

LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG

Que faire de la communauté?

Andrea Potestà Préface

Qu'avons-nous fait de la communauté? Qu'avons-nous à faire de la communauté? Un entretien entre Gérard Beausson et Jean-Luc Nancy

Boyan Manchev *La métamorphose. Communauté et ontologie modale*

Aïcha Liviana Messina & Andrea Potestà *Le partage du désir*

Jérôme Lèbre *Combien sommes-nous?*

Frédéric Neyrat *Les collectifs asymétriques de la terre*

Marie-Eve Morin *La déconstruction de la fraternité ou l'interruption du mythe*

Simone Regazzoni *Communauté anachorétique*

Caterina Resta *Partager le secret*

Michel Vanni *Communauté et événement*

Federico Leoni *La communauté du rire, la monnaie vivante*

Roberto Esposito *Nihilisme et communauté*

24

SECOND
SEMESTRE
2008

La déconstruction de la fraternité ou l'interruption du mythe

Marie-Eve Morin

Entre la déconstruction de la fraternité et l'interruption du mythe, l'accent de mon titre repose sur l'ambiguïté du 'ou': s'agit-il d'une équivalence ou d'une alternative? S'agit-il de deux chemins qui nous mènent au même, c'est-à-dire à une communauté sans identité? Ou bien: est-ce que le résultat est différent? Cette comparaison entre fraternité et mythe fait suite à une découverte intéressante. Il y a, en effet, une ressemblance frappante entre les deux, une phrase que Derrida et Nancy ont en commun, une phrase qu'ils partagent: « Il n'y a pas d'identité, que des identifications ».

Je développerai cette affirmation principalement du côté d'une déconstruction de la fraternité et ne tracerai le parallèle avec l'interruption du mythe que rapidement. Le but de cette discussion de la fraternité est de mieux comprendre le mécanisme de fraternisation et son importance pour la communauté. Il ne s'agit donc pas d'analyser la fraternité en tant que tel, mais la politisation de la figure du frère. Que se passe-t-il là où la figure du frère détermine la communauté? La déconstruction de la communauté doit se faire – ou plutôt la communauté fraternelle s'auto-déconstruit – au nom d'une autre politique, un politique qui porte chez Derrida le nom de démocratie.

La question ultime que vise cette analyse de la fraternité est la suivante: si la démocratie à venir est un politique sans fraternité, est-elle aussi une politique sans communauté? Plus précisément:

comment cette « autre » communauté peut-elle s'organiser pour intervenir efficacement dans le champ politique, si ce n'est par le processus de fraternisation que nous allons décrire ?

Fraternisation

Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida analyse la fraternité ou la fraternisation chez différents penseurs : Platon, Aristote, Kant, Nietzsche, Blanchot, entre autres. Au lieu de retracer cette longue histoire, j'ai choisi un livre plus récent qui se laisse facilement intégrer dans cette chronologie et qui témoigne de l'actualité de la discussion des politiques de l'amitié. Il s'agit du livre *Fraternités : Une nouvelle utopie* de Jacques Attali¹. Malgré le « s » disséminant ajouté au mot fraternité dans le titre, on retrouve dans ce livre tous les moments importants qui inquitent Derrida.

Attali veut classer toutes les utopies en quatre catégories qui représentent quatre buts essentiels de l'humanité : l'éternité, la liberté, l'égalité et la fraternité. De la dérive des trois premières utopies naît la nécessité de la fraternité². Suivant sa catégorisation, la fraternité est une exigence morale (et non un droit comme les trois autres) ; elle est, comme l'égalité, une relation entre les membres d'une société donnée (et non un état de l'individu) ; elle est, comme l'éternité, une utopie de l'abondance (et non une utopie de la rareté) ; et finalement, elle est la seule utopie altruiste, en cela qu'elle lie le bonheur individuel essentiellement au bonheur des autres.

Dans la section intitulée « Histoire de la fraternité », Attali propose différentes définitions de la fraternité. Premièrement, on peut la définir négativement comme une protection contre la violence : chacun s'engage à ne pas nuire à l'autre. Positivement, elle peut être définie comme un état de la société où chacun aime l'autre comme son frère. Mais être frère, c'est loin d'être une

1 Jacques Attali, *Fraternités : Une nouvelle utopie*, Paris 1999.

2 *Ibid.*, p. 75.

garantie d'amour, bien au contraire. Attali écrit : « dans l'état de nature, les frères se haïssent, et ce n'est qu'à l'avenir, quand on aura réussi à faire en sorte que *même les frères se supportent, qu'on aura vraiment éradiqué la violence*. La Fraternité est un but de civilisation, pas un état de nature »³. Attali semble affirmer ici que, dans l'état de nature, la proximité et la similitude entre les frères créent un antagonisme, une rivalité souvent mortelle, qui doit, grâce au processus de fraternisation, être transformé en amour.

