

# L'ÉTRANGER: ENNEMI OU INVITÉ JACQUES DERRIDA, LECTEUR DE CARL SCHMITT

**Maria Teresa Pacilè<sup>1</sup>**

## **ABSTRACT**

In dialogue with Jacques Derrida's *Politics of Friendship* (1994), this paper sketches out the challenges of today's democracy. Beyond any oppositional and exclusionary paradigm – of which the ontology of Carl Schmitt's Enemy is the highest expression – Derrida's philosophy intends to think of *another* politics. Constantly faithful to the “Law of *unconditional* hospitality” and in the name of a new cosmopolitanism, the *democracy to come* must choose whether to open or close its borders to face the unpredictable event of the *Foreigner*: will it be an *Enemy* or a *Guest*? It is up to us to responsibly answer.

## **KEYWORDS**

Foreigner; Hostility; Hospitality; Schmitt; Derrida.

## **RÉSUMÉ**

En dialogue avec les *Politiques de l'amitié* (1994) de Jacques Derrida, l'article esquisse les caractéristiques et les défis de la démocratie d'aujourd'hui. Au-delà de tout paradigme politique oppositionnel et excluant – dont l'ontologie de l'Ennemi de Carl Schmitt est la plus haute expression – la philosophie de Derrida entend penser une *autre* politique. En restant fidèle à la «Loi *inconditionnelle* de l'hospitalité» et au nom d'une nouvelle amitié cosmopolite, la *démocratie à venir* doit choisir en toute responsabilité d'ouvrir ou de fermer ses frontières pour répondre à l'événement imprévisible de l'*Étranger*.

## **MOTS-CLÉS**

Étranger; Hostilité ; Hospitalité; Schmitt; Derrida.

---

1 Est titulaire d'une bourse de recherche en Philosophie morale à l'Université de Messine (Italie). Docteur en Sciences politiques (Ph.D. XXXVe cycle), elle a participé à des conférences nationales et internationales. En 2019, elle a obtenu le Prix national pour la meilleur mémoire de maîtrise (maintenant publiée sous le titre *Un segreto al cuore della soggettività. Percorsi etico-politici in P. Ricoeur, E. Lévinas e J. Derrida*, Rome 2021). En 2023, le comité scientifique de la Société italienne de Philosophie morale lui a décerné le Prix national pour *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia* (Salerno 2023), une revisitazione de sa dissertation de doctorat.

Les frontières socio-culturelles et politiques des communautés méditerranéennes sont actuellement en crise. La souveraineté des États s’est érodée et les migrations transnationales ont remodelé les équilibres géopolitiques. Face à ces nouveaux événements, vingt ans après sa mort, la leçon philosophique de Derrida est plus vivante que jamais. La déconstruction – qu’il nous a donnée en héritage – ne peut que tenter de comprendre, par son geste éthique et politique, cette *dislocation* qui a toujours été en cours, et qui trouve sa réalisation la plus explicite dans la mondialisation actuelle<sup>2</sup>. Comme Derrida écrit :

Nous appartenons [...] au temps de cette mutation, qui est justement une terrible secousse dans la structure ou l’expérience de l’appartenance. Donc de la propriété. De l’appartenance et du partage communautaire: la religion, la famille, l’ethnie, la nation, la patrie, le pays, l’État, l’humanité même, l’amour et l’amitié, l’aimance, publique ou privée. Nous appartenons à cette secousse, si c’est possible, nous tremblons en elle. Elle nous traverse, elle nous transit. Nous lui appartenons sans lui appartenir. C’est en elle que résonnent tous les grands discours [...] quand ils prennent le risque et la responsabilité mais aussi quand ils se rendent à la nécessité de réfléchir et de formaliser, si on peut dire, la dislocation absolue, le désajointement sans bordure. (Derrida, 1994, p.98)

Ce à quoi nous assistons – grâce aussi au rôle joué par les télétechnologies – c’est à une perte du sens du “lieu”, ainsi que de tout « *chez soi* », de tout sentiment d’appartenance ou d’enracinement. Cette action de délocalisation greffe une *expropriation* radicale de toute identité et génère – comme réponse réactive – de nouveaux violents fondamentalismes, la renaissance de revendications nationalistes pour défendre le *sien* au-delà de toute menace de contamination étrangère (Derrida, 1996, p. 87). Comme Derrida écrit: « Ce qu’on appelle politique ne peut plus être lié, dans sa conception même comme elle l’a toujours été, à la présupposition d’un lieu, d’un territoire » car « il est devenu impossible de penser comme autrefois la question du *lieu* – du *lieu politique* en particulier, du lieu de la politique et de l’*avoir lieu* de la politique » (Derrida, 2003, p. 137). En effet :

