créateur (le Golem, Frankenstein) offre une illustration mythique de cette représentation. C'est sur le fond de cette représentation que surgissent des déclarations selon lesquelles l'ennemi est le système *en tant que tel* (« Rage against the machine »), le marché, l'État, la technologie, la drogue, telle ou telle idéologie, la religion, etc. Ce type d'usages de la notion de l'ennemi opère une distinction nette entre ces entités impersonnelles (qui constitueraient le véritable ennemi) et les hommes qui les matérialisent (des hommes qui sont souvent présentés comme les dupes ou les victimes de quelque chose qui dépasse leur entendement). Ces pratiques discursives s'inscrivent ainsi dans le lignage philosophique de la maxime augustinienne selon laquelle il faut haïr le péché, mais aimer le pécheur.[336] Fichte traduit l'adage d'Augustin dans la terminologie de l'inimitié : « Soyons les ennemis de la chose [*Sache*, c.-à-d. de la chose injuste, fausse, etc.] et de la personne, les amis. Travaillons, luttons, débattons-nous pour empêcher l'injustice ; mais, dans toutes les choses restantes qui sont justes, soyons prêts à tout service et à tout sacrifice pour l'adversaire […]. [N]ous ne devons avoir aucun ennemi [dans le sens d'une entité personnelle], nous ne devons voir que des nécessiteux d'aide [*Hülfsbedürftigen*] ».[337] Cette opération d'abstraction promue par Augustin et Fichte est cependant habitée par une incohérence identifiée par le philosophe hongrois Aurel Kolnai :

> La belle maxime augustinienne "Hais le péché, aime le pécheur" se prête à une grave confusion tant qu'elle suggère une analogie complètement fausse entre "péché" (non-valeur morale, méchanceté) et maladie ou souffrance. Dans ce dernier contexte, il est clair que plus nous aimons une personne, plus nous haïssons (plus nous sommes impatients de combattre et d'enlever) ce qui la fragilise, la rend invalide, la torture ou la défigure, ce qui en aucun cas ne l'exprime ni n'est identifiable avec elle. Mais le péché est ce que le pécheur fait ; il s'agit d'un produit de sa capacité d'agir [*agency*], il découle

[336] *Cf.* Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. P. Lombert. XIV, 6.

[337] Fichte, J.G., *Nachgelassene Schriften Bd. 3 1793 - 1795*, ed. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1971, p. 227. Traduction JAE.

> de sa volonté, il le représente, et [le pécheur] en est responsable. Si j'affirme que je hais le péché tout en aimant le pécheur soit je ne comprends pas les mots que j'utilise, soit je n'affirme pas sérieusement au moins l'une de ces deux choses.[338]

Sa Majesté des mouches fait écho à cette critique lorsqu'elle affirme : « Quelle chimère de penser que la Bête était quelque chose que vous pouviez chasser et tuer ! […] Vous saviez bien, voyons, que je fais partie de vous. Tout proche, tout proche ! ».[339] Le produit de l'opération intellectuelle qui distingue entre l'entité impersonnelle déclarée comme ennemie et les hommes qui la matérialisent (qui l'élaborent, qui l'articulent ou qui l'opèrent) est un simple artifice. Car si c'est la première qui menace ce qui importe au plus haut point, ce sont ces derniers qui incarnent, c'est-à-dire qui exécutent la menace en question. Cela veut dire que les efforts pour annuler la menace de l'ennemi ont pour cible les hommes qui élaborent, articulent et opèrent l'entité impersonnelle en question.

Nous estimons que sur ce point, il faut accorder raison à Carl Schmitt. Discutant des concepts à portée polémique, le juriste affirme que, dès le moment où ces derniers ne font plus aucune référence à une situation concrète d'opposition, et donc plus aucune référence à des hommes qui s'opposent de manière concrète, ils deviennent de simples *flati vocis*.[340] Ceux qui affirment être les ennemis du système, de l'État, du populisme, du nihilisme, etc., sans cependant délimiter par l'intermédiaire de ces concepts un groupe défini d'hommes dont il s'agit de contrecarrer l'action redoutable, échangent de simples mondanités au salon ou au bar.

Le geste par lequel on se déclare l'ennemi d'entités abstraites ne fait sens que dans la mesure où ces entités abstraites ont été formulées et défendues – c'est-à-dire incarnées, représentées, rendues effectives (par quelqu'un ou par quelques-uns) –, et qu'elles le soient encore ou qu'elles puissent encore l'être. *Nous pouvons être les ennemis d'une activité conduite par certaines représentations, mais non de ces représentations en tant que telles*. « [U]n homme peut être l'ennemi d'autres hommes, d'autres moments d'autres hommes, mais non d'un pays ; non des lucioles, des mots, des jardins, des cours d'eau, des couchants », affirmait J.L. Borges.[341] En nous déclarant sérieusement les ennemis de notions

---

[338] Kolnai, A., « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred », *Mind: A Quarterly Review of Philosophy* 107, no. 427 (1998) : p. 591. Traduction : JAE.

[339] Passage de la fin du VIIIe chapitre du romain *Lord of the flies* de W. Golding. Traduction : JAE.

[340] *Cf.* Schmitt, C., *Hugo Preuss*, pp. 5,17.

[341] Affirmation de Yun Tsu, protagoniste et narrateur du conte « Le jardin aux sentiers qui bifurquent ». Traduction : P. Verdevoye.

ou d'entités abstraites, nous nous déclarons en réalité ennemis de l'effort de quelques-uns pour avancer ces idées ou les rendre effectives. Pour le dire autrement : *en nous déclarant sérieusement les ennemis de certaines entités impersonnelles, la vraie cible de notre déclaration sont les élaborateurs, les articulateurs ou les opérateurs de ces entités*. Nous y insistons : l'expression « ennemi » convient avant tout *à une personne ou à un groupe de personnes*.

b) Alors que l'expression ennemi désigne en principe une personne ou un groupe de personnes, *à quelle dimension de l'entité personnelle réfère donc cette expression* ? Quel aspect de la personne peut, autrement dit, nous conduire à la tenir pour ennemie ? Ce n'est pas, bien entendu, de l'ordre de ses « seuls » sentiments, de ses « seules » pensées, de ses « seuls » désirs (dont nous n'avons d'ailleurs pas nécessairement connaissance). Ce n'est pas non plus de l'ordre de sa seule existence ou présence passive. Ce qui peut me conduire à tenir quelqu'un pour ennemi n'est que son activité, sa façon d'agir, sa façon d'*intervenir* dans le monde (l'expression verbale et écrite pouvant d'ailleurs compter comme une forme d'intervention dans le monde).

Mais il faut préciser le type d'activité dont il s'agit. Notons d'abord qu'*un acte isolé* d'une personne ou d'un groupe donné ne suffit pas – même s'il s'agit d'un acte agressif – pour que nous puissions identifier ces derniers comme ennemis. Par « acte isolé » nous entendons ici ou bien un acte ne répondant pas à la manière typique ou systématique selon laquelle la personne ou le groupe en question se conduisent – une « exception à la règle » – ; ou bien un acte qui constitue le seul fait que nous connaissions de la personne ou du groupe en question. Un acte isolé n'est pas encore assez signifiant pour identifier la personne ou le groupe en question comme ennemis, car, en tant qu'acte isolé, il présente les traits de ce qui est incident, anecdotique, voire même aléatoire ou accidentel. Un acte isolé d'autrui – perçu cependant comme agressif – peut, certes, motiver notre rage, notre dégout, notre surprise, notre peur, une réaction défensive et même une volonté de réparation, mais il ne suffit pas à identifier son auteur comme ennemi. Cette identification ne se produit que lorsque nous avons des raisons de penser que plusieurs actes d'autrui s'enchainent au sein d'un « système » ou d'un style d'action. Nous pensons dès lors avoir affaire à une activité *signifiante* d'autrui, à une activité plus ou moins délibérée qui vise l'intégrité de ce qui nous importe au plus haut point. En ce sens, l'identification d'autrui comme ennemi aurait pour condition préalable l'identification d'un style de conduite chez lui impliquant un enchainement organique de ses actes.

Or, il ne suffit pas que l'activité d'autrui soit systématique pour le tenir pour ennemi. Nous n'identifierons son auteur comme ennemi que si l'activité dont il

s'agit est aussi signifiante dans un second sens. En l'occurrence, cette activité systématique doit nous concerner de manière non périphérique ; elle doit notamment atteindre un nerf particulièrement sensible de notre vie individuelle ou collective. Ainsi, lorsqu'il y va d'un ennemi, ce qui nous importe au plus haut point est *affecté* systématiquement par autrui, et cette affection se situe aux antipodes d'autres formes d'affection telles que la favorisation, la promotion, la stimulation, la vivification, le soutien, etc. Elle est vécue, bien au contraire, comme quelque chose qui contrarie, décourage, freine, empêche, etc. Pour le dire en un mot, l'activité systématique d'autrui est vécue dans ce contexte comme quelque chose qui tend (systématiquement) vers une négation de ce qui importe.

Il y a encore un dernier trait caractéristique de cette tendance contrariante de l'activité d'un ennemi. Car une *menace* est caractérisée non seulement par sa tendance générale à nier quelque chose qui a de la valeur, mais aussi par le fait qu'*elle exhibe un certain surplus de vitalité ou de puissance, un surplus capable de dépasser mes capacités de calcul et d'aménagement*. Une menace exhibe donc une puissance qui pourrait dépasser la mienne. Une activité qui tend vers la négation de ce qui nous importe, mais dont la puissance est perçue comme insignifiante (voire ridicule ou risible), n'est pas vécue en tant que menace, mais tout au plus en tant que simple *dérangement* ou *désagrément*. Un proverbe éthiopien exprime de manière imagée cette idée : « En vain les mouches s'uniront, jamais la jarre elles n'ouvriront ». Une tendance systématique à la négation de ce qui nous importe correspond donc à l'activité de l'ennemi lorsqu'elle exhibe un surplus de puissance.[342]

b.1) Nous l'avons indiqué : en principe, le contenu de l'expression « ce qui importe au plus haut point » peut varier largement selon les individus et les communautés. Cela n'empêche pas que nous puissions distinguer au moins quatre déclinaisons élémentaires de l'expression, et donc quatre formes dans lesquelles « ce qui importe au plus haut point » est contrariée par l'activité signifiante de l'ennemi (les points 1 à 4 de la définition). Ce dernier apparait donc d'abord comme l'agent dont l'activité systématique affecte ce que nous

[342] Le surplus de puissance dont nous parlons ne doit pas nécessairement caractériser l'état actuel de l'activité qui menace ce qui importe au plus haut point. Ce surplus peut être perçu comme une potentialité, comme un surplus de puissance *in statu nascendi*. On pourrait penser au cas d'un régime hégémonique qui, dans le but de maintenir son hégémonie, identifie en tant qu'ennemis des sujets dont l'activité tend effectivement vers une négation de cette hégémonie, quoique la puissance de cette activité soit *encore* inoffensive. Tout se joue ici dans l'adverbe « encore ». Le régime hégémonique de notre exemple doit avoir reconnu un surplus de vitalité (motivé, par exemple, par des convictions « profondes ») dans l'activité des sujets en question, c'est-à-dire une effervescence, un bouillonnement qui tôt ou tard se traduira dans un accroissement de leur efficacité politique.

prenons pour l'axe de notre identité comprise d'abord de manière rétrospective ; l'axe de notre identité est ici identifié avec ce qui a permis, et qui permet toujours que nous soyons *aujourd'hui* ce que nous sommes. Cette affection est, nous l'avons vu, de l'ordre d'une *négation*, et il y va donc d'une négation de notre identité comprise de manière rétrospective. « Conservateur » est l'un des noms qu'on donne par exemple à l'acteur qui définit ses ennemis en fonction de leur menace à la *tradition* représentant l'axe de son identité.

b.2) La deuxième déclinaison de l'expression « ce qui importe au plus haut point » ne concerne plus notre identité comprise de manière rétrospective, c'est-à-dire comme répondant à tout ce qui a contribué *jusqu'aujourd'hui* à sa constitution. « Ce qui importe » se rapporte ici à quelque chose qui *doit encore* être acquis, à la réalisation d'un projet. Dit plus précisément, « ce qui importe » renvoie dans ce contexte à ce que nous devons encore devenir, à l'accomplissement futur de notre identité (l'identité est interprétée ici donc de manière *prospective*). Il n'y va donc pas de n'importe quel projet, mais d'un projet impérieux, d'un « devoir-encore-être » qui nous interpelle de manière catégorique. Or, l'activité qui dans ce cas peut me conduire à tenir autrui pour ennemi est celle que j'éprouve comme un empêchement, un blocage, une entrave à la réalisation de ce que je dois devenir.[343] Il faut préciser que l'entrave produite par son activité n'exhibe pas la forme d'un simple obstacle, d'une simple adversité parmi d'autres (la rencontre d'adversités est consubstantielle à la réalisation de tout projet), mais la forme d'une mise en question du caractère impératif de mon projet. Cette mise en question est éprouvée, soit sous forme d'une réaffirmation du *statu quo* par autrui, soit comme l'effort d'autrui pour avancer un projet alternatif qui entre en conflit avec le mien, et qui l'annule. « Révolutionnaire » est l'un des noms qu'on peut donner à un acteur qui définit ses ennemis en fonction de leur menace aux possibilités de son émancipation.

b.3) « Ce qui importe au plus haut point » n'est pas seulement déclinable comme « ce qui compte le plus *pour moi* », c'est-à-dire, soit comme notre identité (rétrospective), soit comme notre devoir-encore-être, pour lesquels nous avons d'abord un intérêt exclusif ou égocentrique. L'expression est aussi déclinable comme « ce qui compte le plus *pour ceux qui m'importent au plus haut point* ». Ces derniers sont avant tout les personnes que nous aimons, ou en tout cas les personnes auxquelles nous attribuons une valeur superlative. Or, parallèlement aux points 1 et 2, il peut y aller ici, soit de l'identité

[343] *Cf.* Pascal, B., *Opuscules et pensées*. Pensée 571 : « la dernière fin est ce qui donne le nom aux choses ; tout ce qui nous empêche d'y arriver est appelé ennemi. Ainsi les créatures, quoique bonnes, seront ennemies des justes quand elles les détournent de Dieu, et Dieu même est l'ennemi de ceux dont il trouble la convoitise ».

(rétrospective) de ceux que nous aimons, que nous respectons au plus haut point, etc., soit de leur devoir-encore-être (c'est-à-dire de leur identité prospective). Ainsi, l'ennemi apparait d'abord comme le tiers dont l'activité systématique entraine un anéantissement de ce qui constitue l'identité (rétrospective) de ceux que nous aimons, etc. Les précisions du point 1 complémentent aussi, *mutatis mutandis*, le sens de cette indication. « Protecteur » est l'un des noms qu'on peut donner à un acteur qui définit ses ennemis en fonction de leur menace à la tradition définissant l'identité de ceux qu'il estime.

b.4) Finalement, l'ennemi apparait comme le tiers dont l'activité systématique empêche, entrave, etc. de manière décisive la réalisation de ceux que nous aimons, que nous respectons, etc. L'ennemi est finalement, pour le dire autrement, celui qui met en question de manière décisive le devoir-encore-être de ceux qui nous importent au plus haut point. Les précisions du point 2 complémentent, *mutatis mutandis*, le sens de cette indication. « Libérateur » et « justicier » sont des noms qu'on peut donner à un acteur qui définit ses ennemis en fonction de leur menace aux possibilités d'émancipation de ceux qu'il estime.

L'éclairage de ces quatre points a eu recours à la notion *d'identité* afin d'insister sur une idée formulée déjà au point (a). À savoir l'idée que l'action de l'ennemi ne pèse pas en première ligne sur la « simple » vie, sur la vie « nue » de l'acteur, mais sur son identité, sur les éléments qui la constituent. Le sens de ces éléments – à partir desquels l'acteur se définit lui-même – est un sens historiquement constitué qui ne va pas « de soi », qui ne se donne certainement pas « nu » donc. C'est pourquoi un acte isolé (n'exprimant aucun sens complexe aux yeux de celui qui le subit) ne suffit pas à menacer ces éléments. Un acte qui « touche » les éléments constitutifs de mon identité est un acte qui atteint l'épaisseur historique de ces derniers ; c'est ainsi qu'il peut venir les affecter positivement ou négativement. Celui qui menace par des actes isolés ma vie nue, ma vie biologique, sans toucher pour autant le sens de mon identité (qui s'enchevêtre « sur » cette vie nue), n'adopte pas, à proprement parler, les traits de l'ennemi. Il adopte plutôt les traits d'une catastrophe naturelle de laquelle il faut se protéger, tout comme on se protège des émissions d'un volcan, qu'il faut combattre tout comme on combat une bande de prédateurs qui harcèlent notre espace vital, etc. L'action isolée qui met seulement en péril ma vie biologique ne peut m'offrir qu'une signification élémentaire, laquelle réclame une activation de mes capacités instinctives et mes techniques de survie, sans interpeler pour autant le sens de mon identité. Cette action isolée ne me « dit » rien sauf « sauve qui peut ! » ou « sauve ta peau ! ». L'activité de l'ennemi ne

consiste ainsi pas à la seule *mise en péril* des conditions matérielles de l'existence. Elle est en outre (et peut-être surtout) une *mise en question* des éléments par lesquels nous nous définissons. Il y va d'une mise en question qui tend vers l'invalidation (c'est-à-dire une révocation de la valeur) de ce qui nous définit.[344]

iv. Commentaire

Nous voudrions approfondir certains points qui n'ont pas été abordés explicitement par l'explication précédente, mais qui concernent « l'arrière-fond » de la définition proposée. Il s'agit de compléments qui visent à augmenter son intelligibilité.

Le lecteur aura remarqué le haut degré de généralité de la définition proposée. Même si nous avons suggéré quatre déclinaisons pour l'expression « ce qui importe au plus haut point » (laquelle constitue le point d'articulation de la définition), ces précisions demeurent assez abstraites. Or, cette imprécision est délibérée. Notre définition ne prétend pas se prononcer sur ce qui *devrait* nous importer *tous* au plus haut point (ou sur ce qu'il importe *de iure*). Dans cette mesure, elle ne prétend pas indiquer (et même pas insinuer) qui pourrait être *in concreto* notre ennemi, en offrant des critères qui optimiseraient son identification. Il convient de noter que dès qu'on fixe le contenu universel de ce qui importe au plus haut point, la « bonne » identification de l'ennemi devient une question d'application déductive des critères (*cf.* la critériologie de Carl Schmitt dans *La notion du politique*, de laquelle notre étude se distancie ici).[345] Une présupposition sur laquelle repose non seulement cette définition, mais une grande partie du présent travail est que notre monde est peuplé par un nombre incalculable d'ordres ou de systèmes de valeurs, dont on peut présumer qu'un certain nombre ne soient pas conciliables (du moins *de prime abord*). Il s'agit de l'idée selon laquelle la situation de notre monde est celle d'un polythéisme des valeurs, pour le dire avec Max Weber.[346] Notre définition laisse donc à l'auto-compréhension des agents le soin de déterminer ce qui leur importe au plus haut point, c'est-à-dire la détermination du contenu de leur identité, de leur devoir-encore-être. Elle leur laisse aussi déterminer leurs objets d'amour et de respect,

[344] Notons que ces précisions nous font nous distancier de la définition schmittienne de l'inimitié comme critère du politique. *Cf.* Plus haut, pp 99-101.

[345] *Cf.* plus haut, chapitre 9, *i.*

[346] *Cf.* Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1985, pp. 602-604. Nous prendrons toutefois distance de l'interprétation que Weber et, en le suivant, Schmitt font de la présupposition – que nous tenons pour juste – d'un polythéisme des valeurs ou d'un plurivers. (*cf.* plus bas, sous-chapitre *v*).

ainsi que la compréhension de ce qui constitue l'identité et le devoir-encore-être de ces derniers.[347]

Observons deuxièmement que, quoique cette définition renonce à déterminer le contenu spécifique de ses nœuds sémantiques (et qu'elle demeure ainsi formelle), elle vise cependant à saisir quelque chose comme une structure caractéristique au sein de laquelle ces nœuds s'articulent. La prétention de cette définition est, autrement dit, celle de refléter la structure de ce que nous voulons dire en général lorsque nous avons recours à la notion d'ennemi. Or, elle extrait évidemment les caractères essentiels d'un *usage adéquat de l'expression « ennemi »* (ainsi que des expressions qui la traduisent). L'usage adéquat de la notion d'ennemi correspond à celui qu'un locuteur compétent en fait dès lors qu'il est sincère et l'utilise de manière non métaphorique. Comme toute définition, celle-ci n'exclut donc pas la possibilité des usages insensés, mensongers et dérivés de l'expression définie. Car, comme toute définition, celle-ci exprime ce que *nous sommes censés vouloir dire* quand nous nous servons du terme défini.

Une troisième observation s'enchaine à la précédente. Bien que d'apparence triviale, nous choisissons de ne pas en faire l'économie afin de prévenir certains malentendus. Alors que cette définition se rapporte à l'activité d'appréciation de celui qui s'aperçoit de la présence d'un ennemi, elle peut être réécrite avec les précisions suivantes (lesquelles sont cependant analytiquement comprises dans sa première formulation) : L'ennemi est une personne/des personnes *à laquelle/auxquelles nous attribuons* une activité *que nous considérons comme* systématique, *et que nous interprétons comme* une menace à l'intégrité de *ce que nous entendons être* ce qui importe au plus haut point. Cette formulation nous permet de préciser qu'un usage adéquat du terme ennemi – adéquat du point de vue de ce que nous *voulons dire* en l'utilisant – peut cependant s'avérer *empiriquement inadéquat*. Cette éventuelle inadéquation empirique serait alors due à des erreurs dans les activités appréciatives exprimées en italique dans la reformulation de la définition. Autrement dit, la définition proposée n'exclut pas la possibilité que, même en faisant un usage adéquat du terme « ennemi »

[347] Affirmer que les individus et les groupes déterminent eux-mêmes ce qui leur importe au plus haut point n'équivaut pas à affirmer que, lorsqu'ils produisent une telle détermination, elle soit infaillible et immuable. La révision de ce qu'un acteur estimait jusque-là être ce qui lui importe au plus haut point est constitutive de cette activité de détermination. Un regard rétrospectif nous permet souvent d'affirmer que nous nous trompions au moment de considérer que telle chose ou telle autre nous importait au plus haut point. *Or cette révision (ainsi que l'affirmation d'après laquelle on se trompait) appartient à la juridiction inaliénable de l'agent. Même s'il décide de déléguer cette tâche de révision à un tiers, et même s'il décide d'admettre le jugement d'un tiers* selon lequel il se trompe, *la délégation en question et l'admission en question font encore partie de l'exercice de sa juridiction*.

(adéquat en ce qui concerne ce que nous *voulons dire* en l'employant), nous puissions nous tromper en l'utilisant pour désigner telle personne ou tel groupe. En désignant une personne ou un groupe en tant qu'ennemi, nous pouvons nous tromper au moment de leur attribuer les traits que la définition rend explicites. Illustrons cette affirmation à l'aide de quelques exemples. Imaginons que nous nous trompions en désignant notre voisin oriental comme ennemi, car l'auteur de la menace systématique à ce qui nous importe le plus est en réalité notre voisin occidental. Nous pourrions ensuite nous tromper en désignant un certain groupe politique comme ennemi, car quoiqu'il ait effectivement produit une agression envers ce qui nous importe le plus, cette agression ne faisait pas partie de leur activité systématique : il fut un acte isolé ou déviant, et non conforme à leur programme politique. Nous nous trompons de même lorsque nous désignons une communauté religieuse comme ennemi du fait qu'ils soient les auteurs d'une activité systématique qui concerne effectivement ce qui nous importe le plus si cette activité ne représente en réalité aucune menace. Enfin, nous nous trompons lorsque nous désignons un collègue comme ennemi du fait qu'il menace par son activité systématique quelque chose qui a une valeur pour nous si la chose qu'il menace ne fait en réalité pas partie de ce qui nous importe au plus haut point.

Nous voudrions finalement souligner que l'ennemi est chaque fois décrit de prime abord en termes défensifs. Il apparait d'abord comme quelqu'un qui m'en veut. L'ennemi (c'est-à-dire mon ennemi) est identifié toujours d'abord comme la partie exhibant un surplus d'activité dangereux, comme la partie agressive du rapport. La position de l'agent lors de l'identification de l'ennemi est nécessairement passive. Pour cette raison la « recherche de l'ennemi » est *stricto sensu* un contresens. On peut par exemple chercher des *compétiteurs* avec lesquels mesurer ses propres forces et les développer, mais cette recherche de l'adversaire présente dans un premier temps une teneur essentiellement ludique ou d'épanouissement qui est étrangère au sérieux de l'inimitié. Ce « sérieux » se rapporte à ce que l'activité de l'ennemi dépasse de prime abord mes capacités de calcul, ma faculté pour gérer l'économie de mon existence, tandis que dans le jeu je dois maitriser les règles qui font de cette activité un jeu. Nous discuterons cette question en profondeur dans le chapitre 19. Il s'agira de montrer que tout établissement de rapports d'inimitié est conditionné par une composante irréductible de hasard.

v. Pour une variante non fatidique (et non providentielle) du polythéisme des valeurs

Nous avons indiqué qu'un moment décisif de la définition proposée ci-dessus est constitué par la référence à « ce qui (nous) importe au plus haut point ». Nous avons fondé le caractère formel de ce moment de la définition sur le postulat de l'existence de ce que nous avons appelé avec Weber un *polythéisme des valeurs*, et que nous aurions pu appeler avec Schmitt *un plurivers*. En raison de l'importance de ce postulat pour notre approche du phénomène de l'ennemi, il nous faut préciser une différence majeure entre l'interprétation que Weber et Schmitt en font, et l'interprétation que nous en donnerons dans le cadre de cette étude.

Weber considère que le polythéisme des valeurs est essentiellement conflictuel : « les divers systèmes de valeurs [*Wertordnungen*] du monde s'affrontent en une lutte insoluble [*unlöslichem Kampf*] ». [348] Or cette affirmation – laquelle hypertrophie la notion de lutte – est une généralisation abusive. Une vie personnelle ou de groupe peut en principe atteindre sa fin « naturelle » – mort, dissolution – sans avoir connu la lutte. Il n'y a pas toujours et partout, pour le dire autrement, une lutte entre les différents ordres ou systèmes de valeurs. Et lorsqu'il y en a, elle touche éventuellement à sa fin (plus ou moins heureuse, plus ou moins catastrophique). Ce qu'on ne peut pas écarter du monde n'est pas *l'affrontement actuel* des différents ordres de valeur, mais *la possibilité (le risque, si l'on veut) d'une collision et donc d'une lutte* entre des systèmes de valeurs, opposés jusque-là de manière abstraite. L'hypertrophie de la notion de lutte mentionnée ci-dessus vient du fait qu'elle est utilisée pour désigner *l'opposition abstraite* des systèmes de valeurs (laquelle n'est souvent identifiable comme telle qu'après-coup, c'est-à-dire, après la collision concrète des systèmes en question). Une opposition abstraite peut devenir une lutte, mais elle n'en est pas une d'emblée. Cette distinction d'apparence purement conceptuelle entraine une réorientation décisive du sens que la réflexion sur la conflictualité humaine se donne à elle-même. Alors que selon Weber et Schmitt la lutte a « toujours déjà » lieu, leur interprétation de l'idée d'un polythéisme des valeurs assigne à la réflexion la tâche d'optimiser l'identification de l'ennemi, de catalyser la décision (*Entscheidung*) de l'individu quant à « qui est pour lui le dieu et qui est pour lui le diable ».[349] D'après cette posture, notre système de valeurs est toujours déjà « en lutte » avec d'autres systèmes qui s'opposent à lui *in abstracto* (dans le sens où « non-p » s'oppose logiquement à

[348] Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 602. Traduction : JAE.
[349] *Ibid.*, p. 603.

« p »).[350] C'est pourquoi selon eux la réflexion doit aider à éclaircir quel est le nom historique *concret* de ces derniers systèmes et qui sont *in concreto* leurs représentants. De cette façon on pourra – suggèrent ces auteurs – poursuivre une lutte qui avait déjà lieu, mais en jouissant maintenant d'une conscience claire et nette quant à notre propre « situation concrète ». Weber indique que « c'est une faiblesse [majeure] de n'être pas capable de regarder en face le destin concret [*ernst*] de son temps ».[351] Cette faiblesse se traduirait par l'incapacité à prévenir (et même à devancer) les attaques – considérées imminentes – de ceux auxquels nous nous opposons *in abstracto*. Notre étude propose de se distancier de cette posture. Nous adopterons l'idée d'un polythéisme de valeurs tout en évacuant l'idée que les différents systèmes de valeurs se trouvent, comme Weber l'affirme, dans une « lutte éternelle [*ewige*] »[352] « régie par le destin [*Schicksal*] ».[353] L'idée d'un polythéisme de valeurs, d'une pluralité des systèmes de valeurs occupant un « espace » fini, entraine, certes, la possibilité d'une collision de deux ou plusieurs de ces systèmes. Mais il y va d'une possibilité qui ne s'actualise pas toujours ; et lorsqu'elle le fait – c'est-à-dire lorsqu'il y a collision et lutte entre différents systèmes de valeurs –, un tel évènement n'est pas régi par le *destin*, mais par le *hasard*. Éclaircissons cette dernière affirmation.

En postulant l'efficacité de quelque chose comme un *destin*, on se représente l'action d'une nécessité dont la loi nous serait inconnue, mais de laquelle répondrait cependant tout ce qui se passe. Face à cette nécessité, on ne pourrait pas réagir ; nous pourrions tout au plus adopter une perspective spinoziste et tenter de devenir conscients de la nécessité qui nous régit. Or, nous prendrons distance de cette représentation en postulant que lorsque la possibilité d'une collision des différents systèmes de valeurs s'actualise, elle le fait par *hasard*. La représentation du hasard n'exclut certes pas *l'idée d'une ingérence ou d'une intrusion de variables impondérables dans l'action des hommes*. Mais elle décrit une « force » dont *on peut réduire la marge d'efficacité*. Nous réduisons la marge du hasard en approfondissant notre connaissance de la réalité, sans pour autant pouvoir prétendre avoir fait disparaitre cette marge. Cette interprétation du lien entre l'existence d'un polythéisme de valeurs et l'actualisation d'un conflit de haute intensité nous permet de nous dissocier du projet schmittien consistant à *optimiser l'identification de l'ennemi* (au moyen d'une critériologie). Elle assigne à la réflexion sur le phénomène de la

[350] *Cf.* plus bas pp. 181-183.
[351] Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 604. Italique : JAE.
[352] *Ibid.*, pp. 604, 607.
[353] *Ibid.*, p. 603.

conflictualité humaine une tâche critique différente, divisée en trois moments. 1) D'abord, il s'agit de défendre l'idée selon laquelle la *possibilité* d'une collision et d'une lutte entre différents systèmes de valeurs ne peut être abolie. La défense de cette thèse implique une double critique : premièrement, une critique envers les doctrines qui postulent une ubiquité fatidique de la lutte, et qui réduisent ainsi la fonction de la critique à une prise de conscience quant à la place qui nous correspond (*volens nolens*) au sein d'une lutte dans laquelle nous serions toujours déjà investis. Deuxièmement, une critique envers des doctrines qui suggèrent qu'on peut *supprimer* (et non seulement diminuer) la possibilité d'une lutte entre différents systèmes de valeurs. Malgré leur noble intention, ces doctrines tendent, par l'effet de leur précipitation, à désorienter et à faire obstacle à la véritable tâche critique consistant à *réduire* l'intervention du hasard dans le commerce entre divers systèmes de valeurs. Une réduction de la marge du hasard exige une conscience particulièrement aigüe quant à *l'intervention nécessaire d'impondérables dans notre action*. Or, la précipitation de ces discours les conduit à négliger ce type de considération. Leur allergie à la simple idée de la lutte les conduit, autrement dit, à négliger l'intervention du hasard dans la constitution des conflits, et à attribuer l'origine de ces derniers à une cause irrationnelle qui ne les regarde pas (car ils représenteraient le point de vue rationnel). Ces discours négligent ainsi le fait qu'elles font aussi partie du circuit des possibles collisions des valeurs. Mais alors qu'elles ratent l'occasion de comprendre le rôle du hasard dans la constitution des conflits, elles deviennent particulièrement « explosives » : elles se pensent à tort incapables (en raison de je ne sais pas quel surplus de rationalité, de noblesse, etc.) de déclencher elles-mêmes des luttes dont elles prétendent abolir la possibilité. 2) La deuxième tâche d'une réflexion critique sur le conflit consisterait pour sa part à réduire, au moyen d'une *analyse située*, la marge de hasard auquel le rapport entre les divers systèmes de valeurs est partiellement livré. Ce n'est pas seulement que la réduction de cette marge soit *la seule véritable prestation pacificatrice que nous puissions espérer de la critique* ; elle ne connait en outre pas de méthode (à part certaines indications de nature formelle) qui pourrait assurer sa réussite. Cette réussite ne peut être rendue probable que par une attention portée à la situation concrète. 3) Le troisième moment d'une réflexion critique sur le conflit n'est plus préventif, car il a lieu après la collision de systèmes de valeurs, et donc après le déclenchement de la lutte. Cette troisième tâche critique suit l'esprit de ce que le monde anglo-saxon appelle « damage control » (limitation des dégâts). Elle vise à contenir, au moyen d'une analyse située, les répercussions du hasard au sein de la lutte. Car ces répercussions ont tendance à intensifier la lutte, à augmenter la perception d'asymétrie entre les antagonistes, et à déplacer le seuil d'intensité maximale de la lutte jusqu'au

degré que nous appelons catastrophe. Par rapport à cette ébauche de critique générale du conflit, les recherches de cette étude aspirent avant tout contribuer à la réalisation de la première tâche de ce projet.

En synthèse : le présent chapitre a proposé une définition détaillée des concepts de l'inimitié et de l'ennemi. L'inimitié fut définie comme *le rapport de conflit caractérisé par l'extrême intensité que leurs membres confèrent à leur effort pour supprimer l'opposition de la partie adverse*. L'ennemi fut pour sa part défini comme *la ou les personnes dont la conduite systématique menace l'intégrité ou implique une négation de ce qui (nous) importe au plus haut point*. L'explication des différents moments de cette dernière définition nous a conduits à expliciter l'horizon métaphysique déterminant le sens de son terme clé (« ce qui nous importe au plus haut point »). À cette occasion, nous avons proposé une certaine interprétation de la figure du polythéisme de valeurs, laquelle s'est accompagnée d'une prise de position générale face au phénomène de la conflictualité humaine.

Nous insistons finalement sur le fait que ces définitions constituent des efforts liminaires pour domestiquer conceptuellement les notions abordées, et pour stabiliser ainsi la myriade de représentations que leur usage suscite spontanément. Elles ne renvoient qu'à la superficie et aux frontières du phénomène qui nous occupera. C'est pourquoi les définitions proposées ne prétendent pas venir résoudre immédiatement de questions philosophiques. Leur intention est plutôt de circonscrire un terrain conceptuel au sein duquel certaines questions ciblées pourront émerger ; des questions qui risqueront moins de s'égarer dans la foule de représentations que peuvent éveiller ces concepts.

13. Le champ sémantique de la notion d'ennemi

La définition du concept d'inimitié élaborée dans le chapitre précédent reposait sur l'idée que cette notion désigne une forme spécifique de rapport conflictuel. Cela veut dire que, à côté du rapport d'inimitié, il y aurait d'autres formes de conflit. Or, les pages précédentes se sont limitées à avancer ces hypothèses sans en offrir une justification. Le présent chapitre tentera de montrer que ces hypothèses sont fondées. Dans quel but ? Rappelons que l'objectif de cette deuxième partie est de stabiliser ou de délimiter conceptuellement les notions qui orientent notre recherche. Le chapitre précédent avançait une délimitation *positive* des concepts de l'ennemi et de l'inimitié par la voie de la définition. Dans ce chapitre, nous prendrons une voie *négative* de délimitation conceptuelle. Il s'agira notamment de préciser en quoi les notions voisines du concept d'ennemi *se différencient* de ce dernier. Puisque la notion d'ennemi appartient à un champ sémantique donné, à un voisinage de notions qui exhibent un certain « air de famille » avec elle, nous proposerons dans les prochaines pages un aménagement de ce champ sémantique.

i. Le champ sémantique de la notion d'ennemi, a-t-il une structure ?

Le rapport de voisinage que nous aborderons peut être décrit de plusieurs façons : il y va d'un ensemble de notions qui appartiennent au même champ sémantique que la notion d'ennemi ; ou des notions qui exhibent un air de famille avec la notion d'ennemi ; ou des notions qui appartiennent au genre dont la notion d'ennemi est une espèce (à savoir, le genre « rapport interpersonnel de conflit ou d'opposition »). Notre analyse se laissera d'abord conduire par des différences lexicales, c'est-à-dire par les conventions qui régissent l'usage du lexique discuté. Étant donné que l'intérêt de ces analyses est essentiellement philosophique, nous ne prendrons ces distinctions lexicales que comme plateforme pour la discussion du phénomène. Notre manière d'employer les termes commettra parfois quelques infidélités par rapport à leur usage quotidien (nous tendrons notamment à fixer le sens des expressions normalement interchangeables). La raison en étant, nous y insistons, que nos objets de discussion ne sont pas de « simples » mots, c'est-à-dire de « simples » conventions, mais bien les phénomènes qu'ils aident à identifier. Entrons donc en matière.

Nous nous servons des plusieurs noms pour désigner ceux qui s'opposent à nous d'une manière ou d'une autre, ceux qui nous sont contraires : adversaires, compétiteurs, rivaux, opposants, ennemis, concurrents. Toutes ces expressions,

veulent-elles dire une seule et même chose ? Certainement pas. Même si dans leur usage quotidien elles paraissent parfois interchangeables, nous pouvons présumer que leur multiplicité répond à des différences de sens. Nous voudrions avancer l'idée que ces sens multiples peuvent être ordonnés de manière à spécifier le degré d'importance de l'enjeu de l'opposition pour les acteurs. Il y irait donc d'une progression qui décrirait des variations quant au degré maximal d'intensité que les acteurs sont prêts à conférer à leur action conflictuelle. La séquence que nous articulerons ici décrit notamment un progressif « devenir affaire personnelle » de l'opposition, et cela dans un double sens : celui qui s'oppose à moi vise de plus en plus de choses qui concernent directement l'identité de ma personne, et l'activité d'autrui m'apparait de plus en plus comme répondant à un dessein personnel. Nous présenterons d'abord cette progression sous forme de tableau. Nous aurons recours au lexique de quatre autres langues indo-européennes pour montrer que les distinctions proposées ne sont pas fondées exclusivement sur les conventions de la langue française.[354]

[354] Notre circonscription du champ sémantique auquel appartient la notion d'ennemi ne résulte pas seulement de l'analyse des sources lexicographiques, mais elle doit aussi beaucoup aux analyses du philologue italien Moreno Morani dans son étude sur le champ sémantique de cette notion dans les langues indo-européennes (« Il "nemico" nelle lingue indeuropee », dans Miglio, G. et al., *Amicus (inimicus) hostis*, pp. 7-83). Morani produit des critères de classification et formule lui-même un aménagement du champ sémantique en question. Nous prendrons distance des critères ainsi que de la classification produite par le philologue, laquelle nous reproduisons toutefois dans ce qui suit, afin d'offrir au lecteur un résultat alternatif à celui auquel nous sommes parvenus. Morani divise le champ sémantique de la notion de l'ennemi selon les critères suivants (*ibid.*, pp. 59, 60) :

A. Nozione di ostilità, con eventuale distinzione fra :
a) il nemico in potenza o in atteggiamento;
b) il nemico in atto ;
B. Nozione di opposizione:
a) generica ;
b) fra due persone o gruppi:
a') che hanno come scopo:
a") di avvicinarsi a un modelo;
b") di superare un modello ;
b') che vogliono prevalere in una disputa o gara;
c') che vogliono prevalere sul l'altro o eliminarlo;
c) fra più persone o gruppi che hanno un medesimo interesse;
d) da parte di una minoranza contro una maggioranza:
a') avvalendosi di mezzi legali o permessi;
b') ricorrendo a mezzi illegali o estraniandosi al grupo di appartenenza.

Langue / Degré de concrétude de l'enjeu de l'opposition		Français	Allemand	Anglais	Espagnol	Russe
I. Enjeu abstrait.		Opposant Contraire	Gegner Opponent Gegenpartei Konterpart Widerpart	Opponent Opposer	Opositor Contrario Contraparte	Protivnik Opponent
II. Enjeu concret.	II.1)Qui dispute avec moi l'obtention d'un bien.	Concurrent Rival	Konkurrent Wettbewerber Mitbewerber Nebenbuhler Rivale	Contender Rival	Contendedor Rival	Konkurent
	II.2) Qui se mesure avec moi.	Compétiteur Adversaire Challenger	Gegenspieler	Competitor Adversary Challenger	Competidor Adversario Contrincante	Sopernik
III. Transition vers le conflit le plus intense.		Antagoniste	Antagonist Widersacher	Antagonist Foe	Antagonista	Neprijatel Nedrug
IV. Plus haut degré d'intensité.		Ennemi	Feind	Enemy	Enemigo	Vrag

Avant de préciser le sens des quatre critères de classification proposés, nous voudrions demander si ce tableau ne néglige pas certaines régions du champ sémantique qu'il prétend couvrir (un champ dont le titre serait, nous le rappelons, « personne[s] qui s'oppose[nt] à moi »). Nous pensons qu'il y a encore deux ensembles de termes qui pourraient réclamer une place au sein du tableau proposé. Nous tenterons de justifier brièvement leur exclusion.

	Italiano	Francese	Inglese	Tedesco	Russo
A a	nemico	ennemi	enemy	Hasser	vrag, nedrug, neprijatel'
b			foe	Feind	
B a	avversario	adversaire	adversary	Gegner	protivnik
b a' a''	emulo	émule émulateur	(equal)	Nacheiferer Wetteiferer	sopernik
b b'	antagonista; controparte; contraddittore; oppositore	antagoniste; contradicteur; contrariant	antagonist; opponent; opposiing; opposer	Antagonist; Gegenpartei; Widersacher; Opponent	antagonist; opponent
b c''	rivale	rival	rival	Gegenpart; Widerpart; Widerteil; Nebenbuhler	
c	contendente; concorrente; competitore	concurrent; contendant; compétiteur	contending; competitor	Konkurrent; Mitbewerber; Wettbewer-ber	konkurent; konkursant
d a''	dissidente	dissident	dissident; dissenter	Dissident	dissident
d b''	ribelle; sedizioso; (sovversore); sovversivo	rebelle: séditieux	rebel; subverter	Aufrührer; Umstürzler	mjatežnik; buntovšik; povstanec; buntar'

(a) La question de la complétude du tableau se pose avant tout, car des termes comme *criminel*, *malfaiteur*, *délinquant*, *méchant*, *diable*, etc., répondent à la condition de décrire *quelqu'un qui s'oppose à moi*. L'acteur entretient aussi un rapport de conflit avec ceux désignés par ces termes. On pourrait non seulement supposer qu'ils appartiennent au champ sémantique de la notion d'ennemi, mais aussi que leur ensemble doive ajouter une nouvelle catégorie au tableau proposé ; à savoir la catégorie de ceux qui s'opposent à nous de la manière la plus intense (plus encore que l'ennemi).[355] Nous excluons cependant ces termes du champ sémantique analysé, car ils sous-entendent une certaine dévaluation de celui qui s'oppose à nous. Les termes que nous avons inclus dans le tableau se limitent pour leur part à présenter autrui comme celui qui s'oppose à nous sous diverses modalités, sans offrir encore une évaluation de sa qualité morale, juridique, voire théologique. La nature non accusatoire de ces termes devient particulièrement manifeste lorsqu'on souligne le sens bilatéral qu'ils comportent, leur caractère réciproque. En affirmant par exemple qu'une personne est mon compétiteur, je laisse implicitement entendre que je suis en même temps son compétiteur, c'est-à-dire que nous sommes tous le deux des compétiteurs.[356] Ce caractère réciproque disparait dans le cas des termes que nous discutons dans le présent paragraphe. En affirmant par exemple que quelqu'un est mon malfaiteur, je ne laisse pas entendre que je sois conséquemment son malfaiteur. L'usage des termes comme criminel, malfaiteur, diable, etc. introduit donc une asymétrie décisive entre celui qui désigne quelqu'un par leur biais, et celui qui est désigné de la sorte. Nous limiterons donc l'extension du champ sémantique de la notion d'ennemi aux termes qui expriment une relation de réciprocité.

(b) Qu'en est-il maintenant des termes comme *agresseur*, *assaillant*, *attaquant*, etc. ? Ne désignent-ils pas quelqu'un avec qui nous sommes en conflit, quelqu'un qui s'oppose à nous ? Certes. Il faut toutefois remarquer que les termes en question ne circonscrivent pas une forme spécifique d'opposition. Ils précisent plutôt la modalité selon laquelle ceux qui s'opposent déjà à nous de telle ou telle manière *actualisent* leur opposition. Pour le dire autrement : à moins que l'agression de l'agresseur soit involontaire (et donc pas vraiment une agression), on peut supposer que l'agresseur nous agresse *parce qu'il* s'oppose déjà à nous de telle ou telle manière. Un agresseur en devient donc un en raison

[355] *Cf.* plus haut, pp. 117-120.

[356] Même si ce sens n'est pas toujours empiriquement adéquat à la situation décrite : je peux tenir incorrectement pour adversaire quelqu'un qui en réalité m'ignore complètement.

de ce qu'il est déjà un concurrent, un compétiteur, un ennemi, etc.[357] Nous sommes toutefois contraints d'omettre ici une discussion du phénomène difficile de *l'agression gratuite*, laquelle semble ne répondre à aucune opposition préalable.[358]

Une fois ces termes exclus de l'analyse, il nous faut préciser le sens des critères de classification proposés plus haut. Quel est donc le sens qui relie les termes dans chacune des quatre catégories proposées ? Nous répondrons à cette question en suivant la séquence décrite par le tableau.

ii. L'opposant, le concurrent, le compétiteur et l'ennemi

I. L'opposant (contraire). La catégorie de l'opposant regroupe des termes suscitant une représentation abstraite, voire fantasmatique de la partie adverse dans un rapport d'opposition. Ces termes désignent des entités personnelles ou quasi personnelles qui s'opposent à nous *in abstracto*, c'est-à-dire des entités que nous estimons *être contre nous*, sans que nous puissions toutefois préciser la modalité spécifique suivant laquelle elles matérialisent leur opposition. Le « système » est par exemple l'opposant de quelqu'un qui rêve d'un monde plus juste, mais qui ne sait pas vraiment circonscrire cette entité ni en identifier l'action concrète. Quelqu'un se tenant pour agent critique s'oppose au « dogmatique », une figure dont il a peut-être une définition, mais dont les exemples qu'il peut fournir demeurent caricaturaux et invraisemblables. Il arrive souvent que quelqu'un se déclarant politiquement à droite désigne le « communiste » comme son opposant, sans avoir rencontré un véritable spécimen pouvant lui servir de référent. Cela vaut souvent de même pour des personnes se déclarant politiquement à gauche et désignant le « fasciste » comme leur opposant. Dans un autre plan, quelqu'un qui se considère intègre du point de vue moral s'oppose au *dépravé*, une figure dont il a peut-être une idée précise, mais dont il ne peut offrir d'exemples concrets, etc.

La catégorie de l'opposant ne réfère pas tellement à de personnes ou à de communautés concrètes qui pourraient activer un conflit dormant, mais plutôt à des entités (personnelles ou autres) représentant une opposition qui reste possibilité *vide*. Une possibilité vide est celle dont nous pouvons nous représenter le contenu (ce qui est possible), *tout en ignorant les conditions*

[357] Ce même argument est valide pour l'exclusion des notions telles que conspirateur, comploteur, factieux, cabaleur, conjurateur, etc.

[358] Le caractère inintelligible de ce genre de phénomènes explique qu'ils soient souvent identifiés à la folie. Une nouvelle indique par exemple que l'auteur d'une certaine agression physique assez violente « n'a pour le moment pas donné d'explication à son geste, au point qu'une expertise psychiatrique a été ordonnée ». URL : http://www.leparisien.fr/faits-divers/annecy-agression-gratuite-un-passant-dans-un-etat-grave-01-07-2015-4909941.php

d'actualisation de ce contenu. Alors que nous ignorons les conditions d'actualisation d'une possibilité vide, *nous ne pouvons pas faire une estimation de la probabilité d'actualisation de son contenu*. Une possibilité vide ne peut donc pas nous apparaitre, par exemple, comme imminente (car son contenu demeure pour nous « seulement » possible, possible *in abstracto*). Dans sa généralité, la figure de l'opposant désigne ainsi quelqu'un qui s'oppose à nous à peu près dans le sens où deux variables logiques (« p » et « non-p ») s'opposent. Certes, ces deux variables s'excluent mutuellement, mais dans l'expression de leur opposition il n'y a *aucune référence à la modalité sous laquelle leur processus d'exclusion concret pourrait avoir lieu*. Ainsi, nos opposants sont censés nier ce que nous affirmons (et vice-versa) ; ils sont censés agir dans un sens contraire à celui de notre action ; ils sont censés haïr ce que nous aimons (et vice-versa), etc. Bref, l'opposant *est contre* ce par rapport à quoi nous *sommes pour* (ou vice-versa), mais son « être contre » reste dans un plan de *pure idéalité polémique*. Dans ce type de contexte polémique, l'objet de l'opposition nous offre parfois une apparence concrète, mais « l'être pour » et « l'être contre » définissant l'opposition ne sont pas déclinés dans des formes concrètes : en nous représentant l'opposant, nous ignorons même la « grammaire » qui conduirait une telle déclinaison. Alors qu'il y va d'oppositions dont la possibilité est vide, il n'y a en principe même pas de représentation du scénario ou de la situation concrète dans laquelle j'affronterais mon opposant. Enfin, le fait que l'opposition de cette figure manque de *contexte* suppose aussi une indétermination dans la représentation de ce qui motiverait mon opposant. Ainsi, la « force » par laquelle il s'oppose à moi (une « force » qui se « transmet », pour ainsi dire, dans le vide de l'abstraction) apparait en outre comme quelque chose d'impersonnel, parce que détachée de tout réseau motivationnel. Bien que parfois nous désignions nos simples opposants en nous servant du mot ennemi (et parfois aussi antagoniste, concurrent, etc.), il faudrait préciser qu'il y va, à ce moment-là, d'ennemis, d'antagonistes, de concurrents « platoniques ». C'est à peu près dans ce sens (légèrement ironique d'ailleurs) que nous parlons parfois d'un amour platonique,[359] c'est-à-dire d'un amour qui ne connait pas de « commerce » avec l'objet aimé, probablement parce qu'il ignore ou néglige les voies qui le conduiraient à sa consommation. Les amoureux platoniques se conviennent l'un à l'autre de manière abstraite. De manière analogue, les opposants présentent la complémentarité abstraite de la thèse et de l'antithèse.

[359] Nous pensons évidemment à l'usage courant de l'expression et non à son sens philosophique stricte. D'ailleurs, lorsqu'il est question de la doctrine platonicienne de l'amour, l'expression « amour *platonicien* » est souvent préférée à celle d'amour platonique, afin précisément d'éviter les malentendus.

La littérature populaire se sert souvent de la figure de l'opposant pour la construction de récits. Dans le contexte de la bande dessinée américaine, par exemple, les figures qu'on appelle superhéros affrontent habituellement des « supervilains », des personnages qui constituent une copie « en négatif » des premiers. La fantaisie met ainsi en scène l'affrontement des deux forces mazdéïques dont l'opposition est dépurée des ambigüités inhérentes à toute précision concernant l'histoire de formation d'une telle opposition. S'il est une caractéristique commune à toute littérature érotique populaire, c'est de fantasmer sur l'existence d'un individu avec lequel on serait parfaitement complémentaire. De manière analogue, nous pourrions dire que le genre épique des superhéros fantasme sur l'existence d'un individu qui ne serait pas notre *alter ego*, mais notre « *contra ego* ».

II. La deuxième catégorie regroupe des termes désignant des personnes qui s'opposent à nous *in concreto*, c'est-à-dire qui s'opposent à nous sous une modalité définie. Que la modalité de leur opposition soit définie n'implique pas pour autant que cette dernière présente nécessairement la forme d'un affrontement actuel ; les oppositions concrètes peuvent aussi présenter la forme de ce qui probablement, vraisemblablement se traduira dans un affrontement actuel. Autrement dit, elles peuvent apparaitre sous la forme d'une *possibilité pleine*, c'est-à-dire d'une possibilité dont nous connaissons les conditions d'actualisation. La connaissance de ces conditions permet donc d'estimer la probabilité d'actualisation d'un conflit potentiel.

II.1) Le concurrent (contendant). Ce qui m'oppose à mon concurrent ne sont pas nos divergences, pour ainsi dire, mais précisément nos convergences. Alors que certains de nos intérêts coïncident, nous nous dirigeons simultanément vers le même point d'aboutissement : nous y concourrons. Mais il n'y a de concurrence, à proprement parler, que lorsque le but que nous poursuivons simultanément est de nature *exclusive* (l'occupation d'un espace trop étroit pour nous accueillir tous les deux, des ressources dont seulement l'un des deux pourra disposer, etc.). Dans ce sens, notre acheminement simultané vers ce but exclusif ne pourra pas exhiber le caractère d'une *coopération*. Un acheminement coopératif vers un but partagé est seulement possible là où ce dernier réfère à l'appropriation des ressources dont il n'y a pas « pénurie » (et dont la possession ne sera pas nécessairement *exclusive*). La coopération ne peut donc avoir lieu que lorsqu'on poursuit l'appropriation de ressources dont la relative abondance (ou le caractère inépuisable) permet le partage.

Or, même si leur rapport peut être caractérisé comme l'opposé de la coopération, les concurrents ne s'opposent pas diamétralement : ils se gênent, ils

se font obstacle. Dans des contextes de concurrence, le rapport au concurrent n'est pas personnel ; le fait qu'il soit tel ou tel individu n'influence pas la nature du rapport. Pour le dire au moyen d'une image : mon concurrent, je le regarde du coin de l'œil ; ce qui occupe le centre de mon champ visuel, c'est mon but (qui est *malheureusement* aussi le sien). La *dimension interpersonnelle* du rapport de concurrence est ainsi plutôt secondaire. On pourrait éclairer cette indication en affirmant que le concurrent constitue avant tout un *obstacle* pour l'atteinte d'un but. Mais il faudrait encore préciser qu'il n'y va pas d'un obstacle quelconque, car cet obstacle *réagit* à nos efforts pour le surmonter. En outre, cet obstacle ne se limite pas à *inter*férer (ou à se tenir devant moi, *ob-stare*), c'est-à-dire que le concurrent n'est pas le simple gardien de l'une de portes *intermédiaires* qu'il nous faut traverser pour atteindre notre but. Il n'attend pas notre arrivée pour empêcher notre passage : il se peut qu'il agisse pour atteindre notre but (qui est le sien) avant nous. On ne *surmonte* donc pas son concurrent, car il n'est pas statique ; on essaye plutôt de le *surpasser*, de le *dépasser*, car il se dirige, il « court » d'ores et déjà vers le même point d'aboutissement que nous.

Cette dernière description pourrait susciter spontanément la représentation d'une *course*, laquelle ne convient cependant pas au phénomène de la concurrence. La concurrence n'est, à strictement parler, ni un jeu, ni une compétition sportive (ou quasi sportive).[360] L'apparition d'un concurrent correspond nécessairement

[360] De prime abord, cette affirmation semble contrevenir la prétention liée à l'emploi contemporain de la théorie des jeux pour l'analyse du comportement des acteurs économiques (c.-à-d. des agents en rapport de concurrence). Premièrement, il faut toutefois préciser que la théorie des jeux consiste à l'étude mathématique de la prise de décision stratégique et qu'elle opère conséquemment avec une définition axiomatique du concept de jeux (pour le dire grossièrement : la question de cette théorie n'est pas « qu'est-ce qu'un jeu ? », mais plutôt « comment est-ce qu'on joue – ou devrait-on jouer – un jeu »). Deuxièmement, notons que, même s'ils ont recours à une définition axiomatique du jeu, les élaborateurs de cette théorie reconnaissent que l'application du concept aux phénomènes de concurrence économique et sociale est empruntée à son usage habituel. Dans l'ouvrage fondateur de la théorie, les auteurs affirment : « The applications [de cette théorie] are of two kinds: On the one hand to *games in the proper sense*, on the other hand to economic and sociological problems which, as we hope to show, are best approached from this direction » (Von Neumann, J. et Morgenstern, O., *Theory of games and economic behavior*, Princeton : Princeton University Press, 1953, p. V. Italique : JAE). Entre l'ordre du jeu et celui des rapports économiques et sociaux, il y aurait une certaine analogie (*cf. ibid.*, pp. 41, 43). Cette analogie et son utilité (car il ne s'agit pas de « merely pointing out an analogy », *ibid.*, p. 2) sont éclaircies de la façon suivante : le concept général de solution – y compris la solution de n'importe quel problème *réel* – présenterait « a great similarity with the everyday concept of games. We think that this similarity is very essential; indeed, that it is more than that. For economic and social problems the games fulfill or should fulfill the same function which various geometrico-mathematical models have successfully performed in the physical sciences » (*ibid.*, p. 32). Mais pour que cette analogie puisse finalement être opérationnalisée, le concept quotidien du jeu doit être élargi (*cf. ibid.*, p. 34). Pour ces raisons, notre affirmation ne rentre pas en conflit avec les perspectives d'application d'une théorie des jeux.

au surgissement d'un *inconvénient*, d'une *difficulté* supplémentaire pour l'atteinte de notre but.[361] Or, dans le jeu et la compétition sportive, l'apparition d'un compétiteur (lequel suit aussi le même but exclusif que nous : la victoire) est non seulement désirable : elle est la condition même pour que ces activités puissent avoir lieu, car elles ne sont au fond rien d'autre qu'un *se-mesurer-avec*. Pour cette raison, l'expression sportive « victoire par forfait » est en réalité un contresens : si déclaration de forfait ou non-présentation du compétiteur il y a, il n'y a personne à vaincre, il n'y a personne avec laquelle se mesurer. L'établissement du rapport de concurrence n'est cependant pas la condition qui rendrait possible la réalisation du but visé par les concurrents : le but de prendre possession de certaines ressources est en principe bel et bien atteignable sans l'intervention d'un concurrent, et la probabilité d'atteindre mon but est en principe plus haute en absence de ce dernier.[362]

II.2) Le compétiteur (adversaire, challenger). Il y va ici d'une catégorie d'expressions par lesquelles nous désignons la ou les personnes qui s'opposent à nous dans des situations d'affrontement ludique, sportif ou quasi sportif (un type d'affrontement que nous appellerons *compétition* ou *challenge*). Nous venons de noter qu'il y a une certaine ressemblance entre le concurrent et le compétiteur : tous deux con-courrent avec moi vers l'obtention d'un seul et même objet dont seulement l'un de nous deux pourra s'emparer. Dans le contexte de la concurrence, je pourrais en principe m'approprier plus facilement l'objet désiré

[361] On entend souvent des affirmations suggérant que la concurrence peut, sous certaines conditions, « avoir des retombées bénéfiques pour l'ensemble de la société » (l'article « Concurrence » de l'encyclopédie Larousse souligne, pour n'en mentionner qu'un exemple, « l'effet bénéfique de la concurrence »). Ceci voudrait dire que dans certaines circonstances, et généralement sans que les agents le sachent, leur rentée dans un rapport de concurrence tournera finalement à leur propre bénéfice. Ainsi, l'apparition d'un concurrent ne signifierait pas nécessairement un inconvénient pour l'atteinte de mon but. Indépendamment de la validité de telles affirmations, nous voudrions simplement remarquer qu'elles opèrent une dissolution du concept de concurrence : dans ce contexte, « concurrence » veut dire en réalité « coopération ». Un défenseur de cette posture pourrait avancer l'idée que nous ne persistons à parler de « concurrence » que parce que la coopération se réalise inconsciemment. Et que si les agents devenaient conscients du fait que, par leur « concurrence », ils coopèrent, ils arrêteraient de se décrire eux-mêmes comme des concurrents, même s'ils continueraient à agir *comme s'*ils l'étaient (pour le bien d'une coopération qui doit se dérouler de cette manière). Cela étant dit, on voit clairement que cet emploi *sui generis* du concept ne peut pas dissoudre le sens propre de la distinction concurrence-coopération, par rapport auquel notre observation ci-dessus reste adéquate.

[362] Si l'objet que je désire est de nature exclusive (seulement une personne peut l'avoir), l'apparition d'un concurrent exhibant les mêmes caractéristiques que moi réduit mes chances de m'approprier l'objet en question *de moitié*. Cela n'exclut pas la possibilité que l'apparition de mon concurrent puisse rendre plus efficace (c.-à-d. plus expéditive) l'obtention de l'objet par l'un de nous deux (en raison d'une action *conjointe* – qui n'est cependant pas *coopérative*). Or, même s'il est possible que les concurrents augmentent l'efficacité de leur action *par* leur concurrence, cela n'augmente pas les chances de chacun de s'emparer de l'objet convoité.

en absence de concurrent. Dans le contexte d'une compétition, l'obtention de l'objet désiré (à savoir, la victoire) n'est par contre possible que par l'affrontement avec un compétiteur. Illustrons cette idée *ex-negativo* : disons qu'un karatéka commande la confection d'un trophée avec l'intention d'organiser un championnat dans sa discipline. Imaginons qu'en s'apercevant ensuite de l'habileté extraordinaire de ses potentiels compétiteurs, ce karatéka décide de se rendre la victoire plus facile : il garde le championnat en secret et il s'attribue directement la première place et le trophée. Ou, pour utiliser un exemple d'inspiration wittgensteinienne : rien de plus absurde que de se déclarer le champion mondial d'un jeu solipsiste, c'est-à-dire d'un jeu dont on serait le seul à savoir jouer. L'absurde de ces exemples tient à ce que le but de l'affrontement ludique, sportif ou quasi sportif consiste *d'abord* à *se mesurer à quelqu'un*, et seulement dans un deuxième temps à obtenir la victoire. Ce que nous mesurons quand nous nous mesurons avec quelqu'un est notre stature sportive, intellectuelle, morale, etc. La *victoire* équivaut ainsi à une sanction intersubjective de la stature d'un acteur, une sanction qui peut venir soit corroborer, soit corriger l'idée que l'acteur se fait de sa propre stature ; par ailleurs, la défaite peut correspondre à un démenti intersubjectif de l'idée que l'acteur se fait de sa propre stature. Entrer en compétition avec quelqu'un consiste donc *d'abord à se mesurer à lui*, et seulement dans un deuxième temps à concourir pour la victoire. Le renversement de cet ordre détruit la notion de victoire à laquelle les compétiteurs s'intéressent ; il détruit, autrement dit, le *challenge* qui convoque les compétiteurs. Or, ces observations ne s'appliquent pas au phénomène de la concurrence : il peut, certes, y avoir un intérêt social, économique, etc., à pratiquer la concurrence *comme si* elle était un jeu – l'idéal d'une concurrence *loyale* illustre cet intérêt. Cela ne change cependant rien au fait que *la concurrence n'est pas en soi un jeu*.

Outre le fait que la participation d'au moins deux compétiteurs est l'une des conditions de possibilité du bien autour duquel les compétiteurs se battent (la victoire), cette forme d'affrontement est définie par son caractère facultatif. Tant que la compétition ne devient pas concurrence ou inimitié, elle est caractérisée par le fait qu'on peut s'y engager et s'en désengager plus ou moins volontairement. Le geste de « se-mesurer-à », caractéristique du rapport entre compétiteurs, doit être libre, dans le sens où l'on affirme que le jeu est une activité libre. Ainsi, une compétition à laquelle on serait contraint de participer n'est plus une compétition. Si un tiers me force à me battre avec autrui dans le contexte de ce qu'*il* appelle un jeu (pensez à certains « jeux » du cirque romain), je ne considèrerai pas celui contre lequel je suis contraint de me battre comme mon compétiteur (mais probablement comme une espèce d'obstacle). Même si

un tiers s'amuse à *mesurer les forces* de ceux qu'il contraint à se battre, il manque à cette mesure des forces le caractère réflexif qui définit la compétition ; pour que nous puissions considérer autrui comme notre compétiteur, il faut qu'il s'agisse d'un « *nous*-mesurer-à ».[363] Il n'y a, autrement dit, aucun épanouissement dans l'affrontement avec autrui pour ceux qui sont contraints de se battre dans le contexte d'un « jeu ». Ils aborderont ce « jeu » soit d'une façon complètement indifférente, soit comme s'il s'agissait de quelque chose d'une gravité superlative (tant que la possibilité d'être battu présente pour eux un prix trop élevé). Ces deux approches détruisent le sens de la compétition. L'affrontement avec un compétiteur a seulement lieu là où nous pouvons vouloir *nous* mesurer à autrui et là où il y a un libre épanouissement lié à l'affrontement avec lui. Nous y insistons : la compétition est quelque chose qu'on choisit. Le compétiteur est donc l'objet d'un choix.[364]

Que le compétiteur en devienne un en vertu d'un choix ; que l'affrontement avec lui produise un épanouissement ; qu'il y ait quelque chose de l'ordre du jeu dans la compétition ; tout cela n'implique pas nécessairement que ce qui est en jeu dans une compétition soit sans valeur. Nous pouvons en effet vouloir nous mesurer à autrui en risquant des choses qui ont une grande valeur pour nous. La soumission des valeurs aux risques associés à la compétition connait cependant une limite. Nous discuterons cette question en profondeur dans le chapitre 19.

III. L'antagoniste. En réalité, la troisième catégorie que nous proposons n'en est pas une à part entière. Elle prétend regrouper des expressions qui semblent laisser hésiter quant au caractère à attribuer à celui qui s'oppose à moi. Nous estimons qu'elles décrivent un point de basculement où la considération d'autrui en tant que concurrent ou en tant que compétiteur se modifie. Ce n'est pas que les personnes en question ne soient plus perçues comme des opposants, des concurrents ou des compétiteurs, mais un degré supplémentaire d'intensité se profile dans leur opposition. Comme si la dispute avec autrui pour un bien

[363] Je peux être contraint à me battre dans un « jeu » non seulement par un tiers, mais aussi par celui qui me veut comme compétiteur, sans que je le veuille comme tel. Pensons à la figure du bagarreur, pour lequel la bagarre est toujours un challenge, une compétition, et qui a l'habitude de coincer ceux qui ne veulent pas se battre (c'est-à-dire, se mesurer avec lui) pour qu'ils « acceptent » de jouer le « jeu ». L'anxiété de celui qui se voit coincé par le bagarreur est en général liée au fait que la bagarre n'a pour lui absolument pas le sens d'une occasion d'épanouissement, mais plutôt le sens de quelque chose de grave.

[364] Ce cas n'est pas non plus celui de la concurrence. Dans le contexte de cette dernière, on ne choisit pas ses concurrents, mais à la limite l'objet (exclusif) à s'approprier. Si cela dépendait de notre choix, on choisirait de ne pas avoir de concurrents afin d'atteindre de la manière immédiate l'objet de notre désir. Or, imaginons qu'on décide de s'emparer d'un bien exclusif donné, *parce qu'*on deviendra de la sorte le concurrent de ceux avec lesquels on voudrait se battre. Dans ce contexte, il n'y va plus pour nous d'une concurrence, mais d'une compétition. L'obtention du bien en question devient alors secondaire : nous cherchons surtout à nous mesurer avec ceux qui visent l'obtention du bien en question.

exclusif (concurrence) ou le but de se mesurer avec autrui (compétition) commençait à s'estomper ou à devenir éclipsé par quelque chose d'autre, quelque chose de plus grave ou en tout cas de plus décisif. Comme si nous commencions à comprendre que celui-là n'est pas un *simple* concurrent ou un *simple* compétiteur.

IV. L'ennemi. L'ennemi est, d'après notre définition, la ou les personnes dont la conduite systématique menace ce qui nous importe au plus haut point. Au lieu de reproduire les explications du dernier chapitre, nous préciserons ici les différences (et les similarités) entre la notion d'ennemi et les autres éléments du champ sémantique analysé.

L'ennemi n'est pas un simple opposant. En tant que tel, l'opposant est incapable de motiver un acteur à mobiliser ses ressources dans le but de le battre, car sa menace exhibe un caractère purement abstrait. Cela veut dire que si on demandait à un acteur de prendre certaines mesures pour annuler la menace de son opposant, le premier ne saurait pas vers où diriger ses efforts. Il est intéressant de remarquer que face à la nudité et au mutisme des catastrophes naturelles, nous avons parfois recours à une catégorie abstraite qui nous permette d'expliquer leur sens. Or, face à l'opposant, la réflexion suit une direction inverse : nous cherchons la déclinaison concrète de l'opposant, la preuve empirique qui viendrait confirmer une intuition polémique. C'est pourquoi *un simple opposant peut devenir un ennemi*. Cela arrive notamment quand nous tentons de forcer la réalité à se conformer à nos abstractions polémiques. Parmi les innombrables exemples qu'illustrent ce type de tentatives, évoquons-en seulement deux. Les croisades du Moyen Âge sont en partie le résultat d'un effort concerté pour donner un corps visible à l'opposant désigné sous le titre « ennemi de la foi chrétienne ». Plus récemment, les attentats perpétrés par Anders Behring Breivik en 2011 offrent un exemple du type d'actions qui peuvent couronner des efforts systématiques pour donner à tout prix un visage humain aux abstractions (voire délires) polémiques.

L'ennemi n'est pas un simple concurrent. La concurrence est un rapport interpersonnel s'inscrivant dans l'horizon d'un calcul d'utilité qui s'étend normalement au-delà du seul objet visé par la concurrence. Cela veut dire que cet objet représente pour les concurrents un moyen pour l'obtention de quelque chose d'autre. C'est pourquoi les concurrents sont en principe toujours prêts à *trouver des alternatives fonctionnelles à l'objet de leur concurrence*, c'est-à-dire à négocier. Une concurrence risque de devenir rapport d'inimitié lorsque l'objet de concurrence prend aux yeux des acteurs le caractère d'un *non-négotiable*. La concurrence peut aussi devenir un rapport d'inimitié lorsque le

calcul global d'utilité est relégué par les acteurs au second plan, ou simplement évacué de l'équation conflictuelle. Il s'agit donc soit de situations où l'objet de « concurrence » représente ce qui compte le plus pour au moins l'un des acteurs, soit de situations ou la concurrence est une simple façade pour un conflit dont l'enjeu n'est plus celui visé officiellement (c'est-à-dire une augmentation de l'utilité).

Le concurrent aspirant à l'efficacité (c'est-à-dire à la stricte augmentation d'utilité) tente d'évacuer toute composante personnelle de son rapport de concurrence. D'où le sens du dicton nord-américain « nothing personal, it's just business » (ça n'a rien de personnel, c'est juste du business).[365] Or, la possibilité de suivre cette consigne peut être mise en échec par des acteurs adoptant l'attitude de Michael Corleone, le célèbre mafioso de Mario Puzzo : « Ne te laisse pas avoir. Tout est personnel, n'importe quel business : toute la merde qu'un homme doit s'avaler chaque jour est personnelle. On appelle cela du business ? OK. Mais plus personnel, tu meurs ».[366]

L'ennemi n'est pas un simple compétiteur. La gravité de la menace incarnée par l'ennemi exclut la perspective d'épanouissement qui caractérise la compétition, c'est-à-dire l'activité dans laquelle nous nous mesurons librement avec autrui. Rappelons que lorsqu'un acteur voit en autrui son ennemi, il considère que l'enjeu du conflit est précisément « ce avec quoi on ne joue pas », « ce avec quoi on ne rigole pas ». La compétition risque de devenir un rapport d'inimitié lorsque l'affrontement des compétiteurs perd toute légèreté, et que l'enjeu de la compétition commence à représenter aux yeux des acteurs une gravité superlative. Il s'agit de circonstances où les célèbres devises d'Henri Didon : « l'important dans [le jeu] c'est moins d'y gagner que d'y prendre part » et « l'essentiel n'est pas d'avoir vaincu, mais de s'être bien battu », commencent à perdre leur sens normatif pour ceux qui se battent. Certaines tournures discursives marquent ce changement de signe, notamment lorsque des compétiteurs affirment : « maintenant, c'est la guerre ». Le phénomène de l'agression physique dans des contextes sportifs illustre ce glissement de la compétition vers l'inimitié.

La figure de l'ennemi partage cependant certains traits avec d'autres types de partenaire de conflit. Le chapitre précédent défendait l'idée que la figure de l'ennemi ne se constitue pas « d'un seul coup » : pour que nous puissions

[365] Cette expression est attribuée à Otto Berman, un comptable du crime organisé nord-américain, assassiné en 1935 par la mafia. On peut se demander si l'assassinat de ce dernier fut aussi justifié comme étant « juste du business ».
[366] Chapitre XI du Livre I. Traduction : JAE.

considérer sa menace comme systématique, elle doit exhiber une certaine épaisseur historique. Avant d'en être devenu un, mon ennemi doit donc faire partie de mon histoire, de l'horizon préalable de mes rapports interpersonnels. Concrètement cela veut dire qu'avant d'être devenu mon ennemi, il doit avoir été mon simple opposant, mon concurrent ou mon compétiteur, et être passé par le degré intermédiaire de l'antagonisme. Cette hypothèse trouve une certaine confirmation conceptuelle : le concept d'ennemi porte en lui certaines traces des autres formes d'opposition. La figure de l'ennemi rassemble, autrement dit, certains traits de l'opposant, du concurrent, du compétiteur et de l'antagoniste. L'ennemi ressemble d'abord à un opposant en ce qu'il parait avancer *l'antithèse* de ce qui (m')importe au plus haut point. Il ressemble ensuite à un concurrent de par le fait que son apparition soit ressentie comme une *irruption*, et que son irruption est perçue comme un malheur ou quelque chose d'indésirable. Il ressemble finalement à un compétiteur du fait que mon affrontement avec lui vise quelque chose comme la *victoire*, une corroboration intersubjective de l'importance de ce qui m'importe au plus haut point : dans un certain sens, on se mesure à son ennemi. Nous nous contenterons pour l'instant de ces quelques indications sur le rapport entre l'inimitié et les autres modalités d'opposition.

iii. Le champ sémantique de la notion d'inimitié

Dans les pages précédentes, nous avons analysé le champ sémantique auquel appartient la notion *d'ennemi*. Le but de cette classification était de préciser en quoi la notion d'ennemi se distingue d'autres notions désignant également ceux qui s'opposent à nous (en tant qu'ils réalisent cette opposition). Qu'en est-il maintenant du champ sémantique auquel appartient la notion *d'inimitié* ? La corrélation analytique entre les concepts d'ennemi et d'inimitié nous conduit à présumer l'existence d'une symétrie directe entre les champs sémantiques de ces derniers. Or une révision détaillée des sources lexicographiques désavoue cette présomption.

La plupart des synonymes proposés dans plusieurs langues pour la notion d'*inimitié* insistent alternativement sur deux traits qui détermineraient le rapport entre ennemis : il s'agirait d'un rapport dont le déroulement serait caractérisé, d'un côté, par la violence. D'un autre côté, le rapport d'inimitié serait caractérisé par sa charge affective, c'est-à-dire par le fait que ses membres fassent preuve de sentiments d'aversion :

Langue / Connotation accentuée par le synonyme	Français	Allemand	Anglais	Espagnol
Synonymes exprimant un type de rapport violent	Agressivité Animosité Hostilité	Animosität Frontstellung Zank Zerwürfnis Zwietracht	Animosity Hostility Spite	Hostilidad Pugna
Synonymes exprimant une charge affective « négative »	Animadversion Antipathie Aversion Haine Malveillance Ressentiment Rancœur	Antipathie Groll Hass Ranküne	Acrimony Bitterness Ill will Malignity Hatred Malevolence Rancor Malice	Desafección Aborrecimiento Animadversión Odio Antipatía
Neutre	Antagonisme Dispute	Gegnerschaft Unfriede	Antagonism	Antagonismo Rivalidad Desavenencia

Ces deux nuances accentuées alternativement par les termes que les sources lexicographiques suggèrent comme synonymes d'« inimitié » semblent mettre notre définition de l'ennemi dans un certain embarras. Car, en effet, *notre définition semble omettre toute référence explicite à la question de la violence ainsi qu'à celle de la charge affective caractérisant le rapport d'inimitié*. Cette omission serait d'autant plus grave que les traits en question ne sont pas seulement soulevés par cet exercice lexicographique : plusieurs opinions sur la nature du rapport d'inimitié considèrent que ces traits font partie constitutive du phénomène.[367] *Nous estimons donc nécessaire de discuter en profondeur le rapport entre le phénomène de l'ennemi et les catégories de la violence et des sentiments d'aversion*. Nous dédierons donc un chapitre au traitement de chacun de ces deux rapports. Nous discuterons d'abord le lien entre le rapport d'inimitié et les sentiments d'aversion en suivant le fil rouge que représente le sentiment paradigmatique de la haine. Nous discuterons ensuite de la mesure dans laquelle le rapport d'inimitié est déterminé par la catégorie de violence. En bref, nous tenterons de montrer qu'*il y a de bonnes raisons pour exclure ces deux éléments d'une définition critique de l'ennemi*.

[367] *Cf.* les chapitres 1 et 2 de l'annexe I.

14. Les sentiments d'aversion (et particulièrement la haine) font-ils partie de la définition de l'ennemi ?

Le rapport d'inimitié est un rapport dans lequel se joue – pour le dire d'abord en toute généralité – quelque chose de personnel. Nous avons défendu l'idée que ce trait distingue fondamentalement le rapport d'inimitié d'autres rapports conflictuels, comme celui de concurrence. Dans cette deuxième forme de rapport, les concurrents peuvent légitimement prétendre que leur conduite et leur attitude soient épurées de toute composante personnelle. Celui-ci est bien le sens, rappelons-le, du dicton nord-américain « ça n'a rien de personnel, c'est juste du business ». Or, il semble en aller dans l'inimitié d'une dynamique dans laquelle ne se joue pas (ou pas seulement) l'obtention d'un objet dans le monde, mais ce par quoi les individus impliqués se définissent eux-mêmes, ce qui touche la personnalité de leurs personnes, pour ainsi dire. Les expressions « inimitié personnelle » et « inimitié impersonnelle » seraient donc, pour la première, un pléonasme, et pour la deuxième, un oxymore.

Dans le présent chapitre, nous voudrions nous concentrer sur un aspect du phénomène de l'inimitié qu'on lie spontanément à la supposition qu'il y va d'un rapport éminemment personnel. À savoir la question des affects qui caractérisent le rapport d'inimitié. En effet, qu'est-ce qui nous indique qu'un rapport social est devenu personnel si ce n'est l'intensification de sa charge affective ? Cette charge – qui s'exprime entre autres dans l'ardeur, l'impétuosité des échanges, ainsi que dans leur précipitation – on la considère comme liée au fait que les membres du rapport ont commencé à « se laisser affecter » par les dits et les actions de leur opposant. Cette présomption semble particulièrement pertinente lorsqu'il y va d'un rapport d'inimitié, car ses membres manifestent souvent des sentiments d'aversion et d'hostilité envers leur antagoniste.[368]

Il nous intéresse de déterminer provisoirement la place qui correspond aux affects d'aversion et d'hostilité dans l'ensemble des phénomènes que nous réunissons sous la notion d'inimitié. L'intérêt d'une telle enquête réside en ce qu'*on a tendance à considérer que les membres d'un rapport conflictuel deviennent des ennemis lorsque leurs affects d'aversion et d'hostilité envers leur opposant prennent la place de leur jugement rationnel comme principe directeur de leur conduite*. Une étude du phénomène de l'inimitié est donc contrainte de rechercher la mesure dans laquelle les affects d'aversion et

[368] Ce lien est explicitement défendu – nous l'avons vu – par ceux qui postulent une distinction essentielle entre l'ennemi privé et l'ennemi public. La haute charge affective caractériserait l'inimitié privée. *Cf.* plus haut, chapitre 10.

d'hostilité déterminent ou conditionnent la constitution et le déroulement du rapport d'inimitié. Les conclusions dégagées devraient nous permettre de préciser le sens – si sens il y a – de la présomption que la constitution du rapport d'inimitié est l'expression d'une certaine défaillance de la rationalité.

Les sentiments qui donnent sa teneur affective caractéristique à l'inimitié semblent d'abord être des sentiments « à coloration négative ». Or, notre enquête suivra principalement le fil rouge que proposent les analyses développées par le phénoménologue austro-britannique Aurel Kolnai au sujet des sentiments d'aversion. Ce n'est pas la seulement l'exhaustivité des analyses en question qui nous motive à les suivre : Kolnai adopte une perspective descriptive phénoménologique qui répond pleinement aux intérêts de notre recherche : celle d'une reconstruction de la trame immanente des raisons conduisant l'action de l'agent.[369]

Parmi les sentiments qui semblent avoir tendance à occuper l'esprit des ennemis, on peut souligner la haine, l'antipathie, l'animosité, la malveillance, le mépris, la rancune ou le ressentiment, la colère, l'indignation et la peur. Cette énumération n'est pas exhaustive, mais elle est assez représentative. Or, ce n'est pas par hasard que nous avons mentionné la notion de haine en premier lieu. Quand il s'agit d'un rapport d'inimitié, l'un des premiers sentiments – sinon le premier – qui nous semble avoir une influence sur les ennemis est celui de la haine. Ceci est dû en grande partie à l'étroit voisinage sémantique entre les notions de haine et d'inimitié. Une preuve de ce voisinage est la vraisemblance *prima facie* du principe de conversion suivant : on est l'ennemi de ce qu'on haït, et on haït ce dont on est l'ennemi.[370] Ce n'est pas donc un hasard si, dans son analyse de la haine, Kolnai se réfère parfois au vécu qui correspond à ce sentiment en termes d'un « vécu d'inimitié ou d'hostilité [*Feindschaftserlebnis*] » et à l'objet de ce vécu comme « l'ennemi ou l'hostile

[369] À titre d'indication méthodologique : Kolnai compte le phénomène qui nous intéresse (à savoir, certains sentiments à valence négative) parmi ce qu'il appelle les réponses émotives, « acts or attitudes or conative states of consciousness which on the one hand are clearly governed by an intentional object, and on the other hand express something like a passion aroused in the self, an impact exercised upon it down to its somatic sounding-board; in other words intention (*Gegenständlichkeit*) as linked essentially, though not in a uniform or unequivocal or causally necessary fashion, to condition (*Zuständlichkeit*) ». Kolnai, A., « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred », p. 582.

[370] À titre d'exemple : Aristote fait une quasi-identification de l'inimitié et de la haine (*Rhétorique*, 1381b30). En parlant du rival d'Émile dans l'amour, Rousseau indique qu'il « l'écartera, s'il peut, comme un obstacle, sans le haïr comme un ennemi » (p. 384 de l'édition de 1782). Enfin G.E. Lessing affirme dans le *Laocoon* : « Die moralische Größe bestand bei den alten Griechen in einer ebenso unveränderlichen Liebe gegen seine Freunde, als unwandelbarem Hasse gegen seine Feinde » (Werke, Vol. 6, p. 37).

[*der Feind oder das Feindliche*] » ;[371] ce n'est pas non plus un hasard s'il mentionne l'inimitié en essayant d'illustrer la « tonalité fondamentale » de la haine,[372] ou s'il affirme que la haine « entraine l'inimitié (si sujette aux limitations et chargée de stipulations et de contrepoids soit-elle) ».[373] Nous tenterons de montrer (i) que lorsqu'il y a haine, il y a, en effet, rapport d'inimitié ; (ii) que parmi les sentiments à valence négative énumérés plus haut, la haine semble être le seul qui compte comme *condition suffisante* de l'inimitié ; nous défendrons ensuite l'idée (iii) que la haine *n'est pas une condition nécessaire* du rapport entre ennemis ; c'est-à-dire que la haine n'est pas nécessairement présente comme facteur déterminant lorsqu'un rapport d'inimitié a lieu. Le corolaire de ces deux derniers points est que le rapport d'inimitié ne se laisse pas définir *à partir* de la charge affective qui généralement l'accompagne (quoique cette charge doive probablement être mentionnée par toute réflexion sur cette forme de rapport). Finalement, nous montrerons (iv) que le jugement qui lie haine et irrationalité[374] est justifié (quoique ce jugement ne soit pas immédiatement applicable à la question de l'inimitié, comme le troisième point l'aura montré).

Avant d'entamer l'analyse, rappelons brièvement la définition synthétique de l'ennemi proposée plus haut : la ou les personnes dont l'activité systématique menace l'intégrité ou implique une négation de ce qui (nous) importe au plus haut point.

i. L'étroite parenté entre haine et inimitié

Celui qui hait, est-il *a fortiori* en rapport avec un ennemi ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser quelques traits caractéristiques de la haine. La haine est un affect à valence négative, c'est-à-dire un sentiment dont la tendance existentielle ou vitale est exprimée par termes comme « aversion », « rejet », « contre ». En outre, la haine indique qu'il y va de quelque chose de significatif (au sens de non anecdotique) pour celui qui l'éprouve. Même si elles sont décisives, ces deux indications sur le sentiment sont encore triviales. Afin de donner des repères un peu plus précis sur ce sentiment – on comprendra que notre but n'est pas d'en fournir une description achevée –, nous suivrons quatre

---

[371] *Cf.* Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 102.

[372] *Cf. Ibid.*, p. 100.

[373] Kolnai, A., « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred », p. 591. Traduction : JAE.

[374] *Cf.* Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung ; Bd. 2*, ed. W.v. Löhneysen, Darmstadt : Wiss. Buchgesl., 1968, p. 244. « Liebe und Haß verfälschen unser Urtheil gänzlich: an unsern Feinden sehn wir nichts, als Fehler, an unsern Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig ».

moments de l'analyse de Kolnai. Nous discuterons donc brièvement les traits caractéristiques de a) la haine comme vécu, b) l'objet intentionnel de la haine, c) ce qui motive ce sentiment, et d) le rapport entre la haine et l'amour.

a) En ce qui concerne d'abord le pôle subjectif du phénomène, la haine apparait comme un vécu affectif caractérisé simultanément par sa *profondeur* et sa *centralité*. Ces deux expressions topographiques – relatives aux coordonnées générales d'une « mise en place de la personne elle-même » – décrivent respectivement *comment* et *où* ce sentiment nous affecte, c'est-à-dire qu'elles décrivent le degré d'enracinement dans notre existence et la région vitale atteinte par ce vécu affectif. La simultanéité de ces deux caractères est une condition nécessaire de la haine. Ainsi, malgré le fait que l'assaut aléatoire et soudain d'un agresseur nous affectera *centralement* (car il concerne notre survie), l'épisode ne motivera pas, sur le moment, une haine envers l'agresseur, car l'agir de ce dernier reste superficiel quant à son sens pour l'ensemble de notre existence. D'un autre côté, l'aversion *profonde,* mais indéterminée (c'est-à-dire purement intuitive ou mystique) envers un homme ou une femme qui ne peuvent s'ingérer dans notre existence, ou qui restent à sa périphérie, ne peut, non plus, être qualifiée comme de la haine.

Ensuite, la haine ressemble plutôt à une posture ou à une attitude (*Haltung*) qu'à un état fugace (comme la colère). Elle ressemble à une posture qui représente, pour ainsi dire, la personne qui hait. Alors qu'elle semble avoir besoin du temps pour se former, la haine présente un caractère historique plutôt qu'épisodique. Cela veut dire qu'on en fait le récit comme on raconte une *histoire* plutôt que comme on raconte un *épisode* plus ou moins isolé.

b) En ce qui concerne le pôle objectif du phénomène, la haine se rapporte à ce qui est perçu comme « l'incarnation d'une forme de vie contrariante […] que j'ai éprouvée comme porteuse de pouvoir ».[375] L'objet de la haine doit être « d'une façon ou d'une autre objectivement important, significatif, dangereux, puissant ; et même s'il ne l'est pas toujours de façon actuelle […], il [doit] cependant l'être en ce qui concerne son rôle général ou les prétentions qui lui correspondent ».[376] Comme Nietzsche observe dans un autre contexte : « On n'a pas de haine tant que l'on méprise, mais uniquement quand on estime égal ou supérieur ».[377] Ce qui n'est que gênant, nocif ou adverse n'est donc pas « digne » de haine. Il faut un supplément qui rend l'objet plus significatif

[375] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 101. Traduction : JAE.
[376] *Ibid.*, p. 102. Traduction : JAE.
[377] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 102 (JGB, 173). Traduction : P. Wotling.

qu'une simple adversité. « Or, nous ne voulons pas simplement affirmer que la haine soit possible seulement envers un pouvoir spirituel, personnel et égal, mais nous constatons aisément que celui-ci est le cas de figure de base, et que les autres cas ne sont à comprendre qu'en tant que rayonnements, en tant que transferts de celui-là ».[378] Il faut, pour que la haine ait lieu, qu'il y ait une certaine correspondance ou convenance spirituelle, et une certaine complicité dans l'ordre existentiel entre celui qui hait et ce qui est haï. Cette observation explique en même temps pourquoi un objet ne peut devenir objet de haine qu'à partir du moment où on peut lui attribuer de la responsabilité ou de l'imputabilité.[379] La haine se dirige vers l'essence de son objet ; non vers l'essence tout court, mais vers l'influence de cette essence sur le sujet qui hait.