Je veux, en suivant Attali, souligner trois moments de cette « fraternisation » dans l'histoire occidentale. Il s'agit de l'Ancien testament, de la République de Platon et de la Révolution française. Chacun de ses moments, que nous lirons avec Derrida, nous permettra de mieux comprendre la « fraternisation » et sa fonction politique.

L'ancien testament : Se réjouir du succès de l'autre

Dans la bible, nous trouvons toute une série de paires antagonistes : Abel et Caïn, Jacob et Esaü, Isaac et Ismaël, Joseph et ses frères. Chaque victoire d'un frère sur l'autre dirige l'humanité dans une certaine direction et constitue une avancée sur le chemin de la fraternisation. Moïse et Aaron constituent la première paire de frères non-antagonistes, parce que l'un ne peut accomplir sa tâche sans l'autre. L'histoire de ces deux frères nous donne selon Attali la définition de la fraternité dans son sens complet : « se réjouir de la réussite de l'autre »⁴.

La fraternisation est un processus dans lequel je reconnais l'importance de l'autre pour la réussite du tout. Je me réjouis de la réussite de l'autre parce que je ne peux pas, moi-même, compléter ma tâche sans cette réussite. Nous sommes, tous les deux, un maillon de la chaîne sur le chemin qui mène au but.

La fraternité apparaît comme l'utopie de la communauté par excellence. L'amour fraternel dépend de la reconnaissance

3 *Ibid.*, p. 102.

4 *Ibid.*, p. 104.

de chacun comme membre d'un même groupe travaillant pour l'accomplissement d'une même tâche. Cela n'est pas sans rappeler la définition de l'amour chez Saint-Exupéry: « Liés à nos frères par un but commun et qui se situe en dehors de nous, alors seulement nous respirons et l'expérience nous montre qu'aimer ce n'est point nous regarder l'un l'autre mais regarder ensemble dans la même direction. »⁵

Attali décrit ce groupe comme un réseau: la fraternité apparaît là où il n'est pas seulement nécessaire à chacun que l'autre existe, mais encore qu'il réussisse le mieux possible, qu'il tienne au mieux son rôle dans le réseau⁶. Puis, Attali ajoute trois exemples de réseau fraternel:

Dans une *tribu menacée*, tous les membres ont intérêt à ce que les autres soient en bonne santé pour participer à la défense commune. Dans un *orchestre*, tout musicien a intérêt à ce que les autres jouent le mieux possible. Dans une *troupe de théâtre*, tout acteur a intérêt à ce que les autres sachent leur rôle et l'interprètent avec talent. Dans une *équipe de football*, chacun a intérêt à ce que les autres joueurs soient excellents à leurs places respectives.⁷

Ces quatre situations sont des exemples de ce qu'on nomme en anglais une *win-win situation*: ce que l'un gagne profite aussi à l'autre. Elles suivent cependant aussi une logique oppositionnelle. Je me réjouis du succès de mes frères, c'est-à-dire, de ceux qui appartiennent à mon groupe, mais cela ne veut pas nécessairement dire que je me réjouis aussi du succès des « autres », c'est-à-dire du groupe qui se tient en face de moi. Cela est particulièrement apparent dans le cas de l'équipe de football. Le but commun est de gagner le match et pour cela, j'ai tout avantage à ce que les joueurs de mon équipe soient en pleine forme. Mais je ne profite

5 Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des Hommes*, Paris 1939, p. 171-72.

6 Attali, p. 144.

7 *Ibid.*, p. 145.

sans doute pas du succès de l'équipe adverse⁸. La même chose s'applique aux membres de la tribu menacée. Ils ont intérêt à ce que leurs confrères soient de bons guerriers, mais se réjouissent-ils quand les membres de la tribu ennemie sont forts et agiles?

Le but commun unit un groupe contre un autre groupe. Même dans le cas de l'orchestre et de la troupe de théâtre, nous retrouvons toujours une logique oppositionnelle. Même si les musiciens ou les acteurs ne travaillent pas contre les spectateurs pour atteindre leur but (donner une bonne représentation), et même si les spectateurs y gagnent (en plaisir) lorsque les musiciens ou les acteurs sont bons, la ligne de séparation demeure. Ceux qui sont sur la scène sont séparés (s'identifient en se différenciant) de ceux qui sont dans la salle, et s'ils fraternisent entre eux, s'ils se réjouissent du succès des autres acteurs, cela ne signifie pas qu'ils se réjouissent aussi du succès de ceux qui ne partagent pas la scène avec eux. La fraternisation fonde un groupe en traçant une ligne.

Malgré ses accents altruistes, la fraternité définit d'abord les relations entre les membres d'un groupe *donné*. Si la fraternité définit la relation entre les membres d'un groupe donné, on est en droit de se demander comment ce groupe fraternel est donné. Ce groupe est donné grâce à un critère (un but commun, une valeur commune, etc.). Ceux qui le remplissent sont mes frères, et je me réjouis de leur réussite, ceux qui ne le remplissent pas ne sont pas mes frères. Le « nous » s'oppose à un « eux ».