Le concept hérité du politique et de la démocratie a été régulé, contrôlé et limité par les frontières de l’État-nation, par la territorialisation, par tout ce que l’on a cru pouvoir entendre par le beau mot de « citoyenneté » acquise ou naturelle, par le sang et le sol. Peut-être que l’homme politique a besoin de se déterritorialiser, et qu’il le fait probablement

---

2 La « déconstruction » est le nom donné dans la philosophie derridienne à la critique radicale du logocentrisme occidental: elle n’entend pas répudier toute forme de *logos* – toute référence au concept, toute rigueur dans la pensée – mais se démarquer d’un *logos* toujours et uniquement pensé sur le modèle du centre, compris comme un “lieu” rassurant de fondation. Elle propose de *penser autrement*. La déconstruction, avant d’être une pratique philosophique, c’est “ce qui arrive” écrit Derrida, l’événement de la *différance* (*diaphrein*) entendue comme constant ajournement, qui n’aboutit jamais à des solutions définitives, mais qui nous place devant de nouvelles possibilités, des apories “indécidables” qui appellent un choix libre et responsable (Derrida, 1972).

aussi; peut-être est-il en effet nécessaire de penser la démocratie au-delà de ces « frontières » du politique. Cet impératif – *penser le politique au-delà du politique* [...] – s'impose à nous concrètement, urgemment, chaque jour: à la fois comme une menace et comme une *chance* (Derrida, 1996, p.71)

Cette dépolitisation en cours, bien que menaçante parce qu'elle remet en cause tous les concepts politiques traditionnels – intérieur/extérieur, dedans/dehors, Ami/Ennemi – doit être pensée, selon Derrida, comme la *chance* d'une nouvelle pensabilité du politique: l'absence d'un *topos* essentiel – et en même temps d'une terre, d'une frontière qui ont enraciné toute l'action politique dans l'idée violente d'« appropriation » et de partition du territoire – conduit en effet à une situation d'*extranéité* perturbante, à laquelle on peut répondre de différentes manières: par l'*hostilité* ou par l'*hospitalité*. Le philosophe écrit:

La question de l'étranger n'est-elle pas une question d'*extérieur*? Venant de l'extérieur? Avant de dire *la question de l'étranger*, il faudrait peut-être préciser: la question de l'*extérieur*. Comment comprendre la différence d'accent? Il y a, disons, une question de l'étranger. Elle doit être abordée comme telle. Certes, elle doit être traitée en tant que telle. Mais avant d'être une question à traiter, avant d'être un concept, un thème, un problème, un programme, la question de l'étranger est une question de l'extérieur, une question venant de l'extérieur, une question à l'étranger, adressée à l'étranger. Comme si l'étranger était d'abord *celui* qui pose la première question, *celui à qui* s'adresse la première question. Comme si l'étranger était l'être-en-question, la question même de l'être-en-question, l'être-question ou l'être-en-question de la question. Mais aussi celui qui, en posant la première question, me met en question (Derrida, 2014, p.39).

C'est à partir de la figure de l'Étranger qu'il faut recommencer à penser, comme Derrida a tenté de faire dans *Politique de l'amitié* (1994), en se plaçant dans un dialogue polémique avec l'ontologie politique de Carl Schmitt, qui, dans son actualité écrasante, a donné la définition la plus politiquement significative de l'Étranger. Une œuvre qui fait date comme *La notion du politique* (1992) – écrit en 1927 mais intégré jusqu'à la réédition de 1963 – constitue en fait l'analyse la plus aiguë et la plus désenchantée du concept du politique dans son lien ontologique avec la définition de l'« Ennemi », celui qui, comme Schmitt affirme, « est simplement l'*autre*, l'étranger (*der Fremde*) et il suffit à son essence qu'il soit existentiellement, dans un sens particulièrement intensif, quelque chose d'*autre* et d'étranger » (Schmitt, 1992, p. 109).