Quelle est maintenant l'intention typique de la haine envers son objet ? Kolnai observe que, bien qu'à la haine corresponde indéniablement une intention d'anéantissement de son objet,[380] elle « n'a aucun but naturel précis ».[381] Cela veut dire que son intention d'anéantissement ne revêt aucune forme nette. La haine ne voit donc *nécessairement* accomplie son intention ni dans la déconnexion, ni dans la prohibition, ni dans la ruine, ni dans le meurtre de ce qui est haï.

c) Qu'est-ce qui motive la haine ? Quels éléments d'un objet réveillent, pour ainsi dire, ce sentiment ? Kolnai estime qu'il n'existe aucune qualité objective qu'on pourrait appeler « le haïssable », et que la haine a des origines complètement hétérogènes. L'auteur considère cependant que si haine il y a, une double motivation doit pouvoir être identifiable. La haine trouve sa motivation aussi bien dans le *rôle dynamique* que dans la *constitution* de l'objet haï. Cela veut dire que l'objet en question apparait simultanément comme méchant, comme une expression du mal, et comme ce qui peut me nuire. La haine tend par exemple à disparaitre lorsqu'un ennemi puissant (et qui peut donc certainement nous nuire) fait preuve d'élévation morale ou de « chevalerie ». D'un autre côté, on ne haït pas n'importe quel mal de notoriété publique, mais

[378] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 103. Traduction : JAE. Jean Bodin faisait déjà noter que « de mettre en fait que l'égalité est nourrice d'amitié, c'est abuser les ignorants, car il est bien certain qu'il n'y a jamais haine plus grande, ni plus capitales inimitiés, qu'entre ceux-là qui sont égaux » (Bodin, J., *Les six livres de la République*, p. 431). Un certain refrain espagnol insiste sur cette idée : « Qui est ton ennemi ? Celui de ton métier ».

[379] *Cf.* Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 104.

[380] *Cf.* Spinoza, B. L'Éthique, partie III, propositions XX, XXIV, XXVI, XXXIX

[381] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 105.

seulement « celui qui nous aborde d'une façon ou d'une autre, celui qui pénètre dans le cercle vital du sujet et produit là, si ça se trouve, des nuisances ».[382]

La haine, est-elle le résultat d'une activité ou l'effet d'une passivité, d'un « avoir été affecté » ? La haine est d'un côté caractérisée par une espèce de recherche de son objet ; ce dernier ne se présente pas de façon automatique, ni comme allant de soi. On prend, pour ainsi dire, la voie de la haine. D'un autre côté cependant, il n'est pas adéquat de décrire la haine comme une disposition ludique ou comme une recherche aventureuse de son objet ; elle est d'abord et avant tout incitée, suggérée aux hommes, pour ainsi dire.

d) En ce qui concerne le rapport entre l'amour et la haine, Kolnai postule une asymétrie entre les deux phénomènes :[383] amour et haine ne seraient pas des opposés symétriques, ce qui entraine la possibilité qu'il y ait une certaine interpénétration entre ces deux sentiments. Cette possibilité est défendue par le phénoménologue : « les volcans de la haine sont alimentés par un feu dont l'ardeur doit toujours nous faire soupçonner [la présence de] l'amour ».[384] Cette idée trouve un écho dans un poème de G.K. Chesterton, dont Kolnai cite un passage : « […] les barricades flamboyantes lanceront / Le carnage à leurs pieds et la fumée au ciel, / La mort et la haine et l'enfer proclamant / Que les hommes ont trouvé quelque chose à aimer ».[385] Un passage des manuscrits de Nietzsche vient confirmer cette idée, même s'il l'énonce dans la nomenclature de l'amitié et de l'inimitié : « Si l'on veut avoir un ami, il faut alors qu'on veuille aussi faire la guerre pour lui, c'est-à-dire qu'il faut qu'on puisse être ennemi ».[386]

Ces quatre perspectives de description de la haine proposées par Kolnai permettent de constater une certaine corrélation entre quelques traits caractéristiques de ce sentiment et la structure formelle du rapport d'inimitié. Il semble clair que là où la haine surgit, un rapport d'inimitié a lieu, ou que la haine est condition suffisante de l'inimitié. Ainsi, les caractères soulevés par la

---

[382] *Ibid.*, p. 110. Traduction : JAE.

[383] « Is hatred a symmetrical opposite of love? In every language, the word "love" has a way of embracing the entire conceptual field of pro responses: hence the traditional trinity of *amor complacentiae*, *amor concupiscentiae* and *amor benevolentiae*. Hatred is confined within much narrower limits: its proper object is only a person or a collective of persons, or at any rate something strictly expressive of the attitudes or words of such ». Kolnai, A., « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred », p. 581.

[384] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 129. Traduction : JAE.

[385] Dans « À Hilaire Belloc » (traduction : Jean Florence). *Cf.* aussi partie III, proposition XLV de L'Éthique de Spinoza : « Si quelqu'un imagine qu'un autre semblable à lui est affecté de haine contre une chose semblable à lui qu'il aime, il aura cet autre en haine » (traduction : A. Guérinot).

[386] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VII-1*, vol. 13, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, p. 128 (VII.124[157]). Traduction : JAE.

description phénoménologique de la haine coïncident avec les différents moments de la définition formelle de l'inimitié. Ces constatations nous autorisent à conclure que ce sentiment exprime effectivement l'inimitié.

ii. Qu'en est-il du lien entre l'inimitié et d'autres sentiments d'aversion ?

Quoi dire maintenant de la peur, du dégout et du mépris, de la colère et de l'indignation, de la rancune, du ressentiment, de la malveillance et de l'animosité, et finalement de l'antipathie en ce qui concerne leur rapport à l'inimitié ? Chacun de ces sentiments peut certainement occuper une place dans le déroulement du rapport entre ennemis. Notre question ne concerne cependant pas cette simple possibilité. Il nous intéresse de déterminer si – comme c'était le cas de la haine – ces sentiments à valence négative *suffisent* à constituer le rapport qui nous occupe.

Commençons par la *peur*. L'ennemi peut, certes, nous faire peur (c'est ce que suggère l'expression « ennemi redoutable »). Il est cependant clair que cet affect survient aussi dans des contextes qui n'ont rien à avoir avec un rapport interpersonnel. Or, si la peur n'est pas capable de motiver à elle seule l'inimitié, c'est surtout parce que cet affect n'a d'autre « préoccupation » que l'existence personnelle, l'intégrité personnelle. La préoccupation en question peut être telle qu'elle dissout tout intérêt pour ce qui suscite la peur.

> L'intentionnalité de la peur est nettement délimitée par le fait que la peur n'est pas, en tant que telle, intrinsèquement intéressée par son objet. Ça change si la peur est associée à la fascination, au dégout, ou à la haine (par exemple, la peur des tigres, des femmes, de la variole), mais [une telle association] n'est pas nécessaire du tout […]. Il y a une certaine analogie entre la peur et une disposition [*pro-attitude*] instrumentale, comme le désir d'un objet que nous avons l'intention d'appliquer à un but donné, sans avoir un intérêt pour lui "en tant que tel" [*for its own sake*].[387]

Or, la figure de l'ennemi ne représente pas un danger quelconque qui motiverait simplement une réaction de fuite. Sa dangerosité, la menace qu'il représente n'est pas muette, pour ainsi dire, comme c'est le cas avec un prédateur. L'ennemi nous interpelle. La non-indifférence produite par cette interpellation est ce qui nous fait précisément devenir des ennemis.

Ensuite, quoique l'ennemi (son apparence, ses actions, ses productions, ses principes) puisse nous dégouter, le *dégout* envers quelqu'un d'autre n'est un indice ni suffisant, ni nécessaire de l'existence d'un rapport d'inimitié. La raison en est que « [l]e dégout ne peut pas encore, à lui seul, déterminer complètement

[387] Kolnai, A., « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred », p. 585. Traduction : JAE.

notre attitude envers un objet ».[388] Autrement dit, le dégout ne parvient pas à caractériser, à occuper l'intégralité axiologique de l'objet dégoutant. Le dégout agit comme un simple « poteau indicateur » pour le jugement évaluatif. Cela veut dire que ce sentiment n'empêche pas nécessairement l'agent de s'incliner vers un élément partiel à valeur positive de l'objet dégouttant. Ainsi, le dégout envers quelqu'un peut, certes, affecter notre sympathie préalable pour cette personne, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que la sympathie en question soit anéantie.

Quant au *mépris* – lequel est analogue au dégout, comme s'il s'agissait d'un « dégout plus formel, plus froid, plus normé » –,[389] il semble que son rapport à l'inimitié n'est pas non plus intrinsèque. Si le rapport envers quelqu'un n'est caractérisé affectivement que par le mépris, cela indique alors que le méprisant n'a absolument rien à craindre du méprisé (qui est en effet tenu comme inférieur, impuissant, etc.). Dès lors, le premier ne considèrera pas le deuxième comme un ennemi, mais tout au plus comme un contretemps ou un ennui. L'ennemi ne peut en effet être méprisé que nominalement, car s'il est devenu ennemi, c'est précisément parce que son activité manifeste un surplus de pouvoir dangereux.

La *colère* (dont l'indignation est une forme) fait sans doute souvent partie des rapports d'inimitié (il suffit de rappeler la figure d'Achille, ennemi redoutable dont la muse ne fait que chanter la colère). Or, tout comme les trois affects mentionnés ci-dessus, la colère peut faire acte de présence dans un large spectre de rapports interpersonnels sans pour autant imprimer en eux le sens de l'inimitié. Rappelons que même le rapport filial est souvent atteint par cet affect : certaines actions des fils peuvent motiver la colère ou l'indignation des parents et vice-versa. Or, si la colère n'est pas capable de motiver à elle seule l'inimitié, c'est surtout parce que cet affect a un caractère épisodique (on parle avec raison d'*accès* de colère) et il manque donc la stabilité relative qui caractérise le rapport d'inimitié.

De la même manière, l'*antipathie* envers quelqu'un exhibe un caractère trop intuitif pour pouvoir donner par elle-même lieu à l'inimitié.[390] Elle ne fait pour ainsi dire qu'annoncer que, si les circonstances étaient plus contrariantes ou plus défavorables qu'elles ne le sont, on deviendrait probablement l'ennemi de celui

---

[388] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 62. Traduction : JAE.

[389] *Ibid.*, p. 57. Traduction : JAE.

[390] « Es ist einfach töricht, einen graduellen Übergang von der Antipathie zur tödlichen Feindschaft anzunehmen. Wo das geschieht, hat man es mit einer Präsumtion zugunsten erzieherischer Einwirkung zu tun » (Blumenberg, H. et Schmitt, C., *Briefwechsel 1971 - 1978 : und weitere Materialien*, p. 196.

qui nous est antipathique. En cela, le rapport entre antipathie et inimitié est analogue au rapport entre sympathie et amitié. La sympathie envers quelqu'un indique seulement que, si les circonstances s'avèrent favorables, on pourrait devenir l'ami de la personne qui nous est sympathique.

Qu'en est-il finalement du rapport entre le *ressentiment* et l'inimitié ? Le cas de ce dernier sentiment est plus complexe que celui des affects discutés ci-dessus. La raison en est que le ressentiment est intimement lié à la *haine*. Ce n'est pas seulement que le ressentiment provoque inévitablement la haine : cette dernière peut aussi donner lieu au ressentiment, et se voir ainsi modifiée (dans le sens de l'adoption d'une autre modalité affective). Dans son étude du ressentiment, Max Scheler observe que ce sentiment est produit par la *concomitance* de deux types d'affects : d'un côté soit l'impulsion de vengeance (que le phénoménologue considère « le plus important point de départ de la constitution du ressentiment »), la jalousie ou la haine, et d'un autre côté le sentiment d'impuissance (à savoir de l'impuissance pour accomplir l'intention que les trois premiers affects comportent).[391] Le concours de ces deux types d'affects empêche une réalisation de l'intention ou bloque le déchargement des affects « chargés ». Cet empêchement prend la forme d'un refoulement qui préserve l'énergie des affects réactifs en « état d'hibernation », en attente de l'occasion opportune pour une décharge. Cette cumulation d'énergie affective est dès lors nuisible. Scheler la considère comme une « auto-intoxication spirituelle », et Nietzsche observe que :

> Nul feu ne dévore plus vite que les affects du ressentiment. L'irritation, la susceptibilité maladive, l'impuissance à se venger, le désir, la soif de vengeance, l'empoisonnement dans tous les sens du mot – c'est pour les épuisés assurément la façon la plus nocive de réagir ; résultat : une dépense rapide de force nerveuse, une augmentation morbide des évacuations nuisibles […]. Le ressentiment est, pour le malade, la chose proscrite *en soi* – son mal *à lui* : également, hélas ! son penchant le plus naturel.[392]

Ce dommage supplémentaire souffert par celui qui doit refouler sa réaction (c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler une *intoxication par cumulation*) donne lieu à une haine contre ce qui empêche le défoulement, la décharge de ces affects. Or, cette haine présente elle-même une fréquence basse, pour ainsi dire, car elle ne peut qu'attendre le moment du défoulement, de la décharge. Il semble ainsi évident que le ressentiment peut – en raison de son caractère

[391] Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, ed. M.S. Frings, Frankfurt am Main : Klostermann, 1978, pp. 4, 5.
[392] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-3*, 12, p. 271 (EH I, 276). Traduction : E. Blondel.

historique – déterminer l'inimitié. Ceci est dû, nous y insistons, à l'étroit lien entre ce sentiment et la haine.

En bref, il semble qu'à l'exception du ressentiment, aucun des affects discutés ci-dessus ne suffit à constituer un rapport d'inimitié. Ils ont par contre tous leur place dans la constellation affective du sentiment de haine. Étant donné que l'objet de haine est par définition dangereux, menaçant, il y a nécessairement des moments de *peur* dans la haine. Étant donné que l'objet haïssable semble toujours être soit un complice du mal, soit l'expression même du mal, la haine comprend un certain *mépris* ou un certain *dégout* face à cette bassesse morale de l'objet haï. Quand la haine s'exprime, elle est souvent accompagnée par la *colère*. En tout cas, la colère ou l'indignation peuvent avoir lieu là où s'exprime la coïncidence de la méchanceté et du pouvoir de l'objet de haine. Pour sa part, l'*antipathie* a lieu au sein de la haine, soit dans ses débuts (comme réaction à l'intuition esthétique qu'il s'agit de quelque chose de méchant) soit vers sa fin (quand le travail affectif de la haine a fini par évacuer l'éventuelle sympathie initiale que l'objet de haine a pu susciter). En guise de conclusion : si les affects discutés dans ce sous-chapitre font souvent apparition dans le rapport d'inimitié, ceci est probablement lié au fait qu'ils font partie de la haine comme autant de moments de ce sentiment complexe. Car, nous l'avons vu, là où la haine se déploie, un rapport d'inimitié a lieu.

iii. La haine est une condition suffisante, mais non nécessaire de l'inimitié

Nous avons conclu que la haine est non seulement une *condition suffisante* pour l'établissement d'un rapport entre ennemis ; il est en outre *le seul* sentiment à valence négative qui peut être tenu pour condition suffisante de l'inimitié. Si – comme c'est souvent le cas – d'autres sentiments à valence négative interviennent dans le rapport d'inimitié, cela signifie soit que leur rôle est purement périphérique et donc insignifiant pour la constitution et le cours du rapport ; soit qu'ils s'articulent autour de la haine, comme des moments de ce sentiment. Il nous faut finalement déterminer si la haine est indissociablement liée à l'inimitié ; si elle en est, autrement dit, une *condition nécessaire* en plus d'en être une *condition suffisante*. Plus haut nous avons formulé un principe provisoire pour exprimer l'étroit rapport dans lequel le sens commun pense l'inimitié et la haine : on est l'ennemi de ce qu'on haït, et on haït ce dont on est l'ennemi. Les discussions réalisées sous le point (i) ont corroboré la vraisemblance de la première partie de ce principe ; il y va, dans le présent sous-chapitre, d'évaluer l'adéquation de l'idée selon laquelle « on haït ce dont on est l'ennemi ».

Est-il possible de se voir confronté à un ennemi qu'on ne haïrait pas ? Est-il possible de penser un rapport de conflit qui, tout en gardant une teneur personnelle (et en se distinguant, donc, d'une simple concurrence), ne serait cependant pas déterminé par le sentiment de haine ? Les analyses de Kolnai nous offrent des éléments pour répondre affirmativement à cette question. En discutant de la question des raisons qui expliquent l'apparition de la haine, le phénoménologue identifiait, nous l'avons vu, une double source de motivation du sentiment : le rôle dynamique et la constitution de son objet. Le *rôle dynamique* réfère à la dangerosité et la puissance de l'objet de haine, au caractère menaçant de son pouvoir. La *constitution* de l'objet de haine réfère, d'un autre côté, à l'interprétation caractéristique cet objet comme expression du mal. Or, l'auteur semble insinuer que l'intensité de la haine répond davantage au second facteur qu'au premier. Bien que tous deux doivent être présents pour que la haine se développe, plus l'objet est tenu pour méchant, plus il sera haï, indépendamment du degré de sa puissance et de sa dangerosité : « On haït moins (en des conditions normales) l'ennemi chevaleresque, aussi puissant soit-il, que l'ennemi traitre, même si peu dangereux en soi ».[393] Il semblerait ainsi que, lorsque nous percevons de l'élévation morale chez l'ennemi, la haine que peut-être nous ressentions envers lui tend à perdre en intensité, aussi puissant et dangereux que l'ennemi en question puisse, au demeurant, nous paraitre.

La haine semble être surtout méritée par ce que nous identifions, d'une façon ou d'une autre, comme étant une expression du mal, comme étant le « médium » par lequel le mal menace de nous atteindre.[394] L'identification de cette complicité de l'objet en question avec le mal est l'identification de quelque chose de méprisable dans un sens moral ou quasi moral. Plus haut nous avons observé que le *mépris* fait partie de la haine en tant que moment de l'interprétation de l'objet haï comme méchant. Il s'agit du mépris – voire même du dégout – envers la *bassesse* morale ou quasi morale de cet objet. Kolnai insinuait, nous y insistons, que des variations dans la façon d'interpréter la *constitution* des candidats à la haine ont pour effet des variations dans l'intensité du sentiment. Nous voudrions maintenant préciser cette intuition par l'hypothèse suivante : celui qui s'empêche d'adopter une attitude méprisante envers la qualité morale ou quasi morale de son ennemi entrave du même mouvement la représentation de ce dernier comme haïssable. Dans sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche salue une forme exemplaire de l'inimitié

[393] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 109. Traduction : JAE.

[394] Cette affirmation peut être éclaircie par l'observation selon laquelle la haine réalise un partage binaire du monde entre ce qui est juste et vrai et ce qui est injuste et faux : « s'il y a jamais eu une vision du monde intégrale de la haine, il s'agit sans doute du *manichéisme* » (*ibid.*, p. 133. Traduction : JAE).

qui témoigne de la possibilité exprimée par notre hypothèse : « Quel respect pour ses ennemis ne trouve-t-on pas chez l'homme noble ! – et un tel respect annonce déjà l'amour… Car il exige son ennemi comme ce qui le distingue, il ne supporte aucun autre ennemi que celui chez qui il n'y a rien à mépriser et *beaucoup* à honorer ».[395]

En affirmant la possibilité d'une inimitié sans haine, nous ne voudrions toutefois pas nier le fait que ce type de rapport est particulièrement propice à sa culture. Alors que la situation des ennemis répond en grande partie, nous l'avons vu, aux conditions de surgissement de la haine, tout comportement des ennemis se trouve nécessairement dans un voisinage plus ou moins étroit avec cet affect. Ce voisinage facilite donc le glissement, même imperceptible, d'attitudes polémiques vers ce sentiment.[396] Pour cette raison, on peut affirmer s'être interdit provisoirement de céder à la haine, mais on ne peut pas prétendre avoir neutralisé définitivement ce sentiment et s'être immunisé contre lui. Or, la situation décrite ne caractérise pas seulement le rapport entre ennemis : la haine guette tout rapport conflictuel. Simmel remarque que dans n'importe quel type de rapport interpersonnel d'opposition les affects comme la haine

> nourrissent et augmentent la force physique du combat. Il est adéquat [*zweckmäßig*] de haïr aussi l'adversaire contre lequel on se bat pour une raison quelconque, de même qu'il est adéquat d'aimer la personne à laquelle on est liée et avec laquelle on est obligé de s'entendre. La vérité qu'exprime une rengaine berlinoise : – "Ce qu'on fait par amour, on le fait deux fois mieux" – s'applique aussi à ce que l'on fait par haine.[397]

iv. Qu'en est-il du lien haine – irrationalité ?

L'observation du sociologue allemand nous offre l'occasion de discuter d'un dernier point relatif au rapport entre la haine et l'inimitié. Il s'agit de l'idée générale selon laquelle la haine amènerait les ennemis à se conduire de manière irrationnelle dans le cadre de leur confrontation. Nous évoquons cette idée précisément parce que les considérations de Simmel semblent la contredire : la

---

[395] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 287 (GM.281, 210). Traduction : E. Blondel. Nous devons cependant noter que le même appel prend ailleurs une connotation qui semble contredire notre interprétation : « Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsst stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge » (Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-1*, vol. 10, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, p. 55 [ZaI, 10]). Nous estimons cependant que Nietzsche fait ici un usage rhétorique de la notion de haine. Le sens dans lequel il se sert de cette notion s'éloigne largement de l'interprétation habituelle du terme. Il y aurait une haine capable d'honorer, de respecter, de rendre hommage à celui qui en est l'objet. Ceci n'est pas le cas du phénomène étudié par Kolnai. Dans ses descriptions, la haine se constitue précisément en dépouillant son objet de toute présomption d'honneur.

[396] *Cf.* Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 114.

[397] Simmel, G., *Soziologie*, p. 199. Traduction : L. Deroche-Gurcel et S. Muller.

haine serait adéquate ou conforme au but (*zweckmäßig*) poursuivi par les membres d'un rapport d'inimitié : vaincre son opposant. Cette conformité de la haine au but des membres d'un rapport de conflit consisterait en ce qu'elle intensifie la force spirituelle dans la lutte. D'ailleurs, et contrairement à ce qu'on a tendance à penser, la haine ne produit pas seulement une intensification dans l'emploi de la force brute. Nietzsche défend par exemple l'idée que, sous la forme d'un ressentiment soutenu, la haine donne naissance à une intelligence (stratégique, *Klugheit*) particulièrement aigüe.[398] La haine peut donc être dite rationnelle dans le sens où elle peut contribuer à atteindre le but des membres impliqués dans le conflit : la victoire sur leur ennemi. Cette dernière affirmation néglige cependant le fait qu'il y a des circonstances où la haine atteint une tonalité hystérique, pour ainsi dire ; des circonstances où elle produit chez l'agent une surexcitation qui lui fait perdre tout discernement, qui lui pose des obstacles plutôt qu'elle ne lui offre des moyens pour atteindre son but. La haine peut aussi être contreproductive (dans le sens d'*unzweckmäßig*). Maintenant, est-ce que l'opinion selon laquelle la haine commande une conduite irrationnelle est liée à cette dernière observation ? Probablement pas. Nous considérons que le lien qu'on tend à établir entre haine et irrationalité ne se rapporte pas (ou pas principalement) à la question de la conformité ou de la non-conformité de la haine à un but, c'est-à-dire à la question de l'adéquation ou de l'inadéquation d'un moyen pour la réalisation d'un but prédéterminé. Le lien haine-irrationalité réfère habituellement à la question des considérations qui conduisent à l'établissement d'un but (*Zwecksetzung*) plutôt qu'au rapport moyen-fin. Car il semble qu'une fois fixée sur son but (à savoir une certaine forme d'anéantissement de son objet),[399] la haine tend à bloquer la réflexion qui réévalue la situation conflictuelle et les variables qui ont conduit à l'établissement du but poursuivi. Pour le dire autrement, il est caractéristique de la haine de s'acharner, de se buter. Or, l'acharnement dont il est question se rapporte, nous y insistons, à la fixation d'un but plutôt qu'au choix des moyens pour la réalisation de ce but. La consigne de la haine est « *hardi, vas-y !* ». Cette consigne peut être suivie avec circonspection stratégique, mais jamais avec circonspection critique.

La haine semble donc avoir tendance à déconnecter la réflexion critique, à s'auto-immuniser contre tout ce qui pourrait la décourager. D'un point de vue purement stratégique, la haine peut ainsi agir comme un facteur de rationalisation, dans la mesure où elle stabilise le but polémique, en optimisant

[398] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, pp. 285 et ss. (GM 281, 210).
[399] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, pp. 105, 106.

de la sorte notre action stratégique : elle nous empêche de « perdre du temps » avec des considérations sur le sens du but polémique lui-même ; elle « n'a d'yeux » que pour la méchanceté et la dangerosité de l'ennemi et pour l'intention d'anéantissement de cette « méchanceté dangereuse » (ou de cette « dangerosité méchante »). Or, la perte de souplesse critique opérée par la haine peut entrainer une défaillance de la *raison pratique*, c'est-à-dire de l'activité qui consiste à évaluer (et à réévaluer) la justice des maximes de l'action. C'est donc dans l'intérêt de la raison pratique – et non nécessairement dans celui d'une raison stratégique – que la haine soit évitée par les acteurs d'une situation de conflit.

Nous pouvons donc conclure que lorsque la haine devient l'opérateur, l'orchestrateur affectif de l'inimitié, le rapport d'inimitié tend à glisser dans l'irrationnel, en raison du blocage que ce sentiment produit de la capacité critiques des agents. L'irrationalité dont il s'agit ne se manifeste pas seulement lorsque les échanges hostiles atteignent le degré de la brutalité. L'acharnement caractéristique de la haine ne donne pas nécessairement lieu à une irrationalité ostensible, fracassante, brutale. Ce sentiment peut en effet donner lieu à une irrationalité fine, intelligente, dépouillée de toute grossièreté. Les effets du ressentiment (c'est-à-dire d'une haine soutenue dans le temps) témoignent de cette possibilité. Or, le caractère moins spectaculaire de ce dernier type d'effets de la haine ne les rend pas moins irrationnels et injustes, indépendamment de leur apparence raisonnable.

Le jugement qui lie haine, inimitié et irrationalité est donc fondé : la haine est, nous l'avons vu, condition suffisante de l'inimitié. De plus, elle trouble la capacité des ennemis à évaluer (ou à réévaluer) rationnellement leur dessein d'anéantissement envers l'objet de haine, à réviser l'élan inhérent à ce sentiment. Or, l'analyse nous a permis de préciser que le lien entre ces trois concepts n'est cependant pas nécessaire, et que le rapport d'inimitié peut se dérouler sans que la haine intervienne. Affirmer cela n'équivaut toutefois pas à dire qu'il y aurait des formes d'inimitié dépourvues de toute charge affective (un rapport interpersonnel dépourvu de toute charge affective n'est probablement pas un rapport inter*personnel* ; et l'inimitié en est clairement un). La conclusion de ce chapitre indique plutôt que les affects d'aversion et d'hostilité – toujours présents, d'une façon ou d'une autre, dans le rapport d'inimitié – ne déterminent pas *nécessairement* le cours de ce rapport. Bien qu'ils influencent la conduite des ennemis, cette influence n'est pas constitutive.

15. *La violence fait-elle partie de la définition de l'ennemi ? Pour une élucidation conceptuelle de cette catégorie*

Il y a un certain air de famille entre les notions d'inimitié et de violence. La deuxième expression est souvent mentionnée dans le cours des narrations, des discours, des analyses qui thématisent l'inimitié. Le rapport entre ennemis est généralement représenté comme un rapport violent. C'est sans doute la raison pour laquelle on hésite à qualifier les conflits quotidiens (ou non-exceptionnels) d'inimitié : on considère que ces derniers n'atteignent pas le degré d'intensité caractéristique des rapports d'inimitié, à savoir, le degré d'intensité *dont l'indicateur sont les échanges violents*. Le rapport entre ennemis porterait donc le signe de la violence au point où l'expression « rapport entre ennemis » serait échangeable, dans de nombreux cas, avec l'expression « rapport violent ». Mais précisons l'extension que le sens commun attribue à ces deux concepts. Ce dernier présume que tout rapport d'inimitié est un rapport violent, mais qu'il n'en va pas de même pour l'inverse : tout rapport violent n'est pas nécessairement un rapport d'inimitié. Ainsi, et pour le dire plus précisément, l'irruption de la violence serait une condition nécessaire, mais non suffisante de la constitution du rapport d'inimitié.

L'idée selon laquelle inimitié et violence vont de pair est souvent prise comme allant de soi. Elle est même intégrée dans des contextes réflexifs en tant qu'intuition particulièrement révélatrice, sans qu'elle ait été préalablement soumise à analyse. Cette quasi-identification (hâtive, à notre avis) entre inimitié et violence tend à influencer le cours des réflexions sur le premier phénomène. Du fait que la notion de violence porte une lourde charge axiologique (violent égal irrationnel, égal injuste, égal condamnable), une identification conceptuelle hâtive tend à charger axiologiquement la notion d'inimitié. La conséquence majeure de cette identification est observable dans l'idée – avancée aujourd'hui comme allant de soi – que tout intérêt théorique pour la figure de l'ennemi devrait porter davantage son attention sur le phénomène de la violence. Le présupposé en est que ce dernier phénomène est plus primitif que celui de l'inimitié, du point de vue aussi bien biologique que psychologique (voire même métaphysique).[400] Nous tenterons de montrer que cette idée est incorrecte. Dit

[400] *Cf.* Par exemple Hacker, F., *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt*, Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1973, p. 400. « Ohne die Erkenntnis, präzise Kenntnis und Anerkennung der Aggression in uns muss sich die unerkannte und verleugnete Aggression zwangsläufig auf den anderen projizieren, der dann als Feind und Angreifer unsere Gegengewalt unter dem falschen Etikett der Verteidigung und Selbstgerechtigkeit provoziert, was wiederum seine Aggression (oder Gegenaggression) bewirkt damit die Gewaltspirale ins Unendliche fortsetzt ».

plus précisément, nous tenterons de mettre en évidence que, bien que la notion de violence soit effectivement apparentée à la notion d'inimitié, ce n'est pas une compréhension approfondie de la première qui viendra éclaircir la deuxième, mais précisément l'inverse : la notion d'inimitié a, selon nous, une primauté conceptuelle. Pour le dire en d'autres termes, ce n'est pas l'entrée dans la « spirale de la violence » qui détermine la spécificité du rapport entre ennemis. C'est plutôt la constitution de ce rapport qui conditionne la production d'un discours qui dénonce la violence, qui la pointe, pour ainsi dire, de doigt. Le discours qui prononce le terme violence n'est presque jamais étranger à un certain affrontement d'ennemis. Pour justifier ces idées, il nous faut entreprendre une analyse du concept de violence. L'intention des prochaines pages est d'éclaircir les conditions d'un usage de la catégorie « violence » adéquat aux exigences du discours critique.

i. Le concept de violence peut-il faire l'objet de précisions ?

Qu'est-ce que la violence ? On pourrait d'abord être surpris de constater qu'à une époque où l'utilisation de ce concept est massive,[401] cette question ne soit posée de manière explicite que très rarement ; et de constater que, lorsqu'elle est explicitement posée, les réponses proposées soient tellement vagues et non informatives.[402] Il est cependant possible que l'utilisation massive d'un concept aille précisément de pair avec une compréhension multiple et plutôt floue (ou fluide, pour le dire en des termes plus positifs) de son sens.[403] Comment expliquer ce phénomène ? Le concept de violence appartient aujourd'hui sans doute à l'ordre des concepts opératoires plutôt qu'à celui des concepts thématiques, pour utiliser une distinction formulée par Eugen Fink. Cela veut dire qu'il est du nombre des concepts dont nous nous servons comme moyen pour traiter d'autres concepts de façon thématique. Pour cette raison, le concept ne deviendrait que très rarement lui-même objet d'analyse ; il ferait partie de l'élément dans lequel notre réflexion baigne.[404]

---

[401] Une recherche bibliographique rapide montre que depuis l'an 2000, plus de 3000 *livres* (titres originaux et traductions compris) comportant dans leur titre le concept de violence ont été publiés dans la plupart des langues néolatines et germaniques. En outre, une recherche dans le *Philosophers index* montre que dans le domaine spécifique de la philosophie, environ 450 articles portant le mot *violence* dans leur titre (750 qui mettent « violence » parmi leurs mot-clés) ont été publiés depuis l'an 2000 *rien qu'en anglais*.

[402] Ray, L.J., *Violence & society*, London : SAGE, 2011, pp. 7-11.

[403] On pourrait prendre l'exemple de l'usage du concept de *nature* au 18e siècle, ou l'usage du concept de *structure* dans la première moitié du 20e siècle pour illustrer cette affirmation.

[404] Or, comment se fait-il que ce concept soit devenu opératoire ? À cette question, nous ne saurions répondre que par une hypothèse : il ne l'est certainement pas devenu suite à un acte conceptuel fondateur. Il est plus probablement devenu un concept opératoire de façon

Ce constat nous invite à tenter une circonscription conceptuelle – si minimale soit-elle – de la notion de violence. Cette circonscription conceptuelle n'envisage pas l'usage quotidien de l'expression, mais plutôt son usage technique ou quasi technique au sein des disciplines qui aspirent à la production d'une connaissance critique. Cette circonscription du concept de violence nous semble nécessaire, car, au sein de ces disciplines, le concept est parfois mobilisé comme une pièce de l'argumentation dans laquelle se combinerait le poids évidentiel d'un *factum* (l'indication d'un phénomène mesurable qui accompagne incontestablement certains rapports sociaux) avec la force motivationnelle d'une indication normative (« ce qui est violent ne devrait pas être » – « violence » désignerait un *factum*, non un *fatum*).[405] Des critères minimaux d'évaluation sont donc nécessaires pour tester la validité cet usage répandu du concept. Bernhard Waldenfels avertit qu'« un usage trop large [du concept de violence] conduit à une dilution de la problématique » qu'on voudrait aborder sous la conduction de ce dernier.[406]

Posons une dernière remarque avant d'entamer l'analyse du concept de violence. Certains auteurs considèrent que ce dernier est indéfinissable, ou qu'il est défini précisément par sa plasticité. Une tentative de définition du concept en question serait donc vaine selon eux. Nous pensons notamment à un argument formulé par Mark Hunyadi :

> [L]a violence est un concept spéculaire, au sens de *speculum*, le miroir, c'est-à-dire qu'elle est le reflet de notre identité morale, de ce que nous jugeons inacceptable au titre de la violence […].
>
> Plutôt que de supposer […] un objet stable qui serait la violence, qu'il s'agirait d'identifier conceptuellement ou empiriquement, je dirais que ce n'est pas à nous de demander ce qu'est la violence, mais à la violence de dire qui nous sommes. En cela, précisément, la violence est un concept spéculaire qui renvoie à notre identité morale […]. [La violence] est aussi évolutive que notre identité morale.[407]

---

spontanée, en raison de ce que le 20e siècle a été le théâtre de catastrophes humaines à une échelle sans précédent.

[405] Ceux qui s'opposent à cette dernière idée (p. e. Sofsky, W., *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main : Fischer, 1996, p. 224. « Die Gewalt ist das Schiksal der Gattung ») ont tendance à contredire leur propos (« der Mensch [ist] von Natur aus nicht festgelegt ». *Ibid.*, p. 222) dans la mesure où leur but est malgré tout celui d'offrir des éléments critiques pour modifier notre compréhension et, par conséquent, notre rapport à la violence.

[406] Waldenfels, B., « Aporien der Gewalt », dans *Gewalt Strukturen, Formen, Repräsentationen*, ed. M. Dabag, et al., München : Fink, 2000, p. 10. Traduction : JAE. Nous sommes également d'accord avec l'auteur lorsqu'il affirme, dans le même passage, qu'« une conception trop étroite du terme limite excessivement l'horizon des questions » liées à la notion de violence.

[407] Girard, R., *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours : textes des conférences et des débats : XXXVIIe Rencontres internationales de Genève 1999*, Lausanne : L'Age d'homme, 2000, pp. 229, 230.

Mais l'affirmation selon laquelle « violence » désigne *ce qu'on juge inacceptable* ne constitue-t-elle pas déjà une indication (si formelle soit-elle) sur les limites d'un usage intelligible de la notion ? Nous sommes d'accord avec Hunyadi sur le fait qu'il est probablement vain de chercher une définition suffisante de la violence, une définition qui épuiserait le contenu de cette notion. Mais ceci n'équivaut pas à renoncer à toute possibilité de circonscription du concept afin d'en faire un usage *critique*. Si nous demandons « qu'est-ce que la violence ? », notre question ne vise ainsi pas le *quid*, l'essence du phénomène, mais le concept lui-même par lequel nous pouvons nous référer à cette essence. Nous nous limiterons donc à tenter d'éclaircir ce que nous voulons dire *en général* quand nous nous servons de ce concept. Il ne s'agira pas de produire une définition « matérielle » de la violence, mais plutôt de fournir un éclairage conceptuel minimal de cette notion. Nous tenterons de préciser ses contours formels dans le but, rappelons-le, de discerner quelques critères pour un usage justifié de cette dernière *dans le cadre d'une discussion critique*. Procédons maintenant à l'analyse du concept.

ii. L'interprétation téléologique du concept de violence

Afin d'établir un fil rouge pour l'analyse, portons d'abord notre attention sur certaines indications provenant de l'étymologie. Le mot français *violence* provient du verbe latin *violare* (originairement « perturber la sainteté de, violer, profaner ») qui, à son tour, dérive très probablement du substantif latin *vis*, une expression qui désignait tantôt la *force*, tantôt la *violence*. Cette indistinction relative entre la représentation d'une force et celle d'une violence n'est pas exclusive au terme latin *vis* : elle caractérise aussi le sens de l'expression du grec ancien *bía*. On pourrait supposer que le développement historique des langues a fini par produire une décantation, et donc une distinction lexicale nette entre ces deux sens, dont la différence se laissait déjà intuitionner dans les termes *vis* et *bia*. Cependant, l'ambigüité sémantique dont nous parlons est encore aujourd'hui observable, notamment dans l'expression allemande *Gewalt*, laquelle peut être employée alternativement pour désigner la seule force ou la violence (la traduction précise de « violence » en allemand est « Gewalttätigkeit », et celle de « force », « Macht »).[408] De même, alors qu'en français « violence » est une expression dont le sens semble assez univoque, on rencontre la même ambigüité dans l'usage du terme *force* et de ses dérivés : par l'expression « faire force à » ou « forcer » nous entendons d'habitude « faire

[408] Le dictionnaire étymologique de Jacob et Wilhelm Grimm atteste cette ambigüité : « [Es] wird so schon früh an unserem substantiv die parallele mit potestas, potentia, mit auctoritas, imperium, dominatus und vis, copia, facultas entwickelt, ja sogar die gegensätze jus und violentia werden im bedeutungsumfange von *gewalt* vereinigt ». [Vol. 6, p. 4911]

violence à » ou « violenter ». Ces observations lancent donc un premier défi pour l'analyse, défi exprimé par la question suivante : les termes *violence* et *force* seraient-ils des synonymes ? La réponse du sens commun ne se laisse pas attendre. On affirmera de prime abord l'existence d'une différence entre ces deux notions, quoiqu'on admette volontiers que les deux soient apparentées. La violence, on affirmera, n'est qu'une forme spécifique de force. Autrement dit, si toute violence est une force, il semble que l'inverse ne soit pas valide, car toute force n'est clairement pas une violence. Or, la question se pose immédiatement : en quoi réside donc la spécificité de la notion de violence par rapport à la notion apparemment plus large de force ?

Aristote offre une réponse simple et élégante à cette question. Dans le livre V de la *Physique*, le philosophe définit le changement violent (et plus précisément, la destruction violente, *phtora bíaios*) comme un type de mouvement dont la direction ou la tendance est contre nature (*parà fúsin*).[409] D'après cette définition, violente est alors une force qui empêche une substance de se diriger vers son *télos*, de suivre sa tendance naturelle. Il s'agit, autrement dit, d'une force qui détourne ou contrecarre le mouvement naturel d'une substance vers sa fin. En raison de son apparence intuitive, la réponse aristotélicienne semble d'abord incontournable. Nous avons en effet l'impression qu'une grande partie des auteurs qui voient dans la notion de violence un concept normativement contraignant se servent de ce dernier dans le même sens que ce que propose la définition aristotélicienne. Or, pour que la définition aristotélicienne de la violence devienne opérationnelle, une connaissance préalable des fins de la nature est requise. Seulement une connaissance (apodictique ?) des fins naturelles – une téléo-logie – nous autoriserait à qualifier telle ou telle force comme violente. Une telle connaissance permettrait aussi d'épargner le nom de « violence » à la force déployée *contre* la violence. Tant que la première tendrait à rétablir l'ordre naturel des choses (c'est-à-dire l'orientation de la substance vers sa fin propre), cette force suivrait une direction en accord avec les fins de la nature. Mais peut-on aujourd'hui espérer pouvoir faire appel à une connaissance (apodictique) des fins de la nature ? Cette question philosophique monumentale dépasse largement les possibilités de notre discussion. Nous nous bornerons à une observation qui nous invite à renoncer provisoirement à un éclairage du concept de violence par le biais d'une téléologie : dans un contexte (du polythéisme des valeurs) où chacune des parties déployant des forces antagonistes a tendance à présenter la sienne comme celle qui se conforme au vrai ordre des choses, le recours à la définition aristotélicienne de la violence ne fait que déplacer le problème vers la dispute sur le vrai *télos* (de la vie en

[409] *Cf.* Aristote, *Physique* 230a – 230b.

commun, par exemple). Or, ce déplacement semble aller à l'encontre de l'idée selon laquelle la détermination de la violence n'aurait besoin d'aucune sanction théorique : le phénomène que ce terme désigne serait identifiable intuitivement, sans médiation des connaissances théoriques, quelles qu'elles soient. Voulant tester la viabilité de cette dernière hypothèse, nous nous limiterons, dans le contexte de notre discussion, à expliciter les indications immanentes que la notion de violence nous offre pour son application aux phénomènes. Nous laisserons ainsi la possibilité d'une détermination téléologique du concept de violence entre parenthèses.

Revenons donc à l'interrogation de départ. Qu'est-ce que la violence ? On pourrait avoir l'impression que, posée dans ces termes, la question porte sur un objet, sur une substance, comme s'il y avait quelque part dans le monde une chose à laquelle conviendrait le nom *violence*. Nous avons constaté cependant que la notion de violence ne fait que qualifier et spécifier le caractère d'une force ou de ce qui déploie une force. Quel est alors le jeu de langage auquel le qualificatif « violent » appartient ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord répondre à cette autre : dans quel ordre des choses y a-t-il déploiement de forces ? Notre réponse sera ici sommaire : une force ne se déploie qu'en présence de mouvements ;[410] et les mouvements se divisent en deux catégories : ceux que nous appellerons *inertiels* (c'est-à-dire ceux dont la production n'est attribuable à aucun agent), et ceux où la production du mouvement est attribuable à un agent. Nous estimons, par ailleurs, que le qualificatif « violent » appartient originellement au jeu de langage des actions, et que la question « qu'est-ce que la violence ? » est par conséquent équivalente à cette autre : qu'est-ce qu'en général une action violente ?

iii. Le concept de violence comme quantificateur de la force

Or, ne peut-on aussi se servir du qualificatif violent au sein du jeu de langage des évènements naturels, c'est-à-dire par rapport aux mouvements inertiels ? Certes. Il n'y a en effet rien d'inhabituel dans les affirmations suivantes : « Les vagues frappent violemment les rochers », « la foudre a donné lieu à un grondement violent ». Nous voudrions cependant avancer que cet usage – qui fait valoir la force expressive du terme plutôt que son potentiel informatif ou normatif – est le résultat d'un emprunt, et qu'il s'agit donc d'un usage dérivé. Il présente les forces « inertielles » précisément c*omme si* le vent, les coups des vagues, etc. étaient des actions, des productions d'un agent ; comme si, pour le

[410] Un *poing violent*, une *épée violente*, une *blessure violente*, un *paysage violent*, une *perspective violente*, une *sensation violente*, etc. sont des expressions qui ne font du sens que dans la mesure où elles se rapportent implicitement à un mouvement.

dire avec Thales, tout était plein des dieux. Si nous mentionnons cet usage dérivé du terme « violent », ce n'est pas pour l'exiler d'une réflexion sur la violence, mais précisément pour proposer de nous attarder dans sa description. En effet, l'usage dérivé des termes amplifie parfois les traits caractéristiques à son usage primitif.

Qu'est-ce qui nous amène à caractériser parfois certains mouvements ou évènements naturels comme violents ? Qu'est-ce que nous voulons dire quand, à l'occasion d'une tempête observée depuis la côte, nous parlons de la violence avec laquelle les vagues frappent les rochers ? Ce que nous voulons transmettre est d'abord lié à la manifestation d'un *surplus de force*, à l'expression d'une force qui déborde certaines limites. Mais quelles sont en l'occurrence les limites débordées par la force de ces vagues qui frappent les rochers ? Est-ce que leur force déborde peut-être la dureté inexpressive des rochers ? Certainement pas. Ce que les coups des vagues semblent déborder n'est en réalité que *les possibilités de notre propre force*, de la force de celui qui observe la scène. Ce dernier comprend que, s'il osait se mettre là où les rochers se trouvent, il serait immédiatement écrasé par la force des vagues. Sa résistance, l'emploi de sa force pour résister aux coups de mer seraient vains. Remarquons toutefois que, dans le contexte de ce libre jeu de l'imagination, la force qui apparait surpassée par une autre n'est pas nécessairement la force factuelle de l'observateur. En observant par exemple le royaume des insectes, nous pourrions parfaitement décrire le traitement d'une fourmi par une mante religieuse en termes de violence. Par là nous ne voudrions certes pas dire que la force de cette dernière surpasse la nôtre, comme si l'on n'était pas capable de l'écraser. En décrivant l'action de la mante en termes de violence, nous nous situons plutôt dans la perspective de l'insecte dont la force est débordée par l'attaque de celle-ci. Dans le paragraphe 28 de sa *Critique de la faculté de juger*, et en abordant précisément la perception de certains phénomènes naturels impétueux, Kant propose une définition de la violence (ou puissance, *Gewalt*), laquelle semble confirmer l'adéquation de ces descriptions. « La *force* [*Macht*] », indique le philosophe, « est un pouvoir supérieur à de grands obstacles. La force est dite *violence* [*Gewalt*] lorsqu'elle l'emporte sur la résistance [*Widerstand*] même de ce qui possède aussi une force ».[411] Nous suivrons donc les indications de la définition kantienne pour tenter de préciser encore le sens de ce qu'on caractérise habituellement comme violent.

[411] Kant, I., *Kritik der Utheilskraft*, vol. 5, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999, p. 261. Traduction : A. Philonenko.

Revenons à l'usage de la notion de violence au sein du jeu de langage des actions. D'après ce qu'on a conclu à partir d'un usage dérivé du terme, un acte violent correspondrait à l'acte qui exhibe un surplus de force. Ce surplus est relatif, bien entendu, aux mesures d'une autre force. L'excédent de force qui caractérise la violence ne se manifeste que lors de la rencontre de celle-ci avec une autre force qui tend à bloquer la direction adoptée par la première. Ainsi, le qualificatif « violent » ne serait pas correctement appliqué quand l'obstacle qui gêne le déploiement d'une force – l'obstacle notamment auquel cette force s'appliquera afin de le surpasser – est inerte. Dans les mots d'Emmanuel Levinas, une violence s'exerçant sur un être inerte « ne serait pas une violence ».[412] J.P. Sartre précise cette idée en remarquant que la violence n'a lieu que quand, de l'autre côté, pour ainsi dire, il y a une résistance.[413] Or, la notion de résistance n'a ici évidemment rien à voir avec la résistance de quelque chose d'inerte, comme lorsqu'on affirme par exemple que tel matériel est résistant à la pluie. Dans le contexte qui nous intéresse, le terme *résistance* ne désigne rien d'autre que la force qui, dans son opposition à une autre, est surpassée par cette dernière. Lorsque par exemple un insecte nous attaque, il serait ridicule d'affirmer que nous résistons à ses charges. Strictement parlant, il est incorrect d'affirmer que nous *résistons* aux charges d'une force qui est inférieure à la nôtre ; ces charges on peut les *tolérer*, tout comme un adulte peut tolérer les coups qu'un petit enfant lui donne, sans lui appliquer immédiatement une force pour l'arrêter. Dans le contexte qui nous concerne, résister veut dire s'opposer aux charges d'une force qui surpasse sa propre force. Il faut finalement ajouter un dernier trait à cette description. La représentation de la violence est souvent liée à l'idée d'un *abus* de force. Si ce lien est adéquat, il ne suffirait donc pas, pour décrire l'acte violent, d'offrir sans plus de précision la représentation d'une action dont la force dépasse les possibilités d'une autre (d'une résistance). Il faudrait bien préciser que, dans l'acte violent, la force appliquée à une résistance exhibe un élément de *démesure*. Le contexte de la violence ne serait donc pas celui d'une opposition de forces pratiquement égales, où la bascule finirait par s'incliner *légèrement* de l'un des deux côtés.

Résumons donc les traits attribués jusqu'ici à la notion de violence. Ces traits correspondent aux conditions qu'un usage adéquat du terme doit satisfaire. D'abord, le terme « violence » désigne, non une substance, mais le trait qui partagent les phénomènes violents en tant qu'ils sont qualifiables comme

[412] Levinas, E., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris : Librairie générale française, 1990, p. 67. *Cf.* aussi : « La violence ne porte que sur un être à la fois saisissable et échappant à toute prise. Sans cette contradiction vivante, dans l'être qui subit la violence, le déploiement de la force violente se réduirait à un travail » (*ibid.*, p. 246).
[413] *Cf.* Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983, p. 179.

violents. L'usage primaire de cette notion se produit donc sous forme d'adjectif (ou d'adverbe) se rapportant à ce qui déploie une force. Le qualificatif « violent » désigne un sous-ensemble au sein de l'ensemble de tout ce qui déploie une force. Ce qui déploie une force est, soit une action, soit un mouvement inertiel. L'usage primaire du terme « violent » appartient au jeu de langage des actions. Ensuite, l'emploi de ce terme est adéquat à un état de choses où il y a une opposition entre des forces asymétriques. Le terme violent qualifie la force qui dépasse (largement) une autre. En tant que force moindre, on peut appeler cette dernière – vu qu'elle est investie dans l'opposition – « résistance ».

La description ci-dessus présente la notion de violence comme un vocable qui *quantifie la force*. Il s'agirait, pour le dire plus précisément, d'un terme exprimant une quantification *relative*, dans le sens où ce terme ne mesure pas le degré d'une force selon une échelle invariable donnée, mais la supériorité d'une force dans son rapport circonstanciel à une autre. Cette caractérisation n'est certes pas encore satisfaisante. La question suivante s'impose : dans le jeu de langage des actions, ne se sert-on pas de la notion de violence pour *qualifier* une force plutôt que pour la *quantifier* ? Le concept de violence n'est-il pas un concept *qualitatif* ou *évaluatif* plutôt que *quantitatif* ? Car, que peut-on dire normalement, en qualifiant telle ou telle action de violente, si ce n'est que la force de cette action est quelque chose comme une *mauvaise* force (c'est-à-dire une force irrationnelle, injuste, etc.)[414] ? S'il ne s'agissait que d'exprimer le rapport de supériorité d'une force sur une autre, on pourrait bien parler de la « vigueur » ou de « l'impétuosité » d'un acte. Or, avec ces expressions, on transmet un sens tout à fait différent que lorsqu'on qualifie l'action en question comme violente. Même s'il semble correct d'affirmer qu'avec le prédicat « violent » nous *quantifions* quelque chose (nous exprimons une relation particulière, pour le dire plus précisément), il semble aussi évident que ce que nous tentons de dire avec cette expression va au-delà de la simple quantification. Pour illustrer cette intuition au moyen d'une analogie : quand nous affirmons qu'une substance est *vénéneuse*, nous ne prétendons pas seulement dire quelque chose sur sa composition objective ; nous nous prononçons simultanément sur sa dangerosité, sur sa non-désirabilité, sur sa *valeur* (nutritionnelle, en l'occurrence).

[414] *Cf.* Bäck, A., « Thinking Clearly about Violence », *Philosophical Studies* 117, no. 1-2 (2004) : p. 223. « […] to call something "violent" is often to give at least a *prima facie* reason why it is morally wrong ».

iv. L'usage normatif du concept de violence

Attardons-nous alors sur la représentation de la violence comme une *mauvaise force*. Qu'est-ce qui déterminerait la valeur négative de la violence ? On répondra spontanément que la violence est une force qui *blesse*, une force qui tend à la *destruction*, à *l'anéantissement* de ce à quoi elle s'applique. Cette mise en parallèle spontanée des notions de blessure et de destruction mérite une brève analyse, tant elle renvoie à une idée générale voulant que l'action violente est liée, d'une façon ou d'une autre, au versement du sang. Les notions de blessure et de destruction semblent d'abord être intrinsèquement liées l'une à l'autre. Cette apparente communauté sémantique s'avère cependant partielle. L'acte de blesser n'est pas immédiatement un acte qui tend vers la destruction du blessé. Le chirurgien blesse par exemple le corps du malade afin d'implanter un stimulateur cardiaque qui évitera une mort prématurée au patient ; en situation d'urgence, une personne peut blesser la trachée d'une autre aux prises avec une grave obstruction aérienne, afin de rétablir ainsi sa respiration. L'acte de blesser peut donc tendre à la préservation ou au rétablissement d'un organisme, la blessure pouvant présenter un caractère thérapeutique.[415] Ainsi, ce qui donnerait un sens à la représentation de la violence comme une mauvaise force ne serait pas tellement l'idée que celle-ci blesse,[416] mais, plus fondamentalement, l'idée qu'elle tend vers la *destruction* de ce sur quoi elle s'applique.

La notion de violence désignerait alors une force destructrice. Cette dernière représentation n'offre aucune difficulté si nous avons la certitude de savoir ce qu'est une génération et ce qu'est une destruction. Cette certitude ne va cependant pas de soi. Dans le contexte d'une description naturaliste des évènements, par exemple, les forces ne peuvent être présentées ni comme créatrices ni comme destructrices de quoi que ce soit : les forces naturelles ne font que transformer la matière.[417] Or, la logique d'un *principe de conservation de l'énergie* peut parfaitement s'appliquer à des questions historiques, ce qui

---

[415] Cette idée n'est pas prise en compte par un auteur comme Bernhard Waldenfels : « Gewalt fasse ich als eine Art von Verletzung, die sich bis zur förmlichen und nachhaltigen Traumatisierung steigern kann » (Waldenfels, B., « Aporien der Gewalt », p. 12.

[416] « Gewalt kann so *clean* sein, daß Blutspuren atavistisch oder obszön wirken » (*ibid.*, p. 9).

[417] D'après la loi de la conservation de l'énergie, les magnitudes d'un système isolé restent constantes au cours de l'évolution de ce dernier. La loi de conservation de la masse et le premier principe de la thermodynamique p. e. établissent respectivement que la masse et l'énergie ne peuvent être ni crées ni détruites, c.-à-d. qu'elles peuvent seulement subir des transformations. *Cf.* Lavoisier, A.-L.d., *Traité élémentaire de chimie*, Paris : Cuchet, 1789, p. 101 : « […] car rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans celles de la nature, et l'on peut poser en principe que, dans toute opération, il y a une égale quantité de matière avant et après l'opération ; que la qualité et la quantité des principes est la même, et qu'il n'y a que des changements, des modifications ».

permet de poser des questions comme la suivante :[418] les destructions attribuées à l'action de l'homme, ne sont-elles parfois que des destructions apparentes ? Les forces qui semblent anéantir *sans plus* ne constituent-elles pas souvent un moment, et même un moment incontournable, de la création ? La négation d'une négation, n'est-elle pas une affirmation ? Une conception métaphysique hégélienne permet effectivement d'attribuer une certaine vérité aux épisodes historiques marqués par la destruction. Et ce geste est d'ailleurs caractéristique de certains discours révolutionnaires. Lors d'une révolution, les épisodes de destruction sont souvent présentés comme porteurs des germes d'une renaissance, comme les moments nécessaires (et donc vrais) d'une sursomption, d'une *Aufhebung* à venir (ou en cours).[419] Or, dans le contexte d'une telle argumentation, ne faudrait-il pas distinguer entre de « bonnes » et de « mauvaises » destructions ? Car la violence devrait être reconnaissable – en tant que mauvaise force – comme la cause de mauvaises destructions.[420] Sinon, elle pourrait être décrite, malgré son apparence destructrice, comme une force créatrice, démiurgique. Mais le tri entre les « mauvaises » et les « bonnes » destructions ne peut avoir lieu qu'après-coup (par une déclaration du vainqueur,

[418] Hanna Arendt reconnait clairement la menace que cet argument représente pour la conception de la violence défendue dans son ouvrage *On violence*, ouvrage qui suit une conception aristotélicienne de la violence : « […] so long as we talk about these matters [c.-à-d. des questions liées à la violence] in non-political, biological ways, the glorifiers of violence will have the great advantage to appeal to the undeniable fact that, in the household of nature, destruction and creation are but two sides of the natural process, so that collective violent action, quite apart from its inherent attraction, may appear as natural a prerequisite for the collective life of mankind as the struggle for survival and violent death for the continuing life in the animal kingdom » (Arendt, H., *On violence*, New York : Harcourt Brace, 1970, p. 75).

[419] Même s'il critique l'application du schéma hégélien à la question de la violence (*cf.* Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*, p. 192), on ne peut comprendre l'évidente ambigüité de la position sartrienne sur la violence que comme expression d'une mise en pratique du schéma en question. En suivant une conception essentiellement téléologique de la violence, le philosophe présente d'abord le phénomène comme une force génératrice de mauvaises destructions. La mauvaise destruction (ou négation) se produirait par la violation d'une légalité ou, si l'on veut, d'une conformité à des fins naturelles. « […] il faut poser originellement qu'il y a suprématie théorique de l'action accomplie conformément aux lois sur celle qui est accomplie contre les lois » (*ibid.*, p. 179). Ensuite, Sartre affirme l'existence de ce qu'il appelle *contre-violence*, laquelle « est riposte à une agression ou effort pour secouer un joug maintenu par la force […] » (*ibid.*, p. 216). Cette conception positive de la violence (comme force qui redresse le tort) est celle opérative dans la préface de Sartre à l'ouvrage de Franz Fanon *Les damnés de la terre*, un texte où l'auteur français présente la violence des colonisés comme négation de la négation première, qui est la violence des colons. Cette dernière approche de la violence a été critiquée par des penseurs comme Arendt en tant qu'apologie de la violence (*cf.* Arendt, H., *On violence*, pp. 12, 13).

[420] À quoi ressembleraient alors une « fausse », une « mauvaise » destruction ? Une mauvaise destruction ne pourrait être décrite que comme le produit d'un acte d'anéantissement, lequel s'appliquerait au *statu quo* en le faisant disparaitre, sans cependant donner lieu à quoi que ce soit de nouveau ou à quoi que ce soit d'autre. La mauvaise destruction serait le produit d'un acte intransitif, stérile, s'épuisant en soi même. *Cf.* Sofsky, W., *Traktat über die Gewalt*, pp. 52, 53. Cette catégorie nous semble être fantastique.

laquelle caractérise les actions du vaincu comme des mauvaises destructions), ou grâce à une connaissance *a priori* des fins de la nature. Or, tandis que la première alternative désarticule la prétention d'un usage axiologique objectif de la notion de violence, la deuxième réintroduit les difficultés de la définition aristotélicienne de la violence, liées au fait qu'elle repose sur une téléologie. Il semblerait que ni le concept de blessure, ni celui de destruction ne permettent d'ancrer la dimension évaluative de la violence comprise comme une mauvaise force.

Mais peut-être cette réflexion se situe-t-elle dans un plan trop abstrait. On pourrait notamment objecter que la destruction paradigmatique à laquelle la notion de violence se rapporte est la mise à mort d'autrui. Violente serait ainsi toute action qui vise tendanciellement la mort d'autrui. Nous considérons cependant que, malgré son caractère apparemment indéniable, cette vérité est encore trop générale pour permettre un ancrage à la prétention normative qu'accompagne l'usage du terme *violence*. Le caractère abstrait de cette vérité et la relativité qui en découle sont mis en évidence dans la figure d'une mort résultant d'un acte de légitime défense. En déplaçant l'argumentation vers la question de la légitimité du meurtre, la figure de la légitime défense relativise l'apparente univocité normative du meurtre envisagé comme mauvaise destruction paradigmatique. La possibilité envisagée par Levinas d'une « lutte contre la violence [meurtrière] qui sans s'étioler dans la non-résistance au Mal puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même »[421] nous semble donc correctement récusée par Jacques Derrida, quand ce dernier affirme que « toute philosophie de la non-violence ne peut […] que choisir la moindre violence en une économie de la violence ».[422] Car, ajoutons-nous, la moindre violence en une économie de la violence comprend dans son répertoire le meurtre en cas de légitime défense.[423]

---

[421] Levinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 271.

[422] Derrida, J., *L' écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 136. *Cf. Ibid.*, pp. 172, 173.

[423] Mahatma Gandhi, le plus célèbre promoteur de la doctrine de la non-violence, accorde malgré tout une place à la violence meurtrière : « when my eldest son asked me what he should have done, had he been present when I was almost fatally assaulted in 1908, whether he should have run away and seen me killed or whether he should have used his physical force which he could and wanted to use, and defended me, I told him that it was his duty to defend me even by using violence » (Gandhi, M., *The moral and political writings of Mahatma Gandhi*, ed. R. Iyer, Oxford : Clarendon Press, 1986, p. 298). « I told him […] If you could not protect me by taking the anger upon yourself, you should undoubtedly do so by attacking the other man » (Gandhi, M., *Mahatma Gandhi : selected political writings*, ed. D. Dalton, Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1996, p. 70). « Though violence is not lawful, when it is offered in self-defence or for the defence of the defenceless, it is an act of bravery far better than cowardly submission » (Gandhi, M., *The moral and political writings of Mahatma Gandhi*, p. 344).

Les tentatives pour identifier la ou les formes paradigmatiques de la violence qui permettraient d'ancrer la prétention axiologique accompagnant l'usage de ce concept mériteraient sans doute une discussion plus attentive que ce que nous pouvons ici nous permettre. Nous nous contenterons donc de conclure que la dimension *évaluative* du concept de violence ne connait pas une définition stable, semblable à celle de sa dimension *descriptive*. Nous considérons que la dimension évaluative du concept est de nature indexicale, dans le sens de ces « expressions dont la référence se déplace d'un contexte à l'autre ».[424] Le contenu normatif du concept semble en effet varier en fonction de son contexte d'énonciation. Nous estimons que c'est bien cette dimension du concept à laquelle Xavier Crettiez pense lorsqu'il affirme :

> la violence doit être nommée pour être, […] elle n'existe pas en tant que telle, mais est le fruit à la fois d'un contexte et d'une lutte de pouvoir […]. Elle est […] le résultat d'une lutte de définition entre acteurs poursuivant des intérêts divergents et des ressources dissemblables ; lutte d'autant plus terrible que le concept est accusatoire et moralement condamnable […].[425]

v. L'usage normatif du concept reflète une perspective

Synthétisons quelques idées. La violence est un type de force. La force dont il s'agit est celle exhibée par certaines actions dans leur déploiement. La violence n'est alors pas une substance : elle est une modalité de la force des actions. Ce que le prédicat « violent » nous dit d'une action est, d'une part, que sa force excède (largement) la force d'une autre action qui lui résiste. Mais d'un autre côté, le prédicat en question nous dit quelque chose sur la valeur d'une action, notamment lorsqu'elle se déploie sous la forme d'une force mauvaise, dans le sens d'une force qui tend à la destruction de ce sur quoi elle s'applique. Pour la première indication, on peut envisager une sanction objective ; pour la deuxième cependant non.

Est-ce qu'une description de la dimension normative de la notion de violence doit se restreindre à l'observation de son caractère indexical ? Nous pensons qu'une brève description des perspectives concrètes d'utilisation du terme violence permet de comprendre la genèse de son sens normatif. Il s'agit de la question des perceptions et des perspectives à partir desquelles l'usage évaluatif de la notion de violence acquière son sens.[426] Quelle est donc la situation

---

[424] Braun, David, « Indexicals », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/indexicals/>. Trad. : JAE.

[425] Crettiez, X., *Les formes de la violence*, Paris : la Découverte, 2008, p. 4.

[426] L'importance d'une analyse des perspectives pour la compréhension de ce dont nous parlons quand nous parlons de violence a été soulignée par Michael Satudigl qui, dans le contexte d'une discussion phénoménologique du phénomène, affirme que la violence « ein

concrète de celui qui, en qualifiant certaines actions comme violentes, prétend dire quelque chose d'objectif sur leur valeur ? Pour répondre à cette question, servons-nous de la distinction schématique suivante. Les discours sur les actions (« violence » fait partie, nous l'avons vu, des jeux de langage portant sur les actions) peuvent adopter trois formes, selon les trois types possibles de rapport à une action : on est soit l'agent d'une action, soit le patient d'une action, soit l'observateur d'une action. Nous voudrions avancer que, dans le rapport discursif *immédiat* à sa propre action, un *agent* ne saurait la percevoir comme une violence.[427] Une action perçue par le *patient* comme violente sera, *dans son immédiateté*, perçue et décrite par *l'agent* comme vigoureuse, énergique, impétueuse, etc. Pour l'agent, le surplus de force exhibé par son action est une réponse adéquate au défi que présentent les circonstances objectives ; il est « à la mesure » de celles-ci. La vigueur, celle capable de se superposer à l'opposition d'une force, vise aux yeux de l'agent précisément à annuler une force dont l'opposition ne serait pas justifiée, une force dont l'opposition serait en quelque sorte l'expression d'une injustice. Pour le mettre dans les mots de J.P. Sartre, « [la violence] se donne toujours comme n'ayant pas commencé. La première violence c'est toujours l'autre qui la commet, de même qu'il n'y a jamais de guerre offensive, mais seulement de guerres défensives » et « *il n'y a jamais eu de violences sur terre qui ne correspondissent à l'affirmation d'un droit* ».[428] En ce sens, si l'on veut se prononcer (péjorativement) sur la valeur d'une action en affirmant que celle-ci est violente, on peut seulement avoir un rapport immédiat de *patient* ou un rapport médiat d'*observateur* envers l'action en question.

Analysons d'abord *la perspective du patient*. Nous sommes d'avis que la conceptualité nietzschéenne peut nous permettre – malgré sa lourdeur expressive – d'éclaircir cette affirmation. La qualification de tel ou tel acte comme violent (dans le sens d'une mauvaise force) serait une expression du ressentiment. Ressentiment est le terme avec lequel Nietzsche synthétise ce qu'il décrit comme « dépit, la vulnérabilité maladive, l'impuissance à prendre vengeance, l'envie, la soif de la vengeance » ; en somme, une série de

---

durch und durch perspektivisches Phänomen ist » (Staudigl, M., « Entwurf einer Phänomenologie der Gewalt », dans *Angewandte Phänomenologie*, ed. J. Dreher, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2012, p. 179).

[427] *Cf.* Hacker, F., *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt*, pp. 375, 378, 379, 383. Hacker considère cependant que cette « incapacité » est l'expression d'une (auto) tromperie, d'un vécu de soi défiguré. Nous considérons par contre qu'elle est incontournable du point de vue structurel, c'est-à-dire qu'elle est inévitablement liée à la perspective que nous occupons dans une situation discursive.

[428] Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*, pp. 192, 185.

sentiments qui « naissent de la faiblesse ».[429] Or, la vengeance est une réaction au dommage qui nous a été causé. Cette réaction peut viser, soit à empêcher le deuxième coup de celui qui nous a donné le premier (et alors son but est l'autoconservation) ; soit à faire du mal à autrui en raison du dommage qu'il nous a fait (et son but est alors celui de rétablir l'honneur par la démonstration du fait qu'on n'a pas peur de lui).[430] L'impuissance à exécuter positivement la vengeance (à réagir positivement à l'agression d'autrui) conduirait la partie faible à se procurer une vengeance imaginaire : celle qui lui est offerte par les ressources de la morale.[431] Caractériser la force de l'autre comme une mauvaise force, comme une violence équivaut à prendre alors vengeance au moyen de la dénonciation de l'injustice d'autrui. Dans cette perspective, en accusant la violence d'une action depuis la *perspective de l'observateur*, nous co-participerions ou, dit plus précisément, nous co-pâtirions l'action en tant que patients médiats de celle-ci. Cet engagement imaginaire se produit au moyen d'une certaine identification de l'observateur avec le patient immédiat de l'action. Dans des termes nietzschéens, il s'agirait là d'une identification à la faiblesse et à la peur. Or, si l'observateur s'identifie avec la partie exhibant un surplus de force, la description consistera à une certaine célébration de la vigueur de l'acte, et la notion de violence ne sera certainement pas employée. Finalement, l'observateur qui refuse tout engagement imaginaire ou affectif dans un épisode d'opposition des forces se servira peut-être du terme violence pour décrire la situation. Mais alors le terme attestera simplement la supériorité relative d'une force dans son rapport à une autre, car le non-engagement ne peut donner lieu qu'à une quantification de la relation des forces de l'épisode.

vi. La sanction des deux usages du concept de la violence et ses conséquences pour une recherche sur l'inimitié

Nous ne poursuivrons pas plus loin la discussion sur le concept de violence, même si elle réclamerait des considérations plus approfondies. En effet, notre but ne consistait qu'à formuler une circonscription minimale du concept. Synthétisons donc les résultats de cette tentative. Bien qu'extrêmement plastique, la notion de violence se prête à des usages plus ou moins justifiés. Étant donné que « violence » est un concept relationnel, le discours théorique ne devrait pas s'en servir comme s'il s'agissait d'un concept substantiel. Comment ces affirmations se justifient-elles ? Nous avons d'abord observé que la

[429] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-3*, 12, pp. 271, 272 (EH, §276). Traduction : JAE.
[430] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe IV-3*, vol. 07, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, pp. 202-205 (MAMII, 233).
[431] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, pp. 284-288 (GM.281, 210).

signification focale de la notion (dans sa fonction grammaticale première, qui est celle d'un qualificatif ou d'un adverbe) se rapporte à l'ordre des actions. Autrement dit, le jeu de langage autochtone du terme, celui où le concept trouve son usage paradigmatique, est le jeu de langage des actions humaines. Nous avons ensuite constaté que l'expression « violence » caractérise *premièrement* un type de rapport de forces et le degré de force d'une action dans son rapport à une autre qui lui fait opposition, et *deuxièmement* la valeur morale d'une action. Il s'agit ainsi d'un concept dont l'usage présente deux volets, ce qu'on pourrait appeler un *concept à usage biface*.

L'usage de la notion de violence présente donc un volet « objectif » ou plutôt descriptif et un volet évaluatif (qu'on pourrait même appeler *expressif*), lesquels opèrent simultanément. *Le volet descriptif du concept* suppose que, quand nous nous servons du terme « violence », nous élevons une prétention de validité objective censée être falsifiable. Car nous l'avons vu, la dimension descriptive du concept indique que la force d'une action s'oppose à une autre qui lui résiste, et que la force de l'action caractérisée comme violente dépasse (largement) celle qui s'oppose à lui. Nous pourrions dire que – dans un contexte de réflexion critique – il y a usage *illégitime* de l'expression lorsqu'elle est employée, soit pour désigner une action qui ne s'oppose à aucune autre, soit pour désigner une action s'opposant à une autre, mais dont la force est inférieure (ou pratiquement égale) à la sienne.

La face évaluative de la notion de violence détermine que, en nous servant du terme, nous prétendons à une validité normative qui ne semble pas vérifiable (ou falsifiable) au même titre que la prétention à la validité liée à la face descriptive du concept. Car, nous l'avons vu, la prétention à la validité normative qui accompagne l'usage du concept de violence a quelque chose de tautologique : elle produit – la notion de concept spéculaire avancé par Hunyadi vient ici à propos – un reflet de la situation conflictuelle concrète de celui qui l'élève. Or, comme dans le cas de toute notion à usage indexical, il y a des conditions pour que cette prétention à la validité normative puisse être tenue : d'abord, il faut que l'usage *descriptif* du concept, sur lequel la prétention normative se fonde, soit légitime ; et ensuite, il faut que l'action décrite par l'usage du concept soit caractérisée comme mauvaise (irrationnelle, injustifiée), comme quelque chose qui mériterait une sanction morale ou juridique. Si cette dernière condition n'est pas remplie, il s'agirait alors soit d'un usage du terme qui vise la provocation par l'ironie ou par l'antiphrase, soit d'un usage simplement incorrect.

Le fait que l'usage de la notion de violence présente une face descriptive donne souvent lieu à des malentendus en ce qui concerne sa dimension normative, comme si tous les deux partageaient le même ancrage objectif. Or, en affirmant qu'une action est violente, même si l'usage de cet adjectif est adéquat du point de vue descriptif, on ne fournit aucun élément pour soutenir la prétention à la validité *normative* du concept. Un usage descriptif adéquat du concept ne donne par lui-même aucun critère pour vérifier l'adéquation de la prétention normative qui l'accompagne ; on ne peut « acquitter » cette prétention qu'en ayant recours à quelque chose d'autre que la violence elle-même. Cette observation est tenue pour une évidence par la réflexion sur le droit,[432] et même l'entrée « Gewalt » de l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* la présente comme quelque chose d'évident : « On ne peut pas déterminer depuis la seule structure de la violence si dans tel ou tel cas elle produit de l'injustice. Ceci n'est déterminable que dès que l'on considère certains traits supplémentaires […] ».[433]

Cela étant posé, la violence, est-elle bien ce qu'elle est avant tout rapport factuel de forces, où vient-elle à l'existence conceptuelle dans et par des rapports de forces ? La définition de la violence peut-elle répondre à des critères objectifs indépendants des contextes conflictuels où elle est identifiée (c'est-à-dire dénoncée) ? Ne tire-t-elle pas sa consistance sémantique, son existence conceptuelle des discours investis dans chaque conflit ? N'est-elle pas nécessairement liée à une prise de partie lors de l'irruption du conflit ? La discussion des dernières pages a essayé d'offrir une réponse à ces questions. Nos analyses du concept de violence en tant que concept relationnel nous amènent à formuler la conclusion suivante : ce n'est pas le concept de violence qui viendra prêter assistance à une réflexion sur le rapport entre des ennemis ; c'est plutôt la réflexion sur le rapport d'inimitié qui viendra éclaircir ce qui est en jeu dans le concept de violence. La notion de violence serait donc une fonction du discours du rapport d'inimitié et non vice-versa. Il faudrait noter, en dernière analyse, qu'en relativisant la composante normative du concept de violence, nous ne voulons pas insinuer qu'il faudrait abandonner la pratique discursive qui consiste à signaler l'injustice ou l'irrationalité *objective* d'une action en la caractérisant comme violente. Ce que nous tentons de démontrer par cette relativisation est plutôt que l'adéquation ou l'inadéquation objective de la dénonciation faite par l'intermédiaire du concept de violence ne découle pas du

[432] Et une évidence même pour ceux qui envisagent une critique de la violence institutionnalisée par le droit. *Cf.* Benjamin, W., « Zur Kritik der Gewalt », dans *Gesammelte Schriften Bd. 2 Aufsätze, Essays, Vorträge Teil 1*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999.

[433] Röttgers, K., « Gewalt », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, et al., Basel Stuttgart : Schwabe, 1974, p. 562.

simple fait que ce dernier soit correctement employé : l'auteur d'un acte que certains considèrent comme un crime peut légitimement accuser la violence employée ensuite par ces derniers pour le punir. Or, la légitimité de cet usage ne détermine pas à elle seule l'irrationalité ou l'injustice de la force employée par ceux qui le punissent. Seules des considérations supplémentaires pourraient déterminer si la force qualifiée comme violente par le « criminel » est effectivement une force irrationnelle ou injuste. La notion de violence n'est donc pas en mesure d'endosser la fonction de clef de voute pour une réflexion à prétention normative sur l'ordre de la *praxis*.

16. La guerre et le rapport d'inimitié

Nous n'avons pas encore offert d'indications pour stabiliser notre usage du concept de la *guerre*. Le présent chapitre visera à introduire explicitement ce concept dans les coordonnés de notre recherche. Il montrera dans quel sens il concerne le phénomène qui nous occupe, et dans quel sens il dépasse les intérêts de notre enquête.

Il y a un lien indéniable entre le concept de l'ennemi et celui de la guerre. Rappelons que le rapport d'inimitié peut être défini comme une forme de conflit où au moins l'un des agents entreprend une mobilisation de la quasi-intégralité de ses ressources dans le but de vaincre la partie adverse. Le résultat de cette disposition pratique des acteurs est un état qu'on désigne habituellement comme la guerre. Dans ce qui suit, nous montrerons d'abord que, même si le concept de la guerre comprend le phénomène de l'ennemi, le premier désigne un champ phénoménal plus large que celui de l'inimitié (i). Nous montrerons ensuite que la guerre se présente sous deux modalités, et que notre étude s'intéressera seulement à l'une de ces deux modalités (ii). L'exposition de ces deux points exige que nous définissions ce que la guerre est. Nous avertissons que cette définition exclura toute référence à des conceptions cosmologiques du phénomène en question ; nous n'aborderons la guerre qu'en tant que forme d'interaction humaine.[434]

i. Le concept de la guerre

Qu'est-ce que la guerre ? Pour répondre à cette question, nous suivrons d'abord certaines indications offertes par Cicéron et par Clausewitz au sujet du phénomène, puis nous ajouterons quelques précisions. Dans *Des devoirs*, Cicéron affirme qu'« il existe en effet deux manières de trancher un différend [*decertandi*], l'une par la discussion [*per discrepationem*], l'autre par la force [*per vim*] ; et il faut recourir à cette dernière [la guerre], s'il n'est pas possible d'employer la précédente ».[435] Le passage suivant de Clausewitz vient ajouter quelques précisions à l'indication cicéronienne. Le penseur de la guerre indique que ce phénomène consiste dans une activité où :

> chacun essaie de contraindre l'autre à exécuter sa volonté au moyen de la violence [*Gewalt*] physique ; son dessein immédiat [*nächster Zweck*] est d'abattre l'adversaire, afin de le rendre incapable de toute résistance [un peu plus loin l'auteur précisera : le *désarmement* de l'ennemi est le but (*Ziel*) de

[434] *Cf.* le chapitre 5 de l'annexe I.
[435] *Des devoirs* (*De officiis*) 1, 34. Traduction : M. Testard.

> l'acte de guerre]. *La guerre est donc un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté*.[436]

Nous voudrions introduire deux précisions au sens de ces passages de Cicéron et de Clausewitz. La première concerne l'usage de la notion de *violence*. Nous avons observé dans le chapitre 14 que la plasticité de ce concept le rend insuffisamment stable pour être utilisé comme moyen d'éclaircissement conceptuel. Au lieu d'« acte de violence (physique) », nous préférions plutôt décrire l'activité ayant lieu dans la guerre comme un « usage de moyens exceptionnellement efficaces » ; nous justifierons ce choix à la suite. La deuxième remarque concerne l'indication de Cicéron voulant que la *discrepatio* soit la voie alternative à la guerre pour vider un différend. Conformément à nos distinctions de différentes formes de conflit, il faudrait regrouper sous le terme proposé par Cicéron la libre discussion, la dispute légale, mais aussi la compétition et la concurrence (loyale) ; bref toutes les formes de conflit se déroulant au sein d'un système d'encadrement du conflit. Ces deux précisions invitent à décrire la guerre comme *le recours aux moyens extraordinaires offrant les meilleures chances de soumettre un adversaire qui ne se laisse pas soumettre par des moyens réguliers, c'est-à-dire par les voies d'un système réglé d'interaction (à savoir celles de la discussion, du litige, de la concurrence ou de la compétition)*.[437] Deux aspects de cette description exigent un bref éclairage.

(i) *La guerre est un usage de moyens extraordinaires pour soumettre un adversaire*. La guerre est généralement représentée comme une dispute tranchée par les armes, *l'arme* étant ici comprise comme un *dispositif conçu dans le but de blesser ou de tuer un être vivant, ou de causer une destruction matérielle*. L'identification de la guerre avec la lutte armée répond au fait que les acteurs estiment très souvent que l'arme est le moyen leur offrant *les meilleures chances de soumettre un adversaire ne se laissant pas soumettre par les voies d'un système réglé d'interaction*. Quoique l'arme soit probablement le moyen privilégié pour rendre un adversaire tenace « incapable de toute résistance », il n'est pas le seul. Les sanctions économiques sont un autre exemple de moyen extraordinaire pour rendre l'adversaire incapable de toute résistance. Dans l'ère de la communication, l'idée de la *guerre numérique* nous offre un deuxième

---

[436] Clausewitz, C.v., *Vom Kriege*, Berlin, : F. Dümmler, 1832. Livre I, chapitre 1. Traduction : D. Naville, modifiée par JAE.

[437] Qu'un adversaire ne se laisse pas soumettre autrement que par des moyens extraordinaires peut vouloir dire deux choses : ou bien que l'adversaire en question ne respecte pas les normes du système réglé d'interaction ; ou bien que celui ayant recours aux moyens extraordinaires pour vaincre l'adversaire en question – respectueux cette fois-ci des conventions – est incapable de le soumettre par les voies du système réglé d'interaction.

exemple de moyens non armés pouvant retirer à l'adversaire ses capacités. Sans être une attaque armée, la cyberattaque est une action capable de rendre un adversaire – suffisamment dépendant, certes, des moyens numériques – incapable de toute résistance. La guerre numérique est, autrement dit, capable de prendre en otage des moyens devenus quasiment vitaux pour des acteurs hautement dépendants de la fluidité des réseaux de communication. Il est en outre possible d'imaginer une technologie militaire qui soit capable de paralyser pendant le temps souhaité le corps des adversaires sans le blesser (de sorte qu'ils requerraient les soins de leurs camarades pour empêcher la mort par inanition). Un tel dispositif pourrait rendre l'adversaire incapable de toute résistance sans cependant appartenir à la catégorie de l'arme (laquelle vise, nous l'avons vu, la blessure, la mise à mort ou la destruction matérielle). Enfin, les expériences de pensée permettent d'imaginer des guerres n'ayant plus recours aux armes (entendues dans le sens indiqué ci-dessus), des guerres ne produisant quasiment pas de victimes mortelles, et remplissant cependant tous les objectifs stratégiques de la guerre armée.[438] Il importe de souligner que cette caractérisation du phénomène entraine l'idée que tout un chacun peut faire la guerre avec les moyens qui sont les siens (ce qui n'implique pas que tout agent engagé dans une guerre ait les mêmes chances de soumettre son adversaire). La guerre n'est, autrement dit, pas la « prérogative » de ceux qui détiennent les armes.

(ii) *La guerre est une activité se déroulant au-delà d'un système réglé d'interaction*. Notre description suggérait que la guerre consiste en une activité ayant lieu dans une espèce de *terra nullius* normative. On pourrait objecter que la guerre se déroule, elle aussi, au sein d'un *système réglé d'interaction* : le droit international public. La guerre, on affirmera, doit être déclarée ; il y a des interdictions et des obligations que les parties belligérantes doivent respecter, etc. Or, cette affirmation est incomplète. Le droit international public est, certes, une institution qui élève la prétention de règlementer la guerre, notamment pour établir ses limites. Mais cette institution – dont l'existence et l'influence est sans doute désirable – ne sanctionne pas *de facto* les limites de la guerre. Autrement dit, elle ne *met* pas de limites à la guerre, elle en *suggère*. La preuve en est que lorsque l'une ou toutes les parties belligérantes transgressent le *ius in bello* (en utilisant par exemple de l'armement interdit par ce droit), ils ne cessent pas pour autant de se faire la guerre ; leur interaction continue à être désignée par ce terme. On est même tenté d'affirmer que cela devient d'autant plus « la guerre »

[438] Précisons qu'une guerre sans victimes mortelles n'en deviendrait pas nécessairement une pour des raisons humanitaires ou éthiques. Il se pourrait qu'on trouve des moyens plus efficaces et moins chers que les armes pour faire fléchir l'adversaire.

que les acteurs commencent – dans leur acharnement pour vaincre l'adversaire – à se passer des « règles du jeu ». Ainsi, une guerre n'est pas seulement composée par les actions de combat s'en tenant aux *règles d'engagement*, mais aussi par ce qu'on appelle couramment de « sales coups » (de coups transgressant les règles d'engagement). Nous ne voulons pas nier que la guerre *doive* être aussi domestiquée par le droit que possible, ou qu'elle *doive* du moins se rapprocher le plus possible à la figure du duel, voire de la joute. Mais cette réflexion normative ne dément pas l'idée qu'une guerre conduite de manière infâme reste une guerre ; autrement dit, une guerre criminelle n'est pas moins une guerre que celle menée en bonne et due forme.

La description de la guerre comme *le recours aux moyens extraordinaires offrant les meilleures chances de soumettre un adversaire qui ne se laisse pas soumettre par les voies d'un système réglé d'interaction* correspond en effet aux traits du rapport d'inimitié ; cette description convient, autrement dit, à la disposition adoptée par ceux qui estiment avoir affaire à un ennemi. Face à une action systématique menaçant ce qui lui importe au plus haut point, l'agent déroge provisoirement à la force normative de certaines injonctions conduisant habituellement son action, se positionnant ainsi au-delà du système réglé d'interaction. La réorientation unilatérale des forces de l'agent dans le but de faire disparaitre la menace systématique qui pèse sur ce qui lui importe au plus haut point n'est rien d'autre que le recours aux moyens extraordinaires pour soumettre l'ennemi.

Nous voudrions enfin préciser que – même si l'on s'en tient à une représentation restreinte de la guerre comme affrontement armé – la catégorie de la guerre désigne parfois des phénomènes qui excèdent le concept de l'ennemi et le concept d'inimitié. Cela veut dire que, bien que tout rapport d'inimitié exprime un état de guerre, toute guerre ne consiste pas nécessairement dans un affrontement d'ennemis.

Pour démontrer que le concept de *guerre* exhibe une plus grande extension que le concept *d'inimitié*, et que le concept de *partie belligérante* exhibe une plus grande extension que le concept *d'ennemi*, nous nous rapporterons à la figure du *mercenaire*. Le mercenaire est celui qui combat aux services du meilleur offrant. Pour le mercenaire, l'usage de la force n'a, pour ainsi dire, « rien de personnel, c'est juste du business ». Son affrontement à un adversaire par les armes ne répond donc pas à une menace systématique de ce qui lui importe au plus haut point. Le mercenaire est souvent caractérisé comme une personne dont l'activité guerrière s'explique par le fait qu'il y va d'un individu « sans aveu »

qui « n'a rien à perdre ».[439] Dans la terminologie de notre recherche, cela voudrait dire qu'il s'agit d'agents dont la disposition guerrière ne résulte pas de l'hypothèque d'une portion majeure de leurs valeurs dans le but de défendre activement ce qui leur importe au plus haut point ; il s'agit d'acteurs n'ayant rien à hypothéquer.[440] La figure du mercenaire nous permet donc d'imaginer la scène suivante : deux souverains désireux de s'approprier – par pure avidité ou par caprice – un territoire vierge prennent chacun les services d'une armée mercenaire. Une série de combats a lieu entre ces deux armées essayant d'occuper le territoire en question. Dans le contexte de cette guerre fictive, aucun trait de l'ennemi n'émerge. Aucun acteur (ni les souverains, ni les guerriers en question) n'entend ici réagir à une menace systématique de ce qui lui importe au plus haut point. Il y va d'une espèce de jeu sanglant, lequel tombe – malgré sa gratuité de part et d'autre – sous la catégorie de la guerre. Nous pouvons donc conclure que la guerre peut avoir lieu sans que les parties belligérantes entendent avoir affaire à un ennemi. On peut, autrement dit, faire la guerre sans considérer que l'enjeu soit extrêmement grave.[441] Comme le concept de la guerre a une plus grande extension que le concept de l'inimitié, il s'ensuit que toute guerre n'est pas nécessairement l'expression d'un rapport d'inimitié.

ii. La guerre comme exécution et comme préparation ou entretien

Nous avons conclu que l'irruption de l'ennemi est une condition suffisante, mais non nécessaire de la guerre. En raison de l'étroit lien entre ces deux phénomènes, nous voudrions préciser quelle dimension de la guerre sera abordée dans la dernière partie de notre étude. Pour produire cette précision, nous approfondirons dans une distinction que Grotius et Hobbes – parmi d'autres – associent au concept de la guerre. Entendons d'abord Grotius :

> Cicéron a défini la guerre : "un débat [*certationem*] qui se vide par la force". Mais l'usage a prévalu de désigner par ce mot non pas une action [*actio*], mais un état [*status*] ; ainsi la guerre est l'état d'individus qui vident leurs

[439] Dans le XIIe livre de son *Histoire d'Alexandre le Grand*, Boulanger reprend les mots d'un gouverneur Perse, qui aurait affirmé : « il ne faut pas s'étonner qu'un mercenaire qui expose sa vie pour de l'argent, fasse un trafic de celle d'autrui, ni qu'un homme sans aveu, qui n'a rien à perdre, un banni de toute la terre, un ennemi des Perses et des Grecs, se livre à qui lui donnera davantage ».

[440] Le mercenaire pourrait cependant tenir pour ennemis ceux dont l'action systématique menace l'abolition du business qu'est la guerre. Son métier guerrier pourrait être ce qui importe au plus haut point au mercenaire.

[441] Il y a encore d'autres figures qui nous auraient permis d'arriver à cette conclusion. Par exemple la figure de « l'aristocrate chevalier », évoquée par Nietzsche dans sa *Généalogie de la morale* (I, 7). Il s'agit notamment de la figure du guerrier-aventurier qui fait la guerre de manière quasiment gratuite, comme occasion de dépenser gratuitement ses forces ou pour les mesurer dans un esprit ressemblant à celui du jeu.

> différends [*certantium*] par la force, considérés comme tels ». [442] En conséquence « la guerre est la désignation d'un état qui peut exister même sans que ses opérations s'extériorisent [*exserit*] ».[443]

Hobbes insiste sur cette idée de manière plus claire :

> La GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre [*act of fighting*], mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue ; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif [*actual fighting*], mais en une disposition connue au combat […]. [444]

Si Grotius et Hobbes ont raison, et la guerre ne consiste pas seulement dans l'acte de se battre, on peut donc distinguer au moins deux moments du phénomène ; à savoir la guerre entendue comme *préparation* ou *entretien*, d'une part, et d'autre part la guerre entendue comme *opération* ou *exécution*.