8 On pourrait sans doute dire qu'il est important que l'autre équipe joue bien puisque c'est seulement dans ce cas que notre succès compte et que nous pouvons offrir un bon spectacle. Mais ici, le but commun a changé: il ne s'agit plus de gagner la partie, mais de divertir les spectateurs. La ligne de séparation se déplace conséquemment: la ligne qui séparait une équipe de l'autre, sépare maintenant les joueurs et les spectateurs.

Platon. Dénaturalisation et (re-)naturalisation

Dans la *République* de Platon, la fraternité joue un rôle important dans la création du sentiment d'appartenance et contribue conséquemment à l'obtention de la stabilité. Le rôle de la fraternité apparaît clairement à deux endroits dans la *République*: dans le mythe de la terre-mère et dans la l'accouplement des gardiens. La fraternité des citoyens (et en premier lieu celles des gardiens qui doivent être prêt à défendre la communauté et non seulement leur progéniture), la fraternité s'obtient grâce à l'interruption du lien généalogique. Socrate propose :

Que ces femmes soient toutes communes à tous ces hommes, et qu'aucune ne vive en privé avec aucun; que les enfants eux aussi soient communs, et qu'un parent ne connaisse pas son propre rejeton, ni un enfant son parent.⁹

Attali commente: «Platon [...] voulait que personne ne sache identifier père et mère, afin que tous, se croyant frères, répugnent à user de violence les uns envers les autres»¹⁰. La relation généalogique ainsi interrompue sera ensuite remplacée par une autre relation, soit celle à la terre-mère. Socrate veut ensuite:

entreprendre d'abord de persuader les dirigeants eux-mêmes et les militaires, et ensuite le reste de la cité également, de ceci: que ce dont nous les avons pourvus en les élevant et en les éduquant, c'était comme un songe qui leur donnait l'impression d'éprouver tout cela et de le voir se produire autour d'eux; mais qu'en vérité ils étaient alors sous la terre, en son sein, en train d'être modelés et élevés eux-mêmes, leurs armes et tout le reste de leur équipement étant en cours de fabrication; qu'une fois que leur fabrication avait été terminée, la terre, qui est leur mère, les avait mis au monde; et qu'à présent ils doivent délibérer au sujet du pays où ils sont, et le défendre contre quiconque l'attaque, comme si c'était là leur mère et leur nourrice, et penser aux autres citoyens comme à des frères nés comme eux de la terre.¹¹

9 Platon, *République*, Paris 1993, 457c-d.

10 Attali, p. 106.

11 Platon, 414d-e.

Un nouveau lien généalogique sera constitué par ce mythe, un lien qui ne correspond plus au lien naturel, mais qui est malgré tout présenté comme naturel, c'est-à-dire comme naissance.

La question de la nature et de la naturalité de la fraternité est au centre de l'analyse derridienne. Derrida pousse la fraternité comme fraternisation encore plus loin qu'Attali, en prétendant non seulement qu'il n'y a pas dans la nature de frères-amis, mais qu'il n'y a pas des frères tout court. Ce n'est pas seulement l'amour entre frères qui doit être créé, mais d'abord la relation «naturelle» ou «généalogique». Cette constatation n'est pas nouvelle, on la retrouve par exemple déjà chez Max Weber: il parle de la communautarisation (*Vergemeinschaftung*) comme création d'un sentiment d'appartenance qui ne correspond pas à chaque propriété commune (*Gemeinsamkeit*)¹². Il n'y a, dans la nature, par exemple, pas de caractéristiques raciales comme telles. C'est seulement dans un processus de reconnaissance (lorsque je reconnais que moi et l'autre partageons un trait commun) que la propriété commune donne lieu à une communauté. De la même façon, Derrida se demande si l'on naît frère, si l'on peut trouver un frère dans la nature ou si le frère fait l'objet d'une simple perception et conclut que la relation généalogique est un fantasme: «un lien généalogique ne sera jamais purement réel; sa réalité supposée ne se livre jamais à aucune intuition, elle est toujours posée, construite, induite, elle implique toujours un effet symbolique de discours, une «fiction légale», comme le dit Joyce, dans *Ulysses*, au sujet de la paternité»¹³. Même les frères-amis ont besoin de symboles, de gestes, de serments, de mythes, etc. pour se reconnaître l'un l'autre comme frères.

Lorsqu'on qualifie une relation sociale ou politique de fraternité, on naturalise alors ce que ne fut jamais naturel. Contre cette naturalisation, la déconstruction de la fraternité

12 Max Weber, *Économie et société*, tome 1 : *Les catégories de la sociologie*, Paris 2003, § 9. Voir aussi § 234.

13 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, p. 114. Voir aussi p. 171.

s'engage comme dé-naturalisation. Ou plutôt, la fraternité s'auto-déconstruit parce que la dénaturalisation travaille toujours déjà ce qui s'est construit et se présente comme naturel. Parce que la figure du frère n'était pas naturelle, la force auto-déconstructrice était toujours déjà à l'œuvre dans le concept même. La fraternité comme utopie politique ne peut que fonctionner si elle travaille, à son tour, contre cette auto-déconstruction. Elle doit donner l'impression que la fraternité politique est la projection d'une relation naturelle puisque l'autorité de la figure du frère au niveau politique dépend de sa fondation fantasmatique ou mystique dans la naturalité. Quand cette naturalité « originaire » se révèle être une fiction, la figure du frère perd son autorité politique.