« Démêler » le noyau essentiel du politique signifie en effet pour Schmitt pouvoir distinguer clairement le concept de « guerre » – à mener *contre* l'Ennemi qui porte atteinte à l'intégrité de l'identité (Schmitt, 1992, p.115-116)<sup>3</sup> – de celui de « paix » – mot *impolitique*

3 On peut lire le commentaire proposé par Caterina Resta: « Le caractère concret de l'Ennemi n'est pas donné par la guerre en cours, mais simplement par sa «possibilité réelle», par la réalité de sa possibilité.

par excellence, sauf s'il devient une arme idéologique pour faire la guerre à quelqu'un. Il s'agit d'une urgence absolue car, à partir de la crise irréversible du *Jus publicum Europaeum* – exposée dans les pages de *Nomos* (1988) – leur différence n'est plus évidente et l'on entrevoit le spectre d'une « guerre totale » qui décréterait une dépolitisation irréversible. Face à cette menace, la seule possibilité de salut, selon le juriste allemand, est une nouvelle « délimitation de la guerre » (Schmitt, 1992, p. 100).

Le défi provocateur auquel Schmitt tente de répondre est donc celui d'esquisser une *nouvelle* politique au-delà de la crise de l'État-nation qui, seulement en continuant à séparer l'Ami de l'Ennemi – le Sien de l'Autre – peut retrouver sa vocation la plus propre: celle d'être un principe d'ordre et de *forme*. Dans ce qui apparaît aujourd'hui comme un état d'exception permanent, le Souverain est alors celui qui *décide* qui est l'Ennemi et, ce faisant, permet une nouvelle régulation d'une hostilité autrement indiscriminée et autodestructrice (Schmitt, 1992, p. 118-120).

Cet exposé nécessairement bref des noyaux centraux de la théorie schmittienne est fondamental pour comprendre cette *opposition d'exclusion* au cœur de la tradition politique occidentale. Comme l'écrit Caterina Resta, la pensée schmittienne constitue « un véritable paradigme à travers lequel l'Occident, surtout à son moment de plus grande conscience de soi, a pensé (ou peut-être, avec Lévinas, devrions-nous plutôt dire: a été *incapable* de penser) la relation avec l'Autre » (Resta, 2008, p. 54, la traduction est la mienne). Si, en effet, pour définir quelque chose, il faut commencer par la négation – *omnis determinatio est negatio* enseigne le principe de l'identité et de la non-contradiction – *polemos* est fondamental pour délimiter la structure du *logos*, telle qu'elle a été articulée au cours de l'histoire philosophique et politique occidentale. Comme l'enseigne cet Héraclite que Schmitt aime à citer – et que Lévinas critiquait amèrement – le destin du *logos* est d'emblée lié à la guerre: la logique est d'emblée un acte de guerre, puisqu'elle sépare clairement les siens des autres, en les opposant (Resta, 2008, p. 56, la traduction est la mienne). L'Autre – en tant qu'*autre* – est en effet une menace: en remettant en question les frontières de l'identité théorique et politique, l'Étranger est toujours, selon Schmitt, un *Ennemi* à combattre parce que, par son arrivée,

---

Ce qui signifie que l'ennemi est déjà réel et concret dans sa simple possibilité, c'est-à-dire que la guerre avec lui commence avant même qu'il ne prenne les armes, avant même qu'il ne s'engage sur le champ de bataille. L'ennemi est *réellement* présent même là où il n'est encore qu'un *spectre*, et rien de plus que les spectres – nous le savons – n'est menaçant et ne suscite la peur. [...] le Politique puise donc au niveau le plus élémentaire (le plus essentiel), dans une «originalité absolue», révélant l'essence *polémique* de la vie humaine qui fait de chaque homme un combattant *contre* l'autre homme: *homo homini lupus*. Le Politique est une question de vie ou de mort, de mort *violente*, s'il est vrai qu'il ne devient politique que sur fond de meurtre possible-réel, de mise à mort physique de l'autre, comme sa négation absolue » (Resta, 2008, p.58-59). La proposition de traduction est la mienne.

il déséquilibre l'intégrité revendiquée du sujet et de la communauté politique. La question de l'Étranger est d'emblée – comme l'écrit Derrida – une question « armée » (Derrida, 1994, p. 196).