La guerre comprise comme *exécution* consiste dans « l'acte de se battre » ou dans le « combat effectif », selon les termes de Hobbes. Schmitt a fait noter que le combat a « ses propres règles stratégiques, tactiques et autres, ainsi que sa propre optique » ;[445] et cette observation vaut aussi – nous voudrions ajouter – pour le combat non armé. Dans la guerre comme exécution, la logique du combat est souveraine, et son empire sur l'action des agents est quasiment total. L'emprise de cette logique sur l'agent découle de l'énorme force d'inertie du combat, de la grande rapidité qu'il exige des acteurs dans la prise de décisions. Bref, la pression que le combat exerce sur les acteurs ne leur laisse presque aucun espace pour des considérations qui ne seraient pas orientées par sa logique, c'est-à-dire des considérations qui n'auraient pas pour but immédiat la défaite de la partie adverse.

La guerre entendue comme *préparation* ou comme *entretien* désigne l'espace de temps où il n'y a pas de combat effectif, mais où « la volonté de combattre est suffisamment connue » ; et cette volonté est suffisamment connue précisément parce que – outre le fait qu'il n'y ait plus de communication régulière entre les adversaires (du moins par le fond) – une certaine préparation ou un certain entretien de moyens de combat est observable. La guerre entendue dans ce sens

---

[442] Grotius, H., *De jure belli ac pacis*. I, Ch. I, II. Traduction : P. Pradier-Fodéré.

[443] *Ibid*. III, Ch. XXI, I, §1.

[444] Hobbes, T., *Leviathan, or, The matter, form, and power of a common-wealth ecclesiastical and civil*, London: Andrew Crooke, 1651, p. 394 (I, Ch. XIII). Traduction : P. Folliot.

[445] Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 34. Traduction : JAE.

a donc lieu *dans les interstices du combat* et elle accorde aux acteurs un relâchement relatif. Que ce relâchement soit relatif signifie qu'il n'équivaut pas à une détente : la préparation et l'entretien des moyens de combat est une activité exigeant un calcul soigneux (de la conduite) de l'adversaire. Or, même si la logique qui commande la guerre comprise dans ce sens est immédiatement voisine de la logique du combat, elles ne sont pas identiques. L'emprise que la première a sur l'action des agents n'est pas aussi exhaustive que celle que la logique du combat en a, précisément parce qu'elle s'exerce à un moment où le combat « laisse un répit » aux acteurs. La guerre comme préparation ou comme entretien laisse donc une marge aux acteurs pour porter des regards sur l'adversaire qui ne visent pas immédiatement sa défaite.

La crise des missiles de Cuba permet d'illustrer la distinction entre ces deux moments de la guerre, et entre les logiques qui orientent leurs actions. Cet épisode fut certainement un épisode de guerre, entendue ici comme préparation ou entretien. Malgré le fait que les protagonistes de cet épisode n'ont jamais arrêté de mesurer le comportement de leur adversaire et de préparer le combat, ils n'ont pas cédé la conduite des évènements à la *logique du combat*. En l'occurrence, les injonctions des représentants de cette logique (le général américain Curtis Lemay et Fidel Castro) ne furent pas suivies. Lemay conseilla l'invasion totale de Cuba comme seul moyen pour neutraliser la menace nucléaire soviétique, et Castro demanda explicitement à Khrouchtchev de lancer une première attaque nucléaire contre les États-Unis comme seule réponse « adéquate » à l'imminente invasion nord-américaine de l'ile. Or, malgré l'énorme tension qui caractérisa cet épisode historique, la logique de la guerre comme préparation ou entretien guida les parties en conflit. Cette logique leur accorda une marge de réflexion suffisante pour établir une *certaine* communication avec l'ennemi et pour contourner le déclenchement du combat.

La distinction proposée entre deux connotations du concept de guerre nous offre l'occasion de préciser le sens dans lequel les analyses de cette étude se rapportent au phénomène de la guerre. Le rapport d'inimitié qui prend la forme de la guerre comme exécution ne nous concerne pas. Une enquête de la logique du combat excèderait, en effet, les objectifs de notre recherche. Nos sommes plutôt intéressés par le déroulement du rapport d'inimitié dans le contexte de la guerre comme préparation ou entretien. La raison en est la suivante : dans la préparation ou l'entretien de la guerre, *le rapport avec l'adversaire est interrompu dans un double sens*. Durant ce moment de la guerre, il n'y a, d'un côté, plus de « commerce régulier », plus de communication régulière avec autrui ; d'un autre côté, il n'y a pas encore (ou pas momentanément) un échange de « coups » avec l'autre. La préparation ou l'entretien de la guerre est ainsi

l'intervalle qui suit l'échec de l'entente avec autrui, et qui précède l'acte de se battre avec lui. C'est l'intervalle critique où *un dernier effort peut avoir lieu pour comprendre autrui en dehors de toute interaction avec lui*. En effet, dans la mesure où le combat effectif est dominé par une logique dont le seul intérêt « herméneutique » est de déchiffrer la conduite stratégique de l'autre pour anticiper ses actions, la préparation ou l'entretien de la guerre représente la dernière instance herméneutique, l'occasion d'une expérience herméneutique limite.

17. Récapitulation : la silhouette conceptuelle du phénomène

Rappelons que la première partie de la recherche fut consacrée à une reconstruction des explications du phénomène de l'hostilité de l'homme envers son congénère. Et quoique, dans le cours de ces discussions, nous ayons eu quelques occasions d'interroger directement le phénomène de l'inimitié, elles se sont globalement limitées à la question de l'approche adéquate de ce dernier. Cette deuxième partie préparait en quelque sorte le passage à la partie de notre travail où l'on « laissera parler » le phénomène en question, espérant ainsi produire une contribution philosophique. De ce point de vue, il pourrait sembler curieux que nous ayons choisi, pour cette deuxième partie, la voie quasi axiomatique des définitions et des classifications. Or, ce travail d'apparence axiomatique n'était pas dépourvu d'une attention portée au phénomène. De plus, les délimitations conceptuelles offertes se savent provisoires, leur but étant de donner un certain fondement conceptuel aux descriptions qui occuperont la troisième partie de ce travail. Car il ne peut y avoir de rencontre avec les phénomènes dans leur nudité : un certain cadre les accueille toujours. La présente partie a travaillé le cadre en question. Dans ce qui suit, nous offrons au lecteur une synthèse des acquis des dernières pages.

En premier lieu, nous avons forgé une définition de l'ennemi à prétention critique. Dans sa variante synthétique, la définition décrivait ce dernier comme *la ou les personnes dont la conduite systématique menace l'intégrité ou implique une négation de ce qui nous importe au plus haut point*. Nous nous sommes ensuite attardés à l'éclairage des quatre moments constitutifs de cette définition : le caractère personnel de l'ennemi, la nature systématique ou organique de son action, la menace que cette dernière représente et l'objet sur lequel pèse cette menace. La définition proposée s'est avérée formelle surtout parce qu'elle n'attribue pas de contenu précis à ce qui fait l'objet de la menace systématique de l'ennemi. Cet objet était présenté de manière formelle comme « ce qui (nous) importe au plus haut point ». La raison en était que la définition proposée se fonde sur l'hypothèse de l'existence d'un « polythéisme des valeurs ». C'est pourquoi elle lèguerait aux agents, pour ainsi dire, la détermination du contenu précis de « ce qui leur importe au plus haut point ». Cette particularité de la définition nous a finalement conduits à préciser la conception du polythéisme des valeurs que nous mobilisons dans cette recherche. Il s'est agi de nous distancier de l'interprétation wébérienne (et schmittienne) postulant une fatalité et une ubiquité abstraite de la lutte entre différents systèmes de valeur. Une réinterprétation du polythéisme des valeurs

nous a ainsi permis de nous forger une représentation plus adéquate de la conflictualité humaine et de défis théoriques que ce phénomène entraine.

Dans un deuxième temps, nous avons tenté de préciser en quoi la figure de l'ennemi et le rapport qu'on entretient avec lui se distinguent d'autres figures et rapports pouvant leur ressembler. C'est ainsi que nous avons montré en quoi les figures de *l'opposant*, du *concurrent*, de *l'adversaire* et de *l'antagoniste* se différencient de *l'ennemi*, mais aussi ce qu'elles ont en commun avec lui. Pour le dire brièvement : l'opposant s'oppose à nous dans un plan d'abstraction ; le concurrent est une figure importune (et inopportune) qui s'oppose à nous de manière impersonnelle en essayant de prendre possession de ce dont nous voulons aussi nous emparer ; l'adversaire est une figure bienvenue – étant (du moins partiellement) l'objet de notre choix – avec laquelle nous mesurons notre stature dans tel ou tel domaine ; l'antagoniste est une figure de transition qui nous fait comprendre qu'il n'y va plus simplement d'une opposition, d'une concurrence ou d'une compétition. Nous affirmions que la séquence décrite par ces figures semble répondre à une progression dans le degré de concrétude du conflit (du plus abstrait au plus concret), laquelle se traduit généralement par une progression dans l'intensité de l'affrontement. Ces discussions ont donc permis de préciser par la négative les contours du concept qui nous occupe.

Le travail de délimitation conceptuelle nous a ensuite permis d'abandonner provisoirement le registre axiomatique. Le champ lexical du terme « inimitié » (qui désigne le rapport à l'ennemi) suggérait que ce rapport est caractérisé par deux traits principaux : d'une part, il se déploierait sous le mode de la violence ; d'autre part, la disposition des personnes impliquées dans le rapport serait déterminée par des sentiments d'aversion (envers l'autre). Ces indications exigeaient une discussion approfondie, d'abord parce qu'elles reflètent une opinion répandue sur la nature de ce rapport. Mais surtout parce que nous avions exclu délibérément les catégories de violence et de sentiments d'aversion de la définition de l'ennemi. Nous pensions en effet que, bien que ces deux catégories semblent apparentées au phénomène qui nous occupe, elles n'en étaient pas *constitutives*. Et il s'agissait de justifier cette position. Nous avons ainsi d'abord montré que parmi l'ensemble des sentiments d'aversion qui peuvent colorer les rapports entre ennemis, seule la haine peut être considérée comme un indice certain de l'existence de l'inimitié. Cela dit, ce fut l'occasion de préciser que, quoiqu'elle puisse être tenue pour une condition *suffisante* de ce type de rapports, la haine n'en est pas pour autant une condition *nécessaire*. Autrement dit, bien que tous ceux qui ressentent de la haine envers quelqu'un soient en rapport d'inimitié avec ce dernier, l'inverse n'est pas vrai : tous ceux ayant un ennemi ne ressentent pas nécessairement de la haine envers ce dernier.

Nous nous sommes ensuite permis une analyse plus approfondie de la catégorie de violence. Cela notamment en raison d'un manque de clarté généralisée quant au sens de ce concept, manque de clarté qui devient flagrant précisément chez ceux qui attribuent à ce concept un pouvoir éclaircissant et normatif sans égal pour le discours critique. L'analyse nous a permis de déterminer que le concept de violence admet deux usages relativement indépendants. D'un côté, il peut servir à décrire un état de choses objectif, tandis que d'un autre, il tend à servir pour évaluer (négativement) une action. Nous avons conclu que l'adéquation de ces deux usages ne peut pas être sanctionnée de la même manière. À la différence de ce qui en est de son usage descriptif, l'usage normatif du concept de violence ne peut pas être vérifié par un simple examen du phénomène violent dans son immédiateté. Considéré dans son immédiateté, l'usage normatif du concept ne fait rien d'autre que *refléter* la position de celui qui dévalorise l'action lui faisant opposition dans un conflit. Ainsi, nous avons conclu que la violence n'est pas un élément constitutif du rapport d'inimitié. Sa mention n'est pertinente que quand il y a une asymétrie majeure entre les forces que les agents en conflit déploient. En outre, l'usage normatif de la catégorie de violence ne viendra pas éclaircir un rapport d'inimitié : c'est plutôt l'analyse de ce dernier qui permettra de juger l'à-propos d'un tel usage.

Le dernier chapitre de cette deuxième partie a abordé le rapport entre, d'une part, les concepts de l'ennemi et de l'inimitié, et d'autre part, le concept de la guerre. Nous avons d'abord défendu l'idée que la guerre n'est pas seulement une forme de conflit armé, et qu'elle n'est donc pas la prérogative de détenteurs d'armes : tout acteur ayant recours à des moyens extraordinaires pour vaincre son adversaire est en état de guerre avec lui. Cette interprétation du concept nous a permis de montrer que tout rapport d'inimitié peut être envisagé comme un rapport de guerre. Ensuite, la figure du mercenaire nous a permis de montrer que toute guerre n'a pas nécessairement la forme d'un rapport d'inimitié : il y a des guerres où les agents ne considèrent pas avoir affaire à la menace d'un ennemi. Nous avons enfin distingué deux moments propres au phénomène de la guerre, à savoir celui de la préparation ou de l'entretien de la guerre, et celui de son exécution. Cette distinction nous a permis de préciser que cette étude n'aborde pas le phénomène du combat effectif (la guerre comme exécution) ; elle se limite à discuter de ce qui se passe aux interstices de l'acte de combat, c'est-à-dire lorsque la guerre apparait comme préparation ou comme entretien. Nous estimons que la question d'une compréhension possible de l'ennemi ne se pose aux acteurs que dans ce dernier contexte.

Troisième partie : Le rapport d'inimitié : analyses pour un éclaircissement de sa genèse, de sa justification et des devoirs qu'il entraine

Comme son titre l'indique, la présente partie tentera d'élaborer une réponse à trois questions capitales entourant le phénomène de l'inimitié. Ces trois questions ne portent plus sur les contours du phénomène ; cette fois-ci, elles visent ce dernier en tant qu'objet d'interrogation philosophique. Or, les réponses que nous proposerons à ces trois questions ont été rendues possibles par les opérations de démarcation conceptuelle de la dernière partie. Les distinctions produites dans les pages précédentes nous permettront d'orienter nos descriptions et de nous assurer de leur pertinence. Dans ce qui suit, notre discours adoptera donc un registre tendant vers la description. Il s'agira de descriptions essayant de reconstruire la trame immanente des raisons qui mobilise l'acteur engagé dans un conflit de haute intensité.

Nous commencerons cette dernière partie par la question de la genèse du rapport d'inimitié (chapitre 18). Comment un rapport d'inimitié se constitue-t-il ? Il y a certainement plusieurs facteurs qui peuvent intervenir dans le processus par lequel deux ou plusieurs agents deviennent des ennemis. Or, nous tenterons d'identifier les phases de constitution du rapport d'inimitié présentes dans toutes les variantes du phénomène ; nous tenterons, autrement dit, d'identifier les constantes généalogiques du phénomène.

Dans un deuxième temps, nous évaluerons si l'agent dispose (ou non) de raisons pour justifier son inimitié envers autrui (chapitres 19-21). Comme dans le reste de notre étude, la perspective des descriptions sera celle de l'agent engagé dans un conflit de haute intensité. Il ne s'agira donc pas de formuler des justifications du rapport d'inimitié, ni d'en dénoncer l'absence depuis la perspective surplombante d'un tiers, parce qu'une telle perspective déforme la manière dont ses enjeux sont vécus par ceux qui y prennent part.

Nous aborderons finalement la question de l'ennemi d'un point de vue éthique : que dois-je faire face à l'ennemi ? (chapitres 22-24). Il s'agit de la question du défi morale que toute irruption de l'ennemi suscite. Alors que l'ennemi nous interpelle, comment faut-il réagir à cette interpellation ? Au risque de paraitre répétitifs, nous voudrions insister sur le fait que cette question ne sera pas non plus posée depuis la perspective du devoir faisant abstraction de la situation

conflictuelle concrète. Ce qui nous intéresse est le devoir-être émergeant de la circonstance conflictuelle de ceux qui affrontent un ennemi.

Nous voudrions enfin noter que les discussions de cette partie se déploient dans l'horizon d'une interrogation herméneutique que l'on pourrait résumer dans les termes suivants : pouvons-nous comprendre nos ennemis ? Si l'expression « comprendre son ennemi » peut avoir du sens, que peut-elle vouloir dire ? La préoccupation herméneutique qui motive cette recherche émergera surtout dans le chapitre 21, lequel enquête le phénomène de l'erreur persistante.

18. L'avènement de l'ennemi : mise en scène délibérée, fantaisie paranoïaque ou manifestation d'une fatalité ?

Pour aborder la question de la genèse du rapport d'inimitié, nous voudrions nous appuyer sur le cas de figure où quelqu'un déclare sérieusement, et pour la première fois, reconnaitre son ennemi en telle personne ou en telle communauté. Quelle peut être la genèse d'une telle déclaration ? Quel type de ressort est capable de la susciter, et de donner ainsi le coup d'envoi aux hostilités caractéristiques du rapport d'inimitié ? Nous répondrons à cette question en nous opposant à l'idée selon laquelle la déclaration du type qui signale l'établissement d'un rapport d'inimitié (« celui-là ou ceux-là sont mes ennemis ») est fondée typiquement sur quelque chose de l'ordre d'une *décision* de la part de celui qui l'énonce. D'après cette conception, le rapport d'inimitié serait typiquement fondé sur *l'initiative* de celui qui lui donne le « coup d'envoi » par une première déclaration d'inimitié.

Or, cette idée semble trouver une confirmation empirique dans le phénomène de la *construction de l'ennemi*, dont l'exemple paradigmatique est celui de la *propagande*. Qui pourrait nier en effet que l'ennemi puisse toujours être le produit d'une construction ? [446] Même ceux qui ont une connaissance élémentaire des affaires politiques et sociales sont amplement au fait de cette possibilité. L'ennemi de ceux qui affirment en avoir un est parfois construit de manière plus ou moins délibérée, au moyen d'une procédure de stylisation qui « déguise » la victime de ces machinations avec une série de traits odieux. Or, une généralisation abusive de cette évidence peut conduire à défendre l'idée selon laquelle la genèse paradigmatique du rapport d'inimitié se trouve dans l'initiative offensive de l'un des membres du rapport. Ainsi, une partie des auteurs qui ont réfléchi à ce phénomène considèrent que le rapport d'inimitié est avant tout le fruit d'une construction des hommes (et que si l'on prévient la construction en question, on prévient alors l'établissement de rapports entre ennemis).[447]

Au cours de ce chapitre, nous voudrions montrer que, bien qu'il existe une possibilité réelle de « construire l'ennemi », ceci ne suffit pas à justifier

---

[446] Il nous faut préciser que par *construction*, nous entendons ici : la *prestation de quelqu'un*. Autrement dit, ce qui est construit, quelqu'un l'a construit. Nous déclinons l'interprétation de la construction envisagée comme ce qui *s'est* construit, comme quelque chose qui se serait produit sans la moindre intervention du dessein d'un agent.

[447] *Cf.* Harle, V., *The enemy with a thousand faces : the tradition of the other in western political thought and history*, Westport, Conn. ; London : Praeger, 2000. Keen, S., *Faces of the enemy : reflections of the hostile imagination*, San Francisco : Harper & Row, 1986.

l'affirmation voulant que la genèse paradigmatique du rapport d'inimitié se trouve dans l'initiative offensive – manifestée par l'une des deux parties – qui suscite spontanément cette forme de conflit. Il ne s'agira certes pas de contester la possibilité elle-même d'une construction de l'ennemi. Mais nous tenterons de montrer (i) que la construction de l'ennemi (et donc la décision de « s'en donner un ») ne peut avoir lieu que dans une région spécifique des rapports interpersonnels : celle du rapport entre l'autorité et ses subordonnés. Ensuite, nous montrerons (ii) qu'on ne peut pas *se donner soi-même* un ennemi construit ; on ne peut qu'en donner un aux autres pour des raisons stratégiques. Il s'agira de montrer que lorsqu'on identifie son ennemi, celui-ci se présente comme quelque chose qui *se* donne à nous dans un mouvement précédant notre initiative. Cela revient à affirmer que l'identification de l'ennemi n'est pas nécessairement le résultat d'une projection fantasmatique : il peut advenir qu'elle réponde à un *donné*, c'est-à-dire aux faits. Puis, il s'agira de préciser que (iii) la genèse du rapport d'inimitié se situe typiquement dans la *perception asymétrique de la valeur de la part des membres du conflit* (et non dans la méchanceté inhérente à l'homme, ni dans la perception paranoïaque de cette méchanceté). Nous appuierons finalement cette hypothèse sur (iv) une conception de l'action humaine voulant que toute action est nécessairement exposée à la production de conséquences inattendues, lesquelles n'en demeurent pas moins les « enfants légitimes » de l'agent. Nous aurons finalement recours à la catégorie du *hasard* pour nous distancer de la position située aux antipodes de celle qui affirme que tout ennemi est le fruit d'une construction ; à savoir celle qui affirme que, lorsqu'il y a une identification de l'ennemi, on a nécessairement affaire à une espèce de force de la nature, à quelque chose de nécessaire ou de providentiel. Nous voudrions donc défendre une position qui propose un équilibre entre ces deux extrêmes : l'ennemi n'est ni toujours le produit de la fantaisie ou d'une intrigue des hommes, ni l'expression d'un *fatum* incontournable.

i. Quelles sont les circonstances où l'ennemi peut être construit ?

Pour encadrer cette discussion, rappelons d'abord notre définition opérative de l'ennemi. L'ennemi est la ou les personnes dont l'activité systématique menace l'intégrité de ce qui nous importe au plus haut point. Le contenu de l'expression « ce qui importe au plus haut point » tend à varier, rappelons-le, en fonction des acteurs. Évoquons ensuite la distinction entre, d'une part, les figures du *concurrent* et du *compétiteur* et, d'autre part, celle de l'ennemi. Le *concurrent* converge avec moi dans le sens où il veut prendre possession d'un bien dont je veux m'emparer simultanément, un bien dont seul l'un de nous deux pourra jouir. Le concurrent représente ainsi une entrave à l'obtention de mon but. D'un

autre côté, le *compétiteur* est celui avec qui je *me* mesure (afin de tester si je possède effectivement la valeur que j'estime avoir), et il est donc celui avec lequel j'entame une libre confrontation. Ce que nous discuterons dans les prochaines pages n'est pas la possibilité de construire ni de se donner un *concurrent* ou un *compétiteur*. Nous aborderons plutôt la question de la construction de *l'ennemi* et la possibilité de se doter d'un ennemi. Ces rappels nous permettent de préciser que l'opération de construction de l'ennemi consisterait donc dans des processus de « stylisation » voire de fabrication foncière par lesquels autrui est présenté selon les traits de *celui qui menace systématiquement ce qui (nous) importe au plus haut point*. Entrons donc en matière.

L'ennemi peut sans doute être construit. Mais cette construction ne peut pas avoir lieu – voici notre hypothèse – partout et toujours. Quelles sont donc les circonstances spécifiques dans lesquelles une telle construction peut avoir lieu ? Pour répondre à cette question, nous estimons nécessaire d'introduire une distinction entre les deux opérations conduisant à l'identification d'autrui comme ennemi. Il s'agit d'une distinction entre ce que nous appellerons *inimitié induite* et *inimitié spontanée*.

Nous entendrons par (1) *inimitié induite* le résultat de l'opération par laquelle un tiers nous induit à identifier quelqu'un comme ennemi, un tiers que nous appellerons *autorité* en raison de cette influence. Or, une autorité peut nous induire à tenir autrui pour ennemi de deux façons : soit *par décret*, soit *par persuasion ou par exhortation*. Une (1.1) *inimitié induite par décret* n'est possible que dans un contexte où l'autorité peut s'attendre à une exécution immédiate de ses directives, où elle peut compter sur l'allégeance inconditionnelle de ses subordonnés. Dans ce contexte, la détermination d'un individu ou d'une communauté comme ennemi par l'autorité peut être péremptoire, car elle est immédiatement acceptée ou endossée par les sujets. Un exemple paradigmatique de ce type d'inimitié est celui ayant lieu au sein des institutions militaires. Ici, l'autorité n'a pas besoin de justifier sa désignation de l'ennemi, et peut s'attendre à ce que les sujets se plient immédiatement à ses ordres. Ensuite, une (1.2) *inimitié induite par persuasion ou par exhortation* peut avoir lieu dans un contexte où l'autorité doit, d'une façon ou d'une autre, *gagner* l'adhésion de ses sujets, afin que ses indications ou directives soient exécutées. Dans ce contexte, il ne suffit pas – comme dans le cas de l'ennemi induit par décret – que l'autorité « montre du doigt » l'ennemi pour qu'il soit tenu pour tel par ses sujets. En plus de désigner quelqu'un comme ennemi, l'autorité doit ici montrer *pourquoi* il en est un, afin de produire une conviction chez les sujets. Par (2) *inimitié spontanée*, nous entendrons deuxièmement la

circonstance où l'identification d'autrui comme ennemi se produit sans que l'intervention (ou l'intrusion) d'un tiers soit observable dans le processus de cette identification. L'identification spontanée de l'ennemi peut être appelée autonome, dès lors qu'elle ne répond pas aux indications de celui qui pense ou décide à ma place.[448] Nous voudrions ajouter enfin deux précisions. Le fait que l'ennemi soit identifié de manière *autonome* n'exclut d'abord pas la possibilité que cette identification puisse s'avérer précipitée, c'est-à-dire *non critique*. Ensuite, il n'est pas impossible qu'une inimitié *induite* devienne pour le sujet une inimitié *spontanée*. Il n'est pas impossible, autrement dit, que le sujet puisse confirmer de façon autonome l'adéquation des affirmations de l'autorité. Revenons maintenant à la question de la construction de l'ennemi.

L'affirmation selon laquelle il y a construction de l'ennemi n'a de sens que dans le contexte d'une *inimitié induite par persuasion* (1.2), c'est-à-dire là où une autorité ayant besoin de l'acquiescement de ses subordonnés les persuade de l'existence de l'ennemi. Dans ce contexte d'interaction, *il n'est en effet pas nécessaire qu'il y ait correspondance entre les raisons qui motivent l'autorité à persuader ses subordonnés que tels individus sont des ennemis, et les raisons par lesquelles cette dernière produit la persuasion.* Ces deux séries de raisons peuvent, certes, coïncider (là notamment où l'autorité ne fait que *reproduire* les raisons qui l'ont conduite à la conviction qu'il y va d'un ennemi ; on peut par exemple présumer que Churchill ne faisait que reproduire ses convictions en désignant l'Allemagne nazi comme l'ennemi de l'Angleterre dans l'entre-deux-guerres). Mais ces deux séries de raisons peuvent aussi différer : l'autorité peut notamment considérer stratégiquement convenable, voire même nécessaire, qu'elles diffèrent. Qui plus est, il n'est même pas nécessaire que l'autorité soit convaincue que l'inimitié qu'elle commande renvoie à des agents représentant réellement une menace systématiquement envers ce qui importe le plus. Dans ce dernier cas, on peut parler d'une *fabrication* (intégrale) de l'ennemi.[449] Or, si

[448] Nous pourrions dire, en nous appuyant sur une observation d'Étienne Balibar, que l'homme qui réalise cette identification équivaut à « la figure anarchique de *l'homme quelconque*, celui qui n'est ni plus ni moins qu'un citoyen parmi d'autres au sens radicalement égalitaire du terme, et comme tel ne cherche [pas *encore*, nous précisons] ni à commander ni à obéir » (*La proposition de l'égaliberté essais politiques, 1989-2009*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 351).

[449] En se rapportant aux types de raisons par lesquelles un souverain peut justifier sa désignation de tels et tels individus comme ennemis politiques, Schmitt affirme qu'« [e]xiger des hommes, en toute sincérité, qu'ils tuent d'autres hommes et qu'ils soient prêts à mourir pour que le commerce et l'industrie des survivants soient florissants et pour que le pouvoir d'achat de leurs arrière-neveux soit solide, c'est une atrocité [*grauenhaft*], c'est de la démence [*verrückt*] » (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 49 [trad. 92]). Le juriste n'examine cependant pas la possibilité qu'un souverain non-dément du point de vue de la stratégie politique puisse avoir un dessein atroce du point de vue moral. Le souverain en question ne justifiera pas le commandement qu'il adresse à ses sujets par

l'autorité persuade par des raisons autres que celles qui l'ont convaincue qu'il y va d'un véritable ennemi, on pourrait parler d'une *stylisation* ou d'une *schématisation* de l'ennemi. Illustrons cette affirmation par un exemple.

Au début des années 2000, les autorités nord-américaines mobilisaient une série de raisons pour persuader la population des États-Unis que Sadam Hussein et ses « cliques » constituaient un ennemi réel du pays. On sait aujourd'hui que ces raisons (qui avançaient que l'Irak possédait des armes de destruction massive, et qu'il s'agissait en même temps d'un panier de terroristes) ne répondaient pas aux convictions des autorités en question. Or, cette procédure de propagande peut être interprétée de deux manières : ou bien les autorités américaines *stylisèrent* ceux qu'elles considéraient être d'authentiques ennemis des États-Unis (mais pour des raisons que ces autorités estimaient être trop imbriquées ou trop impopulaires pour pouvoir susciter la collaboration de la population civile) ; ou bien ces autorités *fabriquèrent* un ennemi pour atteindre des buts qui ne répondaient en aucun cas à l'élimination d'une menace superlativement dangereuse pour les États-Unis.

Bref, *l'idée selon laquelle l'identification de l'ennemi repose sur une construction préalable de ce dernier se restreint à des contextes où il y a inimitié induite par persuasion.* Il s'agit de contextes où le fait de persuader les autres que telle personne ou que tel groupe menace systématiquement ce qui leur importe au plus haut point répond à un intérêt stratégique. Mais l'idée d'une *construction de l'ennemi* ne concerne pas *l'inimitié spontanée*, c'est-à-dire l'instance où l'individu identifie l'ennemi de manière autonome (sans intervention observable d'un tiers).[450] Qui plus est, l'efficacité possible d'une construction de l'ennemi semble dépendre de la possibilité d'une identification autonome de l'ennemi. Autrement dit, quoique la notion d'une construction de l'ennemi puisse permettre de porter l'attention critique sur les mécanismes de ce qu'on appelle la propagande, elle ne permet pas encore de comprendre *le fait*

---

l'expression immédiate de sa conviction réelle (par exemple, la conviction qu'ils doivent tuer d'autres hommes et être prêts à mourir pour des raisons macroéconomiques). Il aura recours à des raisons capables de convaincre ses sujets, c'est-à-dire à des idées qui auront recours à la compréhension que ses sujets ont de leur propre existence ; le souverain affirmera, autrement dit, l'existence d'une menace systématique envers ce que les importe au plus haut point. On peut certes considérer que cette procédure est atroce, mais elle n'est pas démente (au moins d'un point de vue stratégique). Schmitt lui-même avoue que « tout souverain prétend être dans son droit et avoir raison ; […] des motifs de propagande suffisent à lui interdire de tenir un autre langage » (Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, p. 132. Traduction : L. Deroche-Gurcel).

[450] L'absence d'intervention délibérée d'un tiers dans le processus d'identification de l'ennemi peut être attestée empiriquement. Nous insistons sur ce point, car une persuasion efficace convainc souvent le persuadé qu'il est parvenu par soi-même aux conclusions qu'on voulait induire en lui.

que ce recours puisse fonctionner, que la propagande puisse avoir une emprise sur l'individu. Pour le dire au moyen d'une analogie : l'affirmation selon laquelle il est possible qu'on nous paye avec de la fausse monnaie peut seulement avoir un sens si quelque chose comme la vraie monnaie existe, c'est-à-dire si la notion du vrai paiement est porteuse du sens. D'une manière analogue, l'affirmation qu'il y a construction (plus ou moins délibéré) de l'ennemi, ou qu'il y a persuasion plus ou moins trompeuse de son existence peut seulement avoir un sens tant qu'il y ait la *possibilité* d'identifier par soi-même un véritable ennemi sans intervention observable d'un tiers. L'efficacité des procédures propagandistes dépend précisément de cette possibilité.

ii. Peut-on se procurer un ennemi construit ?

Quelqu'un pense qu'une personne donnée est un ennemi ; disons que cette croyance fut induite en lui par quelqu'un d'autre, qui a son tour avait été induit par un tiers à penser que la personne en question était un ennemi. Or, la chaine des persuasions doit avoir un premier membre, un initiateur qui persuade les autres (que la personne en question est un ennemi) sans avoir été lui-même persuadé par un tiers. Ce premier membre est caractérisé par *la production d'une déclaration autonome qui s'avère efficace (c'est-à-dire capable de convaincre et de gagner l'acquiescement des autres)*. L'efficacité d'une telle déclaration érige celui qui la prononce en *autorité*. Ou pour le dire autrement, celui qui par sa déclaration et sa persuasion gagne l'acquiescement des autres fait ainsi preuve de son autorité. Pour illustrer ces affirmations, servons-nous de la figure du souverain envisagée comme autorité produisant la désignation d'une personne donnée comme ennemi (et essayant donc de persuader des sujets pour gagner leur acquiescement). [451] La déclaration du souverain peut être mensongère ou ne pas l'être. Si elle est sincère, sa déclaration est fondée sur l'identification préalable d'une menace superlative dans l'activité de ceux qu'il déclarera ennemis. Comme la souveraineté n'a, bien entendu, rien à voir avec l'infaillibilité, le souverain peut se tromper dans son identification. Il peut arriver, autrement dit, que ceux que le souverain identifie comme des agents qui menacent systématiquement ce qui importe au plus haut point ne répondent en réalité pas aux traits qu'il perçoit en eux. De grandes confusions diplomatiques

[451] En suivant le sens étymologique de *superanus* (celui qui est au-dessus), nous entendrons par « souverain » la plus haute autorité, celle qui fait preuve d'autorité *sur* toute autre autorité. L'affirmation suivante de Hobbes vient ici à propos : « ce n'est pas à aucun particulier de déterminer nommément quels sont les amis, et quels sont les ennemis de la république [*hostis publicus*], quand c'est qu'il faut déclarer la guerre, traiter une alliance, et faire la paix ou la trêve […]. Mais l'on doit apprendre toutes ces choses, et autres semblables de la voix publique, je veux dire, de la bouche des souverains [*summis imperantibus*], lorsqu'il faut s'en éclaircir. » Hobbes, T., *Opera philosophica omnia*, 2, p. 387 (De Cive, Ch. XVII, 311). Traduction : S. Sorbière.

ou de lourdes inexactitudes des services d'intelligence peuvent, par exemple, conduire l'autorité politique à se former une opinion erronée quant à la menace qu'une communauté donnée représente (c'est d'ailleurs de cette manière que le gouvernement de G.W. Bush explique aujourd'hui les causes de la guerre en Irak). Le souverain peut donc se tromper, mais il ne peut pas s'induire lui-même à identifier des ennemis de la même manière qu'il peut induire des sujets à faire cette identification. Rappelons que nous analysons ici le cas où la déclaration du souverain n'est pas mensongère et nous nous interrogeons sur ce qui peut fonder – là où elle est sincère – une telle déclaration. On ne peut pas, voilà notre hypothèse, se donner un ennemi à soi-même. En modifiant une expression de Nietzsche, on pourrait dire que *l'ennemi se présente quand il veut, pas quand je veux*.[452] L'impossibilité de se procurer un ennemi, de le chercher ou de le choisir est fondée dans le caractère superlativement dangereux de ce dernier, dans la menace superlative qu'il représente (à savoir, la menace de ce qui importe au plus haut point). Pour éclaircir le sens de cette affirmation, revenons à la différence entre la figure du *compétiteur* et celle de *l'ennemi*.

Le compétiteur est, rappelons-le, quelqu'un que j'affronte dans le but de me mesurer avec lui (c'est-à-dire, de tester ma « stature » ou ma vertu). Moi et lui, nous nous battons pour l'obtention de la victoire, un objet ou un prix que l'affrontement lui-même constitue (et qui est équivalent à la corroboration intersubjective de la valeur ou stature que j'estimais posséder). Alors que la compétition est une activité librement choisie, le compétiteur fait donc lui-même l'objet d'une recherche et d'un choix. On choisit ses challenges ; on choisit ses compétiteurs. Or, que l'affrontement avec un compétiteur ait un caractère plus ou moins facultatif et ludique n'implique pas pour autant que nous ne cherchions nos compétiteurs que dans des domaines d'activité ayant pour nous une signification existentielle secondaire (à savoir, dans les domaines du « simple » jeu). Si nous pouvons prendre nos challenges au sérieux (et nous le pouvons), c'est parce que nous pouvons décider de soumettre à cette épreuve d'affrontement des choses, des valeurs, etc. qui nous sont très chères. Certains décident même de *mettre en jeu* des valeurs avec lesquelles d'autres ne joueraient jamais (la vie, le patrimoine, l'intégrité physique, l'identité culturelle, etc.). Cette dernière observation est décisive pour notre réflexion. Notre hypothèse est que pour chaque individu et pour chaque groupe il y a des « objets » (symboliques, axiologiques, éthiques) *non soumettables à l'épreuve d'une compétition* (à peu près dans le sens où les Anglo-saxons parlent des

[452] « Ein Gedanke kommt, wenn „er" will, und nicht wenn „ich" will » Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 25 (JGB, 17). Nous empruntons l'idée d'une telle utilisation de cette expression à B. Waldenfels, qui s'en sert pour parler du phénomène de l'étranger. Waldenfels, B., « Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft », (2006).

objets qui seraient des « non-negotiables »). Il y a pour tout un chacun certaines choses « avec lesquelles on ne joue pas », pour ainsi dire. Veuillez noter que l'extension de ce avec quoi « on ne joue pas » aux yeux d'un acteur coïncide très souvent avec l'extension de ce sur quoi « on ne rigole pas » à ses yeux. L'attentat du 7 janvier 2015 au journal satirique Charlie Hebdo, l'affaire déclenchée par les caricatures de Mahomet publiées au journal danois *Jyllands-Posten* en 2005, ainsi que le concours international de caricatures sur l'Holocauste organisé l'année suivante par le journal iranien *Hamshahri* (en riposte à la publication du journal danois) en sont une preuve vivante. Le point où la liberté d'expression commence à poser problème est souvent l'indicateur de ce que, pour l'un des membres du conflit, il y va de quelque chose avec quoi on ne joue pas, c'est-à-dire de ce qui leur importe au plus haut point.

Ce que nous soumettons à l'épreuve d'une compétition, nous le soumettons par là-même au risque, car une compétition ou un challenge ont seulement lieu là où il y a risque de perdre, d'être vaincu par le compétiteur. Et il y a des choses – nous y insistons – que nous ne sommes pas prêts à soumettre à ce risque. Car l'enjeu ne porte pas même sur quelque chose qui nous soit *très cher*, mais sur quelque chose « sans prix ». Et nous n'attribuons pas tous le même « poids » aux mêmes objets. Pour celui, par exemple, qui cherche et affronte un compétiteur au risque de sa vie (comme dans certains sports extrêmes), la vie doit lui apparaitre comme quelque chose de léger, bien que de valeur. Cela dit, pour la plupart des gens, la vie est un « bien » qu'ils ne soumettront au risque que s'ils y sont contraints. Et même s'il y en a qui voient leur patrimoine comme quelque chose dont ils pourraient se passer – et qui sont donc prêtes à le mettre en jeu –, il y en a d'autres pour lesquels leur patrimoine fait partie de leur identité. Ces derniers le tiennent donc pour quelque chose de non soumettable à l'épreuve d'une compétition.

En cherchant un compétiteur, nous prenons donc un risque (celui de perdre, d'être vaincu par le compétiteur), et quoique ce risque puisse concerner quelque chose qui nous soit cher, il ne peut pas atteindre ce qui nous importe au plus haut point. Si la mise en jeu de ce qui nous est « seulement » de valeur devient une menace à ce qui importe au plus haut point, cette nouvelle situation ne fait plus partie de ce que nous avions cherché expressément. Si ce qui nous importe au plus haut point se retrouve menacé, cette menace ne peut se présenter que *malgré nous*. Certes : le compétiteur incarne un certain danger, mais il y va d'un danger voulu, et donc soumis – en tant que *risque* assumé – de prime abord au contrôle (« de prime abord », car un compétiteur peut toujours transgresser le

cadre de confrontation prévu et donc soumis au contrôle).[453] Une *menace* est de l'ordre de ce qui fait irruption, de ce qui nous atteint malgré nous. Elle ne peut donc pas être *assumée* de la même manière qu'un *risque*.[454]

La représentation d'une structure cinétique comme les mobiles d'Alexander Calder pourrait nous permettre d'illustrer plastiquement le type de conception axiologique sur laquelle reposent les descriptions élaborées jusqu'ici. Un mobile de Calder pourrait représenter la manière dans laquelle nous percevons l'ensemble de ce qui a de la valeur pour nous. On peut sans doute tolérer – voire même vouloir – que plusieurs de nos valeurs périphériques ou plutôt excentriques soient soumises au risque (celui compris par une compétition, par exemple). Mais on ne peut pas accepter – et encore moins vouloir – que la stabilité du point que nous tenons pour l'axe ou les axes architectoniques du mobile courent un risque. La raison en est que la possibilité de tolérer que d'autres régions « valoriques » soient déstabilisées, voire même bouleversées, dépend de la stabilité de ces points névralgiques. Avec une expression husserlienne, nous pourrions dire que « ce avec quoi on ne joue pas » correspond à ce que nous tenons pour *le point zéro de la distribution ou plutôt de l'orientation de la valeur*.[455]

Revenons à la figure de l'ennemi. L'identification de ce dernier équivaut à l'identification d'une menace systématique de ce qui (nous) importe au plus haut point. Une telle menace, un tel danger superlatif ne peut être le résultat d'une recherche, ni l'objet de notre contrôle ; s'il est l'objet de notre contrôle, il s'agit alors d'un simulacre. La menace que l'ennemi incarne fait partie des choses qui nous déconcertent, qui nous troublent et qui nous dérèglent. Les affirmations de Bernhard Waldenfels sur le phénomène de l'étranger (*das Fremde*) viennent ici à propos : la menace que l'ennemi incarne « fait partie des

---

[453] La notion de risque est souvent définie comme un danger caractérisé par sa *prévisibilité* (et donc par la possibilité qu'il soit assumé).

[454] C'est pourquoi on peut mettre en question la possibilité de suivre dans tout contexte le précepte suivant de Marc Aurèle : « Dans les gymnases, [quelqu'un] nous a égratigné avec les ongles ou, en nous attaquant, frappé d'un coup de tête. Cependant, nous ne montrons ni ressentiment ni fureur et ne nous défions pas désormais de lui comme d'un traitre ; nous nous mettons simplement en garde, sans voir en lui un ennemi [*echthron*], ni le tenir en suspicion, et nous lui conservons notre bienveillance en parant ses coups. Qu'il en soit à peu près de même dans les autres circonstances de la vie ; comme si nous étions au gymnase, laissons passer souvent les coups qu'on nous porte. Il est toujours possible, je le répète, de les éviter, sans soupçon et sans haine » (*Pensées de Marc-Aurèle*, ed. P. Fournier, trad. A. Couat, Bordeaux : Féret et fils, 1904, p. 116 [VI, 120]).

[455] Nous pouvons certes toujours nous tromper quant à l'attribution de l'axe architectonique. L'expérience de correction de notre croyance quant à ce qui importe au plus haut point est connue de tous. En corrigeant notre croyance, nous ne pensons pas que l'axe architectonique se soit lui-même déplacé : nous pensons simplement avoir corrigé notre jugement quant à l'emplacement de cet axe.

choses qui *nous arrivent* [*Einfälle*], selon l'expression habituelle. Ce qui nous frappe et nous advient [*widerfährt*] n'est saisissable dans ses effets, et même dans ses blessures, qu'après-coup ». [456] L'identification de l'ennemi « ne constitue pas un acte que nous pouvons nous attribuer, mais réside en des évènements singuliers qui devancent nos intentions, les contrarient, s'écartent d'elles, les dépassent […] ».[457] Sa menace « nous hante et nous sort de notre quiétude avant même que nous […] tentions de nous en défendre ». [458] L'irruption de l'ennemi précède notre initiative, et elle est donc toujours inattendue.

En conséquence, celui qui affirme avoir choisi ses ennemis ou les avoir trouvés comme résultat d'une recherche ne parle en réalité que de compétiteurs dans le sens que nous attribuons au terme. Il faudrait donc interpréter les affirmations suivantes sous cet angle : « Je choisis mes amis pour leur bonne mine, mes simples camarades pour leur caractère, et mes ennemis pour leur intelligence ; un homme ne saurait trop attacher d'importance au choix de ses ennemis » (O. Wilde) ; « Puisqu'il faut avoir des ennemis, tâchons d'en avoir qui nous fassent honneur » (C.A. Sainte-Beuve) ; « Vous devez être de ceux dont l'œil cherche toujours un ennemi – votre ennemi » (F. Nietzsche). Notre discussion montre que ces trois réflexions réfèrent *stricto sensu* à la figure du compétiteur et non à celle de l'ennemi. Les lignes suivantes de H. Bellerman nous semblent plus fidèles au phénomène de l'ennemi : « Les amis, on les choisit, / Les ennemis, ils te choisissent [*Freunde wählt man sich, / Feinde wählen dich*] ». L'aphorisme du poète allemand pose toutefois un problème que nous aborderons dans le sous-chapitre suivant.

iii. La perception asymétrique de la valeur comme source de l'inimitié

Acceptons donc l'idée que nous ne pouvons pas nous procurer un ennemi. Même si nous pouvons en produire un, le construire nous-mêmes, nous ne pouvons toutefois pas le produire en tant que *notre* ennemi (c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous auto-adresser cette construction). Nous pouvons tout au plus le produire en tant qu'une figure par laquelle nous tâchons de persuader d'autres personnes que celui que nous leur présentons comme ennemi en est effectivement un. L'identification *autonome* de l'ennemi répond par contre à quelque chose qui précède notre initiative : l'irruption d'une menace superlative.

---

[456] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, p. 51. Traduction : F. Gregorio.
[457] *Ibid.*, p. 52.
[458] *Ibid.*, p. 42.

Mais si le geste par lequel je déclare (sincèrement) que tel ou tel individu ou groupe est mon ennemi représente un geste *défensif*, pour ainsi dire ; si l'identification de l'ennemi est toujours passive dans le sens où nous *subissons* sa menace, où nous nous apercevons *volens nolens* que ce qui (nous) importe au plus haut point périclite de par sa présence ; bref, si l'irruption de l'ennemi est toujours *traumatique*, alors la question se pose de savoir ce qui pourrait *déclencher* la constitution de ce type de rapport. Si la posture initiale des membres d'un rapport d'inimitié est nécessairement défensive, qui donne le « coup d'envoi » aux hostilités ? Qu'en est-il, en effet, de l'agressivité perçue chez celui que nous identifions comme ennemi ? L'aphorisme de Bellerman semble répondre à ces dernières questions en affirmant que les ennemis nous choisissent. Mais si cela veut dire qu'ils nous choisissent *en tant qu*'ennemis, l'aphorisme contredit alors notre argument, car il serait en réalité possible de choisir ses ennemis, de s'en procurer (et donc le fait de déclarer quelqu'un comme ennemi pourrait découler d'une spontanéité agressive).

Or, l'impression immédiate de celui qui identifie un ennemi semble ratifier l'idée selon laquelle les ennemis nous choisissent, nous cherchent ou, pour le dire avec une expression quotidienne, nous en veulent. Car en déclarant qu'autrui est notre ennemi nous considérons répondre au fait qu'il nous tenait (à tort) pour *son* ennemi avant que nous ne l'ayons identifié comme le nôtre.[459] Comment expliquer, sinon, sa menace systématique (et donc volontaire) de ce qui (nous) importe au plus haut point ?

Notre posture entraine une contestation de l'idée spéculative suggérant que la genèse du rapport d'inimitié repose sur une agressivité inhérente à l'être humain.[460] Nous voudrions toutefois nous distancier d'un type d'argument par lequel certains tentent de contourner le postulat d'une « méchanceté » inhérente à l'homme. Il s'agit du recours à l'idée que tout rapport d'inimitié ait pour origine un *geste de prévention paranoïaque*. Cela veut dire que tout rapport d'inimitié serait déclenché par la perception paranoïde de l'un de ses membres, lequel identifie une menace superlative dans la conduite d'autrui, alors même qu'elle n'a rien à voir avec une menace. L'agent paranoïde réagit alors défensivement (malgré l'absence de menace réelle), et ceux qui font l'objet de

[459] On peut parler d'une amphibologie dans l'usage quotidien de la notion d'ennemi. En utilisant l'expression « c'est mon ennemi », on veut dire simultanément « il me considère comme un ennemi » et « je le tiens pour un ennemi » (il en est de même pour l'expression « je suis son ennemi »).

[460] Nous suivons ici la posture de Blumenberg, d'après laquelle toute affirmation sur la bonté ou la méchanceté intrinsèque de l'homme est un geste purement spéculatif. *Cf.* Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006, pp. 269, 270.

cette mesure « défensive » la perçoivent comme une agression. D'après cette conception, il faudrait dès lors contenir ou corriger la paranoïa de ceux qui voient dans l'homme un loup pour l'homme, pour ainsi empêcher les rapports d'ennemis de se constituer.[461] Nous ne voudrions pas nier qu'une telle distorsion perceptuelle puisse être à l'origine d'un rapport d'inimitié, mais nous ne pensons pas qu'elle suffise à expliquer l'origine de tout rapport de ce genre. La prétention selon laquelle cet argument expliquerait la genèse de tout rapport d'inimitié néglige le fait que la paranoïa consiste en une amplification maladive *d'une possibilité réelle*. Ainsi, le délire de persécution consiste en une amplification maladive de la possibilité réelle d'être persécuté. Il en est de même pour des paranoïas se représentant n'importe quelle menace. La cure de la paranoïa n'entraine pas la disparition de la possibilité réelle que cette distorsion pathologique magnifie.

C'est la raison pour laquelle nous défendons l'idée que l'identification d'autrui comme ennemi peut découler d'une menace réelle, à savoir la menace que constitue l'activité de ce dernier. Or, nous défendons en même temps l'idée que la menace *fondatrice* du rapport d'inimitié ne peut pas être l'expression d'un dessein d'atteindre autrui en ce qui lui importe au plus haut point. Notre hypothèse est ainsi la suivante : le rapport d'inimitié est fondé par une activité de nature conflictuelle que la partie « passive » perçoit comme une menace à ce qui lui importe le plus, alors que la partie « active » entend agir – *bona fide* – dans le contexte d'un conflit encadré (c'est-à-dire d'une compétition ou d'une concurrence). La première identification d'autrui comme ennemi – celle qui invite l'agent menacé à investir son action conflictuelle de la plus grande

[461] Parmi d'autres, *cf.* Sahlins, M., *The Western illusion of human nature : with reflections on the long history of hierarchy, equality, and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*, Chicago : Prickly Paradigm Press, 2008. Nous voudrions nous opposer à l'idée selon laquelle une admission explicite de la possibilité de l'inimitié entre les hommes, ainsi qu'une attention théorique portée au phénomène en question (en tant que toujours possible), augmenteraient les probabilités d'une effectuation de ce dont on annonce la possibilité. Cette critique, adressée souvent au réalisme politique, affirme que la référence systématique aux possibilités funestes de l'action interpersonnelle tend à produire une atmosphère sociale et politique de paranoïa, laquelle finit par produire les effets « prophétisés » par cette croyance (*cf.* Freyberg-Inan, Annette. *What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgment of Human Nature* pp. 143-154). Cette critique s'appuie souvent sur la notion d'une prophétie auto-réalisatrice (*self fulfilling prophecy*), élaborée par le sociologue nord-américain Robert K. Merton (*cf. Social Theory and Social Structure*. New York : The Free Press, 1968, pp. 473-486), et dont la formule cité souvent est la suivante : « If men define situations as real, they are real in their consequences » (Thomas, W.I., Thomas, D.S. *The child in America: Behavior problems and programs*. New York : Knopf, 1928, pp. 571-572). L'argument est cependant très faible. Il ne *suffit* clairement pas de se convaincre (et de convaincre les autres) que « ça va » pour que ça aille, tout comme il ne suffit pas de se convaincre que « ça ne va pas » pour que ça n'aille pas. La croyance dans le contenu d'une proposition n'est jamais condition suffisante de la vérité de ce contenu, bien que dans certains contextes restreints elle puisse *faire partie* des éléments qui contribuent à sa vérité.

intensité – résulterait dès lors d'*effets inattendus* d'une activité qui s'inscrivait en intention dans le cadre d'une concurrence ou d'une compétition. Autrement dit, celui que l'on identifie d'abord et adéquatement comme ennemi nous envisage de prime abord soit comme concurrents, soit comme compétiteurs, et la menace qu'il occasionne résulte d'un effet inattendu de son action.

Qu'un conflit interpersonnel que les uns abordent *prima facie* comme une concurrence plus ou moins impersonnelle puisse être perçue par les autres comme la menace « personnalissime » de ce qui (leur) importe au plus haut point ; qu'un conflit que les uns entament dans l'esprit plus ou moins ludique de la compétition (et donc comme quelque chose de léger) puisse cependant être déploré par les autres comme quelque chose de catastrophique (et donc d'une gravité mortelle), tout cela est possible parce que la valeur, le « poids » des choses peuvent être distribués de manière asymétrique par les individus. À strictement parler, ce n'est pas que les individus distribuent la valeur de manière asymétrique ; il y va plutôt de *perceptions* asymétriques de la valeur accordée aux mêmes objets. Or, affirmer que les perceptions de la valeur soient parfois asymétriques n'équivaut pas à affirmer qu'elles sont incommensurables : si elles étaient incommensurables, elles ne pourraient pas se gêner, « se cogner » les unes contre les autres. Nous considérons donc que l'établissement d'un rapport d'inimitié n'indique pas seulement qu'on a affaire à un « polythéisme des valeurs », mais aussi que les « dieux » de ce polythéisme axiologique ne sont pas indifférents les uns par rapport aux autres.

iv. Les conséquences inattendues de l'action et le déclenchement des hostilités

Nous considérons que la possibilité d'une collision de perceptions asymétriques de la valeur ainsi que celle des conséquences funestes qui peuvent s'en suivre trouvent un éclaircissement décisif dans la description de l'action humaine offerte par László Tengelyi. Nous reproduirons dans ce qui suit l'argument présenté par le phénoménologue hongrois dans ses « Considérations sur la liberté d'action et l'identité [*Selbstheit*] de l'acteur ».

Tengelyi commence sa réflexion en observant que les actions sont définies par le fait qu'elles répondent à des desseins ou à des intentions (*Handlungsabsichten*), en absence desquels il s'agit d'un « évènement plus ou moins aléatoire » dans le monde. Ces intentions visent – indique l'auteur – à déterminer le sens ou la signification de l'action. Par exemple, « [u]ne remarque

ne peut faire l'effet d'une menace véritable que si elle était conçue comme une menace ». Mais le phénoménologue indique ensuite que :[462]

> […] l'intention [*Absicht*] de l'acteur imprime pourtant vainement un sens délibéré [*gewollt*] à l'action : les conséquences involontaires de l'action peuvent modifier foncièrement ce sens. Les actions sont des évènements dans le monde qui ne demeurent guère une fois pour toutes ce qu'elles sont. Elles dépassent souvent dès le début [le sens qu'on voulait leur donner]. Il peut ainsi arriver qu'une remarque – laquelle n'est pas conçue explicitement comme une menace par le locuteur – ait dans certaines circonstances le sens d'une menace.
>
> L'action peut donc se détacher de l'intention de l'acteur. Elle demeure néanmoins un acte de son auteur. Si en général elle peut lui être attribuée comme action intentionnelle [*beabsichtigte*], alors les conséquences involontaires de cette dernière lui sont attribuées aussi. Si Œdipe se venge contre l'étranger orgueilleux dans le carrefour indiqué, le parricide est, dans les circonstances données, également son acte. Ainsi, l'acteur fait plus que ce qu'il fait intentionnellement [*absichtlich*] ; dans un certain sens, il fait tout ce que ses actions produisent comme effet.
>
> Cela permet en même temps de comprendre pourquoi l'acteur ne peut pas éviter d'être saisi par les conséquences involontaires de son action. En tant qu'auteur d'une action dont le sens n'est pas donné une fois pour toutes, mais qui se modifie, [l'acteur] ne demeure pas celui qu'il était originairement. Par son acte de vengeance, Œdipe devient *ipso facto* un parricide. L'acteur réalise une expérience avec son action et en même temps les conséquences involontaires de son action lui arrivent [*ihm widerfahren*] […].
>
> L'acteur agit, il fait son acte, mais les conséquences involontaires de son action lui arrivent et sont subies par lui. Alors que ces conséquences agissent sur le sens de son action originelle en la co-déterminant, il subit dans un certain sens même son propre acte. Ainsi, l'agir est autant un subir qu'un faire ; il est aussi bien *passio* qu'*actio*. Il est accordé à l'acteur de prendre l'initiative, sans qu'il puisse cependant demeurer le seigneur de l'action.[463]

Nous suivrons Tengelyi pour défendre l'idée que, lorsqu'une menace superlative est adéquatement identifiée *pour la première fois*, ce qui *déclenche* le rapport d'inimitié – à savoir ce que la partie menacée perçoit comme une menace systématique envers ce qui lui importe au plus haut point – appartient aux conséquences involontaires de l'action de celui qui apparait dès lors comme ennemi. Que ces conséquences agressives de son action soient involontaires, cela n'exonère pas pour autant le déclencheur du rapport d'inimitié de la « paternité » de la menace qu'il produit. Il faut toutefois rappeler que cette paternité n'est pas attribuable quand les dégâts collatéraux de son action sont *complètement étrangers* aux desseins de l'acteur. Si Œdipe (pour prendre la

---

[462] Nous traduisons un long passage, car il nous semble impossible de transmettre l'argument de Tengelyi de manière plus synthétique et plus claire qu'il ne le présente lui-même.

[463] Tengelyi, L., « Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden », dans *Das Selbst und sein Anderes : Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, ed. M. Pfeifer et K.E. Kaehler, Freiburg [u.a.] : Alber, 2009, pp. 245, 246. Traduction : JAE.

figure choisie par Tengelyi) avait causé accidentellement la mort à un étranger (imaginons qu'en chassant à l'arc dans la forêt, il l'ait confondu avec un animal), il n'aurait pas été le meurtre de son père, car *stricto sensu*, il n'aurait pas été non plus l'assassin de l'étranger en question. Imaginons, pour traduire cette observation dans les termes de notre discussion, que par son activité quelqu'un menace instamment ce qui nous importe au plus haut point, sans cependant avoir connaissance de notre existence. Le dégât collatéral de son activité est dans ce contexte complètement étranger à son dessein, et nous ne serions justifiés de l'avoir pour ennemi que dans l'un des deux scénarios suivants : (i) si nous pouvons considérer que cette ignorance est elle-même coupable ; (ii) si, tout en ayant pris connaissance de notre existence, cet acteur ne modifie pas sa conduite. C'est pourquoi nous affirmons que les conséquences involontaires de l'action donnant le coup d'envoi à la constitution du rapport d'inimitié sont nécessairement celles de l'action de quelqu'un qui entend agir, soit en concurrent, soit en compétiteur. La conséquence involontaire que nous appelons « menace (systématique) de ce qui importe au plus haut point » et qui suffit à constituer le rapport d'inimitié doit présenter un certain rapport avec l'intention de l'acteur menaçant.

Enfin, la possibilité de produire par notre action ce genre de conséquences involontaires est liée – nous y insistons – aux asymétries dans la perception de la valeur. Nous trouvons un appui à cette idée dans la réflexion de Tengelyi : « Ce qui compromet [l'intention que nous voulons imprimer dans] l'action n'est pas d'abord la causalité des évènements naturels. Ce qui modifie souvent le sens de l'action dans son contraire [ou simplement dans quelque chose d'autre] est avant tout l'efficacité beaucoup moins transparente des mécanismes [*Wirkungsmechanismen*] de l'histoire ».[464]

Dans le documentaire d'Errol Morris *The fog of war*, le Secrétaire à la Défense des États-Unis pendant la guerre du Viêt Nam, Robert McNamara, offre une illustration vivante de l'asymétrie perceptive dont les acteurs s'aperçoivent parfois après-coup. Voici une transcription du récit de McNamara.

> Dans la crise de missiles de Cuba, je crois que finalement on s'est bien mis dans la peau des Soviétiques. Pour ce qui est du Viêtnam, on ne les connaissait pas assez pour ça. Et le résultat a été un malentendu complet. Ils pensaient qu'on avait juste remplacé les Français comme pouvoir colonial et qu'on cherchait à soumettre le Sud et le Nord-Viêtnam à nos propres intérêts coloniaux, ce qui était complètement absurde. On ne voyait le Viêtnam que comme un élément de la Guerre Froide […].
>
> Il y a peu d'exemples où deux anciens ennemis se retrouvent ensemble au plus haut niveau pour discuter de ce qui aurait pu arriver. Mon hypothèse

[464] *Ibid.*, p. 249. Traduction : JAE.

> était que chacun de nous aurait pu atteindre ses objectifs sans ces morts terribles. Et je voulais la tester en allant au Viêtnam.
> [Dans une rencontre ayant eu lieu 20 ans après la fin de la guerre], l'ancien Ministre des Affaires Étrangères du Viêtnam, […] M. Thach, m'a dit : "Vous avez complètement tort. On se battait pour notre indépendance. Vous vous battiez pour faire de nous vos esclaves !". On en est presque venus aux mains […].
> "Voulez-vous dire [j'ai répondu] que ce n'était pas une tragédie la mort de 3.400.000 Vietnamiens ? Ce qui, à notre échelle, équivaudrait à 27 millions d'Américains ? Qu'y avez-vous gagné ? Rien de plus que ce qu'on vous aurait donné au début de la guerre. Vous auriez pu tout y gagner : l'indépendance, l'unification".
> "M. McNamara, vous n'avez probablement jamais lu un livre d'histoire. Sinon, vous sauriez que nous n'étions pas les pions des Chinois ou des Russes. McNamara, ne saviez-vous pas ça ? Vous ne comprenez pas que ça fait 1000 ans qu'on se bat contre les Chinois ? Nous nous battions pour notre indépendance. Et nous nous serions battus jusqu'au dernier. Nous étions déterminés. Toutes les bombes et toute la pression américaines ne nous auraient jamais arrêtés".[465]

Nous ne voudrions pas finir le présent chapitre sans proposer deux remarques importantes. La question suivante pourrait surgir : est-il impossible de penser que quelqu'un veuille explicitement menacer ce qui importe au plus haut point à autrui, en ayant pleine conscience de la valeur superlative que ce dernier attribue à ce qu'il menace intentionnellement ? Sans doute. Mais cette possibilité ne peut se réaliser que dans le cadre d'un rapport d'inimitié déjà constitué. L'intention décrite ne peut être tenue que par celui qui a *déjà* identifié autrui – à tort ou à raison – comme ennemi dans le sens de notre définition. Car une telle intention présente nécessairement, soit le sens d'une mesure défensive, soit le sens d'une mesure de réparation (voire de vengeance). Or, la discussion de ces dernières pages s'est concentrée sur le moment où se constitue le rapport d'inimitié, c'est-à-dire sur les conditions nécessaires à l'émergence d'une *première* identification de l'ennemi.

La deuxième remarque concerne le fait que dans notre description, la constitution du rapport d'inimitié apparait conditionnée par une espèce d'asymétrie fatidique entre les intentions des acteurs. Malgré le fait que l'établissement du rapport d'inimitié ne puisse *stricto sensu* être voulu par aucun des potentiels membres du rapport (mais à la limite seulement par un tiers), ce rapport est toujours constitué par leurs *actions*, et non par des évènements aléatoires ; les acteurs sont malgré tout responsables de l'établissement d'un tel rapport, qui est le leur. Notre description n'est

[465] http://www.errolmorris.com/film/fow_transcript.html. Traduction : PROMiSE, modifiée par JAE. Les nouvelles « Ennemis [*Vragi*] » de Anton Tchekhov et « Le duel [*The duel*] » de Joseph Conrad illustrent aussi vivement les asymétries – touchant parfois à l'absurde – qui donnent aux inimitiés leur coup d'envoi.

cependant pas équivalente à celle qui considère que l'irruption de l'ennemi répond à une nécessité, à un *fatum* infléchissable. Notre description s'éloigne, autrement dit, d'une conception voyant dans l'ennemi l'expression de quelque chose de nécessaire, de fatal, voire même de providentiel (dans le sens de répondant aux desseins de dieu).[466] Nous avons décrit le point de constitution du rapport d'inimitié comme déterminé par une asymétrie dans la manière de percevoir la valeur. Cette asymétrie, nous ne la considérons ni nécessaire (historiquement, biologiquement, etc.), ni comme l'effet d'un *fatum*, qu'il soit impersonnel ou providentiel. Nous considérons qu'elle relève plutôt du *hasard*. La catégorie du hasard se différencie de celle du *fatum* ou de celle de la Providence en ce qu'elle entraine l'idée qu'on peut réduire l'impact du hasard ou diminuer sa marge, sans pour autant pouvoir l'éliminer complètement.[467] Ainsi, les termes de notre réflexion impliquent un renoncement au projet d'abolir définitivement l'inimitié, soit au moyen d'une connaissance des affaires humaines se voulant achevée, soit par la méthode proposée par Garcin dans le *Huit clos* de Sartre :

> Je ne serai pas votre bourreau. Je ne vous veux aucun mal et je n'ai rien à faire avec vous. Rien. C'est tout à fait simple. Alors voilà : chacun dans son coin ; c'est la parade. Vous ici, vous ici, moi là. Et du silence. Pas un mot : ce n'est pas difficile, n'est-ce pas ? Chacun de nous a assez à faire avec lui-même. Je crois que je pourrais rester dix-mille ans sans parler […].[N]ous... nous serons sauvés. Se taire. Regarder en soi, ne jamais lever la tête.

Or, renoncer à abolir définitivement l'inimitié n'implique pas renoncer à réduire, au moyen d'un savoir *situé*, les effets attribuables au hasard dans la genèse des rapports d'inimitié. Pour le dire autrement : admettre que le hasard

---

[466] Certains passages d'un discours tenu par O. Cromwell face au parlement (le 17 septembre 1656) nous offrent un vif exemple de la conception de l'ennemi comme quelque chose de nécessaire, de fatal ou de providentiel : « The first thing therefore, that I shall speak to, is that that is the first lesson of Nature: Being and Preservation […] [T]he conservation of that [our National Being] is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it not to be […]. [T]ruly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout – by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you […] [Y]our enemy was naturally so, and is become so, providentially ». *Cf.* la portée théologique de la catégorie schmittienne d'ennemi (Storme, T., « Carl Schmitt, un marcionite moderne ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95, no. 4/ 2011 (2011) : pp. 844 et ss.).

[467] En outre, les catégories de nécessité métaphysique, de *fatum* et de dessein divin sont des catégories qui tournent à vide, c'est-à-dire qu'elles ne contribuent aucunement à la compréhension du phénomène. On peut donc parfaitement faire l'économie. Tengelyi remarque que « Wird diese ureigene Zufälligkeit der Lebensgeschichte zu einem Schicksal heraufstilisiert, so ist damit dem Verständnis der Selbstheit des Handelnden wenig geholfen. Die Schicksalsvorstellung verwandelt die Zufälligkeit der Handlungen in eine vermeintliche Notwendigkeit und schließt damit das Selbst in sich selbst ab, indem sie ihm einen Mittelpunkt zuschreibt, den es in sich tragen sollte ». Tengelyi, L., « Das Selbst und sein Anderes », p. 255.

(ou l'opacité des mécanismes de l'histoire, pour reprendre les termes de Tengelyi) joue un rôle décisif dans la constitution des rapports d'ennemis n'entraine pas une attitude de résignation qui nous conduirait à affirmer, en haussant les épaules, que « ça arrive » (« shit happens ») ; cela reviendrait à abdiquer face aux évènements se trouvant au-delà de notre portée. Au contraire, nous croyons que seule une compréhension adéquate du rôle rempli par le hasard dans la constitution du rapport d'inimitié permette de produire une réponse adéquate aux défis non seulement tactiques, mais aussi éthiques, juridiques[468] et politiques que le phénomène entraine. Et cette réponse peut être produite soit en tant que partie engagée dans le rapport, soit en tant que tiers qui hésite entre prendre l'une des deux parties, et garder sa neutralité.

v. Bilan

Le présent chapitre a abordé la question de la genèse du rapport d'inimitié. Nous avons élaboré une réponse à cette question en nous distanciant de trois conceptions sur la genèse du phénomène. La première situait la genèse du rapport dans la construction (ou élaboration délibérée) d'autrui comme ennemi. Contre cette conception, nous avons argumenté d'abord que, bien que l'ennemi puisse être construit, cette construction ne peut qu'être adressée à un tiers : la menace incarné par l'ennemi pèse sur des choses qui nous sont tellement importantes qu'elle ne peut faire irruption que *malgré nous*. Nous avons ensuite argumenté qu'en affirmant l'existence de mécanismes de propagande – qui font croire aux hommes qu'il y a un ennemi là où il n'y en a pas – on affirme *a fortiori* la capacité des individus à identifier un ennemi de manière autonome. La deuxième conception contestée situait la genèse du phénomène dans une déformation paranoïaque des intentions des *autres*, tendance donnant à leur conduite l'apparence d'une menace superlative. Contre cette position, nous avons argumenté que, bien que des paranoïas puissent parfois déclencher des hostilités, il ne faut pas oublier que toute paranoïa constitue l'amplification maladive d'une *possibilité réelle*. L'argument ayant recours à la représentation d'une hostilité paranoïaque n'exclut donc pas la possibilité que nous identifiions de manière non-paranoïaque ou adéquate un ennemi. Enfin, la troisième conception suggérait que l'irruption de l'ennemi est issue d'une nécessité (biologique, historique, etc.), d'une fatalité ou d'un dessein providentiel. Afin de répondre à cette conception, nous avons mobilisé une conception de l'origine

[468] L'idée que le hasard joue un rôle décisif dans la constitution du rapport d'inimitié n'efface pas, nous l'avons vu, la responsabilité à l'égard des actions qui l'ont déclenché. La détermination juridique de ces responsabilités ne devrait donc pas négliger les dimensions d'indécidabité juridique, car leur prise en compte ne peut que rendre le jugement plus juste. *Cf.* plus haut, notre reconstruction de la polémique schmittienne avec le critère juridique de la *iusta causa* dans le contexte de la guerre (pp. 124-132).

du phénomène que situe l'action dans l'horizon du hasard et qui la caractérise simultanément comme *actio* et comme *passio*.

Ces discussions nous ont permis de situer la genèse du rapport d'inimitié dans la rencontre conflictuelle des agents qui perçoivent asymétriquement la valeur de ce qui est en jeu dans leur affrontement. La collision entre des perceptions asymétriques de la valeur serait conditionnée, nous affirmions, par le hasard (qu'on tend à styliser *ex post* comme expression d'une nécessité). Or, le fait que la dimension polémique des actions donnant le coup d'envoi aux hostilités soit expliquée par le hasard n'enlève pas la paternité de ces actions à leur producteur ; la production des premières demeure la responsabilité de ce dernier. Nous sommes ainsi parvenus à formuler une explication de la genèse des rapports d'ennemis en trouvant un certain compromis entre les positions réfutées. Nous avons enfin avancé l'idée qu'une compréhension adéquate de la marge de hasard dans la genèse des hostilités est précisément ce qui nous permettra de *réduire son impact* dans le cadre de nos échanges interpersonnels.

19. Le traitement d'autrui en ennemi, peut-il être justifié du point de vue de la raison ?

Tandis que le chapitre dernier abordait la question de la genèse du rapport d'inimitié (sous l'angle des conditions d'une première identification d'autrui comme ennemi), le présent chapitre interrogera l'instance réflexive qui pourrait suivre cette identification. Il s'agit de l'instance où l'agent *critique* ayant identifié un ennemi s'interroge sur la mesure dans laquelle il est justifié, voire obligé soit de demeurer au sein du rapport, soit de le contourner. En conséquence, les discussions de ce chapitre ne concerneront pas les motivations de l'agent non critique, lequel passe de manière immédiate ou irréfléchie de l'identification *prima facie* d'un ennemi à l'acte de se battre avec lui.

Sous quelles conditions un agent *rationnel* serait-il donc justifié de traiter autrui en ennemi ? Qu'est-ce qui peut justifier l'agent à une mobilisation quasiment totale de ses ressources dans un conflit, c'est-à-dire à s'investir du plus haut degré pour vaincre autrui ? Dans le cours de ce chapitre, nous voudrions explorer trois réponses à cette question. Chacune de ces trois réponses affirme offrir aux acteurs engagés dans une situation de conflit de haute intensité l'accès au point de vue rationnel. Parmi elles, les deux premières nient l'existence des conditions (rationnelles) justifiant de traiter autrui en ennemi, tandis que la troisième en affirme l'existence.[469]

i. Première réponse : rien ne nous justifie de traiter autrui en ennemi, car toute conflictualité entraine une atteinte à la raison

Mettons-nous d'abord à la place de celui qui tient le rapport d'inimitié pour un phénomène intrinsèquement irrationnel, et comme l'expression d'une conduite immorale. Situés dans cette perspective, nous aborderons la question formulée plus haut en tant que fausse question et nos efforts critiques consisteront donc avant tout à déceler sa fausseté. À la question portant sur la possibilité d'une inimitié justifiée, nous répondrions donc quelque chose comme : *il n'y a pas de conditions sous lesquelles nous serions justifiés (en tant qu'agents rationnels) à traiter qui que ce soit en ennemi. Cette affirmation ne concerne, bien entendu, que notre conduite, car nous ne pouvons pas contrôler le fait que d'autres décident de nous tenir pour ennemis. Même si cela arrivait, nous nous*

[469] La question qui nous guidera ne porte donc pas sur la nécessité ou la contingence d'une entrée d'individus et de communautés dans des rapports d'hostilité. Autrement dit, elle ne s'interroge pas s'il est possible qu'une vie (individuelle ou collective) se passe sans jamais avoir connu d'ennemi. Elle demande plutôt s'il y a des conditions sous lesquelles l'expression « inimitié justifiée » ou « ennemi juste » fait du sens. S'il y en a, il se pourrait encore qu'elles ne s'actualisent jamais dans le cours d'une vie.

refuserions à les tenir, en réponse, pour ennemis et à nous conduire avec eux de manière conséquente. Or, se rendre fidèle ce programme est pratiquement impossible. Pour respecter la lettre *et* l'esprit d'une telle maxime (car le terme *ennemi* est parfois remplacé par un euphémisme dont l'esprit demeure celui de l'inimitié), il faudrait se rendre passif envers ceux qui voudraient (faire) quelque chose de nous. Pour respecter l'esprit de cette maxime, il faudrait, autrement dit, qu'on « se laisse faire » inconditionnellement. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'ennemi est, rappelons-le, celui dont l'activité systématique menace ce qui nous importe au plus haut point. Pour tenir le propos ci-dessus, nous devrions donc mettre hors-jeu toute réactivité face à l'apparition d'une telle menace. Et cela n'est possible que par l'aplanissement de ce à quoi on attribue spontanément la plus haute importance. On devrait donc se plier à la réalisation des valeurs avancées par celui qui devient dès lors son souverain ; il faudrait, autrement dit, qu'il se plie à ce qui importe au plus haut point à son nouveau souverain. Un tel sacrifice ou don de soi à la volonté d'autrui – motivé, nous l'avons vu, par un refus de devenir un agent du conflit – est peut-être possible. Ce geste se prête cependant au paradoxe suivant : le souverain auquel on soumet sa capacité de résistance peut ensuite nous demander non seulement de nous plier *de manière passive* à la réalisation de ce qui lui importe au plus haut point, mais d'y participer *activement*. Cela suppose, entre autres, que nous serons contraints de traiter tous ceux qui menacent les valeurs de notre nouveau souverain en ennemis. Nous pourrions devenir ainsi malgré nous l'instrument voire l'occasion d'hostilités. Face à cette apparente incohérence (à savoir que certains efforts pour échapper l'inimitié pourraient nous y conduire malgré tout), on pourrait encore répondre : *cette inimitié possible (dont nous serions devenus l'instrument) n'est pas la nôtre, mais celle de notre nouveau souverain. Nous nous y verrions mêlés malgré nous. Notre refus intérieur à l'inimitié resterait cependant intact*. Malgré sa cohérence, cet argument demeure insatisfaisant.

La posture que nous discutons dans ce sous-chapitre est illustrée par l'interprétation que le sinologue Ivan Kaménarovic offre de la conception chinoise du conflit. Dans le plan de ce que Kaménarovic appelle l'image théorique du conflit (par opposition au plan « des faits en eux-mêmes »),[470] le conflit apparaitrait au chinois (exceptant le bouddhiste) comme « ce qui, par l'effet d'une fausse manœuvre ou d'une erreur d'appréciation, entre en contradiction avec l'économie générale du monde. Il s'ensuit que la sagesse va

[470] Kamenarović, I.P., *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Paris : les Éd. du Cerf, 2001, p. 68.

consister à être capable de les éviter, de les déjouer ».[471] « L'apparition de conflits entre les hommes est [pour la culture chinoise] plutôt le signe d'un manque de civilisation ou celui d'une erreur d'appréciation. L'étude (*xue*) et la culture (*wen*) sont là pour éviter ces deux écueils ».[472] Ainsi, poursuit l'auteur, « la mentalité chinoise s'efforce avant tout de scruter, de surveiller, de pratiquer le *wuwei*, le non-agir qui laisse les choses évoluer d'elles-mêmes selon leur nature propre, en ayant soin d'éviter toute lutte, tout affrontement ».[473] Le sinologue résume son interprétation comme suit : « Pour les Chinois, le conflit est considéré comme un empêchement à la bonne circulation des souffles, et comme une déperdition d'énergie [...]. Il s'agit donc soit de désamorcer, soit de contourner l'obstacle créé par le conflit, de façon à rétablir les voies de passages nécessaires à la continuation de la vie ».[474]

Kaménarovic ne prétend pas décrire – nous y insistons – les pratiques sociohistoriques d'une région donnée du monde, mais *un certain standard de rationalité* – diffèrent de celui qu'il associe à l'Occident –[475] qui oriente l'action dans des circonstances conflictuelles. Or, telle qu'elle est présentée par le sinologue, cette « image théorique du conflit » est insoutenable pour au moins deux raisons. La première raison – que nous formulerons brièvement – renvoie à l'inadéquation historique des présupposés qui fondent cette représentation. La cosmologie que Karménarovic situe à la base de la conception chinoise du conflit semble exclure l'idée que l'homme puisse conduire une vie personnelle, sociale, politique ou planétaire vers un échec irrémédiable. Une espèce d'harmonie préétablie garantirait cette impossibilité. Ainsi, l'action humaine ne pourrait perturber l'ordre cosmique que de manière périphérique. L'Harmonie constituerait le garant et la source de son propre rétablissement lors d'épisodes de perturbation ; « l'hégémonie » de ce principe serait assurée *a priori*. Ce n'est que sur l'arrière-plan d'une telle garantie métaphysique que la maxime du « non-agir » – même face à la menace redoutable de l'ennemi – peut compter comme un principe rationnel d'action. Or, l'expérience historique du 20e siècle

---

[471] *Ibid.*, p. 50.

[472] *Ibid.*, p. 42.

[473] *Ibid.*, p. 55.

[474] *Ibid.*, pp. 128, 129.

[475] Y a-t-il vraiment quelque chose comme *la* conception occidentale du conflit ? Nous mentionnons seulement un exemple de pensée occidentale qui va dans le sens de la doctrine exposée par Kamenarović : « les amitiés et les inimitiés des animaux et des hommes de même espèce, leurs mœurs et toutes choses semblables peuvent être pesées à partir des accords harmoniques et des dissonances contraites [Immo amicitiae et inimicitiae animalium et hominum eiusdem speciei ac mores, et quid- quid tale ex harmonicis concordantiis et ex contrariis dissonantiis ponderatur] » (Cusa, N.d., *Idiota de sapientia ; Idiota de mente ; Idiota de staticis experimentis*, ed. L. Baur et R. Steiger, Hamburgi : F. Meiner, 1983, p. 239. Traduction : H. Pasqua).

est à elle seule assez éloquente : l'homme *peut* mener une vie individuelle, sociale, politique ou planétaire à son échec définitif ; l'ordre cosmique ne garantit malheureusement pas grand-chose. Une connaissance historique rudimentaire rend donc inacceptable – du point de vue de la raison pratique – la maxime du « non-agir » face à l'action des hommes qui précipitent une vie individuelle ou collective dans l'échec.

Une deuxième raison mettant en question la viabilité de la conception du conflit reconstruite par Karménarovic suggère que cette dernière serait affectée par une *inconsistance immanente*. Dans la conception discutée, l'homme aurait la possibilité – monstrueuse, même si marginale – de porter atteinte à « l'économie générale du monde ». Une observation synchronique de n'importe quel moment historique devrait donc permettre à l'observateur de diviser l'ensemble des hommes entre ceux qui se conforment à l'harmonie du cosmos, et ceux qui entrent en dissonance avec elle. Ces derniers agents susciteraient les conflits entre les hommes, et tendraient à les approfondir. La question suivante se pose : ceux qui sont du nombre des sages, ceux qui acquiescent à l'Harmonie, sont-ils (peut-être malgré eux) *en conflit* avec les ignorants, avec ceux qui empêchent une bonne circulation des souffles ? Si la réponse est affirmative, *l'être-en-conflit-avec-l'ignorant* serait lui-même un facteur de perturbation de l'économie générale du monde. Le sage se verrait confronté à un choix impossible : ou bien il se plie aux propos de l'ignorant pour éviter tout conflit avec lui ; mais alors il entre en conflit avec l'Harmonie. Ou bien il respecte l'Harmonie, mais il maintient alors le conflit avec l'ignorant, ce qui porte finalement atteinte à l'Harmonie. Karménarovic indique que, au sein du cadre conceptuel chinois, « l'impossibilité de suivre deux voies contradictoires » dans le contexte d'un dilemme a pour résolution rationnelle le suicide « comme une façon de se placer au-delà, ou plutôt en deçà, du lieu de l'inconcevable choix ».[476] Dans un monde où le conflit émerge avec régularité, la logique inhérente à cette conception conduirait au suicide systématique des sages. Le défenseur de ce type de doctrine pourrait maintenant contester que l'ignorant n'est pas vraiment en conflit avec le sage, mais seulement avec lui-même. Or, cette affirmation est contrainte de passer sous silence les effets pernicieux que l'action de l'ignorant peut avoir sur la vie en équilibre du sage. Si *la possibilité de la sagesse* est compromise par l'action de l'ignorant, le sage est nécessairement en conflit avec ce dernier. En synthèse : la distinction entre la catégorie du sage et celle de l'ignorant (entre deux façons « d'agir » inconciliables, qui aspirent – l'une justement, l'autre injustement – à leur propre perpétuation) entraine la notion de conflit, et annule l'idée que l'une des parties puisse éviter le conflit à tout prix.

[476] Kamenarović, I.P., *Le conflit*, p. 114.

Alors qu'un tel contournement ne peut être atteint ni par l'abandon de la sagesse elle-même (c'est-à-dire par une capitulation en face à l'ignorance) ni par une confrontation avec l'ignorant, il ne reste, nous l'avons vu, que la voie du suicide. Cette voie entraine cependant l'extinction (incontournable) des sages et sa conséquence logique : la cession du monde aux ignorants. Nietzsche visait probablement ce type de doctrine lorsqu'il décrivait des injonctions comme la suivante : « Casse l'épée et dit : nous préférons tout souffrir, nous préférons même périr que tenir debout *l'inimitié* au sein de la société ».[477]

Nous précisons pour finir que ces objections ne s'adressent pas, bien entendu, à *la* conception chinoise du conflit (s'il en est *une*), mais seulement aux termes par lesquels elle est représentée par l'un de ses interprètes. Cependant, cette interprétation de Kaménarovic nous a permis d'illustrer la posture discutée dans ce sous-chapitre.

ii. Deuxième réponse : rien ne nous justifie à traiter autrui en ennemi, car cela entraine une renonciation à l'encadrement rationnel du conflit

Nous nous occuperons maintenant d'une deuxième réponse à la question sur les conditions d'une inimitié justifiée. Il s'agit d'un argument qui vise lui aussi à déjouer la question, mais pour des raisons différentes de celles exposées ci-dessus. Dans ce deuxième cas, la réponse est fondée sur l'idée que *la source de tout conflit entre les hommes est parfaitement intelligible et que, quoique ces conflits soient – pour des raisons empiriques – incontournables, ils se prêtent à une rationalisation plus ou moins intégrale*. Cette idée dissoudrait la pertinence de la question concernant les conditions de justification de l'inimitié, car cette dernière notion ne décrirait au fond rien d'autre qu'un rapport où les agents renoncent à un encadrement rationnel du conflit. Rappelons que le rapport d'inimitié est l'instance conflictuelle où l'agent recourt à de moyens exceptionnels pour vaincre son adversaire, ce qui entraine un abandon des voies régulières de confrontation.

La posture que nous décrivons dans ce sous-chapitre est d'abord observable dans la doctrine qui attribue l'origine de toute conflictualité humaine à la conjonction de deux *facta* : la pénurie des ressources matérielles et symboliques, et l'aspiration des hommes à leur bienêtre physiologique et psychique. La pénurie effective des ressources matérielles et symboliques rendrait le conflit incontournable : tôt ou tard deux ou plusieurs individus ou communautés aspireront simultanément à la possession d'un seul et même bien (non d'un seul et même *type* de bien, mais d'un seul exemplaire – un *token* – de ce dernier).

[477] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe IV-3*, 07, p. 460 (IV.442[438]).

Rappelons que dans le présent chapitre nous adoptons la perspective de l'agent critique, c'est-à-dire la perspective de l'agent qui vise à rendre son agir conflictuel conforme aux indications de la raison. Ainsi, si tout conflit a pour source une concurrence, l'agent rationnel ne devrait surtout pas tenir ceux qui entrent en conflit avec lui pour des ennemis, car ils ne sont en réalité que ses concurrents.

Voici l'argument qui soutient cette posture : nos concurrents veulent *avec raison* ce que nous voulons. Nous comprenons leur motivation, car elle ne diffère pas, en principe, de la nôtre. Ainsi, nous pouvons aussi comprendre que son action ne menace ce qui nous tient « à cœur » qu'à cause d'une pénurie empirique de ressources. Pour le dire autrement : en tant qu'agents rationnels nous pouvons comprendre le sens profond, applicable à tout conflit, du dicton « ça n'a rien de personnel, c'est juste du business ». Nous et notre concurrent, nous semblons tous être justifiés de vouloir nous emparer de ce que seulement l'un des deux pourra avoir. La manière rationnelle de traiter le conflit interpersonnel (c'est-à-dire la concurrence) consisterait donc à aborder ce conflit comme un jeu d'équilibre. Le dénouement optimal d'un tel jeu n'est pas celui où notre gain est exclusif, mais celui où il y a un gain pour les deux parties comme résultat d'une pratique concurrentielle se rapprochant de la coopération. Si, à l'occasion du conflit, nos pratiques veulent aspirer à la rationalité, elles doivent être conduites par une rationalité stratégique qui permettra d'optimiser les conditions de la concurrence. Une telle rationalité permettrait de transformer la précarité de la situation concurrentielle de départ (celle d'un « tout ou rien ») pour que moi et mon concurrent nous puissions tirer le meilleur profit possible d'une situation de pénurie de ressources (matérielles ou symboliques). Une concurrence rationnelle suppose ainsi une reconnaissance des aspirations de mon concurrent et une certaine coopération avec lui.

La posture que nous venons d'esquisser pourrait être comprise comme une extension philosophique de ce qu'on appelle la *théorie des jeux*. La théorie des jeux étudie, nous le rappelons, les interactions stratégiques des agents qui tentent d'optimiser leurs choix.[478] Nous ne nous attarderons pas ici à exemplifier

[478] Cette filiation n'est cependant pas la seule possible : la conception générale de la conflictualité humaine esquissée ci-dessus est aussi défendue par des auteurs qui ne se réclament pas de la théorie en question. Par exemple, le sociologue américain Lewis A. Coser qui, dans son étude sur le phénomène du conflit, propose une distinction entre des conflits réalistes et irréalistes (*realistic and nonrealistic conflicts, cf.* Coser, L.A., *The functions of social conflict*, pp. 48-55). Dans le cadre de conflits réalistes, les acteurs ont conscience du fait qu'ils se battent *en raison* de quelque chose d'effectif. Dans le deuxième cas, les acteurs se battent *sans raison*, dans le sens où il n'y a pas de « pomme de la discorde » qui les motive : ils sont conduits par des pulsions qui ne cherchent qu'à libérer des tensions accumulées. « Realistic conflicts arise when men clash in the pursuit of claims

une posture qui nous semble assez intuitive quant à ses considérations de fond. Nous voudrions plutôt revenir à l'argument pour le soumettre à un examen plus attentif. La réponse que cette posture formule à la question qui guide notre réflexion est donc : il n'y a pas de conditions – même pas dans le cas de conflits particulièrement intenses – dans lesquelles un agent critique serait justifié de traiter autrui en ennemi ; car tout partenaire de conflit (celui qui se porte candidat au titre d'ennemi y compris) n'est en réalité qu'un concurrent. Moi et mon concurrent – je le comprends – nous « sym-pâtisons » ; lui et moi, nous incarnons le même besoin en deux corps (soit individuels, soit collectifs), un besoin pour lequel il ne semble *de prime abord* y avoir qu'une seule et même source de satisfaction. Je comprends la fatalité de notre situation, c'est-à-dire la quasi-nécessité de notre (entrée en) conflit. Or, cette compréhension (qui est celle de l'observateur rationnel) en entraine une autre (qui est celle de l'acteur rationnel) : il ne s'agit pas (pour nous, en tant que concurrents) de viser le « tout ou rien », mais plutôt de transformer la fatalité de notre situation de départ au moyen d'une concurrence se rapprochant de la coopération, afin que nous puissions finalement en tirer, tous deux, le meilleur profit possible.