Ce que Derrida dit à propos du *Menexène* de Platon dans *Politiques de l'amitié* peut être transposé ici à la *République*. La fraternisation fonde le lien social ou la communauté politique (*polis*) en liant ensemble deux types de lien : l'égalité de naissance (l'égalité isogonique) et l'égalité des citoyens devant la loi (l'égalité isonomique). En d'autres termes, elle lie un lien naturel (consanguinité) et un lien politique (concitoyenneté). Elle lie aussi un acte constatatif et un acte performatif¹⁴. Les deux actes sont essentiels à la fraternité. Le constat « je suis ton frère » est sans importance sans l'élément performatif (par exemple, la promesse de prendre soin de toi) et l'obligation est sans force si le lien n'apparaît pas en même temps comme une simple constat, quand la loi (ce qui doit être) ne se fonde pas sur, ou ne déduit pas de, la nature (de ce qui est). C'est dans ce chiasme – qui n'est pas une confusion à clarifier – que la communauté se fonde.

C'est ce même chiasme que nous retrouvons dans la déclaration d'indépendance américaine¹⁵. En voici la dernière phrase :

We, therefore, the representatives of the United States of America, in General Congress, assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do, in the name, and by

¹⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵ Cf. « Déclarations d'indépendance », in *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984.

the authority of the good people of these colonies, solemnly publish and declare, that these united colonies are, and of right ought to be free and independent states.

C'est seulement en prétendant constater ce qu'elle est en fait en train de produire que cette déclaration apparaît comme justifiée, comme juste. La phrase « nous sommes libres » fonctionne à la fois comme constatatif qui prend note de l'indépendance et comme performatif qui libère, qui produit l'indépendance. Elle énonce à la fois un fait et un droit : « *these united colonies are, and of right ought to be free.* » Et c'est encore grâce à un appel à la nature, à une loi naturelle dont la justesse et la justice sont garanties par Dieu, que ces deux modalités de l'être peuvent être combinées.

La création de la communauté, la fondation de son autorité, rappelle le fondement mystique de l'autorité de Montaigne (et Pascal) repris par Derrida dans *Force de loi*. Mystique parce que cette fondation repose sur une impénétrabilité, une illisibilité. La fondation de la communauté, l'acte dans lequel le groupe est donné ou se donne dépend de l'autorisation d'un « nous » et cette autorisation repose sur une naturalité fictive.

La révolution française. Universalisation et exclusion.

Malgré son absence des textes officiels¹⁶ et ses connotations chrétiennes et extrémistes, la fraternité joue un rôle important pendant la révolution française. Attali y voit deux phases : universalisation et exclusion.

Dans la première phase, il s'agit d'unifier la patrie, d'éviter le conflit des classes et de créer une solidarité face aux menaces extérieures. La fraternité fonctionne comme une conjuration

¹⁶ En effet la fraternité n'apparaît qu'une fois, dans un addendum de l'article premier de la constitution de 1791 où l'on peut lire « Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la patrie et aux lois ».

face à la menace de la désunion et la dissolution du lien social. On se salue «frère et ami» et on signe «salut et fraternité». Malgré sa relation à la patrie, un élargissement infini est inhérent à la fraternité. Tous les peuples doivent aussi être vus comme nos frères. À l'horizon de la fraternité, on retrouve toujours l'immense cité de Philadelphie. On trace d'abord une ligne, une frontière, puis on élargit cette frontière infiniment jusqu'à inclure tous les hommes (d'abord les villages, ensuite la France, puis l'Europe, puis le monde entier). Dans les premiers temps de cet élargissement, on accordera la citoyenneté française à ceux qui se seront avérés être des philanthropes. L'inscription de cet élargissement dans le concept de fraternité devrait protéger le concept contre un reversement dans l'exclusion et la violence.

Si l'on regarde l'histoire de la Révolution française, on voit qu'il en est allé autrement. Au cours de la Révolution, la fraternité glisse de l'universalité vers l'exclusion. Dans le combat contre les ennemis du Peuple, la fraternisation devient un moyen de reconnaître les faux-frères : ceux qui trahissent la patrie et les idées révolutionnaires ne sont pas mes frères. La citoyenneté n'est donc aucune garantie de fraternité et c'est pourquoi un processus de fraternisation grâce auquel on pourra identifier les traîtres et les éliminer, demeure nécessaire. Attali explique : «Et si, entre frères, il faut encore fraterniser, c'est surtout pour guetter, chez les frères eux-mêmes, l'apparition de 'mauvais penchant'. 'La Fraternité ou la mort !' devient un slogan à double sens : il faut à la fois mourir pour défendre le groupe et obliger les frères à ne point s'éloigner de l'orthodoxie sous peine de mort»¹⁷.