Pourtant, il n'y a pas d'apologie de la guerre: la définition schmittienne du politique n'est « ni belliqueuse, ni militariste, ni impérialiste, ni pacifiste » (Derrida, 1994, p. 116); la guerre n'est pas la fin – et le limite – du politique, mais son présupposé toujours présent, à partir du constat anthropologique originel que l'homme est un « être extrêmement problématique, voire dangereux et dynamique » (Derrida, 1994, p. 146). Comme le dit Derrida: « l'être-pour-la-mort de cette vie humaine n'est pas séparé de l'être-pour-la-mise-à-mort ou pour la mort au combat » (Derrida, 1994, p. 149) qui constitue donc non pas la norme, mais le « cas d'exception ». Cette conclusion est d'une importance décisive car « ce n'est que dans la lutte réelle que se manifeste la conséquence extrême du groupement politique de l'ami et de l'ennemi. C'est à partir de cette possibilité extrême que la vie humaine acquiert sa tension spécifiquement politique » (Schmitt, 1992, p. 118). Dans l'antagonisme extrême qui divise le monde en Amis et Ennemis, ce qui est en jeu, selon le politologue allemand, c'est la nécessité de la survie des *deux* pôles d'opposition, puisque dans leur « onto-polito-logique » le concept du Politique est décidé, et il doit être défendu contre sa possible disparition: « c'est le Politique *en tant que tel* qu'il entend *sauver* » écrit Derrida (Derrida, 1994, p. 101).

En fait, la crise de l'État de droit en tant que modèle d'unité politique a constitué la disparition d'un ordre qui, bien que violent, permettait des distinctions claires et sans ambiguïté: intérieur/extérieur, guerre/paix, neutralité/non-neutralité. Le monde *politique*, supposant la coexistence du distinct – de l'ami et de l'ennemi à la fois – constituait un univers de différences qui, bien qu'opposées, s'affirmaient dans leur conflictualité. D'une autre manière, cependant, un monde *totale*ment pacifié, un monde *sans* ennemi – donc, selon Schmitt, un monde *impolitique* comme celui dont il a été témoin dans les années 1940 et 1950 – contre toute prévision optimiste, est loin de se définir comme un monde *sans* guerre et *sans* violence. C'est le spectre d'un univers homogène et indifférencié, porteur d'une guerre *totale* sans les limites et les circonscriptions du droit international traditionnel. D'une guerre *sans* ennemis – quand l'« ennemi » est celui qui jouit d'un *statut* bien circonscrit, d'un « masque » qui le reconnaît comme un sujet politiquement opposé; d'une guerre au nom de l'humanité – quand le concept d'humanité est instrumentalisé en vue d'expansions impérialistes qui prétendent *dénuder* l'ennemi, le déclarer *hors-la-loi* et *hors-l'humanité*, non seulement en prétendant le repousser à l'intérieur de ses propres frontières, mais en le détruisant définitivement (Schmitt, 1992, p. 182-183).

Face à la dépolitisation qui prévaut, dans un monde qui ne mène pas de guerres au sens traditionnel du terme mais des *actions de police internationale* et d'ingérence humanitaire, seule «l'invention» de l'Ennemi – possibilité extrême d'une «mesure» contre la propagation de la réciprocité destructrice<sup>4</sup> – constitue, dans la réflexion du politologue allemand, la seule possibilité de survie des hommes dans un espace sans frontières. Ils ne doivent jamais oublier leur enracinement à la terre, à partir de laquelle revivre une politique *juste* qui fait survivre *et l'Ami et l'Ennemi*.

« *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt* » (Schmitt, 2003, p. 92) – «l'Ennemi est la «figure» de notre propre question» – écrit Schmitt quelques années plus tard dans *Ex captivitate salus* (1950) entre les murs de la cellule de Nuremberg dans laquelle il a été emprisonné dans l'immédiat après-guerre. Dans une renouvelée dialectique de la reconnaissance, l'Ennemi – selon Carl Schmitt – est en effet celui qui non seulement est reconnu *comme Ennemi*, mais par lequel le sujet *se sent* également *reconnu* comme ennemi, dans un jeu de miroir réciproque. Contraint de se regarder du point de vue de l'Autre, l'individu schmittien tremble de peur, comme si la question que lui pose était dirigée contre lui-même: «*Qui est mon ennemi?* » demande Schmitt. « Seul celui qui peut m'interroger » (Schmitt, 2003, p. 92). Et, de plus en plus inquiet: « Qui peut vraiment me remettre en question? Seulement moi-même. Ou mon frère. Voilà. L'Autre est mon frère. L'Autre se révèle être mon frère, et le *frère*, mon *ennemi* » (Idem, p. 92). Caterina Resta commente:

La question « Qui est mon ennemi? » est alors repliée dans l'autre: « Qui suis-je? » et l'ennemidevient ainsi la «figure» par laquelle je viens poser cette question, presque une porte qui l'introduit dans ma question la plus «privée», celle de ma propre identité en tant que sujet, en la remettant radicalement en question. L'ennemi, l'autre, l'étranger, s'est introduit dans le lieu le plus inaccessible de ma personne: «L'*Autre* dans le *Même*», selon la formule bien connue de Lévinas. Et moi, qui devais le repousser, le séparer de moi, le mettre à distance, voire le supprimer, je me retrouve à l'héberger comme la question qui me blesse plus que toute autre: l'*hostis* s'est transformé, malgré moi, en *hospes*. Une expérience déroutante que Freud appelait *das Unheimliche*; le familier et l'étranger ne sont plus séparables l'un de l'autre, il n'y a plus de frontière sûre pour les séparer. Il arrive ainsi que l'*ennemi* introjecté soit moi-même ou l'autre, dans la figure du *frère* (Resta, 2008, p. 63. La proposition de traduction est la mienne).

Schmitt ne semble donc pas se rendre compte que l'entrée de la figure du « frère », par laquelle l'Ami et l'Ennemi passent l'un dans l'autre, risque de faire voler en éclats ce para-

---

4 En rappelant la force de contention du *kat-echon*, Schmitt estime en effet que l'existence même de l'Ennemi est concrètement liée à la force *kathektionique*, à son élan à la fois déconstructeur et structurant, qui, en limitant la violence au domaine du politique, en lui donnant un ordre et une limite, la «retient», sans la transcender ni l'absolutiser.

digne « topolitique » qui trouve son propre horizon de sens dans l'entrelacement du *topos* et de la *polis*. En effet, comme le souligne Derrida, lecteur attentif des écrits de Schmitt, « l'ennemi, c'est soi-même: je suis pour moi-même mon propre ennemi » (Derrida, 1994, p. 195)<sup>5</sup>. La *décision* souveraine qui aurait dû séparer le Soi de l'Autre, passe en réalité par l'intériorité même du sujet, qui se redécouvre comme *hôte* et *otage* de l'Autre. Ce que Schmitt ne comprend pas c'est donc, selon l'analyse de Derrida, que le politique ne tire pas son essence de l'*hostilité*, mais de l'*hospitalité*, non pas de la *question* – une question toujours « armée » du *logos* – mais de la *réponse* qui, « désarmée », se redécouvre responsable face à l'Autre (Resta, 2008, p. 64).

Face à la dépolitisation en cours, il est alors nécessaire de penser une politique capable d'accueillir l'Autre en tant qu'*Autre*, en le laissant advenir dans son caractère d'*Im-possible*, sans le priver de son altérité radicale et de son éventualité – comme la dialectique de la reconnaissance ami/ennemi de Schmitt tente encore de le faire. Sur la trace de Derrida, nous sommes, donc, appelés à décider l'*indécidable*, à faire l'*im-possible*. En effet, si l'on devait condenser ce que la déconstruction laissera toujours à penser comme son avenir même, on pourrait choisir la formule à laquelle Derrida s'est le plus souvent référé: la déconstruction comme « expérience de l'Impossible » ou, alternativement, comme une *autre* expérience du pouvoir. Son geste éthique e politique reconnaît dans l'*im-pouvoir* non seulement une reddition ou un renoncement négatif, mais cette *force de faiblesse* capable de démasquer et de subvertir la logique de la souveraineté e de la domination.

En accord avec Derrida, seule une « pensée *désarmée* » – au-delà de la politique *armée* schmittienne – peut s'exposer inconditionnellement à *ce qui vient*, se laissant constamment interroger par l'Étranger, celui qui « implique, dans sa venue, l'impossible comme condition même de sa possibilité » (Derrida; Stiegler, 1996, p. 25). Le nouvel Arrivant pourrait donc non seulement franchir la frontière, le seuil de la communauté, mais aussi ébranler l'expérience même du seuil. Tel est le pari risqué – à la fois promesse et menace – d'une nouvelle « philosophie *du* politique ». Comme Derrida écrit: « Voici l'avènement d'une