Notons maintenant que le diagnostic fondamental « tout conflit est, à la base, un rapport de concurrence » n'est pas, strictement parlant, le résultat d'une généralisation inductive. En effet, il ne tient pas compte du fait que certains conflits ne s'ajustent pas aux traits caractéristiques de la concurrence. Cette omission s'explique ainsi : l'état des choses évoqué par ce jugement ne décrit pas ce qui se passe toujours et partout (*de facto*) dans le contexte de conflits interpersonnels de haute intensité. Ce jugement réfère plutôt à ce qui devrait être le cas (*de iure*). Tout conflit de haute intensité n'est peut-être pas *de facto* une concurrence, mais il *devrait* l'être, suggère ce jugement. Ceux qui aspirent à une conduite conforme à la raison sont donc censés devenir, dans et par leurs actions, une instance d'effectuation de ce devoir être. Or, nous nous heurtons immédiatement à une difficulté qui découle de la trivialité suivante : tout rapport, celui de concurrence y compris, est composé d'au moins deux membres. La question se pose alors de savoir s'il suffit que *nous* – c'est-à-dire l'une des deux parties du rapport – nous comportions en tant que concurrents rationnels pour que le conflit avec les autres soit rationalisé en termes de

based on frustration of demands and expectancies of gains. Nonrealistic conflicts arise from deprivations and frustrations stemming from the socialization process and from later adult role obligations, or they result […] from a conversion of originally realistic antagonism which was disallowed expression » (*ibid.*, p. 54). Il n'est presque pas nécessaire de préciser que le « vrai » conflit est celui appelé réaliste, lequel n'est rien d'autre qu'un rapport de concurrence. Pour Coser, l'un des buts principaux de la sociologie du conflit consisterait dans le fait de dévoiler le principe d'opération de ce qu'on pourrait appeler le faux conflit irréaliste.

concurrence. Autrement dit, ne faut-il pas que tous les membres du conflit soient minimalement coordonnés pour que ce dernier devienne (effectivement) une concurrence « en bonne et due forme » ? Ne faut-il pas que les parties du conflit partagent un accord minimal quant à ce qu'elles font quand elles se battent l'une avec l'autre pour que le conflit adopte la forme rationnelle de la concurrence ?

Il semble falloir répondre affirmativement à ces deux questions. Pour revenir à la filiation théorique mentionnée plus haut, aucune théorie des jeux n'est envisageable si *tous* les « joueurs » ne sont pas compris comme des agents voulant (et sachant) optimiser leurs choix et ainsi maximiser leur gain. Pas de jeu, autrement dit, s'il n'y a pas d'agents qui acceptent (et qui comprennent plus ou moins) la nature du « jeu ». Or, quoi faire d'une situation de conflit où notre adversaire se conduit en faisant fi des considérations stratégiques les plus évidentes, lesquelles le conduiraient clairement (nous pensons) à maximiser son profit ? Que ferions-nous d'un partenaire de conflit dont nous ne pourrions pas comprendre le besoin à satisfaire ? Continuerions-nous – en tant que défenseurs de la conception discutée – à essayer malgré tout de jouer le jeu concurrentiel avec lui, d'aborder le conflit en tant que concurrence en bonne et due forme ? *La prise de cette dernière voie est avant tout déconseillée par la raison stratégique elle-même* : en nous conduisant en concurrents (rationnels) avec ceux qui ne font pas de même, nous risquons de tout perdre : nous minimisons nos perspectives de gain. Cette idée est loin d'être ignorée par les négociateurs les plus habiles. Évoquons à titre d'exemple une certaine doctrine géopolitique attribuée à Otto von Bismarck : la jeune Allemagne devait surtout éviter d'entrer en conflit avec la Russie, car la conduite stratégique des Russes aurait été à l'époque particulièrement illisible et donc imprévisible. Dans un autre contexte, la doctrine selon laquelle un État ne doit pas négocier avec des collectivités dites extrémistes ou terroristes – lesquelles ne suivent apparemment pas « les règles du jeu » – est connue de tous. Enfin, un refrain américain indique que « le tango se danse à deux [*it takes two to tango*] » ; cela est vrai aussi de tout conflit se déroulant dans un cadre régulateur.

Le défenseur d'une conception concurrentielle tentera peut-être de contourner ces difficultés en relevant que les cas mentionnés ci-dessus décrivent la conduite d'agents irrationnels ; c'est-à-dire soit d'agents qui ignorent, ou qui ne comprennent pas les « règles du jeu » concurrentiel, soit d'agents qui « jouent un autre jeu » dont les règles (nous) sont incompréhensibles. Mais au lieu de venir supporter la conception discutée dans le présent sous-chapitre, cette indication rend le problème plus aigu : alors que la possibilité d'entrer en conflit avec des agents pareils n'est jamais exclue, comment faut-il que des concurrents

rationnels se conduisent envers un adversaire qui menace la possibilité elle-même d'une concurrence rationnelle (et qui menace ainsi, *a fortiori*, les aspirations du concurrent rationnel à maximiser son gain) ? Si, dans une telle situation, nous insistons avec obstination à nous conduire en concurrents rationnels, nous risquons de négliger les indications de la raison stratégique, une négligence sanctionnée par une vraisemblable perte de profit. Il semble dès lors que si l'on veut respecter les impératifs d'une raison concurrentielle, on ne puisse précisément pas prétendre aborder tout conflit en tant que concurrence ni tout adversaire en tant que concurrent. Or, cette concession n'entraine-t-elle pas une réhabilitation de la question qui guide à présent nos réflexions ? Il semblerait qu'il y a en effet certaines conditions – extraordinaires, peut-être – sous lesquelles il semble être justifié que nous – qui adoptons ici la posture de concurrents rationnels – traitions certains opposants en ennemis. Ceci serait envisageable lorsque la présomption de rationalité accordée à notre partenaire de conflit – c'est-à-dire notre supposition qu'il agit en concurrent – est discréditée de façon quasiment systématique par le style général de sa conduite. Il s'agit des circonstances où, malgré tous les efforts pour mettre en place un rapport concurrentiel raisonnable avec lui, le partenaire de conflit tend à transgresser les bornes du cadre rationnel (ou de l'action raisonnable). Dès lors, ce partenaire de conflit devient ennemi, car en plus de défier et d'entraver nos intentions de nous emparer d'une ressource donnée (comme le fait d'ailleurs n'importe quel concurrent), il menace quelque chose de beaucoup plus fondamental ; il menace quelque chose que le défenseur de cette conception du conflit n'est pas prêt à négocier ; à savoir *l'intégrité du cadre concurrentiel permettant de rationaliser les conflits, c'est-à-dire d'augmenter le gain pour tous dans un contexte de pénurie des ressources*. Or la défense de l'intégrité du cadre concurrentiel est l'injonction la plus générale d'une vraie rationalité économique (celle qui calcule l'utilité envisageant le plus long terme). C'est pourquoi le défenseur de l'interprétation concurrentielle du conflit ne peut que tenir celui qui menace le cadre en question pour ennemi, et cela précisément en raison de son aspiration à une conduite rationnelle. On observe ainsi que l'idée d'une inimitié justifiée, que cette conception du conflit chasse par la porte, revient malgré tout par la fenêtre.

On pourrait maintenant objecter que l'affirmation de l'irrationalité de l'autre membre du conflit suppose une interprétation infaillible de sa conduite. Peut-on être *complètement sûr* – poursuit l'objection – que celui qui *semble* menacer l'intégrité du cadre rationnel se conduit irrationnellement ? La réponse est non. Certes, il est toujours possible que nous nous soyons trompés, que nous ne soyons pas encore parvenus à comprendre quel est le bien dont l'autre membre

du conflit veut s'emparer (avec raison) ; ou que nous n'ayons pas encore compris les règles tout à fait rationnelles selon lesquelles il « joue » simplement « un autre jeu ». Nous contestons maintenant cette objection par l'observation suivante : si les conflits n'étaient pas situés historiquement, si l'on pouvait retarder leur dénouement à volonté, s'ils ne mettaient pas de pression sur ceux qui y participent pour qu'ils prennent un cours d'action donné, alors on serait rationnellement contraint de poursuivre une herméneutique du partenaire de conflit susceptible de se prolonger infiniment. Or, la présomption de rationalité du partenaire de conflit est toujours soumise aux épreuves factuelles d'une situation donnée. Il faut d'ailleurs noter qu'en réhabilitant la présomption de rationalité d'un adversaire que nous tenions jusque-là pour irrationnel, nous remettons en question la rationalité de nos considérations initiales sur lui ; nous remettons en question, autrement dit, la supposition que – au moment de leur formulation – elles étaient produites par un agent suffisamment rationnel : nous-mêmes. Cet exercice, louable et même exigible d'un point de vue herméneutique, ne peut pas être poursuivi à l'infini. Dans les circonstances où le rapport conflictuel se dérobe systématiquement aux conditions d'une concurrence en bonne et due forme, il faut que nous déterminions tôt ou tard si ceux qui ne remplissent pas ces conditions (c'est-à-dire ceux qui se trompent) sont finalement ceux qui s'opposent à nous, ou nous-mêmes. Dans le chapitre 22, nous traiterons de cette problématique en profondeur. Nous pouvons ainsi conclure qu'une conception concurrentielle du conflit n'efface pas la possibilité d'un conflit non concurrentiel. Une telle conception est contrainte d'admettre qu'il existe des conditions dans lesquelles nous serions justifiés de traiter les autres en ennemis.

Ces remarques relatives à la conception concurrentielle du conflit sont applicables, *mutatis mutandis*, à une autre réponse possible à notre question directrice dans ce chapitre. Cette réponse pourrait être formulée dans les termes d'une *conception communicationnelle de l'action rationnelle*. Depuis cette perspective, il n'y aurait pas de conditions (rationnelles) justifiant de traiter qui que ce soit en ennemi, car tout membre du conflit ne serait rien d'autre qu'un *partenaire de discussion*. Or, tout comme dans le cas de la conception précédente, ce jugement énonce ce qui devrait être le cas, non ce qui est *de facto*, ni ce qui *peut* être le cas. Il est toujours possible que l'adversaire blesse systématiquement les conditions d'une entente rationnelle (en refusant, par exemple, son allégeance à « la coercition non coercitive du meilleur argument »[479]) et, plus encore, qu'il refuse la discussion elle-même.[480] Et s'il

[479] « der zwanglose Zwang des besseren Argumentes ». Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995, pp. 47, 48.

menace de la sorte l'intégrité factuelle du cadre communicationnel, le défenseur d'une rationalité communicationnelle semble être justifié de le traiter en ennemi. Depuis sa perspective, la conduite de l'autre ne peut apparaitre que comme irrationnelle.

Resituons maintenant la place argumentative des considérations précédentes. La discussion du présent chapitre est conduite par la question de savoir quelles sont les conditions pouvant justifier le fait de traiter autrui en ennemi. Cette question est celle d'agents qui – se voyant mêlés dans un conflit de haute intensité – tâchent de suivre ce que leur indique la raison. Nous avons d'abord reconstruit des arguments rejetant l'idée qu'une inimitié puisse être justifiée. Il s'agit d'arguments suggérant que tout rapport d'inimitié résulte du fait que les acteurs négligent, de part et d'autre, ce que leur indique la raison. Nous avons alors examiné deux variantes d'argumentation. La première indiquait que, lorsque le conflit a lieu, l'attitude authentiquement rationnelle est le non-agir, c'est-à-dire l'adoption d'une posture passive envers l'évènement conflictuel. Nous avons tenté de montrer que cette position est invraisemblable non seulement à la lumière des considérations historiques, mais surtout en raison des contradictions inhérentes à l'argument lui-même. Le deuxième argument répond par la négative à la question en proposant une conception précise du conflit, au sein de laquelle la notion d'inimitié est exclue. Nous avons cependant vite compris que la conception en question était normative : elle décrit ce à quoi un conflit *devrait* ressembler.[481] Cette conception normative présuppose une certaine coordination ou entente minimale entre les partenaires du conflit quant à ce qu'ils sont en train de faire lorsqu'ils s'affrontent. Or, cette entente n'a pas toujours lieu entre ceux qui entrent en conflit. La conduite de notre adversaire peut toujours remettre en question sa rationalité (concurrentielle, communicationnelle ou autre). Ce constat restitue, à notre sens, la possibilité d'une forme de conflit qui se déploierait légitimement sous le signe de l'inimitié.

***

Il faut admettre que les arguments essayant d'exiler l'inimitié de l'ordre des raisons suivent en général une motivation légitime. Ils visent à encadrer l'action humaine pour ainsi la rendre plus rationnelle qu'elle ne le fut jusque-là. Et face

[480] K.O. Apel exclut la considération de cette possibilité, en situant le refus systématique des conditions transcendantales de la communication dans l'ordre de ce qui est simplement pathologique. *Cf. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973, p. 414.

[481] Strictement parlant, la teneur du premier argument n'était pas normative. Il décrivait une force cosmique (l'Harmonie) qui agirait sur nous de façon analogue à la force de gravité, c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non (il en résulte qu'il serait non-nécessaire d'argumenter « à sa faveur »).

au constat que les rapports d'inimitié entre les hommes ont été et sont encore l'occasion de catastrophes morales et d'échecs de la raison, on pourrait avoir tendance à chasser la catégorie de l'inimitié de l'ordre des raisons. C'est là l'erreur que nous venons de discuter.

Il y a évidemment intérêt (moral avant tout) à rationaliser les conflits de haute intensité, c'est-à-dire à empêcher – d'abord réflexivement – qu'ils conduisent à des catastrophes humaines. Or, une telle rationalisation de l'action conflictuelle ne sera pas produite par des décrets normatifs du genre : le rapport d'inimitié est inadmissible (car il se prête aux catastrophes), alors il ne peut pas (vraiment) avoir lieu. Ce type de geste critique serait applaudi par le malheureux Palmström, le protagoniste du poème *Le fait impossible* (*Die unmögliche Tatsache*) du poète allemand Christian Morgenstern :

> Palmström, déjà avancé en âge, / dans un virage de la route, / fut écrasé / par un véhicule automobile. // Comment – (dit-il en se relevant / et décidé à survivre) – / fut-ce possible, comment cette infortune / a-t-elle pu au juste se produire ? // Faut-il accuser l'administration / dans les affaires de véhicules automobiles ? / Les règlements de police donnent-ils / en ce cas toute latitude au chauffeur ? // Ou alors était-il expressément interdit / de transformer ici / les vivants en morts, en bref : / Le conducteur pouvait-il [*durfte*] être là ? // Enveloppé dans un drap humide, / il examine les textes légaux / et aussitôt, c'est clair : / Les voitures ne sont pas autorisées là ! // Et il arrive à cette conclusion : / Cette aventure n'était qu'un rêve. / Car, c'est clair comme de l'eau de roche, / Ce qui ne doit pas être, ne peut pas être ! [*nicht sein kann, was nicht sein darf!*][482]

Une attitude critique « palmströmienne » à l'égard du phénomène de l'inimitié auto-sabote l'intention initiale d'encadrer les conflits par la raison. Un concours de circonstances funestes peut venir briser les contours d'un cadre idéal d'interaction conflictuelle. Dans ce contexte, ceux qui ont négligé la réflexion sur le phénomène de l'inimitié (car l'ayant exilé de l'ordre des raisons) risquent de se retrouver démunis de tout cadre régulateur réflexif. Ils s'engageront dans le conflit exceptionnel (pour lequel leur décret normatif quant à la nature du conflit ne peut plus les guider) dépourvus du cadre minimal qui leur permettrait une action plus circonspecte. Car *seulement une réflexion explicite sur ce phénomène nous prépare intellectuellement à affronter une telle conjoncture*. Mais laissons cette parenthèse et reprenons le fil de la discussion.

iii. Troisième réponse : nous sommes justifiés de nous conduire en ennemis envers autrui lorsqu'il s'acharne dans l'erreur (cognitive ou morale)

Y a-t-il des circonstances où un agent rationnel serait justifié de traiter autrui en ennemi, c'est-à-dire d'abandonner les voies ordinaires d'engagement

[482] Traduction : P. Mathé.

conflictuel, et à recourir donc à des moyens extraordinaires pour soumettre autrui ? Bref, un agent rationnel peut-il être justifié de conférer une intensité extrême à sa démarche conflictuelle ? Nous discuterons ici une troisième position, laquelle donne une réponse affirmative à cette question : il semble possible qu'un agent rationnel se trouve confronté à un antagoniste avec lequel un commerce habituel s'avère impossible. Dans ce cas, quelles peuvent être les circonstances concrètes justifiant de traiter autrui en ennemi ? *Il semble que ce soit le cas lorsque nous avons assez de raisons pour penser qu'autrui menace une valeur superlative, non de manière accidentelle ni par l'effet d'un simple malentendu, mais parce qu'il s'acharne dans une conduite aberrante résultant d'une erreur cognitive ou d'une faute morale*. Dans ce qui suit, il s'agira de justifier cette affirmation.

Rappelons que la discussion du présent chapitre tente de reconstruire la perspective de l'agent rationnel ayant identifié un ennemi. Précisons cependant que dans la circonstance analysée, la rationalité de l'agent n'est pas définie par le fait qu'il ait *la* raison. L'agent rationnel est plutôt celui qui, au lieu de *réagir immédiatement* à l'apparente irruption d'une menace superlative, *essaye de comprendre « ce qui se passe »* dans une telle situation. Il essaye de comprendre pourquoi autrui (lui) fait ce qu'il (lui) fait, même après l'échec *prima facie* de tentatives de discussion ou de négociation avec lui. Pour le dire en termes poppériens, l'agent rationnel est celui qui tente de falsifier l'apparence d'une menace superlative ; il essaye d'identifier le malentendu ou l'accident qui, *peut-être*, donne lieu à l'interruption d'une interaction régulière avec autrui. Or, les faits résistent parfois à de tels efforts de falsification. Quand est-ce que les faits résistent ces efforts ?

Notre définition de l'ennemi indique que ce dernier occasionne une menace à ce qui nous importe au plus haut point. Elle précise cependant qu'autrui n'est pas envisagé comme ennemi quand certaines de ses actions portent atteinte *de manière isolée* à ce qui nous importe au plus haut point. Quand cette menace se présente comme l'effet d'actes isolés, il reste probable que ces effets soient ou bien le produit d'un *simple* malentendu, ou bien d'un accident. En ce cas, il se peut qu'une explicitation immédiate du malentendu ou de l'accident produisant la menace suffise pour rétablir une interaction régulière avec autrui. (Notons que le rétablissement d'échanges réguliers entre des acteurs n'implique pas nécessairement à une pacification complète des rapports ; il peut aussi adopter la forme d'une poursuite du conflit *par des voies régulières*). Par exemple, quand des antagonistes qui étaient sur le point d'en « venir aux mains » se remettent « autour de la table » ou acceptent l'intervention d'un médiateur (sans y être contraints par une autorité supérieure), on peut généralement présumer que

certains malentendus mutuels ont été éclaircis entretemps. Autrui présente par contre les traits de l'ennemi quand – nous y insistons – nous avons *assez de raisons* pour penser que ses actions menaçantes ne sont l'effet ni d'un simple malentendu, ni d'un accident. Les actions par lesquelles un ennemi menace ce qui nous importe apparaissent dès lors inscrites dans un cadre motivationnel, elles semblent répondre à des maximes fondées sur un corps de croyances. C'est pourquoi la définition de l'ennemi décrit sa menace comme présentant un caractère *systématique* : elle est *organisée*. On pourrait dire qu'elle répond à des « raisons ». Mais alors, pourquoi mettons-nous ce dernier mot entre guillemets ?

Quand nous avons assez de raisons pour penser que la menace superlative occasionnée par autrui est systématique, sa conduite apparait comme *aberrante* : c'est la venue au monde d'un phénomène *ahurissant* et *inconcevable*. En tant qu'acteur, je ne peux pas m'empêcher de tenir ce qui m'importe au plus haut point pour l'expression paradigmatique de ce qui est vrai et de ce qui est juste.[483] C'est pourquoi les « raisons » qui fondent et qui organisent sa menace systématique ne peuvent pas apparaitre comme de vraies raisons : elles nous offrent l'apparence de pseudoraisons. Or, celui se laissant conduire par des pseudoraisons est généralement décrit comme un *agent irrationnel*. L'expression « irrationnel » n'a pas ici un sens purement privatif, et elle ne décrit donc ni la simple absence de principes, ni un phénomène rapsodique, chaotique, ni une pure désarticulation, une pure incohérence. La conduite que nous décrivons demeure articulée, cohérente et organisée, mais elle nous semble être organisée *par les mauvaises raisons*. Mon ennemi apparait donc en dernière analyse comme l'agent irrationnel qui avance ce qui est faux et injuste (quant à ce qui importe) comme si c'était vrai et juste.

Un acteur serait donc justifié de traiter autrui en ennemi quand sa conduite hostile semble fondée sur une *aberration*, c'est-à-dire sur une erreur particulièrement grave en ce qui concerne ce qui importe à l'acteur en question au plus haut point. La notion d'erreur dont nous nous servons ici ne désigne évidemment pas ce qui relève d'une tromperie anecdotique, fugace ou infime. Nous nous servons de l'expression pour désigner quelque chose comme un *état*. En effet, nous ne pensons pas seulement que l'ennemi commet telle ou telle erreur, mais qu'*il est dans l'erreur*. Notons que l'« être dans l'erreur » dont nous parlons est, certes, un état cognitif (un système de croyances erronées), mais il s'agit également d'un état relié à l'ordre de l'action ; car les croyances ont des conséquences non seulement épistémiques (c'est-à-dire des conséquences sur

[483] Nous nous plierons à la doctrine philosophique d'après laquelle « quidquid appetitur, appetitur sub specie boni » (et nous voudrions ajouter « quidquid creditur, creditur sub specie veritatis »). *Cf.* plus bas, p. 281.

d'autres croyances), mais aussi pratiques. C'est pourquoi l'agent percevant une menace envers ce qui lui importe le plus associe souvent la source de cette dernière aux convictions erronées de ceux qui la produisent.

Pour illustrer ces indications, imaginons un instant que les informations diffusées par les médias occidentaux sur l'État islamique (*ad-dawla al-islāmiyya*) en 2015 sont véridiques ; imaginons donc qu'il y va d'un groupe prônant l'« administration de la sauvagerie », l'enrôlement d'enfants soldats, l'esclavage des non-musulmans (enfants ou adultes), l'utilisation du viol comme arme de guerre, la destruction du patrimoine, la pratique des massacres, des exécutions, des attentats, etc. Nous pouvons présumer qu'au moins une partie des agents qui identifient cette collectivité comme leur ennemi, et qui décident d'entamer une lutte contre elle considèrent avoir assez de raisons pour le faire. Les agents dont nous parlons décrivent l'action systématique de cette collectivité comme une conduite aberrante, organisée autour d'un corps de croyances aberrantes quant à l'être humain. L'État islamique avancerait à leur avis ce qui est faux et injuste comme s'il s'agissait de quelque chose de vrai et de juste (et cela en raison de leur imbécilité, de leur ignorance, de leur mauvaise foi, etc.). Soulignons que dans ce type de contextes, l'agent critique ne se contente jamais d'expliquer les raisons de sa propre hostilité envers son ennemi par la référence à une simple différence d'opinions ou de croyances (également valables) entre eux. Un agent critique n'est prêt à imprimer la plus haute intensité à ses efforts pour vaincre autrui que lorsqu'il estime qu'une conduite *aberrante* et donc profondément erronée menace l'intégrité de ce qui lui importe au plus haut point. Dans le documentaire *Humans* de Yann Arthus-Bertrand, l'un des interviewés – un homme jordanien engagé précisément dans le conflit dont on parle – fait l'affirmation suivante.

> En prenant les armes, je suis passé d'enseignant à combattant. J'y ai été obligé. J'ai vu, j'ai vécu des choses qui m'ont obligé à ça. Parfois, mon fils me demande, car ça le préoccupe : "Papa, pourquoi cette guerre ? C'est sans fin ? Pourquoi tues-tu le soldat ? Le soldat, il n'a pas une famille qui l'attend tout comme nous ?" Je lui dis : "*Il est dans l'erreur et nous dans le vrai*". "Pourquoi, papa ?" Moi : "Il tue des familles, il tue des enfants. Il détruit des mosquées. Nous, nous défendons tout ça". On essaye toujours d'être clairs avec les enfants. On leur dit qu'on a pris les armes, mais que c'était par obligation et non par passion. Je n'aime pas avoir du sang sur les mains... ni l'idée que j'ai tué quelqu'un. Personne n'aime ça.[484]

À la question « y a-t-il des circonstances où nous serions justifiés de tenir autrui pour ennemi ? », la posture que nous venons d'esquisser répond affirmativement. Or, les raisons présentées ci-dessus étaient déjà ressorties dans

[484] HUMAN Extended version VOL.2 https://www.youtube.com/watch?v=ZoHWcpz5oZM minute 13:25. Italiques : JAE.

la discussion des deux positions qui niaient l'existence de conditions d'une inimitié justifiée. Nous avons vu que ces positions étaient contraintes d'admettre l'intervention possible d'une figure pouvant compromettre l'intégrité du cadre cosmologique ou rationnel au sein duquel l'intensité du conflit est contenue. Dans le cadre d'une conception cosmologique de l'Harmonie, l'irruption de la figure de l'ignorant pouvait menacer la possibilité des sages de se plier aux consignes de la sagesse. Dans le cadre de l'action concurrentielle ou de l'action communicationnelle, l'irruption d'un agent déraisonnable pouvait compromettre la possibilité, pour l'agent critique, de suivre les consignes, soit de la raison économique, soit de la raison communicationnelle. Dès lors que les figures de l'ignorant et de l'agent déraisonnable peuvent menacer ce qui importe le plus à celui qui se pose en sage et en agent critique (à savoir les cadres normatifs qui régissent leur action), ces derniers semblent contraints d'engager un rapport conflictuel avec les agents qui incarnent cette menace, et ce d'une manière qui débordera nécessairement les consignes habituellement respectées par ce sage et par cet agent critique lors du conflit. Ainsi, l'adhésion à un cadre cosmologique ou à un cadre normatif d'interaction donné – un cadre concurrentiel, communicationnel ou autre – n'empêche pas que, lors de circonstances particulièrement défavorables, l'agent critique puisse s'estimer justifié de conférer la plus haute intensité à ses efforts pour rendre autrui incapable de toute résistance. Notons que parmi les trois réponses offertes à la question sur la possibilité d'une inimitié justifiée, la dernière parvient à contourner les pièges d'un certain « négationnisme » cosmologique ou normatif. Elle indique que l'agent est justifié de tenir autrui pour ennemi dès que la menace qu'il produit apparait fondée sur des aberrations, c'est-à-dire sur des erreurs particulièrement graves.

iv. Bilan

Après une discussion sur la genèse des rapports d'ennemis (chapitre 18), le présent chapitre aborda le problème de la réflexion qui suit à une première identification d'autrui comme ennemi. Et notamment sous l'angle de la question suivante : y a-t-il de justification pour tenir autrui pour ennemi (et pour poursuivre donc le rapport d'inimitié avec lui) ? Nous avons d'abord discuté deux réponses suggérant qu'aucune justification ne suffit. Parmi elles, la première allait jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de circonstances où on serait justifié de s'engager dans une forme de conflit, quelle qu'elle soit. La raison en était que l'agir conflictuel constituerait en soi un facteur de chaos qui dérèglerait l'ordre de choses. Face à l'action des ignorants – qui compromet la possibilité concrète d'une vie en équilibre –, cette conception promouvait le non-agir. Lors des circonstances conduisant à des impasses aigües, le suicide était présenté

comme la seule voie pour préserver l'Harmonie. Nous avons d'abord argumenté qu'une connaissance rudimentaire de l'histoire rend invraisemblable l'idée d'interdire aux agents de résister à ceux qui les mènent vers l'abime. Ensuite, nous avons tenté de soulever l'absurde inhérent à une conception dans laquelle celui s'accordant à ses injonctions ne peut ni se soumettre, ni résister aux actions de ceux qui portent atteinte à l'Harmonie, mais peut seulement céder le monde aux agents du chaos par un auto-effacement.

La deuxième réponse reconstruisait deux conceptions de l'action où le traitement d'autrui en ennemi apparait comme une transgression du cadre de l'action rationnelle. Au sein du cadre défendu par ces conceptions, les conflits admissibles doivent garder la forme soit d'une concurrence en bonne et due forme, soit d'une discussion rationnelle. Nous n'avons remis en question ni la cohérence interne, ni la puissance normative de ces conceptions de l'action rationnelle. Nous avons seulement relevé qu'elles renvoient à des agents qui suivent « les règles du jeu ». Leurs indications normatives n'effacent cependant pas la possibilité qu'un agent refuse conséquemment ces règles, venant par là-même compromettre l'intégrité du cadre au sein duquel les agents peuvent « jouer le jeu rationnel ».

Enfin, une troisième réponse nous a permis de considérer une situation où nous pourrions être justifiés de traiter autrui en ennemi. Il s'agit des circonstances où autrui menace ce qui nous importe au plus haut point sur la base d'une aberration, c'est-à-dire d'erreurs particulièrement graves. Nous avons finalement défendu l'idée que cette réponse est la plus adéquate à la question qui guide les discussions du présent chapitre.

Sous sa forme actuelle, cette dernière réponse, que nous privilégions, peut sembler anodine. De fait, elle ne fournit pas un éclairage satisfaisant du phénomène qui nous occupe. Nous venons de mettre l'accent sur l'idée que la conduite (irrationnelle) de l'ennemi soit liée au fait que ce dernier puisse « être dans l'erreur » quant à ce qui importe au plus haut point, et que sa conduite découle de fausses raisons. Nous poursuivrons notre réflexion sur les raisons conduisant un agent à traiter autrui en ennemi en suivant cette dernière piste. Nous reconstruirons notamment les stratégies par lesquelles un agent tente de comprendre comment son ennemi peut penser (et faire) ce qu'il pense (et fait), ou autrement dit, comment il peut se tromper à un tel point. Nous tenterons, autrement dit, d'éclaircir les stratégies interprétatives par lesquelles l'on peut tenter de comprendre notre ennemi en tant qu'« être dans l'erreur ». Avant d'entreprendre cette recherche d'éclaircissement, nous nous permettrons toutefois un excursus portant sur la dimension polémique des discours critiques.

20. Excursus II : l'auto-compréhension de la philosophie et de la science comme institutions de lutte contre l'erreur

« On ne peut attendre qu'une seule chose d'un philosophe, [à savoir] qu'il contredise d'autres philosophes ». [485] Avec cette remarque humoristique – prononcée curieusement dans un congrès universel pour la paix –, William James soulève tacitement la dimension polémique de disciplines de la connaissance. La description de l'ennemi comme l'agent qui s'acharne dans une erreur particulièrement grave nous offre l'occasion de considérer la dimension polémique des discours de la connaissance qui prétendent à la scientificité. Dans le premier excursus de ce travail (chapitre 5), nous indiquions que toute compréhension suit une vocation corrective. Le présent excursus vient complémenter cette idée : celui qui pense avoir mieux compris quelque chose pense souvent l'avoir mieux compris que d'autres ; d'autres qu'il s'agirait éventuellement de corriger, même s'ils résistent. Regardons donc à quoi ressemble la face polémique des disciplines de la connaissance.

(a)

Rappelons l'une des plus célèbres doctrines grecques sur l'origine de la philosophie : « [l]'étonnement [*thaumazein*] », affirme Socrate, « est un sentiment philosophique ; c'est le vrai commencement de la philosophie ».[486] Aristote, lui aussi, indique que « c'est en s'étonnant que les hommes se sont mis à philosopher ».[487] Or, si l'étonnement est en effet le vrai commencement de la philosophie – et nous supposerons qu'il l'est –, force est de préciser que, contrairement à ce qu'on tend à penser, ce sentiment n'affecte pas toujours l'esprit sous les espèces d'un émerveillement ou d'une admiration. Il ne se présente pas toujours sous les espèces d'une émotion à valence positive, laquelle invite ou attire l'esprit vers ce qui la suscite. L'étonnement peut aussi revêtir la forme d'une émotion à valence négative, laquelle ne motive peut-être pas un détournement foncier de ce qui la suscite, mais provoque néanmoins une attirance tout autre que celle suscitée par l'émerveillement. Nous pensons ici à des formes d'étonnement comme la consternation, la stupeur et plus particulièrement le scandale. Attardons-nous sur cette dernière expression. Le terme *scandale* désigne un étonnement négatif qui suscite non seulement un geste de réprobation, mais aussi une volonté de correction. La volonté de correction nait de ce que la chose scandaleuse incite à la reproduction et à une

[485] James, W. *Remarks at the peace banquet*. Traduction : JAE.
[486] *Théétète*, p. 155d. Traduction : V. Cousin.
[487] *Métaphysique*, 982a. Traduction : J. Tricot.

propagation de ce qu'il y a de négatif en elle. Le mot grec *skándalon* référait originairement à un piège mis sur le chemin ; c'est ainsi que le christianisme utilisait le mot pour désigner les actions et les dits qui, en plus de signifier le péché contre Dieu, l'incitaient chez les autres. À la lumière de l'étymologie de ce terme, nous pourrions affirmer que, si la philosophie commence par l'étonnement, c'est alors du scandale qu'il s'agit très souvent, à savoir du scandale de l'erreur. La philosophie commencerait ainsi souvent par la stupeur face à ce qui entraine une atteinte à la vérité et à ce qui l'y incite. Il s'agirait donc d'une discipline qui ne répondrait pas exclusivement à l'amitié ou l'amour (*philia*) envers la sagesse (*sophia*) : elle devrait aussi recevoir le nom d'*Echtragnoia*, dans la mesure où elle serait en outre une expression d'inimitié (*echtra*) envers l'ignorance (*agnoia*). Dès ses débuts, l'occupation philosophique s'est effectivement donnée – parmi d'autres – le sens d'une *lutte contre l'erreur* résultant de l'ignorance.[488] La philosophie n'est pas la seule à adopter cette posture ; les sciences qui s'en sont détachées se servent aussi régulièrement de la représentation polémique d'une lutte contre les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur pour décrire leur tâche. Les disciplines de la connaissance semblent donc se conduire, dans une certaine mesure, de façon polémique. Elles apparaissent très souvent comme une réponse, ou plutôt comme une contestation ; leur activité présente donc – parmi d'autres – la forme d'un antagonisme envers des doctrines concurrentes aspirant elles aussi à une acceptation généralisée de leurs affirmations sur le monde. Cette représentation des sciences et de la philosophie est parfaitement illustrée par les mots suivants de Schopenhauer :

> chaque erreur [*Irrthum*] entraine tôt ou tard toute une série de maux, plus ou moins grands, suivant que l'erreur était plus ou moins forte. Toute erreur individuelle est expiée, et se paie cher ; il en est de même des erreurs générales, de celles que commettent les peuples. Aussi ne saurait-on assez répéter que toute erreur, où qu'on la trouve, doit être poursuivie et extirpée *comme un ennemi de l'humanité* [*Feind der Menschheit*], et qu'il ne peut y avoir d'erreurs privilégiées ou même sanctionnées par les lois. Le penseur doit les arracher, quoique les hommes, semblables en cela au malade dont le médecin touche les plaies, en jettent de hauts cris.[489]

Malebranche va encore plus loin dans la mise en parallèle de l'erreur avec le mal : « L'erreur est la cause de la misère des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui a fait naitre et qui entretient

---

[488] *Cf.* Schwarz, B. « Irrtum ». Dans Ritter, J., Gründer, K., et Gabriel, G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 4. pp. 592 – 606.

[489] Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung ; Bd. 2*, p. 93. Traduction : A. Burdeau. Italique : JAE.

dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter ».[490]

Les sciences et la philosophie pourraient donc être caractérisées comme des disciplines dont « l'ennemi public numéro un » est l'erreur.[491] Or, il faut maintenant préciser que l'erreur à laquelle ces disciplines s'opposent n'est pas celle d'apparence purement anecdotique et donc inoffensive. Elles s'opposent plutôt à quelque chose de systématique ou de persistant, et qui présente donc – dans le jugement des représentants de ces disciplines – la tendance à se propager, en agressant de la sorte la vérité. Si celui qui avance une affirmation erronée ne manifeste subséquemment aucune intention de la soutenir contre l'opposition, aucune lutte n'aura lieu. Et si, tout en ayant l'intention de la soutenir, celui qui avance une erreur n'a cependant aucun moyen pour la défendre, aucune lutte n'aura lieu non plus. Il s'agit dans ces deux cas d'une erreur in-offensive. Pour qu'une lutte contre l'erreur se produise en des termes scientifiques ou philosophiques, il faut que cette erreur présente un caractère (actuellement ou potentiellement) offensif. Il faut, autrement dit, qu'elle soit l'expression d'une prise de position, qu'elle soit une partie prenante au sein d'une opposition. Il faut qu'elle dispose pour cela de moyens pour résister aux coups polémiques, pour faire valoir sa propre vérité et pour inciter ainsi un tiers à lui donner sa faveur. Là où une affirmation erronée est – même aux yeux de celui qui l'avançait – immédiatement abattue par une simple contre-affirmation, aucune lutte contre l'erreur n'est requise. Cela veut dire que la lutte contre l'erreur est seulement menée contre les expressions d'une volonté qui veut les faire valoir, non seulement parce que cette volonté pense être apte à le faire, mais surtout parce qu'elle veut faire valoir la vérité. Mystérieuse symétrie : les antagonistes du philosophe et du scientifique suivent le même intérêt que ces deux derniers.

Jusqu'ici, nous parlons de l'erreur comme si cette notion allait de soi. Il conviendrait de l'éclairer : précisons donc d'abord *ce qu'une erreur n'est pas*. Une proposition qui énonce quelque chose qui n'est pas le cas en réalité (« Irak

---

[490] Malebranche, N., *De la recherche de la vérité*, ed. F. Bouillier, Paris : Garnier fréres, 1910, p. 1.

[491] La raison en est que l'erreur menace systématiquement ce qui importe au plus haut point au philosophe. *Cf.* par exemple l'affirmation suivante d'Aristote lorsqu'il indique qu'il lui faut discuter certaines affirmations de Platon, « bien qu'une recherche de ce genre soit rendue difficile du fait que ce sont des amis qui ont introduit la doctrine des Idées. Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est aussi pour nous une obligation, si nous voulons du moins sauvegarder la vérité, de sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité » (*Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1967, pp. 45, 46 [1096a12]).

possède l'arme nucléaire »), c'est-à-dire une proposition *fausse*, n'est pas encore, considérée en elle-même, une erreur. Il n'y a en effet pas de controverse possible avec des propositions qui sont, pour ainsi dire, simplement fausses, fausses « sans plus » (telles qu'elles peuvent être simplement imaginées, présentées dans des exemples ou dans des œuvres de fiction). Toute proposition fausse est l'occasion d'une erreur *possible*, mais en tant que telle, elle n'entraine pas immédiatement l'erreur. En effet, la fausseté (qui est une qualité des *simples* propositions, considérées en abstraction de toute situation discursive) est, certes, condition nécessaire, mais non suffisante de l'erreur. Pour que celle-ci se produise, la proposition fausse doit être activée discursivement : il faut que quelqu'un l'actualise dans une *assertion*. Pour qu'une erreur se produise, quelqu'un doit affirmer la vérité d'une proposition que nous considérons comme fausse, et qu'il avance cette dernière avec la conviction qu'elle est effectivement vraie. Or, dans le cas où quelqu'un affirme la vérité d'une proposition *qu'il sait fausse* –, on tend à parler plutôt d'une tromperie, d'une baraterie, d'une tricherie, etc., car il y va ici d'une *faute*, c'est-à-dire d'une espèce d'erreur morale.

Ces précisions nous permettent d'aller un peu plus loin dans la description de la science et de la philosophie envisagées comme institutions de lutte contre l'erreur. Ce qui éveille l'attitude philosophique et scientifique n'est pas toujours un heureux étonnement envers l'insoupçonné, mais souvent une commotion (un scandale, comme nous l'avons appelé) face à l'affirmation – tantôt sincère, tantôt frauduleuse – de ce qui est faux comme si c'était vrai. Or, ce type d'étonnement détermine l'une des formes de l'activité scientifique et philosophique : avant tout celle d'une lutte contre l'affirmation sincère de ce qui est faux comme si c'était vrai. Le mot lutte se rapporte dans ce contexte à une action contre l'affirmation *erronée* (et ses justifications) au moyen d'autres raisons présupposées meilleures. Ces raisons devraient produire une coercition non coercitive – pour le dire encore avec Habermas – sur celui qui se trompe, c'est-à-dire la coercition des raisons qui montrent ce qui effectivement est le cas.[492] La lutte contre l'erreur dont la philosophie et la science se réclament est avant tout l'activité qui dévoile la fausseté d'une proposition affirmée sincèrement comme si elle était vraie. La science et la philosophie ne sont

[492] Nous nous permettons de modifier l'expression de Habermas, selon laquelle la coercition non coercitive est celle du meilleur argument (« des besseren Arguments »). La raison en est la suivante : celui qui présente des raisons contre l'erreur ne peut pas considérer – si effectivement il présente de raisons contre l'*erreur* – que son argument doit prévaloir simplement parce qu'il est *meilleur* que celui erroné. Celui qui argumente contre l'erreur considère, certes, que son argument est meilleur que celui de l'erreur, mais le sien est meilleur *parce qu*'il indique ce qui effectivement est le cas, alors que celui de l'autre affirme ce qui n'est pas le cas.

caractérisées par une lutte contre la fraude que dans un deuxième temps. Il s'agit du démasquage de ceux qui avancent délibérément ce qui est faux comme si c'était vrai. La raison en est que l'escroc ne se laissera pas contraindre par les meilleures raisons, car elles ne l'intéressent nullement. Dans ce dernier cas, science et philosophie se présentent non tant comme des gardiennes de la vérité « en tant que telle » que comme des gardiennes de ceux vulnérables aux sophismes.

(b)

Cela étant clarifié, on peut se demander si la science et la philosophie luttent contre l'erreur comme s'il s'agissait d'une entité désincarnée. Il y a en effet une prédilection intellectuelle pour représenter cet affrontement comme une espèce d'évènement métaphysique, et les citations de Schopenhauer et de Malebranche en sont la preuve. La question triviale et nonobstant décisive « qui est celui qui juge, qui interprète ? » (*quis judicabit ? Quis interpretabitur ?*) nous invite cependant à corriger cette représentation. Les erreurs ne sont en aucun cas des entités anonymes, elles se présentent toujours ancrées dans le discours d'un agent. D'un autre côté, la science et la philosophie – les disciplines qui dénonceraient et qui mèneraient une lutte contre les affirmations erronées – ne manquent pas non plus de visage. Ce dernier est parfois occulté, certes, par la teneur impersonnelle des discours, par le brouillard des abstractions et des technicismes, etc., mais celui qui mène une lutte contre telles ou telles affirmations n'est en réalité que tel philosophe ou tel scientifique. Parfois, ces derniers affirment parler au nom du *Daimon*, de la raison, de la vérité, des choses elles-mêmes, etc. Mais ces agents ne sont certainement pas des « incarnations » de ces instances ; dans le meilleur des cas, ils peuvent être tenus pour leurs représentants, leurs porte-paroles. « [I]l ne faut pas confondre » – pour le dire avec Waldenfels – « le point de vue de l'universel [*Gesichtspunkt des Allgemeinen*] avec un point de vue universel [*allgemeiner Gesichtspunkt*] ».[493] Les actions et les dits d'un *représentant* relèvent de son interprétation de ce qu'il est censé représenter, et cette précision vient d'autant plus à propos lorsque le représenté (l'universel) est une instance abstraite. La lutte que cet excursus décrit n'est en réalité pas celle de *la* philosophie ou de *la* science contre un *type générique* d'affirmations. Il s'agit, plus précisément dit, de la confrontation de tel ou tel scientifique ou philosophe avec celui qui – d'après ce dernier – affirme ce qui est faux comme s'il s'agissait d'une vérité.

Ces quelques remarques réagissent à notre inclination à nous représenter les polémiques philosophiques et scientifiques comme si elles étaient indépendantes

[493] Waldenfels, B., « Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft ».

de l'opposition concrète entre les agents, comme s'il s'agissait avant tout d'une confrontation d'idées, de simples arguments ou de propositions sans ancrages contextuel. En mettant ici l'accent sur l'aspect concret (*incarné*) de toute polémique discursive, nous réagissons à l'abstraction qui dissocie, d'une part, l'erreur et l'activité de celui qui se tromperait, et d'autre part, la correction de l'erreur et l'activité de ceux qui affirment l'oblitérer.

21. « La conduite de l'ennemi est aberrante ». Comment interprétons-nous l'obstination dans l'erreur ?

Dans le chapitre 19, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il y avait des conditions justifiant de traiter autrui en ennemi. Quand ces conditions sont rencontrées, autrui se présente comme celui qui est dans l'erreur (dans une erreur particulièrement grave relative à ce qui importe au plus haut point). Tout ennemi digne de ce nom apparait aux yeux de celui qui l'affronte comme quelqu'un qui se trompe (cognitivement ou moralement).[494]

On pourrait cependant se demander si l'ennemi ne correspond pas aussi (et peut-être avant tout) à la figure de celui qui vise à la réalisation de ce qui est faux *en tant que c'est faux* (et parce que ça l'est) ; et s'il n'est pas celui qui vise à la réalisation de ce qui est injuste *en tant que c'est injuste* (et parce que ça l'est). C'est en effet la façon dont l'ennemi est parfois caractérisé : comme celui qui cherche la réalisation d'un mal (par rapport à ce qui importe) précisément parce qu'il s'agit d'un mal. L'ennemi communierait avec le faux et l'injuste au point de s'y identifier complètement. Dans ce contexte, autrui n'apparait pas tellement comme celui qui est dans l'erreur que comme celui qui, d'une façon ou d'une autre, *est* lui-même une erreur, une aberration. L'ennemi est dès lors interprété selon le paradigme de l'ennemi providentiel dont le modèle est la figure de Satan.[495] Cette interprétation de l'ennemi entraine une série de difficultés[496] que nous voudrions contourner en adhérant à une ancienne conception de la croyance et du désir. Cette conception indique que tout ce qu'on peut croire, on ne peut le croire que sous apparence de vérité (*sub specie veritatis*) et que tout ce qu'on peut vouloir, on ne peut le vouloir que sous apparence de bien (*sub specie boni*). Cette doctrine n'est pas elle-même exempte de difficultés, mais nous considérons (voici une présupposition majeure de notre démarche) que ces difficultés sont celles inhérentes à la perspective de la raison pratique.[497] Supposons donc provisoirement que l'ennemi croit ce qu'il croit parce qu'il le

---

[494] Nous voudrions donc préciser que l'« être dans l'erreur » dont il s'agira dans le présent chapitre peut être décliné de deux manières relativement indépendantes : l'erreur peut être présentée soit comme une catégorie morale (se rapportant à une faute de cet ordre-ci), soit comme une catégorie cognitive (se rapportant donc à un défaut cognitif). Bien que nous aborderons la question de la faute morale, notre analyse sera davantage axée sur l'erreur en tant que catégorie cognitive. La raison en est la suivante : les arguments par lesquels nous tentons parfois d'expliquer la faute morale présentent la même structure – nous le montrerons – que ceux permettant d'expliquer l'origine des erreurs cognitives.

[495] *Cf.* le chapitre 3 de l'annexe I.

[496] Déjà Platon relevait que l'idée d'un choix (volontaire) du mal en tant que tel entraine un contresens, *cf. Protagoras*, 358a.

[497] Pour une justification de cette posture, *cf.* Tenenbaum, S., *Desire, practical reason, and the good*, Oxford ; New York : Oxford University Press, 2010.

croit vrai et qu'il fait ce qu'il fait parce qu'il croit suivre un certain bien. Supposons, donc, que l'agent rationnel définit correctement son ennemi en affirmant qu'il est celui qui est dans l'erreur quant à ce qui importe au plus haut point.

Or, l'agent critique ayant identifié un ennemi ne se donnera pas pour satisfait avec la simple apparence *prima facie* de l'erreur « capitale » d'autrui. Il voudra s'assurer, dans la mesure du possible, que l'ennemi apparent en est effectivement un ; il voudra s'assurer que celui qui se trompe gravement est effectivement l'autre, et non lui-même. La procédure consistera typiquement en une tentative pour éclaircir les origines de l'attitude de son ennemi, pour produire ainsi une explication de son « être dans l'erreur ». C'est pourquoi nous voudrions nous attarder dans la question des *procédures par lesquelles nous tentons de nous rendre intelligibles les erreurs de l'autre*. Cette question, essentielle pour comprendre la figure de l'ennemi, ne concerne cependant pas ce seul phénomène. Car – rappelons-le – même si tout ennemi se trompe, tous ceux qui se trompent ne sont pas nécessairement des ennemis. Nous procèderons en cinq temps : nous décrirons d'abord les deux types de raisonnement qu'une erreur d'autrui peut susciter chez l'agent qui s'en aperçoit (i) ; nous décrirons ensuite les trois variantes du raisonnement que nous appellerons « généalogie d'une erreur » (ii) ; dans un troisième temps, nous aborderons la question de la responsabilité que chacune de ces variantes attribue à autrui pour l'erreur qui lui est associée (iii) ; certaines tensions rencontrées dans ces dernières analyses nous conduiront ensuite à discuter du principe de justesse herméneutique et à conclure que la généalogie d'une erreur n'est pas le résultat d'un raisonnement herméneutique (iv) ; enfin, nous préciserons le genre d'activité rationnelle auquel la généalogie d'une erreur appartient (v).

i. Les moments de l'exposition et de la généalogie de l'erreur

Comment procède-t-on en présence de l'erreur ? Nos réactions critiques envers l'erreur suivent une séquence que nous pouvons diviser en deux moments. Nous pouvons distinguer entre l'activité que nous appellerons *exposition* d'une erreur et celle que nous appellerons *généalogie* d'une erreur. D'un côté, *l'exposition* d'une erreur est la procédure par laquelle nous tentons de *montrer* – et l'expression prend ici les connotations d'un *dévoilement* – qu'une croyance donnée est fausse ou, dit plus précisément, qu'une série de propositions affirmées par quelqu'un comme vraies ne le sont pas. D'un autre côté, la *généalogie* d'une erreur est la procédure par laquelle nous tentons d'éclaircir *les conditions sous lesquels il est possible que des propositions (que nous considérons) fausses soient affirmées comme vraies*. Ces deux moments

réflexifs sont *relativement* indépendants. L'exposition d'une erreur ne donne pas nécessairement lieu à sa généalogie. Nous pouvons, par exemple, tenter de montrer qu'il est une erreur d'affirmer qu'une libéralisation foncière des marchés viendra équilibrer les inégalités sociales ; ou – partant d'un autre point de vue – de montrer qu'il est une erreur de croire qu'une économie planifiée centralement nous conduira à l'égalité sociale. Nous pouvons exposer ces erreurs *sans rien dire des conditions qui ont conduit nos adversaires à se former une opinion erronée*. Peut-il maintenant y avoir *généalogie* d'une erreur sans une *exposition* préalable de l'erreur en question ? Peut-on expliquer comment certaines personnes sont parvenues à se tromper (quant à leur choix politique, par exemple) sans que la fausseté de ce qu'elles affirment (ici, le contenu de leur choix politique) ait été préalablement exposée ? Si étonnant que cela puisse paraitre, la réponse à ces questions est affirmative. Pour que la généalogie d'une erreur ait lieu, il suffit que cette dernière soit traitée *comme s*'il s'agissait d'un fait avéré, sans que la facticité de l'erreur en question ait nécessairement été *exposée* au préalable. Il nous suffit parfois de constater une simple ressemblance entre une croyance donnée et une doctrine évidemment fausse pour traiter la première en tant qu'erreur certaine. *Dans ce qui suit, nous nous intéresserons aux stratégies argumentatives dont nous nous servons pour pratiquer la* généalogie d'une erreur*, et nous laisserons de côté la question de* l'exposition *de cette dernière*. Nous concentrerons notre attention sur la figure de la *généalogie* d'une erreur pour la raison suivante : alors que ce qui nous importe au plus haut point correspond à ce que nous tenons pour exemplairement vrai et pour exemplairement juste, sa menace par l'ennemi nous apparait de prime abord comme une évidence, c'est-à-dire comme une erreur qui se passe d'exposition. Les expressions anglaises suivantes permettent d'illustrer ce propos : l'erreur de l'ennemi apparait de prime abord comme *a matter of fact*, et non comme *a matter of discussion*. Or, si celui qui identifie un ennemi maintient, malgré ce réflexe de premier abord, une attitude critique, il tentera de s'expliquer comment son ennemi en est devenu un, c'est-à-dire comment se fait-il qu'il soit tombé et qu'il persiste dans une erreur considérée comme particulièrement grave. Nous analyserons donc ce type de raisonnements regroupés sous la catégorie de généalogie d'une erreur.

ii. Les trois formes de généalogie d'une erreur

Nous venons de définir la *généalogie* d'une erreur comme la procédure par laquelle nous tentons d'éclaircir *les conditions rendant possible que certaines propositions (que nous considérons) fausses soient affirmées comme vraies par autrui*. Or, cette procédure n'est pas équivalente à celle qui cherche les *conditions de possibilité de l'erreur en général*. Celui qui pratique ce dernier

type d'enquête recherche les raisons qui expliquent comment l'erreur est *en général* possible, c'est-à-dire les raisons élucidant le sens du dicton *errare humanum est*. Or, celui qui se voit confronté à certaines croyances (ou affirmations) d'autrui qu'il considère comme erronées tentera souvent de s'expliquer l'origine *concrète* de l'erreur en question. L'élucidation des conditions de possibilité de l'erreur *en général* (à savoir, notre finitude, le caractère faillible de nos facultés cognitives ou volitives, etc.) ne lui permettront pas de répondre à des questions comme les suivantes : comment est-il possible que par rapport à une même question, autrui soit dans l'erreur et moi pas ? Comment cette *disparité* dans nos capacités d'accéder à la vérité de l'objet de notre dispute s'explique-t-elle ? Nous nous intéresserons donc aux généalogies d'une erreur, c'est-à-dire aux raisonnements par lesquels on essaye d'expliquer cette disparité. Ces derniers insistent davantage sur les conditions de l'erreur actuelle et effective, c'est-à-dire de l'erreur reliée à une circonstance ou à un objet particulier, que sur celles de l'erreur « en général ».

Les raisonnements par lesquels nous pratiquons la généalogie d'une erreur se divisent en trois catégories. L'agent cherchant à s'expliquer le fait qu'autrui commette et demeure dans l'erreur fera référence soit (*a*) à la constitution ou à la *complexion* d'esprit de ce dernier, (*b*) à sa *disposition* morale, ou (*c*) à son *état* de conscience ou son *stade* de développement cognitif et moral. En bref, les raisonnements de la première catégorie indiquent qu'autrui se trompe en raison de son *imbécilité* ; ceux de la deuxième identifient la *perversité* ou la *faiblesse de volonté* d'autrui comme la source de son erreur ; et ceux de la troisième indiquent qu'il se trompe à cause de sa *naïveté* ou de son *délire*. Tentons une description précise de ces trois types de raisonnement généalogiques.

(a)

Dans la première catégorie de raisonnements par lesquelles nous pratiquons la généalogie d'une erreur, nos explications se rapportent à *la constitution d'esprit de celui qui se trompe de manière systématique*. Ce type d'explication nous invite donc à faire des affirmations comme la suivante : par rapport à notre objet de dispute, ces gens-là se trompent, car ils ne peuvent pas, en raison de leur constitution, s'en empêcher. « Rien à faire », nous pourrions dire, « ils ne comprennent tout simplement pas ». Les sujets en question manifestent – indique le raisonnement – une déficience cognitive structurelle, inhérente à leur personne. Il s'agirait donc d'une déficience constitutive (et par conséquent sans remède) qui les empêcherait chaque fois d'accéder à la vraie figure de l'objet de dispute. Ce dernier leur apparaitrait nécessairement de façon soit partielle, soit défigurée. La déficience à laquelle cette catégorie de

raisonnements fait référence est analogue à celle du daltonien : on peut dire de lui qu'il est simplement incapable d'accéder à la couleur orange, de ne pas la confondre, lorsqu'elle apparait, avec une autre couleur.

Ces descriptions sont confirmées par l'analyse d'expressions plus prosaïques rencontrées dans la vie quotidienne. En effet, nous affirmons parfois que telles ou telles personnes se trompent en raison de leur imbécilité, de leur stupidité, ou parce qu'ils sont des crétins. Or, l'origine de ces trois expressions n'est pas sans rapport avec la description que nous venons d'offrir. Le mot latin *imbecillis* désigne une infirmité, une faiblesse de nature, et l'expression originale référait probablement au besoin d'un *bacullum*, d'un bâton pour pouvoir se tenir ; le verbe latin *stupere* veut dire être physiquement ou psychiquement impuissant ; et « crétin » désigne à la rigueur celui affecté par le crétinisme, une maladie dont le symptôme principal est l'arrêt précoce du développement mental.[498]

(b)

Dans la deuxième catégorie de raisonnements par lesquels nous pratiquons la généalogie d'une erreur, nos explications se rapportent à la *disposition morale* de celui qui se trompe. Cette référence peut maintenant adopter deux formes. Nous attribuerons notamment l'erreur, soit (b.1) à une *faiblesse de la volonté* de celui qui se trompe, soit (b.2) à sa *perversité* ou *mauvaise foi*. Abordons donc le premier cas de figure.

b.1) L'erreur est décrite dans ce cas comme conséquence d'une faiblesse non des facultés cognitives, mais de celles qui conduisent la prise de décision. La façon dont autrui a pris ses décisions permit – indique le raisonnement – que l'erreur *se soit glissée* dans son jugement. Nous présentons ainsi l'erreur comme la conséquence d'une volonté non suffisamment soucieuse de la vérité. Un exemple paradigmatique de cette forme d'explication de l'erreur se trouve dans les premières lignes du célèbre article « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Kant. Le philosophe allemand suggère que la paresse (*Faulheit*) et la lâcheté (*Feigheit*) des hommes sont la cause principale expliquant qu'il se laisse assujettir si souvent par l'erreur.[499] Comme sources morales de l'erreur, on signale aussi souvent l'indifférence ou l'insouciance envers la vérité (qui peut par exemple s'exprimer sous forme d'une précipitation – systématique, non

[498] *Cf.* Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* vol. 1, 1808, p. 464.
[499] *Cf.* Kant, I., « Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? », dans *Abhandlungen nach 1781*, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999, p. 35.

anecdotique – lors du jugement),[500] et la non-résistance à certaines inclinations et penchants passionnels.[501] Or, si dans le premier type de généalogie d'une erreur celui qui se trompe apparait comme quelqu'un qui ne peut s'en empêcher, dans le cas présent, il apparait comme celui qui *aurait pu faire mieux*, pour ainsi dire. Dans cette forme de généalogie, celui qui se trompe apparait responsable (et donc coupable) de son erreur. Celle-ci apparait comme le résultat d'une *irresponsabilité* : celle d'avoir permis que l'erreur se glisse dans son jugement.

b.2) Nous présenterons sous certaines réserves la deuxième variante de la généalogie d'une erreur qui fait appel à la disposition morale. La raison en est que quand nous mettons une erreur sur le compte de la *perversité* d'autrui, il y va de circonstances où nous considérons qu'il avance délibérément le faux comme si c'était du vrai. Or, dans ce cas de figure, la personne qui exhibe ce comportement n'est pas intéressée par la fausseté en tant que telle, mais par l'utilité du faux en tant que moyen : elle choisit d'avancer le faux comme si c'était du vrai comme simple moyen pour atteindre un but donné. Dans ce contexte, le défi de celui qui entreprend la généalogie d'une erreur ne consiste pas à expliquer le fait que quelqu'un ne s'aperçoive pas de la fausseté de ce qu'il avance comme vrai. Car – nous y insistons – on estime ici avoir affaire à quelqu'un qui avance sciemment le faux comme vrai. En (b.1), la généalogie consistait à montrer comment une « erreur morale » donne lieu à une erreur cognitive. En (b.2), il semble s'agir d'une « erreur morale » tout court. L'objet de l'explication généalogique est en l'occurrence le choix lui-même d'avancer le faux comme si c'était du vrai, la décision d'utiliser la fraude comme moyen. C'est pourquoi le geste généalogique fait ici typiquement appel aux notions d'hypocrisie, de perfidie, de machiavélisme, de malignité, etc. pour éclaircir la source de l'erreur. Dans ce cas, l'argumentation généalogique pourrait avancer l'idée suivante : « ces autres ne sont ni stupides ni simplement irresponsables ; ils baignent dans l'erreur parce qu'ils sont méchants ».

(c)

Les deux premières catégories de raisonnements par lesquelles nous pratiquons la généalogie d'une erreur (et qui font respectivement appel à la complexion d'esprit et à la disposition morale d'autrui) sont celles que nous avons tendance à utiliser de prime abord et le plus souvent. Or, ces raisonnements s'épuisent rapidement. Ils sont difficiles à rendre plausible aux yeux d'un tiers, car ils

[500] *Cf.* Kafka, Franz. *Die Zürauer Aphorismen*. Deuxième aphorisme : « Alle menschlichen Fehler sind Ungeduld, ein vorzeitiges Abbrechen des Methodischen, ein scheinbares Einpfählen der scheinbaren Sache ».
[501] *Cf.* Mill, J.S. *A system of logic*. Book V (On Fallacies), Chapter I (Of fallacies in general).

offrent souvent l'apparence de raisons *ad hoc* dont le but serait de disqualifier autrui – présenté soit comme l'imbécile, l'irresponsable ou le pervers – afin de rendre notre posture plus plausible.

La troisième catégorie de raisonnements généalogiques semble par contre offrir des ressources explicatives plus puissantes que les deux premières. Avant tout, elle ne présuppose pas une déficience cognitive inhérente ou un manque d'intégrité morale chez celui qui se trompe ; elle suit le présupposé que ce dernier est aussi capable de rationalité et aussi intègre moralement que celui qui lui applique ce type d'analyse. Il s'agit des raisonnements qui font référence à un état de conscience ou de développement cognitif et moral *provisoire* chez celui qui se trompe. Ils attribuent donc l'origine de l'erreur à un état *passager* dans lequel autrui se trouverait (dans la mesure où il persévère dans l'erreur). Cet état déterminerait provisoirement son accès au monde, de sorte qu'il ne serait pas *encore* (ou pas *pour l'instant*) capable de percevoir, de comprendre ou d'évaluer correctement l'objet de dispute. Deux sous-catégories explicatives sont invoquées lorsque ce genre de raisonnement émerge. D'une part, on fait allusion (c.1) au phénomène du *lapsus*,[502] c'est-à-dire à des états (passagers) de précarité psychique qui conditionnent un rapport délirant aux choses ; d'autre part, on invoque (c.2) un état primitif de développement cognitif et moral, lequel conditionne un rapport naïf aux choses. On observe des exemples typiques de (c.1) dans des énoncés suggérant que l'amour ou la haine qu'un tel ressent par un autre l'empêche de voir les choses telles qu'elles sont ; ou lorsqu'on affirme que les médicaments, drogues, etc. qu'il est en train de prendre déforment sa perception de la chose. En ce qui concerne la catégorie (c.2), on peut identifier deux types d'exemples, car lorsqu'on parle d'un état primitif des capacités de compréhension et de décision, on peut attribuer cet état soit au *stade liminaire de développement biologique*, soit au *stade liminaire de développement historique*. Dans le premier cas, nous expliquons l'erreur d'autrui surtout par des considérations ontogénétiques (et plus rarement phylogénétiques).[503] Ces considérations réfèrent typiquement à l'immaturité de l'adolescent ou de l'enfant, et à la naïveté qui en découle (« un jour tu comprendras ce que je te dis »). Dans le deuxième cas, nous faisons appel à des raisons historiographiques, sociologiques ou économiques. Ces dernières permettraient de montrer qu'autrui est victime d'une série de préjugés, et cela

[502] Dans le sens littéral du terme latin qui se rapporte simultanément à l'idée d'un glissement (dans l'erreur) et à un laps ou intervalle de temps.

[503] Des arguments phylogénétiques sont aujourd'hui difficilement pris comme des formes acceptables d'explication de l'erreur, dans la mesure où ils se fondent sur une distinction de degrés de développement cognitif entre différents groupes humains : quelques races humaines seraient cognitivement moins développées que d'autres.

pour des raisons qui ne concernent pas son degré d'intelligence, de souci, de bonne volonté, de clarté d'esprit et de maturité biologique. Dans ce contexte, nous affirmons qu'autrui se trompe en raison d'une naïveté qui découle de déterminations historiques (sociologiques, économiques, ethnographiques, etc.) du contexte auquel il appartient. Ces déterminations retiendraient la conscience de l'agent aux stades liminaires du développement historique, c'est-à-dire aux stades qui ne seraient *pas encore* « à la hauteur des temps ». La description hégélienne d'une procession de l'esprit par les différents stades de développement de la conscience nous offre un modèle paradigmatique de cette forme d'argumentation. Dans chacun des stades précédant son accès au savoir absolu, l'esprit croit naïvement avoir atteint le sommet de son développement et croit par conséquent pouvoir dire la vérité au sujet de ses objets d'expérience. À ce moment-là il se trompe, et il se trompe nécessairement, pour des raisons qui dépassent ses possibilités de l'heure (mais il dispose à chaque reprise – et ceci fait la différence avec l'explication par l'imbécilité – de ressources pour dépasser ultérieurement son erreur). L'« être dans l'erreur » est ici expression d'une fausse conscience ou d'un système de préjugés à l'œuvre. Si celui qui se trompe croit être libre de préjugés au moment où il se trompe, ceci serait dû – poursuit le raisonnement – à une *ruse de la raison* (ou de l'histoire, car il s'agit d'une raison se déployant historiquement, selon une progression). Dans ce contexte, l'agent tend à affirmer qu'autrui est *victime* de certains préjugées, et par conséquent, victime de l'erreur.

Nous venons de présenter les trois types de raisonnement qui structurent toute généalogie d'une erreur. Alors que notre ennemi est spontanément envisagé comme celui qui se trompe – quant à ce qui importe –, ces stratégies herméneutiques sont celles dont nous nous servons pour interpréter son erreur (du moins quand nous nous conduisons en agents critiques). *Dès qu'on le considère comme étant dans l'erreur, l'ennemi ne peut apparaitre que comme l'imbécile, l'insoucieux, le méchant, le délirant, ou le naïf (naïf dans un sens soit biologique, soit historique)*.

iii. Comment jugeons-nous ceux qui s'obstinent dans leur erreur ? La question d'une conception paritaire des victimes de l'erreur

Rappelons d'abord que le problème que nous tentons d'éclairer est celui de l'erreur persistante et non celui de l'erreur comme possibilité humaine générale ni celui de l'erreur anecdotique. Plus haut, nous avions cité le dicton latin *errare humanum est*, mais sa formulation complète est en réalité la suivante : *errare humanum est, perseverare autem diabolicum* (il est humain de tomber dans

l'erreur, mais il est diabolique d'y persévérer).[504] Dans sa formulation complète, le dicton semble donc affirmer deux choses. D'un côté, il suggère que le fait que quelqu'un se trompe de manière anecdotique est compréhensible (car l'être humain est faillible). D'un autre côté, il suggère que le geste de persister dans une erreur ne répond pas à un trait caractéristique de l'humain (sa simple faillibilité), mais à quelque chose d'irrationnel et donc d'incompréhensible (d'où la référence au principe du mal). Il est ainsi intéressant de constater que – au-delà de sa teneur théologique – le proverbe identifie dans *l'erreur persistante* un phénomène dont l'origine est beaucoup plus difficile à éclaircir que celui de l'erreur tout court. Dans le contexte du proverbe, l'origine du phénomène semble rester inaccessible pour la « raison naturelle » et donc explicable seulement par des raisons théologiques. Or, les trois raisonnements généalogiques que nous venons d'esquisser correspondent aux tentatives de la raison naturelle pour s'expliquer ce phénomène difficile. Les éclairages offerts par ces tentatives ne sont cependant pas exempts d'obscurités, notamment en ce qui concerne *la question de la responsabilité qu'ils attribuent à l'agent de l'erreur persistant*. Alors que le proverbe mentionné ci-dessus explique l'obstination dans l'erreur par l'allégeance au principe du mal, il semble rendre l'agent persistant dans l'erreur responsable de son tort. Qu'en est-il maintenant de la question de la responsabilité pour la persistance dans une erreur dans le cas des raisonnements généalogiques décrits plus haut ? Posons d'emblée que la réponse à cette question de responsabilité sera décisive pour comprendre plus précisément la manière dont nous jugeons nos ennemis.

Les raisonnements généalogiques ayant recours à *(a) la complexion d'esprit* (imbécilité) et au *(c) stade de conscience* (naïveté ou délire) de celui qui se trompe semblent *exonérer* ce dernier de sa responsabilité pour la production et la réaffirmation de l'erreur. D'un autre côté, les raisonnements généalogiques ayant recours à la *(b) disposition morale* d'autrui (c'est-à-dire à sa faiblesse de volonté ou à sa perversité) présentent ce dernier comme *responsable* de commettre et de persister dans l'erreur. Discutons le détail de ces affirmations.

Les raisons généalogiques qui semblent *dispenser* celui qui se trompe de sa responsabilité offrent une représentation de l'erreur qui correspond à la notion juridique d'*erreur invincible*. La notion d'erreur invincible tire ses origines de la

[504] Expression dérivée probablement d'un passage des Sermons d'Augustin d'Hippone (164, 14) : « tomber dans l'erreur est le propre de l'humain, mais il est diabolique de persister dans l'erreur par orgueil [*Humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore manere*] ».

réflexion chrétienne sur l'imputabilité des fautes,[505] et elle fait référence à l'erreur qui découle d'une ignorance invincible, renvoyant à un manque d'éléments (ou de capacités) de jugement qui devraient empêcher les agents de se tromper. Il s'agit d'une erreur dont l'emprise apparait incontournable, inévitable, fatale, non pas partout et pour tout le monde, mais seulement pour ces gens-là ou pour cette personne-là, dans les circonstances qui sont les leurs. Par exemple, *l'imbécile* ne pourrait pas s'empêcher d'être incapable de saisir la chose telle qu'elle est. Le *naïf* et le *délirant* ne disposeraient pas non plus des moyens – du moins dans un premier temps – pour se libérer de leurs préjugés ou de leurs hallucinations. Dans tous ces cas, leurs erreurs semblent par ailleurs être commises et réaffirmées avec une certaine candeur. Cette candeur, c'est-à-dire le fait que ceux qui se trompent le fassent ici en agissant en toute bonne foi, ne saurait suffire à effacer le fait qu'ils portent atteinte à la vérité ou à la justice ; leur candeur ne les déchargerait pas *intégralement* de leur responsabilité pour le dommage causé. Ainsi, même si le généalogue attribue à l'imbécile, au naïf ou au délirant le fait d'un dommage occasionné à la vérité (*imputatio facti*), la structure de son raisonnement le tient de lui imputer une volonté qui serait la cause libre (par négligence ou par dessein) du dommage en question (*imputatio iuris*).[506] Comment cela se traduit-il dans la pratique ? Aux yeux de ceux qui la dénoncent, une erreur exige quelque chose comme un rétablissement de la vérité ou une réparation de l'injustice. En dénonçant l'erreur, nous sommes donc contraints de tenir celui qui se trompe comme passible de mesures de réparation même dans le cas d'une erreur invincible, car le *fait* qui suscite la demande de réparation lui est imputable. En résumé, la première et la troisième procédure généalogique présentent l'erreur d'autrui comme invincible, exonérant ainsi ce dernier d'une responsabilité pleine pour son fait parce que celui qui se trompe le fait alors de manière innocente. Il faut maintenant préciser les raisons qui dispensent l'agent de la responsabilité de son erreur dans chaque cas.

---

[505] *Cf.* Thomas d'Aquin. *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 19, a. 6 ; q. 76, a. 2, a. 3. (Commentaria, Expositio libri Posteriorum Analyticorum, 1, Lectio 27). *Cf.* Wolff, C. F. *Philosophia pratica universalis methodo scientifica pertractata*. Verona, 1739, §§ 550, 552, 554. *Cf.* Stattler, B. *Ethica Christiana Universalis*. Ingolstadt, 1773, § 496. En français, l'expression du droit pénal est « erreur de droit invincible », en allemand « unvermeidbarer Verbotsirrtum ». Il s'agit d'un concept qui permet de nuancer, voire de montrer l'inexistence du dol ou de l'intention criminelle dans le contexte d'une action illégale.

[506] Ces descriptions s'appuient sur une distinction bien connue par la jurisprudence entre imputabilité morale et imputabilité légale. *Cf.* Darjes, J.G., *Institutiones jurisprudentiae universalis*, Jenae 1776. § 218 ; Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, vol. 6, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999, p. 228. ; Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 583 et ss.

Les raisonnements qui recourent à la notion d'*imbécilité (a)* présentent le fait qu'autrui soit tombé dans l'erreur (et qu'il y persiste) non seulement comme inévitable dans certaines circonstances, mais comme insurmontable dans tous les scénarios envisageables. Pour l'imbécile, l'« invincibilité » de l'erreur en question serait *indéfinie* : elle ne serait pas localisée, mais plutôt globale, elle exprimerait ce que l'imbécile est, sa nature, pour ainsi dire. Mais du coup, les catégories d'erreur, de responsabilité ou de dispense deviendraient complètement inadéquates pour décrire ce qu'on interprétait dans un premier temps comme un dommage occasionné à la vérité par l'imbécile. Si l'imbécile ne peut pas accéder à la vérité d'une question, il ne peut pas la blesser. Il ne serait ni coupable, ni innocent de l'apparent dommage porté à une vérité donnée, de la même manière qu'un arbre qui tombe sur quelqu'un en le tuant de la sorte n'est ni innocent, ni coupable de cette mort. Pour le dire avec Kant, devoir (être) implique pouvoir (être).[507] Celui qui est par principe incapable de se plier aux termes d'une injonction ne peut pas non plus être sujet de cette injonction. En expliquant l'erreur d'autrui par son imbécilité, on déclare son impuissance (cognitive) de principe, et on dissout de la sorte toute possibilité de le tenir pour sujet du devoir de contourner l'erreur. L'argument qui explique l'erreur d'autrui par son imbécilité comporte ainsi les éléments de son propre amendement : l'imbécile ne se tromperait en réalité pas ; il répondrait simplement à sa nature (qui serait définie par son impuissance cognitive, et donc par une certaine infériorité : l'imbécile est incapable de ce dont le généalogue est capable). À cette occasion, le généalogue pourrait affirmer : « tout comme les pigeons souillent les statues sans cependant pouvoir vouloir le faire, mais en suivant simplement leur nature, l'imbécile souille la vérité d'une question donnée par nature, sans même pouvoir vouloir le faire ».[508] Dans certains cas, le raisonnement ayant recours à la catégorie d'imbécilité présente celui qui s'obstine dans l'erreur comme quelqu'un qui ne le fait pas délibérément : simplement, il ne peut pas s'en empêcher. La dispense de responsabilité que cette interprétation entraine fait penser au proverbe « tout comprendre c'est tout pardonner », mais dans le sens suivant : « comprendre c'est attribuer une condition inférieure à l'autre – pour ensuite lui pardonner ».

---

[507] *Cf.* Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, vol. 3, 4, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999. A807 / B835 : « […] da sie [la raison pratique] gebietet, daß solche [d'actions adéquates aux injonctions morales] geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können [...] ».

[508] Et il pourrait ajouter : « en tant que concierges de cette vérité nous sommes donc justifiés – pour empêcher que l'imbécile souille la vérité – d'utiliser des méthodes adéquates à la nature moindre de ce dernier ».

Regardons maintenant le détail des raisonnements ayant recours aux notions de *naïveté* et de *délire (c)*, et observons les raisons qu'ils mobilisent pour dispenser d'une responsabilité intégrale ceux qui s'obstinent dans l'erreur. À la différence du raisonnement précédent, l'erreur n'est pas présentée ici comme invincible dans le sens d'une invincibilité *indéfinie*. Les généalogies ayant recours aux notions de naïveté et de délire avancent, certes, la représentation d'une erreur invincible. Mais l'invincibilité dont il s'agit ici est relative à des conditions *provisoirement à l'œuvre* chez celui qui s'obstine dans l'erreur. Le délirant et le naïf sont exonérés de leur responsabilité, car ils sont l'objet d'une espèce de manipulation : ils affirmeraient ce qu'ils affirment et feraient ce qu'ils font malgré eux, conduits par des forces qui les gèrent à leur insu. Or, ces forces ne feraient pas partie de leur nature, elles proviendraient d'ailleurs : la ruse dont ils seraient les victimes appartiendrait à l'ordre des circonstances. La déclaration de leur innocence garderait ainsi un sens, car le naïf et le délirant – à la différence de l'imbécile – demeurent sujets au devoir de contourner l'erreur. La validité du principe « devoir (être) implique pouvoir (être) » est ici préservée. Éclaircissons ce point.

En concevant l'agent de l'erreur comme naïf ou comme délirant, le généalogue semble suivre l'hypothèse suivante : « si autrui n'était pas soumis à des conditions défavorables d'accès à l'objet de dispute (des conditions auxquelles il est soumis *de facto*), son jugement sur cet objet serait le bon. Une fois les conditions défavorables d'accès surmontées, le voile de l'erreur tombera de son propre poids. Car le délirant et le naïf sont (au fond) aussi rationnels que nous ». Par souci de réciprocité, le généalogue formule parfois l'exonération de la manière suivante : « si j'étais dans l'état psychique ou dans le stade de naïveté de celui qui se trompe, je commettrais la même erreur que lui ». Or, la précision suivante vient expliciter un aspect implicite de cette hypothèse : « alors que, à la différence de l'autre, j'accède à la chose telle qu'elle est, mon état psychique et mon stade de maturité (intellectuelle ou autre) sont différents des siens et supérieurs aux siens ».[509] Le naïf et le délirant apparaissent donc du coup comme les *quasi* égaux du généalogue. Son évaluation d'autrui est ainsi fondée sur la reconnaissance d'une *quasi*-égalité, laquelle il pense sous forme d'une interchangeabilité des circonstances s'avérant purement nominale. Cette quasi-

[509] Une claire illustration de l'idée selon laquelle il y a incommensurabilité entre le naïf et celui qui ne l'est pas se trouve dans la philosophie d'Edmund Husserl, lequel s'est servi systématiquement de la notion de naïveté (*Naivität*). Le père de la phénoménologie affirme que les savoirs méthodologiques de cette discipline ne pouvaient « in der Naivität des bisherigen Philosophierens *nie* zugänglich sein » (Hua VI, p. 439, italique : JAE) ; et qu'une fois ces savoirs atteints, on ne peut « die alte Naivität […] *nie mehr* erlangen, ich kann sie nur verstehen » (*ibid.*, p. 214, italiques : JAE). Elle devient « notwendig und für immer unmöglich » (*ibid.*, S. 250).

égalité déterminerait l'apparente justice (dans le sens d'équité – *fairness*) et même l'aspect charitable de cette approche généalogique de la question de l'erreur. Nous voudrions cependant nous attarder sur ce « quasi » caractérisant l'égalité que le raisonnement précédent pose entre le généalogue et le naïf ou le délirant. L'affirmation : « si j'étais à la place du naïf ou du délirant, je commettrais la même erreur qu'eux – mais *je suis* à ma propre place » peut être transcrite de la façon suivante : « si j'étais contraint ou forcé de me conduire comme le naïf ou le délirant, je le ferais fatalement –, mais *je suis* libre des circonstances qui sont les leurs ». Ces conditionnels contrefactuels – dont la forme grammaticale est précisément celle d'un conditionnel irréel – expriment une trivialité : si j'étais quelque chose d'autre, je serais quelque chose d'autre – mais je suis ce que je suis. L'identification de cette trivialité met en évidence le caractère chimérique de la « possibilité » qu'elle énonce (celle d'être à la place du naïf ou du délirant). C'est ainsi que le raisonnement généalogique dont nous discutons tend malgré tout à produire une distinction fondamentale entre le généalogue et le naïf ou le délirant. Le raisonnement suggère, autrement dit, une réciprocité purement nominale entre les deux.

Le généalogue construit l'argument analysé en faisant un traitement herméneutique différencié de lui-même et de ceux qui sont l'objet de sa critique. Évoquons l'affirmation de José Ortega y Gasset, d'après laquelle : « [j]e suis moi et ma circonstance, et si je ne la sauve pas, je ne me sauve pas moi-même ».[510] Situés dans la perspective de la première personne, nous nous plions naturellement – le généalogue aussi – à l'idée exprimée par Ortega : nous ne pouvons pas accepter qu'on nous sacrifie à nos circonstances, c'est-à-dire qu'on fasse d'abord une distinction tranchante (ou qu'on opère un dépouillement) entre elles et nous, pour ensuite nous présenter comme ses dupes ; nous ne pouvons pas accepter qu'on nous disse comprendre mieux nos circonstances que nous ne les comprenons *hic et nunc*. Mais le raisonnement généalogique référant à autrui comme s'il s'agissait d'un naïf ou d'un délirant opère précisément ce type de dépouillement. Le généalogue jouirait donc d'un privilège exclusif. Le naïf ou le délirant semblent dès lors dispensés de leur responsabilité par la condescendance de ce privilégié. Le généalogue se rabaisserait, par charité, au niveau de ceux qui ne comprennent pas vraiment ce qu'ils font ni ce qu'ils disent. Le proverbe « comprendre, c'est pardonner » adopterait ici le sens suivant : « comprendre, c'est con*descendre* (et donc pardonner) ». La dispensation découlerait alors d'une instance s'attribuant elle-même l'autorité pour dispenser cette exonération.

---

[510] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid : Imprenta Clásica Española, 1914, pp. 43, 44. Traduction : A. Donfut.

Nous venons de discuter la manière dont la question de la responsabilité de ceux qui persévèrent dans une erreur est envisagée par deux variantes de la généalogie de l'erreur : la variante qui a recours à la figure de l'imbécile, et celle qui a recours aux figures du naïf et du délirant. Nous avons soulevé le fait que ces deux formes d'argumentation dispensent l'agent de l'erreur de sa responsabilité par l'abandon d'une considération paritaire de ce dernier : elles postulent l'existence d'une *asymétrie cognitive* entre le généalogue et la victime de l'erreur s'avérant abyssale : la hauteur cognitive du premier serait inaccessible *hic et nunc* au dernier.

Dans ce qui suit, nous discuterons la question de la responsabilité de l'agent de l'erreur persistante depuis la perspective du raisonnement généalogique ayant recours aux catégories de *perversité* et de *faiblesse de volonté*. À la différence des généalogies analysées ci-dessus, le raisonnement généalogique ayant recours aux catégories de *perversité* et de *faiblesse de volonté* ne dispense pas l'agent visé de sa responsabilité. La raison en est que cette forme de généalogie ne postule aucune distinction de stature cognitive entre celui qui commet l'erreur et le généalogue : l'agent de l'erreur est décrit comme étant *en condition de prévenir l'erreur*, c'est-à-dire comme disposant des mêmes possibilités (cognitives) d'accès à la chose que le généalogue. Cette forme de généalogie ne présente pas la persistance dans l'erreur comme quelque chose d'incontournable pour celui qui la commet, et elle ne suscite donc pas la représentation d'une *erreur invincible*. L'agent de l'erreur persistante est représenté par cette argumentation généalogique plutôt comme celui qui *aurait pu ne pas la commettre*. Notons que ce dernier contrefactuel ne revêt plus la forme d'un conditionnel irréel – invoqué par le raisonnement généalogique discuté plus haut –, mais celle d'un conditionnel passé, lequel transmet la représentation de *quelque chose qui aurait été effectivement possible* (et non d'une possibilité purement fictive, chimérique). La généalogie qui a recours à la disposition morale de celui qui se trompe répond ainsi à l'idée que les erreurs peuvent généralement être prévenues, évitées, contournées, etc., et que celui qui en commet une (en y persistant) est donc en principe responsable de cette faute. Le raisonnement indique que celui qui commet telle ou telle erreur persistante agit de son propre chef, et non en tant que prisonnier de circonstances défavorables, ni en suivant tout simplement les penchants d'une stature cognitive inférieure. Cela ne veut cependant pas dire que l'agent de l'erreur soit ici présenté comme celui qui voudrait la production de l'erreur en tant que telle.[511] Il est davantage décrit soit comme l'agent qui méprise le devoir d'éviter l'erreur, soit comme celui qui ne prend pas assez soin de cette injonction, d'où sa responsabilité.

[511] *Cf.* plus haut, p. 281.

Bref, le raisonnement généalogique ayant recours aux catégories de *perversité* et de *faiblesse de volonté* des agents de l'erreur présente ces derniers comme nos égaux du point de vue cognitif, et donc comme responsables de ce qui apparait dès lors comme leur faute. Le raisonnement insinue qu'ils auraient pu faire comme le généalogue, c'est-à-dire qu'ils auraient pu suivre le devoir d'éviter l'erreur. Il semble ainsi que plus la conception de l'erreur est *paritaire du point de vue cognitif*, plus elle tendra à attribuer des responsabilités aux individus censés avoir occasionné un dommage à la vérité d'une question donnée.

Or, cette forme de généalogie n'est pas exempte de difficultés critiques. L'obstination dans l'erreur est expliquée ici par l'efficacité d'une volonté, mais pas n'importe laquelle. La volonté dont on parle dans ce contexte est une volonté fautive ou en défaut. L'erreur (dans son sens classique, qui est celui d'une erreur épistémique) s'explique donc, dans ces raisonnements, médiatement ou immédiatement par quelque chose comme *une erreur de la volonté* ; par l'efficacité, autrement dit, d'une volonté qui n'a pas fait le bon choix, qui s'est trompée.[512] C'est pourquoi on pourrait affirmer que les arguments ayant recours à la disposition morale de celui qui se trompe ne font que déplacer la question de l'origine de l'erreur en la resituant dans une autre sphère. Car l'occurrence de *l'erreur de volonté* (le mauvais choix donnant lieu à une conduite improbe) reste à expliquer. Il semble donc qu'une « généalogie du mauvais choix » aura forcément recours à l'un des trois types de raisonnement que nous discutons dans ce chapitre. L'erreur de volonté sera présentée ainsi comme l'effet soit d'une « imbécilité morale » (c'est-à-dire, d'une volonté qui, en raison de sa complexion, ne peut que mal choisir), soit comme l'effet d'une naïveté morale ou d'un lapsus moral (c'est-à-dire d'une volonté dont le stade primitif de développement ou l'état délirant l'empêche d'éviter le mauvais choix), soit finalement comme l'effet d'une dimension plus profonde de la volonté (c'est-à-dire, d'une espèce de métavolonté qui agencerait intentionnellement les conditions propices à un glissement vers le mauvais choix). On s'aperçoit que les deux premières alternatives d'éclairage réintroduisent les difficultés des types de raisonnement généalogique qui leur correspondent. La troisième alternative entraine pour sa part une régression à l'infini lors de la recherche d'une source de l'erreur morale. Remarquons finalement que, même si le raisonnement généalogique ayant recours aux catégories de *perversité* et de *faiblesse de volonté* respecte un principe de

[512] L'erreur cognitive et l'erreur morale sont parfois identifiées en philosophie. *Cf.* Malebranche, N., *De la recherche de la vérité*, pp. 26, 27 (livre I, 21, 22). « C'est à peu près la même chose de la connaissance de la vérité que de l'amour du bien » et vice-versa. Malebranche met « nos faux jugements » en parallèle avec nos vices ou « amours déréglés ».

réciprocité cognitive, elle est contrainte de postuler *une différence de stature morale* entre ceux qui dénoncent la volonté en défaut (le généalogue, le probe) et ceux dont la volonté serait en défaut (les improbes) ; ces raisonnements excluent ainsi l'idée d'une symétrie morale entre les deux parties.[513]

La dernière remarque nous permet d'avancer l'observation suivante. *Les différentes généalogies d'une erreur (persistante) semblent être conduites par une relation de proportionnalité inverse dans leurs assertions de parité cognitive et de symétrie morale entre ceux qui pratiquent la généalogie et ceux qui en sont l'objet (à savoir, les agents de l'erreur)*. Les raisonnements qui décrivent une disparité cognitive entre les deux supposent l'existence d'une symétrie morale entre eux (le généalogue affirme « s'il avait eu les moyens, il aurait sans doute fait ce qu'il fallait »). Ils dispensent celui qui persiste dans l'erreur en postulant l'infériorité cognitive de ce dernier par rapport à la stature cognitive du généalogue. Par contre, les raisonnements qui décrivent une asymétrie morale entre les deux (celle entre la probité du généalogue et l'improbité de l'agent de l'erreur) supposent l'existence d'une parité cognitive entre eux (le généalogue indique « il aurait dû se conduire droitement, *car il le pouvait* »). Alors que ce dernier type de raisonnement représente l'agent de l'erreur comme un égal du point de vue cognitif, il insiste sur son improbité, c'est-à-dire sur son infériorité morale.