Cette fraternité est une fraternité de combat, en ce qu'un groupe se rallie autour d'un idéal commun (la révolution) et donc, du même coup, autour d'un ennemi commun (les ennemis du Peuple) et est prêt à éliminer les éléments ennemis ou les faux-frères de ses rangs. Le critère qui servait à unifier le groupe et à identifier «les autres», sert aussi à purifier le groupe.

17 Attali, p.110.

Il semble donc y avoir deux types de fraternité : une fraternité universelle et une fraternité exclusive. Attali croit pouvoir distinguer les deux de sorte que les dangers de la seconde ne soient pas nécessairement inhérents à la première. Derrida montre, cependant, que ces deux moments sont intrinsèquement liés et que l'accentuation du moment positif de l'universalisation ne constitue en aucun cas une protection contre le moment négatif de l'exclusion. Derrida argumente en deux temps : premièrement, l'universalisation est toujours comprise dans le concept de fraternité et deuxièmement, cette universalisation est toujours basée sur une logique de l'exemple.

L'universalisation au cœur du concept de la fraternité fait trembler la différence entre le sens propre et le sens figuré. Le dépassement, l'hyperbolisation de la fraternité est déjà inscrite dans le concept propre. Parce que la fraternité repose sur un processus de fraternisation, il peut toujours y avoir quelqu'un qui se conduit de façon plus fraternelle que le frère. Cette hyperbole élargit le sens strict de la fraternité vers une fraternité universelle, si bien que le sens propre de fraternité n'est plus le sens strict mais bien le sens figuré¹⁸.

Ce mouvement d'universalisation peut servir de défense contre les reproches d'exclusion, car celui qui dit fraternité ne signifie pas seulement les frères, mais aussi les cousins, les camarades, les sœurs et tous les hommes¹⁹. Une question demeure pourtant : Pourquoi utiliser encore le mot de «fraternité» pour dénoter quelque chose qui se trouve au-delà de toute signification littérale du mot ? Pourquoi dénoter l'universalité à l'aide d'un mot qui renvoie à une relation spécifique, naturelle et androcentrique ? La logique de l'exemple explique comment on peut répondre à cette question de façon positive. Elle explique aussi, pourquoi on ne

18 Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 268.

19 *Ibid.*, p. 264.

peut jamais, malgré l'universalisation, complètement échapper à la littéralité du mot²⁰.

L'exemple, c'est à la fois l'original irremplaçable et la reproduction de l'original. Quelque chose ne peut fonctionner comme exemple que dans le croisement de ces deux significations. L'exemple est à la fois un exemple parmi d'autres et le modèle extraordinaire et donc irremplaçable. Lorsqu'on imite un exemple, on assume à la fois que la chose est imitable et inimitable. Cette logique de l'exemple est présente partout où une fraternité spécifique – la fraternité française par exemple – sert de modèle pour la fraternité universelle. La fraternité française est plus fraternelle que les autres. C'est pourquoi, malgré l'utopie de Philadelphie qui doit, en temps et lieu, effacer les noms de « Français », « Anglais », « Allemand », etc., c'est la citoyenneté d'une patrie définie qu'on accorde aux philanthropes : La France. C'est aussi ainsi qu'Attali peut clore son livre avec un chapitre s'intitulant : « La France et le devoir d'exemple ». On peut y lire : « En prêchant ainsi par l'exemple, la France pourrait recouvrer un rôle de modèle, une mission dans l'Histoire que presque aucun autre pays ne pourrait remplir à sa place »²¹. La France est irremplaçable dans son rôle d'exemple de la fraternité universelle.

20 Derrida répète la même analyse concernant la discussion de l'amitié comme fraternité dans les paragraphes 46-47 de la *Métaphysique des mœurs* de Kant à l'aide du concept de schème. Derrida écrit : « Ce n'est qu'une représentation, dira-t-on, une présentation, une façon de parler, une image ou un schème de l'imagination en vue de l'Idée d'égalité. [...] Certes. Mais d'une part, le schème de cette présentation est devenu indispensable. On ne peut ni ne doit s'en passer. On ne le devrait plus. D'autre part, en tant que schème sensible ou imaginal, dans sa nécessité même, il reste rattaché à la fraternité sensible et littérale, à la virilité du congénère. Et cette adhérence est devenue indissoluble, elle est posée comme telle, elle se veut nécessaire, elle veut n'être ni conventionnelle ni arbitraire ni imaginaire. Sans quoi Kant aurait pu, pour parler de la communauté humaine ou de l'égalité universelle des êtres finis, proposer une autre figure » (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 293).

21 Attali, p. 181.

La fraternité universelle est d'abord française, et seulement en tant que française peut-elle devenir universelle (quand les autres, ceux qui ne sont pas encore des frères, imiteront l'exemple et deviendront frères).