---

5 Voir ce qu'avance le philosophe: « La guerre absolue dont parle Schmitt, la guerre révolutionnaire qui pousse à l'extrême la théorie du partisan, la guerre qui viole toutes les lois de la guerre, peut être une guerre fratricide. Ramenant ainsi la figure fraternelle de l'ami. Comme frère ennemi. [...]. Si, dans ce qui est pire qu'une guerre civile, pire qu'un déchaînement de la *stase* moderne, l'hostilité absolue peut viser le frère et convertir la guerre intérieure, cette fois, en guerre réelle, en guerre absolue, et donc en politique absolue, ce vertigineux bouleversement de la vérité du politique ne va-t-il pas jusqu'à toucher sa limite, c'est-à-dire lui-même ou son double, le jumeau, cet ami absolu qui revient toujours sous les traits du frère? Et si le frère est aussi la figure de l'ennemi absolu, que signifie la fraternisation? [...]. C'est dans ce transit troublant que la figure de l'ennemi absolu prend la ressemblance de celle de l'ami absolu: la tragédie la plus funeste du fratricide » (Derrida, 1994, p. 187-188).

nouvelle aube, voici l'avènement d'une nouvelle stratégie et d'une *nouvelle* politique, d'une *nouvelle pensée* du politique » (Derrida, 2001, p. 44).

En partant de cette nécessité, Derrida propose dans *Politiques de l'amitié* une déconstruction du schéma puissant et souterrain qui traverse toute la tradition philosophique occidentale et qui lie la politique aux concepts d'«amitié» et de «fraternité», à une relation symétrique d'égalité fondée sur un présupposé naturaliste-biologique. Derrida affirme :

La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une fraternisation. La phratriarchie peut comprendre les cousins et les sœurs mais, nous le verrons, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre docile et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? Et de la sœur un cas du frère ? [...] Ce qui lie encore aujourd'hui, peut-être aujourd'hui plus que jamais, la démocratisation à la fraternisation ne se réduit donc pas toujours, pas nécessairement, on le sait, au patriarcat dont les frères commencent par rêver la fin. Le patriarcat n'en finit jamais de commencer par ce rêve. Cette fin continue sans fin de hanter son principe. Au principe, toujours, l'Un se fait violence et se garde de l'autre. (Derrida, 1994, p. 13)

Ce sont précisément les traits familiers, fraternels et androcentriques du politique qui devront être déconstruits, en vue de la possibilité d'une *démocratie à venir*. ce dernier, doit être enracinée dans l'inadéquation permanente à lui-même de ce régime, qui a pris au cours de l'histoire une pluralité de formes différentes, et, en même temps, dans sa perfectibilité progressive qui conduit Derrida à affirmer qu' « il n'y a pas de déconstruction sans démocratie, il n'y a pas de démocratie sans déconstruction » (Derrida, 1994, p. 131).

Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? [...] D'une part, on semble confirmer, mais non pour le déplorer, comme le fait Schmitt, une dépolitisation essentielle et nécessaire. Cette dépolitisation ne serait plus nécessairement la neutre ou négative indifférence à toutes les formes du lien social, de la communauté, de l'amitié. D'autre part, à travers cette dépolitisation [...] on chercherait à penser, interpréter, mettre en œuvre, une *autre* politique, une *autre* démocratie. Plus précisément, on chercherait ce qui se cherche aujourd'hui. (Derrida, 1994, p. 127-128)

C'est le principe de fraternité – auquel la « dernière » réflexion de Schmitt aboutit après un parcours articulé – qui doit être dénaturalisé. Il a constitué un paradigme puissant et dominant dans la tradition politique, dont les fantômes alimentent encore tous les discours politiques qui trouvent leurs racines dans l'autochtonie, la consanguinité, invoquées pour certifier le lien social et penser la communauté politique (Derrida, 1994). Un témoignage

fondamental à cet égard est le *Discours d'Aspasie* rapporté par Socrate dans les *Ménessènes* (Platon, 2008, 234a-236d): l'épithète est citée par Platon comme un exemple des oraisons funèbres prononcées par les jeunes devant les tombes de leurs ancêtres; à travers elles, il était possible de sanctionner l'engagement des premiers envers les seconds à partir de cet enracinement à la naissance biologique qui plus que de diversifier les citoyens, les unifie – les rend *Une* – dans le *genos* originel, fortifié par le serment politique. Alors, la nature commande la loi, l'égalité de naissance fonde de façon nécessaire l'égalité selon le droit. C'est ainsi que Derrida commente :