Il est temps d'offrir une synthèse de ces dernières discussions. Nous avions conclu dans le chapitre 19 que la conduite de l'ennemi – sa menace systématique à ce qui nous importe – était fondée sur une erreur particulièrement grave quant à ce qui importe le plus. Afin d'éclairer les pratiques par lesquelles nous essayons de nous rendre intelligible la conduite l'ennemi, nous avons commencé le présent chapitre en décrivant les stratégies dont nous disposons pour éclaircir le fait qu'autrui commette et persévère dans une erreur. Nous nous sommes occupés, autrement dit, à décrire nos pratiques interprétatives lorsque la question qui nous guide n'est pas « est-ce qu'autrui est dans l'erreur ? », mais « comment autrui est parvenu à commettre et à persister dans telle erreur ? ». Nous avons identifié trois types de raisonnement par lesquels nous pratiquons la *généalogie d'une erreur* : celui qui fait référence à la complexion d'esprit, celui ayant trait à l'état de conscience ou au stade de développement, et enfin celui se rapportant à la disposition morale de celui qui

[513] Ce postulat est requis, pour être plus précis, seulement dans les cas où la volonté en défaut est éclaircie par une « cécité morale » (due à une imbécilité, à un lapsus, ou à une naïveté relatif aux facultés volitives). Là où la volonté en défaut est expliquée par l'efficacité d'une métavolonté, la question de l'origine de cette dernière reste encore ouverte, et la déclaration d'une supériorité morale est donc mise en suspens jusqu'à ce qu'une « cécité métamorale » soit choisie comme moyen d'explication.

se trompe. Dans le présent sous-chapitre, nous nous sommes penchés sur une question qui découlait des analyses du sous-chapitre précédent, à savoir celle de l'évaluation que chacun de ces trois types de raisonnement généalogique fait de la responsabilité de l'agent de l'erreur face au fait qu'il la produise et persévère en elle. Cette question est particulièrement intérêt pour notre discussion autour de la figure de l'ennemi. D'un côté, sa réponse permet d'aborder un problème intimement lié à l'établissement des hostilités : celui de la responsabilité que nous attribuons à notre ennemi pour la menace qu'il porte à l'intégrité de ce qui importe au plus haut point. D'un autre côté, elle permet d'expliciter le type d'altérité dessiné implicitement dans chacune des trois catégories de raisonnement généalogique. Les analyses du présent sous-chapitre ont donc montré que quand nous tentons d'éclaircir comment autrui est parvenu à commettre une erreur (et à y persister), le type de disparité que nos éclairages postulent entre nous, généalogues, et lui, agent de l'erreur, déterminera si ce dernier sera absout ou inculpé de sa faute. Car nos généalogies d'une erreur sont contraintes, nous l'avons vu, de *renoncer à une représentation strictement paritaire de celui qui se trompe* (à renoncer, autrement dit, à une représentation « *salva aequalitate* [*inter disputantes*] »). Ces éclairages retirent nécessairement à celui qui se trompe, soit la présomption de sa rationalité cognitive – ce qui le dispense –, soit la présomption de sa rationalité morale – ce qui le culpabilise ou l'« incrimine ».[514]

iv. L'attribution de l'erreur comme ultima ratio *herméneutique*

Nos descriptions ont emprunté une tournure surprenante, pour le moins dire. Elles présentaient comme problématique, voire déplorable, le fait de considérer autrui de manière asymétrique lorsque nous nous expliquons généalogiquement une erreur persistante. On pourrait maintenant se demander si l'affirmation de l'existence d'asymétries entre autrui et nous est vraiment problématique. N'est-elle pas souvent justifiée par les faits eux-mêmes ? Autrement dit, n'y a-t-il pas souvent des disparités réelles entre les hommes, malgré ce qui postule le droit comme égalité de principe ? Ou bien allons-nous prétendre que le principe d'égalité entre les hommes décrit une symétrie empirique massive entre eux, laquelle aurait lieu toujours et partout ? Même celui qui a une connaissance superficielle des affaires humaines sait qu'une telle symétrie n'a lieu qu'à l'occasion d'une conjoncture tout à fait extraordinaire. Par ailleurs, outre l'improbabilité empirique d'une symétrie interpersonnelle massive, on pourrait également contester l'idée selon laquelle le principe d'égalité entre les hommes

[514] Cette conséquence n'affecte pas le seul discours non-scientifique. L'historien de la philosophie A. Philonenko observe quelque part que « souvent en philosophie la polémique, même la plus loyale, discrédite les adversaires ».

se rapporterait normativement à un tel type de symétrie. Nous insistons donc : est-ce que les généalogies d'une erreur blessent la dignité d'autrui en postulant une asymétrie entre lui et nous ? Peut-on contester l'idée qu'il y ait des circonstances – notamment celles de l'erreur persistante – où celui qui se trompe est soumis *de iure* à notre autorité et à notre tutelle, soit cognitives, soit morales ? À notre sens, il faut répondre par la négative à ces deux questions. Le recours aux raisonnements généalogiques ne répond pas nécessairement à des considérations rhétoriques ; il est très souvent justifié par la dynamique de la compréhension elle-même. Il y a des occasions où les efforts herméneutiques les plus poussés ne voient finalement d'autre issue que d'affirmer l'imbécilité, la mauvaise foi où la naïveté de l'*interpretandum*. Il suffit de penser à des situations où – malgré nos efforts pour falsifier des jugements apparemment précipités et injustes sur la qualité morale ou cognitive d'une personne donnée – nous nous voyons contraints d'avouer que nous avions donné « trop de crédit » à cette dernière, laquelle s'avère être imbécile, méchante, naïve ou folle.

Précisons que notre exposé ne suivait en aucun cas le but de présenter les différentes formes de généalogie d'une erreur comme autant de procédures discursives fallacieuses. L'emploi des raisonnements décrits plus haut se laisse justifier *pragmatiquement*, c'est-à-dire en invoquant – *bona fide* – le fait que nos efforts pour comprendre la conduite d'autrui se heurtent parfois à une apparente *absence d'alternatives* herméneutiques. Or, leur justification pragmatique ne dissout pas les aspects problématiques de ces raisonnements. Car le trouble que ces dernières suscitent ne concerne pas le plan pragmatique de l'interprétation, mais, pour ainsi dire, un *plan d'idéalité herméneutique*. Dans ce qui suit, nous tenterons d'éclaircir ce propos.

Nous avons indiqué plus haut que toute généalogie d'une erreur repose sur une affirmation (explicite ou non) de l'erreur persistante d'autrui comme fait avéré ou *factum*. Or, nous défendrons dans ce qui suit l'hypothèse que cette espèce de déclaration constitue le dernier geste herméneutique, c'est-à-dire le dernier recours pour tenter de comprendre autrui. Elle est l'*ultima ratio* herméneutique. Précisons que cette déclaration peut être dite *herméneutique*, dans le sens où elle est justifiée par l'épuisement apparent d'autres alternatives herméneutiques. Elle se trouve ainsi aux confins de l'activité herméneutique et elle représente le point de passage entre cette dernière activité et *quelque chose d'autre*. Le résultat de cette déclaration établissant l'erreur d'autrui comme fait avéré ne répond plus à la normativité inhérente aux procédures herméneutiques (tout comme l'*ultima ratio* politique – la déclaration de guerre – donne lieu aux actions se conduisant selon une logique autre que la politique, à savoir, la logique militaire). À proprement parler, la généalogie d'une erreur – laquelle suit la déclaration dont

nous parlons – ne vise plus la compréhension d'autrui, mais vise à résoudre une sorte casse-tête concernant sa conduite : quel est le *faux pas* qui puisse expliquer cette conduite erronée ? Nous pensons qu'un *indice* de cette différence de registre se trouve dans le fait que les raisons avancées par les généalogies d'une erreur persistante sont souvent éprouvées comme des vexations ou des disqualifications par ceux qui sont l'objet du raisonnement généalogique ; n'oublions pas que ces derniers sont de fait représentés soit comme des imbéciles, comme des méchants, comme des fous ou comme des naïfs. Cette vexation se manifeste lorsque ceux que l'exercice généalogique analyse prennent conscience d'être l'objet d'une considération non paritaire. Cette éventualité explique pourquoi le destinataire primaire des arguments généalogiques n'est généralement pas celui sur qui portent ces raisonnements, mais plutôt soit un tiers, soit le généalogue lui-même (dans le but de réaffirmer sa propre position).

Reste toutefois à justifier l'affirmation voulant que la caractérisation de l'erreur persistante d'autrui comme fait avéré soit l'*ultima ratio* herméneutique. Cette justification nous permettra de comprendre pourquoi les généalogies d'une erreur sont problématiques dès que l'on se positionne dans une perspective d'idéalité herméneutique. La déclaration qui caractérise l'erreur persistante d'autrui comme fait avéré entraine une déconnexion du « premier moteur » de l'activité herméneutique. Elle entraine, plus précisément, l'abandon d'un principe qui a reçu, parmi d'autres, les noms de *principe de justesse* ou d'*équité* (*Billigkeit*) *herméneutique* et de *principe de charité herméneutique*.[515] Nous privilégierons dans ce qui suit la dénomination « principe de justesse herméneutique ». En effet, du fait qu'elle désignait originairement une vertu non naturelle ou théologale, la notion de *charité* suscite la représentation des *efforts interprétatifs surérogatoires*, alors que le principe dont nous parlerons réfère à une condition *sine qua non* de l'activité herméneutique.

Le principe de justesse herméneutique répond à « une présupposition qui guide toute compréhension. Elle indique que seulement ce qui présente une parfaite unité de sens est compréhensible ».[516] Or, lorsque cette *anticipation de la perfection* (*Vorgriff der Vollkommenheit*), comme Gadamer l'appelle, se trouve en inadéquation avec le sens des actions, des dits et des écrits d'autrui, le geste d'une recherche de compréhension consiste à tenter de rétablir le présupposé

[515] Il a aussi reçu les noms de principe d'indulgence, de prévenance, de bienveillance, de *fairness*. *Cf.* Greisch, J., « Le principe d'équité comme "âme de l'herméneutique" (Georg Friedrich Meier) », *Revue de métaphysique et de morale* 29, no. 1 (2001) : p. 24.

[516] Gadamer, H.-G., *Hermeneutik : Wahrheit und Methode II Ergänzungen, Register*, Tübingen : Mohr, 1993, p. 62.

d'une parfaite unité de sens. Le geste herméneutique authentique n'est pas, en effet, celui d'un abandon des expressions d'autrui à leur fausseté *prima facie*, mais bien plutôt celui d'une « remise sur pied » de ces expressions. La priorité herméneutique de ce deuxième geste s'explique par la *condition initiale de tout effort de compréhension*. Concernant cette condition initiale, Schleiermacher relève que l'herméneutique – en tant que discipline qui vise une articulation des efforts de compréhension – « répond au *factum* de la non-compréhension [*Nichtverstehen*] du discours », [517] c'est-à-dire que « la mécompréhension [*Missverstehen*] est toujours première [*ergibt sich von selbst*] et que la compréhension doit être constamment voulue et cherchée ». [518] Pour le dire autrement et sous la forme d'un paradoxe : à l'exception de l'observation selon laquelle rien ne va de soi, rien ne va – à strictement parler – de soi. La compréhension n'est jamais assurée ; elle est une activité toujours précaire. La docte ignorance socratique adopte ici la forme suivante : je ne comprends adéquatement rien d'autre que ce que je comprends inadéquatement. Malgré son apparence spéculative, cette idée est partagée par des penseurs provenant des plus diverses traditions philosophiques. Willard Van Orman Quine l'exprime par exemple dans une autre terminologie philosophique : « des assertions qui nous apparaissent de prime abord fausses répondent probablement [*likely*] à des différences cachées du langage ». [519] Cela revient à dire que toute assertion – même celle qui nous apparait d'abord fausse – est *probablement* habitée par un sens parfaitement intelligible. Le principe de justesse herméneutique résulte donc de la conjugaison de l'anticipation d'une unité parfaite de sens avec l'idée d'une mécompréhension originaire des discours.

Précisons dans ce qui suit le sens du principe de justesse à partir de la manière dont différents penseurs de l'herméneutique le formulent. Georg Friedrich Meier pose l'une des définitions canoniques de ce principe : « [l]a justesse [*Billigkeit*] herméneutique (*aequitas hermeneutica*) est la tendance d'un interprète à tenir pour vraies du point de vue herméneutique les significations qui s'accordent le mieux aux perfections de l'auteur des signes, jusqu'à preuve du contraire ». [520] Plus récemment, Gadamer a exprimé le sens de ce principe en se servant de la notion de bonne volonté (*guter Wille*) herméneutique :

---

[517] Schleiermacher, F., *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, ed. W. Virmond et H. Patsch, Berlin ; Boston : De Gruyter, 2012, p. 73. Traduction : JAE.

[518] Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*, ed. M. Frank, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977, p. 92. Traduction : JAE

[519] Quine, W.V.O., *Word and object*, Cambridge, Mass. : Massachusetts Institute of Technology, 1960, p. 59. Traduction : JAE.

[520] Meier, G.F., *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle : Carl Hermann Hemmerde, 1757. §39. Traduction : JAE.

> Bonne volonté signifie ce que Platon appelle "*eumeneis elenchoi* [interrogation bienveillante]". Cela veut dire qu'on n'essaye pas de détecter les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison [à tout prix], mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible [le point de vue de] l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux. Une telle attitude me parait essentielle pour toute compréhension. Celle-ci est une simple constatation qui n'a rien à voir avec un "appel", et qui n'a surtout rien à voir avec l'éthique. Les êtres immoraux essayent, eux aussi, de se comprendre.[521]

La dernière précision de Gadamer insinue donc que la mise en pratique du principe de justesse herméneutique *n'est pas un geste interprétatif surérogatoire*. C'est pour cette raison que des expressions comme celles de bienveillance, de bonne volonté et de charité prêtent à confusion. Or, même quelqu'un comme Donald Davidson, qui choisit la notion de *charité* pour désigner le principe en question, tente d'éviter ce malentendu. L'auteur nord-américain indique par exemple que la pratique de la « charité [interprétative] s'impose à nous. Qu'on le veuille ou pas, si l'on vise à comprendre les autres, on est contraint de considérer qu'ils ont raison sur la plupart des sujets [*we must count them right in most matters*] ». Autrement dit, il semble que « [l]a charité n'est pas une option, mais la condition d'une théorie [herméneutique] viable ».[522]

Nous pouvons maintenant tenter – à la lumière de cette brève description du principe de justesse herméneutique – de justifier d'une part l'affirmation selon laquelle le fait de présenter (explicitement ou non) l'erreur persistante d'autrui comme fait avéré constitue l'*ultima ratio* herméneutique ; et d'autre part l'affirmation selon laquelle cette *ultima ratio* met hors-jeu le premier principe herméneutique en donnant ainsi lieu à des procédures – comme celle de la généalogie d'une erreur – qui ne sont à strictement parler plus herméneutiques. Notre justification nous contraint à essayer quelques précisions par rapport au principe de justesse herméneutique. N'oublions pas que le type d'erreur d'autrui dont nous discutons n'est pas l'erreur anecdotique, mais l'erreur persistante. En fin de compte, l'erreur anecdotique est inoffensive : nous pouvons l'attribuer au discours d'autrui sans cependant avoir à renoncer à l'anticipation de ce que l'ensemble de ses expressions soit conduit par une unité de sens *approximativement* parfaite. Voilà ce que Davidson veut dire quand il affirme que pour comprendre les autres « we must count them right in *most* matters ». L'attribution de l'erreur persistante entraine par contre un abandon foncier

---

[521] Gadamer, H.-G. « Und dennoch : Macht des guten Willens », dans Forget, P., *Text und Interpretation : deutsch-französische Debatte*, München : W. Fink, 1984, p. 59. Traduction : P. Forget.

[522] Davidson, D., *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford : Oxford University Press, 2001, p. 197. Traduction : JAE.

d'une « anticipation de la perfection » – même sous sa forme rectifiée (ou « humanisée ») – par rapport aux expressions d'autrui.

Nous voudrions suggérer une modification – décisive à notre sens – de la définition du principe de justesse herméneutique proposée par Meier. L'auteur affirmait – nous le paraphrasons – que l'interprète doit se conduire en anticipant une parfaite unité du sens de la part du discours qu'il interprète, *jusqu'à preuve du contraire*. Nous considérons que cette dernière sorte de clause judiciaire ne fait pas partie de la définition du principe. La raison en est la suivante : l'anticipation de la perfection n'est, à strictement parler, pas falsifiable. « La preuve du contraire » n'est pas quelque chose d'extraherméneutique (dans le sens d'un « fait brut ») ; elle est une pièce de l'interprétation à part entière. Or, si nous affirmons qu'il y a « preuve du contraire », nous ne faisons rien d'autre que de situer notre présomption d'une parfaite unité de sens du côté de la « preuve du contraire » (en la cristallisant en quelque sorte) plutôt que du côté des expressions d'autrui. Ce geste suppose qu'on ait déjà abandonné le principe de justesse. Ceci est lié à l'idée que – depuis la perspective du principe – c'est l'interprète qui supporte la charge de la preuve, pour ainsi dire : c'est à lui de montrer qu'*il y a* parfaite unité de sens des expressions d'autrui, et une « preuve du contraire » n'est ainsi, depuis la perspective du principe, qu'un indice de l'imperfection de notre interprétation, non de l'unité de sens des expressions d'autrui. Dès que nous nous situons dans la perspective du principe, nous adoptons l'attitude des apprentis plutôt que des juges. Car le moment de la sentence – celle qui dépouille les expressions d'autrui de l'anticipation de perfection sur base d'une « preuve du contraire » – n'appartient pas à l'activité proprement herméneutique. Il n'y a point de « condamnation » herméneutique, pour ainsi dire. La distinction qui nous occupe nous semble présenter une analogie intéressante avec la distinction entre l'ordre éthique et l'ordre juridique : on peut dire qu'il n'y a pas, à proprement parler, des sentences (de culpabilité ou d'innocence) éthiques, mais seulement des sentences judiciaires (ou quasi judiciaires). Quand nous nous *prononçons* sur la qualité *éthique* de l'action d'autrui, nous ne sommes plus dans l'ordre éthique, mais dans un plan quasi judiciaire. La condamnation d'autrui est un geste qui ne peut pas relever de l'éthique ; la « sanction éthique » d'une action est réservée – si même cette expression peut avoir du sens – à la conscience de l'agent.[523] Mais revenons à la

[523] On pourrait dire que, au moment d'affirmer la possibilité qu'aucune action dans l'histoire n'ait été produite par devoir (*cf. Grundlegung zur Metaphysik Sitten*, vol. 4, Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999, pp. 408, 409), Kant a oublié de mentionner aussi la possibilité qu'il n'y en ait pas eu une dont la source de détermination de la volonté n'ait pas été le devoir pur : la *Pflichtwidrigkeit* d'une action appartient, tout comme la *Pflichtmäßigkeit*, à l'ordre de l'empirie, et même le « gechärfste Urteilskraft » ne saurait

question herméneutique : si le principe de justesse demande de tenir l'anticipation de la perfection même dans des cas vraisemblablement « perdus », et de retarder ainsi indéfiniment – même en présence de preuves qui semblent l'exiger – la sentence par laquelle nous dépouillons les expressions d'autrui de cette anticipation, ce principe semble demander l'impossible. C'est en effet ce qu'enseigne le point de vue pragmatique en exigeant régulièrement la suspension du point de vue herméneutique afin, précisément – voilà une espèce de paradoxe – de rendre justice aux circonstances concrètes. L'abandon du principe de justesse serait donc justifié dès lors qu'il demande l'impossible. Relevons cependant que *les abandons réguliers du principe de justesse n'empêchent pas ses revendications d'accompagner le point de vue pragmatique à la manière d'une mauvaise conscience*.

v. La disjonctive entre interprétation et accommodation

Le fait de présenter l'erreur persistante d'autrui (son « être dans l'erreur ») comme fait avéré constituerait donc l'*ultima ratio* herméneutique. Elle suppose un abandon du principe moteur de l'activité herméneutique. Ceci veut dire qu'elle est l'expression d'une sentence qui, sur la basse des preuves considérées conclusives, abandonne l'anticipation d'une parfaite unité de sens des expressions d'autrui. Or, nous avons insinué plus haut que cette *ultima ratio* fait place à des activités qui ne sont plus de nature herméneutique. Alors que les diverses formes de généalogie d'une erreur appartiennent, en l'occurrence, à cette dernière classe d'activités, il nous faut donc soulever la question suivante : si la généalogie de l'erreur ne fait pas partie des efforts herméneutiques, à quel type d'activité appartient-elle ? Pour répondre à cette question, nous voudrions nous servir d'une distinction formulée par la réflexion herméneutique entre deux activités fort semblables et cependant différentes. Il s'agit de la distinction entre l'*interprétation* (*interpretatio*) – qui correspondrait à l'activité proprement herméneutique – et l'*accommodation* (*accommodatio*) – dans laquelle la généalogie d'une erreur pourrait s'inscrire. Nous voudrions proposer ici aussi quelques modifications aux définitions de Georg Friedrich Meier.

> Une accommodation (*accommodatio*) est un sens herméneutiquement faux qui ressemble très fortement au sens vrai [...]. Nul interprète ne doit accommoder le texte [ou, nous ajoutons, n'importe quelle expression d'autrui], même lorsque l'accommodation ressemble à une série des représentations parfaites. Une accommodation est un sens projeté sur le texte [ou sur d'autres expressions d'autrui].[524]

déterminer de manière conclusive quel a été le principe de détermination de la volonté pour une action donnée.

[524] Meier, G.F., *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. §122. Traduction : JAE.

Il faut d'abord reconnaitre que l'accommodation n'est pas l'expression d'une raison purement stratégique se permettant n'importe quelle violence interprétative afin d'atteindre son but. Car elle ne manipule pas en toute liberté des expressions d'autrui, mais se met des contraintes – inutiles du point de vue purement stratégique – pour l'articulation de ces expressions au sein d'un schéma donné. L'accommodation est une activité qui présente une certaine *déférence* envers son objet : elle tente précisément d'*accommoder* les expressions d'autrui (de trouver la place qui « leur convient le mieux », pour ainsi dire) au sein d'une représentation préalablement favorisée, et non simplement de *forcer* leur insertion dans des boites *ad hoc*. Or, à la différence de l'activité proprement herméneutique, l'attitude fondamentale de l'accommodation n'est pas celle de l'apprenti : situés dans la perspective de l'accommodation, nous ne nous laissons pas enseigner par les expressions d'autrui. Ayant conclu que celles-ci ne pourraient rien nous apprendre, c'est plutôt nous qui les *instruisons*. Dans l'accommodation, l'intelligibilité des expressions d'autrui ne découle plus des expressions elles-mêmes ; elle est ici construite par nous. Et cependant cette procédure n'est pas – nous y insistons – arbitraire : une accommodation sera plus ou moins adéquate selon qu'elle fera correspondre les expressions d'autrui à nos standards d'intelligibilité de manière plus ou moins élégante – c'est-à-dire en leur faisant la moindre violence possible. L'accommodation n'est donc pas l'œuvre d'une raison purement stratégique, laquelle n'a la moindre déférence pour les objets faisant obstacle à son avancée.

Mais tentons d'aller un peu plus loin dans l'explicitation de cette catégorie qu'est l'accommodation. Comme son nom l'indique, cette opération consiste à accommoder les expressions d'autrui ; mais de les accommoder à quoi exactement ? Le « réceptacle » de l'accommodation, nous l'avons désigné en passant comme un schéma ou une représentation donnée ou préalablement favorisée. Certaines réflexions de Donald Davidson nous offrent l'occasion de préciser le contenu de cette notion. Revenons, pour ce faire, à la question de l'erreur. Le philosophe nord-américain considère que l'erreur ne peut être identifiée que sur un horizon de croyances partagées (et tenues donc pour vraies). C'est seulement sur cet arrière-fond que l'erreur pourrait être identifiée comme telle. Dans cette perspective, l'idée d'une erreur *massive* (qui occuperait tout l'horizon, pour ainsi dire) devient absurde. Illustrons cette indication avec une image : l'erreur ressemble à une dissonance, laquelle peut seulement être perçue comme telle sur le fond d'une consonance plus compréhensive que la dissonance en question. Ou pour le dire encore autrement, l'erreur est comme une déviation qui n'est identifiable que sur le fond d'un système de directions

par rapport auquel cette déviation se constitue comme telle. Entendons Davidson : « Voir trop de déraison chez les autres, c'est simplement détruire [*undermine*] notre capacité à comprendre ce à l'égard de quoi ils sont si déraisonnables ».[525]

> [N]ous compromettons l'intelligibilité des propos d'autrui lorsque notre méthode de lecture induit autrui dans ce que nous tenons en grande partie pour une erreur [*broad error*]. Nous pouvons certes réussir à comprendre les différences, mais c'est seulement sur un arrière-plan de croyances communes. Ce qui est partagé n'appelle pas en général de commentaire ; c'est trop banal, anodin, ou familier pour attirer l'attention. Or sans un vaste champ commun, il n'y a plus matière à controverse.[526]

Revenons donc à la question de l'erreur *persistante*. Même si cette dernière n'est pas en principe la même chose qu'une erreur *massive* (car la première peut bien être localisée dans une région partielle du système de croyances), sa persistance tend à « raréfier » les régions voisines du système, et à « contaminer » finalement l'intégrité de ce dernier en redéfinissant ses paramètres fondamentaux. Pensons par exemple aux personnes avec qui nous pensions nous entendre « parfaitement ». Il n'est pas inhabituel qu'un désaccord persistant sur une affaire *prima facie* périphérique finisse par nous conduire à remettre en question la parfaite entente que nous postulions à l'aube de la relation : nous pensions dire la même chose tant que nous discutions de certains sujets, mais nous nous apercevons – à cause d'une erreur périphérique, mais persistante – que nous ne parlions pas de la même chose. L'erreur persistante tend à devenir erreur massive (c'est-à-dire un non-sens) ; elle tend du même mouvement à dissoudre l'arrière-fond de croyances partagées qui permet son

---

[525] Davidson, D., *Inquiries into truth and interpretation*, p. 153. Traduction : P. Engel.

[526] *Ibid.*, p. 200. Traduction : P. Engel. Voici l'argument sous une forme plus détaillée : « We can […] take it as given that most beliefs are correct. The reason for this is that a belief is identified by its location in a pattern of beliefs; it is this pattern that determines the subject matter of the belief, what the belief is about. Before some object in, or aspect of, the world can become part of the subject matter of a belief (true of false) there must be endless true beliefs about the subject matter. False beliefs tend to undermine the identification of the subject matter; to undermine, therefore, the validity of a description of the belief as being about that subject. And so, in turn, false beliefs undermine the claim that a connected belief is false. To take an example, how clear are we that the ancients—some ancients—believed that the earth was flat? This earth ? Well, this earth of ours is part of the solar system, a system partly identified by the fact that it is a gaggle of large, cool, solid bodies circling around a very large, hot star: If someone believes none of this about the earth, is it certain that it is the earth that he is thinking about? An answer is not called for. The point is made if this kind of consideration of related beliefs can shake one's confidence that the ancients believed the earth was flat. It isn't that any one false belief necessarily destroys our ability to identify further beliefs, but that the intelligibility of such identifications must depend on a background of largely unmentioned and unquestioned true beliefs. To put it another way: the more things a believer is right about, the sharper his errors are. Too much mistake simply blurs the focus. What makes interpretation possible, then, is the fact that we can dismiss a priori the chance of massive error ». *Ibid.*, pp. 168, 169. *Cf.* aussi *ibid.*, pp. 137, 153, 157, 159.

identification. Une façon de l'isoler, de contenir ses effets « infectieux » (et de préserver ainsi l'intégrité de l'arrière-fond de rationalité partagée) est de le présenter comme phénomène *irrationnel*. Davidson définit l'irrationnel comme « un échec au domicile de la raison elle-même » ;[527] ou comme « une faille [*failure*], chez une même personne, de la cohérence ou de la non-contradiction [*consistency*] au sein de la structure [*pattern*] de ses croyances, de ses attitudes, de ses émotions, de ses intentions et de ses actions ».[528] Nous considérons que la définition de l'irrationalité par Davidson convient au phénomène de l'erreur persistante. Cette dernière affecte – surtout en raison de sa persistance – la cohérence interne du système de croyances partagées. Il nous intéresse maintenant de souligner ce que le philosophe nord-américain identifie sous le nom de paradoxe de l'irrationalité :

> [l]e paradoxe sous-jacent de l'irrationalité, qu'aucune théorie ne peut vraiment éviter est le suivant : si nous l'expliquons trop bien, nous en faisons une forme couverte de rationalité [*a concealed form of rationality*] ; alors que si nous attribuons l'incohérence avec trop de désinvolture, nous ne faisons que compromettre notre capacité à diagnostiquer l'irrationalité en retirant l'arrière-plan de rationalité requis pour justifier un diagnostic quelconque.[529]

Nous considérons que les deux membres du paradoxe conduisent respectivement soit aux pratiques d'*interprétation*, soit aux pratiques d'*accommodation*. Nous semblons en effet n'avoir que deux alternatives face à ce qui se résiste obstinément à une mise en accord avec le système de croyances partagées, c'est-à-dire face à l'irrationnel. (i) Ou bien nous *l'interprétons*, car son apparence non intelligible est l'indice du caractère limité des critères d'intelligibilité utilisés jusque-là ; et cet indice commande l'ouverture à une nouvelle articulation du système, laquelle ne peut paradoxalement être conduite que par l'« irrationnel » lui-même. (ii) Ou bien nous *l'accommodons* « bon gré mal gré » au système de croyances que nous considérons comme partagé – c'est-à-dire que nous lui attribuons *a concealed form of rationality*, nous le rendons intelligible à partir des termes de ce système. Davidson semble ici avoir su repérer un paradoxe probablement indépassable. Nous sommes d'avis que *quand nous attribuons un caractère irrationnel aux expressions d'autrui, nous ne prétendons en réalité rien dire sur la nature de ses expressions ; nous ne faisons qu'*exprimer *notre étonnement, lequel marque le point de bascule vers l'une des deux alternatives décrites par le paradoxe. Accuser une expression*

---

[527] Davidson, D., *Problems of rationality*, Oxford : Clarendon Press, 2004, p. 169. Traduction : P. Engel.
[528] *Ibid.*, p. 170. Traduction : JAE.
[529] *Ibid.*, p. 184. Traduction : P. Engel (avec modifications de JAE).

d'irrationalité ne serait rien d'autre que de (nous) lancer le défi de rendre l'irrationnel intelligible soit par accommodation, soit par interprétation.

Ces observations nous permettent de préciser ce à quoi les expressions d'autrui sont accommodées lorsque nous pratiquons l'accommodation : elles sont accommodées à la configuration actuelle de l'ensemble de nos croyances. Il est important de préciser que les paramètres auxquels l'accommodation répond expriment le *statu quo* d'une configuration de croyances donnée. Cela veut dire que la configuration en question n'est pas la seule possible. Davidson observe que « [n]ous ne pouvons rendre intelligibles des aberrations [*make sense of aberrations*] que lorsqu'elles sont observées sur un arrière-fond de rationalité ; mais l'arrière-fond peut être constitué de plusieurs façons pour rendre compréhensibles différentes formes de bizarrerie [*battiness*] ». [530] À l'observation de Davidson, nous pouvons ajouter que l'arrière-fond de rationalité peut aussi présenter une configuration dans laquelle l'aberration n'apparait plus comme telle.

Par l'accommodation nous intégrons donc l'erreur persistante, l'irrationnel, au sein de la configuration actuelle de nos croyances. Et nous l'intégrons en tant que forme couverte de rationalité, en le saisissant par les flancs qui le rendent intelligible selon les paramètres de notre système de croyances. Cette procédure a généralement recours – nous l'avons observé dans la description de diverses formes de généalogie d'une erreur – à la représentation de « forces » qui retiennent autrui dans l'erreur. Ces « forces » seraient intelligibles tout en étant elles-mêmes aveugles (c'est-à-dire *non rationnelles*) ; [531] ces forces seraient saisissables par la raison, sans être elles-mêmes « produites » par la raison. L'accommodation présente donc l'agent de l'erreur persistant comme faisant tout ce qui est *à sa portée* du point de vue rationnel ; mais ce qui est à la portée de sa raison n'est, en l'occurrence, rien ou presque rien, même s'il croit, victime d'une ruse de l'esprit, gérer sa conduite de façon pleinement rationnelle. Présenter ce qui semblait irrationnel comme une forme couverte de rationalité ne revient donc pas à le présenter comme quelque chose qui serait conduit exclusivement ou principalement par la raison. Cela équivaut plutôt à le présenter comme quelque chose qui est conduit par la marge de manœuvre que certaines déterminations non rationnelles (mais intelligibles) ont laissée à la raison d'autrui (une marge qui peut être à la limite égale à zéro).

---

[530] *Ibid.*, p. 196. Traduction : JAE.

[531] Précisons qu'une force *non rationnelle* n'est pas la même chose qu'une force *irrationnelle*. *Cf. Ibid.*, p. 180.

Il est temps de retracer synthétiquement la séquence de ces dernières discussions. Alors que l'ennemi se présente comme celui qui « est dans l'erreur » quant à ce qui importe, nous avons entamé une description des stratégies par lesquelles un agent tente de s'expliquer (et d'expliquer au tiers) le *fait* qu'est l'erreur persistante d'autrui. Nous avons ensuite observé que toutes ces stratégies manifestent une conception non paritaire de celui censé être dans l'erreur. Alors que nos descriptions présentaient l'établissement de cette asymétrie comme problématique, nous avons tenté, dans ces deux derniers sous-chapitres, de préciser le sens dans lequel une interprétation non paritaire d'autrui peut être dite problématique. Alors que toute généalogie d'une erreur se fonde sur la présentation de l'erreur persistante comme fait avéré, nous avons avancé l'idée que cette déclaration constitue l'*ultima ratio* herméneutique. Cette *ultima ratio* semble entrainer un abandon du plan strictement herméneutique par l'abandon du principe moteur de cette forme d'activité. Nous avons exposé brièvement le principe de justesse (*aequitas*) herméneutique, lequel interdit d'abandonner l'anticipation d'une parfaite unité de sens face aux expressions d'autrui. L'asymétrie établie par les généalogies de l'erreur est donc problématique depuis une perspective d'idéalité herméneutique. Mais précisément parce que le principe de justesse herméneutique demande l'impossible, son abandon peut être (et est souvent) justifié par le point de vue pragmatique. Nous avons ensuite tenté de préciser ce à quoi l'abandon du principe de justesse herméneutique donne lieu. Des procédures comme la généalogie d'une erreur – qui découlent de l'*ultima ratio* herméneutique – appartiendraient à un type d'activité que nous avons appelé *accommodation* pour le distinguer de l'*interprétation*, terme qui convient à l'activité guidée par le principe de justesse herméneutique. Nous avons décrit l'accommodation comme étant l'activité qui consiste à intégrer ou à adapter, « bon gré mal gré », les expressions d'autrui à la configuration d'un système de croyances donné et à sa cohérence interne (telle que déterminée à un moment donné). Ainsi, l'accommodation de l'erreur persistante est la procédure qui la rend intelligible en offrant une description du phénomène adéquate à la cohérence du système de croyances au sein duquel elle s'inscrit. Nous finissons cette synthèse en insistant sur ce qui détermine la différence entre accommodation et interprétation. Ces deux activités se distinguent par les différentes « directions d'ajustement (*direction of fit*) », pour ainsi dire, que chacune suit. Tandis que dans *l'accommodation* la direction d'ajustement fait aller des expressions d'autrui à la configuration actuelle du système de croyances, dans *l'interprétation*, la direction est inverse : on va de l'articulation du système de croyances à l'anticipation d'une parfaite unité de sens des expressions d'autrui. Dans tous

les cas le terme *a quo* est envisagé comme s'il était plastique, maniable, tandis que le terme *ad quem* est envisagé comme s'il était invariable.[532]

vi. Bilan

Alors que les arguments du chapitre furent résumés à la fin de chaque sous-chapitre, nous reformulerons dans ce bilan le sens général des discussions entamées dans les dernières pages, la raison en étant que la pertinence de ces réflexions pour un éclairage du phénomène de l'ennemi était parfois voilée par le cours que les arguments ont pris.

Les discussions du présent chapitre ont abordé un phénomène qui ne concerne pas la seule figure de l'ennemi, mais la figure de tout agent s'obstinant dans une erreur. Or, la spécificité de l'ennemi consiste en ce que sa conduite nous apparait fondée sur l'obstination dans une erreur particulièrement grave (une *aberration*) touchant ce qui nous importe au plus haut point. D'où l'intérêt de reconstruire réflexivement la manière dont l'agent rationnel – se voyant menacé quant à ce qui lui importe au plus haut point – s'efforce pour élucider le sens de ce que son ennemi fait.

Nous y insistons : le point de vue que nous tentons de reconstruire dans ce travail est celui de l'agent rationnel ou critique, non comme simple observateur extérieur d'un état de choses dans le monde, mais précisément en tant qu'agent exposé à une menace systématique à ce qui lui importe au plus haut point. Il y va d'un agent qui essaye de percer critiquement l'énigme que représentent la figure de *son* ennemi, ses actions et ses motivations.

Nous finirons ce bilan avec deux précisions. D'abord, les indications précédentes rendent manifeste que nous n'avons pas prétendu décrire dans ce chapitre ce qui se passe *toujours* lorsque des agents se voient confrontés à des ennemis. À ce sujet, on pourrait faire remarquer que les efforts des agents pour percer l'énigme que représentent leurs ennemis s'arrêtent souvent très tôt après l'identification de ces derniers. Les ennemis sont alors généralement présentés

[532] Nous avons présenté l'interprétation et l'accommodation comme deux formes d'activité qui se dérouleraient de façon plus ou moins isolée. Or, on sait que la netteté des distinctions offertes par l'analyse (une activité qui a tendance à suivre un style salomonique) ne correspond pas nécessairement à la manière dont les phénomènes analysés ont effectivement lieu. Cette observation convient à l'objet de nos présentes analyses. Accommodation et interprétation sont en réalité des phénomènes qui communiquent de manière assez fluide sur le plan phénoménologique : il y a des glissements et des passages constants entre ces deux formes d'activité, et sous certaines réserves on pourrait envisager qu'il y ait un rapport dialectique entre les deux. Cette remarque ne revient toutefois pas à dire que le rapport entre accommodation et interprétation tendrait à un état d'équilibre. Il y a toujours une prédominance de l'une sur l'autre, mais sous forme de *prépondérance* plutôt que d'*exclusivité*.

de manière sommaire comme des agents criminels ou sataniques (voulant le faux pour le faux et l'injuste pour l'injuste). Il arrive même que les agents se passent de tout effort pour comprendre leurs ennemis, même sous la forme problématique d'une généalogie de leur erreur. Ensuite, le présent chapitre ne prétend pas non plus avoir décrit ce qui se passe lors du *combat* entre ennemis. Les descriptions qui nous ont occupés sont le fruit d'une reconstruction réflexive de ce qui se passe dans les interstices des affrontements *in actu* (verbaux, physiques, etc.). Quand le combat se déroule, l'esprit des agents est occupé par des considérations stratégiques visant la victoire sur l'ennemi, et les efforts pour comprendre ce dernier sont généralement suspendus. Or, on peut supposer que ce qui se passe *entre* les moments d'affrontement ait un impact sur le déroulement de ces derniers, ne serait-ce qu'en ce qui concerne l'intensité de départ des combats.

22. Et si notre ennemi avait raison ? La menace de l'ennemi comme interpellation et remise en question

L'avant-dernier chapitre abordait l'ennemi comme la personne s'obstinant dans une erreur particulièrement grave (une aberration), tandis que le dernier chapitre décrivait les stratégies interprétatives dont on dispose lorsque l'ennemi est envisagé de cette manière, tout en en décelant les difficultés. On pourrait maintenant se demander si les impasses herméneutiques découlant de l'approche de l'ennemi envisagé comme celui qui est dans l'erreur ne pourraient pas être évitées si nous avions le courage d'*interpréter* ses raisons au lieu de les *accommoder*. Peut-être que le seul moyen de garder une conception paritaire de l'ennemi (lui rendant justice du point de vue herméneutique) est de nous ouvrir sans réserve à ses interpellations, au point d'envisager la possibilité qu'il ait raison de se conduire comme il le fait. Le présent chapitre sera consacré à discuter de cette perspective : il s'agira de montrer qu'elle n'est pas moins exposée à des impasses de la compréhension que celle envisageant l'ennemi comme un être dans l'erreur. Nous procèderons en deux temps. Nous présenterons d'abord l'action de l'ennemi comme une forme d'interpellation adressée à l'acteur, et nous décrirons la tendance de ce dernier à y faire la sourde oreille (i). Dans un second temps, nous essayerons de montrer que cette tendance ne répond pas au simple caprice de l'acteur, car la possibilité que l'ennemi ait raison entraine la possibilité d'un renversement de camps, ce que l'acteur peut avoir raison de craindre (ii).

i. L'interpellation de l'ennemi et le refus d'entendre sa remise en question

L'irruption d'un ennemi peut avoir un impact sur notre compréhension de nous-mêmes dans au moins trois sens. Elle peut venir (*a*) réveiller, (*b*) ajuster ou (*c*) bouleverser notre compréhension de ce qui nous importe au plus haut point.[533]

(*a*) L'un des dénominateurs communs des expériences qu'on appelle *extrêmes* ou *limites* consiste en ce qu'elles nous conduisent à nous apercevoir de quelque

[533] Pour une explicitation de la manière dont le conflit vient réveiller la conscience des acteurs dans le contexte des antagonismes se prêtant à un encadrement procédural, *cf.* Hunyadi, M., *La vertu du conflit : pour une morale de la médiation*, Paris : Cerf, 1995. Hunyadi défend l'idée que le conflit manifeste une « force éclaircissante », et qu'il est notamment « doublement euristique, en ce qu'il révèle, d'abord, les divergences de vues, puis que cette divergence peut être aplanie » (*ibid.*, p. 25). L'aplanissement des divergences dont Hunyadi parle (et qu'il appelle *médiation*) suppose la mise en place *et* l'acceptation bilatérale d'une procédure assurant une résolution juste du conflit. Cependant, nous rappelons que le rapport d'inimitié renvoie à un conflit où l'une des parties accuse l'autre de transgresser – par sa conduite – le cadre d'une action (et donc d'une conflictualité) rationnelle.

chose de relatif à nous-mêmes qui demeurait jusque-là inaperçu. Une expérience que nous appelons (toujours après-coup) *limite* est celle qui nous a conduits – entre autres – à prendre conscience d'un trait de nous-mêmes qui opérait jusque-là à l'ombre de la routine ou de l'habitude. Un exemple familier de ce genre d'évènements est celui de l'expérience de la douleur et de la maladie, expérience qui fait sortir le corps vécu de son état discret, de son « passer-inaperçu » pour le sujet.[534] La maladie et la douleur nous conduisent ainsi souvent non seulement à nous apercevoir pleinement de l'existence d'un organe (interne ou externe), mais à *valoriser* aussi son fonctionnement normal, à comprendre la *valeur* qu'un tel fonctionnement a pour notre activité quotidienne. D'une manière analogue, l'irruption d'une figure dont l'agir systématique nous déconcerte, nous trouble ou nous alarme peut venir réveiller en nous une conscience aigüe de ce qui nous importe au plus haut point.[535] Il s'agit alors de la perception soudaine de la possibilité – engendrée par l'action systématique d'autrui – de perdre l'accès à une valeur qui jusque-là s'offrait à nous comme allant de soi ; une valeur dans laquelle nos activités baignaient ou respiraient comme dans de leur élément naturel. L'irruption d'un ennemi peut nous conduire à comprendre qu'il y a quelque chose « qui compte » pour nous incomparablement plus que toute autre chose.

(*b*) Cette dernière description concernait des situations où il n'y a pas de formulation explicite, pas de discours, pas de consigne ou de devise plus ou moins établie quant à ce qui nous importe au plus haut point (avant l'irruption de la figure inquiétante de l'ennemi). Or, l'irruption d'un ennemi peut également contribuer à notre auto-compréhension lorsque ce qui nous importe le plus est déjà explicitement désigné. Car l'irruption en question peut venir signaler l'écart entre, d'une part, la consigne (répétée peut-être *ad nauseam*) désignant ce que « nous ne tolèrerons pas » ou ce avec quoi « on ne joue pas ou ne rigole pas » et, d'autre part, ce qui *en réalité* nous importe au plus haut point. Cet écart peut être mis en lumière d'au moins deux façons. Autrui peut, par exemple, se mettre à menacer une valeur qui ne figure pas dans la liste des valeurs fondamentales énumérées par la constitution ou la charte d'une communauté donnée (un manifeste censé refléter ce qui importe le plus à la communauté en question). Or, si la préoccupation et l'inquiétude des membres

[534] *Cf.* Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, pp. 675, 678. L'auteur parle de l'oubli de soi (*Selbstvergessenheit*) et de l'inaperception de soi (*Selbstunauffälligkeit*) du corps vécu. Il présente l'« Auffassung von der physischen Normalität als dem Status der Unauffälligkeit des Leibes für das Subjekt » (*ibid.*, p. 736). Pour une description de la manière dont la maladie vient réveiller la conscience, *cf. Ibid.*, pp. 690 et ss.

[535] Pour éviter tout malentendu : nous n'insinuons pas que l'ennemi soit comme une maladie. L'analogie nous intéresse du point de vue des effets que la maladie peut avoir sur l'auto perception de celui qui en souffre.

de cette communauté sont malgré tout mobilisées par une menace envers cette valeur qui pouvait paraitre mineure, cela constitue un indice vraisemblable du fait que le contenu de la charte n'est pas complètement adéquat à ce qui leur importe le plus. Imaginons maintenant le cas où la menace d'autrui porte sur une valeur décrite par la charte de cette communauté, et qu'on appelle ses membres à s'engager dans sa défense active. Dans ce contexte, la désertion – que certains caractériseront de lâcheté méprisable et punissable – pourrait indiquer que ce qui importe le plus à certains membres de cette communauté ne coïncide pas avec la valeur menacée. La perspective de risquer leur intégrité pour ce qu'*on leur dit* avoir la plus haute importance leur semble alors un cout trop élevé.

Les points (*a*) et (*b*) permettent d'envisager deux circonstances où l'irruption (effective ou apparente) de l'ennemi peut venir éclaircir l'agent quant à ce qui lui importe *vraiment* au plus haut point : cet évènement et cette expérience extrême agissent alors comme des béquilles du jugement de l'agent (soit en faisant ressortir une importance qui restait latente, soit en corrigeant une opinion erronée quant au dégrée de cette importance). Mais l'irruption d'un ennemi peut encore avoir un troisième type d'impact sur notre auto-compréhension.

(*c*) Quoique *l'irruption* d'un ennemi puisse venir jeter une lumière sur ce qui nous importe vraiment au plus haut point, la *persistance* de sa menace vient ensuite mettre en question la *légitimité* de cette valeur. Notre ennemi nous remet en question. Même s'il ne le dit pas explicitement, sa conduite réveille la possibilité que ce qui nous importe au plus haut point ne soit pas si important en réalité. Et si notre ennemi avait raison ? Nous nous concentrerons dans ce chapitre sur cette possibilité, sur cet impact plus profond que pourrait avoir notre ennemi sur notre auto-compréhension, en nous amenant à reconnaitre que nous avions tort sur des questions décisives.

***

En étudiant la deuxième conception de l'ennemi de Carl Schmitt, nous avons mentionné une formule que le juriste emprunte au poète autrichien Theodor Däubler : « L'ennemi est l'incarnation de notre propre question [*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*] ».[536] On pourrait faire varier la formule et suggérer que l'ennemi est l'incarnation de notre propre doute, voire de notre propre crainte. Mon ennemi me met donc en question en m'interpelant comme aucun autre. Or, rappelons que Schmitt couronne avec cette formule une

[536] Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, pp. 89, 90. L'expression provient du poème *Sang an Palermo* qui se trouve dans l'*Hymne an Italien* de Theodor Däubler (1re édition München, 1916).

interprétation paritaire de l'ennemi, laquelle s'opposait à une interprétation asymétrique de ce dernier. La conception asymétrique de l'ennemi tendait, nous l'avons vu, à présenter ce dernier sous le trait de la criminalité. La criminalisation de l'ennemi consiste en une stratégie par laquelle nous refusons, entre autres, d'entendre l'interpellation que ce dernier nous adresse. Car le criminel n'a pas le droit de m'adresser des interpellations ; ses interpellations n'ont aucune légitimité, et elles ne sont donc pas d'authentiques interpellations. Mais cette procédure n'est pas la seule voie par laquelle nous tendons à « faire la sourde oreille » à l'interpellation, à la (remise en) question que l'ennemi nous adresse. Dans le chapitre précédent, nous avons discuté de la représentation de l'ennemi en tant qu'agent qui est tombé et qui persiste dans l'erreur. Cette représentation permettait alors d'éclaircir dans l'ordre des raisons en quoi l'ennemi n'est pas en position de nous interpeler, ou en quoi il n'a pas la juridiction nécessaire pour le faire. Il s'agissait notamment des procédures de généalogie d'une erreur, lesquelles favorisent une accommodation des raisons de l'ennemi au lieu de leur interprétation.

Or, qu'il s'agisse de procédures de diabolisation, de criminalisation ou de la représentation de notre ennemi comme « être dans l'erreur », il semble que toutes ces stratégies partagent le fait de discréditer l'interpellation de l'ennemi, nous fermant de la sorte à la possibilité de la comprendre. Dans un passage d'intérêt, le philosophe espagnol José Ortega y Gasset se prononce énergiquement contre les pratiques intellectuelles qui évitent de comprendre l'ennemi en le réduisant à une caricature.

> Je me méfie de l'amour d'un homme pour son ami ou pour sa patrie lorsque je ne perçois en lui aucun effort pour comprendre son ennemi ou la patrie hostile. Et j'ai observé qu'il nous […] est plus facile de nous enflammer pour un dogme moral que d'ouvrir notre esprit aux exigences de la vérité. Au lieu de garder l'ouverture de notre jugement – pour que ce dernier soit toujours prêt aux réformes et aux corrections requises –, nous préférons soumettre notre libre arbitre à une attitude morale rigide. On dirait que nous embrassons l'impératif moral comme une arme pour nous simplifier la vie, en anéantissant de la sorte d'immenses portions du monde. Avec un regard pénétrant, Nietzsche avait déjà repéré dans certaines attitudes morales des formes et des produits de la rancune.
>
> [La rancune] conduit notre fantaisie à donner à celui qui en fait l'objet l'apparence exsangue d'un cadavre ; nous l'avons tué, nous l'avons anéanti en intention. Puis, en le rencontrant ferme et calme dans la réalité, ce dernier nous semble être un mort indocile, plus fort que nos pouvoirs, et son existence apparait comme la personnification d'une moquerie, le mépris vivant de notre faiblesse.
>
> Une forme plus sage de cette mort anticipée que le rancunier donne à son ennemi consiste à se laisser pénétrer par un dogme moral, de sorte que – ivres d'un certain héroïsme fictif – nous arrivions au point de croire que l'ennemi n'a ni une miette de raison, ni une pincée de droit. Évoquons l'épisode célèbre de la bataille contre les Marcomans, où Marque Aurèle

> lança les lions du cirque au-devant de ses soldats. Les ennemis reculèrent, épouvantés. Mais leur chef clama « N'ayez pas peur ! Ce ne sont que des chiens romains ! ». Rassurés, les peureux se retournèrent avec une charge victorieuse. L'amour, lui aussi, il lutte […], mais il combat les lions comme des lions, et il n'appelle chiens que ceux qui le sont.
>
> Cette lutte avec un ennemi qu'on comprend est […] l'attitude propre à un esprit robuste.[537]

Le penseur espagnol semble insinuer que le « véritable » ennemi est celui que nous avons le courage de comprendre, et de situer ainsi au même plan que nous. Mais *qu'est-ce qu'un ennemi qu'on comprend* ? La réponse à cette question se présente de prime abord sous forme d'une disjonction exclusive (ou bien… ou bien). Avoir compris son ennemi voudrait dire ou bien (1) avoir compris les raisons expliquant qu'il soit victime d'une erreur particulièrement grave (voici le résultat de *l'accommodatio*) ; ou bien (2) avoir compris que, contrairement à ce que nous pensions initialement, notre ennemi est justifié, et qu'il a raison de se conduire comme il le fait (voici le résultat de *l'interpretatio*). La première alternative, que nous avons analysée dans le chapitre précédent, semble ne pas correspondre au sens que pointe l'affirmation d'Ortega ; elle semble, bien au contraire, correspondre à ce qui s'attire sa critique. Explorons donc le deuxième membre de l'alternative. Avoir compris que l'ennemi est justifié, qu'il a raison de se conduire comme il le fait équivaut à *comprendre qu'en réalité il n'est pas un ennemi*. Cette conclusion peut répondre à deux types de raisons : (2.1) il n'est pas un ennemi parce que – nous le comprenons maintenant – nous étions *tous deux* justifiés dans notre conduite. Et cela veut dire qu'en tenant les autres pour *ennemis*, nous étions les victimes d'un *malentendu* : soit parce qu'il n'y eut jamais de véritable conflit entre eux et nous, soit parce que notre rapport fut toujours celui de la *concurrence* ou de la *compétition* (qui sont donc encadrés par les « règles du jeu » concurrentielles ou de la compétition) ; (2.2) il n'est pas notre ennemi parce que, en comprenant qu'il avait raison, nous nous apercevons que c'est *nous* qui étions dans l'erreur. Or, nous voudrions explorer la dernière alternative mentionnée ci-dessus (2.2), et tenter de montrer que face à la possibilité qu'elle exprime, les acteurs ont de bonnes raisons de vouloir contourner une ouverture à l'interpellation de l'ennemi ; ils ont, autrement dit, de bonnes raisons pour bloquer l'interpellation de l'ennemi en le caricaturant.

La tendance à nous donner une représentation « exsangue » de l'ennemi est-elle toujours le produit d'une espèce de paresse ou de lâcheté, tel qu'Ortega l'insinue ? Est-ce que cette tendance est simplement l'expression d'un manque d'intégrité morale ou d'une faiblesse de caractère ? Il existe des raisons de répondre à ces questions par la négative. Spinoza observe dans son *Éthique* que

---

[537] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, pp. 21-23. Traduction : JAE.

« [q]uand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence de celles-là […]. Il suit de là que l'esprit répugne à imaginer ce qui diminue ou empêche sa puissance et celle du corps ».[538] Or, qu'est-ce que le scénario où notre ennemi aurait raison sinon un cas exemplaire de représentations « qui diminuent ou empêchent » notre puissance d'agir ? La tendance à refuser de se représenter que notre ennemi a raison serait donc conforme à la logique immanente de la lutte. Certaines descriptions de Nietzsche viennent confirmer cette présomption.

> *Conséquences de la lutte* : celui qui lutte essaye de transformer son adversaire pour en faire son *antipode* [*Gegensatz*] – dans son esprit seulement, bien entendu. Il cherche à croire en lui-même au point qu'il peut avoir le courage de la "bonne cause" [*gute Sache*] (comme s'il incarnait celle-ci) : comme si la raison, le gout, la vertu étaient combattus par son adversaire... La foi dont il a besoin, comme le moyen de défense et d'agression le plus fort qu'il y ait, est *la foi en lui-même* […]. Toute petite communauté (et même tout individu) se trouvant en lutte cherche à se convaincre de ceci : "*Nous avons le bon gout, le bon jugement et la vertu de notre côté*..." La lutte oblige [*zwingt*] à une pareille *exagération de l'estime de soi*.[539]

Nietzsche n'est pas ici – nous le précisons – en train de critiquer une conduite qui serait exclusivement le propre de l'homme du ressentiment. Il s'agit plutôt d'une observation sur *la nature même de l'hostilité entre les hommes*. La portée générale de cette observation est d'ailleurs renforcée dans le passage suivant, où le penseur allemand avoue suivre, lui aussi, la tendance décrite :

> Toute société a tendance à réduire ses adversaires jusqu'à la *caricature* – du moins dans son imagination – et de les affamer en quelque sorte. Une pareille caricature c'est, par exemple, notre "*criminel*". Au milieu du régime aristocratique de l'Empire romain, le *juif* était réduit à la caricature. Parmi les artistes, c'est "M. Prudhomme" et le "bourgeois" ; parmi les gens pieux, l'impie ; parmi les aristocrates, l'homme du peuple. Parmi les immoralistes, le moraliste devient une caricature : chez moi, par exemple, Platon en devient une.[540]

Il y a donc de bonnes raisons d'affirmer que la tendance à affamer nos ennemis dans l'imagination, pour le dire avec Nietzsche, n'est pas simplement expression d'une faiblesse de caractère. Notre tendance à leur refuser une représentation complexe qui les rendrait plus puissants dans notre esprit, plus inquiétants qu'ils ne le sont déjà semble être enracinée dans la nature de la lutte.

---

[538] Spinoza, B., *L' Éthique*, trad. A. Guérinot, Paris : R. Helleu et R. Sergent, 1930. III, prop. XIII.

[539] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VIII-2*, Charlottesville : InteLex Corp., 1995, p. 239 (VIII.210[195]). Traduction : H. Albert, modifiée par JAE.

[540] *Ibid.*, p. 187 (VIII.110[112]). Traduction : H. Albert, modifiée par JAE.

Cette tendance est-elle alors un automatisme psychologique, un réflexe conditionné par des forces qui échappent à la conscience et à la juridiction de la raison pratique du fait qu'elles sont plus primitives que ces dernières ? Est-elle l'expression d'une pulsion d'autoconservation, c'est-à-dire du mécanisme par lequel cette pulsion se propage (comme le passage de Spinoza invite à le penser) ? Certes, des éléments pulsionnels interviennent dans le phénomène décrit, et argumenter contre ce fait serait aussi vain que de prétendre cacher le soleil avec une main. Nous voudrions toutefois montrer que, en répondant à la tendance à caricaturer notre ennemi, nous suivons aussi des *raisons*. Si nous pouvions mettre l'élément pulsionnel du phénomène hors-jeu, la tendance à caricaturer l'ennemi deviendrait peut-être moins puissante, mais elle ne disparaitrait pas, car il y a aussi *des raisons* qui la soutiennent. Quelles sont donc ces raisons ?[541]

ii. Les raisons de l'agent pour refuser son écoute à l'interpellation de l'ennemi

On attribue à l'écrivain espagnol Jacinto Benavente l'idée selon laquelle *il ne faut craindre ses ennemis qu'à partir du moment où ils commencent à avoir raison*. C'est l'idée que leur vraie dangerosité ne se manifeste que dès que leur posture commence à nous apparaitre justifiée. Loin d'être un simple mot d'esprit, cette formule contient une vérité profonde. La possibilité que ce qui nous importe le plus soit violenté ou anéanti par l'agent qu'on se représente comme satanique, criminel ou trompé par l'erreur est une perspective inquiétante, voire même effrayante. Mais lorsque notre ennemi commence à avoir raison, une nouvelle profondeur de perspective s'ouvre devant nous, qui peut s'avérer, à certains égards, profondément troublante : il s'agit de la possibilité de nous rallier à la cause de ceux que nous tenions dans un premier temps pour ennemis et de contribuer à la défaite de ce qui nous importait

[541] Plus haut (*cf.* chapitre 9, *ii*), nous avons exposé la défense schmittienne d'une conception non discriminatoire de l'ennemi, conception qui s'oppose aux pratiques qui le criminalisent. Schmitt fonde cette conception, nous l'avons vu, sur la doctrine juridique du *justus hostis* qui s'oppose à celle où la guerre est justifiée *ex justa causa*. P. Schröder montre dans un article sur cette question que l'exposition schmittienne de ces catégories tend à exagérer la pureté de ce qui les distingue. Le commentateur montre que dans l'histoire de la jurisprudence à laquelle Schmitt a recours pour fonder son argument, « die unproblematische Reinheit – im Sinne juristischer Gleichheit und Nichtdiskriminierung – des von Schmitt unterstellten Feindbegriffs so nicht gegeben hat » (Voigt, R., *Freund-Feind-Denken*, pp. 202-203). Schröder montre notamment que chez Bodin et chez Gentili – les juristes qui auraient produit la catégorie de *justus hostis* – la catégorie de criminel comme partenaire du conflit armé n'est pas tout à fait effacée. Elle se glisse dans leur discours (et plus particulièrement dans celui de Gentili) lorsqu'il s'agit de discuter la possibilité d'une guerre contre les barbares, les athées, et les turques (*cf. Ibid.*, p. 204). Nous considérons que l'ambigüité qui affecte la distinction entre les doctrines du *justus hostis* et celle de la *justa causa* revient à ce que les deux sont fondées, ce qui rend leur dispute aporétique. *Cf.* le chapitre suivant.

d'abord au plus haut point. Formulé autrement, quand notre ennemi commence à avoir raison, nous nous ouvrons à une possibilité redoutable : celui qui risque de mener une valeur vers l'abime pourrait finalement ne pas être un agent satanique, criminel, etc., mais nous-mêmes. Que l'ennemi commence à avoir raison signifie qu'une vérité sévère commence à poindre ; une vérité qui refuse tout compromis, et qui nous commande, inclémente, de sacrifier nous-mêmes ce qui nous importait d'abord au plus haut point. L'épisode d'Abraham conduisant son ainée à l'autel sacrificiel nous offre une illustration mythologique de cette possibilité.

En tant que spectateurs d'épisodes d'inimitié, nous avons parfois tendance à simplifier les raisons que les acteurs engagés dans ce rapport ont pour refuser leur écoute à l'interpellation de leur ennemi. Nous interprétons parfois ce refus comme s'il n'exprimait au fond rien d'autre que les résistances de *l'amour de soi* ; comme si, face à la possibilité que leurs ennemis aient raison, les acteurs ne craignaient au fond rien d'autre que de devoir mener eux-mêmes leur amour de soi à l'autel sacrificiel. En effet, certains courants de la philosophie contemporaine interprèteraient cette crainte face à la possibilité que notre ennemi ait raison (un effroi qui nous conduit, rappelons-le, à détourner nos yeux du visage d'autrui et à nous en constituer une caricature) comme une *crainte pour soi-même*. D'après cette ligne d'interprétation, l'*ego* – qu'elle présente comme une instance essentiellement conservatrice et totalitaire – serait par nature allergique à l'idée d'une atteinte à son intégrité. Il répugnerait donc d'autant plus l'idée d'une atteinte dévastatrice à son intégrité découlant d'un déni de soi ; pour lui la possibilité que l'ennemi ait raison équivaudrait à s'exposer à cette possibilité. Dans ce cadre, l'égo refuserait donc son écoute à l'ennemi parce que terrifié par la possibilité d'un effet de persuasion l'amenant à se nier lui-même.[542] Cette conception nécessite une correction d'importance, car même un agent s'étant libéré de l'empire de son amour de soi peut avoir des raisons pour refuser son écoute à l'ennemi.

L'épisode biblique du sacrifice d'Isaac s'avère révélateur à cet égard. Car ce que l'agent craint dans la possibilité que l'ennemi ait raison (et qui l'incline à le caricaturer) n'est pas nécessairement de devoir sacrifier un amour de soi isolé. Ce qu'un agent peut craindre en l'occurrence est surtout de devoir sacrifier *ce qui le lie aux siens*. Ce sacrifice entraine, en effet, une « dévaluation » du visage

[542] Cette interprétation entraine donc l'idée que ce qui nous importe au plus haut point n'est – de prime abord et la plupart de temps – rien d'autre que nous-mêmes, un amour de soi se déguisant chaque fois de diverses manières, suivant des formes qui ne changeraient cependant rien au contenu.

des siens pouvant aller jusqu'à la caricature ; *in fine*, ce sacrifice entraine la possibilité de devenir l'ennemi des siens.

Quand notre ennemi commence à avoir raison, une perspective redoutable s'ouvre devant nous : ce n'est pas d'abord celle de « trahir » un moi isolé que nous aimerions de manière disproportionnée, mais celle de « trahir » les nôtres, ceux qui nous avaient conduits d'une manière ou d'une autre à tenir ce que l'ennemi menace pour quelque chose de précieux ; ceux qui avaient contribué de la sorte à la constitution de notre identité rétrospective. Le fait que la *Vérité* puisse effectivement être envisagée comme étant du côté de l'ennemi ne mitige pas le caractère terrifiant de cette perspective, car elle peut aller jusqu'à exiger que nous nous battions contre ceux envers lesquels nous étions dans un premier temps engagés.[543] En bref, la tendance à caricaturer l'ennemi afin d'éviter d'envisager la perspective depuis laquelle ce dernier a raison nous semble insuffisamment décrite quand elle est présentée comme une réponse à l'injonction d'un principe d'autoconservation d'un *ego* solitaire. Cette tendance peut aussi répondre à une obligation, à une dette envers les siens.

Les réflexions de ces dernières pages ne veulent pas suggérer que – dès que nous sommes engagés dans un rapport d'inimitié – il soit impossible de surmonter la tendance à caricaturer l'ennemi, de nous ouvrir à son interpellation et d'avouer éventuellement que nous (et les nôtres) étions en réalité dans l'erreur. Ce qui nous intéresse de mettre en évidence est que lorsqu'un agent s'ouvre sans réserve à l'interpellation de son ennemi, cela ne vient pas résoudre toute tension herméneutique. Ce geste peut, lui aussi, donner lieu à de nouveaux échecs de la compréhension, et produire de nouvelles victimes d'une certaine injustice herméneutique. Nous voudrions illustrer le trouble généré par ce type de circonstances par le biais d'un exemple. Le phénomène décrit par la catégorie du *syndrome de Stockholm* peut servir comme exemple des situations où certains acteurs impliqués dans le conflit finissent par donner raison à ceux qu'ils envisageaient d'abord comme des antagonistes, voire comme des ennemis, et sont ainsi amenés à renverser leur perspective et leur camp. Immobilisés, les otages sont contraints par les circonstances d'entendre en toute clarté les interpellations de leurs kidnappeurs, de les regarder dans les yeux ; une cohabitation particulièrement intense des otages avec leurs kidnappeurs vient parfois contrecarrer la tendance à réduire ces derniers à une caricature. Une prise d'otage peut donner lieu à une certaine « intelligence avec l'ennemi »,

[543] Nous considérons que la belle formule avec laquelle Habermas décrit la façon dont la vérité vient s'imposer aux agents – la coercition non coercitive du meilleur argument (où vérité et paix ne font qu'un) – passe sous silence les circonstances où la vérité vient s'imposer aux agents en les déchirant et en les tourmentant.

amenant à donner raison à ce dernier. Or, dans cette situation, le fait que les otages puissent adopter les raisons des kidnappeurs ne suffit pas à mettre fin au conflit. En leur donnant raison, les otages ne ressoudent pas le conflit, mais ils se mettent du côté des kidnappeurs, et ils commencent ainsi à s'opposer à l'ordre établi dont ils étaient d'abord partie prenante. L'aspect troublant de ce type d'épisodes – qu'on essaye souvent de rationaliser en termes psychopathologiques –[544] est lié à sa parenté avec le phénomène de la *trahison*. La trahison présente en effet un aspect inintelligible pour ceux qui la subissent. Le traitre est celui qui donne raison à l'ennemi et se rallie à sa cause. Il se met ainsi à menacer l'intégrité de ce qui lui importait le plus dans un premier temps. Le caractère inconcevable de cette transformation invite souvent ceux qui subissent la trahison à se représenter le traitre comme le pire ennemi. La tendance à réduire l'ennemi à une caricature et à bloquer de la sorte son interpellation semblerait ainsi viser à éviter la possibilité de devenir soi-même un traitre.

Si nous nous mettons dans la perspective de l'agent qui – engagé dans un rapport d'inimitié – prétend suivre les injonctions d'une raison herméneutique, nous observons qu'il ne nous est pas à propos de négliger les interpellations de l'ennemi. Cependant, nous observons également qu'il ne nous est pas à propos de négliger les interpellations des nôtres, c'est-à-dire de ceux qui affirment que l'ennemi mérite son nom, et qu'il faut agir contre lui conséquemment, puisqu'il menace l'intégrité de ce qui nous importe le plus. Or, quoi faire lorsque *les efforts d'un acteur pour concilier ces deux interpellations échouent encore et encore*, en sachant que ces efforts ne peuvent se poursuivre indéfiniment ? Dans ce type de situation – laquelle n'a pas toujours lieu : il est parfois possible de trouver une clé herméneutique permettant de concilier *concrètement* deux positions apparemment opposées –, on se retrouve confronté à une espèce de dilemme de type « ou bien… ou bien » : *tertium non datur*. Il peut alors en résulter que, en accordant notre « crédit interprétatif » plutôt d'un côté, nous tendions à diminuer proportionnellement le crédit interprétatif accordé à l'autre côté. Ou que, en prêtant notre écoute à l'interpellation des uns, nous entendions

[544] La transformation des acteurs lors des épisodes décrits est inintelligible pour ceux qui tentent de racheter les otages, de les sauver des « griffes » de l'ennemi. Elle ne peut donc apparaitre aux premiers que comme une espèce de monstruosité qu'on tente de rationaliser par le biais d'explications faisant appel aux mécanismes psychologiques d'auto défense (c'est-à-dire, par des explications qui excluent la possibilité que l'ennemi ait raison). Nous ne voudrions pas insinuer que, dans le phénomène décrit par le syndrome de Stockholm, il n'y ait aucune intervention de réflexes psychologiques. L'intensité de la situation vient sans doute catalyser certains questionnements de la part des acteurs, et à hâter leurs décisions et leurs prises de position ; cette circonstance peut être adéquatement décrite avec les outils de la psychologie. Mais le phénomène ne se laisse pas réduire à une séquence de réflexes mécaniques ayant des conséquences pathologiques.

moins l'interpellation des autres. Dans tous les cas, semble-t-il, nous rendons les uns ou les autres objet d'une certaine négligence herméneutique. De ce point de vue, le rapport d'inimitié pourrait être envisagé comme une circonstance ou le fait de parvenir à comprendre l'une des parties peut avoir pour prix le fait d'échouer à comprendre l'autre. Ou, pour le dire en terminologie herméneutique, le phénomène que nous appelons rapport d'inimitié serait une conjoncture où *l'interpretatio* de ce que les uns font peut avoir pour prix *l'accommodatio* de ce que font les autres. Comme si la compréhension *devait* ici se payer de victimes.

iii. Bilan

Les quatre possibilités décrites par la table de vérité suivante correspondent aux quatre types de *conclusions* auxquelles peut arriver l'acteur se voyant appelé à prendre position envers ceux qui apparaissent de prime abord comme des ennemis.

	Nous (nos pratiques)	Eux (leurs pratiques)
1	Justifiées (V)	Injustifiées (F)
2	Injustifiées (F)	Justifiées (V)
3	Justifiées (V)	Justifiées (V)
4	Injustifiées (F)	Injustifiées (F)

Le chapitre précédent analysait la manière dont l'agent critique envisage l'ennemi dans l'ordre des raisons lorsqu'il parvient à la conclusion (1). Le présent chapitre explorait la possibilité que l'agent parvienne à la conclusion (2). Alors que dans le scénario décrit par la conclusion (1) « comprendre l'ennemi » voulait dire « comprendre comment l'ennemi est tombé dans les pièges de l'erreur », dans la conclusion (2) l'expression signifie « comprendre que nous étions dans l'erreur, et que l'ennemi n'en est pas un en réalité ». Cette dernière conclusion peut amener l'agent à opérer un renversement de perspectives et, de la sorte, à effectuer un changement de camp. Ce changement – inconcevable pour ceux du camp initial – ne vient résoudre ni le conflit, ni les impasses herméneutiques qui lui sont associées ; il vient seulement renverser les termes de ce qui fait l'objet de notre crédit et de ce qui fait l'objet de notre indifférence herméneutique, c'est-à-dire les termes de notre *interpretatio* et de notre *accommodatio*. On peut en tirer comme conclusion que l'inquiétude associée à la perspective d'une trahison des siens puisse être un facteur rationnel capable de mobiliser chez les acteurs des représentations caricaturées de leur ennemi et, par conséquent, à faire la sourde oreille à son interpellation.

***

Les possibilités évoquées par les points (3) et (4) de cette table de vérité ne seront pas abordées en détail par notre recherche. Nous nous limiterons à indiquer ici que la conclusion (3) décrit un cas de figure où l'acteur a compris soit que son apparent ennemi et lui n'étaient pas opposés, c'est-à-dire qu'ils ne furent pas en conflit, soit que leur conflit ne fut pas un rapport d'inimitié, mais plutôt un rapport de concurrence ou une compétition, justifié de part et d'autre, et donc encadré par les règles définissant un conflit rationnel. Or, ces conclusions ne peuvent produire des effets concrets de résolution ou de transformation du conflit que lorsque *toutes les parties impliquées* parviennent à cette même conclusion de manière simultanée.

L'acteur qui parvient à la conclusion (4) a compris que le conflit se profilant devant lui et sollicitant son intervention est injustifié en soi : on se trompe de part et d'autre. La conclusion (4) renvoie à une situation analogue à celle où deux parties controversent autour d'un faux problème. Celui qui conclut qu'une controverse donnée est illégitime (puisqu'articulée autour d'un faux problème) a deux alternatives : soit il prend parti contre la controverse elle-même et ceux qui la poursuivent, soit il abandonne foncièrement le champ de la controverse, adoptant une position d'indifférence ou de neutralité envers cette dernière.

Quoi qu'il en soit, les points (3) et (4) se rapportent à des circonstances où l'acteur a assez de raisons pour conclure qu'il n'est pas devant un ennemi, contrairement à ce que les apparences l'invitaient à croire dans un premier temps. Nous voudrions cependant approfondir l'analyse du cas de figure où l'acteur n'a pas encore rencontré suffisamment de raisons pour abandonner la présupposition que l'autre est son ennemi. Nous voudrions nous demander si dans ce cas l'acteur ne pourrait pas envisager l'ennemi d'une manière qui lui permettrait de contourner les conclusions décrites par la disjonctive « (1) ou (2) » et les impasses herméneutiques qui lui sont associées.

23. *Que dois-je faire lors de l'irruption d'un ennemi ? L'injonction aporétique de la raison pratique : ajournez le déclenchement des actions*

Un ennemi représente peut-être un mystère, mais il n'y va absolument pas d'un mystère paisible, pour ainsi dire, ni d'une espèce d'énigme que nous pourrions « laisser trainer ». Ce mystère réclame non seulement notre attention, mais surtout notre réponse et donc notre action. Des questions relevant de la praxis se posent à nous : qui a tort, nous, ou nos ennemis ? Les demandes de l'ennemi sont-elles semblables aux *flati voci* illégitimes d'un criminel ou des interpellations légitimes qui nous concernent ? Quelle figure devons-nous rendre plus robuste dans l'ordre de la représentation, celle des nôtres ou celle de nos ennemis ? Les dits et les faits de nos ennemis doivent-ils faire l'objet d'une *interpretatio* ou d'une *accommodatio* ?

Le rapport à l'ennemi connait des moments de paix relative qui correspondent aux interstices du combat.[545] Il s'agit soit d'une période où l'affrontement immédiat avec lui n'a pas encore eu lieu, soit d'une période où cet affrontement est temporairement interrompu. Bien que ces instances soient récupérées dans une grande mesure par la raison stratégique (qui anticipe le combat), elles sont aussi l'occasion d'intervention de la raison pratique. Cette dernière pose alors la question : « que dois-je faire ? ». Dans le contexte d'un rapport d'inimitié déjà entamé, la réponse à cette question exige une *réévaluation* de la situation. Nous défendrons l'idée que quand cette réévaluation a lieu, la raison pratique se trouve *a priori* dans une *impasse*, dans une *situation aporétique*, mais qu'elle est malgré tout capable d'adresser aux agents une certaine *indication normative*. La démonstration procèdera en quatre temps. Nous préciserons d'abord, avec Pierre Aubenque, qu'est-ce qu'une aporie et dans quel sens le rapport d'inimitié en engendre une (i). Nous interprèterons ensuite certains passages de l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg, afin de fonder cette hypothèse sur une description pertinente (ii). Ces discussions nous permettront de décrire la manière dont la raison pratique prescrit *l'ajournement d'une décision* quant aux mesures à prendre envers l'ennemi ; une décision exigée, d'un autre côte, par une certaine *impatience rationnelle* (iii). Nous approfondirons finalement dans la dispute entre ces deux tendances de la raison, pour ainsi esquisser les deux représentations de la *paix* visées par chacune (iv).

[545] *Cf.* plus haut le chapitre 16.

i. La catégorie d'aporie

Ce qu'on appelle aporie surgit à l'occasion d'une question. Or, « [l]'aporie n'est pas la question, mais l'impossibilité de répondre à la question et le sentiment d'inquiétude qui en découle ».[546] Aubenque précise que l'embarras suscité par l'aporie « n'est ni accidentel ni passager », [547] car il s'agit d'un état psychologique fondé sur un état de choses objectif. Cet état de choses, Aristote l'appelle *aporema*, « et le définit exactement comme "égalité des raisons contraires" ».[548] Cela revient à dire que chaque membre de la disjonction a « malheureusement de son côté des raisons aussi valables et nécessaires de son approbation que le côté opposé [Kant] ».[549]

Aubenque distingue les apories enracinées dans des questions catégorielles et définitionnelles des « apories essentielles, non résolubles par voie logique et qui ne peuvent être surmontées que par des décisions ».[550] Nous sommes intéressés par ce dernier type d'apories, et plus précisément par ces apories essentielles « portant sur la question "Que dois-je faire ?" : lorsque, raisonnant dans les deux sens, toutes les raisons nous paraissent égales de part et d'autre, c'est alors que nous sommes dans l'aporie au sujet de ce que nous devons faire [Aristote] ».[551]

Ces précisions relatives à la notion d'aporie nous permettront d'éclairer l'idée que, lors d'une réévaluation du rapport envers l'ennemi, la raison pratique se trouve dans une certaine impasse. Clarifions d'emblée que l'aporie suscitée par la figure de notre ennemi ne découle pas d'une prétendue égalité *prima facie* de raisons justifiant sa menace, et de celles nous conduisant à valoriser au plus haut point ce qu'il menace. Par principe, ce sont bien les raisons de notre ennemi qui nécessitent une justification à nos yeux, pas les nôtres. La question aporétique n'est donc jamais de prime abord « qui a raison, nous ou notre ennemi ? », mais plutôt cette autre : devrions-nous *réviser* ou *renforcer* notre conception quant à ce qui nous importe au plus haut point ? Devrions-nous *accorder* ou *refuser* le bénéfice du doute à l'ennemi ? Ou pour le dire dans la terminologie utilisée dans les chapitres précédents : devrions-nous *interpréter* ou *accommoder* l'interpellation de l'ennemi ? Notons que cette question ne se pose que du point

---

[546] Aubenque, P., « Sens et fonction de l'aporie socratique », *Philosophie Antique*, no. 3 (2003) : p. 8.
[547] *Ibid.*, p. 9.
[548] *Ibid.*, p. 10.
[549] *Ibid.*
[550] *Ibid.*, p. 14.
[551] *Ibid.* Dans la tradition anglo-saxonne, les apories pratiques sont discutées sous le titre de dilemmes moraux (*moral dilemmas*). Dans le dilemme moral, tous les cours d'action que l'agent peut suivre – et il est contraint d'en suivre un – blessent l'une ou l'autre norme morale.

de vue de la raison pratique. Du point de vue stratégique, il est évident que toute révision de son propre point de vue entraine un retard potentiellement néfaste à une défense active.

Nous considérons que la situation décrite satisfait les « deux conditions constitutives de l'aporie : inévitabilité de la question et impossibilité d'une réponse fondée, unique et univoque ».[552] Il nous faut donc évoquer quelques caractères supplémentaires de l'aporie soulevés par Aubenque. « L'aporie est littéralement l'absence de chemin, mais aussi en même temps ce qui empêche le chemin de se clore […]. L'aporie, qui est l'absence d'aboutissement, est en même temps le moteur du cheminement ».[553] Un peu plus loin, Aubenque observe toutefois qu'« [o]n ne peut délibérer à l'infini. D'où l'inévitabilité de la décision et, lorsque les raisons sont égales, d'une décision qui ne peut être entièrement fondée, le refus du choix étant lui-même un choix qui rentre dans l'économie de l'alternative. Le cas de la décision pratique sous la présupposition de l'égalité des raisons n'est-elle […] pas l'aboutissement nécessaire de toute aporie ? ».[554] Cette caractérisation de l'aporie comme moteur d'une certaine activité délibérative, et simultanément comme occasion pour l'intervention d'une instance décisionnelle qui vient interrompre cette dernière sera décisive pour notre discussion.

Nous avons vu que, en présence de l'ennemi (et nous nous référons ici à sa présence *ante*, *post* ou *inter* affrontements), la raison pratique se voit embourbée pour ainsi dire dans une aporie quant à ce qu'il faut faire de l'ennemi. La réflexion d'Aubenque sur la notion d'aporie montrait que, alors qu'on ne peut pas délibérer à l'infini, la *décision* vient à un certain moment interrompre la délibération et dissoudre l'aporie (pas *de iure*, mais *de facto*) : c'est l'épée d'Alexandre qui vient trancher le nœud gordien. La décision est alors comme une épée forgée d'une matière autre que celle des raisons pratiques : « Considérée du point de vue normatif, la décision est née d'un néant », pour le dire avec Schmitt.[555] Dans le cadre de notre discussion, la décision vient à un certain moment favoriser soit une révision de notre conception de ce qui importe au plus haut point, soit un renforcement de cette dernière. Et dans la pratique, cela entraine des actions, soit de ralliement au camp de l'ennemi, soit de réaffirmation de notre position active face à la menace de l'ennemi. L'option favorisée par une telle décision n'est pas ici prescrite par la raison pratique,

[552] *Ibid.*, p. 11.
[553] *Ibid.*, p. 8.
[554] *Ibid.*, p. 15.
[555] « Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren » Schmitt, C., *Politische Theologie*, p. 42. Traduction : JAE.

précisément parce que cette dernière n'a pas de raisons *a priori* pour favoriser l'un ou l'autre membre de l'alternative. Les questions suivantes se posent alors : sommes-nous complètement dépourvus des préceptes de la raison pratique lorsque l'ennemi fait irruption et qu'une aporie herméneutique s'en suit ? La raison pratique doit-elle alors nécessairement se taire et céder la place aux caprices du hasard ?

Dans ce qui suit, nous tirerons des arguments de la réflexion anthropologique de Hans Blumenberg pour défendre l'idée qu'une raison pratique se sachant en aporie n'est pas complètement immobilisée. Elle demeurerait en position de produire une ultime injonction : celle de ne *pas encore* trancher l'aporie à l'avantage de l'un ou de l'autre côté ; autrement dit, celle d'ajourner la décision qui favorisera l'un des membres de l'aporie, et de reporter ainsi le dénouement des luttes (ou des « trahisons », selon qu'il y ait une tendance à se rallier au camp de l'ennemi). Il s'agirait donc en quelque sorte d'ajourner l'injustice que la décision, quelle qu'elle soit, entrainerait dans ce contexte. Cette injonction nous commande donc d'ajourner la prise de décision jusqu'à ce que l'aporie soit résolue. Dans ce sens, on pourrait dire avec Levinas qu'elle commande un « ajournement perpétuel de l'heure de la trahison » à l'égard de l'une des parties.[556] Mais une telle injonction ne peut, de toute évidence, supporter infiniment la pression de l'épée décisionnelle. Elle ne peut donc pas équivaloir à une *interdiction* de la prise de décision, car une telle interdiction serait impossible à honorer. La décision s'imposera *tôt ou tard.* Mais nous approfondirons ces questions plus tard. Contentons-nous pour l'instant de démontrer la vraisemblance de cette hypothèse en nous appuyant sur la réflexion anthropologique de Hans Blumenberg

ii. L'aporie de la raison face à l'ennemi à la lumière de l'anthropologie de H. Blumenberg

Certains passages de la réflexion anthropologique du phénoménologue allemand Hans Blumenberg nous permettront d'offrir une base descriptive à l'hypothèse formulée ci-dessus, tout en la situant dans une perspective théorique plus large. Dans ce qui suit, nous reconstruirons un sous-ensemble des arguments par lesquels ce penseur aborde la question anthropologique.[557]

---

[556] Levinas, E., *Totalité et infini*, p. 23.

[557] Nous suivons cette procédure sélective, non seulement parce que la richesse des descriptions anthropologiques de Blumenberg excède largement le propos de notre argument, mais aussi parce que nous considérons qu'elles présentent certaines déficiences profondes. Dans ses descriptions de l'être humain, Blumenberg néglige inexplicablement la dimension ontogénétique de l'analyse. Plus précisément, le phénoménologue néglige dans ses arguments la question du rapport filial. L'indice le plus évident de la gravité de cette

(a) Les catégories anthropologiques d'opacité, de prévention et de compréhension.

Blumenberg fonde sa réflexion anthropologique sur une spéculation biologico-philosophique relative à la genèse de l'homme. L'idée de base en est que la culture humaine constitue « un programme de secours pour compenser un équipement biologique insuffisant » ; [558] ou que l'homme est l'issu d'une situation de survie désespérée (liée à la précarité de sa constitution physiologique). Cette thèse est déclinée par l'auteur dans ses descriptions de la genèse de la conscience. Le phénomène de la conscience surgit – indique Blumenberg – dans le contexte d'une impasse de l'organisme, d'une situation d'embarras presque mortel. Car l'embarras est, affirme le philosophe, l'état d'un être pour lequel ce qui allait de soi ne va plus de soi, et donc la situation où ce dernier « devient sensible [*empfindlich*] à lui-même et à sa manière d'être envers les autres ». [559] Ainsi, la conscience surgirait dans des situations d'embarras donnant lieu à une dissociation des deux moments du schéma biologique stimulus-réaction. Cette dissociation serait à comprendre comme un recours « désespéré » de la nature. Dans le cas de l'être humain, une espèce de brèche se serait ainsi ouverte entre le moment du stimulus et celui de la réaction. Cette distance aurait donc donné lieu à l'hésitation, un phénomène inexistant chez l'organisme où le passage du stimulus à la réaction se produit de manière immédiate. L'*hésitation* est un geste risqué du point de vue de la survie, mais il entraine l'ouverture de nouvelles possibilités pour l'organisme, lesquelles résultent d'une élaboration ou d'un traitement (*Verarbeitung*) des stimuli par ce dernier. Ce traitement des stimuli peut donner lieu à une large gamme de réactions, parfois même à un blocage de toute réaction. La brèche entre stimulus et réaction, cet espace d'hésitation donne donc lieu à une multiplication des possibilités quant aux réponses que les stimuli produiront dans chaque individu. *La genèse de la conscience équivaudrait ainsi à la genèse de l'individuation : les individus commenceraient à produire des réponses alternatives, parfois nouvelles, aux mêmes stimuli*. [560] Le surgissement de la conscience et de

omission concerne la catégorie de la prévention. Blumenberg présente l'humain – nous le verrons – comme un être caractérisé par une disposition préventive envers son congénère. Or, l'auteur ne se donne jamais l'occasion d'observer que dans les premières étapes du rapport filial, les échanges entre les géniteurs et leur progéniture ne peuvent pas être configurés par un principe de prévention, mais, bien au contraire, par une disposition de confiance, par une « donation de soi » sans réserve. Du point de vue ontogénétique, la prévention n'est donc pas une disposition première. À notre sens, ce constat fragilise un grand nombre de thèses élaborées par Blumenberg.

[558] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 552. Traduction : JAE.

[559] *Ibid.*, p. 554.

[560] *Cf. Ibid.*, pp. 553-559.

l'individuation aurait pour conséquence que l'être humain soit *opaque* pour son congénère.

Blumenberg estime que l'opacité (*Undurchsichtigkeit*) est une catégorie anthropologique fondamentale. Il s'agit du revers de la visibilité de notre corps vécu : « La chair [*Leib*] n'empêche pas seulement que nous soyons *invisibles*, mais aussi que nous devenions *transparents*. L'opacité est le corrélat de la visibilité ».[561] Or, que l'opacité soit une catégorie spécifiquement humaine signifie qu'à la différence des autres animaux (c'est-à-dire des autres êtres dont la conduite est configurée par la poursuite de fins), la conduite de l'être humain ne se conforme pas – à cause de l'individuation –[562] à un nombre défini de traits structurés par son genre. Cela signifie, pratiquement, que ma certitude quant à l'appartenance d'un inconnu à mon espèce ne suffit pas pour prévoir exactement quelle sera l'attitude de cet inconnu envers moi ; cette certitude ne suffit pas pour prévoir si ce dernier viendra constituer pour mon existence un élément à valence positive (quelque chose de l'ordre du soutien) plutôt qu'un élément à valence négative (quelque chose de l'ordre de l'adversité) : « l'appartenance commune à l'espèce *Homo sapiens* ne décide rien par avance sur le fait que les semblables du même type ne se montreront du moins pas hostiles les uns envers les autres ».[563] Dans l'ordre de l'expérience interpersonnelle, il y a donc quelque chose comme une indétermination (*Unbestimmtheit*) des intentions de l'autre être humain. Nous pourrions préciser qu'il n'y va pas ici d'une indétermination *provisoire*, mais d'une indétermination *de principe* (ou d'une « indéterminabilité », Unbestimmbarkeit) quant à ce qui se prépare dans le « for intérieur » de l'autre. Autrui est donc essentiellement opaque quant à ses intentions.[564] Or, « [d]ans une telle indétermination, il n'existe qu'une attitude fondamentale : la prévention [*Prävention*] ». Blumenberg considère ainsi que l'opacité de l'être humain pour son congénère détermine que l'un se conduise préventivement envers l'autre et vice-versa. Si l'attitude de l'homme envers

[561] *Ibid.*, p. 789.

[562] *Cf. Ibid.*, p. 303.

[563] *Ibid.*, p. 274. *Cf. Ibid.*, p. 273.

[564] Dans un autre vocabulaire philosophique, E. Levinas observe que, même quand une décision a été prise quant à la nature hostile de l'autre, et même lorsqu'on entame la guerre avec l'autre, ce dernier reste indéterminable : « La guerre suppose la transcendance de l'antagoniste. Elle se fait à l'homme. Elle s'entoure d'honneurs et en rend – elle vise une présence qui vient toujours d'ailleurs, un être qui apparait dans un visage. *Elle n'est ni la chasse ni la lutte avec un élément*. La possibilité que conserve l'adversaire de déjouer les calculs les mieux établis traduit la séparation, la rupture de la totalité à travers laquelle les adversaires s'abordent. Le guerrier court un risque. Aucune logistique ne garantit la victoire. Les calculs qui permettent cependant de déterminer l'issue d'un jeu de forces dans une totalité, ne décident pas de la guerre. Elle se tient à la limite d'une suprême confiance en soi et d'un suprême risque. Elle est un rapport entre êtres extérieurs à la totalité et qui, par conséquent, ne se touchent pas » (*Totalité et infini*, p. 246. Italique : JAE).

l'homme est celle de la prévention, cela ne répond pas à un savoir apodictique quant à la malignité de cet être, mais – nous insistons sur ce point – à l'indétermination dont nous parlions plus haut, au fait qu'« on ne sait jamais », pour utiliser une expression tirée du quotidien.[565]

Or, qu'est-ce que maintenant la prévention ? Blumenberg n'offre pas une définition exhaustive du concept, mais décrit plutôt ses contours. Permettons-nous donc de tenter une définition. L'expression choisie par Blumenberg pour désigner l'attitude fondamentale de l'homme envers l'homme dérive du verbe latin *praevenio* qui signifie littéralement *devancer, prendre les devants, arriver ou venir avant,* etc. Ceux qui préviennent, ils s'anticipent (du lat. *anticipo* « saisir, occuper – un lieu – d'avance ») ; ils se préparent (du lat. *praeparo* « ménager d'avance ») ; ils prennent des précautions (du lat. *praecaueo* « se prémunir, prendre des mesures défensives d'avance »). Ceux qui préviennent veulent, pour le dire d'un mot, être prêts (du lat. *praesto*, « sous la main »), et ils reçoivent donc le nom de prudents (du lat. *prudentia*, dérivé de *prouideo* « voir d'avance »). Toutes ces expressions sont construites à l'aide des préfixes transmettant l'idée d'une action faite « d'avance » (*ante-*, *prae-*, *pro-*). Mais avant quoi ? Le dicton « mieux vaut prévenir que guérir » nous offre une piste pour répondre à cette question : il transmet notamment l'idée qu'il faut prendre des mesures *avant* qu'il ne soit *trop tard*. La prévention est donc *ce par quoi nous évitons qu'il soit trop tard*. Et il est trop tard quand un état de choses qu'on craignait s'est consommé.