On observe le même mouvement au niveau de la fraternité littérale. La fraternité littérale – là où le frère ne peut être qu'un homme – sert de modèle à la fraternité universelle²². Même lorsqu'un discours sur la fraternité prétend ne vouloir exclure personne, la fraternité littérale reste le modèle à imiter. La femme n'est incluse dans la fraternité que si elle devient un frère pour l'homme (l'humain, *Mensch*), c'est-à-dire que si elle n'est plus (vraiment) femme. Parce que l'homme est le modèle de l'être humain, la femme est une espèce du genre « homme », et parce que le frère est le modèle de la fratrie, la sœur est une espèce du genre « frère ». Elle appartient au genre « Humanité » ou « Fratrie » en devenant semblable au modèle de l'homme ou du frère²³. La fraternisation comme processus d'universalisation de la fraternité littérale est un processus d'inclusion, mais ici, inclure ça veut d'abord dire : neutraliser, effacer les différences. L'autre devient frère²⁴.

Cette analyse de la fraternité avait pour but de souligner trois moments de son fonctionnement :

22 « Pour être exemplaire, pour être infiniment universelle, la fraternité française a autant besoin d'être littérale, singulière, incarnée, vivante, idiomatique, irremplaçable que la fraternité tout court a besoin, pour devenir exemplaire de la fraternité universelle, d'être littéralement fraternelle : c'est-à-dire là où une femme ne peut remplacer un homme, ni une sœur un frère » (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 266).

23 Cela se dit beaucoup mieux en allemand : *Mann* est le modèle de *Mensch*, *Bruder* est le modèle de *Geschwister*, mais la confusion du français est quand même parlante.

24 Pour souligner ce fait, on écrit parfois en anglais (*br*)other. Voir John D. Caputo, « Who is Derrida's Zarathustra? Of Fraternity, Friendship, and a Democracy to Come », *Research in Phenomenology*, 29 (1999), p. 191.

- Fondation et unification d'un groupe donné selon un critère qui permet de tracer une ligne de séparation;
- Naturalisation dans le chiasme entre le constatif et le performatif;
- Universalisation basée sur l'exemplarité et donc sur la littéralité du concept.

Par là, nous voulions montrer que l'appel à fraternité universelle ne suffit pas pour abolir l'oppositionalité et la naturalité qui fonde la communauté fraternelle.

Le frère comme figure politique. L'identification du demos

La communauté qui est donnée selon le processus de fraternisation que nous avons décrit est liée à une certaine politique, plus précisément, à une certaine idée de démocratie.

La démocratie, c'est la façon de partager le pouvoir entre une pluralité de sujets. Cependant, ce partage ne partage pas vraiment la communauté fraternelle. La fraternisation a permis au peuple de s'identifier commun l'Un souverain régnant sur le monde politique. La souveraineté (le pouvoir de décider pour soi) est partagée entre plusieurs sujets, mais comprise et contenue par un principe de souveraineté supérieure. Dans la démocratie, c'est le peuple qui est souverain. En d'autres termes, la démocratie est le principe de l'auto-affection et de l'auto-définition du peuple par lui-même. On pourrait ici comme Derrida citer *De la démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville :

Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s'y absorbe.²⁵

La souveraineté s'est déplacée d'une entité individuelle (le monarque) à une entité collective, mais le principe reste le même :

25 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome I, Chapitre 4 « Du principe de la souveraineté du peuple en Amérique ». Voir Jacques Derrida, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris 2003, p. 34-35.

souveraine est la simultanéité, la totalité et le rassemblement d'une entité fermée.

Ceci est vrai et pour la démocratie alternante d'Aristote que Derrida analyse dans *Voyous*²⁶. Dans le tour à tour Aristotélicien, la souveraineté du peuple n'est pas à proprement parler partagée puisqu'elle revient toujours au même. Le gouvernant devient le gouverné puis redevient le gouvernant, le représentant devient le représenté, et ainsi de suite. Malgré cela, il n'y a de différence essentielle entre l'un et l'autre, puisque chacun règne comme membre d'un même et seul peuple.

Même le modèle de démocratie directe proposé par Attali (qui serait une version de la déconstruction de la verticalité) ne partage pas la souveraineté. Voici ce qu'Attali propose comme politique de la communauté fraternelle :

Les processus de représentation déléguée seront rendus caducs par l'émergence de mécanismes permettant des votes permanents sur les réseaux. [...] Le résultat final du vote évoluera au fil de la consultation, par infléchissements successifs de la position de chacun, et on arrêtera une décision qu'au terme d'un processus de *convergence* conduisant à l'unanimité, lorsque chacun aura atteint l'équilibre entre la satisfaction de ses désirs personnels et celle des vœux ou attentes des autres.²⁷

Les décisions politiques dans un réseau donné ne seront plus prises selon la majorité des voix, mais par un processus de convergence qui doit mener à une décision unanime. L'unanimité n'est possible que là où une fraternisation, c'est-à-dire un processus de reconnaissance neutralisant les différences, a eu lieu.