Quel type de mécanisme aurait privilégié l'être humain pour « éviter qu'il soit trop tard » lorsqu'il s'agit du rapport à son congénère ? Blumenberg remarque que l'homme « est être de préjugés, car il est être de prévention ».[566] Quand un inconnu entre dans mon horizon perceptif, le préjugé est ce qui me permet de *réduire la complexité* (c'est-à-dire la quasi-infinitude des dénouements possibles) que cet évènement comporte. Face à un inconnu, le préjugé est le mécanisme préventif qui me permet d'être relativement prêt aux possibles actions d'autrui.

> L'autre [homme] ne peut être évalué que comme cas unique, tel qu'on l'apprend de l'expérience de soi ; [or, celle-ci est] une charge si lourde qu'elle est amortie par la formation de quasi-spécificités, lesquelles on peut désigner un peu plus simplement comme « préjugés » [*Vorurteile*]. Pour le dire de manière drastique, leur fonction est celle de réduire la surcharge de

[565] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 249.
[566] *Ibid.*, p. 871.

> l'individuation à la simplification de la spécification : [il s'agit de] la construction des « caractères », des « tempéraments », des « types ».[567]

Nous prévenons avant tout en abordant l'inconnu *comme s'*il répondait à des catégories figées, comme si ceux que nous « préjugeons » réagissaient univoquement aux stimuli de manière analogue aux autres animaux.

L'inconnu, nous l'abordons donc sur la base d'un nombre de schémas réduisant la complexité de notre rencontre avec lui. Or, l'attribution de « caractères », de « tempéraments », etc., reste pourtant une simple hypothèse en raison de l'opacité qui caractérise l'autre homme : « toute expérience étrangère [ou de l'étranger, *Fremderfahrung*] est, dans un sens très précis, hypothétique ».[568] Le caractère hypothétique de cette expérience est inextricablement lié, rappelons-le, à « l'indéterminabilité » fondamentale des intentions d'autrui (l'impossibilité de déterminer si son rapport avec moi finira par aller dans le sens de l'entrave ou du soutien). Blumenberg remarque que le caractère hypothétique de toute expérience interpersonnelle est en même temps :

> le point de départ, dans le substrat anthropologique, pour la « compréhension [*Verstehen*] » […] Bien entendu, pour ce qui est de la compréhension, elle se développe de manière asymétrique : s'affinant sur le versant de l'amitié, parce qu'il s'agit de nuances dans ce qui est digne de confiance, et devenant plus brute sur le versant de l'hostilité, parce que, là, les différentiations peuvent être négligées, jusqu'à leur complète disparition en raison du primat de la prévention. Il y a une relation d'exclusion entre la compréhension et la prévention : le soupçon du danger requiert les voies les plus courtes, [c.-à-d.] la proximité envers ce que l'on appelle volontiers intuition […].[569]

(b) Prévention et compréhension s'excluent-elles ?

Nous considérons que le discours de Blumenberg devient ambigu lorsqu'il s'agit de préciser le rapport entre les catégories de *prévention* et de *compréhension*. L'auteur affirme que lorsqu'on a *décidé* qu'il est impossible de se permettre une tentative de compréhension, lorsqu'on a *décidé* qu'on doit porter le coup décisif à autrui sans se permettre d'hésiter, on a « raté les réactions préventives qui auraient été requises [*fällig*] ». La raison en est que « la compréhension est toujours un contournement de l'affrontement nu des moyens physiques – et en tant qu'évitement du physique, elle est avant tout le "psychique" ».[570] Dans ce passage, la compréhension semble être une mesure de prévention, malgré l'affirmation préalable que ces deux catégories s'excluent mutuellement. Mais d'autres passages semblent réaffirmer le rapport

[567] *Ibid.*, p. 273. Traduction : JAE.
[568] *Ibid.*, p. 275. Traduction : JAE.
[569] *Ibid.* Traduction modifiée par JAE.
[570] *Ibid.*, p. 276. Traduction : JAE.

d'exclusion entre compréhension et prévention. C'est notamment le cas là où Blumenberg indique : « Prévention veut dire : porter le *coup décisif* avant que n'intervienne le contact ».[571] Or, il est évident que le pré-jugement d'autrui – ce geste préventif par excellence – n'est pas encore un coup *décisif* porté à autrui ; il fait encore partie des mesures « psychiques » qui contournent « l'affrontement nu des moyens physiques ». Quel est donc le rapport précis entre prévention et compréhension ? Nous considérons que la réponse à cette question est contenue dans les réflexions de Blumenberg. Dans ce qui suit, nous tenterons de la faire émerger.

À strictement parler, la prévention et la compréhension seraient des modalités d'une catégorie anthropologique plus primitive : celle du gain de temps (*Zeitgewinn*). « Le gain de temps est une catégorie anthropologique fondamentale », il est « l'authentique catégorie de la prévention ».[572] Or, la notion de gain de temps est équivalente chez Blumenberg à celle de *prise de distance*, dans la double acception spatio-temporelle de cette expression. Le philosophe indiquait, rappelons-le, que « l'origine de l'humain [c.-à-d. de sa conscience et de son individuation] est reliée au gain de distance ».[573] C'est ainsi que « [l]e principe d'unité relatif à [tout ce que l'être humain fait] se laisse saisir le mieux sous le mot-clé "distance". C'est pourquoi une réponse à la question qui demande comment l'homme est possible pourrait être : *par la distance* ».[574] L'être humain est celui qui prend distance pour hésiter : « Il y a là, si ce n'est l'essence de l'homme, tout de même un trait d'essence en l'homme : l'homme est un être hésitant, il mérite le nom de *cunctator* [celui qui ajourne, qui retarde] ».[575]

Nous proposons de désigner cette caractéristique fondamentale de l'humain (celle d'un être qui hésite et qui se donne du temps pour hésiter) avec le terme *prorogation* ou *temporisation*. Lorsqu'il s'agit de l'expérience spécifiquement étrangère (celle de l'autre homme), le geste humain de temporisation se décline dans une forme double : prévention *et* compréhension. Cette double déclinaison est due à ce que la temporisation consiste non seulement à *devancer* l'action

[571] *Ibid.*, p. 616. Italique : JAE.
[572] *Ibid.*, pp. 608, 616.
[573] *Ibid.*, p. 608. Traduction : JAE.
[574] *Ibid.*, p. 570. Traduction : JAE.
[575] *Ibid.*, p. 276. Dans un autre contexte philosophique, ce trait de l'être humain est décrit par E. Levinas comme suit : « Le temps est précisément le fait que toute l'existence de l'être mortel offert à la violence n'est pas l'être pour la mort, mais le "pas encore" qui est une façon d'être contre la mort, un retrait à l'égard de la mort au sein même de son approche inexorable » (*Totalité et infini*, p. 247). « [L]'imminence [de la mort] est à la fois menace et ajournement. Elle presse et elle laisse le temps. Être temporal, c'est être à la fois pour la mort et avoir encore du temps, être contre la mort » (*ibid.*, pp. 261-262).

d'autrui (prévention), mais aussi à *se devancer* soi-même (compréhension). Car, s'il est vrai qu'on temporise pour qu'il ne soit jamais *trop tard*, ce « trop tard » a une double signification lorsqu'il s'agit de l'expérience de l'étranger : il est trop tard, ou bien quand on est déjà à la portée d'une volonté hostile sans aucune défense (défaut de prévention) ; ou bien quand on regrette dans l'après-coup les conséquences catastrophiques d'une action préventive démesurée (défaut de compréhension). Ces affirmations seront éclaircies par la description de la dialectique prévention-compréhension.

Lors de l'expérience de l'étranger, la *prévention* consiste – avant de devenir *action* préventive, dans le sens du *coup décisif* porté à autrui – à l'application d'un schéma réducteur de la complexité aux inconnus. Les préjugés sont, nous l'avons vu, un exemple paradigmatique de mécanismes de réduction de la complexité (*cf.* plus haut la catégorie herméneutique d'*accommodation*). Par ailleurs, la *compréhension* constitue l'instance d'ouverture à une prolifération de la complexité. C'est l'instance où nous permettons que la situation de rencontre avec autrui devienne plus complexe qu'elle ne le parait – qu'elle ne le parait notamment d'après les indications du préjugé (*cf.* plus haut la catégorie herméneutique d'*interprétation*). Ainsi, la compréhension (et non la prévention, tel que Blumenberg le suggère) « est la disponibilité envers [*Einstellung auf*] tout ce qui est possible dans un horizon donné ».[576] Pour le dire en d'autres termes, la prévention se fonde, d'un côté, sur des hypothèses relatives à autrui, lesquelles manifestent un haut degré de probabilité, comme l'indique l'expérience (propre ou transmise). D'autre côté, l'activité de compréhension repose sur d'hypothèses *prima facie* improbables (ou en tout cas moins probables que les hypothèses préventives) qui ne résultent pas d'un recours immédiat aux acquis de l'expérience.

Malgré le fait qu'elles s'excluent, prévention et compréhension se sont mutuellement nécessaires. On ne peut se permettre une complexification de la figure d'autrui qu'au sein d'un périmètre de sécurité. La compréhension dépense, pour ainsi dire, le temps et la distance gagnés préalablement par un geste préventif. La prévention est donc ce qui nous assure un périmètre pour l'hésitation. D'un autre côté, les schémas que la prévention applique pour réduire la complexité, et pour ainsi gagner du temps pour la compréhension, ne se génèrent pas spontanément ; les préjugés ne viennent pas de nulle part, et ils ne sont pas « depuis toujours » à notre disposition. Des processus préalables de *compréhension* se sont clôturés à un certain moment, et ils se sont sédimentés dans les schémas et les mécanismes que la prévention applique. La

[576] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 565.

compréhension vient ainsi non seulement instaurer de nouveaux schémas à usage préventif, mais aussi corriger, voire remplacer des schémas jusque-là en vigueur. Il y a ainsi un certain jeu dialectique entre prévention et compréhension.[577]

Nous interprétons donc que c'est par une espèce de dialectique que l'être humain temporise : il évite qu'il soit *trop tard* en gagnant du temps pour comprendre, et en comprenant pour gagner du temps.

iii. La raison pratique face à l'ennemi : l'injonction d'ajournement de la décision et l'impatience rationnelle

Ces considérations anthropologiques nous permettent donc d'affirmer que nous identifions autrui comme ennemi sur la base de préjugés, c'est-à-dire de procédures préventives qui réduisent la complexité de la situation et nous permettent de gagner du temps (en nous préparant ainsi à l'éventuel affrontement). Or, ces préjugés sont des hypothèses. Toute expérience intersubjective est, nous l'avons vu, hypothétique : « toutes [nos] déclarations sur la règle que suit le comportement de celui qui est observé restent des hypothèses. Il n'existe pas de fragment de comportement conclusif et définitif par lequel tout ce qui précède pourrait être confirmé. Chaque pas suivant peut raturer l'explication de tous ceux qui précèdent ».[578] Une présomption relative au caractère hostile de l'inconnu nous met donc en garde. Or, la nature hypothétique de cette présomption nous invite à la mettre à l'épreuve, car nous pourrions nous tromper. Il se peut qu'en réalité nous soyons complètement indifférents à cet inconnu, ou qu'il soit en réalité un catalyseur pour notre existence ; ou même qu'il vienne nous « racheter » de ceux qui se font passer pour les nôtres.[579] La mise en garde préalable envers l'étranger nous assure un

---

[577] Il s'agit d'un dialogue peut-être analogue à celui qui s'établit entre le temps libre – l'*otium*, ou plus précisément dit, l'*otium negotiosum*, le temps libre non gaspillé – et le temps des affaires – le *negotium*.

[578] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, pp. 871-872. Cela vaut de même, rappelons-le, pour ce qui est des amis ou des nôtres ; ici retrouve-t-on peut-être le sens de la consigne énigmatique de Bias de Priène, d'après laquelle *il faut aimer nos amis, comme si un jour nous devions les haïr, et haïr nos ennemis comme si un jour nous devions les aimer*.

[579] Nous considérons qu'à cet égard, les réflexions de Blumenberg exigent une correction. Le penseur affirme que – sur le plan du monde de la vie – la « déception » d'une perception qui croyait reconnaitre dans un objet inerte une figure humaine entraine *un vécu de soulagement* pour celui qui s'aperçoit que ce qu'il crût être un homme n'en est pas un en réalité. Ce soulagement ne serait pas seulement lié au fait que l'apparition d'un inconnu entraine le défi (dans le sens d'une charge cognitive) de déterminer si l'inconnu viendra finalement soutenir ou faire opposition à mon existence (*cf. Ibid.*, p. 297), mais aussi au fait que *la présomption première est que tout étranger est contre moi* (*cf. Briefwechsel 1971 - 1978 : und weitere Materialien*, p. 222). Cette dernière observation de Blumenberg est fausse, même lorsqu'il s'agit de l'être humain primitif. Il suffit de penser à des situations de survie plus ou moins désespérées où l'apparition d'autrui équivaut d'abord – même si ce

périmètre de sécurité pour l'hésitation, et donc pour une éventuelle complexification de la figure d'autrui. Cette complexification instaure ou fait appel à l'application d'autres schémas de prévention qui permettent encore une fois de proroger une offensive, et ainsi de suite.

Mais nous l'avons vu en discutant la question de l'aporie : on ne peut pas délibérer à l'infini. Dans le contexte qui nous intéresse, cela veut dire que le dialogue entre compréhension et prévention ne peut pas *de facto* temporiser ou proroger indéfiniment l'arrivée d'une instance *décisive* qui vienne lui mettre fin. Plus précisément dit, le dialogue des gestes préventifs et herméneutiques (c'est-à-dire ceux relatifs à la compréhension d'autrui) sera interrompu tôt ou tard, soit par la décision de celui qui délibère, soit par l'action d'un autre, soit encore par l'évènement inexorable de la mort. Et malgré tout, malgré l'évidence de sa finitude, malgré l'imminente fin de tout effort pour temporiser, pour proroger, voici la « dignité spécifique et prépondérante […] de l'homme, qui consiste en l'évitement de la hâte et de la précipitation, de la vélocité et de l'insouciance, de l'immédiateté et du manque de conscience ».[580] La prétention de la raison pratique de proroger indéfiniment l'intervention de la décision est peut-être paradoxale, mais – pour le dire avec Levinas – « être homme, c'est savoir qu'il en est ainsi. La liberté [celle de temporiser, selon nous] consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. [C]et ajournement perpétuel de l'heure de la trahison [est l']infime différence entre l'homme et le non-homme […] ».[581] La raison pratique ne nous donne qu'une consigne : ajournez la décision de l'offensive, du coup décisif porté à autrui.

Mais décrivons plus précisément la circonstance où c'est la *décision* (non autrui, ni la mort) qui vient interrompre les efforts pour temporiser. « Même si ce n'est plus la pression de la survie qui met en branle ce mécanisme de la décision anticipée [*Vorentscheidung*], il reste toujours la pression de la finitude d'une vie, qui ne peut pas se permettre une fondation suffisante pour tous les jugements qu'elle doit produire ».[582] Le terme de *Vorentscheidung* convient parfaitement au contexte de ces descriptions : dans l'espace des pures raisons, la

---

dernier est un inconnu, un étranger – à l'apparition d'une aide, d'une assistance possible. Dans cette circonstance, l'apparition de l'inconnu motive un vécu de soulagement (sous forme d'espoir), et si la perception qui croyait identifier dans un objet inerte une figure humaine est déçue, cela met fin à l'espoir alimenté jusque-là par un mirage : l'agent en détresse comprend du coup qu'il adresse ses appels au secours à une nature sourde, et que ses heures sont donc comptées.

[580] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 559.

[581] Levinas, E., *Totalité et infini*, pp. 23-24.

[582] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 874. Traduction modifiée par JAE.

décision apparait toujours prématurée, car elle consiste à trancher en faveur d'une hypothèse *comme si* elle répondait aux faits eux-mêmes. La décision hypostasie, pour ainsi dire, une représentation. Ainsi, depuis la perspective de la raison pratique, la décision est toujours insuffisamment justifiée, elle commet toujours une certaine injustice.

Mais par ailleurs le processus que nous avons appelé temporisation ne connait pas de raisons suffisantes. Pour le dire dans la terminologie épistémologique de K. Popper, le dialogue prévention-compréhension n'est pas capable de *vérifier* les hypothèses qui font l'objet du dialogue, mais seulement de les *falsifier*. Or, le résultat d'une falsification (à savoir, le jugement négatif « *x* n'est pas *y* ») ne justifie jamais de manière *suffisante*. Il est donc insensé d'attendre d'une décision qu'elle soit *suffisamment* justifiée. Ainsi, s'il fallait suivre en toute rigueur la célèbre consigne platonicienne *mieux vaut subir l'injustice que de la commettre*,[583] il faudrait attendre que la délibération soit interrompue, soit par l'action d'un autre (l'ennemi, éventuellement), soit par la mort, mais jamais par la décision de celui qui délibère. Mais cela est humainement impossible, et la raison pratique ne commande pas l'impossible (car ce serait irrationnel). C'est pourquoi elle *n'interdit pas* la décision (car un tel commandement serait d'une rigueur inhumaine et donc un pseudo-commandement), mais elle exige son *ajournement*, sans préciser toutefois une échéance pour cette opération. Celui qui demande d'ajourner quelque chose au lieu de l'interdire *sait que l'objet de la prorogation se présentera un jour*. Et ce savoir ne l'empêche cependant pas de demander d'ajourner *comme si* le moment décisif ne devait jamais arriver. Cette « infime différence » entre *interdiction catégorique* et *impératif d'ajournement perpétuel* distingue une raison incarnée d'une raison béate, laquelle aurait oublié son ancrage mondain, son obligation envers la finitude.

Quand nous entrons en rapport avec un ennemi, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que la raison pratique vienne nous indiquer *a priori* ce que nous devons faire positivement ; ni qu'elle nous indique s'il est bien ou mal d'entreprendre une offensive plutôt qu'une révision critique de ce qui nous importe au plus haut point. Notre hypothèse affirmait que, dans ce contexte, « le tribunal de la raison » se trouve empêtré dans une aporie qui l'invite à entamer une délibération dont la fin n'est pas prévisible. Nous avons défendu l'idée que malgré tout, la raison pratique est dans ce contexte capable de nous adresser une et seule injonction *a priori* : ajournez la décision (qui viendra mettre fin à la

583 *Cf.* Platon, *Gorgias*, pp. 474c-475e.

délibération, et faire place aux actions), gagnez du temps pour que le tribunal poursuive sa discussion.[584]

Évoquons la thèse kantienne d'après laquelle une loi de la raison pratique ne peut adopter la forme d'un impératif que lorsqu'elle s'adresse à une volonté affectée par des inclinations naturelles, c'est-à-dire quand cette loi est en concurrence, pour ainsi dire, avec d'autres sources de détermination de la volonté.[585] Quelle serait donc, dans le contexte de notre discussion, la source alternative de détermination de la volonté avec laquelle concourt (ou à laquelle résiste) l'injonction d'ajournement de la décision ? Est-ce que cette injonction s'oppose aux simples penchants ataviques de l'animalité que l'homme aurait surmontée par la temporisation ? La réponse à ces questions est moins schématique que ce à quoi on pourrait s'attendre. Car l'injonction d'ajournement de la décision résiste en réalité à quelque chose qui n'est pas moins une manifestation de la raison que cette injonction elle-même. Blumenberg nous offre quelques pistes pour discuter de cette question.

Le phénoménologue observe notamment que « [l]a quintessence [*Inbegriff*] de la rationalité serait celle de ne plus avoir besoin de la raison ».[586] Interprétons cette indication : dès lors que la raison serait surgie comme réponse à une situation de survie désespérément précaire, l'effort rationnel consisterait précisément à abolir cette précarité. Cela veut dire que la raison s'efforce pour que nous ne soyons plus jamais dans la situation désespérée qui aurait réveillé la raison ; elle s'efforce pour que cette mesure de secours ne soit plus nécessaire. Pour le dire au moyen d'un aphorisme : *l'heure de la consommation de la raison serait l'heure de sa propre consomption*. Rappelons maintenant que la prévention et la compréhension sont des moments de la raison. Lorsque ces instances rationnelles sont prises isolément et abandonnées à leur propre inertie, elles poursuivent leur tendance respective sans aucun contrepoids. La

[584] Dans un article intitulé « À l'aube du monde commun » (dans Berner, C., *Figures du conflit*, Paris : Presses universitaires de France, 2008) M. Hunyadi défend une conception de la tolérance qui présente un air de famille avec l'injonction reconstruite dans ces lignes. Hunyadi définit notamment la tolérance comme une « mise en latence de conflits continués », c'est-à-dire comme « un "*agir passif*" où les acteurs *renoncent* à conflictualiser ce qui inévitablement les sépare, étant entendu que cet agir doit lui-même être aussi continué que les conflits qu'il doit mettre en latence » (*ibid.*, p. 199). La validité de l'injonction dont nous parlons dans ce chapitre n'a cependant pas pour condition – comme la mise en latence de conflits dont parle Hunyadi – que les candidats à la tolérance appartiennent à l'ensemble ceux « *avec qui l'on veut constituer un monde commun* » (*ibid.*, p. 204). Par sa menace systématique à ce qui nous importe au plus haut point, notre ennemi est précisément celui avec qui nous ne voulons pas (voire avec qui nous ne pouvons pas !) constituer un monde commun. Cela n'empêche pourtant pas l'injonction d'ajournement de la décision de garder sa vigueur normative.

[585] *Cf.* Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 5, p. 33 (§37).

[586] Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 658. Traduction : JAE.

prévention atteint en effet sa consommation *lorsqu'il n'y a plus rien à prévenir*, et qu'elle n'est donc plus requise. C'est pourquoi elle comporte une tentation constante, à savoir celle de porter le coup décisif ou définitif à autrui, la tentation de la *solution finale* : « la mort étrangère est […] le concept limite de toute prévention, et la garantie absolue contre le fait que l'autre puisse encore transgresser [notre] propre horizon ».[587] Mais il faut ajouter que, de manière analogue, le télos immanent de la compréhension est aussi *de ne plus rien avoir à comprendre (parce que tout aurait été déjà compris)*. Le discours de la connaissance vise paradoxalement la production d'un énoncé, d'une sentence qui clôturerait le discours, qui le rendait innécessaire puisqu'elle contiendrait la synthèse de tout ce qui peut être dit (de vrai) sur les choses. Ce télos immanent se manifeste dans la tentation constante de *dire le dernier mot* sur la réalité.[588] La raison rêve donc quelque part de sa propre abolition en rêvant du *coup* définitif et de la *sentence* définitive. Elle rêve de la *sérénité*, car son activité a lieu dans l'inquiétude, ses défis constituent une charge pénible, et elle est constamment soumise aux risques. Vouloir l'abolition définitive du risque, vouloir une détente et une décharge définitives constitue donc aussi un désir rationnel. Il y a, pourrions-nous dire, une *impatience rationnelle* ou une *impatience de la raison*. Et cette impatience s'oppose à l'injonction d'ajourner la décision, car un ajournement de la sentence et du coup définitifs équivaut au prolongement de l'inquiétude, de la charge, et du risque.

Or, si la tentation de porter le coup décisif et de dire le dernier mot est aussi rationnelle que l'injonction d'ajourner la décision, laquelle de ces deux instances est la source légitime de détermination de la volonté ? Nous sommes d'avis que cette question ne peut être résolue que de manière spéculative.[589] L'argument qui soutient la deuxième instance repose sur une intuition exprimée par le poète allemand Rainer-Maria Rilke : « Nous ne savons pas grand-chose,

---

[587] *Ibid.*, p. 610.

[588] Ce dernier mot sur les choses (ou sentence définitive) entraine souvent l'indication de porter un coup définitif à autrui. Blumenberg indique par exemple qu'« Erst die Herleitung der Weltübel aus *einer* Wurzel gibt die Lizenz zum Ungeheuerlichen, drängt zu Heilstaten und verspricht den Tätern gutes Gewissen, sofern sie es benötigen, läßt zumindest an Quarantänen gegen übermächtige Infektionen denken. Der Befreiergestus beim Mord hat nichts mit alten Antipathien zu tun: Ein *Mittel* wird angewendet, das auf einer *Diagnose* beruht » (Blumenberg, H. et Schmitt, C., *Briefwechsel 1971 - 1978 : und weitere Materialien*, p. 197).

[589] Nous considérons que l'hypothèse par laquelle Blumenberg éclaircit la dissuasion rationnelle de l'usage de la prévention absolue n'est plus phénoménologique : elle ne décrit pas le point de vue de l'agent, mais un point de vue abstrait : « Die Prämisse, daß die absolute Prävention der Tod des anderen ist, enthält die Antinomie, daß dann auch die Prävention der anderen nur im eigenen Tod ihre Vollendung finden kann und folglich potentiell auch finden wird. Eine solche Entdeckung des Widerspruchs bei Verallgemeinerung des Prinzips ist eine der grundlegenden Leistungen der Vernunft » (Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, p. 612).

mais qu'il faille nous tenir au difficile [*das Schwere*], c'est là une certitude qui ne nous quittera pas ».[590] Cette intuition est aussi saisie par le dicton « trop beau pour être vrai ». Cette expression rapporte la mise à nu du caractère mensonger d'une représentation par l'identification d'un certain excès (« *trop* beau ») la caractérisant. Il s'agit, nous pensons, d'*un excès de simplicité, d'une beauté trop facile, trop complaisante*. La vraie beauté (mais aussi la vérité et le bien)[591] serait selon cette idée repérable par la présence de quelque chose d'intrinsèquement difficile en elle ; cette difficulté serait distincte de celle du chemin menant à un but, car celle-ci disparait une fois le but atteint. Nous en concluons que l'injonction d'ajourner la décision doit primer dans des contextes conflictuels dans la mesure où elle nous tient au difficile. La sérénité à laquelle aspire l'impatience de la raison semble trop belle pour être vraie.

iv. L'injonction d'ajournement de la décision à l'épreuve de l'impatience de la raison : les deux conceptions de la paix

Nous avons plaidé ci-dessus en faveur de l'injonction d'ajournement. Or, *l'impatience de la raison* s'exprime non seulement par des pulsions et des penchants individuels, mais aussi à travers des discours qui se veulent valides pour l'intégralité du groupe auquel l'énonciateur du discours appartient. Dans le concret, le discours de l'impatience prend la forme du *sermon de l'urgence*, annonçant l'avènement imminent d'un mal.[592] La consigne du sermon de l'urgence est, sous une forme ou sous l'autre, « maintenant ou jamais », car elle répond à l'idée que « le temps presse », qu'il n'y a pas (assez) de temps pour hésiter. C'est pourquoi le sermon de l'urgence considère qu'une simple ostension de ce qui est imminent devrait suffire pour qu'on cède à la décision de porter le coup décisif. Or, l'ostension de ce qui est imminent n'est pas encore une raison : elle en a seulement l'apparence, et le caractère raisonnable de cette

[590] Lettre du 14 mai 1904, dans les *Lettres à un jeune poète*. *Cf.* aussi « Das Schwere, das uns aufgelegt wird, drückt es uns nicht tiefer in unser Herz hinein, das wir im Glück nur zerstreut und oberflächlich kennenlernen? » (passage d'une lettre à sa mère du 20 décembre 1909).

[591] On pourrait donc formuler des variations du dicton discuté en suivant le fil rouge de trois transcendantaux : trop beau pour être vrai ; trop beau pour être bon. Trop bon pour être vrai ; trop bon pour être beau. Trop vrai pour être beau ; trop vrai pour être bon.

[592] Le sermon de l'urgence se décline en différentes formes selon le degré d'immédiateté avec lequel le mal imminent est présenté (selon qu'il s'agisse, autrement dit, d'une imminence immédiate ou médiate). Il y a d'abord les sermons frénétiques de l'urgence, ceux qui annoncent que le mal est « sur le pas de la porte ». Les *diagnostics globaux du temps présent*, c.-à-d. ceux qui affirment avoir trouvé *la* cause du mal présent (et, potentiellement, du mal à venir), constituent, eux aussi, une forme du sermon de l'urgence, malgré leur apparence plus flegmatique. Tout en étant le fruit d'une réflexion, ces diagnostics globaux font appel à une suspension de la réflexion et à un passage à l'action. La célèbre 11^{e} thèse sur Feuerbach peut être interprétée comme expression paradigmatique de ce genre de discours : « Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern* ».

apparence ne peut être évalué que par une délibération (et donc par un ajournement), si brève soit-elle. Or, le sermon de l'urgence disqualifie toute prétention à évaluer son contenu comme s'il s'agissait d'une perspective insensée : il indique que si nous évaluons la vraisemblance de ses affirmations, il sera déjà trop tard. Nous voudrions adhérer au sens littéral de l'affirmation suivante de Blumenberg : « [l]'étroitesse du temps est la racine du mal ».[593] Les discours de l'étroitesse du temps sont généralement à l'origine des actions catastrophiques.

Nous avons mentionné le sermon de l'urgence comme *expression locale de l'impatience de la raison*. Mais cette dernière instance est aussi *défendue par des discours qui prétendent à une validité universelle*. Le *décisionnisme* de Carl Schmitt peut être signalé comme l'une de plus importantes doctrines théoriques défendant la perspective de l'impatience de la raison. La justification philosophique du décisionnisme est développée en partie par Schmitt dans sa critique du Romantisme (et donc *ex-negativo*). Nous résumerons cette critique, car il nous intéresse d'évaluer si elle atteint l'injonction d'ajournement de la décision.

Schmitt présente le Romantisme comme une vision du monde qui – en prônant une quête puritaine de l'Absolu, d'une certaine Hauteur métaphysique – finit par atrophier la capacité des agents à se décider pour ou contre, à prendre un parti lors de conflits mondains. Cette vision du monde demanderait aux individus d'inhiber toute prise de décision, car la décision viendrait souiller l'aspiration à l'Absolu, à la Hauteur, et à la vraie Altérité. La décision blesserait cette aspiration, car, rappelons-le, la décision apparait toujours prématurée (et donc porteuse d'injustice) au point de vue rationnel faisant abstraction de la situation concrète. De manière analogue à la doctrine chinoise du conflit discutée plus haut,[594] le romantisme avancerait une doctrine du non-agir, du contournement du « Ou bien… ou bien (*Entweder-Oder*) » pratique par le recours systématique à un « tiers plus haut » (*Höheres Dritte*) dans lequel la volonté peut s'évader.[595] « Une décision légale ou morale serait un non-sens et elle viendrait anéantir le romantisme. L'homme romantique n'est donc pas en état de prendre parti ni de se décider au moyen d'une résolution consciente ».[596] L'homme romantique ressemble, dans les descriptions de Schmitt, au célèbre âne de Buridan qui – affamé, assoiffé, et situé à égale distance entre une pile d'avoine et un seau

[593] Blumenberg, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986, p. 71. Traduction : JAE.
[594] *Cf.* p. 270.
[595] *Cf.* Schmitt, C., *Politische Romantik*, p. 162.
[596] *Ibid.*, p. 172. Traduction : JAE.

d'eau – se laisse pourtant mourir de faim et de soif, parce qu'incapable de décider par où commencer. D'après Schmitt, la vision du monde romantique formerait des procrastinateurs de la taille d'Oblomov, personnage de la littérature russe dont la vie consista à contourner toute prise de décision et à s'acheminer vers la mort en attendant quelque chose qui n'arriva jamais. Or, il faut noter que la cible de la critique décisionniste de Schmitt est la caricature d'une vision du monde et de ses représentants. Elle est vertueusement construite, certes, mais elle demeure une caricature, car l'incapacité foncière pour la prise de décision – attribuée par Schmitt à l'homme romantique – est, soit le résultat d'une simple expérience de pensée (l'âne de Buridan), soit un cas limite – voire pathologique – de la conduite humaine (Oblomov). Or, que la cible de la critique schmittienne soit une figure quasiment fictive ne gêne cependant pas le but de l'auteur, tant que sa critique est – nous interprétons – d'ordre pédagogique plutôt que scientifique. Schmitt se sert de cette figure (quasiment) fictive afin de produire l'enseignement suivant, exprimé dans les toutes dernières lignes du *Romantisme politique* : « tout geste romantique [c.-à-d. tout contournement de la résolution pratique] est au service des énergies autres et non romantiques, et toute prééminence [*Erhabenheit*] sur la définition et la décision se transforme en un accompagnement serviable d'une force étrangère et d'une décision étrangère ».[597] Autrement dit : quelqu'un d'autre décidera tôt ou tard pour celui qui ne décide pas. Ou : celui qui ne décide pas se verra tôt ou tard assujetti à une volonté étrangère (qui décidera pour lui).

Est-ce que la critique décisionniste du romantisme atteint aussi l'injonction d'ajournement de la décision ? Est-ce que le principe d'un ajournement de la décision appartient à l'esprit romantique, tel que Schmitt le présente ? Est-ce que l'ajournement du coup décisif ou de la sentence décisive est une forme de procrastination, due plutôt à l'impuissance et au déclin nihiliste de la volonté qu'à une injonction de la raison ? S'agit-il donc d'une impuissance qui nous livre fatalement aux desseins d'une volonté étrangère ? Notre position est que l'ajournement de la décision rentre dans l'économie de la décision, qu'il ne s'agit pas d'une simple incapacité de décider ni d'un abandon de soi paresseux ou lâche à la volonté d'un tiers.

D'un point de vue descriptif, le décisionnisme a raison de souligner que la décision est cette instance qui viendra tôt ou tard interrompre le processus délibératif, et il a probablement raison d'affirmer qu'elle provient d'un néant normatif. Si la figure de celui qui est prêt à laisser périr le monde avant de commettre l'injustice que toute prise de décision entraine n'était pas fictive, le

[597] *Ibid.*, p. 228. Traduction : JAE.

décisionnisme aurait même raison de la critiquer. Or, la fausseté du décisionnisme se manifeste en ce qu'il présente la décision comme une instance dont l'intervention est urgente et qui ne doit surtout pas être ajournée. Le mot d'ordre du décisionnisme ressemble quelque chose comme « décidez ce que vous voudriez, mais prenez une décision vite, bon Dieu ! ». Cette doctrine argumente donc comme si le fait nu de la décision avait une primauté incontestable sur la qualité (le bienfondé) de la décision.

Or, lorsque l'objet de discussion est la *décision*, la question fondamentale n'est pas de savoir si la décision a eu lieu ou pas, mais plutôt si elle est intervenue au *moment opportun* (*kairós*). Ce moment opportun peut être décrit en imagerie temporelle comme l'étroite « fenêtre d'action » qui « convient » à l'intervention de la décision. Et tout comme elle peut être saisie, cette occasion opportune peut aussi être ratée. Alors que cette fenêtre est *étroite*, elle est en principe plus facile à rater qu'à saisir. Or, la décision a raté sa fenêtre d'intervention lorsqu'elle arrive *trop tard*. Dans le contexte du rapport d'inimitié, cela signifie qu'elle arrive soit lorsqu'on est déjà sous l'emprise d'une volonté étrangère, soit lorsque la délibération est interrompue par le « trop tard » définitif de la mort. La caricature schmittienne de l'homme romantique sert au décisionnisme pour illustrer les dangers d'une décision qui arrive systématiquement trop tard. Mais cette doctrine passe complètement sous silence le fait que *la décision rate aussi sa fenêtre d'intervention lorsqu'elle arrive trop tôt*. Dans le contexte du rapport d'inimitié, la décision arrive trop tôt lorsque, par exemple, elle donne lieu à une sentence ou à un coup prématurés et disproportionnés. La prévention « totale », celle qui donne la mort à tous ceux qui menacent de transgresser les frontières du chez soi, est l'exemple paradigmatique du résultat d'une décision prématurée. La précipitation qui caractérise une telle prévention prématurée n'est pas nécessairement mesurée ou mise en évidence par les échecs stratégiques qu'elle pourrait comporter, mais plutôt par les échecs moraux qu'elle entraine – des échecs qui peuvent d'ailleurs représenter une réussite pour le point de vue de la stratégie.

La fenêtre qui convient à l'intervention de la décision ne peut pas être signalée *a priori* par la raison pratique, car son identification exige une attention portée aux avatars de la situation concrète. Or, par son injonction d'ajournement de la décision, la raison pratique nous donne toutefois une indication générale quant à la situation temporelle de cette fenêtre : s'il y a quelque chose comme un *kairós* pour l'intervention de la décision, ce dernier se trouve du côté du « plus tard » plutôt que de celui du « plus tôt » : plus la décision sera précoce, plus les chances qu'elle soit regrettable depuis une perspective éthique sont grandes. C'est ainsi que le principe éthique « *mieux vaut subir l'injustice que de la*

commettre » est adapté à l'échelle humaine : la décision n'est pas interdite par la raison pratique, mais on doit par contre courir le risque qu'elle arrive trop tard en l'ajournant « autant que possible ».

Surtout dans des situations de conflit aigu, *l'impatience de la raison* n'arrêtera pas d'interpeler ceux qui suivent l'injonction d'ajournement de la décision par des observations comme : « Et si, tandis que nous ajournons notre décision (de porter le coup décisif), notre ennemi ne fait pas de même ? ». L'opacité d'autrui détermine en effet qu'« on ne [puisse] pas lever les yeux et vérifier si les autres sont en train d'honorer la "même" revendication [*claim*] exactement de la même manière », pour utiliser une expression de J. Butler.[598] On ne peut donc honorer le commandement pratique d'ajourner la prise de décision qu'en courant un risque, et lorsque le sermon de l'urgence pointe ce fait, il ne fait que soulever une trivialité. Il ne s'agit pas de *supprimer* ce risque, mais de l'*endurer*.

Finissons donc ce dernier chapitre par la réflexion suivante. L'irruption de notre ennemi entraine la naissance d'une aspiration rationnelle à la *paix*. Or, cette aspiration adopte deux formes antithétiques qui répondent respectivement aux tendances de *l'impatience de la raison* et de *l'injonction d'ajournement de la décision*. D'un côté, la raison aspire à la paix comprise comme sérénité, tandis que d'un autre elle aspire à la paix comprise cette fois-ci comme inquiétude endurable. La *paix comme sérénité* jouit de stabilité, mais elle découle, ou bien du coup décisif porté à autrui – un coup qui l'estropie ou l'anéantie, et qui le rend donc inoffensif ; ou bien d'une sentence définitive qui nous donne bonne conscience (ou la paix de conscience), nous permettant ainsi de prendre toutes les mesures pratiques que nous estimons appropriées contre autrui. La *paix comme inquiétude* est par contre instable, précaire et dangereuse. Elle résulte de l'effort pour gagner du temps, et donc d'un ajournement volontaire de la décision de porter le coup définitif (ou de produire la sentence définitive). Or, si la paix n'est pas inquiète, elle n'est peut-être rien d'autre – estimons-nous – que le silence et le calme mortel qui suit un coup de feu ou une sentence de mort.

v. Bilan

Alors que la dernière partie de cette recherche tente de reconstruire le point de vue de l'agent critique se voyant confronté à un ennemi, la question du devoir dans le contexte de cette rencontre ne pouvait pas être omise. Que devrions-nous faire face à un ennemi ? Le présent chapitre a ainsi essayé d'articuler une réponse à cette question. Or, le but de ces pages ne fut pas tant d'élaborer une

[598] Butler, J., *Parting ways : Jewishness and the critique of Zionism*, New York ; Chichester : Columbia University Press, 2012, p. 66. Traduction : JAE.

série des préceptes à usage conflictuel que d'enquêter sur l'existence de conditions permettant la formulation de tels préceptes. Nous cherchions, pour le dire autrement, quelque chose comme une loi de la raison pratique qui puisse être déclinée en quelques maximes susceptibles d'orienter l'action lors de l'irruption de l'ennemi.

La question du devoir de l'agent lors d'une confrontation avec l'ennemi s'avéra difficile. Nous avons d'abord montré que dans ce type de circonstance conflictuelle, la raison pratique – l'instance censée nous donner une réponse *a priori* quant à ce que nous devrions faire – est embourbée dans une aporie. D'un point de vue pratique, l'agent critique a *en principe* autant de raisons pour renforcer sa propre position que pour accorder à son ennemi le bénéfice du doute ; il a, autrement dit, autant de raisons pour justifier l'élimination de la menace que représente l'ennemi que pour s'ouvrir à la possibilité de lui donner raison de se conduire comme il le fait. En nous basant sur certaines observations de P. Aubenque, nous avons conclu que cette aporie agit comme moteur de réflexion, quoiqu'elle ne puisse être poursuivie indéfiniment. Une décision viendra tôt ou tard interrompre la délibération mobilisée par l'aporie, faisant trancher en faveur de l'une de ses alternatives. Nous avons fait noter que, malgré son état d'hésitation aporétique, la raison pratique est ici capable d'adresser à l'agent une injonction : celle d'ajourner le moment où la décision mènera à une action envers l'ennemi.

Certaines réflexions de H. Blumenberg nous ont ensuite permis de préciser les bases anthropologiques d'une telle injonction. En raison du principe d'individuation, l'être humain serait opaque pour son congénère quant à ses intentions. Cette opacité d'autrui – le fait que toute opinion quant à ses intentions demeure hypothétique – motive l'agent à aborder son congénère à travers une dialectique de prévention et de compréhension. En tant que mesure préventive par excellence, le préjugé assure un périmètre au sein duquel la compréhension pourra vérifier (ou plutôt falsifier) la justification du préjugé ; ensuite, la compréhension fournira les bases d'un préjugé « actualisé », lequel deviendra plus tard l'objet d'une nouvelle eprevue herméneutique, et ainsi de suite. L'identification d'autrui comme ennemi se produit donc par l'intermédiaire d'un préjugé par principe susceptible d'être falsifié par la compréhension. Or, surtout dans ce contexte, l'intervention de la décision apparait incontournable pour qu'une prérogative soit accordée soit à la prévention (jusqu'à la production du coup décisif), soit à la compréhension (jusqu'à un éventuel ralliement à la cause de l'ennemi). C'est donc dans ce contexte anthropologique que la raison pratique nous adresse l'injonction d'ajourner la décision.

Nous avons remarqué que l'injonction d'ajournement de la décision n'est pas la seule revendication produite par la raison lorsque l'agent se voit confronté à un ennemi. Une description plus précise a montré que cette injonction résiste à une certaine pression rationnelle, exercée par la face de la raison qui aspire à la sérénité. En faisant instamment appel à la décision, cette face « impatiente » de la raison manifeste le désir de ne plus avoir à prévenir, de ne plus avoir à comprendre (toute menace ayant été définitivement écartée, tout ayant été compris). Mais laquelle de ces deux faces de la raison doit donc prévaloir ? Nous avons répondu à cette question par le biais d'un argument spéculatif : alors que la justice serait caractérisée par sa difficulté, il semble qu'elle ne puisse avoir lieu qu'en présence d'une certaine forme d'inquiétude. Dans la mesure où l'injonction d'ajournement de la décision adhère à cette inquiétude, et que l'impatience de la raison tend plutôt à l'abolir, la première mérite d'être privilégiée.

Finalement nous avons abordé la question de la décision en argumentant que ce qui est essentiel lorsqu'il s'agit de cette instance n'est pas sa simple production, tel que le décisionnisme l'insinue. Il est encore plus essentiel que la décision intervienne au moment opportun, c'est-à-dire à son *kairós* propre. Or, lors du conflit avec un ennemi, la raison pratique n'est pas en état de nous signaler *a priori* où se trouve la fenêtre temporelle qui convient à l'intervention de la décision. Cette fenêtre ne peut se manifester qu'à une attention portée aux avatars de la situation concrète. Nonobstant ces conditions difficiles, la raison pratique est capable de nous offrir une certaine indication *a priori* sur ce *kairós* – bien qu'elle soit minimale. Son injonction d'ajournement de la décision insinue notamment que – dans un rapport d'inimitié – une bonne décision est celle qui intervient plutôt tard que tôt. Car une décision tardive (plutôt que précoce) diminue non la probabilité que nous devenions l'objet d'une injustice, mais la probabilité que nous en devenions les agents.

24. Synthèse générale : les acquis de la présente recherche

Avant d'entamer la conclusion de ce travail, nous voudrions offrir au lecteur une synthèse générale des contenus discutés dans le cours de cette recherche.

Grosso modo, la présente recherche poursuivit le but de contribuer à un éclairage de la figure de l'ennemi et du rapport spécifique qu'un agent entretient avec ce dernier. La réalisation de cette contribution supposait une discussion approfondie du problème herméneutique de la compréhension (et de l'incompréhension) d'autrui « en temps de discorde ». Les conclusions de cette recherche montrent non seulement que la complexité du phénomène de l'inimitié a été négligée par nombre de disciplines, mais aussi que les problèmes suscités lorsque l'attention est portée sur ce phénomène s'avèrent souvent aporétiques.

Rappelons le contenu de chacune des trois parties qui structurent cette thèse. Alors que les discussions des deux premières furent résumées à leur fin respective, nous nous contenterons ici de survoler leur contenu, avant de nous concentrer sur la synthèse de la troisième partie.

Nous sommes partis du constat que la *doxa*, c'est-à-dire les opinions populaires et savantes, sur l'ennemi et l'inimitié offrait au phénomène une multiplicité éparse d'interprétations. Cette diversité n'offrait pas en soi de pistes prometteuses pour entamer une discussion philosophique du phénomène. C'est ainsi que *la première partie* de cette étude fut consacrée à la reconstruction de certaines conceptions représentatives de l'hostilité humaine, lesquelles devaient offrir une clé pour l'interprétation et l'analyse de la figure de l'ennemi et du rapport d'inimitié. Il y allait des tentatives des sciences naturelles, sociales et juridiques pour éclaircir conceptuellement l'origine de la tendance de l'homme à lutter contre son congénère. La reconstruction de ces théories nous a permis, certes, de recueillir un certain nombre de renseignements sur le phénomène, mais elle nous a surtout offert l'occasion de clarifier l'approche adéquate de ce dernier dans le contexte d'une recherche philosophique. Pour la réalisation de ce premier travail de clarification, nous avons structuré l'analyse en suivant le fil conducteur d'une distinction d'intérêt révélée par l'étude de la *doxa* : celle entre l'interprétation du rapport d'inimitié comme expression d'un principe (de mouvement) transcendant la sphère sociale, et comme phénomène immanent à l'ordre des rapports humains. Des discussions avec Lorenz, Freud, Girard, les sociologues du conflit et Schmitt nous ont permis de délimiter une approche d'interprétation générale du phénomène, approche que nous avons dénommée

paradigme de l'impulsion. Le paradigme de l'impulsion représenterait l'hostilité humaine et le rapport d'inimitié comme des effets de forces poussant, telle une *vis a tergo*, les individus à affronter leurs congénères. Ce paradigme suggère que le principe d'intelligibilité du phénomène de l'inimitié se trouve ailleurs que dans les raisons par lesquelles les acteurs justifient eux-mêmes leur engagement dans ce type de conflit. Nous avons dévoilé un écueil d'importance inhérent à ce paradigme : il s'agit des contradictions du type performatif que ces explications du phénomène – étrangères à la perspective de l'agent – manifestent lorsqu'elles passent du registre descriptif au registre normatif. Le repérage de ces contradictions nous a permis de poser que notre recherche aurait intérêt à écarter l'approche du paradigme de l'impulsion au profit d'une approche mettant en lumière la trame immanente des raisons mobilisant les agents lorsqu'ils s'engagent dans un rapport d'inimitié. Autrement dit, nous avons opté pour une approche partant de la perspective de l'agent impliqué dans un rapport d'inimitié. Pour une synthèse plus précise de ces contenus *cf.* le chapitre 11.

La deuxième partie de cette étude a tenté de préciser les frontières conceptuelles des notions qui nous occupent. Cet exercice de délimitation s'est avérée nécessaire pour pouvoir entamer la reconstruction du point de vue de l'acteur, notamment afin d'éviter que de représentations suscitées spontanément par les concepts d'ennemi et d'inimitié n'intervinssent de manière décousue dans la discussion. En nous appuyant sur la fiction méthodologique de la *tabula rasa*, nous avons abordé le phénomène en suivant une méthode à mi-chemin entre l'axiologie et la description analytique. Les délimitations conceptuelles de cette partie se sont déclinées en quatre temps : la définition du concept de l'ennemi (et de l'inimitié) ; la précision de la différence entre la notion d'ennemi et celles de l'opposant, du concurrent, du compétiteur et de l'antagoniste ; l'exposition des raisons qui invitent à exclure la notion de *violence* ainsi que la catégorie *d'affects d'hostilité* de la définition de l'ennemi ; et enfin la précision du rapport conceptuel entre les notions de l'ennemi et de la guerre. Cette partie a ainsi permis d'établir un cadre conceptuel au sein duquel entamer l'analyse des raisons qui mobilisent les agents du rapport d'inimitié. Or, les coupures analytiques pratiquées dans cette partie n'ont été possibles qu'en cristallisant en quelque sorte le phénomène. Cette procédure a pu parfois donner une apparence axiomatique aux arguments en question. Pour une synthèse plus détaillée de ces contenus, *cf.* le chapitre 17.

Alors qu'il fut nécessaire, dans la deuxième partie du travail, d'aborder le rapport d'inimitié comme s'il s'agissait d'un phénomène statique, *la troisième partie* de la recherche a approché le phénomène depuis une perspective dynamique. Il s'est agi de reconstituer les repères d'intelligibilité que le

phénomène offre à l'agent (réflexif) engagé dans le rapport d'inimitié (entendons : l'agent qui vit le rapport). La description a ainsi mis en lumière certaines zones d'inintelligibilité et certaines impasses que peut rencontrer l'agent. Les réflexions de cette partie furent globalement motivées par une interrogation herméneutique portant sur les possibilités dont l'agent critique dispose pour faire sens de sa participation dans un rapport d'inimitié. Plus précisément, il s'est agi d'analyser la mesure dans laquelle un agent peut comprendre ceux qu'il identifie comme des ennemis, et l'influence d'une telle compréhension sur des conjonctures d'hostilité.

Dans *la troisième partie*, la discussion fut enfin conduite par une séquence de trois questions : celle de la *genèse* du rapport d'inimitié, celle de *justifications* permettant d'envisager autrui comme un ennemi, et celle du *devoir-être* dans le contexte de ce rapport. Formulées autrement, les trois questions étaient : d'abord, comment devient-on l'ennemi de quelqu'un, et notamment qui peut donner le coup d'envoi aux hostilités ? Ensuite, comment ce rapport se maintient-il, à savoir, plus précisément, comment peut se justifier le fait de traiter (et non plus seulement de concevoir) autrui comme un ennemi ? Et enfin, comment doit-on se comporter face à un ennemi, ou encore : a-t-on certaines obligations envers ce dernier ? Dans ce qui suit, nous offrons une synthèse des réponses formulées à chacune de ces trois questions.

En ce qui concerne la genèse du rapport d'inimitié, nous avons conclu que ce rapport se constitue lorsque se rencontrent des agents porteurs d'une perception asymétrique par rapport à une valeur donnée, et que cette asymétrie se manifeste ainsi : pour les uns, l'interaction conflictuelle par rapport à une valeur donnée constitue une « simple » concurrence ou une « simple » compétition, alors que pour les autres, elle apparait comme une menace systématique à ce qui leur importe au plus haut point. La constitution du rapport d'inimitié découle donc des effets inattendus de l'action de l'un des membres du conflit. Or, nous avons également conclu que cela ne dispense pas ce dernier de sa responsabilité à l'égard des effets de son action.

Ensuite, nous nous sommes demandés : lorsqu'on envisage autrui en ennemi, peut-on justifier cette disposition envers lui ? Notre réponse fut la suivante : l'agent critique considère être justifié à traiter autrui en ennemi quand la conduite du dernier (celle qui menace ce qui lui importe au plus haut point) découle d'une erreur particulièrement grave – ce qui rend sa menace *systématique*. L'agent critique éclaircit l'« être dans l'erreur » de son ennemi par l'intermédiaire de l'un de trois types d'explication généalogique. Il s'agit de raisonnements qui font remonter la conduite de l'ennemi soit à son imbécilité,

soit à sa méchanceté, soit à sa naïveté. Une analyse de ces trois raisonnements explicatifs nous a conduits à la conclusion qu'elles privent ou dépouillent l'ennemi d'une représentation paritaire : ce dernier apparait en effet comme soumis *de iure* à la stature cognitive ou morale de l'agent qui l'envisage unilatéralement par l'intermédiaire de ces grilles interprétatives.

Nous nous sommes donc demandés si l'agent critique ne pouvait pas contourner ces espèces de caricatures d'autrui en envisageant la possibilité que l'apparent ennemi ait raison de se conduire comme il le fait. Or, nous avons montré qu'en s'ouvrant à la possibilité que son ennemi ait raison, l'agent ouvre la possibilité de se rallier au camp de ce dernier, en risquant de la sorte une trahison des siens. Nous avons ainsi conclu que la tendance des agents à se former une représentation caricaturale de l'ennemi et à faire la sourde oreille à ses interpellations répond en principe à une peur pour les leurs, c'est-à-dire à l'inquiétude qu'éveille l'éventualité d'un renversement de perspectives qui présenterait leur communauté originaire comme le vrai ennemi.

Il importe de préciser que ces discussions n'ont pas nié la possibilité qu'autrui puisse s'avérer être un ennemi en raison de son imbécilité, de sa méchanceté ou de sa naïveté. Elles n'ont pas non plus nié que nous puissions avouer que celui que nous semblait être un ennemi ait effectivement raison de se conduire comme il le fait, et que ceux parmi les nôtres se refusant à l'avouer finissent par s'avérer comme nos véritables ennemis (comme les vrais imbéciles, les vrais méchants ou les vrais naïfs). Or, sans nier la possibilité de ces situations, nos analyses ont soulevé les tensions internes qui les travaillent, c'est-à-dire les impasses qu'elles peuvent susciter chez l'agent critique confronté à l'épreuve de l'inimitié.

Finalement, la troisième question de la troisième partie portait sur le devoir-être de l'agent, sur les comportements envers l'ennemi auxquels la raison pratique oblige. Nous nous sommes demandés si, face aux tensions suscitées chez l'agent par l'irruption de son ennemi, il ne pouvait pas se tourner vers la raison pratique et ses injonctions *a priori* pour discerner ce qu'il lui faut faire face à ce dernier. Nous avons cependant conclu que face aux dilemmes qu'engendre l'irruption de l'ennemi, la raison pratique demeure embourbée dans une aporie l'empêchant de produire une indication tranchée sur la manière de dissoudre cette espèce de tension rationnelle. Et malgré tout, elle indique à l'agent de veiller à la perpétuation de cette tension par un ajournement de la décision qui viendra la trancher et la soulager. Cette tension n'exprime au fond rien d'autre que la délibération d'une raison essayant de contourner l'injustice. Ainsi, la raison pratique résiste – malgré son état de paralyse aporétique – à la pression exercée

par une autre aspiration rationnelle : l'aspiration à la sérénité, à une sérénité dont la réalisation exige que la figure aberrante de l'ennemi soit vite l'objet d'un coup de grâce pour qu'il n'y ait ainsi plus rien à prévenir ni à comprendre. Pour une synthèse plus précise des contenus de cette partie *cf.* le bilan de chacun des chapitres 18 à 23.

La *conclusion* de la thèse (voir ci-dessous) se propose de rendre plus explicites certaines des idées relatives à la figure de l'ennemi et au rapport d'inimitié qui sont restées en état de latence jusqu'ici.

Conclusion

Toute recherche théorique amplifie son objet d'étude et tend ainsi à (sur)accentuer – délibérément ou non – l'importance de ce dernier pour l'existence humaine. Cette tendance étant inhérente à l'activité scientifique, elle n'est pas reprochable en soi. Il semble cependant que la recherche philosophique est particulièrement encline à magnifier la signification de ses objets d'étude : en analysant tel ou tel phénomène spécifique, elle donne souvent l'impression d'offrir (ou de vouloir offrir) la clé d'accès ou le critère d'intelligibilité, sinon de la réalité tout entière, au moins de ses dimensions les plus significatives.[599] En raison de sa teneur philosophique, notre recherche n'a probablement pas manqué de susciter par moments ce type d'impression. Corrigeons donc d'abord cet effet optique incontournable en remettant le phénomène de l'inimitié dans les coordonnées spécifiques qui lui correspondent.

En tant que forme spécifique du conflit, le phénomène de l'inimitié ne concerne qu'une parcelle de l'existence, et l'on commettrait une large exagération en affirmant qu'il articule ou qu'il détermine *nécessairement* le sens de la vie humaine, à l'échelle collective ou individuelle. L'inimitié n'est pas un phénomène déterminant toute existence, et cela dans un double sens. D'abord, il n'est pas impossible qu'une vie humaine (individuelle ou collective) atteigne sa fin naturelle (soit la mort non violente de l'individu, soit le déclin et la dissolution non violente de la communauté) sans jamais avoir fait – *de facto* – l'expérience de l'ennemi. Ensuite, la *possibilité* de l'inimitié n'est pas, à elle seule, une espèce de point de fuite existentiel qui projetterait – *de iure* – le sens spécifique de la vie humaine (comme l'être-pour-la-mort du *Dasein* heideggerien). Il faut donc contourner le geste arbitraire adoptant la possibilité de l'inimitié comme clé herméneutique pour interpréter l'intégralité de l'existence humaine et pour évaluer le degré de réalisation d'une vie.

Or, même si la possibilité de nous voir conduits à entamer un rapport d'inimitié avec autrui ne concerne, nous y insistons, qu'une parcelle de l'existence, elle constitue cependant une *possibilité permanente*. Cela ne veut pas dire – nous y

[599] Cette condition inhérente à la recherche philosophique est sans doute associé au fait que – pour le dire dans les termes de K.O. Apel – « Die Philosophie – so scheint es – ist nun mal dazu verdammt auszusagen, *wie es sich überhaupt verhalt* » (Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen*, p. 151).

insistons – que le rapport d'inimitié doive nécessairement avoir lieu dans le cours d'une vie. Cette indication entraine plutôt l'idée que nos plus soigneuses réflexions et nos plus raisonnables méthodes pour la prévention des hostilités ne suffisent pas à éradiquer la possibilité de nous voir conduits un jour à nous engager dans un rapport d'inimitié avec autrui. *L'inimitié n'est pas un reste atavique de l'évolution humaine dont il suffirait de montrer l'obsolescence pour nous en libérer définitivement. Il s'agit d'une possibilité que la critique ne saurait pas démanteler définitivement, car elle est consubstantielle au geste humain de tenir certaines choses pour (plus) vraies et justes (que d'autres)*. C'est la raison pour laquelle nos tentatives pour encadrer le conflit humain et pour lui donner une forme rationnelle – des tentatives dont nous ne devrions jamais nous passer – ne nous exemptent pas d'engager « une fois dans la vie » l'exercice critique consistant à réfléchir aux circonstances – si improbables puissent-elles nous paraitre en temps de stabilité – où nous pourrions voir émerger dans notre horizon la figure de l'ennemi. *Si vis pacem para bellum*. L'exercice de cette thèse espère offrir au lecteur certains repères pour entamer une préparation réflexive de la guerre.

Soyons clair : le travail touchant ici à sa fin ne poursuit pas le but d'exalter la valeur de l'inimitié, et il ne traduit pas une espèce de nostalgie de l'ennemi. La nostalgie de l'ennemi – apparentée à la nostalgie de la guerre – émerge dans des périodes de stabilité et de paix. Elle affecte particulièrement ceux auxquels l'existence offre une apparence sclérosée, et qui espèrent en conséquence la venue d'évènements qui viendront secouer et réveiller la vie personnelle ou collective. Or, celui qui affirme souhaiter l'irruption d'un ennemi ne comprend pas le sens littéral de ce qu'il dit. Il veut peut-être dramatiser le *compétiteur* dont il rêve ; il souhaite peut-être l'arrivée des circonstances extraordinaires réveillant une perception lucide de l'existence, préalablement assoupie par le *taedium vitae*. Quoi qu'il en soit, il ne peut pas souhaiter l'irruption d'un ennemi conçu comme l'agent qui menace systématiquement ce qui lui importe le plus.

Nous ne voudrions pas nier que l'affrontement avec un ennemi puisse devenir l'occasion d'une compréhension approfondie de l'existence, voire l'occasion de grands gestes d'humanité, d'honneur, etc. Mais cet affrontement peut être, au même titre, l'occasion de catastrophes morales touchant l'individu ou la collectivité. En effet, il semble que le rapport d'inimitié devienne plus souvent qu'autrement la scène où se manifeste « le pire dans l'homme », une scène où la raison et la grandeur morale brillent par leur absence. Il ne faut surtout pas se faire d'illusions quant aux prétendus effets rédempteurs ou purificateurs de

l'hostilité entre les hommes.[600] L'élaboration du présent travail fut ainsi accompagnée par une conscience aigüe du caractère fondamentalement indésirable de l'irruption de l'ennemi. Dans la mesure où elle implique une menace systématique de ce qui nous importe le plus, l'irruption de l'ennemi, de notre ennemi, est strictement *déplorable*. Or, que cet évènement soit déplorable n'empêche pas que sa possibilité soit permanente, comme nous venons de l'indiquer. Comme tout phénomène évènementiel, l'irruption de l'ennemi n'est *stricto sensu* pas soumise au dessein des acteurs – même si leurs pratiques peuvent, il est vrai, augmenter ou diminuer la probabilité que ce type d'évènement se produise.

La possibilité de l'inimitié est permanente, et le présent travail essaya de rendre justice à ce trait du phénomène. Cela fut par ailleurs une manière de réagir à *l'oubli qui entoure l'inimitié*. Non que la figure de l'ennemi ait été oubliée – les *media* ratent rarement l'occasion d'en parler –, mais le vécu de l'inimitié, les tensions, les dilemmes, les perplexités qui lui sont inhérents ; bref, le type des raisons qui conduisent les agents s'étant engagés dans cette forme de rapport ne devient que rarement l'objet d'une réflexion. Il importe de souligner que l'oubli auquel cette thèse réagit est de nature à rendre les agents plus enclins à augmenter l'intensité du conflit lorsque (et si) l'occasion de l'inimitié se présente. Lors de l'irruption de l'ennemi, cet oubli attise en effet la sainte colère et l'indignation des agents, il catalyse la précipitation dans l'action contre l'ennemi ; il suscite, autrement dit, une forme d'impatience qui réclame l'anéantissement – tantôt moral, tantôt physique – de ce dernier.[601] En bref, ce travail a voulu attirer l'attention du lecteur sur les complexités qui travaillent ce phénomène pouvant toujours se présenter dans le cours de l'existence, et dont les enjeux moraux sont considérables.

Notons que la mise en exergue des complexités inhérentes au rapport d'inimitié n'aurait pas été possible sans l'adoption d'un certain relativisme axiologique résultant de la conjugaison de deux représentations : d'une part, le constat que

---

[600] Pour un exemple de ce type de doctrines, *cf.* Jünger, E., *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, : E.S. Mittler, 1926.

[601] Dans un certain sens, cet oubli est apparenté au phénomène de la *victoire*. Dans l'après-coup de la victoire, c'est-à-dire sous l'abri du fait avéré, sous l'abri de ce qui compte désormais comme *factum* historique, les apories qui travaillent le rapport d'inimitié tendent à être effacées par la mémoire comme des simples mirages. Dans la fière et joyeuse insouciance du triomphe, les ambiguïtés de l'inimitié semblent ne jamais avoir affecté le vainqueur. Ce dernier est mené à la conviction qu'il est un vainqueur (et que le vaincu en est un) parce que la raison, la justice, Dieu, etc. furent toujours de son côté. Les ambiguïtés de l'inimitié ne sont alors plus visibles. Plus intéressante est, à cet égard, la perspective du vaincu qui – dans l'après-coup de la défaite – se résiste à intérioriser le *mea culpa* qui lui est souvent exigé par les vainqueurs. Il est plus probable qu'il fasse toujours encore l'expérience des ambigüités de l'inimitié.

les différents acteurs peuvent placer des valeurs différentes au sommet de leur pyramide axiologique ; et d'autre part, la *suspension* de la thèse normative affirmant que, parmi ces différentes valeurs, il y en aurait une seule qui *prévaudrait*, une seule *véritable* valeur (dont la préservation exigerait le démasquage, voire l'anéantissement des « fausses idoles »). Il s'agissait toutefois d'un relativisme méthodologique servant l'analyse, et non d'une doctrine axiologique à part entière, voulant décrire la nature objective des valeurs.

Le caractère abstrait de ce relativisme méthodologique est mis en évidence par le constat que l'acteur – dont il s'est agi de reconstruire la perspective – n'est en tant que tel jamais relativiste ; il ne peut l'être. Même s'il défend une doctrine ou une perspective portant ce nom, il l'avance comme quelque chose qui *vaut (définitivement) mieux* que quelque chose d'autre, c'est-à-dire comme quelque chose dont la valeur ne serait du moins pas complètement relative. Or, cette dernière remarque dévoile une ambigüité constitutive du présent travail. Dans la mesure où ses pages défendent une position qui prétend venir corriger d'autres positions, leur discours constitue une forme d'action « intéressée » semblable à celle de n'importe quel agent. L'ambigüité consiste donc ici dans le fait que l'aspect de son discours postulant un regard critique à l'égard d'autres discours s'appuie sur une prémisse qui relativise sa propre prétention. Concrètement, notre discours s'appuyait – nous venons de le rappeler – sur le postulat d'un *polythéisme des valeurs*, pour ensuite *mettre en valeur* l'idée que, à l'occasion du conflit, l'agent rationnel est celui qui prend conscience du caractère hypothétique de l'interprétation sous-tendant sa propre position polémique. Or, est-ce que cette conjonction de perspectives ne fait pas du discours de notre thèse une quasi contradiction performative ? La question se pose, car le contenu de notre postulat de départ tend à relativiser notre *mise en valeur* d'un certain type d'attitude envers l'ennemi. Si cette remarque est juste, les observations normatives de cette recherche ne peuvent aspirer qu'au statut d'hypothèses, et elles manquent alors de la robustesse nécessaire pour contester *définitivement* les positions normatives auxquelles elles s'opposent. Précisons simplement que cette conclusion – que nous tenons pour correcte – ne dessert en rien les intentions de ce travail. Bien au contraire : elle les supporte en venant répondre précisément à l'intuition qui l'anime.

Il faut encore ajouter que le relativisme dont nous parlons dans ces lignes exhibe un caractère réflexif. La particularité d'un relativisme réflexif consiste en ce qu'il ne peut ni ne prétend pas conduire l'action ; il ne peut, autrement dit, ni produire ni suggérer les contenus axiologiques qui devraient motiver et orienter l'action. Un relativisme réflexif ne peut que *modifier l'interprétation* des

contenus axiologiques et des doctrines que nous avons déjà favorisées et adoptées. Cette modification tend vers une déradicalisation doctrinaire (par le biais d'une radicalisation critique). Or, le geste critique par lequel on relativise sa propre position polémique n'est *stricto sensu* pas quelque chose que nous pouvons exiger d'autrui – surtout pas de la part de notre éventuel ennemi –, mais seulement de nous-mêmes. On ne peut pas, autrement dit, contraindre au relativisme réflexif. Cette limite ne répond pas seulement au fait que la réflexion résultant d'une contrainte externe n'est rien que simulacre, mais aussi au fait qu'il n'y a pas de moyen pour vérifier si les actions d'autrui offrant une apparence réflexive sont réalisées « *par* réflexion » ou de manière seulement « *conforme* à la voie réflexive » – pour emprunter une distinction de la philosophie pratique kantienne. Il en résulte que le type de position normative développée dans ce travail ne pourrait pas s'ériger en discours public référant ce qui vaut pour tous, ni en base pour une législation commandant ce que tout le monde doit faire. Ce type de position ne peut interpeler le lecteur qu'à titre personnel, et sous la forme d'une invitation. Une telle performance peut sembler modeste, mais elle nous semble être non seulement tout ce à quoi un discours philosophique peut aspirer du point de vue normatif, mais aussi ce qui distingue le discours philosophique des discours exerçant la coercition autoritaire ou rhétorique.

Rappelons enfin que – dans le contexte de cette recherche – l'intérêt pour la figure de l'ennemi se situe dans l'horizon d'un *questionnement herméneutique*. Plus précisément, nos discussions autour de la figure de l'ennemi s'inscrivent dans l'horizon de la question « que puis-je comprendre ? ». Kant considérait que la réponse à la question « que puis-je connaitre ? » exige un éclaircissement des *limites* de la connaissance. Or, la réponse à la question « que puis-je comprendre ? » semble de même exiger un éclairage concernant les limites de la compréhension. En suivant cette intuition, nous avons donc abordé le vécu de l'hostilité comme un phénomène où ces limites se manifestent de manière exemplaire, car l'ennemi (entendons : notre ennemi) est cette figure par rapport à laquelle la charité herméneutique – le principe moteur de la véritable interprétation – s'avère *quasiment* impraticable.

Depuis cette perspective, l'étude de la compréhension d'autrui en temps d'hostilité – ce que nous avons appelé *herméneutique de la discorde* – ferait partie d'une *critique de la raison herméneutique*. Rappelons que Gadamer recourrait déjà au *topos* de la critique pour caractériser le but de l'herméneutique philosophique : « Elle demande, pour le dire en termes

kantiens : comment la compréhension est-elle possible ? ».[602] Or, en choisissant la question des *limites* comme angle d'approche de ces problématiques, notre réflexion s'est distanciée de la manière dont Gadamer conçoit la sphère phénoménale privilégiée pour déceler les conditions de la compréhension. S'il y a une sphère phénoménale où l'herméneutique tend davantage à révéler ses limites, cette sphère est bien plutôt celle de la confrontation avec un ennemi que celle de l'interprétation de la tradition (*Überlieferung*) – la dernière étant privilégiée par la réflexion gadamérienne. Notre prémisse fut, autrement dit, que le défi herméneutique ultime n'est pas la compréhension de ce qui nous est seulement étrange ou lointain, mais la compréhension de ce qui nous est carrément contraire, défavorable ou hostile. Pour le dire encore en termes théologiques : ce n'est pas en essayant de comprendre Dieu, le Mystérieux, que l'activité herméneutique épreuve davantage ses limites, mais en essayant de comprendre Satan, l'Inintelligible, l'Opaque par excellence. Ce dernier se soustrait comme aucun autre à nos tentatives d'interprétation.

Cette dernière remarque n'est pas gratuite. Nous voudrions finir ce travail en suggérant que l'inconnue métaphysique qui alimente ces questions et qui détermine leur difficulté est celle du mal. Existe-t-il ? A-t-il une emprise sur le monde (par l'intermédiaire, en l'occurrence, de l'ennemi) ? Il n'y a probablement pas de réponse concluante à ces questions, et la divergence de deux poètes illustre les hésitations de l'esprit face à ces dernières. Rilke estimait que « [n]ous n'avons aucune raison de nous méfier du monde, car il ne nous est pas contraire. S'il y est des frayeurs, ce sont les nôtres ; s'il y est des abimes, ce sont nos abimes ; s'il y est des dangers, nous devons nous efforcer de les aimer […]. Toutes les choses épouvantables ne sont *peut-être* que des choses sans secours, qui attendent que nous les secourions [*Vielleicht ist alles Schreckliche im tiefsten Grunde das Hilflose, das von uns Hilfe will*] ».[603] À ce « peut-être » plein d'espoir, Baudelaire oppose ailleurs une possibilité plus sombre : le poète raconte que, lors d'un entretien avec « Son Altesse », elle lui avoua « qu'elle n'avait eu peur, relativement à son propre pouvoir, qu'une seule fois, c'était le jour où elle avait entendu un prédicateur, plus subtil que ses confrères, s'écrier en chaire : "Mes chers frères, n'oubliez jamais […] que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas !" ».[604] Espérons que Rilke ait ici la raison ; mais ne nous en laissons pas persuader trop facilement.

---

[602] Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, p. 439.

[603] Dans Lettre du 12 aout 1904 à F.X. Kappus. Italique : JAE. Traduction : B. Grasset, modifiée par JAE.

[604] Passage de « Le Joueur généreux », dans *Le Spleen de Paris*.

Annexe I. Étude préparatoire : la doxa sur la figure de l'ennemi

La première annexe de cette recherche reproduit le travail de recueil et de classification d'un nombre représentatif *d'opinions* sur ce que l'ennemi et l'inimitié sont. Nous nous sommes intéressés aussi bien aux opinions populaires qu'aux opinions savantes sur le phénomène. Le trait commun d'une opinion savante et d'une opinion populaire réside en ce que les deux exhibent un caractère occasionnel, voire anecdotique. Toutes deux sont caractérisées par leur teneur non systématique. La révision des opinions (la *doxa*) relatives au concept faisant l'objet d'une analyse s'avère féconde depuis les recherches d'Aristote. Cette fécondité répond à la raison suivante : quoique les opinions offrent *a priori* un large flanc à la critique (à cause de l'insouciance, pour ainsi dire, qui les caractérise), il n'est pas improbable qu'elles prononcent déjà une partie de la vérité du phénomène dont elles parlent. Nous avons donc commencé nos recherches en nous occupant des opinions sur l'ennemi et l'inimitié, car elles pouvaient contenir des enseignements précieux pour l'élucidation du phénomène dont il fut ensuite question.

Dans cet annexe, nous reconstruirons les opinions sur l'ennemi et l'inimitié en abordant cinq domaines de considération : les sources lexicographiques (chapitre 1), les proverbes populaires se servant des expressions « ennemi » et « inimitié » (chapitre 2), l'usage de ces termes dans certains textes sacrés (chapitre 3), l'emploi des concepts dans l'histoire de la philosophie (chapitre 4), et la conception philosophique de l'amitié comme instance pour une déduction des contraires (chapitre 5).

Même si chaque chapitre justifiera le choix du domaine abordé à l'occasion, la restriction des analyses aux cinq domaines sélectionnés demeure arbitraire. Nous aurions pu effectivement aborder d'autres domaines à la recherche des contenus pertinents. Or les reconstructions des prochaines pages ne suivent pas un critère d'exhaustivité, mais plutôt un critère de représentativité. Car le but de cette annexe est d'atteindre une perspective *panoramique* quant aux opinions portant sur le phénomène qui nous occupe.

1. *Les définitions de base de l'ennemi et de l'inimitié*

L'un des premiers réflexes pour qui recherche le sens d'un concept consiste à consulter les définitions du dernier dans des dictionnaires et des encyclopédies. Il conviendrait que nous faisions ici de même. Commençons donc en investiguant quels éclairages sont offerts sur les concepts visés par les définitions consensuelles des dictionnaires et des encyclopédies.

Force est de constater qu'à ce jour, une recherche des définitions des concepts de l'ennemi et de l'inimitié ne peut s'attendre qu'à de maigres résultats. Au-delà des définitions offertes par les différents dictionnaires de la langue (française, anglaise, allemande, espagnole, etc.) – des définitions qui s'avèrent, pour des raisons évidentes, larges et imprécises – il y a bien peu d'autres ressources. Les grandes encyclopédies européennes, comme l'*Encyclopædia Britannica*, manquent des entrées pour les concepts qui nous occupent.[605] Et lorsqu'on trouve des articles des encyclopédies universelles consacrés aux concepts d'ennemi et d'inimitié, ils se contentent d'évoquer soit la diversité de leurs usages dans une langue donnée (ce qui est déjà évoqué dans les dictionnaires de la langue),[606] soit leur signification pour la discipline du droit.[607] Dans les dictionnaires et encyclopédies plus spécialisés, la situation est semblable. On observe d'abord une complète absence d'entrée pour ces notions dans les plus célèbres dictionnaires et encyclopédies de la philosophie, dont l'exemple le plus représentatif est probablement celui de l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*.[608] La situation est d'ailleurs pareille dans le cas des dictionnaires spécialisés des disciplines qu'on pourrait présumer plus intéressées au phénomène, comme la sociologie[609] et la psychologie.[610] Même les dictionnaires

---

[605] C'est aussi le cas de *l'Encyclopædia Universalis*, *l'Encyclopédie Larousse*, le *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, la *Brockhaus Enzyklopädie*, *l'Enciclopedia Italiana* (ou *Treccani*) et *l'Encyclopedia Americana*.

[606] Comme c'est le cas de l'entrée *Inimigo* dans la *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* et pour l'entrée *Nemico* dans *l'Enciclopedia De Agostini*.

[607] Comme c'est le cas de l'entrée *Enemigo* dans *l'Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana* (ou *Espasa-Calpe*).

[608] *Cf.* aussi l'absence des entrées pour les termes en question dans *l'Encyclopédie philosophique universelle*, la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *l'Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, *l'Enciclopedia Filosofica* (du Centro studi filosofici di Gallarate), et dans le *Diccionario de filosofía* (de Ferrater Mora).

[609] *Cf. l'Encyclopedia of Sociology* (par Borgatta), *l'Encyclopedia of Social Theory* (par Ritzer), le *Cambridge Dictionary of Sociology*, le *Dictionnaire critique de la sociologie* (par Boudon, Bourricaud), le *Dictionnaire de Sociologie* (Le Robert), et le *Wörterbuch der Soziologie*.

[610] *Cf. l'Oxford Dictionary of Psychology* et le *psychologydictionary.org*.

militaires n'offrent aucune entrée indépendante pour « ennemi ».[611] Seuls les dictionnaires de droit international public fournissent presque systématiquement des articles sur les concepts d'ennemi et d'inimitié ;[612] ils y sont cependant abordés comme une simple fonction du concept juridique de la guerre. Il s'agit notamment des articles qui décrivent des conditions conventionnelles pour l'attribution du statut juridique « ennemi ». Mis à part ces dictionnaires de droit international, seules quelques encyclopédies multidisciplinaires comme l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* ou l'*Encyclopedia of Human Relationships* vouent des articles aux notions d'ennemi et d'inimitié ; il y va cependant plus d'une série des anecdotes historiques, sociologiques, ethnographiques ou psychologiques liées à cette notion que des définitions conceptuelles. Malgré cette pauvreté des données lexicographiques de départ, nous tenterons dans ce qui suit d'isoler les traits communs soulevés par les quelques définitions disponibles.

Quels sont donc les traits que les définitions lexicographiques attribuent le plus souvent aux notions d'*ennemi* et d'*inimitié* ? Pour répondre à cette question, nous nous concentrerons sur les définitions des dictionnaires de langue,[613] et nous extrairons certaines précisions des encyclopédies et des dictionnaires spécialisés mentionnés ci-dessus. Commençons par des indications lexicographiques qui, malgré leur caractère consensuel, nous informent de manière très faible sur le sens des concepts qui nous occupent. Nous pensons avant tout aux définitions négatives de l'ennemi ; c'est-à-dire à celles qui le caractérisent en ayant recours à ce qu'il n'est pas : un ami. Ces définitions ne transmettent toutefois pas l'idée d'une simple absence d'amitié. L'inimitié serait plutôt ce qui se trouve *aux antipodes* de l'amitié. L'ennemi est alors présenté comme *le contraire* de l'ami.[614] Or, outre son extrême généralité, cette indication ne donne en réalité aucune information sur le concept qui ne soit déjà

---

611 *Cf.* le *Dictionary of Military terms* (du department de defense des USA), le *Dictionary of Basic Military Terms. A Soviet View*, et le *Dictionary of Military History and the Art of War*. Lorsqu'ils réfèrent au terme, ils le définissent simplement comme ce qui est adversaire ou contraire dans la guerre (*cf.* le *Diccionario militar* par J.D.W.M.).

612 *Cf.* le *Dictionnaire de droit international public* (par Salmon), le *Max Planck Encyclopedia of Public International Law* et le *Parry & Grant Encyclopædic Dictionary of International Law*.

613 Au lieu de comparer les définitions des plusieurs dictionnaires de langue française, il nous a semblé qu'une sélection plus riche pouvait être obtenue à partir des grands dictionnaires des différentes langues. Sources utilisées : pour le français, le *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (cntrl.fr), pour l'anglais, l'*Oxford English Dictionary*, pour l'allemand, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache* (Duden) et pour l'espagnol le *Diccionario de la lengua española* (DRAE).

614 Voici des extraits des définitions qui correspondent à la caractéristique mentionnée. Ennemi : « Personne qui n'aime pas (quelqu'un, quelque chose) ou personne, chose qui n'est pas aimée (de quelqu'un). Anton. *ami* ». « An unfriendly […] person ».

directement observable dans les lexèmes dérivés du latin *inimicus* (*ennemi, enemy*, etc.).

Une deuxième série d'indications lexicographiques très répandues, quoique peu informatives quant au sens des notions qui nous occupent, est celle qui définit *ennemi* comme l'État (ou les entités le composant) avec lequel on entretient des hostilités, c'est-à-dire des actions de guerre.[615] Cette dernière est en outre l'acception d'ennemi présentée et précisée par les dictionnaires et les encyclopédies de droit international public (« 1. État belligérant adverse […]. 2. Ressortissant de l'État belligérant adverse […]. 3. Qualificatif caractérisant ce qui appartient à l'État belligérant adverse [biens ennemis, territoire ennemi, etc.] »).[616] Or, les précisions produites par ces dictionnaires encyclopédiques ne suivent pas le but d'éclaircir le sens général de l'expression ; ils essayent plutôt d'affiner juridiquement « les critères pour déterminer la condition [*status*] d'ennemi ».[617] Ces indications n'éclaircissent pas grand-chose sur la notion d'ennemi ; non pas qu'il s'agisse d'une définition négative, mais bien parce qu'il s'agit d'une définition qui se sert d'un *definiens* moins accessible pour le point de vue intuitif que le *definiendum*. Il n'est pas difficile de voir que les conditions d'intelligibilité de cette définition d'*ennemi* sont trop lourdes pour pouvoir correspondre à une définition élémentaire du terme. Elle suppose notamment une compréhension préalable des notions de *guerre*, *d'État* ainsi que de l'expression résultant de la conjugaison des deux dernières : « belligérance entre États ».

Mais revenons aux dictionnaires de langue. Les dictionnaires généraux nous offrent quatre indications informatives sur les notions d'ennemi et d'inimitié que nous reconstruirons dans ce qui suit. La *première* indication est celle qui présente l'ennemi comme celui qui *s'oppose* à quelqu'un (ou à quelque chose qui *représente* l'activité de quelqu'un). Citons quelques exemples :

> « Personne dont les conceptions [etc.] s'opposent fortement à celles de telle(s) personne(s), telle institution […] ». « Chose qui, par sa nature, est en opposition avec une autre chose […] ». « Adversary, antagonist, opponent ».

---

[615] « (Membre d'une) nation qui est objet et/ou agent d'hostilité, d'attaque armée, d'asservissement matériel et moral vis-à-vis (d'un membre) d'une autre nation (généralement pour des motifs de domination impérialiste et de profit) ». « One belonging to a hostile army or nation; an armed foe ». « Angehöriger einer feindlichen Macht, feindlicher Soldat ». « Conjunto de personas o de países contrarios a otros en una guerra ».

[616] Entrée « Ennemi » du Salmon, J. et Guillaume, G., *Dictionnaire de droit international public préf. de Gilbert Guillaume*, Bruxelles : Bruylant, 2001. *Cf.* aussi Loets, A., « Enemies and Enemy Subjects », dans *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, ed. R. Wolfrum, 2013. « The term 'enemy' comprises multiple meanings, depending on the context. It can designate an opposing State, but also such a State's citizens, corporations, vessels, and goods. »

[617] Loets, A., « Enemies and Enemy Subjects ».

> « One who […] opposes (a cause, custom, state of things) ». « Jemand, dessen Verhalten den Interessen einer bestimmten Gruppe von Menschen zuwiderläuft […] ». « Contrario ».

Deuxièmement, cette activité d'opposition est caractérisée comme quelque chose qui *nuit* (ou qui vise à nuire) ce à quoi elle s'oppose :

> « Personne ou collectivité qui est (vis-à-vis d'une autre personne ou collectivité) un objet […] d'actions nuisibles ». « Personne qui […] montre ou provoque une attitude […] fortement défavorable et néfaste ». « Chose qui […] est en opposition avec une autre chose et peut nuire à celle-ci ». « One that […] wishes or seeks to do ill to another ». « Something that operates prejudicially upon counteracts the action of ». « Jemand, […] der für [un groupe d'hommes] eine Bedrohung darstellt ». « Persona que […] desea o hace mal [à une autre personne] ». Et dans le contexte de la définition de la notion d'*inimitié* : « Something that is prejudicial; a baneful influence ». « Haltung einem anderen Menschen gegenüber, die von dem Wunsch bestimmt ist, diesem zu schaden […] ».

L'activité de l'ennemi est ainsi caractérisée *troisièmement* comme une *lutte* ou comme quelque chose de nature hostile :

> « Personne dont les conceptions [etc.] sont considérées comme nocives et devant être combattues ». « [À] hostile person ». « Jemand, der etwas entschieden bekämpft ». Dans le contexte de la définition de la notion d'*inimitié* : « Haltung einem anderen Menschen gegenüber, die von dem Wunsch bestimmt ist, […] ihn zu bekämpfen […] ».

L'ennemi est *finalement* présenté comme quelqu'un d'animé par des *sentiments d'aversion* (surtout par la haine) envers celui auquel il s'oppose.

> « Personne ou collectivité qui est (vis-à-vis d'une autre personne ou collectivité) un objet et/ou un agent de haine […] ». « Personne qui éprouve, manifeste une antipathie prononcée pour quelqu'un ou quelque chose représentant une valeur ou (plus rarement) personne, chose représentant une valeur et qui suscite une aversion marquée (de la part de quelqu'un) ». « One that cherishes hatred […] », « One who hates […] (a cause, custom, state of things) ». « Persona que tiene mala voluntad a otra […] ». Et dans le contexte de la définition de la notion d'*inimitié* : « Sentiment d'aversion, d'hostilité à l'égard de quelqu'un ou d'une collectivité ». « The disposition or the feelings characteristic of an enemy; ill-will, hatred ». « Aversión u odio entre dos o más personas ».

Nous pourrions synthétiser ces quatre traits comme il suit : *le rapport d'inimitié est un rapport d'opposition adoptant la forme d'une lutte dans laquelle les participants – animés par des sentiments d'aversion – visent à nuire la partie adverse*.

Nous l'avions avancé : le recours aux sources lexicographiques et encyclopédiques pour préciser le sens des notions d'ennemi et d'inimitié ne peut s'attendre qu'à de maigres résultats. Ainsi, bien que cette brève revue nous offre un premier aperçu du contenu des concepts qui conduisent notre étude

préparatoire, il s'agit d'un aperçu assez laconique. Cette circonstance nous conduira dans le chapitre suivant à explorer des caractérisations plus éloquentes de l'ennemi et de l'inimitié. En attendant, le but du présent chapitre est avant tout d'offrir au lecteur un panorama de l'état des définitions de base de ces concepts.

2. *L'ennemi aux yeux du sens commun : une analyse de proverbes sur l'inimitié*

« J'ai commis l'erreur de les inviter ensemble, certes, mais je ne savais pas jusqu'à quel point elles étaient des ennemies ! ». « Vous feriez bien de résoudre cette inimitié qui vous éloigne depuis quinze ans ! ». « Cette organisation-là compte sans doute parmi les ennemis de notre communauté ». « Pourriez-vous m'expliquer l'origine de l'inimitié entre ces deux pays ? ».

Personne n'a besoin des précisions techniques pour comprendre le sens général de ces énoncés fictifs (quoique vraisemblables). Tous ceux qui comprennent le français savent bien (qui n'en mettrait pas sa main au feu ?) ce que les termes les plus parlants de ces énoncés – ennemi et inimitié – veulent dire. Or, il n'en va pas de même quand il s'agit des termes comme « antitauton », « ethnopraxie », « Weltanschauung », « indexicalité », etc. Une recherche qui voudrait discuter ces concepts ne peut être mise en route qu'en nous renvoyant à ce que la physique, la sociologie et la philosophie comprennent par les termes en question. Mais notre étude préparatoire vise à éclaircir les notions d'*ennemi* et d'*inimitié*, lesquelles n'appartiennent pas en principe à l'ensemble des termes techniques des disciplines scientifiques ou techniques (« en principe », car on pourrait bien leur assigner un usage technique). En outre, nous interrogeons le phénomène désigné par ces concepts depuis une perspective philosophique. Cela signifie que nous nous situons d'abord dans un plan de généralité en essayant de saisir *quid* de l'inimitié. Nous ne devrions donc pas amorcer notre analyse sur la base de ce que les disciplines scientifiques affirment du phénomène. Si nous le faisions, nous escamoterions la réponse que tout un chacun peut donner à la question « qu'est-ce que l'inimitié ? » avant toute réflexion méthodique sur le phénomène. La compréhension quotidienne des notions d'ennemi et d'inimitié se veut légitime, et cette prétention à la validité ne peut pas être ignorée par l'analyse philosophique. Ceci n'équivaut pas à affirmer que ce qu'on appelle *sens commun* ait une prérogative épistémologique envers des formes de discours critique.[618] Avant toute décision sommaire quant

[618] Du point de vue méthodologique, notre appel à la compréhension quotidienne du phénomène veut se distancier de deux doctrines qui tranchent *a priori* la question du statut épistémologique du discours quotidien, bien que de façon divergente. Pour l'une, représentée au 20e siècle par L. Wittgenstein, la seule source de l'éclairage *conceptuel* est le langage ordinaire, l'usage des notions tel qu'observable au sein d'un jeu de langage ancré sur telle ou telle forme de vie (*cf. Philosophische Untersuchungen* §§ 150-186, 199, 217, 241). Pour l'autre, dont M. Heidegger est un représentant paradigmatique, le discours quotidien est caractérisé par une forme de compréhension qui tend à l'occultation du sens de ce qu'il dit. La vraie compréhension des phénomènes ne peut se produire qu'au moyen d'une libération (réflexive, critique) du bavardage (*Gerede*, *cf. Sein und Zeit* §35). Nous

à la valeur théorique des opinions quotidiennes sur l'inimitié, nous voudrions tenter une brève reconstruction de cette *doxa* pour ainsi rendre justice à sa prétention de validité au sein de notre étude.

Notre reconstruction de la compréhension quotidienne de l'inimitié n'aspire pas à l'exhaustivité ; elle vise plutôt à atteindre un certain degré de représentativité. Nous suivrons par conséquent les prescriptions d'une hypothèse de travail nous permettant de simplifier le choix des sources possibles pour la réalisation d'une telle reconstruction. L'hypothèse choisie affirme que la compréhension quotidienne d'une notion comme celle d'inimitié est synthétisée et cristallisée dans les proverbes populaires qui lui font référence.[619] Nous tenterons alors de répondre à la question suivante : quelle représentation générale du phénomène peut-on reconstruire sur la base des proverbes qui se servent de la notion d'inimitié ?[620]

Il s'agira dans les prochaines pages d'isoler et de grouper les traits caractéristiques de l'ennemi sur lesquels les dictons mettent habituellement l'accent. Commençons donc par le trait de l'ennemi sur lequel les proverbes qui en parlent insistent probablement le plus, à savoir celui de sa dangerosité : « *un ennemi peut apporter plus de préjudices que cent amis [peuvent apporter] de services* » ;[621] « *ce que l'ennemi fait [à son ennemi] n'est guère bénéfique* » ;[622] « *celui qui ne cause aucun dommage n'est pas un ennemi* ». La même idée est aussi exprimée au moyen d'une métaphore : « *qui passe un jour d'hiver, il passe un de ses ennemis mortels* ». L'action de l'ennemi empêche, dégrade, ruine, blesse, détruit ce qui exhibe une valeur pour nous. Son apparition est ainsi littéralement indésirable, car on peut difficilement désirer ce dont on doit se protéger ou ce qu'on craint : « *aime ton ennemi [c.-à-d. suis l'enseignement*

soutenons l'idée que la valeur des réponses quotidiennes à des questions critiques ne peut pas (ne doit pas) être tranchée *a priori*.

619 Nous reproduisons ici une procédure employée déjà dans un travail consacré au phénomène de la compréhension. *Cf.* Errázuriz, J.A., *Warum erfordert Gadamers Hermeneutik eine ethische Wende? : über den Zugang zu einer ethischen Dimension des Verstehens*, Nordhausen : Bautz, 2011, p. 21.

620 Notre reconstruction sera d'autant plus provisoire que nous restreindrons notre considération aux proverbes de l'Europe occidentale. La plus grande partie des proverbes que nous citerons proviennent de Wander, K.F., *Deutsches Sprichwörter-Lexikon : ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Aalen : Scientia-Verl., 1963. Il s'agit du dictionnaire des proverbes le plus complet que nous ayons trouvé. D'autres sources dont nous nous sommes servis sont Le Roux de Lincy, A., *Le livre des proverbes français*, Genève : Slatkine reprints, 1968. Maloux, M., *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris : Larousse, 1994.

621 « Ein Feind kann mehr schaden, als hundert Freunde nützen ». Traduction : José Antonio Errázuriz (JAE). Nous avons traduit la plupart des proverbes cités d'autres langues européennes, surtout de l'allemand. Nous indiquerons au lecteur l'expression originale quand la traduction se permettra certaines libertés par rapport à l'original.

622 « Was der Feind dem Feinde thut, ist selten gut ».

divin], mais protège-toi de lui ! » ; « *il n'y a point d'ennemis plus à craindre que ceux qu'on ne craint pas* ».

Notons que parmi l'ensemble des phénomènes qui tombent sous la catégorie des maux, de l'indésirable, nous comptons aussi tout genre d'obstacle. Or, l'ennemi est plus qu'un simple obstacle, car l'obstacle s'interpose de manière inerte (ou au moins indifférente) entre nous et nos buts. Dans le cas de l'ennemi, il y va par contre d'une entité agissante dont l'action contrecarre la mienne (action par laquelle je vise à le surmonter, à le dépasser) : « *L'eau dort, l'ennemi ne dort pas* ».

La dangerosité de l'ennemi revient maintenant surtout à l'imprévisibilité de son coup, à tout ce dont il est peut-être capable, et qu'on n'imagine même pas : « *Un ennemi battu n'est pas [encore] vaincu* » ; « *celui qui néglige un petit ennemi néglige un petit feu* » ; « *il n'y a point de petit mal ni de petit ennemi* » (remarquons que dans ces derniers exemples, la dangerosité de l'ennemi relève de l'ordre de ce qu'il *peut* plutôt que de l'efficacité actuelle de son action). L'ennemi apparait donc d'abord comme une menace sous forme d'un danger agissant (ou capable d'agir) et imprévisible.

En raison de cette première caractéristique mise en exergue par la compréhension quotidienne de l'ennemi, les proverbes qui le mentionnent présentent deuxièmement l'ennemi comme une figure qui exige notre plus haute vigilance : « *personne ne devrait faire fi de ses ennemis* ». Ces indications insistent, encore une fois, sur notre incapacité à prévoir exactement le dénouement du conflit, laquelle est partiellement due à notre incapacité de déchiffrer intégralement les capacités et les intentions de l'ennemi : « *ne méprise aucun ennemi, tu ne sais pas ce qu'il pense ; qui sait qui gémira le premier* » ;[623] « *l'homme sage craint son ennemi, même petit* ».[624] Or, même si la plus grande partie de ces exhortations de vigilance sont d'ordre stratégique (« *déprécie ton ennemi, et tu seras bientôt vaincu* »), il y a des exemples où l'exhortation prend une tonalité morale (« *ne méprise aucun ennemi, peu importe combien il semble mauvais* »[625]). La présence de l'ennemi réclame donc deuxièmement de la vigilance.

Nous venons de l'indiquer : pour l'opinion générale, l'importance de l'adoption d'une attitude vigilante envers l'ennemi repose surtout dans des considérations d'ordre stratégique. Il y a effectivement un nombre considérable de proverbes qui nous offrent des conseils de prudence visant à augmenter l'efficacité de

[623] « Verachte keinen Feind, du weisst nicht, was er meint; wer weiss, wer zuerst greint ».
[624] « Quamvis sit modicus, timet hunc sapiens, inimicus ».
[625] « Verachte keinen Feind, wie schlecht er immer scheint ».

notre action contre l'ennemi. Nous reproduisons seulement les plus parlants : « *il faut faire un pont d'or à l'ennemi qui fuit* » ; « *Il faut éluder les ennemis puissants* » ; « *si ton ennemi te renvoie à droite, prend alors la gauche* » ; « *si on ne peut pas frapper son ennemi, il faut alors l'effrayer* » ; « *Si tu as trois ennemis, mets-toi d'accord avec deux d'entre eux pour vaincre le troisième plus facilement* » ;[626] « *homme mort ne mord point* ».

Un petit groupe de proverbes lie également l'exhortation de vigilance envers l'ennemi au fait que celui-ci peut nous être utile : « *on peut aussi apprendre de l'ennemi* » ; « *l'inimitié est l'affiloir de l'intelligence* » ; « *l'ami et l'ennemi montrent tous deux, l'un ce que je dois [faire], l'autre ce que je peux [faire]* ».[627] Nous voudrions attirer l'attention sur le fait suivant : même si ces dernières considérations sur l'ennemi gardent encore une tonalité stratégique (elles enseignent qu'il peut nous servir), l'utilité dont elles parlent repose sur la reconnaissance du fait que l'ennemi nous ressemble quelque part. Si dans les considérations purement stratégiques ce dernier était surtout abordé en tant qu'entité qui nous contrarie, qui s'oppose à nous, on observe ici une ouverture à l'interprétation de l'ennemi comme un autre moi. Cette ouverture est observable d'ailleurs *in nuce* dans les proverbes qui attestent l'imprévisibilité de l'action ou la réaction du dernier.

Par le biais de cette ouverture, nous parvenons à une série de proverbes où la recommandation de vigilance envers l'ennemi repose sur une considération de la nature de ce dernier, de sa stature ou de sa valeur. Or, ce n'est pas seulement que les conseils transmis par ces proverbes ne soient pas d'ordre stratégique. Leurs indications semblent parfois même insensées depuis cette dernière perspective. Certaines de leurs indications semblent par exemple interdire la prise d'un cours d'action contre l'ennemi, lequel semble être *de prime abord* le plus efficace : « *Poursuivre l'ennemi avec du poison est déshonorant* » ;[628] « *quand l'ennemi implore ton pardon, remets ton épée au fourreau* ».[629] Certains proverbes de ce groupe viennent parfois contredire de façon directe les affirmations d'autres proverbes à contenu stratégique : « *il faut aussi croire un ennemi lorsqu'il dit la vérité* » ; « *le plus puissant l'ennemi, le plus louable la victoire* » ; « *il suffit de l'emporter sur l'ennemi ; c'est trop de le perdre* ».[630] Il

[626] « Hast du der Feinde drei, vertrage dich mit zwei und gutes Muthes sei ». « Hast du drey Feind, so mach mit dem ersten Fried, mit dem andern Stillstand, damit du den dritten leichter überwindest ».
[627] « Feind und Freund zeigen beide an, der eine, was ich soll, der andere, was ich kann ».
[628] « Dem Feinde mit Gift nachstellen ist unehrlich ».
[629] « Wenn dein Feind um Verzeihung fleht, so gehört das Schwert in die Scheide ».
[630] *Cf.* « Avoir pitié de son ennemi, c'est être sans pitié pour soi-même ».

y a finalement dans ce groupe certaines affirmations qui sont simplement incompréhensibles depuis un point de vue stratégique : « *qui tend la main à son ennemi fait un geste divin [ou : participe de l'œuvre divine]* » ;[631] « *celui qui fait l'éloge de son ennemi est lui-même louable* » ; « *quand quelqu'un fait du bien à son ennemi, voilà la plus grande noblesse d'esprit* » ;[632] « *la vengeance est animale, le pardon, humain, le bienfait porté à l'ennemi, divin* » ;[633] « *pieux est celui qui, tout en pouvant faire du mal à son ennemi, ne le fait cependant pas* ».[634] On observe que la terminologie employée par ces derniers proverbes est de nature soit religieuse, soit morale. Ceci répond probablement au fait que les proverbes en question sont l'expression de considérations qui s'éloignent quelque part du « noyau » intuitif du sens commun, lequel couvre ce qui se donne de prime abord et la plupart du temps (comme dans le cas exemplaire du proverbe suivant : « *On souhaite tout le malheur possible à l'ennemi* »).[635] Il s'agit ici d'exemples où le rapport à l'ennemi va au-delà de la considération immédiate du dommage que ce dernier peut nous causer, ainsi que de formules pour le rendre soit inoffensif, soit utile.

Synthétisons les descriptions produites jusqu'ici. Comme premier aspect de la compréhension quotidienne de l'inimitié, nous avions identifié l'interprétation de l'ennemi comme une menace sous forme d'un danger agissant et imprévisible. Dans un deuxième moment, l'opinion générale présentait l'ennemi comme celui qui demande notre plus haute vigilance. On vient de voir, troisièmement, que cette exigence de vigilance peut répondre, dans l'opinion générale, à trois considérations différentes. D'abord, la vigilance envers l'ennemi peut répondre à un intérêt stratégique donnant lieu à des conseils techniques de prudence. Ensuite, l'attention portée à l'ennemi peut répondre à la compréhension du fait que celui-ci peut m'être utile, qu'il peut m'apprendre des choses, ce qui donne lieu à des indications sur les sens possibles de cette utilité ou de cet enseignement. Finalement, la vigilance en question apparait liée à l'interprétation de l'ennemi comme quelqu'un qui nous ressemble quelque part, ce qui produit des affirmations hautement contrefactuelles sur le rapport à l'ennemi.

Observons maintenant l'interprétation quotidienne du phénomène en ce qui concerne le « lieu » (ou *topos*) par excellence de l'inimitié et la fréquence avec laquelle les rapports d'ennemis ont lieu. Certains proverbes transmettent l'idée

631 « Wer seinem Feinde die Hand reicht, treibt Gottes Handwerk ».
632 « Wenn der Feind dem Feinde Gutes thut, das ist der grösste Edelmuth ».
633 « Sich rächen ist thierisch, verzeihen menschlich, dem Feinde wohlthun göttlich ».
634 « Der ist fromb, der seinen Feinden schaden kan und thut's nicht ».
635 « Dem Feinde wünscht man alles Böse ».

que l'inimitié est presque consubstantielle à la vie sociale, et que sa fréquence est alors énorme : « *l'amitié est lointaine, mais l'inimitié on la trouve sans lanterne* ». Tout rapport entre les hommes semble pouvoir être atteint par l'inimitié. Nous citons à titre d'exemple les trois proverbes suivants, lesquels se rapportent au lien social premier, c'est-à-dire au cercle familial : « *même si par ailleurs aucun ennemi ne te martyrise, ta mère t'en met un au monde* » ;[636] « *le plus grand ennemi d'une femme, c'est son mari* » ; « *si la guerre n'est pas introduite par l'ennemi dans le pays, la femme s'occupera de l'introduire dans la maison* ».[637]

La compréhension générale du phénomène nous indique aussi que le rapport de proximité et de distance à autrui détermine le degré d'intensité de l'inimitié possible avec lui : « *plus la filiation est étroite, plus intense sera l'inimitié* » ; « *il n'y a pas plus grande inimitié que celle entre frères* ». Or, la distance de ma relation avec autrui atteint le degré zéro lorsqu'il y va du rapport quasi interpersonnel que chacun entretient avec soi-même. Un grand nombre de proverbes indique que l'ennemi le plus proche, nous le portons en nous-mêmes, et qu'en raison de cette proximité la plus proche, l'inimitié en question peut atteindre un degré superlatif d'intensité : « *le pire ennemi, c'est soi-même* » ; « *il est plus dur de se vaincre soi-même que de vaincre l'ennemi* ».

Ce qui nous justifierait à agir contre l'ennemi (ce qui l'établirait alors comme tel) n'est pas toujours expliqué dans l'interprétation quotidienne du phénomène par référence à la seule dangerosité de ce dernier. Il y a une série de proverbes qui définissent l'ennemi par sa méchanceté, par le fait qu'il soit mauvais : « *Je n'ai pas vu de nuit chaude en hiver ni de cœur pur dans un ennemi* » ; « *être juste et pieux est la pire vengeance que l'on puisse infliger à ceux qui sont bas, ainsi qu'aux ennemis* » ;[638] « *le pire ennemi du méchant est lui-même* » ; « *Dieu comme ami, Satan [mais aussi : le monde] comme ennemi* ».[639] Force est de remarquer qu'une certaine suffisance morale se laisse entendre dans l'arrière-fond de ces expressions. Or, parmi ce groupe de proverbes, il y en a quelques-uns qui introduisent une nuance, laquelle consiste à préciser que dans l'inimitié due au mal (moral), notre ennemi n'est pas vraiment autrui, mais quelque chose

[636] « Wenn auch sonst kein Feind dich quält, die Mutter bringt dir ein'n zur Welt ».

[637] « Kommt der Krieg nicht durch die Feinde ins Land, so kommt er durch die Weiber ins Haus ».

[638] « Gerecht vnd fromb sein ist die grösste Rach', die man Neideren vnd Feinden kann anthun ».

[639] Nous voudrions avancer l'idée que ce n'est que dans ce contexte d'inimitié absolue que la radicalité d'un proverbe comme le suivant devient compréhensible : « mieux vaut mourir dans la misère qu'avouer notre nécessité à l'ennemi ». Avec l'ennemi méchant, il n'y a pas de capitulation ni de concession possible.

qui le possède et qui le trompe : « *ami de la personne ; de son péché, l'ennemi* » ; « *amitié envers les hommes et envers les vices, inimitié* ».

Qu'en est-il finalement de l'interprétation quotidienne du rapport entre l'amitié et l'inimitié ? L'opinion générale est loin d'être univoque à cet égard : on observe d'un côté un groupe de proverbes dans lesquels l'amitié et l'inimitié sont présentées comme deux rapports foncièrement inconciliables. Il y a d'un autre côté une deuxième série des proverbes qui, sans suggérer une équivalence entre les deux, tend cependant à relativiser l'opposition entre ces deux formes de rapport. Occupons-nous d'abord du premier groupe, où l'ami et l'ennemi apparaissent comme deux réalités quasiment fixes et strictement antithétiques : « *l'ennemi ne se changera pas en ami, ni le son en farine* » ;[640] « *seul Dieu connait l'art qui fait des ennemis de bons amis* » ; « *il n'y a point d'ennemi plus dangereux que celui qui se donne pour un ami* » ; « *il faut se défier d'un ennemi réconcilié* » ; « *un ancien ennemi ne deviendra guère un ami* » ; « *à nul ne peut être ami qui de soi-même est ennemi* » ; « *avoir un ennemi, c'est déjà trop, et cent amis ne sont pas encore assez* » ; « *il n'y a pas d'inimitié plus amère que celle surgie des cendres de l'amitié* ».[641]

Mais – nous l'avons avancé – amitié et inimitié sont aussi parfois présentées comme deux formes de rapport à des frontières fluctuantes et dont le rapport n'est pas forcément celui de l'opposition. Il y a en effet des proverbes qui présentent l'ami selon des traits qui sont censés caractériser l'ennemi : « *mon Dieu, garde-moi de mes amis. Quant à mes ennemis, je m'en charge !* » ; « *de ton ennemi, garde-toi. De l'ami avec lequel tu traites, garde-toi mille fois* ».[642] D'autres attribuent inversement à l'ennemi des traits qui sont censés caractériser l'ami : « *il vaut mieux un ennemi fidèle qu'un ami lâche* » ; « *il vaut mieux une inimitié chaude qu'une amitié froide* ». Certaines indications suggèrent qu'amitié et inimitié se conditionnent mutuellement : « *il faut essayer l'inimitié pour pouvoir aussi pratiquer l'amitié* » ; « *qui n'a pas d'ennemis n'a pas non plus d'amis* ». D'autres finalement insistent sur la fluidité des passages de l'une à l'autre forme de rapport : « *aujourd'hui ami, demain ennemi* » ; « *une amitié est d'autant plus profonde qu'elle découle d'une inimitié* ». Nous pouvons alors conclure que, bien que la compréhension quotidienne de l'inimitié fait bel et bien une distinction entre les figures de l'ami et de l'ennemi, elle n'est pas unanime quant au rapport entretenu par ces deux formes de rapport. L'ennemi peut, dans l'opinion des uns, devenir l'objet des dispositions dont on penserait

[640] Il s'agit ici d'un proverbe berbère.
[641] « Kein erger Feind auff Erden seind, denn wenn man Freunde macht zu Feind ».
[642] « Vor dem Feinde hüte dich ein-, vor dem Freunde, mit dem du umgehst, tausendmal ».

que l'objet exclusif est l'ami et *vice versa*. D'autres pensent que l'ennemi est la contrepartie symétrique de l'ami : l'un représente tout ce que l'existence de l'autre nie. Si l'un commence à exhiber les traits de l'autre, il cesse simplement d'être ce qu'il était pour devenir son contraire. D'après l'opinion générale, il y a alors un lien étroit entre l'amitié et l'inimitié. La nature de ce lien est cependant décrite de plusieurs manières, souvent inconciliables les unes avec les autres.

La reconstruction de l'interprétation quotidienne du phénomène de l'inimitié pourrait, certes, être poursuivie à la recherche de plus de nuances, mais nous pensons avoir touché dans les pages précédentes ses traits les plus représentatifs. Nous voudrions alors résumer les acquis de ce chapitre : à la question (de nature philosophique) « qu'est que l'inimitié ? », ce qu'on appelle le sens commun offre une réponse qui se veut valable. Pour faire justice à cette prétention à la validité, nous avons essayé une reconstitution approximative de la réponse offerte par le sens commun. Cette reconstruction fut réalisée à partir de proverbes européens qui emploient le terme « ennemi » ou « inimitié », notre hypothèse de travail étant que les opinions du sens commun sont stabilisées, synthétisées et cristallisées dans les proverbes. Le résultat de cette reconstruction (c'est-à-dire la réponse du sens commun à la question « qu'est-ce que l'inimitié ? ») peut être résumé comme suit :

- L'ennemi est avant tout celui qui met en danger l'intégrité de quelque chose qui nous appartient, et qui ne nous est pas indifférent. L'ennemi constitue une menace active, il *exerce* une *mise* en danger de quelque chose qui nous importe.
- Or, la dangerosité de l'ennemi est en partie liée à l'imprévisibilité – au moins partielle – de son action. Pour cette raison, l'apparition de l'ennemi est non seulement indésirable, mais aussi alarmante, inquiétante.
- L'apparition éventuelle de l'ennemi exige alors l'adoption de la plus haute vigilance à son égard. Cette vigilance peut répondre à trois défis différents : celui de vaincre l'ennemi, celui de s'en servir ou d'en apprendre quelque chose, et celui d'honorer le fait qu'il est quelque part comme nous.
- L'apparition de l'ennemi est toujours et partout possible : là où le rapport social existe, l'inimitié peut avoir lieu, indépendamment du degré d'intimité des partenaires. Qui plus est, plus le rapport social est intime, plus intense sera l'inimitié.
- Parfois l'ennemi est présenté comme tel en raison de sa méchanceté. Cela veut dire qu'il est décrit parfois comme une figure non seulement

dangereuse, mais aussi sinistre. Ou pour le dire plus précisément, sa dangerosité semble parfois découler de sa malignité.

- Il y a un certain rapport indissociable entre la figure de l'ami et celle de l'ennemi. On pourrait parler très généralement d'un rapport dialectique, à condition de préciser qu'il y va d'une dialectique assez ambigüe.

3. *L'ennemi dans la parole de Dieu : brève description de l'usage de la notion d'ennemi au sein des textes sacrés*

À partir des proverbes qui font mention de la figure de l'ennemi, nous avons produit dans le chapitre précédent une brève reconstruction de l'usage (et donc de l'interprétation opérative) que le sens commun fait de cette notion. Alors que notre étude préparatoire s'axe autour d'un concept non technique, nous avons décidé de ne pas court-circuiter l'interprétation caractéristique de son usage dans des domaines de discours qui précédent (ou qui sont simplement hors la sphère de) la réflexion critique. Avant d'entreprendre une reconstruction de l'utilisation du concept d'ennemi et d'inimitié dans l'histoire de la philosophie, nous voudrions dédier encore un bref chapitre à son usage dans des sphères de discours non scientifiques.[643] Nous voudrions notamment offrir une synthèse de l'usage que ces notions reçoivent dans quelques-uns des textes sacrés les plus renommés. Ce détour est motivé par la présomption que de nombreuses conceptions exposées dans les textes sacrés se trouvent aux interstices de la réflexion philosophique et des opinions du sens commun. Nous nous restreindrons à la considération sommaire de quatre livres sacrés : Le Tanakh ou Ancien Testament, la Bhagavad Gita, le Coran et le Nouveau Testament.

(i) Dans les livres de *L'Ancien Testament* (*Tanakh*), la notion d'ennemi (*oyev* en hébreu) est employée avant tout pour désigner l'ennemi politique du peuple élu, dans le sens des communautés qui menacent l'existence du peuple d'Israël. L'ennemi apparait caractérisé dans les textes comme l'un des pires maux auxquels ce peuple peut se voir confronté. En raison de son alliance avec Israël, Dieu est présenté soit comme celui qui protègera le peuple élu de ses ennemis (en les détruisant),[644] soit comme celui qui abandonnera Israël à ses ennemis en cas de transgression du pacte.[645] Le seul emploi « œcuménique » de la notion qui nous occupe se trouve dans l'épisode de la Genèse où Dieu maudit le serpent et déclare l'inimitié entre lui et la femme qu'il a convaincue de manger du fruit interdit.[646] Il y a enfin une occurrence du terme où celui-ci désigne

[643] Notre projet initial d'offrir une reconstruction représentative de l'usage du concept en littérature s'est avéré irréalisable, en raison de la quantité de travail de recherche qu'il demanderait. Nous continuons toutefois à penser qu'une telle enquête donnerait des pistes précieuses pour la compréhension du phénomène abordé dans le travail présent.
[644] *Cf.* AT, Gn., 14 : 20 ; Ex., 15 : 6-7, 23 : 22-28 ; Lv., 26 : 7-8 ; Nm., 10 : 9 ; Dt., 12 : 10, 20 : 1-4, 28 : 7, 30 : 7, 32 : 31, 33 : 11.
[645] *Cf. ibid.* Lv., 26 : 16-17, 25, 32-44 ; Nm., 14 : 42 ; Dt., 1 : 42, 28 : 25.
[646] *Cf. ibid.* Gn., 3 : 15.

l'ennemi immédiat, personnel. Le passage en question enseigne la compassion avec l'ennemi quotidien dans des contextes où ce dernier souffre de la misère.[647]

(ii) Dans la *Bhagavad Gita*, la figure de l'ennemi (*ari, shatru, ripu*) est présentée principalement sous la forme de l'ennemi intérieur : la haine et l'anxiété, la rage, le désir et l'âme (dégradée) sont présentés comme ce qui agit dans l'homme contre lui-même, et alors comme son ennemi.[648] On observe cependant deux occurrences de la notion qui répondent à un autre contexte : il s'agit des passages qui font l'éloge de celui capable de garder le même type de comportement autant envers l'ami qu'envers l'ennemi.[649]

(iii) L'un des usages les plus caractéristiques de la notion d'inimitié dans le *Coran* se trouve dans les passages où il y va de la figure de Satan. Celui-ci est décrit à plusieurs reprises comme « l'ennemi déclaré ».[650] L'expression arabe (*AAaduwwun mubeenun*) se laisse traduire comme ennemi avoué, avéré, ou qui se montre comme tel. Il faudrait préciser que le substantif arabique *Šayṭān* (aussi bien que l'hébraïque *sāṭān* et le grec *Satanás*) provient d'une racine sémitique (*śṭn*) qui signifie « celui qui s'oppose, qui obstrue, qui agit comme adversaire ».[651] L'expression du Coran « ennemi déclaré » constitue alors un pléonasme lorsqu'elle est employée pour décrire Satan, car elle vient simplement insister sur le fait que Satan est *l'*ennemi, ou l'ennemi par excellence. Mais l'expression en question n'est pas seulement réservée à cette entité spirituelle. Celui qui nie Dieu (*kāfir*, traduit traditionnellement comme *infidèle*) est aussi présenté comme ennemi déclaré.[652] La raison de cette équivalence est que Dieu devient l'ennemi de ceux qui lui déclarent leur inimitié en le niant.[653] C'est pourquoi les passages en question indiquent que toute action contre les négateurs de dieux est bonne par définition,[654] et toute amitié entretenue avec ceux-ci constitue un reniement de dieu.[655] En ce qui concerne maintenant les inimitiés entretenues avec ceux qui ne sont pas des négateurs de

[647] *Cf. ibid.* Ex., 23 : 4.
[648] *Cf.* Bhagavad-Gita, III, 37, 39, 43 ; VI, 5, 6.
[649] *Cf. ibid.* XII, 18 ; XIV, 25.
[650] *Cf.* Coran, II, 168, 208 ; VI, 142 ; VII, 22 ; XII, 5 ; XVII, 53 ; XXXVI, 60 ; XLIII, 62
[651] Pagels, E.H., *The origin of Satan*, New York : Random House, 1995, p. 39. Traduction : JAE.
[652] *Cf.* Coran, IV, 101.
[653] *Cf. ibid.* II, 98, LX, 1.
[654] *Cf. ibid.* IX, 120.
[655] *Cf. ibid.* LX, 8-9.

dieux, elles peuvent être transformées en amitiés par Dieu.[656] Dieu demande même de l'indulgence avec les ennemis *domestiques*.[657]

(iv) En ce qui concerne finalement le *Nouveau Testament*, deux occurrences du terme ennemi (*echthros* dans le texte grec, *inimicus* dans la Vulgate) nous semblent particulièrement dignes de mention. Avant de les envoyer prêcher sa parole, Jésus avertit à ses apôtres qu'il n'est pas venu au monde pour instaurer la paix entre les hommes, mais, au contraire, pour établir l'inimitié entre eux, même entre les plus proches.[658] Or, la mention de l'inimitié probablement la plus célèbre du Nouveau Testament correspond aux passages de l'Évangile de Mathieu et de Luc, où le Christ formule la doctrine de l'amour de l'ennemi : « Vous avez appris qu'il a été dit : tu aimeras ton proche, et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent […] ».[659] « […] à vous qui m'écoutez je dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient ».[660] Il convient de préciser que les termes qui correspondent dans ces passages au verbe aimer ne sont ni *phileo* dans le texte grec ni *amo* dans la Vulgate latine (des expressions réservées dans le Nouveau Testament pour désigner un amour émotif et qui est, pour ainsi dire, l'expression d'une inclination envers un objet). Les termes utilisés dans les passages en question – le grec *agapao* et le latin *diligo* – sont moins restrictifs que les deux antérieurs, dans le sens où ils désignent typiquement un amour qui est en principe indépendant de *l'attirance* que son objet puisse générer.[661] Cette remarque permettrait d'éclaircir le sens d'un enseignement qui commande d'aimer celui envers lequel il n'y a pas seulement aucune inclinaison, mais qui, en tant qu'ennemi, est en plus probablement l'objet d'une aversion, d'une antipathie, etc. La précision philologique ne parvient toutefois pas à dégager complètement le caractère énigmatique de cet enseignement. Même si le lecteur prend connaissance des distinctions terminologiques nécessaires pour une interprétation adéquate de la nouvelle expression testamentaire « amour de l'ennemi », celle-ci continue cependant à exhiber l'apparence d'un paradoxe, sinon d'un oxymoron. Il y a enfin deux autres usages de la notion d'inimitié dans le Nouveau Testament dont nous ne voudrions pas omettre la mention. Il

---

656 *Cf. ibid.* LX, 7.
657 *Cf. ibid.* LXIV, 14.
658 *Cf.* NT, Mathieu 10 : 34.
659 *Cf. ibid.* Mathieu 5 : 43.
660 *Cf. ibid.* Luc 6 : 27, et Romains 12 : 20.
661 *Cf.* Briem, C., « Genau lesen (36) - agapao und phileo », *Ermunterung und Ermahnung* (1985), http://www.bibelstudium.de/index.php?articles/362/Genau+lesen+%2836%29+-+agapao+und+phileo.

s'agit d'abord de l'emploi du terme dans la parabole du semeur, laquelle présente Satan comme l'ennemi du royaume de Dieu, celui qui tente de contrecarrer l'œuvre de salvation du Christ.[662] En second lieu, Paul mentionne l'inimitié parmi une série des maux moraux qui trouvent leur origine dans la chair, en tant que partie de l'homme qui le détourne des enseignements du Christ.[663]

Résumons donc les traits attribués à la figure de l'ennemi par l'usage du terme qui le désigne dans le contexte des quatre textes sacrés discutés ci-dessus.

- Il n'y a d'abord rien de surprenant que dans ce contexte la caractérisation de l'ennemi qui revient le plus souvent le présente comme celui qui s'oppose à Dieu, soit en le niant, soit en agissant expressément contre sa parole. L'ennemi paradigmatique ou providentiel est donc l'ennemi de Dieu, Satan.

- Par extension, ennemi est tout ce qui communie tendanciellement avec le geste satanique (c'est-à-dire le geste d'opposition ou de négation de Dieu) : les créatures peuvent prendre parti contre leur créateur. Or, l'actualisation de cette possibilité n'est pas exclusivement réservée à ceux qui n'appartiennent pas à notre communauté (celle des élus par Dieu, celle qui a reçu l'enseignement de Dieu, etc.). Même ceux qui sont les plus proches de nous peuvent se conduire sataniquement.[664]

- Mais la proximité de l'ennemi peut même être plus grande que celle des membres de notre cercle intime ; car nous portons une puissance satanique dans notre propre chair et ses passions. Ainsi, nous portons un ennemi en nous-mêmes.

- Le fait d'être livré à celui qui menace la survie de notre propre communauté est parfois présenté comme l'un des pires châtiments de Dieu. La protection divine contre ceux qui représentent cette menace (une protection qui équivaut souvent à la destruction de ces derniers) est par contre décrite comme l'un de plus grands bénéfices de l'alliance

[662] *Cf.* NT, Mathieu 13 : 39.

[663] *Cf. ibid.* Galates 5 : 20.

[664] Nous référons le lecteur à l'excellent article de W. Speyer « Gottesfeind », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, et al., Stuttgart : Hiersemann, 1981. Quoique beaucoup plus modeste que celle de Speyer, notre analyse nous a conduits à la même distinction que cet auteur utilise pour éclaircir la catégorie d'ennemi de Dieu : celle entre l'ennemi démoniaque, et l'ennemi humain de Dieu. Speyer va toutefois beaucoup plus loin, en montrant *in extenso* que « die Vorstellung von dämonischen u. menschlichen Gottesfeind zu den Grundanschauungen der antiken Religion u. der jüdisch-christl. Offenbarung gehört » (p. 1000), et que les « Spuren dieses Gedankens [c.-à-d. celui de l'ennemi de Dieu] im Mythos u. Ritus aller Religionen erkennbar sind » (p. 997).

avec Dieu. Ces indications entrainent l'idée que l'existence de l'ennemi est l'un des pires maux pour l'homme.

- Or, les textes analysés mentionnent aussi un commandement divin qui exige l'indulgence, la compassion et même l'amour envers l'ennemi. Il faut préciser que le commandement des passages en question ne concerne en général pas l'ennemi satanique, mais ce qu'on pourrait appeler l'ennemi antipathique ou domestique, c'est-à-dire soit celui qui apparait dans le circuit social immédiat, soit celui qui appartient à la communauté des pieux. Il y a toutefois des passages où la question du bénéficiaire de ce commandement devient plus ambigüe, notamment là où la doctrine d'amour de l'ennemi semble aussi comprendre *celui qui nous persécute* (Matthieu 5 : 43). Alors que la notion de persécution présente ici un sens religieux – il y va de persécuteurs des hommes pieux, et donc de négateurs de Dieu –, on peut affirmer que le commandement s'étend parfois à l'ennemi satanique.[665]

[665] Carl Schmitt semble négliger ce passage du Nouveau Testament lorsqu'il affirme que le commandement d'amour envers l'ennemi ne concerne que l'ennemi privé (*cf.* Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, pp. 29, 30). L'amour de l'ennemi nouveau testamentaire fait « unlösbare Bestandteil der Nächstenliebe überhaupt u. kennt wie diese keine durch Volks- u. Religionszugehörigkeit gezogenen Grenzen » (Gewiess, J., article « Feindesliebe » du *Lexicon für Theologie und Kirche*, Vol. 4, p.60) *Cf.* plus haut la discussion détaillée autour de la distinction entre ennemi public ou politique et ennemi privé, chapitre 10.

4. *La notion de l'ennemi dans le discours des philosophes : éléments pour une reconstitution de l'usage du concept dans l'histoire de la philosophie*

Ce chapitre tentera une reconstitution de l'emploi des notions d'ennemi et d'inimitié dans l'histoire de la philosophie. Il faut d'abord avertir que cette reconstitution n'élève aucune prétention d'exhaustivité. Elle ne constitue que la simple ébauche d'un difficile travail de recherche en histoire de la philosophie (inexistant jusqu'à présent), dont les exigences spécifiques excèdent amplement nos connaissances. Or, dans la mesure où le sens des concepts est en partie le rejeton d'une histoire, une réflexion systématique sur les notions d'ennemi et d'inimitié ne peut pas se passer d'une révision de l'emploi historique de ces concepts. Il nous intéressera de savoir comment l'usage de ces expressions par les philosophes permet de préciser leur sens. En raison de l'absence d'alternatives, cet exercice devra être réalisé sur la base d'une considération historique fragmentaire de l'usage des notions d'ennemi et d'inimitié en philosophie.

Or, que voulons-nous dire quand nous parlons d'une histoire de l'emploi philosophique des concepts d'ennemi et d'inimitié ? Avons-nous à l'esprit la représentation d'une évolution temporelle plus ou moins linéaire dans la compréhension de ces concepts, laquelle s'en tiendrait aux grandes divisions de l'histoire de la philosophie ? Certainement pas. Il est déjà risqué – on le sait – de se représenter des évolutions linéaires dans le cas des concepts techniques de la philosophie. Ce geste sera donc d'autant plus risqué dans le cas des concepts dont le discours philosophique se sert, mais qui n'atteignent pas le statut de concepts thématiques ou techniques. L'échantillonnage avec lequel nous avons travaillé permet plutôt d'identifier différentes formes d'usage des concepts d'ennemi et d'inimitié, lesquelles sont parfois communes à des auteurs aussi bien antiques que contemporains. À strictement parler, ce chapitre ne racontera pas *l'histoire* des concepts d'ennemi et d'inimitié : elle montrera plutôt l'existence d'une certaine multiplicité d'usages qui ne sont cependant pas circonscrits à telle ou telle période de l'histoire de la philosophie.

i. *L'inimitié (discorde, querelle, hostilité, haine) comme catégorie ontologique (ou principe d'explication de la génération et de la corruption des êtres)*

(c)

Les premiers passages philosophiques où la représentation de l'inimitié joue un rôle significatif se trouvent probablement parmi les fragments du penseur

présocratique Héraclite d'Éphèse (fin du 6e siècle av. J.-C.).[666] Les termes de l'une des plus célèbres affirmations héraclitéennes exhibent un étroit voisinage sémantique avec la notion d'inimitié : « La guerre [*polemos*] est le père de toutes choses, de toutes le roi […] ».[667] Dans ce passage, la notion de guerre n'est bien entendu pas employée en toute littéralité : elle vise plutôt à désigner un principe général qui expliquerait le comportement de « toutes choses ». Il faut donc d'abord tenir compte du registre spéculatif du discours héraclitéen pour prévenir une interprétation prosaïque de ses affirmations. Y a-t-il donc moyen de préciser le sens de l'affirmation selon laquelle la guerre est le père de toutes choses ? Le sens de ce passage est éclairci par un autre fragment d'Héraclite – nous suivons ici l'interprétation de Marcel Conche –, lequel intéresse particulièrement à notre reconstruction historique de la notion d'inimitié. L'affirmation héraclitéenne dont il s'agit est la suivante : « Il faut savoir que la guerre [*ton polémon*] est universelle, et la discorde [*érin*] justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la discorde [*érin*], et par elle nécessitées ».[668]

Nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur l'emploi du terme grec *éris*, un mot généralement traduit en français par *discorde*, *combat*, *querelle* ou *rivalité*[669] – des termes dont la proximité sémantique immédiate avec la notion d'inimitié saute clairement aux yeux. Quel est donc le sens du passage ? Conche estime que les notions de guerre et de discorde ne doivent pas être interprétées dans ce passage comme ce qui conduit au néant, à la mort ou à la stérilité ; elles exprimeraient bien plutôt un principe de fertilité ontologique. En ce qui concerne plus précisément la notion de discorde, Conche suit l'interprétation de Nietzsche, selon lequel Héraclite serait en train de reprendre une doctrine formulée par Hésiode dans les premières lignes de *Les travaux et les jours*. Il s'agit d'un passage où le poète propose une distinction entre une bonne et une mauvaise discorde.[670]

> On ne voit pas régner sur la terre une seule discorde ; il en existe deux : l'une digne des éloges du sage, l'autre de son blâme ; toutes deux animées d'un esprit différent. L'une excite la guerre désastreuse et la dissension ; la

[666] *Cf.* Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1906, pp. 53 et ss.
[667] Héraclite, *Fragments*, ed. M. Conche, trad. M. Conche, Paris : Presses universitaires de France, 1986, p. 441.
[668] *Ibid.*, p. 437. Nous ne suivons pas la traduction de Conche de *ἔριν* par joute. Nous préférons nous plier à la traduction traditionnelle pour les raisons présentées dans ce qui suit.
[669] Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1968, p. 372.
[670] Héraclite, *Fragments*, pp. 438, 439.

> cruelle ! nul homme ne la chérit, mais tous, d'après la volonté des dieux, sont contraints de l'honorer en la haïssant. L'autre […] vit parmi les humains et leur est utile. Elle pousse au travail le mortel le plus indolent. L'homme oisif, qui jette les yeux sur un homme riche, s'empresse à son tour de labourer, de planter, de gouverner avec ordre sa maison […]. Cette discorde est pour les mortels une source de biens.[671]

Il faut noter que la bonne discorde d'Hésiode n'est pas simplement reproduite par Héraclite : elle est plutôt « érigée en principe universel » par ce dernier.[672] La *discorde* n'est pas pour Héraclite une simple force parmi d'autres : elle est ce qui tient toute chose dans l'être. Cela veut dire que son efficacité n'est pas occasionnelle, mais permanente. Et alors qu'elle devient *le* principe régissant le cosmos, la discorde n'apparait plus chez Héraclite comme un principe biparti, composé donc par deux pôles à valences opposées (la « bonne » et la « mauvaise » discorde d'Hésiode, aussi efficace l'une que l'autre). La discorde héraclitéenne est pure positivité. Cette positivité est exprimée par l'idée que la discorde, l'opposition active des êtres, est justice. Cela veut dire qu'elle est « porteuse […] de proportion, de mesure ».[673]

L'une des premières références significatives de la notion d'inimitié en philosophie appartient donc à un discours dont on pourrait appeler le registre ontologique, cosmologique ou métaphysique. Bref, il y va de l'usage spéculatif d'une série des termes immédiatement apparentés à la notion d'inimitié. La discorde est présentée par Héraclite comme un principe métaphysique massif, responsable non seulement – comme chez Hésiode – de certaines formes de l'activité humaine, mais d'engendrer et de tenir toute chose dans l'être.

(d)

Il y a encore un deuxième penseur présocratique qui doit être considéré par notre reconstruction : Empédocle d'Agrigente (5e siècle av. J.-C.).[674] Dans ses fragments cosmologiques, Empédocle indique que quatre éléments (la Splendeur, le Ciel, la Terre et la Mer) composent tout ce qui existe. Or, deux forces ou principes – le *philótēs* (l'amitié ou l'amour) d'un côté, et le *neíkos* (l'inimitié, la querelle ou encore la discorde)[675] de l'autre – produiraient l'un le

---

[671] Hésiode, « Les travaux et les jours », dans *Petits poèmes grecs*, ed. M. Bignan, Paris : Lefèvre, 1841, p. 56. Traduction légèrement modifiée par JAE.

[672] Héraclite, *Fragments*, p. 439. Il s'agit d'une affirmation de Nietzsche citée et traduite par Conche.

[673] *Ibid. Cf.* le fragment 8 : « L'adverse, bénéfique ; à partir des différents, le plus bel assemblage ».

[674] *Cf.* Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, pp. 149 et ss.

[675] *Cf.* Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 739. « Νείκος : n. "dispute, discorde, bataille […] litige" […]. Le mot peut recouvrir partiellement le champ

rapprochement et la réunion, l'autre la séparation ou division des éléments. L'amitié apparait ainsi comme un principe métaphysique d'association ou d'attraction, et la querelle comme le principe universel de la dissociation ou de la répulsion. Nous reproduisons à la suite les deux passages les plus explicites quant à ces deux principes :

> Double ce que je vais dire : tantôt l'un croît pour seul être, de plusieurs qu'il était, tantôt il se sépare et devient pluriel, d'un qu'il fut. Double, la naissance des choses mortelles, double leur dépérissement. L'une, la rencontre de tous l'enfante et l'emporte à la fois, l'autre, dispersant, se disperse, quand Ils se séparent à nouveau. Et jamais Ils ne cessent d'échanger leurs chemins ; tantôt, par Amitié [*philoteti*], se rencontrant tous dans l'un, tantôt emportés chacun au loin par l'hostilité de la Querelle [*neíkeos echthei*].[676]

> Un lien les unit tous dans leurs parties, Splendeur et Terre, Ciel et Mer. Loin, dans les mortels, elles vivent échouées, et de même manière, toutes, qui plus refusent de se mêler, s'aiment [*esterktai*] l'une l'autre, appareillées par Aphrodite. Mais les plus ennemies [*echthra*] s'éloignent l'une de l'autre, au plus loin, dans la race, dans le mélange et les figures travaillées, partout se fuyant, aliénées, et tristes affreusement : À la race querelleuse [*neíkeogennestesin*], leur race (est…).[677]

Nous voudrions cette fois-ci attirer l'attention du lecteur sur l'emploi du terme *querelle* (*neíkos*), tellement la proximité sémantique entre *neíkos* et la notion d'inimitié saute encore une fois aux yeux.[678] Le concept empédoclien de querelle désigne, tout comme la notion héraclitéenne de discorde, un principe qui réfère non à la seule dynamique des affaires humaines, mais au problème ontologique de la génération et la corruption de tout être (mortel). La différence avec le principe héraclitéen est toutefois évidente : tandis que pour Héraclite la discorde constitue le seul principe qui rend compte de la génération et la corruption, pour Empédocle c'est le jeu dialectique de deux principes (querelle et amitié) qui explique l'existence de ce qui est.[679] Le principe empédoclien de querelle semble ainsi plus restrictif que le principe héraclitéen de discorde, puisque le premier ne fournit pas à lui seul un critère d'intelligibilité ontologique. La notion de querelle ne contribue à la compréhension de la génération et de la corruption des êtres que dans son « dialogue » avec le

---

sémantique de ἔρις, qui exprime en même temps la notion de rivalité bonne ou mauvaise, *cf.* s.u. ; les deux mots sont parfois associés ».

[676] Empédocle, *Empédocle. 2 «Les Origines». Édition et traduction des fragments et des témoignages*, ed. J. Bollack, trad. J. Bollack, Paris : Éditions de Minuit, 1969, pp. 16, 18.

[677] *Ibid.*, pp. 88, 90.

[678] Empédocle se sert aussi du mot *echthros* (inimitié, hostilité, haine) pour renforcer le sens du principe de la querelle.

[679] *Cf.* Bollack, J., *Empédocle. 1 Introduction à l'ancienne physique*, : les Editions de Minuit, 1965, p. 110.

principe d'amitié.[680] L'usage plus restrictif du principe va de pair avec une définition plus précise de *neîkos* : la querelle est le principe d'éloignement, de dispersion, de répulsion entre les éléments. Ceci ne veut pas dire – le premier des passages cités plus haut est explicite là-dessus – que la querelle explique seulement la corruption des êtres (tandis que l'amitié expliquerait leur génération). Pour Empédocle, la querelle intervient autant dans la corruption que dans la génération des êtres. Cette notion est donc épurée d'une connotation négative qui pourrait découler de son identification exclusive avec les processus de destruction.[681]

Résumons. Cette deuxième référence philosophique à la représentation de l'inimitié répond encore à un ordre de questionnement spéculatif. Pour Empédocle, *querelle* est le nom de l'un des deux principes qui expliquent (dans et par leur interaction) la génération et la corruption de tout être. Or, l'usage de ce terme est plus restrictif que celui de discorde chez Héraclite, puisqu'il est censé décrire l'un des (deux) aspects du comportement des éléments : leur tendance à s'éloigner, à se disperser, à se repousser, etc. En ce sens, la référence empédoclienne à la représentation de l'inimitié semble être plus fertile du point de vue explicatif que celle d'Héraclite.

(e)

Les références du type spéculatif à la représentation de l'inimitié ne se restreignent pas à la philosophie présocratique, comme les trois exemples suivants le montreront. Dans son traité sur la question de la providence, Plotin (3e siècle après J.-C.) fait revivre l'usage spéculatif de la notion d'inimitié. Le père du néoplatonisme affirme que le monde intelligible serait complètement étranger à toute querelle, tandis que le monde sensible serait défini – en partie au moins – par la discorde :

> C'est évidemment de ce monde véritable et un [c.-à-d. le monde intelligible] que tire son existence notre univers [le monde sensible], qui, lui, n'est pas véritablement un : il est évidement multiple, divisé en une multiplicité où une partie est séparée d'une autre et devient étrangère à une autre ; ce n'est plus seulement l'amitié [*filia*] qui y règne, mais aussi la haine [ou inimitié, *echthra*], puisqu'il y a séparation, et que le manque dont souffre une partie explique qu'elle soit nécessairement en guerre [*polemion*] avec une autre […]. C'est à partir d'un seul et même Intellect et de la raison qui vient de lui, que notre univers surgit et se divise en parties, parmi lesquelles, de toute nécessité, les unes sont amicales [*fila*] et pacifiques [*proseme*], les autres

[680] On pourrait toutefois soulever la question spéculative suivante : y a-t-il discorde au sens héraclitéen entre les tendances décrites respectivement par les principes d'amitié et de querelle ?

[681] Pour des équivalents mythico-religieux du dualisme spéculatif de la pensée d'Empédocle, *cf.* Speyer, W., « Gottesfeind », pp. 1002, 1007.

> hostiles [*echthra*] et agressives [*polemia*] ; elles se font du tort mutuellement, les unes de leur plein gré, les autres contre leur gré et la destruction des unes donne naissance aux autres.[682]

Dans le passage cité, Plotin emploie le terme utilisé habituellement en grec ancien et koinè pour désigner l'inimitié : *echthra* (*ἔχθρα*). Selon les commentateurs, le néoplatonicien est en train de reproduire la doctrine d'Empédocle, malgré le fait que le terme privilégié par ce dernier était, rappelons-le, *neíkos*.[683]

Il faut noter que, même si la notion d'inimitié remplit ici une fonction analogue à celle des notions de discorde et de querelle chez Héraclite et Empédocle, l'emploi du concept par Plotin est encore plus précis que celui d'Empédocle : l'inimitié désigne effectivement l'un des principes qui expliquent l'existence de toute chose, mais – Plotin précise – de toute chose *sensible*. L'être intelligible est au-delà de la sphère d'action du principe.[684] Le père du néoplatonisme donne en outre une connotation légèrement péjorative au principe d'inimitié, puisque ce dernier marque la « descente » vers le monde sensible (il produit la division des éléments, dont la simple unité est gérée, dans le monde intelligible, par le principe d'amour ou d'amitié). Le principe d'inimitié serait responsable de la destruction ou corruption non nécessairement des êtres, mais de leur unité intelligible.

(f)

Mais le type d'usage de la notion d'inimitié dont nous nous occupons à cette heure n'est pas exclusif aux traditions spéculatives de la philosophie. Certains philosophes qui s'opposent à la spéculation se réfèrent, eux aussi, de cette manière à la notion d'inimitié. Dans la deuxième partie de son *Novum Organum*, Francis Bacon fait – à l'aube de la modernité – un usage de la notion d'inimitié qui s'inscrit dans la tradition d'interprétation que nous sommes en train de décrire. Le contexte de son emploi est le suivant : tandis que dans la première partie du *Novum Organum* Bacon critique l'état actuel de la philosophie naturelle, dans la deuxième partie de l'ouvrage le philosophe empiriste développe sa nouvelle méthode, fondée sur une nouvelle conception de l'induction. *Instances prérogatives* est le nom que Bacon donne aux

---

[682] Plotinus, *Traités 45-50*, ed. J.-F. Pradeau et L. Brisson, trad. M. Guyot, et al., Paris : Flammarion, 2009, pp. 217, 218.

[683] *Cf. Ibid.*, p. 269. et Plotinus, *Die Schriften 46-54 der chronologischen Reihenfolge*, ed. R. Harder, vol. 5, Hamburg : F. Meiner, 1960, p. 337.

[684] Empédocle précise en passant, il est vrai, que l'action des principes de querelle et d'amitié ne concerne que l'être mortel. On pourrait donc dire que Plotin ne fait que fixer ce qui était déjà indiqué chez Empédocle.

évènements empiriques qui, en raison de leur évidence, permettront le chercheur de la nature de raffiner les conclusions qu'il a atteint préalablement par l'induction.

> Au nombre des instances prérogatives, nous placerons au onzième rang les *Instances d'Accompagnement [*Comitatus*] ou d'Hostilité [*Hostiles*]*, que nous appelons aussi les *instances des propositions fixes*. Ce sont celles qui présentent tel corps ou tel être concret dans lequel la nature étudiée suit toujours comme une compagne inséparable ; ou, au contraire, dans lequel la nature étudiée fuit toujours, étant exclue de sa société et traitée en ennemi et en adversaire [*ut hostis et inimicus*].[685]

On observe une claire parenté de cet usage du concept avec celui de penseurs grecs mentionnés ci-dessus : la notion d'hostilité désigne ici une tendance de certains corps à « fuir » ou à être repoussés par certains autres. La portée de cette indication n'est cependant plus d'ordre spéculatif ou cosmologique : le concept réfère ici à un aspect partiel du comportement des corps. La notion d'inimitié est utilisée par Bacon comme un concept régional dans le cadre d'une philosophie de la nature. Il s'agit donc d'un usage plus restrictif de la notion que celui qu'en fait Plotin.[686]

(g)

La progressive restriction dans l'usage de la notion d'inimitié comme principe d'explication de la génération et corruption ne coïncide cependant pas avec une progression historique. Il y a des reprises de l'usage spéculatif même vers la fin de la modernité. Nous pouvons mentionner à titre d'exemple l'emploi du concept par le penseur allemand Johann Gottfried Herder. Dans son ouvrage *Dieu : quelques entretiens* (*Gott. Einige Gespräche*) – où le penseur expose et défend la cosmologie de Spinoza – Herder se sert de la notion d'inimitié pour éclaircir une « loi naturelle, selon laquelle tous les semblables s'unissent, et les opposés se séparent » :

> Tout comme dans une sphère il ne peut y avoir de pôle Nord sans pôle Sud, dans un système de forces constitué selon les règles il ne peut y avoir non plus de structure dans laquelle l'amical [*das Freundschaftliche*] et l'inamical [*das Feindschaftliche*] ne se sépareraient pas de la même manière, pour ainsi

---

685 Bacon, F., *Novum Organum*, trad. J.-M. Pousseur et M. Malherbe, Paris : Presses universitaires de France, 1986, pp. 247, 248.

686 *Cf.* aussi l'indication de Hegel : « Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß die *gleichnamigen* Pole sich abstoßen und die *ungleichnamigen* sich anziehen, die gleichnamigen *feindschaftlich*, die ungleichnamigen aber *freundschaftlich* sind » (*Enzyklopädie*, II, 2, C., a, §314).

> constituer précisément un tout par le contrepoids que tous deux se font mutuellement […].[687]

> Il n'y a pas de mort dans la création, mais il y a de la métamorphose : une métamorphose se produisant selon la loi de la nécessité […] d'après laquelle toute force veut, dans le règne du changement, se tenir toujours nouvelle et toujours active, et modifie ainsi sans cesse son habillement organique par attraction [*Anziehen*] et répulsion [*Abstoßen*], par amitié [*Freundschaft*] et inimitié [*Feindschaft*].[688]

L'intérêt de ces passages ne réside pas seulement en ce qu'ils appartiennent clairement au type d'usage (du concept) qui nous occupe dans cette partie de notre reconstruction historique. Ils documentent en outre une reprise littérale des doctrines présocratiques du principe cosmologique d'inimitié.

Herder est le dernier auteur chez qui nous avons trouvé un usage ontologique de la notion d'inimitié. Même s'il n'est pas impossible qu'il y ait d'autres occurrences plus récentes de ce type d'usage conceptuel, cela reste toutefois improbable. Le recours aux concepts comme celui de l'amitié et de l'inimitié pour éclaircir des phénomènes non humains exhibe une teneur trop anthropocentrique pour la sensibilité philosophique des 19e, 20e et 21e siècles.

ii. L'inimitié comme catégorie biologique (ou principe explicatif du mouvement dans la sphère du vivant)

(h)

Nous venons de reconstruire l'emploi philosophique de la notion d'inimitié en tant que principe d'explication de la génération et la corruption des êtres (sensibles, en général). Dans une séquence qui nous rapproche progressivement de l'usage du concept qui désigne un phénomène strictement humain, nous aborderons brièvement l'emploi de la notion dans le contexte des réflexions sur le phénomène biologique. Nous limiterons nos indications aux affirmations de quelques penseurs paradigmatiques du vivant.

Dans le dernier livre de son *Histoire des animaux* (*Peri ta zoa historiai),* Aristote dédie plusieurs pages à la description d'une forme de rapport conflictuel entre les animaux :

> Les animaux sont en guerre [*polemos*] les uns avec les autres quand ils occupent les mêmes lieux et qu'ils usent pour vivre des mêmes ressources. En effet, si la nourriture est rare, même les animaux de la même espèce se combattent entre eux […]. D'autre part, tous les animaux sans exception sont

[687] Herder, J.G.v., *Dieu : quelques entretiens*, Paris : Presses universitaires de France, 1996, pp. 142, 143. Traductions : JAE.
[688] *Ibid.*, p. 152.

> en guerre avec les carnassiers, et ceux-ci avec les autres, car leur nourriture est faite des animaux.[689]

Le philosophe essaye ainsi de présenter un tableau qui explique quels animaux sont ennemis [*polemios*] de quels autres, et pour quelle raison.[690] Il conclut alors que « […] les rapports d'amitié [*filiai*] et les guerres [*polemoi*] entre les animaux précités dépendent de la manière dont ils se nourrissent et de leur mode de vie ».[691] Dans son *Traité des animaux*, Étienne Bonnot de Condillac observe en 1755 que « dès que [les bêtes] savent se nourrir, se mettre à l'abri des injures de l'air, et se défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles savent tout ce qui est nécessaire à leur conservation ».[692] Cent ans plus tard, Charles Darwin se servira, dans *L'origine des espèces* (*On the Origine of Species*), du concept d'ennemi (*enemy*) pour caractériser l'organisme qui menace la survie d'un individu. Il s'agira de l'organisme qui menace la survie non en tant que concurrent (lequel est désigné par Darwin avec le terme *competitor*), mais en tant qu'entité organique qui menace immédiatement la vie de l'individu (soit en tant que prédateur, parasite ou autre).[693] De la même manière, le philosophe anglais Herbert Spencer, contemporain de Darwin, se sert dans ses *Principes de la biologie* (*The Principles of Biology*) de la notion d'inimitié pour caractériser une forme de rapport spécifique dans le monde animal. L'une des spécificités de l'animal serait d'être capable d'identifier ses ennemis (*sic*).[694] D'ailleurs, on trouve des affirmations similaires chez des penseurs dont les réflexions ne sont pas d'ordre strictement biologique, mais qui abordent la question des capacités cognitives des êtres vivants non humains dans une perspective épistémologique. Il s'agit de passages qui décrivent la faculté des animaux à distinguer, dans leur champ de perception, leurs ennemis (de leurs amis). On observe ce type d'affirmations chez des auteurs aussi hétérogènes que Nicolas de Cues,[695] Montaigne,[696] Suarez,[697] Schopenhauer[698] et Ernst Mach.[699]

---

[689] Aristote, *Histoire des animaux*, ed. P. Louis, trad. P. Louis, vol. 3, Paris : Les Belles lettres, 1969, p. 65.
[690] *Ibid.*, pp. 65-71.
[691] *Ibid.*, p. 70. *Cf.* aussi Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Montréal : J. Vrin, Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 152 (1235a15).
[692] Condillac, É.B.d., *Traité des animaux*, ed. D. Collin, Rosny : Bréal, 2004, p. 71.
[693] Darwin, C., *On the origin of species*, pp. 54, 61, 85, 136, 226.
[694] Spencer, H., *The principles of biology*, London : Williams and Norgate, 1864, pp. 302, 394-402.
[695] Cusa, N.d., *Compendium*, ed. B. Decker, Hamburg : F. Meiner, 1964, p. 12.
[696] Montaigne, M.d., *Les essais*, ed. P. Villey, et al., Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 467.
[697] Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima" 3 [d. 8 - d. 14]*, ed. S. Castellote, et al., Madrid : Fundación Xavier Zubiri, 1991, pp. Disputatio 8, Quaestio I, 19.

En synthèse : dans le contexte des réflexions philosophiques, on peut distinguer un deuxième type d'usage de la notion d'inimitié qui se rapporte toujours encore à une sphère plus large que celle des affaires strictement humaines. Il s'agit notamment de l'usage de la notion pour une forme de rapport caractéristique au monde animal : l'animal a des ennemis naturels (à savoir, d'autres animaux) qui s'opposent à ses efforts pour survivre, et avec lesquels il est donc dans une sorte de guerre. Ici, la survie de l'animal dépend en grande partie de sa capacité à identifier son ennemi dans le but de s'en débarrasser, soit en le combattant, soit en le fuyant.

iii. L'inimitié comme catégorie des rapports humains (ou moment de la réflexion morale, éthique, politique, etc.)

Jusqu'ici nous avons présenté des usages de la notion d'inimitié qui s'inscrivent dans des discours philosophiques abordant soit des questions d'ordre ontologique, soit des questions plus spécifiques liées à l'être vivant. Dans ce qui suit, nous présenterons les usages du concept au sein des discours philosophiques s'occupant du phénomène humain depuis une perspective anthropologique, éthique, sociale ou politique.

(i)

On peut d'abord identifier dans l'histoire de la philosophie une ligne de pensée qui *considère le rapport intersubjectif d'inimitié comme quelque chose d'analogue à la maladie, c'est-à-dire comme un phénomène qui contrarie (fatalement) la vie humaine*. Le contexte de cet usage est habituellement celui d'une réflexion sur la vie heureuse, au sein de laquelle l'inimitié apparait comme l'un des empêchements majeurs à l'atteinte d'une telle forme de vie.

Dans son *Manuel* (*Enkheiridion*), Epictète formule une méthode d'application des principes stoïciens, lesquels permettraient de conduire l'action des hommes vers une vie adéquate au *logos*, et donc vers une vie heureuse. Déjà, les premières lignes de son traité mentionnent l'établissement du rapport d'inimitié comme l'un des maux capitaux que la méthode promet de prévenir.

> De toutes les choses du monde, les unes dépendent de nous, et les autres n'en dépendent pas […]. Souviens-toi donc que si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles […]. Au lieu que si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre, et pour étranger ce qui est à

---

[698] Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung ; Bd. 2*, p. 82.

[699] Mach, E., *Erkenntnis und Irrtum : Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig : Barth, 1917, p. 1.

> autrui […] personne ne te fera aucun mal, et tu n'auras point d'ennemi [*echthron*], car il ne t'arrivera rien de nuisible.[700]

L'inimitié appartient ainsi au catalogue des choses qui rendent la vie malheureuse. Pour sa part, Spinoza avertit dans le *Tractatus Theologico-Politicus* que celui qui conduit son activité en suivant simplement les penchants de la nature, c'est-à-dire en négligeant les indications de la raison, risque sérieusement d'être victime d'une série de maux capitaux, parmi lesquels l'inimitié :

> […] il est beaucoup plus utile aux hommes de vivre suivant les lois et les injonctions certaines de la Raison, lesquelles tendent uniquement […] à ce qui est réellement utile aux hommes. En outre, il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plait, et qu'il n'est pas reconnu à la Raison plus de droits qu'à la haine et à la colère ; personne en effet, ne vit sans angoisse parmi les inimitiés [*inimicitas*], les haines, la colère et les ruses, il n'est personne qui ne tâche en conséquence d'y échapper autant qu'il est en lui.[701]

Spinoza estime en outre que l'irruption de l'inimitié est décidément plus probable parmi ceux qui ne suivent pas les directives de la raison. Le philosophe considère que ceux soumis au seul empire de la Nature présentent en outre une tendance immanente à multiplier leurs ennemis.

> Tout ce donc qu'un individu considéré comme soumis au seul empire de la Nature juge lui être utile, que ce soit sous la conduite de la droite Raison ou par la violence de ses Passions, il lui est loisible de l'appéter en vertu d'un Droit de Nature souverain et de s'en saisir par quelle voie que ce soit, par la force, par la ruse, par les prières, enfin par le moyen qui lui paraitra le plus facile ; conséquemment aussi de tenir pour ennemi [*pro hoste*] celui qui veut l'empêcher de se satisfaire.[702]

Or, Thomas Hobbes est probablement l'un des auteurs les plus explicites quand il s'agit de souligner le caractère indésirable de l'inimitié pour la vie des hommes. Dans *De homine*, le penseur de l'État affirme :

> Toutes les choses qui sont approchées [*appetuntur*] reçoivent le nom commun de *biens* [*bonum*], dans la mesure où elles sont approchées ; et toutes les choses dont nous nous éloignons [*fugimus*] [sont appelées] des *maux* [*malum*]. C'est pour cela qu'Aristote définissait correctement un bien comme cela que tous approchent. Mais alors que les différents [hommes] approchent et s'éloignent de différentes choses, il y a nécessairement beaucoup de choses que pour les uns sont un bien, et que pour les autres sont

---

[700] Epictetus et Simplicius, *Le manuel d'Epictète, et les commentaires de Simplicius*, ed. A. Dacier, trad. A. Dacier, Paris : Pissot, 1776, pp. 13, 21, 22. Dans son commentaire du texte, Simplicius confirme : « ennemi est celui qui nuit » (*ibid.*, p. 25).

[701] Spinoza, B., *Traité théologico-politique*, 2. Ch. XVI, 5.

[702] *Ibid.* Ch. XVI, 3.

> un mal ; par exemple : ce qui est un bien pour nous, pour nos ennemis [*hostibus*] est un mal.[703]

> Les amitiés sont un bien, étant donné qu'elles sont utiles. Car, parmi beaucoup d'autres choses, les amitiés amènent de la sécurité [*praesidium*]. Par conséquent les inimitiés [*inimicitiae*] sont un mal, puisqu'elles apportent des dangers et suppriment la sécurité.[704]

D'après cette première ligne d'interprétation de l'inimitié comme catégorie des affaires humaines, le rapport d'inimitié apparait comme une source de misères et donc comme un obstacle à l'atteinte de la vie heureuse.

(j)

L'affirmation du caractère exclusivement nuisible de l'inimitié pour la vie des hommes n'est cependant pas unanime dans l'histoire de la philosophie. Certains penseurs considèrent que le rapport d'inimitié est l'occasion privilégiée pour l'obtention de certains biens, voire quelque chose qui a une valeur en soi.

(h.1) Sans nier le caractère dangereux de ce rapport, des auteurs comme Plutarque et Machiavel considèrent toutefois que *l'homme peut tirer profit de l'inimitié, qu'il peut en obtenir des bénéfices qu'aucune autre forme de rapport n'est en mesure de lui procurer*. Les destinataires de ce type d'observations sont d'abord ceux qui « n'ont pas la possibilité de vivre sans avoir un ennemi »,[705] à savoir, les hommes politiques.

Pour Plutarque, l'ennemi remplit la fonction d'un miroir qui nous renvoie l'image la plus franche, la moins stylisée de nous-mêmes, en nous permettant ainsi de reconnaitre nos faiblesses : « […] ce que l'inimitié [*echthras*] comporte de plus nuisible peut devenir le plus utile, si l'on y prête attention. Qu'est-ce à dire ? Il épie ta conduite, ton ennemi, sans cesse en éveil ; il cherche une prise, il cerne ta vie de tous côtés […] ».[706] Ainsi, « les parties de notre vie qui sont atteintes, malades, gâtées, mettent notre ennemi en mouvement, et ceux qui nous haïssent se jettent dessus, s'y attaquent, les déchirent ».[707] Or, « celui donc qui sait que l'ennemi est un rival dans le domaine de la vie et de la réputation s'observe plus lui-même, regarde de tous côtés l'effet de ses actions, met sa vie en harmonie ». [708] L'existence des ennemis pourrait ainsi contribuer au perfectionnement moral de l'homme politique et lui permettre de devenir

[703] Hobbes, T., *Opera philosophica omnia*, 2, p. 96. Traduction : JAE.
[704] *Ibid.*, p. 98.
[705] Plutarchus, *Oeuvres morales*, ed. R. Klaerr et R. Flacelière, vol. 1,2, Paris : Société d'édition "Les belles lettres", 1989, p. 197.
[706] *Ibid.*, p. 198.
[707] *Ibid.*, p. 199.
[708] *Ibid.*, p. 200.

quelqu'un d'irréprochable. En effet, lorsqu'il s'agit de l'atteinte de ce but, l'ennemi nous est plus utile que l'ami : « puisque l'amitié, de nos jours, a la voix faible pour parler avec franchise, et que, bavarde dans la flatterie, elle est muette dans les conseils, c'est de nos ennemis qu'il faut entendre la vérité ».[709]

Pour Machiavel l'apparition de l'ennemi est l'occasion pour l'atteinte d'une certaine grandeur, non pas nécessairement morale, comme dans le cas de Plutarque, mais politique. Dans *Le Prince* le philosophe affirme :

> À coup sûr les Princes, quand ils viennent à bout de leurs entreprises et des traverses qu'on leur fait, c'est alors qu'ils deviennent grands ; c'est pourquoi la fortune, principalement quand elle veut faire grand un Prince nouveau (lequel a plus grand besoin d'acquérir réputation qu'un héréditaire) lui suscite des ennemis [*nemici*], faisant naitre des menées contre lui, afin qu'il ait l'occasion de les surmonter et, par l'échelle que ses ennemis lui auront offerte, monter plus haut ; même plusieurs estiment qu'un sage Prince, quand il en aura l'occasion, doit subtilement nourrir quelques inimitiés [*inimicizia*] afin que, les ayant vaincues, il en tire plus grande louange.[710]

(h.2) Dans les deux réflexions que nous venons de mentionner, l'approche du phénomène de l'inimitié peut être considérée comme instrumentale, dans le sens où elle présente cette forme de rapport comme un moyen propice – parmi d'autres – pour l'obtention d'un bien désiré. Est-ce que l'inimitié a été valorisée dans l'histoire de la philosophie en elle-même (c'est-à-dire non seulement comme l'occasion plus ou moins indifférente pour la production de quelque chose de valable) ? L'inimitié n'a-t-elle jamais été présentée comme *quelque chose d'intrinsèquement désirable pour l'homme* ? Une telle conception du phénomène fait sans doute exception dans l'histoire de la philosophie. Nietzsche est l'un des rares penseurs qui abordent le rapport d'inimitié comme une instance indispensable pour la vraie réalisation de l'homme (et qui va jusqu'à critiquer l'instrumentalisation de l'ennemi). [711] Nous limiterons ici nos références à deux exemples.

> L'hostilité, la cruauté, le plaisir de traquer, d'attaquer, de contrecarrer, de détruire – tout cela se retourne contre les détenteurs de ces instincts : *voilà* l'origine de la "mauvaise conscience". L'homme qui, à défaut d'ennemis [*Feinden*] et de résistances extérieures, engoncé dans l'étroitesse oppressante et la régularité de la coutume, se déchirait impatiemment, se traquait lui-même, se rongeait, se fouaillait, se maltraitait, cet animal qui ne laisse pas de se blesser aux barreaux de sa cage, que l'on veut "domestiquer", ce nécessiteux que dévore la nostalgie du désert, contraint de faire de soi une aventure, un lieu de supplice, une jungle inquiétante et dangereuse – ce fou,

[709] *Ibid.*, p. 203.
[710] Machiavelli, N., *Oeuvres complètes*, ed. E. Barincou, Paris : Gallimard, 1952, p. 354.
[711] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe IV-3*, 07, p. 125 (MAMII, 248).

> ce prisonnier nostalgique et désespéré devint l'inventeur de la "mauvaise conscience".[712]
>
> Vous ne devez avoir que des amis haïssables, jamais des ennemis méprisables. Vous devez être fiers de votre ennemi, alors les réussites de votre ennemi seront aussi vos réussites.[713]

iv. La question de l'origine de l'inimitié entre les hommes

(k)

(i.1) Qu'en est-il maintenant de la posture des philosophes en ce qui concerne la genèse de ce type de rapport entre les hommes ? Dans le cas des doctrines qui présentent l'inimitié soit comme principe cosmologique, soit comme catégorie biologique, l'occurrence de rapports d'inimitié entre les hommes sera interprétée *a fortiori* comme l'expression « tardive » ou dérivée des principes généraux qui seraient indépendants de la volonté humaine. Les épisodes historiques d'inimitié seraient, pour le dire autrement, l'expression d'une force qui gère les hommes à leur insu. Mais non seulement les interprétations cosmologique et biologique de l'inimitié – traitées ci-dessus – situent la genèse de ce rapport humain au-delà (ou en deçà) de ce qui appartient à l'arbitre des hommes. La doctrine psychanalytique de Freud attribue par exemple l'établissement de rapports d'inimitié aux effets d'un principe psychique appelé *Thanatos* : la célèbre pulsion de mort. Alors que nous avons traité cette doctrine en détail,[714] nous nous contenterons de mentionner ici que pour Freud « le meurtre de l'ennemi [*des Feindes*] satisfait un penchant pulsionnel [*triebhafte Neigung*] ».[715] « Par suite de cette hostilité [*Feindseligkeit*] primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres [c.-à-d. leur tendance à l'agression, leur *Agressionsneigung*], la société civilisée est constamment menacée de ruine ».[716]

(i.2) La conception qui situe la genèse des rapports sociaux d'inimitié dans des principes qui gèrent l'homme comme une *vis a tergo* est en réalité loin d'être consensuelle. Thomas More, Pierre Bayle, J. J. Rousseau et J. G. Fichte peuvent être cités parmi les philosophes qui affirment explicitement que l'inimitié entre les hommes n'est que le produit des choix, c'est-à-dire du libre arbitre humain. More s'oppose dans *Utopia* aux doctrines qui « habituent les hommes à penser

---

[712] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 339 (GM.332, 316). Traduction : E. Blondel. *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-3*, 12, pp. 78 (GD.75, 73).

[713] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-1*, 10, p. 55 (ZaI, 10). Traduction : JAE.

[714] *Cf.* plus haut, le chapitre 2 de la thèse.

[715] Einstein, A. et Freud, S., *Warum Krieg? : ein Briefwechsel*. Traduction : JAE.

[716] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 81. Traduction : Ch. et J. Odier.

qu'ils sont nés comme ennemis [*hostes atque inimicos*], et qu'il est légitime de lutter pour s'entredétruire […] ».[717] Pour sa part, Bayle indique dans ses *Pensées sur la comète* :

> Il est de Foy que la liberté de l'homme est au-dessus des influences des Astres, et qu'aucune qualité physique ne la porte nécessairement au mal. Je conclus de là que les Comètes ne sont point la cause des guerres qui s'allument dans le monde, puis que le dessein de faire la guerre, aussi bien que les actes d'hostilité qui se commettent en conséquence sont tous effects du libre arbitre de l'homme.[718]

Rousseau précise dans *Du contrat social* que « les hommes, vivant dans leur primitive indépendance, n'ont point entre eux de rapport assez constants pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis ».[719] Finalement, Fichte affirme dans *La destination de l'homme* (*Die Bestimmung des Menschen*) que « ce n'est pas la nature, c'est la liberté elle-même qui produit les désordres les plus nombreux et les plus terribles dans le genre humain ; l'ennemi le plus cruel [*grausamster Feind*] de l'homme, c'est l'homme »,[720] c'est-à-dire l'homme en tant qu'être libre.

(l)

(j.1) Or, le geste de situer la genèse des rapports sociaux d'inimitié dans l'arbitre humain invite forcement à considérer le phénomène en tant que phénomène moral, et à lui attribuer ainsi une *valeur* morale. On peut en fait identifier certaines réflexions qui considèrent l'inimitié comme un mal, non plus dans le sens de ce qui fait obstacle pour l'atteinte de la vie heureuse, mais dans le sens d'un mal moral. Pour saint Augustin, ainsi que pour saint Thomas, Thomas More et Fichte, l'inimitié constitue un mal moral lorsqu'elle est portée sur les hommes, c'est-à-dire lorsque nous traitons autrui dans son intégralité comme un ennemi. Augustin formule la distinction suivante.

> […] il faut que l'homme qui ne vit pas selon l'homme, mais selon Dieu, aime le bien, et alors il haïra nécessairement le mal ; or, comme personne n'est mauvais par nature, mais par vice, celui qui vit selon Dieu doit avoir pour les méchants une haine parfaite [*perfectum odium*], en sorte qu'il ne haïsse pas l'homme à cause du vice, et qu'il n'aime pas le vice à cause de

---

[717] More, T., *The Utopia of Sir Thomas More, in Latin and in English*, ed. J.H. Lupton, trad. R. Robinson, Oxford : Clarendon Press, 1895, p. 241. Traduction : JAE.

[718] Bayle, P., *Pensées diverses sur la Comète*, ed. A. Prat et P. Rétat, vol. 2, Paris : Nizet, 1984, pp. 156, 157.

[719] Rousseau, J.-J., *Du contract social; ou principes du droit politique*, p. 17.

[720] Fichte, J.G., *Die Bestimmung des Menschen (Werke 1799-1800)*, ed. R. Lauth et H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Frommann-G. Holzboog, 1981, p. 269. Traduction : M. Molitor.

> l'homme, mais qu'il haïsse le vice et aime l'homme. Le vice guéri, tout ce qu'il doit aimer restera, et il ne restera rien de ce qu'il doit haïr.[721]

Fichte suit l'esprit de cette doctrine dans une prédication intitulée *Sur les devoirs avec des ennemis* (*Über die Pflichten gegen Feinde*) où il tente de montrer que rien ne justifie le chrétien à tenir ses semblables pour des ennemis. « Soyons les ennemis de la chose [*Sache*, c.-à-d. de la chose injuste, fausse, etc.] et de la personne, les amis. Travaillons, luttons, débattons-nous pour empêcher l'injustice ; mais, dans toutes les choses restantes qui sont justes, soyons prêts à tout service et à tout sacrifice pour l'adversaire ». L'auteur conclut ainsi : « nous ne devons avoir aucun ennemi, nous ne devons voir que des nécessiteux d'aide [*Hülfsbedürftigen*] ».[722] C'est à la lumière de cette idée (à savoir que la seule chose qui mérite notre inimitié est le mal) que Thomas More mentionne l'un des principes des habitants de Utopia auraient pour principe de « ne tenir pour ennemi [*inimicus*] que celui qui se rend coupable des injustices [*iniuriae*] ».[723] Si nous ne sommes justifiés à avoir pour ennemi que le mal, alors l'observation suivante de Thomas d'Aquin précise dans ce même sens qu'« [a]imer ses ennemis peut s'entendre […] d'abord dans le sens qu'on les aime en tant qu'ils sont ennemis. Cela est pervers et contraire à la charité, car c'est aimer le mal d'autrui ».[724]

(j.2) En tant que l'un des rares auteurs – sinon le seul – à attribuer même une valeur morale positive à l'inimitié, Nietzsche formule une critique directe à l'interprétation présentée ci-dessus :

> "Nous les bons, *nous sommes les justes*". Ce qu'ils exigent, ils ne le nomment pas représailles, mais "triomphe de la justice" ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, oh non ! ils haïssent l'"injustice", l'"impiété" ; leur foi et leur espoir, ce n'est pas l'espérance de la vengeance […], mais c'est la victoire de Dieu, du Dieu *juste* sur les impies ; ce qu'il leur reste à aimer sur terre, ce n'est pas leurs frères dans la haine, mais leurs "frères dans l'amour", comme ils disent, tous les bons et les justes de la terre.[725]

---

[721] Augustin, *La Cité de Dieu*. XIV, 6. *Cf.* Aquinas, Thomas. *Summa theologica* Iª-IIae q. 107 a. 2 ad 2.

[722] Fichte, J.G., *Nachgelassene Schriften Bd. 3 1793 - 1795*, p. 227. Traduction JAE.

[723] More, T., *The Utopia*, pp. 241, 242. Traduction : JAE. *Cf.* les indications de Tommaso Campanella, qui dans son ouvrage utopiste *Civitas Solis* indique que les « Soleriens » considèrent « qu'on ne doit se battre que pour rendre les [ennemis] vaincus meilleurs, et non pour les détruire » (Campanella, T., *Oeuvres choisies de Campanella*, ed. L. Colet, trad. L. Colet et J. Rosset, Paris : Lavigne, 1844, p. 200).

[724] Thomas, d.A., *Summae theologiae*, ed. T. Caietano, Romae : Ex Typogr. polyglotta, 1895, pp. 204 (IIª-IIae q. 225 a. 208 co). Traduction : A. Lemonnyer. *Cf. ibid.* p. 205 (IIª-IIae q. 25 a. 9).

[725] Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 297 (GM.291, 214). Traduction : E. Blondel.

Tout en critiquant la fausse mise en pratique et l'appel mensonger au précepte d'amour de l'ennemi,[726] Nietzsche semble considérer que le vrai sens de ce précepte dessine l'une des plus hautes formes d'amour à laquelle l'homme peut aspirer. Cet amour ne se réaliserait qu'en traitant l'ennemi sans mépris, c'est-à-dire sans prétendre faire le tri entre ce que nous voudrions appeler son « vice », et sa personne.[727]

v. La question du rapport entre la figure de l'ami et celle de l'ennemi

(m)

(k.1) Cette reconstruction provisoire de l'usage historique de la notion d'inimitié en philosophie montre, parmi d'autres, que, indépendamment du type d'usage dont le concept soit l'objet (cosmologique, biologique, anthropologique), le philosophe se rapporte traditionnellement à ce dernier comme à un concept dialectique ou partiel, lequel trouverait son complément logique dans la notion d'amitié.[728] À l'exception du discours héraclitéen, la notion d'inimitié n'est jamais employée sans une référence plus ou moins explicite à la notion d'amitié. Or, l'interprétation du rapport strictement antonymique de ces deux concepts n'est peut-être jamais plus explicite que dans des passages de l'histoire de la philosophie où le philosophe se sert des notions en question pour illustrer le rapport logique de la contrariété. Nous indiquons à titre d'exemple certains passages des *Topiques* (*Topoi*) aristotéliciennes,[729] ainsi que certaines illustrations de la *Logique de concepts* (*Logica de Notionibus*) de Leibniz.[730] Une autre manière de lier conceptuellement les notions d'amitié et d'inimitié tout en les distinguant essentiellement est celle qui considère l'inimitié comme *modalité déficiente* de l'amitié plutôt que comme son contraire logique. Ainsi, Fichte affirme par exemple qu'« il n'y a aucune inimitié qui ne surgisse pas d'une amitié échouée ».[731]

---

[726] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe IV-3*, 07, p. 51 (MAMII, 96). *ibid.*, p. 374 (IV.329[322]).

[727] *Cf.* Nietzsche, F., *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*, 11, p. 287 (GM.281, 210).

[728] Cette observation n'est pas complètement triviale. Dans plusieurs langues la notion d'inimitié n'est pas construite morphologiquement comme non-ami, comme c'est le cas dans les langues romaines, et alors le rapport d'antonymie n'est pas immédiatement évident. *Cf.* Miglio, G. et al., *Amicus (inimicus) hostis : le radici concettuali della conflittualità "privata" e della conflittualità "politica"*, Milano : Giuffrè, 1992.

[729] Aristote, *Topiques : Livres I- IV*, ed. J. Brunschwig, trad. J. Brunschwig, Paris : Les Belles lettres, 2002, pp. 104a20, 112b30, 116a30.

[730] *Cf.* Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften 1677 - Juni 1690*, ed. H. Schepers, vol. 4, Berlin : Akad.-Verl., 1999, p. 1260.

[731] Fichte, J.G., *Die Bestimmung des Menschen*, p. 307. Traduction : JAE. Il y va d'une conception de l'inimitié selon le modèle de la privation (*stérésis*), catégorie utilisée souvent

(k.2) Il faudrait toutefois mentionner une posture philosophique qui diverge de celle qui attribue aux notions d'amitié et d'inimitié une signification contraire et qui distingue ainsi strictement entre les deux. Cette posture est attribuée à Bias de Priène, sage grec du 6e siècle av. J.-C. Selon Aristote et Diogène Laërce,[732] Bias aurait affirmé qu'il faut aimer nos amis, comme si un jour nous devions les haïr, et haïr nos ennemis comme si un jour nous devions les aimer. Cette conception – reprise d'ailleurs par Bacon et Nietzsche –[733] tendrait à atténuer la distinction et l'opposition au moyen desquelles les notions d'amitié et d'inimitié sont traditionnellement conçues. Or, la conception de Bias a été directement critiquée par des auteurs comme Cicéron et Montaigne dans leurs réflexions sur le phénomène de l'amitié, précisément en raison de la relativisation conceptuelle qu'elle implique.[734]

vi. Récapitulation

Il est temps de résumer les acquis de cette tentative pour reconstituer provisoirement l'usage de la notion d'ennemi et d'inimitié dans l'histoire de la philosophie. Avant d'en offrir la synthèse, nous voudrions toutefois préciser la raison pour laquelle notre reconstruction a omis la discussion d'un usage particulier de la notion d'ennemi, dont plus d'un lecteur remarquera l'absence ; à savoir, l'usage de cette notion par le discours juridico-philosophique au sein des discussions sur les conflits entre différents peuples, communautés, nations, etc. Outre le fait que l'usage juridique de la catégorie qui nous occupe est tributaire de l'interprétation du concept de *guerre* (jusqu'au point d'en

---

pour éclaircir l'existence du mal (le mal ne serait pas le contraire du bien, mais une privation du bien).

[732] *Cf.* Aristote, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris : Flammarion, 2007, p. 334 (1389b20). Diogenes, L., *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, trad. C.M. Zevort, Paris : Charpentier, 1847, pp. 42 (I, 87).

[733] Nietzsche affirme que « Der Mensch der Erkenntnis muß nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können » (*Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-1*, 10, p. 97 (ZaI, 22)). Bacon récupère de son côté ce précepte. À son avis, ce dernier « modo non ad perfidiam sed ad cautionem et moderationem adhibeatur [...]. Nam utilitates quasque mirum in modum prodit et corrumpit, si quis nimium se immerserit amicitiis infelicibus, molestis et turbidis odiis, aut puerilibus et futilibus æmulationibus » (*The works of Lord Bacon*, vol. 2, London : Henry G. Bohn, 1854, pp. 409 [De augmentis scientiarum, liv. VIII, chap. II]).

[734] « Comment être en effet l'ami d'un homme dont on suppose qu'on peut devenir l'ennemi ? On en viendrait à ce compte à souhaiter, à vouloir qu'un ami soit en faute le plus souvent possible, afin de donner prise aux reproches et, au contraire, quand il agira bien ou qu'un bonheur lui écherra, on sera tourmenté, chagriné, jaloux. Ce précepte, quel qu'en soit l'auteur, n'est donc bon qu'à tuer l'amitié » (Cicéron, M.T., *Caton l'ancien, de la vieillesse. Lélius, de l'amitié. Des devoirs. Laelius* XVI, 60). La critique de Montaigne est maintenant plus nuancée : « Aymez-le [c.-à-d. l'ami] comme ayant quelque jour à le haïr : haïssez-le, comme ayant à l'aymer. Ce précepte qui est si abominable en cette souveraine et maistresse amitié [c.-à-d. la vraie forme de l'amitié], il est salubre en l'usage des amitiez ordinaires et coustumieres » Montaigne, M.d., *Les essais*. Ch. XXVII De l'amitié.

constituer une simple *fonction*),[735] nous avons abordé la question de l'interprétation juridique de l'ennemi en détail dans notre exposition de l'usage de cette notion par le juriste Carl Schmitt.[736] Cela étant précisé, revenons à la synthèse du présent chapitre.

Alors qu'il ne semble pas y avoir de réflexion systématique sur les notions d'ennemi et d'inimitié dans l'histoire de la philosophie, notre étude préparatoire a tenté de recueillir et de classer un nombre représentatif des passages où le philosophe a recours à ces concepts. Malgré le fait qu'il s'agisse chaque fois d'usages auxiliaires (c'est-à-dire non thématiques) des notions d'ennemi et d'inimitié, ils permettent d'entrevoir une certaine interprétation du phénomène. Comment les philosophes décrivent-ils la figure de l'ennemi et le rapport d'inimitié ? Ces descriptions sont, comme on pouvait s'y attendre, relativement hétérogènes. Ils se laissent cependant classer en deux groupes. Les philosophes présentent l'inimitié soit (1) comme principe qui explique intégralement ou partiellement le mouvement des êtres, soit (2) comme phénomène moral.

Comprise comme principe du mouvement (1), l'inimitié adopte encore quatre sous-formes, car elle est présentée par les philosophes comme principe du mouvement soit (1.1) cosmologique ou métaphysique, (1.2) physique, (1.3) biologique, ou encore (1.4) social. En tant que principe cosmologique du mouvement (1.1), l'inimitié a été présentée comme le seul « moteur » du mouvement, comme ce qui désigne l'inquiétude fondamentale de l'être, pour ainsi dire ; mais elle a aussi été présentée comme l'un de deux principes (ceux d'attraction et de répulsion) qui donnent lieu, dans et par leur interaction, à la génération et à la destruction de tout être. L'application de cette représentation à l'ordre des phénomènes physiques (1.2) va presque de soi, tandis que son application à l'ordre des phénomènes biologiques (1.3) exige une certaine précision. Car, tendanciellement au moins, l'ennemi de l'animal représenterait pour ce dernier quelque chose qui le conduit vers son anéantissement plutôt que vers son épanouissement (sa reproduction, pour le dire plus précisément). Tandis que les simples corps sont indifférents, pour ainsi dire, du fait d'être attirés ou rejetés par d'autres corps, pour l'animal, le rejet de l'ennemi serait équivalent à son effort pour se tenir dans l'être, c'est-à-dire pour surmonter quelque chose qui tend vers son anéantissement. Cette connotation négative du principe est d'abord reprise dans l'interprétation de l'inimitié comme principe du mouvement social (1.4). Il faut cependant préciser que les philosophes qui appliquent cette lecture du concept à la sphère du social mentionnent l'ennemi

[735] *Cf.* le chapitre 1 de l'annexe I et le chapitre 10 de la recherche.
[736] *Cf.* les chapitres 9 et 10 de la recherche.

comme une figure qui met en risque non seulement la vie nue, mais qui contrecarre d'abord et avant tout la réalisation d'une vie heureuse. Or, parmi ceux qui mentionnent l'inimitié comme phénomène social, il y a un certain nombre qui présente le rapport d'inimitié comme occasion presque indispensable pour la réalisation d'une vie pleine. Ils reviennent ainsi à la représentation cosmologique pour laquelle amitié et inimitié constituaient des principes complémentaires, responsables tous deux autant de la génération que de la corruption. Il faut seulement préciser que dans ce contexte l'interprétation est anthropologique : ils participeraient tous deux dans la production d'une vie pleine – comme d'une vie ratée.