Qu'elle soit participative ou représentative (horizontale ou verticale donc), que les décisions soient prises à l'unanimité ou suivant la majorité, la démocratie fonctionne grâce au processus de fraternisation qui permet au peuple de s'identifier comme l'Un. D'abord, le calcul de la majorité suppose une calculabilité, c'est-à-dire une certaine comparaison ou égalité entre les sujets,

26 Derrida, *Voyous*, §§ 1-3.

27 Attali, p. 167-68. Je souligne.

entre les voix. Je peux accepter la majorité parce que chaque sujet a le même poids et que c'est le peuple qui en bout de ligne porte la décision. Ensuite, je ne peux être représenté par un autre, je ne peux accepter que l'autre parle et décide en mon nom que par qu'en bout de ligne nous sommes tous les deux des membres (interchangeables) du peuple. Et finalement, je peux (et je vais ultimement) en venir à un accord unanime avec l'autre parce que nous avons à cœur l'intérêt d'une même entité, le peuple.

Je n'analyserai pas en détails cette autre démocratie, cette démocratie à venir que Derrida a développée. Je veux seulement pointer ceci. S'il y a une autre démocratie, on doit se demander à quel *demos* elle est liée. On doit se demander comment ce *demos* s'organise s'il ne s'identifie pas selon un processus de fraternisation, mais reste fondamentalement ouvert à ce qui vient ou peut venir, au quiconque « avant toute autre détermination métaphysique du « quiconque » en sujet, personne humaine, conscience, avant toute détermination juridique en semblable, en compatriote, congénère, frère, prochain, coreligionnaire ou concitoyen »²⁸. Si le calcul des voix, la représentation, la majorité et l'unanimité sont rendus possibles par le processus de fraternisation qui identifie l'un avec l'autre et le peuple avec lui-même, que reste-t-il pour cet autre *demos*?

Cet autre *demos*, cette autre communauté, on la retrouve implicitement dans la proposition derridienne d'une nouvelle Internationale²⁹. La première Internationale témoigna d'une déconstruction de la souveraineté de l'État-Nation, de lien naturel et tellurique, mais elle resta emmêlée dans d'autres formes de souveraineté (parti, classe, etc.). Il s'agit maintenant

28 Derrida, *Voyous*, p. 126.

29 Cette proposition se retrouve principalement dans *Spectres de Marx*, Paris 1993. Dans une interview, Derrida explique pourquoi il désire conserver le nom d'Internationale: « mais je garde le vieux nom d'Internationale pour rappeler quelque chose de l'esprit de révolution et de justice qui devait réunir les travailleurs et les opprimés par-delà les frontières nationales » (*id.*, *Papier Machine*, Paris 2001, p. 354).

de déconstruire aussi ces autres formes de souveraineté. Derrida décrit ce lien à plusieurs endroits, mais toujours de façon négative. Il s'agit d'une alliance « sans conjoint, sans organisation, sans parti, sans nation, sans État, sans propriété »³⁰. Il s'agit donc d'un être-ensemble sans rassemblement, sans l'Un de la souveraineté indivise. Il s'agit d'un « lien intempestif et sans statut, sans titre et sans nom, à peine public même s'il n'est pas clandestin, sans contrat, *'out of joint'*, sans coordination, sans parti, sans patrie, sans communauté nationale (Internationale avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale), sans co-citoyenneté, sans appartenance commune à une classe »³¹.

Cette nouvelle Internationale pourrait à peine porter le nom de communauté, elle semble à peine être une organisation politique. Pourtant, Derrida ne veut abandonner l'efficacité de cette organisation: « Rompre avec la 'forme parti' ou avec telle ou telle forme d'État ou d'Internationale, cela ne signifie pas renoncer à toute forme d'organisation pratique ou efficace. C'est exactement le contraire qui nous importe ici »³². Cependant, Derrida n'explique pas comment cette Internationale pourrait être organisée. Il n'explique pas comment faire de l'« avec » avec du « sans ».

Ce silence témoigne de la nécessité d'inventer de nouvelles formes d'organisation. Compte tenu du fait que la fraternisation rend la représentation non-violente et permet la convergence et l'accord unanime et compte tenu encore du fait que ce sont des différends (principalement entre Marx et Bakunin) sur les formes d'organisation, de structure et de direction qui ont

30 *Id.*, *Spectres de Marx*, p. 58.

31 *Ibid.*, p. 142.

32 *Id.*, *Voyous*, p. 147. Caputo propose de créer « une page web pour cette nouvelle Internationale. Voir John D. Caputo, *Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis 1997, p. 131-32.

déchiré la première Internationale de l'intérieur³³, la question de l'organisation ne peut seulement être écartée du revers de la main. Je voudrais, en terminant, relancer cette question d'une façon différente

Le mythe et la fraternité: Pas d'identités, que des identifications

On peut facilement dresser quelques parallèles entre le fonctionnement de la fraternité tel que je l'ai retracé ici, et celui du mythe. J'en mentionnerai trois (qui reviennent peut-être tous au même).

- La scène mythique est la scène de la fondation de la communauté. Les hommes dispersés se rassemblent autour d'une histoire qui est l'histoire de leur origine commune³⁴. L'histoire prétend décrire la communauté alors qu'en fait, elle la fonde. L'histoire constate que les hommes rassemblés sont frères, mais c'est en fait en écoutant l'histoire qu'ils se reconnaissent pour la première fois comme tels.
- Le mythe présente la communauté comme donnée, comme toujours déjà donnée.
- Le mythe présente la communauté en présentant, proposant des modèles, des «types à l'imitation desquels un individu – ou une cité, ou un peuple tout entier – peut se saisir lui-même et s'identifier»³⁵. Il est l'appareil d'identification de la communauté.

Mais le mythe, c'est aussi une histoire au sens de la fiction. Dans le croisement de ces deux significations, on peut dire que la fiction fonde et que la fondation est une fiction. Contrairement à

33 Sur l'étalement philosophique de ce conflit, voir Ann Robertson, «The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict», *What's Next* (Dec. 2003).

34 Voir Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1999, p. 109-110.

35 Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*, Paris 1991, p. 34. Voir aussi Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1999, p. 143.

la fraternité qui par sa naturalité tend à recouvrir le moment fictif de cette naturalité, l'interruption du mythe est déjà inscrite dans le concept de mythe, dans la sémantique du mythe même. Par sa double signification, le mythe dit toujours déjà aussi le moment où nous savons que c'est un mythe et donc où le mythe ne fonctionne plus comme fondation de la communauté³⁶. Cette interruption creuse une faille dans l'identification de la communauté avec elle-même. Elle signifie l'inachèvement ou l'incomplétude active de la communauté, mais non pas sa disparition.

Révéler que le moment naturel qui fonde la communauté est une fiction, comprendre que la communauté naturelle n'est pas donnée d'abord, mais se construit contre la non-présence de cette relation naturelle, c'est comprendre la communauté comme un tâche sans cesse à refaire. Même chez Derrida, où la radicalité de sa déconstruction de la naturalité de la communauté risque d'effacer toute appartenance, on peut lire :

Rendre compte de ses appartenances – que ce soit au niveau national, linguistique, politique ou philosophique – implique en soi une non-appartenance. Cela peut avoir des conséquences politiques : il n'y a pas d'identité. Il y a identification, on rend compte de l'appartenance, mais cela en soi implique que cette appartenance n'existe pas, que ceux qui veulent être ceci ou cela – Français, Européens, etc. – ne le sont pas en fait. Et il faut qu'ils le sachent!³⁷

36 À la question s'il y a déjà eu mythe et communauté (ou communion) on ne peut répondre que sur le mode conditionnel : s'il y a eu mythe, alors il y a eu communauté et vice-versa (*ibid.*, p. 145). Avec le concept de mythe, l'occident désigne son autre, c'est-à-dire ce qu'il ne peut y avoir pour lui. Par conséquent, l'occident ne sait de ce monde mythique que ce qui est sa propre projection négative. Voir *ibid.*, p. 132. Il en va de même du sacrifice. Voir *id.*, *Une pensée finie*, Paris 1990, p. 65-69.

37 Jacques Derrida et Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Cambridge 2001, p. 28 (ma traduction). Très proche de cette affirmation, Jean-Luc Nancy a écrit : «De manière générale, la question de l'avec peut sans doute aussi s'énoncer dans ces termes : jamais d'identité, toujours des identifications» (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, p. 88).

La communauté qu'il y a ou qui arrive dans la déconstruction de la fraternité et/ou dans l'interruption du mythe, cela semble être la communauté de la question que Derrida mentionne, affirme sans guillemets et sans réserve, dans « Violence et métaphysique » :

Communauté de la question, [...] où la question n'a pas encore trouvé le langage qu'elle a décidé de chercher, ne s'est pas encore en lui rassurée sur sa propre possibilité. Communauté de la question sur la possibilité de la question.³⁸

Être européens, ce serait d'abord se demander ce qu'Européen veut dire, ce serait reconnaître que le lien n'est pas donné, et qu'il n'est donc pas naturel, mais toujours à nouer.

La question avec laquelle je voudrais conclure est très simple: la communauté de la question, est-ce suffisant? C'est certainement cette communauté de la question que nous pratiquons ici. Et Jean-Luc Nancy l'a dit: poser la question de la communauté, c'est déjà y répondre. C'est déjà nouer le lien qui n'est pas donné. Je voudrais quand même insister ici: Voir l'écart, Dire l'impossible, reconnaître que le lien n'est pas donné, et donc qu'il n'est pas naturel, est-ce suffisant? Savoir que nous ne sommes pas Européens, est-ce suffisant pour faire de nous des Européens? De façon plus générale: Savoir qu'il n'y a pas d'identités, est-ce suffisant pour faire de ces identités des identifications? Reconnaître que le lien est à nouer, est-ce suffisant pour le nouer? Ne faut-il pas insister sur le passage de cette reconnaissance, de cette lucidité à une praxis du nouage?

En terminant sur cette question, je réalise bien sûr qu'ironiquement, je semble affirmer que non.

38 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 118.