L'inimitié n'a pas seulement été comprise par les philosophes comme un principe plus ou moins neutre du mouvement, mais aussi comme un phénomène moral (2). Cette deuxième interprétation entraine une adhésion (parfois implicite) à l'idée que l'établissement des rapports d'ennemis ne répond pas tant à une force perpétuelle qui contraint les êtres, pour ainsi dire, qu'au dessein des hommes, c'est-à-dire à leur liberté. Si sa production est soumise à la volonté des hommes, il correspond au rapport d'inimitié une certaine valeur morale. Pour la plupart des auteurs qui touchent le phénomène dans ce contexte, (2.1) désigner d'autres hommes comme ennemis et les traiter de la sorte apparait comme contraire aux injonctions pratiques, que ces injonctions soient édictées par Dieu ou par la raison. Selon cette conception, il y aurait malgré tout une inimitié justifiée : celle qu'on déclare non à autrui *en tant que tel*, mais au mal ou à l'injustice qui le possède, pour ainsi dire. Nous devons notre amitié et notre amour à l'homme, et notre inimitié (possiblement notre haine) au mal, au péché. Dans cette interprétation, le précepte d'un amour des ennemis veut dire : aimez dans vos ennemis tout ce qui ne les constitue pas en vos ennemis. Il y a également une interprétation de l'inimitié comme catégorie morale qui va à la rencontre de cette dernière : (2.2) tenir l'intégralité d'autrui pour ennemi (et non seulement le « vice » du dernier) équivaudrait – dans cette interprétation – à le tenir en la plus haute estime. L'opération décrite un peu plus haut (celle qui distingue la personne et le vice) constituerait un geste de mépris, un outrage fait à la dignité de l'autre. Le refus de cette opération équivaudrait au geste de reconnaissance et de respect, et le seul pont vers un authentique amour de l'ennemi (qui dans ce contexte voudrait dire amour de l'ennemi *en tant qu'ennemi*).

Nous avons finalement noté que, en ce qui concerne la question du rapport entre la catégorie de l'ami et celle de l'ennemi, l'opinion des philosophes se plie la plupart du temps à celle du sens commun. Il semble être trivialement vrai que

l'amitié est le contraire de l'inimitié et vice-versa. Ces deux phénomènes se situeraient aux pôles opposés d'une même sphère de rapports.

Face à l'absence des réflexions systématiques sur le phénomène de l'inimitié dans l'histoire de la philosophie, la dernière considération de notre reconstruction historique (à savoir, celle de l'opposition stricte entre amitié et inimitié) nous offre une piste précieuse pour compléter nos enquêtes préliminaires autour du phénomène en question. Car au cours de l'histoire, le phénomène de l'amitié a reçu considérablement plus d'attention philosophique que celui de l'ennemi. Et si l'on s'accorde à penser que ces deux phénomènes sont censés exhiber un sens strictement contraire, une prise en considération des réflexions portant sur l'amitié pourrait – si contrariété stricte entre ces deux concepts il y a – nous permettre d'obtenir quelques traits définissant l'inimitié par antithèse. L'identification de ces traits pourrait ainsi venir compléter et/ou préciser les descriptions obtenues à partir des reconstructions précédentes.

5. *Analyse de l'amitié pour une « théorie à partir des contraires »*

Le présent chapitre offrira une synthèse des réflexions philosophiques sur le phénomène de l'amitié. Cette exposition suit une indication décisive d'Aristote, d'après lequel « pour ce qui est de l'inimitié [*echthra*] et du fait de détester, il est clair qu'on peut en faire la théorie [*theōrein*] à partir des contraires [*enantiòn*] ».[737] Cela voudrait dire qu'*une recherche philosophique sur ce phénomène pourrait réussir son but en antéposant un signe négatif à tout ce que nous connaissons sur l'amitié*. Il nous faut donc présenter l'éclairage philosophique de la figure de l'ami afin d'explorer et de préciser le type de rapport (sémantique et logique) entretenu par les concepts d'amitié et d'inimitié. Nous pourrons ainsi déterminer, provisoirement au moins, si leurs sens respectifs sont strictement contraires, et donc si l'affirmation d'Aristote constitue une clé méthodologique pour notre recherche. Quelles que soient les conclusions auxquelles ces discussions nous conduiront, elles nous permettront de mieux comprendre les conditions d'accès à la question de l'inimitié, ce qui constitue le but de ces enquêtes préliminaires. Nous procèderons en quatre temps. Il s'agira *d'abord* d'esquisser les différentes perspectives d'approche philosophique du phénomène de l'amitié (i). Puisqu'il nous est impossible d'entamer une discussion détaillée des différentes doctrines de l'amitié, nous présenterons *deuxièmement* les raisons qui nous invitent à nous attarder dans l'exposition de la discussion aristotélicienne sur l'amitié, comme si elle représentait la réflexion philosophique plus adéquate au phénomène. Nous exposerons ainsi dans un *troisième moment* cette doctrine (ii). Sur la base des expositions précédentes, nous tenterons *finalement* de faire une brève théorisation de l'inimitié « à partir des contraires », et nous évaluerons les résultats de cette opération (iii). Nous évaluerons autrement dit le degré de vraisemblance de l'indication méthodologique qu'Aristote formule lui-même.

i. La conception philosophique de l'amitié

(i.i) L'amitié appartient au nombre des problèmes classiques de la philosophie pratique. Ici, le terme « classique » ne réfère pas seulement au caractère « consacré » du problème, mais surtout à l'idée qu'il appartient au passé. Les historiens du problème philosophique de l'amitié coïncident en ce que la réflexion sur le phénomène est surtout caractéristique de la pensée antique. « Il faut reconnaitre que ces [réflexions], malgré les hommages que rendent à l'amitié les penseurs modernes ou contemporains, ont surtout été développées

[737] Aristote, *Rhétorique*, p. 286 (1381b30).

par les Anciens, et qu'eux seuls se sont préoccupés […] de clarifier cette notion, d'en préciser l'unité ».[738] « Dans la philosophie moderne, le thème de l'amitié ne joue aucun rôle digne de mention »,[739] et lorsque le phénomène est l'objet d'une reprise philosophique fugace, cette circonstance est souvent « liée à une renaissance des Anciens ».[740] Pour nos standards théoriques, le concept d'amitié apparait, en effet, « peu utile depuis une perspective scientifique. Trop indéterminé du point de vue analytique, il est difficile à saisir ».[741] Ces indications ne nous permettent pas seulement d'entrevoir quelles sont les coordonnées historiques dans lesquelles il faut chercher des réflexions sur l'amitié. Alors que notre étude s'axe sur un concept dont le statut est censé être analogue à celui de l'amitié, il nous importe aussi de prendre note de cet abandon moderne et contemporain du questionnement philosophique sur l'amitié.

Commençons par une observation triviale : indépendamment des circonstances historiques, la notion d'amitié (*philia, amicitas* pour les anciens) désigne dans son acception quotidienne une forme spécifique de rapport entre les hommes. Le questionnement philosophique suivra généralement le but de préciser l'interprétation quotidienne de ce phénomène. Les observations du philosophe sur l'amitié tenteront ainsi d'élucider *l'origine* de cette forme de rapport et d'en décrire *le but*, c'est-à-dire de préciser la place qui correspond à l'amitié dans la constellation des activités humaines. Ces élucidations fourniront parfois un critère permettant de distinguer les formes pleines de l'amitié et celles qui sont soit dérivées, soit une simple apparence d'amitié.

Discutons d'abord l'opinion des philosophes en ce qui concerne *l'origine du rapport d'amitié*. L'amitié entre les hommes, d'où provient-elle, sur quel fondement repose-t-elle ? Pour le dire en deux mots : quel est son principe ? Les réponses à cette question peuvent être divisées en deux groupes. Tout comme dans le cas des opinions philosophiques sur l'inimitié, le principe de l'amitié est décrit par les philosophes soit comme principe cosmique (ou naturel) qui gère beaucoup plus que le seul devenir des questions humaines, soit comme un principe qui concerne exclusivement l'activité humaine. Dans le premier cas,

---

[738] Fraisse, J.-C., *Philia : la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris : J. Vrin, 1974, p. 17.

[739] Eichler, K.-D., *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig : Reclam, 2000, p. 215. Traduction : JAE.

[740] Eglinger, R., *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie : eine historische Untersuchung*, Basel : Buchdr. zum Baseler Berichthaus, 1916, p. 2. Traduction : JAE.

[741] Enkelmann, W.D., « Die Philosophie der Freundschaft – von Aristoteles bis Jacques Derrida. Produktivkraft und ökonomische Relevanz einer ethischen Kategorie. », (2008), http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/09-2_Enkelmann.pdf. Traduction : JAE.

« l'amitié humaine apparait comme un cas particulier de la finalité universelle, organisant toutes choses en un tout selon une certaine harmonie rationnelle, et elle doit se subordonner non seulement à ce tout, mais au principe qui l'organise ». [742] Pour les penseurs qui donnent ce type d'explication au phénomène, [743] l'amitié humaine est l'une des conséquences régionales de l'action d'une « force » dont l'efficacité s'étend à tout ce qui existe (ou, dans certains cas, à toute la sphère de l'être vivant). Dans le deuxième cas, l'amitié « constitue le monde humain en un domaine original, et elle s'associe nécessairement aux fins propres à ce domaine, gardant son autonomie par rapport à ce qui le transcende ».[744] Ici, l'amitié trouve son assise non dans ce que l'homme peut avoir en commun avec tout être, mais précisément en ce qu'il y a de plus distinctif en lui.

Occupons-nous deuxièmement du *but* que ces explications assignent au rapport d'amitié, c'est-à-dire de *la place qu'elles assignent à ce phénomène dans l'ensemble des activités humaines*. En ce qui concerne ce dernier problème, les opinions des philosophes peuvent aussi être divisées en deux groupes. L'amitié est présentée ou bien comme moyen, comme instrument *plus ou moins* incontournable pour l'atteinte des buts qui contribuent à la constitution d'une vie heureuse ; ou bien elle est décrite comme l'une des conditions *sine qua non* de la réalisation humaine. Dans ce dernier cas, l'amitié est parfois présentée comme une fin en soi, pour ainsi la distinguer des activités humaines instrumentales. Pour les auteurs qui défendent la première posture,[745] l'amitié apparait comme l'occasion d'augmenter la sécurité et l'agrément de la vie, de satisfaire certains besoins que la vie peut nous interposer, etc. L'amitié appartiendrait alors au nombre des outils pour rendre la vie heureuse. Mais plus on a recours aux amis, plus il devient évident qu'on n'a pas encore atteint l'autarcie. Cette interprétation de l'amitié devrait en effet nous conduire à nous représenter la vie accomplie comme un état où l'homme est libre de toute forme d'amitié. Puisque tout outil – et l'ami en serait un – est plus ou moins accessoire, un moi vraiment autarcique pourrait soit venir suppléer à l'ami quant à ses effets bénéfiques, soit se dépouiller des besoins que l'amitié satisfait. Ceux

[742] Fraisse, J.-C., *Philia*, p. 456.
[743] Parmi d'autres : Empédocle, les pythagoriciens, les stoïques (particulièrement Marc Aurel), Érasme de Rotterdam, Pétrarque, Shaftesbury, Hutcheson, les romantiques allemands. *Cf.* Eglinger, R., *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie*, pp. 47-50.
[744] Fraisse, J.-C., *Philia*, p. 456.
[745] Les cyniques, les épicuriens, La Rochefoucauld, Helvétius, Holbach, Schopenhauer, Stirner. *Cf.* Eglinger, R., *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie*, pp. 56-59.

qui défendent maintenant la deuxième interprétation du but de l'amitié[746] ne rejettent pas l'idée que celle-ci soit bénéfique pour la vie de l'homme. Ils précisent seulement que les bénéfices que l'amitié apporte sont nécessaires à la réalisation de la vie, et qu'ils peuvent seulement être atteints par l'intermédiaire du rapport à l'ami. Ainsi, la représentation de l'autarcie ne correspond plus à celle d'un moi insulaire capable (idéalement ou non) de tirer de soi-même toutes les ressources nécessaires à la réalisation d'une vie pleine. L'autarcie prend ici plutôt la forme d'un état atteint *dans* et *par* le rapport social que nous appelons amitié.

(i. ii) Jusqu'ici, nous n'avons présenté que les diverses perspectives historiques d'approche de l'amitié dans ses grandes lignes, sans rien dire de substantiel ou d'éclaircissant sur le phénomène en question. Afin d'éviter le risque de trop nous éloigner de notre sujet de recherche, nous sommes contraints de choisir l'une des voies d'approche du phénomène esquissées ci-dessus. Ce choix peut être justifié.

Laquelle des deux réponses à l'interrogation sur le *principe de l'amitié* peut être tenue pour la plus adéquate au phénomène : celle qui décrit cette dernière comme expression d'un principe cosmologique ou celle qui présente l'amitié comme principe de l'action humaine ? Nous pensons que, formulée dans ces termes, la question est indécidable par la voie des seuls arguments, et que sa réponse ne peut ainsi découler que d'un choix spéculatif. Nous considérons donc qu'elle doit être reformulée d'après un critère pragmatique de recherche : laquelle de ces deux réponses à la question sur le principe de l'amitié est la plus propice à une élucidation de ce que *nous* faisons lorsque nous pratiquons ce qu'on appelle amitié ? Nous suivrons le principe de parcimonie pour justifier notre abandon de *l'explication cosmologique de l'amitié* : celle-ci pourrait être considérée comme éclaircissante si elle parvenait à indiquer avec précision comment le principe cosmologique d'amitié se décline dans le cas spécifique de l'action humaine, ce qui n'est pas le cas.[747] Nous poursuivrons ainsi la piste plus prometteuse des explications de l'amitié comme *principe spécifique de l'action humaine*.

---

[746] Aristote, Seneca, Cicéron, Aelredus, Cassiodor, Thomas d'Aquin, Petrarca, Montaigne, Kant. *Cf. Ibid.*, pp. 59-61.

[747] *Cf.* Fraisse, J.-C., *Philia*, pp. 87, 448. Plus haut nous avons discuté d'un problème philosophique décisif lié aux formes d'éclairage des questions humaines qui nient que nous soyons « un empire dans un empire », selon l'expression de Spinoza : dans quel sens une « nécessité comprise » peut ouvrir des possibilités d'action, de modification des pratiques ? *Cf.* plus haut, chapitre 5 de la thèse.

Demandons-nous maintenant laquelle des deux réponses à la question du *but de l'amitié* est la plus propice à un éclaircissement du phénomène : celle qui présente l'amitié comme moyen ou celle qui la présente comme fin de l'activité humaine ? Nous considérons que la deuxième de ces deux réponses offre l'avantage comparatif suivant : elle n'exclue pas la considération de formes dérivées de l'amitié où le rapport est effectivement abordé par les partenaires comme moyen pour l'obtention d'un objectif quelconque. Les penseurs qui défendent cette interprétation offrent généralement une distinction hiérarchique des diverses formes d'amitié, laquelle est couronnée par la forme la plus excellente (et la plus humaine) de l'amitié, à savoir celle où le rapport est envisagé comme une fin en soi. Le schéma moyens-fin semble ne pas suffire à lui seul pour rendre compte des multiples dimensions du phénomène. En s'y limitant, on tend à réduire trop vite la complexité caractéristique de cette forme de rapport.

Ces deux arguments nous justifient à prendre les réflexions d'Aristote sur l'amitié comme les plus représentatives de la discussion philosophique sur ce phénomène. Tout en correspondant aux formes d'approche du phénomène auxquelles nous venons de donner une priorité, la doctrine de l'amitié d'Aristote est probablement la plus exhaustive documentée par l'histoire de la philosophie.[748] En outre, cette doctrine continue aujourd'hui, deux-mil-trois-cents ans après sa formulation, à être un référent pour les penseurs qui intègrent la question de l'amitié dans leurs réflexions.[749] Nous offrirons donc à la suite une synthèse des analyses aristotéliciennes de l'amitié. Nous rappelons brièvement que le but de ces discussions est de déterminer la mesure dans laquelle la connaissance philosophique de l'amitié permet de produire une connaissance du phénomène de l'ennemi et de l'inimitié par déduction des contraires.

ii. L'analyse aristotélicienne du phénomène de l'amitié

Lorsqu'Aristote examine thématiquement l'amitié (*philia*), il l'aborde en tant que phénomène spécifiquement social. Dans le contexte de sa recherche, le Stagirite laisse alors explicitement hors de sa considération l'interprétation cosmologique du phénomène (parmi d'autres).[750] En choisissant ainsi la perspective d'analyse que l'homme commun privilégierait, Aristote reproduit la

[748] *Cf. Ibid.*, p. 286.

[749] À titre d'exemple *cf.* Eichler, K.-D., *Philosophie der Freundschaft*, pp. 223 et ss. Agamben, G., *L' amitié*, trad. M. Rueff, Paris : Éd. Payot & Rivages, 2007. Derrida, J., *Politiques de l'amitié*. Chapitres 1 et 8.

[750] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 384 (1155b7). Aussi Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 152 (1235a30).

procédure caractéristique de ses recherches sur des questions qui concernent l'activité humaine, et, plus précisément, l'activité éthique : il se servira du fil rouge offert par la *doxa*, par la compréhension quotidienne du phénomène en question, afin d'en produire une définition scientifique. Nous voudrions nous servir de cette même méthode pour reconstituer la démarche d'Aristote.

Personne n'ignore (probablement) la pratique qui consiste à distinguer de temps en temps entre ses vrais amis et les autres personnes auxquelles on donne ce nom. Tout un chacun est aussi en mesure d'identifier quelque chose comme son (sa) meilleur(e) ami(e) parmi l'ensemble de ses amitiés. Or, ces pratiques quotidiennes de distinction entre un plus et un moins lorsqu'il s'agit des amis sont reproduites par la réflexion philosophique sur l'amitié. Les descriptions des philosophes font habituellement référence à des formes plus ou moins désirables, vertueuses, parfaites, etc. de l'amitié, et les descriptions du phénomène par Aristote en est l'exemple paradigmatique. Pour le Stagirite, la notion d'amitié fait partie de ces notions-là qui « se disent de plusieurs manières », selon l'expression chère au philosophe. Son analyse du phénomène tentera de faire justice à la polysémie du concept qui le désigne, tout en essayant d'introduire un ordre dans la multiplicité des représentations que ce dernier évoque. Or, la systématisation du concept sera axée par Aristote sur ce que l'interprétation contemporaine de son œuvre a appelé la signification focale (*focal meaning*) des concepts aristotéliciens. La signification focale du concept de l'amitié correspondrait à la forme plus parfaite du phénomène que le concept désigne. Reconstruisons brièvement l'argument.

Aristote distingue trois formes d'amitié – fondées respectivement sur l'utilité (*to chrèsimon*), le plaisir (*èdonè*) et la vertu (*areté*) – qui ne doivent cependant pas être comprises « comme les trois espèces d'un seul genre », mais comme des formes qui « se disent par rapport à une seule d'entre elles qui est première ».[751] Le nom *amitié* correspond ainsi bel et bien à chacune parmi ces formes de rapport, mais leur homonymie est dite « en direction de l'un [*pros hen*] ».[752] La notion d'amitié a, autrement dit, une *signification focale*, ce qui veut dire que « tous les sens [dans lesquels le terme est utilisé] ont un centre, un élément commun ».[753] La signification focale du concept est identifiée par Aristote dans

[751] Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 156, 157 (1236a15). *Cf. Ibid.*, p. 159 (1236b25).

[752] Il y va ici d'une hiérarchie quasi logique. *Cf.* Owen, G.E.L., « Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle », dans *Logic, science and dialectic collected papers in Greek philosophy*, ed. M.C. Nussbaum, London : Duckworth, 1986, p. 186.

[753] *Ibid.*, p. 183. Traduction : JAE. *Cf.* la définition suivante de *focal méaning* : « (FM) A term T has *focal meaning* iff (i) T is "said in many ways", and (ii) one of T's many *logoi* is non-reciprocally contained in T's remaining *logoi* (i.e. its significata are logically prior to

l'amitié fondée sur la vertu : « en elle sont réunies toutes les qualités qui doivent appartenir aux amis ».[754] Ainsi, les amitiés fondées sur l'utilité et le plaisir ressemblent quelque part à celle qui est première, et ce n'est qu'en raison de cette ressemblance qu'elles méritent le nom d'amitié.[755]

L'amitié première est aussi bien utile que plaisante, et ces deux caractéristiques atteignent en elle leur plus haut degré : dans l'amitié des hommes vertueux et semblables en vertu,

> chacun d'eux est bon à la fois absolument et pour son ami, puisque les hommes bons sont en même temps bons absolument et utiles les uns aux autres. Et de la même façon qu'ils sont bons ils sont agréables aussi l'un pour l'autre : les hommes bons sont à la fois agréables absolument et agréables les uns pour les autres, puisque chacun fait résider son plaisir dans les actions qui expriment son caractère propre, et par suite dans celles qui sont de même nature, et que, d'autre part, les actions des gens de bien sont identiques ou semblables à celles des autres gens de bien.[756]

Dans les autres formes d'amitié, qui sont communes aux hommes et aux animaux,[757] ce qui est recherché par les partenaires du rapport n'est ni l'absolument (ou simplement, *aplòs*) utile, ni l'absolument plaisant, mais ce qui est utile ou plaisant relativement, c'est-à-dire dans l'opinion non critique de ceux qui le considèrent comme tel.[758] Dans le cas de l'amitié fondée sur la vertu, l'utilité et le plaisir que les partenaires du rapport en tirent ne présentent plus un caractère occasionnel ou anecdotique : ces deux biens trouvent leur place propre au sein de l'amitié des vertueux ; ils sont articulés (conformément à leurs sens propres) dans cette forme d'activité qui poursuit la fin la plus propre à l'homme.[759] C'est alors pour cette raison que l'amitié fondée sur la vertu est cherchée pour elle-même ; elle n'est pas un *simple* moyen pour l'atteinte de quelque chose d'autre.

Or, les trois formes d'amitié, distinguées par Aristote selon le type de bien auxquels elles tendent, se divisent, selon le philosophe, « à leur tour en deux : selon qu'elles se fondent sur l'égalité [*to ison*] ou la supériorité [*uperochè*], et toutes deux certes sont des amitiés quoique les vrais amis soient ceux entre qui

---

theirs) ». Ferejohn, M.T., « Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science », *Phronesis* 25, no. 2 (1980) : p. 120.

[754] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 391 (1156b18).

[755] *Cf. Ibid.*, pp. 394, 400 (1157a30, 1158b5).

[756] *Ibid.*, p. 390 (1156b5).

[757] Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 158, 166 (1236b5, 1238a30). La différence étant toutefois que « tous les hommes ou la plupart d'entre eux, *souhaitent* assurément ce qui est noble, mais *choisissent* ce qui est profitable » (*ibid.*, p. 425 [1162b35]. Italiques : JAE).

[758] *Cf. Ibid.*, pp. 160 (1237a1, ss). Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 36 (1155b20).

[759] *Cf.* l'argumentation dialectique d'Aristote à cet égard Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 462 et ss. (1169b28 et ss). Aussi Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 195 et ss. (1244b24).

existe l'égalité ».[760] La signification focale de l'amitié répond ainsi encore une fois à l'une de différentes formes du phénomène, distinguées cette fois-ci selon un autre critère.

L'identification des diverses formes que l'amitié peut adopter permet ensuite à Aristote de formuler une série des traits de ce type de rapport que nous énumèrerons brièvement.

- L'amitié est, dans sa signification focale, un rapport caractérisé par la stabilité, et « stabilité » veut dire dans ce contexte résistance au changement de circonstances extérieures, durabilité.[761]

- L'amitié est un rapport nécessairement réciproque.[762] Le souhait unilatéral d'amitié ne suffit pas pour que celle-ci ait lieu.[763] Il n'existe *a fortiori* pas d'amitié envers des êtres inanimés.[764]

- « Il semble bien […] que l'amitié et la justice ont rapport aux mêmes objets et interviennent entre les mêmes personnes ».[765] Qui pratique l'amitié pratique aussi la justice, même si l'inverse n'est pas valide.

- L'amitié est avant tout une forme d'activité. Elle est définie, autrement dit, non par ses dimensions de passivité, mais par ce qu'il y a d'actif en elle.[766]

- Cette activité qui est l'amitié consiste avant tout en une vie en commun. Ce n'est que dans le partage en relative proximité que l'amitié peut avoir lieu.[767]

- Bien que l'amitié soit un phénomène de nature interpersonnelle, sa possibilité est essentiellement liée à la relation (positive, productive) du sujet avec lui-même.[768]

---

[760] Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 169 (1239a1-10). *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 402, 431 (1158b27, 1163b31).
[761] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 389, 391, 432 (1156a18-24, 1156b18, 1164a12). Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 159, 163, 165, 171 (1236b19, 1237b10, 1238a12, 1239b16).
[762] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 387 (1155b33-1156a5).
[763] *Cf. Ibid.*, p. 392 (1156b29). Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 163 (1237b17).
[764] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 416 (1161b2).
[765] *Ibid.*, p. 407 (1159b25). *Cf. Ibid.*, pp. 383, 421 (1155a22, 1162a29).
[766] *Cf. Ibid.*, pp. 404, 405 (1159a27, 33). Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 162 (1237a7).
[767] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 396, 398, 407, 468, 474 (1157b18, 1158a3, 1159b32, 1170b10, 1171b33).
[768] *Cf. Ibid.*, pp. 442 et ss., 459, 460 (1166a2 ss. 1169a11, 35).

- Finalement, l'amitié est une condition *sine qua non* pour atteindre la vie heureuse.[769]

Supplémentairement, Aristote note que :

- La vraie amitié ne peut avoir lieu qu'entre peu de personnes.[770]
- Alors que l'amitié est une forme d'égalité, l'amitié entre contraires ne sera qu'accidentelle.[771]
- La vraie amitié ne peut alors avoir lieu qu'entre ceux qui sont excellents : « seuls les hommes vertueux peuvent être amis pour ce qu'ils sont en eux-mêmes ».[772] D'un autre côté, alors que les hommes pervers ne peuvent pas entretenir un rapport positif envers eux-mêmes (ils semblent être leurs propres ennemis),[773] ils ne pourront pratiquer alors qu'une amitié fondée soit sur le plaisir, soit sur l'utilité (les deux seuls biens qu'ils peuvent rendre réciproquement à un ami).[774] Les pervers ne peuvent cependant pas se plaire mutuellement en tant qu'ils sont méchants,[775] car on *ne peut pas* aimer ce qui est pervers en tant que tel.[776]
- La vraie amitié n'a donc lieu que rarement.[777]

La réflexion aristotélicienne sur l'amitié nous offre ainsi un fil conducteur pour isoler quelques traits caractéristiques de cette forme de rapport. Rappelons que cette reconstruction d'un éclairage philosophique de l'amitié suit le but de tester une intuition générale liée à la notion d'inimitié, intuition défendue par Aristote lui-même : « pour ce qui est de l'inimitié et du fait de détester, il est clair qu'on peut en faire la théorie à partir des contraires ».[778] Notre question est, pour le dire autrement : alors que l'on compte en philosophie avec des analyses

---

[769] *Cf. Ibid.*, pp. 382, 463 (1169b30, 1155a3). Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 199 (1245a35).
[770] *Cf.* Aristote, *Éthique à Eudème*, pp. 164, 165 (1237b35, 1238a8).
[771] *Cf. Ibid.*, p. 173 (1240a4).
[772] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 393 (1157a17).
[773] *Cf.* Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 175 (1240b14).
[774] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 395 (1157b1). Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 163 (1237b27).
[775] *Cf.* Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 166 (1238a35). Cette affirmation entre cependant en contradiction avec l'affirmation du philosophe en 1159b9, où Aristote indique que les pervers peuvent « se délecter à leur méchanceté réciproque ».
[776] *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 138, 441, 440 (1113a15, 1165b15). *Cf.* aussi *De Anima*, p. 433a28.
[777] *Cf. Ibid.*, pp. 391, 392 (1156b24).
[778] Aristote, *Rhétorique*, p. 286 (1381b35).

critiques de l'amitié, suffit-il d'en élaborer une représentation « en négatif » pour obtenir une description critique adéquate de ce que l'inimitié est ? Aristote répond affirmativement à cette question, et nous cherchons à tester la validité de cette réponse avec les ressources théoriques fournies par Aristote lui-même. Sur la base des traits caractéristiques de l'amitié identifiés par le Stagirite, nous tenterons d'élaborer une « image en négatif », laquelle devrait nous fournir les traits caractéristiques de ce que nous appelons inimitié. Pour ce faire, nous suivrons les indications d'Aristote sur la nature logique des contraires.[779]

iii. Esquisse d'une déduction du sens de l'inimitié à partir des contraires

Commençons avec une indication d'ordre général : si l'amitié consiste dans la perception du bien qu'autrui m'adresse et dans la donation du bien à autrui,[780] l'*inimitié* consisterait – dans une logique de contraires – dans le geste de me protéger du mal qu'autrui m'adresse et ensuite dans l'effort de lui causer un mal. Il s'agit maintenant de déployer cet argument.

L'inimitié serait d'abord un vice ou ne se présenterait jamais sans vice (*kakia*, ce qui « a pour caractéristiques l'excès et le défaut »),[781] et elle serait ainsi coextensive avec l'injustice.[782] Elle constituerait alors un mal pour l'homme. Il faudrait ensuite penser à trois formes d'inimitié qui seraient elles aussi en rapport de hiérarchie. Il y aurait une inimitié fondée sur l'inconvenable (l'empêchement, le frein, l'obstruction, etc.), une autre fondée sur le désagrément (le déplaisir, le dégout, etc.), et une troisième fondée sur le vice. La signification focale de cette notion se situerait dans la forme d'inimitié fondée sur le vice. Pour l'homme vicieux, l'ennemi serait simultanément inconvenable et désagréable au plus haut point. Dans sa signification focale, l'inimitié serait un rapport entre des inégaux, car l'inimitié elle-même serait une forme d'inégalité. Elle répondrait en outre à ce qu'il y a de moins humain dans l'homme, et elle conduirait les hommes dans une direction contraire à celle de leur *télos*. L'homme vertueux l'éviterait d'ailleurs en elle-même. Reconstruisons ensuite ce qui correspondrait au contraire des traits supplémentaires de l'amitié.

- Alors qu'elle est fondée sur le vice, l'inimitié serait un rapport instable, et donc fugace (passager, temporaire).

---

[779] *Cf. Catégories*, chapitres 10 et 11 (11b16-14a25)
[780] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 397 (1157b30).
[781] *Cf. Ibid.*, p. 105 (1106b30).
[782] *Cf. Ibid.*, p. 220 (1130a8).

- Il s'agirait d'un rapport non nécessairement réciproque et d'habitude unilatéral.
- Pour cette raison l'inimitié ne serait d'abord pas l'expression d'une activité, mais plutôt d'une passivité.
- Elle consisterait, avant tout, en une négation de la vie en commun, et elle pourrait avoir lieu seulement dans la déchirure du lien social.
- Elle serait conditionnée par un rapport négatif à soi-même.
- L'inimitié contribuerait à rendre la vie malheureuse, et une vie heureuse serait seulement envisageable en l'absence d'ennemis.
- La « vraie » inimitié pourrait avoir lieu entre d'innombrables personnes. Le paradigme de l'inimitié se trouverait dans ce qu'on appelle inimitié publique plutôt que dans l'inimitié privée.
- Alors qu'elle est une forme d'inégalité, la vraie inimitié serait en général un rapport de contraires, et elle aurait lieu entre des égaux seulement par accident.
- La « vraie » inimitié aurait seulement lieu parmi les hommes vicieux. Les vertueux ne pourraient pas, en tant qu'ils sont vertueux, se rapporter inamicalement les uns envers les autres.
- L'occurrence de la « véritable » inimitié serait finalement quelque chose de courant.

***

Nous avouons que ces descriptions furent obtenues au moyen d'une opération déductive assez schématique.[783] Cette déduction schématique des contraires suffit cependant pour montrer que, même si elle permet d'obtenir certains traits de l'inimitié qui coïncident avec l'interprétation du sens commun et avec quelques opinions philosophiques et religieuses, elle produit aussi des descriptions de l'inimitié qui sont difficiles à accepter. Ces dernières semblent contredire non seulement le sens commun, mais aussi un certain nombre d'observations d'Aristote lui-même. Car même si l'« on admet [d'après le Stagirite] qu'un ami compte parmi les plus grands biens », « ce qu'il y a de plus

[783] Une déduction stricte des contraires aurait dû non seulement produire l'image en négatif de certains arguments décisifs d'Aristote sur l'essence de l'amitié (comme Agamben le note, il s'agit de l'argument dialectique de EN 1170a28-1171b35), mais aussi produire une image double de l'inimitié, car, si la vertu (et alors l'amitié) est une, un juste milieu, le vice (et alors l'inimitié) est double, une fois par excès, l'autre par défaut.

terrible » par rapport à ce bien n'est pas cependant (comme on s'attendrait par logique des contraires) l'apparition de l'ennemi, mais « l'absence d'amis et la solitude [*erèmia*] ».[784] Personne n'osera, certes, affirmer que l'inimitié contribue directement au bonheur, mais il n'est pas non plus immédiatement évident que l'inimitié soit en elle-même un facteur de malheur *dans le sens où l'amitié est un facteur de bonheur*. Le malheur qui s'oppose au bonheur suscité par l'amitié est, nous y insistons, celui suscité par la solitude. Mais il y a surtout une deuxième considération qui alimente la suspicion qu'amitié et inimitié ne sont pas dans un rapport symétrique de contrariété (et qu'en conséquence on ne peut pas théoriser suffisamment la dernière par simple déduction des contraires) : la présentation de l'inimitié comme vice (ou comme accompagnée toujours par le vice) et comme coextensive à l'injustice semble ne pas correspondre partout aux faits. L'expression « inimitié vertueuse », est-elle un oxymore, comporte-t-elle vraiment une contradiction dans les termes ? L'action contre l'ennemi appartient-elle vraiment *a fortiori* à l'ordre de l'injustice ? Aristote lui-même semble admettre, en suivant la doxa, que ce que l'ennemi fait contre l'ennemi en bonne et due forme, pour ainsi dire, ne doit pas être qualifié d'injustice.[785] On pourrait aller encore plus loin. Peut-être que les différences qualitatives des diverses formes d'inimitié suivent le même sens (et non le sens contraire) des différences qualitatives des diverses formes d'amitié. Cela voudrait dire que la forme paradigmatique de l'inimitié (ou l'inimitié dans sa « signification focale ») serait l'expression d'une vertu et non d'un vice, et que seulement dans ses formes dérivées ou secondes elle pourrait apparaitre comme l'expression d'un vice. Cette conception n'est pas totalement étrangère au sens commun. Les ennemis dits honorables correspondent en effet à la représentation d'une inimitié vertueuse. La conduction de l'inimitié d'après un code d'honneur ne transforme cependant pas ce rapport en son contraire. Les ennemis honorables ne deviennent pas nécessairement des amis en raison de leur caractère honorable.[786]

Nous ne voudrions toutefois pas nier le fait que l'opération déductive que nous venons d'essayer semble permettre d'isoler quelques traits caractéristiques de l'inimitié (celui, par exemple, de sa possible unilatéralité, ou encore celui qui affirme qu'elle peut exhiber une forme passive). La référence à l'amitié peut,

[784] Aristote, *Éthique à Eudème*, p. 150 (1234b30). *Cf.* Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 461, 463 (1169b15, 1170a4). « sans doute est-il étrange aussi de faire de l'homme parfaitement heureux un solitaire [*monòtes*] » et « pour un homme solitaire [*monòtes*] la vie est lourde à porter ».

[785] Aristote, *Rhétorique*, p. 382 (1397b20).

[786] Pour un contrexemple éloquent de l'idée d'Ambrose Bierce, selon laquelle le duel est une « formalité préliminaire à la réconciliation de deux ennemis » (*The Devil's Dictionary*), *cf.* le roman *The Duel* de Joseph Conrad.

certes, contribuer à un éclairage de l'inimitié, car il y a sans doute un certain rapport entre ces deux phénomènes. Ces dernières pages ont tenté cependant de montrer que la déduction des contraires depuis la définition de l'amitié n'est pas une méthode *suffisante* pour élaborer une théorie de l'inimitié. Quoique les réflexions philosophiques sur l'amitié puissent en effet nous offrir certaines pistes sur l'objet enquêté, la « déduction des contraires » semble ne pas présenter une utilité méthodologique décisive pour notre recherche. Nous sommes plutôt d'accord avec l'idée qu'« "amie" et "ennemi" ne sont pas les membres d'un rapport comme celui qu'il y a entre des valeurs mathématiques réciproques ».[787]

En reconstruisant la compréhension quotidienne, religieuse, et philosophique de la notion d'inimitié, nous avons observé une certaine fluctuation des opinions lorsqu'il s'agissait de déterminer le rapport entre cette dernière et la notion d'amitié. Or, cette fluctuation n'est peut-être pas purement accidentelle. Nous voudrions prendre les discussions du présent chapitre comme un indice qui soutient l'hypothèse : malgré la parenté indéniable entre les rapports d'amitié et d'inimitié, leurs concepts ne sont pas, d'un point de vue logique, des contraires symétriques.

[787] Kolnai, A., *Ekel, Hochmut, Haß*, p. 140. Traduction : JAE.

Annexe II. Éléments pour une taxonomie des formes du rapport d'inimitié

Nous voudrions offrir au lecteur un panorama des principales formes dans laquelle le concept d'ennemi pourrait être décliné. Le présent annexe fournira quelques distinctions taxonomiques à l'aide desquelles une classification systématique des formes de l'ennemi pourrait être élaborée. Les distinctions suggérées ont un caractère hypothétique, et elles visent à introduire un peu d'ordre au sein d'une thématique confuse.

i. Qu'est-ce qui caractérise les autres ?

La première catégorie de classification concerne la manière dont *les autres* – ceux qui se sont avérés nos ennemis – apparaissent à nos yeux. La question de notre forme à *nous* est ici mise entre parenthèses de manière provisoire.

Commençons la classification des différentes formes du phénomène par le critère du nombre. Nous voudrions d'abord distinguer entre l'*ennemi singulier* et l'*ennemi collectif* :

1.1) *L'ennemi singulier* : par cette expression nous ne désignons pas nécessairement un seul individu. L'ennemi singulier correspond, certes, à une personne, laquelle est cependant capable de mobiliser (par son autorité ou par d'autres moyens) d'autres individus, lesquels agissent comme des extensions ou comme des membres quasi impersonnels de la première. Ainsi, l'ennemi singulier peut être soit (1.1.1) *individuel* (et il s'agit alors d'une *seule* personne), soit (1.1.2) *composé* (à la manière d'un corps composé de plusieurs membres – plusieurs individus –, et dont la tête – une personne – définit l'identité).

1.2) *L'ennemi collectif* : nous entendons par cette expression l'ennemi qui est précisément défini par son être collectif : une culture, un mouvement, un parti, une religion, etc. Le fait que le leader de la collectivité en question soit telle ou telle personne est, dans ce contexte, insignifiant. La rencontre avec un membre de l'ennemi collectif n'est pas vécue comme un face-à-face avec quelqu'un de singulier, mais plutôt comme un affrontement avec l'une des parties indistinctes d'un tout homogène. De ce point de vue, qui que soit le membre de l'ennemi collectif, il sera perçu comme ennemi au même titre que n'importe quel autre « composant » de sa collectivité. Cet aspect d'indistinction détermine l'une des différences majeures entre l'ennemi collectif et l'ennemi singulier composé (*cf.* 1.1.2) : l'un des membres subordonnés de ce dernier type d'ennemi peut être

perçu comme *victime* de celui qui est en tête (ou encore comme simple *obstacle* pour atteindre ce dernier).

Nous voudrions préciser que cette distinction s'avère indépendante de la distinction entre *ennemi privé* et *ennemi politique*. En effet, un ennemi politique peut être aussi bien *collectif* que *singulier*, et un ennemi privé, aussi bien *singulier* que *collectif* (*cf.* le point 6).

Le deuxième critère de classification est qualitatif, et il concerne quelque chose comme la valeur (morale) que l'ennemi peut manifester à nos yeux.

2.1) *L'ennemi satanique (ou providentiel)* : il s'agit de l'ennemi perçu comme incarnant une transgression (volontaire) de ce qui est sacré. Il projette une image inversée, une négation de tout ce qui a une valeur ; tout ce qu'il défend semble dès lors contrarier tout ce que nous défendons.[788] Pour cette raison, ce n'est pas seulement qu'aucune communauté entre nous deux ne soit possible par le biais de négociations ; c'est surtout qu'aucun confinement, aucun encadrement pour le déroulement de notre confrontation n'est envisageable. Il s'agit de l'objet par excellence d'une haine parfaite dans le sens d'une haine que nous considérons comme complètement justifiée.

2.2) *L'ennemi criminel* : c'est l'ennemi que nous percevons comme transgressant le cadre qui est censé circonscrire nos conflits, nos différends. Dans le meilleur des cas, il devient l'objet, non de notre haine, mais de notre mépris moral (du fait qu'il transgresse ce qui est censé constituer le cadre minimal de notre communauté, même en tant qu'ennemis). Parfois ce mépris est tamisé par quelques considérations supplémentaires (« il n'y pouvait rien »), ce qui ne lui enlève cependant pas le statut de criminel.

2.3) *L'ennemi conventionnel* : c'est l'ennemi que nous rencontrons au sein d'un système (commun) d'encadrement du conflit. Il s'agit, autrement dit, de l'ennemi qui respecte les « règles d'engagement » que nous considérons nous-mêmes comme obligatoires. Dans le meilleur des cas, il peut s'attirer notre respect.

2.4) *L'ennemi honorable* : c'est l'ennemi qui, en plus de respecter les règles obligatoires d'engagement, fait preuve d'une bonne volonté qui va au-delà des exigences de ces dernières, notamment par des gestes surérogatoires (des

[788] Il s'agit pour cette raison d'une fétichisation ou d'une hypostase de ce que nous avons appelé plus haut l'opposant. Nous précisons en outre qu'il n'est pas nécessaire d'être religieux pour percevoir autrui comme un ennemi satanique. Il suffit qu'on perçoive en lui *quelque chose comme* une incarnation du mal.

concessions, etc.). Dans le meilleur des cas, il peut s'attirer notre admiration morale.

2.5) *L'ennemi intime (ou digne d'amour)* : nous introduisons cette catégorie taxonomique avec certaines réserves, car elle résulte, en tant qu'antithèse « architectonique » de l'ennemi satanique, d'une déduction plutôt que de l'observation des cas concrets. Il s'agirait de la personne présentant *presque* tous les traits de notre objet d'amour, mais qui se trouve être notre ennemi en raison d'une fatalité révoltante ; cette fatalité ferait en sorte que, malgré la sympathie que cette personne suscite en nous, cette dernière menace ce qui nous importe au plus point. Dans un tel cas de figure, un léger changement dans les desseins de la fortune devrait permettre de dépasser cette inimitié déplorable.

Un troisième critère de classification concerne le caractère actuel ou potentiel de la menace exercée par l'ennemi.

3.1) *L'ennemi à l'affut* (selon sa puissance) : c'est l'ennemi qui ne nous a pas encore agressé, mais dont la conduite systématiquement (le discours, l'ostentation de puissance, la manière dont il se rapporte aux tiers, etc.) nous fait prévoir une agression imminente de sa part.

3.2) *L'ennemi agressif* (selon son acte) : L'ennemi agressif en devient un à la suite d'une première agression insoupçonnée ou inattendue (si elle était soupçonnée ou attendue, il s'agirait déjà d'un ennemi à l'affut). Nous voudrions préciser que l'ennemi agressif n'est pas identifié comme tel au moment où se produit cette première agression inattendue. C'est dans l'après-coup de cet acte qu'il devient ennemi. Au moment précis où nous subissons une agression insoupçonnée, notre rapport à l'agresseur se limite aux automatismes défensifs de caractère préréflexif.

Le critère suivant de classification concerne le caractère historique de l'ennemi ; il est par conséquent étroitement lié au critère précédent.

4.1) *L'ennemi traditionnel (hérité)* : c'est « le vieil ennemi », l'ennemi auquel nous avons déjà eu affaire. Ce « déjà » est déterminé, soit par une mémoire collective, soit par une mémoire personnelle. Celui qui apparait comme le vieil ennemi ne doit pas nécessairement être lié par filiation directe avec les ennemis du passé : il suffit qu'une « identité spirituelle » (idéologique ou autre) soit identifiée entre l'ennemi du passé et l'antagoniste actuel pour que ce dernier soit

pris pour le vieil ennemi.[789] Ainsi, le vieil ennemi peut être identifié comme tel ou bien par filiation directe, ou bien par analogie.

4.2) *L'ennemi inédit* : c'est le nouvel ennemi, l'ennemi inusité. Celui-ci correspond très souvent à l'ennemi agressif, insoupçonné. L'irruption de l'ennemi inédit n'est ainsi annoncée par aucune de nos expériences préalables, ni prédite par aucune de nos connaissances historiques.

ii. Qu'est-ce qui nous caractérise ? La source d'identification de l'ennemi

Une deuxième catégorie de classification concerne le nous. Elle concerne des questions comme les suivantes : qui sommes-nous, nous qui tenons ces autres pour d'ennemis ? Cette question interroge la forme du *nous* qui détermine l'identification de ces autres comme des ennemis.

5.1) *L'ennemi commun* : l'ennemi commun est la ou les personnes que n'importe quelle figure d'autorité (et non seulement le souverain) déclare, en tant qu'autorité, ennemis. Cela veut dire que, en mobilisant son influence sur d'autres individus, l'autorité déclare que ceux qu'elle signale comme tels sont les ennemis *du groupe* qu'elle dirige. L'inimitié acquiert donc dès lors une certaine notoriété *publique*, car elle s'étend désormais au groupe.

5.2) *L'ennemi personnel* : c'est celui que quelqu'un tient, à titre personnel, pour ennemi. Il s'agit de l'ennemi qui menace un aspect de notre identité qui ne concerne pas celle d'autres membres de la communauté à laquelle nous appartenons ; c'est l'ennemi qui ne menace pas quelque chose qui *nous* importe le plus, mais quelque chose qui *m'*importe le plus. De ce point de vue, une figure d'autorité n'est pas censée faire passer son ennemi personnel pour un ennemi commun. Si la figure d'autorité ne renonce pas à cette possibilité, qu'elle a toujours (celle de présenter publiquement son ennemi privé comme s'il s'agissait d'un ennemi commun), elle porte de la sorte atteinte à sa propre autorité. En principe, la menace qu'un ennemi personnel incarne n'a pas de dimension publique.

Précisons au sujet de la distinction proposée par le point 5 qu'elle aborde le phénomène depuis une perspective différente de celle entre ennemi *singulier* et *collectif* (*cf.* le point 1). Ceci devient clair quand on considère qu'un ennemi *commun* peut être *singulier* individuel (*cf.* 1.1.1) : par exemple une personne qui entreprend de son propre chef des actions systématiques qui menacent la stabilité d'une communauté (les notions de *hostis publicus* et d'*ennemi of the*

[789] Par exemple le terme « fasciste » est souvent utilisé aujourd'hui par les membres des partis de gauche pour désigner le vieil ennemi, sans que par cette expression ils veuillent désigner un membre du parti national socialiste italien.

people désignent précisément ce genre de cas).[790] Inversement, un ennemi *personnel* peut être de nature *collective*. En effet quelqu'un peut considérer, à titre personnel, qu'une certaine collectivité constitue son ennemi, comme lorsqu'une personne a été expulsée et humiliée par la collectivité à laquelle elle appartenait ; cette collectivité peut devenir pour elle un ennemi personnel.

Il faut maintenant préciser le rapport entre le critère discuté sous le point 5 et celui qui nous est déjà familier (via Schmitt), et qui distingue entre l'ennemi politique et l'ennemi privé.

6.1) *L'ennemi politique* : nous entendons par cette expression la ou les personnes que le souverain, la figure qui détient *la plus haute autorité* sur d'autres, déclare ennemi.[791] (La mesure dans laquelle celui qui se déclare souverain détient effectivement la souveraineté peut être testée par la mesure dans laquelle sa désignation de l'ennemi est acquiescée par les sujets ou pas). En tant que souverain, ce dernier n'a pas d'ennemis à titre personnel, mais seulement des ennemis politiques.

6.2) *L'ennemi privé* : il s'agit de celui que le non-souverain, c'est-à-dire le sujet, déclare ennemi. Le sujet peut bien vouloir caractériser son ennemi comme ennemi politique, mais tant que son affirmation ne coïncide pas avec la déclaration du souverain, il y va tout simplement d'un recours rhétorique pour gagner des adeptes contre son ennemi privé. Le sujet n'a pas, en soi, d'ennemis politiques. Il peut toutefois arriver que celui que le souverain déclare ennemi soit déjà l'ennemi (privé) du sujet, ou qu'il en devienne un par un effet de la persuasion du souverain ou pour d'autres raisons.

Il faut préciser la différence entre cette distinction et celle entre ennemi *commun* et *personnel*. Quoique ces deux distinctions se recoupent partiellement, elles ne sont cependant pas identiques. Certes, l'ennemi *politique* est par définition un ennemi *commun*. Mais l'ennemi *privé* peut être aussi bien *commun* que *personnel*. Un ennemi privé et cependant commun est par exemple celui d'un clan familial, d'un groupe religieux, d'une « mafia », etc.

Le critère de distinction suivant se rapporte à qui déclenche l'identification de tel individu ou de telle communauté comme ennemi. Ces distinctions viennent préciser, mais aussi complexifier le sens des distinctions préalables.

---

[790] Pensons à des figures comme celle de la bande dessinée politique *V for Vendetta*, ou à celle de Anders Behring Breivik, auteur des attentats de 2011 en Norvège. Si ce dernier n'avait pas été immédiatement arrêté après ses attentats, il serait devenu sans doute l'ennemi public numéro 1 à titre exclusivement individuel.

[791] Cf. plus haut, note en bas de page 451.

7.1) *L'ennemi induit* : il y va d'un ennemi induit lorsque nous ne tenons quelqu'un pour ennemi que parce qu'il nous a été présenté comme tel par un tiers, un tiers que nous appelons *autorité* en raison de cette influence. Or, une autorité ne peut nous induire à tenir quelqu'un pour ennemi que de deux façons : soit *par décret*, soit *par persuasion ou par exhortation*.

7.1.1) Une *inimitié induite par décret* n'est possible que dans un contexte où l'autorité peut s'attendre à une exécution immédiate de ses directives, où elle peut compter sur l'allégeance sans reste de ses subordonnés. Dans ce contexte, la détermination d'un individu ou d'une communauté comme ennemi par l'autorité peut être péremptoire, car elle est immédiatement *acceptée* ou endossée par les sujets. Un exemple paradigmatique de ce type d'inimitié est celui ayant lieu au sein des institutions militaires. Ici, l'autorité n'a pas besoin de justifier sa désignation de l'ennemi, et peut s'attendre à ce que les sujets se plient immédiatement à ses ordres.

7.1.2) Une *inimitié induite par persuasion ou par exhortation* peut avoir lieu dans un contexte où l'autorité doit, d'une façon ou d'une autre, gagner l'adhésion de ses sujets, afin que ses indications ou directives soient exécutées. Dans ce contexte, il ne suffit pas – comme dans le cas de l'ennemi induit par décret – que l'autorité « montre du doigt » l'ennemi pour qu'il soit tenu pour tel par ses sujets. En plus de désigner quelqu'un comme ennemi, l'autorité doit ici montrer *pourquoi* il en est un, afin de produire une conviction chez les sujets.

7.2) *L'ennemi spontané* : il y va d'un ennemi identifié comme tel sans que l'intervention d'un tiers soit observable dans le processus de cette identification. L'identification spontanée de l'ennemi peut être appelée autonome, dès lors qu'elle ne répond pas aux indications de celui qui pense ou décide à ma place. Que l'identification soit *autonome* n'exclut pas la possibilité qu'elle s'avère précipitée, c'est-à-dire *non critique*. Cependant, il est également possible que l'identification en question atteigne une qualité critique, dès lors qu'elle résulterait d'une attention portée aux choses elles-mêmes, à la situation concrète.

Ces distinctions requièrent certaines précisions. D'abord, il est possible qu'à un certain point, l'ennemi *induit* devienne pour le sujet un ennemi *spontané* (c'est-à-dire que le sujet puisse confirmer de façon autonome l'adéquation des affirmations de l'autorité). Il est également envisageable que l'identification autonome d'une communauté ennemie par le sujet précède la désignation de cette même communauté comme ennemie par l'autorité (et qu'elle précède ainsi le décret ou la persuasion de l'autorité).

Ensuite, dans le contexte d'une *inimitié induite par persuasion*, il faut distinguer les raisons par lesquelles une autorité (qu'il s'agisse d'une autorité quelconque ou d'un souverain) *justifie* sa désignation de tels et tels comme ennemis des raisons qui la *motivent* à persuader ses subordonnés que sa désignation répond aux faits. Car il se peut que ces deux séries de raisons diffèrent. Il peut en effet y avoir divergence entre ces deux séries lorsque l'autorité estime stratégiquement convenable qu'elles ne coïncident pas. Ceci peut avoir lieu dans deux types de situations. Dans la première, l'autorité est convaincue que ceux qu'elle désigne comme ennemis le sont effectivement ; mais elle considère simultanément que les raisons l'ayant conduite à cette conviction sont inefficaces d'un point de vue rhétorique (à cause de leur complexité, de leur caractère impopulaire, etc.). Dans ce cas de figure, l'autorité tentera de persuader ses subordonnés de ce qu'elle tient pour une vérité (« ceux-là sont des ennemis ») par le biais de raisons qui diffèrent des siennes. Dans la seconde situation, l'autorité désigne certaines personnes en tant qu'ennemis sans pourtant considérer elle-même qu'elles le sont. C'est le cas lorsque l'autorité estime qu'il est avantageux (pour l'atteinte d'un but quelconque n'ayant pas nécessairement de sens défensif) que ses sujets adoptent la configuration et l'intensité d'action que seule la menace d'un ennemi peut mobiliser en eux.

iii. La question de la fin de l'inimitié et du déroulement du rapport qui la précède

Les distinctions suivantes concernent les différentes formes suivant lesquelles nous pouvons considérer que le rapport avec notre ennemi prend fin.

8.1) *L'ennemi à neutraliser* : la fin de l'inimitié est conditionnée par la neutralisation symbolique ou physique de l'ennemi. « Neutraliser » peut ici vouloir dire : contrebalancer, freiner, immobiliser, enfermer. Nous considérons ici que l'inimitié prend fin dès que certains objectifs défensifs ont été atteints.

8.2) *L'ennemi à faire payer* : même s'il avait été neutralisé, le rapport à l'ennemi à faire payer n'aurait pas encore pris fin. Dans ce contexte, les actions contre l'ennemi ne cessent qu'après avoir obtenu une réparation de sa part, laquelle peut être matérielle ou symbolique (l'humiliation est un exemple paradigmatique de réparation symbolique). Or, toute réparation matérielle comporte peut-être une réparation symbolique, mais l'inverse n'est pas vrai.

8.3) *L'ennemi à anéantir* : la fin de l'inimitié s'opère avec l'anéantissement de l'ennemi. Or, cet anéantissement est à entendre dans un sens plus large que ce qu'on entend par une mise à mort. Par exemple, l'anéantissement d'un ennemi collectif n'entraine pas nécessairement la mise à mort de l'intégralité de ses

membres ; il peut aussi être opéré par la dissolution de la collectivité en tant que telle. Dans les mots de Russeau, « [q]uelquefois on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres ».[792] Par ailleurs, l'anéantissement de l'ennemi est souvent justifié par l'idée qu'il ne soit pas possible de le neutraliser « autrement » ; ou par l'idée que sa menace exige une « neutralisation » définitive (ce qu'exprime le refrain « l'homme mort ne mord point »).

Cette taxonomie pourrait, dans le cadre d'une autre étude, être élargie et autrement organisée. Dans le cadre qui est le nôtre, nous nous limiterons à évoquer ces huit critères de classification. Il nous intéresse enfin de soulever l'usage possible de ce type de taxonomie. Si l'on part de l'hypothèse que le degré d'intensité des actions dans un rapport d'inimitié dépend du type de *constellation catégorielle* dans laquelle l'ennemi apparait à un agent donné, une liste de critères comme celle élaborée dans ce chapitre est requise pour déterminer cette constellation lorsqu'émerge un conflit concret. Ainsi, on peut supposer par exemple que l'action contre l'ennemi manifestera l'un des plus hauts degrés d'intensité quand ce dernier apparaitra sous les traits d'un ennemi : collectif (1.2), satanique (2.1) ou criminel (2.2), agressif (3.2), inédit (4.2), commun (5.1), politique (6.1), induit (7.1) et, bien entendu, à anéantir (8.3). On peut estimer que l'action contre un ennemi identifié au sein d'une telle constellation puisse faire éclater tout système d'encadrement de la lutte. Pour comparer, on peut s'attendre à une intensité modérée de l'affrontement lorsqu'il y va d'un ennemi : singulier (1.1), honorable (2.4) ou intime (2.5), à l'affut (3.1), traditionnel (4.1), personnel (5.2), privé (6.2), spontané (7.2) et, bien entendu, à neutraliser (8.1). On peut prévoir que dans ce contexte, la lutte serait encadrée jusqu'au point d'émuler certaines régulations caractéristiques aux procès juridiques ou des compétitions sportives. Une analyse des situations concrètes de conflit pourrait enfin se servir des critères de ce type pour prédire l'intensité qui caractérisera l'affrontement des membres d'un rapport d'hostilité *in statu nascendi* et, le cas échéant, pour donner de consignes préventives concernant la possibilité d'une montée catastrophique de l'intensité du conflit.

[792] Rousseau, J.-J., *Du contract social; ou principes du droit politique*, p. 20.

Index des noms propres

Agamben, 406
Apel, 86, 109, 266
Arendt, 215
Aristote, 69, 192, 209, 273, 275, 322, 382, 385, 392, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406
Aubenque, 322, 323
Augustin, 22, 163, 287, 389
Bacon, 380, 381, 392
Bayle, 388
Blumenberg, 22, 102, 310, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 337
Bodin, 195
Butler, 340
Campanella, 390
Camus, 128, 162
Canguilhem, 49, 54
Cicéron, 135, 137, 138, 223, 392, 399
Clausewitz, 223
Condillac, 383
Coser, 67, 68, 70, 73, 261
Cusa, 383
Dahrendorf, 67, 69, 70, 73
Darwin, 23, 24, 383
Davidson, 299, 302, 304, 305
Derrida, 84, 103, 110, 137, 141, 216
Durkheim, 75, 79
Einstein, 33
Empédocle, 377, 378, 379, 380, 398
Érasme, 125
Fichte, 163, 388, 389, 390, 391
Fink, 90, 206
Freud, 24, 30, 32, 33, 34, 36, 39, 41, 44, 45, 46, 47, 54, 114, 388
Gadamer, 58, 297, 299
Gandhi, 216
Girard, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 114
Grotius, 98, 227
Gumplowicz, 75, 77, 79
Habermas, 92, 276, 317
Heidegger, 361
Héraclite, 376, 377, 378, 379, 380
Herder, 129, 381, 382
Hésiode, 376, 377
Hobbes, 85, 94, 98, 118, 124, 228, 242, 385
Hunyadi, 220, 309, 334
Husserl, 290
James, 273
Kant, 37, 124, 211, 283, 300, 322, 334, 399
Kolnai, 139, 192, 194, 195, 196, 201, 202
Leibniz, 124, 391
Levinas, 212, 216, 324, 326, 329, 332
Lewin, 76
Lorenz, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 36, 39, 41, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 100, 101, 114
Löwith, 99
Mach, 383
Machiavel, 386, 387
Malebranche, 274
Marx, 45, 91
Meier, 298, 300, 301
Montaigne, 383, 392, 399
More, 388, 389, 390
Nietzsche, 45, 107, 108, 113, 194, 196, 199, 201, 203, 218, 243, 246, 260, 312, 314, 376, 377, 387, 390, 391, 392
Ortega y Gasset, 291, 312
Pascal, 63, 167
Platon, 90, 136, 137, 279, 299, 314, 333
Quine, 298

Rousseau, 140, 192, 388, 389
Sartre, 212, 218
Scheler, 199
Schleiermacher, 298
Schmitt, 26, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 169, 172, 240, 311, 315, 323, 337, 338, 374, 393
Schopenhauer, 274, 383, 398
Simmel, 67, 68, 70, 72, 73, 78, 202
Socrate, 273
Spinoza, 22, 136, 195, 196, 313, 315, 381, 385, 399
Strauss, 105, 107
Tengelyi, 249, 250, 251, 254
Vattel, 136, 139, 140, 141
Waldenfels, 207, 214, 243, 245
Weber, 169, 172
Winch, 78
Wittgenstein, 48, 58, 361

Bibliographie

« The Distinction between "Mala Prohibita" and "Mala in se" in Criminal Law ». *Source: Columbia Law Review* 30, no. 1 (1930) : pp. 74-86.

AGAMBEN, GIORGIO. *L' amitié*. Traducteur M. Rueff. Paris : Éd. Payot & Rivages, 2007.

AHO, JAMES ALFRED. *This thing of darkness : a sociology of the enemy*. Seattle : University of Washington Press, 1994.

APEL, KARL-OTTO. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998.

———. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973.

ARENDT, HANNAH. *On violence*. New York : Harcourt Brace, 1970.

———. *The origins of totalitarianism*. London : G. Allen & Unwin, 1958.

ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Traducteur V. Décarie. Paris, Montréal : J. Vrin, Presses de l'Université de Montréal, 1978.

———. *Ethique à Nicomaque*. Traducteur J. Tricot. Paris : J. Vrin, 1967.

———. *Histoire des animaux*. Traducteur P. Louis. Éditeur P. Louis. 3 vols., vol. 3. Paris : Les Belles lettres, 1969.

———. *Rhétorique*. Traducteur P. Chiron. Paris : Flammarion, 2007.

———. *Topiques : Livres I- IV*. Traducteur J. Brunschwig. Éditeur J. Brunschwig. Paris : Les Belles lettres, 2002.

AUBENQUE, PIERRE. « Sens et fonction de l'aporie socratique ». *Philosophie Antique*, no. 3 (2003) : pp. 5-20.

AUGUSTIN. *La Cité de Dieu*. Traducteur P. Lombert.

BÄCK, ALLAN. « Thinking Clearly about Violence » [en English]. *Philosophical Studies* 117, no. 1-2 (2004/01/01 2004) : pp. 219-230.

BACON, FRANCIS. *Novum Organum*. Traducteur J.-M. Pousseur et M. Malherbe. Paris : Presses universitaires de France, 1986.

———. *The works of Lord Bacon*. vol. 2. London : Henry G. Bohn, 1854.

BALIBAR, ÉTIENNE. *La proposition de l'égaliberté essais politiques, 1989-2009*. Paris : Presses universitaires de France, 2010.

———. *Violence et civilité : Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris : Galilée, 2010.

BAUMANN, UWE. *Streitkultur : okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst*. Göttingen : V & R Unipress, 2008.

BAYLE, PIERRE. *Pensées diverses sur la Comète*. Éditeur A. Prat et P. Rétat. 2 vols., vol. 2. Paris : Nizet, 1984.

BEIER, KATHI. *Selbsttäuschung*. Berlin ; New York : De Gruyter, 2010.

BENJAMIN, WALTER. « Zur Kritik der Gewalt ». Dans *Gesammelte Schriften Bd. 2 Aufsätze, Essays, Vorträge Teil 1*, pp. 179-204. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999.

BERNER, CHRISTIAN. *Figures du conflit*. Paris : Presses universitaires de France, 2008.

BERNFELD, SIEGFRIED, ET FEITELBERG, S. « Der Entropiesatz und der Todestrieb ». *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaft* XVI, no. 3/4 (1930) : .

BLUMENBERG, HANS. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006.

———. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, HANS, ET SCHMITT, CARL. *Briefwechsel 1971 - 1978 : und weitere Materialien*. Éditeur A. Schmitz et M. Lepper. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2007.

BODIN, JEAN. *Les six livres de la République*. Éditeur G. Mairet. Paris : Librairie Générale Française, 1993.

BOLLACK, JEAN. *Empédocle. 1 Introduction à l'ancienne physique*. : les Editions de Minuit, 1965.

BOULANGER, GRÉGOIRE. « La figure de l'ennemi dans la pensée de Franz Rosenzweig et de Carl Schmitt » [en Fr]. *Archives de Philosophie* 74, no. 3 (2011) : pp. 491-508.

BREHL, MEDARDUS, ET PLATT, KRISTIN. *Feindschaft*. München : W. Fink, 2003.

BRIEM, CHRISTIAN. « Genau lesen (36) - agapao und phileo », *Ermunterung und Ermahnung* (1985). http://www.bibelstudium.de/index.php?articles/362/Genau+lesen+%2836%29+-+agapao+und+phileo.

BUBER, MARTIN. *Ich und Du*. Gerlingen : Schneider, 1997.

BUTLER, JUDITH. *Parting ways : Jewishness and the critique of Zionism*. 1 vols. New York ; Chichester : Columbia University Press, 2012.

CAMPANELLA, TOMMASO. *Oeuvres choisies de Campanella*. Traducteur L. Colet et J. Rosset. Éditeur L. Colet. Paris : Lavigne, 1844.

CAMUS, ALBERT. *L' homme révolté*. Paris : Gallimard, 1951.

———. *Le mythe de Sisyphe*. [Paris] : Gallimard, 1942.

CANGUILHEM, GEORGES. *La connaissance de la vie*. Paris : Librairie Hachette, 1952.

———. *Le normal et le pathologique*. Paris : Presses universitaires de France, 1966.

CICÉRON, MARCO TULIO. *Caton l'ancien, de la vieillesse. Lélius, de l'amitié. Des devoirs*. Traducteur C. Appuhn. Éditeur N. Kousnetzoff et A. Kojève. Paris : Garnier frères, 1933.

CITTON, YVES, ET LORDON, FRÉDÉRIC. *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008.

CLAUSEWITZ, CARL VON. *Vom Kriege*. 3 vols. Berlin, : F. Dümmler, 1832.

COLPE, CARSTEN. *Weltdeutungen im Widerstreit*. Berlin : de Gruyter, 1999.

COLLINS, RANDALL. *Conflict sociology : toward an explanatory science*. New York : Academic Press, 1975.

CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE. *Traité des animaux*. Éditeur D. Collin. Rosny : Bréal, 2004.

COSER, LEWIS A. *The functions of social conflict*. London : Routledge & Kegan Paul, 1956.

CRETTIEZ, XAVIER. *Les formes de la violence*. Paris : la Découverte, 2008.

CUSA, NICOLAI DE. *Compendium*. Éditeur B. Decker. Hamburg : F. Meiner, 1964.

———. *Idiota de sapientia ; Idiota de mente ; Idiota de staticis experimentis*. Éditeur L. Baur et R. Steiger. Hamburgi : F. Meiner, 1983.

CHANTRAINE, PIERRE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck, 1968.

DAHRENDORF, RALF. *Gesellschaft und Freiheit : zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München : Piper, 1961.

DARJES, JOACHIM GEORG. *Institutiones jurisprudentiae universalis*. Jenae 1776.

DARWIN, CHARLES. *On the origin of species by means of natural selection ; or, The preservation of favored races in the struggle for life*. New York : D. Appleton and Co., 1876.

DAVIDSON, DONALD. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

———. *Problems of rationality*. Oxford : Clarendon Press, 2004.

DENNEN, J.M.G. VAN DER. « Theories of Aggression: Ethological and evolutionary theories of aggression », (2005). http://irs.ub.rug.nl/ppn/280499744.

DERRIDA, JACQUES. *L' écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1967.

———. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris : Galilée, 1994.

DIELS, HERMANN. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2 vols., vol. 1. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

DIOGENES, LAERTIUS. *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*. Traducteur C.M. Zevort. Paris : Charpentier, 1847.

DUFF, ANTONY. « Theories of Criminal Law », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013). http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/criminal-law.

DURKHEIM, ÉMILE. « La conception matérialiste de l'histoire — Une analyse critique de l'ouvrage d'Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* ». *Revue philosophique*, no. XLIV (1897) : pp. 645-651.

EBELING, HANS. *Subjektivität und Selbsterhaltung : Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1976.

EGLINGER, RUTH. *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie : eine historische Untersuchung*. Basel : Buchdr. zum Baseler Berichthaus, 1916.

EICHLER, KLAUS-DIETER. *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig : Reclam, 2000.

EINSTEIN, ALBERT, ET FREUD, SIGMUND. *Warum Krieg? : ein Briefwechsel*. Zürich : Diogenes, 1996.

EMPÉDOCLE. *Empédocle. 2 « Les Origines ». Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Traducteur J. Bollack. Éditeur J. Bollack. Paris : Éditions de Minuit, 1969.

ENKELMANN, WOLF DIETER. « Die Philosophie der Freundschaft – von Aristoteles bis Jacques Derrida. Produktivkraft und ökonomische Relevanz einer ethischen Kategorie. », (2008): 13. http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/09-2_Enkelmann.pdf.

EPICTETUS, ET SIMPLICIUS. *Le manuel d'Epictète, et les commentaires de Simplicius*. Traducteur A. Dacier. Éditeur A. Dacier. 2 vols. Paris : Pissot, 1776.

ÉRASME. *Institutio principis christiani, saluberrimis referta praeceptis*. Lovanii : apud T. Martinum Alustensem, 1516.

ERRÁZURIZ, JOSÉ ANTONIO. *Warum erfordert Gadamers Hermeneutik eine ethische Wende? : über den Zugang zu einer ethischen Dimension des Verstehens*. Nordhausen : Bautz, 2011.

EVANS, ALVIN E. « Aulus Gellius on Mala prohibita v. mala in se ». *The Classical Journal* 9, no. 9 (1914) : pp. 396-398.

FECHNER, GUSTAV THEODOR. *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*. Leipzig : Breitkopf & Härtel, 1873.

FEREJOHN, MICHAEL T. « Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science ». *Phronesis* 25, no. 2 (1980) : pp. 117-128.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. *Die Bestimmung des Menschen (Werke 1799-1800)*. Éditeur R. Lauth et H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Frommann-G. Holzboog, 1981.

———. *Nachgelassene Schriften Bd. 3 1793 - 1795*. Éditeur R. Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1971.

FINK, EUGEN. « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie ». *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, no. 3 (1957) : pp. 321-337.

FLICKINGER, HANS-GEORG, ET BALKE, FRIEDRICH. *Die Autonomie des Politischen : Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim : VCH, 1990.

FORCELLINI, EGIDIO. *Lexicon totius latinitatis*. Éditeur G. Furlanetto, F. Corradini et G. Perin. vol. 2. Patavii : Typis Seminarii, 1940.

FORGET, PHILIPPE. *Text und Interpretation : deutsch-französische Debatte*. München : W. Fink, 1984.

FOUCAULT, MICHEL. *Dits et écrits 1954-1988*. Éditeur D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange. 4 vols. Paris : Gallimard, 1994.

———. *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*. Éditeur F. Ewald, M. Bertiani et A. Fontana. [Paris] : Seuil, 1997.

FRAISSE, JEAN-CLAUDE. *Philia : la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris : J. Vrin, 1974.

FREUD, SIGMUND. *Das Ich und das Es*. Éditeur A. Freud et A.J. Storfer. vol. VI. Leipzig [u.a.] : Internat. Psychoanalyt. Verl, 1925.

———. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien : Internat. Psychoanalyt. Verl., 1930.

———. *Jenseits des Lustprinzips*. Éditeur A. Freud et A.J. Storfer. vol. VI. Leipzig [u.a.] : Internat. Psychoanalyt. Verl, 1925.

FREUND, JULIEN. *L' Essence du politique*. Paris : Sirey (Toulouse impr. F. Boisseau), 1965.

GADAMER, HANS-GEORG. *Hermeneutik : Wahrheit und Methode I Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : Mohr, 1990.

———. *Hermeneutik : Wahrheit und Methode II Ergänzungen, Register*. Tübingen : Mohr, 1993.

GANDHI, MAHATMA. *Mahatma Gandhi : selected political writings*. Éditeur D. Dalton. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1996.

———. *The moral and political writings of Mahatma Gandhi*. Éditeur R. Iyer. 3 vols. Oxford : Clarendon Press, 1986.

GEULEN, CHRISTIAN, HEIDEN, ANNE VON DER, ET LIEBSCH, BURKHARD. *Vom Sinn der Feindschaft*. Berlin : Akademie Verlag, 2002.

GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort)*. Paris : B. Grasset, 1978.

———. *La violence et le sacré*. Paris : B. Grasset, 1972.

———. *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours : textes des conférences et des débats : XXXVIIe Rencontres internationales de Genève 1999*. Lausanne : L'Age d'homme, 2000.

GREISCH, JEAN. « Le principe d'équité comme “âme de l'herméneutique” (Georg Friedrich Meier) » [en Fr]. *Revue de métaphysique et de morale* 29, no. 1 (2001) : pp. 19-42.

GROSS, RAPHAEL. *Carl Schmitt et les Juifs*. Traducteur D. Trierweiler. Paris : Presses universitaires de France, 2005.

GROTIUS, HUGO. *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*. Parisiis : apud N. Buon, 1625.

GUMPLOWICZ, LUDWIG. « Die soziologische Weltanschauung ». Dans *Ludwig Gumplowicz oder Die Gesellschaft als Natur*, éditeur E. Brix. Wien u.a. : Böhlau, 1986.

HABERMAS, JÜRGEN. *Kleine politische Schriften 6. Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987.

———. *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*. Traducteur C. Bouchindhomme. Paris : Cerf, 1986.

———. *Theorie des kommunikativen Handelns*. vol. 1. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995.

HACKER, FRIEDRICH. *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1973.

HARLE, VILHO. *The enemy with a thousand faces : the tradition of the other in western political thought and history*. Westport, Conn. ; London : Praeger, 2000.

HENDERSON, DAVID K. « A Solution to Davidson's Paradox of Irrationality ». *Erkenntnis (1975-)* 27, no. 3 (1987) : pp. 359-369.

HÉRACLITE. *Fragments*. Traducteur M. Conche. Éditeur M. Conche. Paris : Presses universitaires de France, 1986.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED VON. *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Éditeur H.-J. Kruse. vol. 2. Berlin : Aufbau-Verlag, 1971.

———. *Dieu : quelques entretiens*. Traducteur M. Bienenstock. Paris : Presses universitaires de France, 1996.

HÉSIODE. « Les travaux et les jours ». Traducteur M. Bignan. Dans *Petits poèmes grecs*, éditeur M. Bignan, pp. 56-82. Paris : Lefèvre, 1841.

HOBBES, THOMAS. *Leviathan, or, The matter, form, and power of a common-wealth ecclesiastical and civil*. London: Andrew Crooke, 1651. microform

text, [7], 394 [i.e. 392] pages.

———. *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia*. Éditeur W. Molesworth. 5 vols., vol. 2. Londini : Apud Joannem Bohn, 1839.

———. *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia*. Éditeur W. Molesworth. 5 vols., vol. 1. Londini : Apud Joannem Bohn, 1839.

HONNETH, AXEL. *Kampf um Anerkennung : zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992.

HUNYADI, MARK. *La vertu du conflit : pour une morale de la médiation*. Paris : Cerf, 1995.

HUVENES, TORNN THOMESEN. « Disagreement Without Error ». *Erkenntnis* 79, no. 1 (2014) : pp. 143-154.

IUSTINIANUS, AUGUSTUS. *Corpus iuris civilis* Éditeur A. Kriegel et M. Kriegel. Lipsiae : Baumgaertner, 1833.

JÜNGER, ERNST. *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Berlin, : E.S. Mittler, 1926.

KAMENAROVIĆ, IVAN P. *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*. Paris : les Éd. du Cerf, 2001.

KANT, IMMANUEL. « Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? ». Dans *Abhandlungen nach 1781*, pp. 33-42. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

———. *Die Metaphysik der Sitten*. vol. 6. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

———. *Grundlegung zur Metaphysik Sitten*. vol. 4. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

———. *Kritik der praktischen Vernunft*. vol. 5. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

———. *Kritik der reinen Vernunft*. vol. 3, 4. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

———. *Kritik der Utheilskraft*. vol. 5. Charlottesville, Va. : InteLex Corporation, 1999.

KEEN, SAM. *Faces of the enemy : reflections of the hostile imagination*. San Francisco : Harper & Row, 1986.

KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS. *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris : Gallimard, 2011.

KNIGGE, ADOLPH FREIHERR VON. *Über den Umgang mit Menschen*. [s.l.] : Vergangenheitsverlag, 2010.

KÖLBEL, MAX. « Faultless Disagreement ». *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2004) : pp. 53-73.

KOLNAI, AUREL. *Ekel, Hochmut, Haß : zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008.

———. « The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred ». *Mind: A Quarterly Review of Philosophy* 107, no. 427 (07/01/ 1998) : pp. 581-595.

KUHN, HELMUT. « Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen ». *Kant-Studien* 38, no. 1-2 (1933) : pp. 190-196.

LAVOISIER, ANTOINE-LAURENT DE. *Traité élémentaire de chimie*. Paris : Cuchet, 1789.

LE ROUX DE LINCY, ANTOINE. *Le livre des proverbes français précédé de recherches historiques sur les proverbes français et leur emploi dans la littérature du moyen âge et de la Renaissance*. Genève : Slatkine reprints, 1968.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. *Philosophische Schriften 1677 - Juni 1690*. Éditeur H. Schepers. vol. 4. Berlin : Akad.-Verl., 1999.

LEVINAS, EMMANUEL. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris : Librairie générale française, 1990.

———. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Paris : Librairie générale française, 1990.

LEWIN, KURT. *Field theory in social science : selected theoretical papers*. Éditeur D. Cartwright. London : Social Science Paperbacks, in association with Tavistock Publications, 1967.

LIEBSCH, BURKHARD. *Gastlichkeit und Freiheit : polemische Konturen europäischer Kultur*. Weilerswist : Velbrück Wiss., 2005.

LOETS, ADRIAN. « Enemies and Enemy Subjects ». Dans *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, ed. R. Wolfrum, 2013.

LORDON, FRÉDÉRIC. « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente ». *L'Année de la régulation* 5 (2001) : p. 20.

LORENZ, KONRAD. « The Comparative Method in Studying Innate Behaviour Patterns ». *Dans Symposia of the Society for Experimental Biology*, no. 4 (1950) : pp. 221-268.

———. *Das Sogenannte Böse : zur Naturgeschichte der Aggression.* Wien : G. Borotha-Schoeler, 1964.

LÖWITH, KARL. *Sämtliche Schriften*. Éditeur K. Stichweh et M. Buhot de Launay. Stuttgart : J.B. Metzler, 1981.

LUHMANN, NIKLAS. *Soziale Systeme : Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991.

MACH, ERNST. *Erkenntnis und Irrtum : Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig : Barth, 1917.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. *Oeuvres complètes*. Éditeur E. Barincou. Paris : Gallimard, 1952.

MALEBRANCHE, NICOLAS. *De la recherche de la vérité*. Éditeur F. Bouillier. 2 vols. Paris : Garnier fréres, 1910.

MALOUX, MAURICE. *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*. Paris : Larousse, 1994.

MARC, AURÈLE. *Pensées de Marc-Aurèle*. Traducteur A. Couat. Éditeur P. Fournier. Bordeaux : Féret et fils, 1904.

MARX, KARL, ET ENGELS, FRIEDRICH. *Gesammelte Werke*. vol. 4. Berlin : Dietz, 1974.

MEIER, GEORG FRIEDRICH. *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle : Carl Hermann Hemmerde, 1757.

MIGLIO, GIANFRANCO, MORANI, MORENO, PORTINARO, PIER PAOLO, ET VITALE, ALESSANDRO. *Amicus (inimicus) hostis : le radici concettuali della conflittualità "privata" e della conflittualità "politica"*. Milano : Giuffrè, 1992.

MONTAIGNE, MICHEL DE. *Les essais*. Éditeur P. Villey, V.L. Saulnier et M. Conche. Paris : Presses universitaires de France, 2004.

MORE, THOMAS. *The Utopia of Sir Thomas More, in Latin and in English*. Traducteur R. Robinson. Éditeur J.H. Lupton. Oxford : Clarendon Press, 1895.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Werke: Kritische Gesamtausgabe IV-3*. vol. 07. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe V-2*. vol. 09. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-1*. vol. 10. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2*. vol. 11. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-3*. vol. 12. Charlottesville, Virginia, U.S.A. : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe VII-1*. vol. 13. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

———. *Werke: Kritische Gesamtausgabe VIII-2*. Charlottesville : InteLex Corp., 1995.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Meditaciones del Quijote*. Madrid : Imprenta Clásica Española, 1914.

OWEN, GWILYM ELLIS LANE. « Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle ». Dans *Logic, science and dialectic collected papers in Greek philosophy*, éditeur M.C. Nussbaum, pp. 180-199. London : Duckworth, 1986.

PAGELS, ELAINE H. *The origin of Satan*. New York : Random House, 1995.

PASCAL, BLAISE. *Opuscules et pensées*. Éditeur L. Brunschvicg. Paris : Hachette, 1897.

PLATON. *La République*. Traducteur R. Baccou. Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

PLOTINUS. *Die Schriften 46-54 der chronologischen Reihenfolge*. Éditeur R. Harder. vol. 5. Hamburg : F. Meiner, 1960.

———. *Traités 45-50*. Traducteur M. Guyot, T. Vidart et R. Dufour. Éditeur J.-F. Pradeau et L. Brisson. Paris : Flammarion, 2009.

PLUTARCHUS. *Oeuvres morales*. Éditeur R. Klaerr et R. Flacelière. vol. 1,2. Paris : Société d'édition "Les belles lettres", 1989.

POPPER, KARL R. *Conjectures and refutations, the growth of scientific knowledge*. London : Routledge and K. Paul, 1969.

QUARITSCH, HELMUT. *Complexio oppositorum : über Carl Schmitt.* Éditeur H. Quaritsch. Berlin : Duncker & Humblot, 1988.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN. *Word and object*. Cambridge, Mass. : Massachusetts Institute of Technology, 1960.

RAY, LARRY J. *Violence & society*. London : SAGE, 2011.

RITTER, JOACHIM, GRÜNDER, KARLFRIED, ET GABRIEL, GOTTFRIED. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel Stuttgart : Schwabe, 1971-2007.

RÖTTGERS, K. « Gewalt ». Dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éditeur J. Ritter, K. Gründer et G. Gabriel. Basel Stuttgart : Schwabe, 1974.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Du contract social; ou principes du droit politique*. Amsterdam : Chez Marc Michel Rey, 1762.

RUSE, MICHAEL. « The significance of evolution ». Dans *A companion to ethics*, éditeur P. Singer, pp. 500-510. Oxford : Blackwell Reference, 1991.

SAFRANSKI, RÜDIGER. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. München ;Wien : Hanser, 1997.

SAHLINS, MARSHALL. *The Western illusion of human nature : with reflections on the long history of hierarchy, equality, and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Chicago : Prickly Paradigm Press, 2008.

SALMON, JEAN, ET GUILLAUME, GILBERT. *Dictionnaire de droit international public préf. de Gilbert Guillaume*. Bruxelles : Bruylant, 2001.

SARTRE, JEAN-PAUL. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.

SCHELER, MAX. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Éditeur M.S. Frings. Frankfurt am Main : Klostermann, 1978.

———. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2014.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON. *Sämmtliche Werke*. vol. 10. Stuttgart [u.a.] : Cotta, 1861.

———. *Sämmtliche Werke*. vol. 3. Stuttgart [u.a.] : Cotta, 1858.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH. *Hermeneutik und Kritik*. Éditeur M. Frank. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977.

———. *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. Éditeur W. Virmond et H. Patsch. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2012.

SCHMITT, CARL. *Der Begriff des Politischen : Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin : Duncker & Humblot, 1963.

———. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Ius Publicum Europaeum*. Berlin : Duncker & Humblot, 1960.

———. *Die Tyrannei der Werte*. Éditeur E. Jüngel et S. Schelz. Hamburg : Luther. Verl.-Haus, 1979.

———. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*. München : Duncker & Humblot, 1938.

———. *Ex captivitate salus : Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Köln : Greven, 1950.

———. *Frieden oder Pazifismus? : Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik ; 1924 - 1978*. Éditeur G. Maschke. Berlin : Duncker & Humblot, 2005.

———. *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Stuttgart : Klett-Cotta, 2008.

———. *Hamlet oder Hekuba : der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1985.
———. *Hugo Preuss : sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*. Tübingen : Mohr, 1930.
———. *Legalität und Legitimität*. München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1932.
———. *Les trois types de pensée juridique*. Traducteur M. Köller. Éditeur D. Séglard. Paris : Presses universitaires de France, 1995.
———. *Politische Romantik*. München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1925.
———. *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München, Leipzig : Duncker & Humblot, 1934.
———. *Politische Theologie II. : Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin : Duncker & Humblot, 2008.
———. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart : Klett-Cotta, 2002.
———. *Staat, Großraum, Nomos : Arbeiten aus den Jahren 1916 - 1969*. Éditeur G. Maschke. Berlin : Duncker & Humblot, 1995.
———. *Theorie des Partisanen : Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin : Duncker & Humblot, 1963.
———. *Verfassungslehre*. München [u.a.] : Duncker & Humblot, 1928.
SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Die Welt als Wille und Vorstellung ; Bd. 2*. Éditeur W.v. Löhneysen. Darmstadt : Wiss. Buchgesl., 1968.
SIMMEL, GEORG. *Soziologie : Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin : Duncker & Humblot, 1968.
SMITH, ADAM. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. vol. 2. Basil : Printed for J.J. Tourneisen, and J.L. Legrand,, 1791.
SOFSKY, WOLFGANG. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main : Fischer, 1996.
SPENCER, HERBERT. *The principles of biology*. 2 vols. London : Williams and Norgate, 1864.
SPEYER, W. « Gottesfeind ». Dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, éditeur T. Klauser, F.J. Dölger, H. Lietzmann, J.H. Waszink et L. Wenger, pp. 996-1043. Stuttgart : Hiersemann, 1981.
SPINOZA, BARUCH. *L' Éthique*. Traducteur A. Guérinot. Paris : R. Helleu et R. Sergent, 1930.
———. *Traité théologico-politique*. Traducteur C. Appuhn. vol. 2. Paris : Garnier-Flammarion, 1965.
STAUDIGL, MICHAEL. « Entwurf einer Phänomenologie der Gewalt ». Chap. 8Dans *Angewandte Phänomenologie*, éditeur J. Dreher, pp. 173-194: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2012.
STORME, TRISTAN. « Carl Schmitt, un marcionite moderne ? ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95, no. 4/ 2011 (2011) : pp. 835-860.
STRAUSS, LEO. « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen ». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1932) : pp. 732-749.

SUÁREZ, FRANCISCO. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima" 3 [d. 8 - d. 14]*. Éditeur S. Castellote, C. Baciero et L. Baciero. Madrid : Fundación Xavier Zubiri, 1991.

SULLOWAY, FRANK J. *Freud, biologist of the mind : beyond the psychoanalytic legend*. Cambridge, Mass ; London : Harvard University Press, 1992.

TAYLOR, CHARLES. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

TENENBAUM, SERGIO. *Desire, practical reason, and the good*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2010.

TENGELYI, LÁZLÓ. « Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden ». Dans *Das Selbst und sein Anderes : Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, éditeur M. Pfeifer et K.E. Kaehler, pp. 245-258. Freiburg [u.a.] : Alber, 2009.

THOMAS, D'AQUIN. *Summae theologiae*. Éditeur T. Caietano. Romae : Ex Typogr. polyglotta, 1895.

TROCKIJ, LEV DAVYDOVIČ. *Leur morale et la nôtre*. Traducteur V. Serge. Paris : J.-J. Pauvert, 1977.

VATTEL, EMER DE. *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des nations des souverains*. vol. 2. Londres 1758.

VOIGT, RÜDIGER. *Freund-Feind-Denken : Carl Schmitts Kategorie des Politischen*. Stuttgart : Steiner, 2011.

VON NEUMANN, JOHN, ET MORGENSTERN, OSKAR. *Theory of games and economic behavior*. Princeton : Princeton University Press, 1953.

WALDENFELS, BERNHARD. « Aporien der Gewalt ». Dans *Gewalt Strukturen, Formen, Repräsentationen*, éditeur M. Dabag, A. Kapust et B. Waldenfels, pp. 9-24. München : Fink, 2000.

———. « Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft », (2006). doi:http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=219&n=2&y=1&c=1.

———. *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999.

WALZER, MICHAEL. *Just and unjust wars : a moral argument with historical illustrations*. New York, NY : Basic Books, 1977.

WANDER, KARL F. *Deutsches Sprichwörter-Lexikon : ein Hausschatz für das deutsche Volk*. 5 vols. Aalen : Scientia-Verl., 1963.

WARD, KEITH. *God, chance & necessity*. Oxford : Oneworld, 1996.

WEBER, MAX. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Éditeur J. Winckelmann. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1985.

WINCH, PETER. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London : Routledge, 1990.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1967.

ZUR, OFER. « The Love Of Hating: The Psychology Of Enmity », (2013). doi:http://www.zurinstitute.com/enmity.html.