*Le discours d'Aspasie* tire toutes les conséquences politiques de la bonne naissance, de l'eugénie (*engéneia*) qui n'est autre, et n'a d'autre fondement, que l'autochtonie. L'hommage à la terre et à la mère va de pair avec l'éloge de la fraternisation, plus précisément de la démocratie fraternelle. [...]. Et c'est l'égalité de naissance (*isogonia*), l'égalité « selon la nature » (*kata phûsin*) » qui exige nécessairement la recherche d'une égalité « selon la loi (*isonomia kata nômon*) ». [...]. S'il y a une justification à cette fondation, c'est dans la mesure où la justification proprement dite, la justification nomologique, se fonde fermement dans le sol physio-ontologique de ce qui est dans la nature et se révèle en vérité à la naissance. [...]. Tout ce qui s'appelle ici démocratie (ou aristodémocratie) fonde le lien social, la communauté, l'égalité, l'amitié des frères, l'identification comme fraternisation, etc., dans le lien entre ce lien isonomique et le lien isogonique, le lien naturel entre nômos et phûsis, si l'on veut, le lien entre le politique et la consanguinité autochtone. (Derrida, 1994, p. 115-121)

Ce paradigme – conservé intact de l'Athènes grecque à la Jérusalem judéo-chrétienne, de la Rome antique à la Paris de la Révolution française jusqu'à trouver son plus grand accomplissement dans le Berlin national-socialiste – reçoit un premier traumatisme dans la perspective révolutionnaire d'Emmanuel Lévinas et s'ouvre constamment *au-delà de l'être*. Tout en restant articulée sur la figure du frère, la politique messianique lévinassienne le met, pour la première fois, en question dans son originalité biologique-ontologique. Le *frère* – selon Lévinas – *n'est pas celui* qui « appartient » au *même* être, qui partage la même nature ou la *même* racine: le « frère » est celui devant lequel le sujet se redécouvre responsable. C'est en effet la relation éthique entre le Soi et l'Autre, et non la relation ontologique, qui constitue l'authentique lien de fraternité. Mais, à ceux qui croient encore à la *fraternité*, Derrida répond:

Moi aussi, d'ailleurs, je voudrais le croire, il y a quelqu'un en moi qui voudrait le croire, mais il y a quelqu'un d'autre qui ne me ressemble plus comme un frère, et qui ne peut pas le croire, et qui croit même, par réflexion et par expérience, qu'il vaut mieux ne pas le croire, non seulement, mais surtout, en politique, et j'essaie d'expliquer pourquoi, et je pourrais essayer de faire encore mieux dans la discussion qui va peut-être suivre: je pourrais essayer d'argumenter autour d'une chaîne de valeurs le plus souvent associée à celle du

frère: la valeur du prochain (au sens chrétien), celle du semblable. L'énorme question du *semblable* – j'avais essayé de soutenir dans le séminaire de cette année que l'éthique pure, s'il y en a une, commence par la dignité respectable de l'autre comme *dissemblable* absolu, reconnu comme méconnaissable, même méconnaissable, au-delà de toute connaissance, de tout savoir et de toute reconnaissance: le prochain comme semblable ou ressemblant désigne non pas le début mais la fin ou la ruine de l'éthique pure, s'il y en a une. (Derrida, 2003, p. 94)

En partant de Lévinas – mais en même temps *au-delà* de Lévinas –, *contre* Carl Schmitt – mais en même temps *au-delà* de Carl Schmitt – Derrida propose de penser l'espace d'une *autre* politique, d'une *autre* démocratie qui demande non plus de subsumer le singulier dans l'universel, mais de reconnaître l'universalité de l'*autre*, comme irréductiblement autre, comme *dissemblable* au-delà de tout lien présupposé de similitude. Une fois de plus, c'est le grand thème – central dans la démocratie de tous les temps – de l'égalité qui est en jeu et qui doit être soustrait au schéma phallogocentrique de la fraternité. C'est précisément ce paradigme qui l'a condamnée à la symétrie, à la commensurabilité, alors que la relation avec l'Autre, considérée dans sa singularité irréductible et chaque fois unique, révèle différemment une disproportion, une asymétrie fondamentale. Le philosophe écrit: «Rêvons d'une politique qui dépasse le double congénère [...] au-delà du principe de fraternité» (Derrida, 1994, p. 12).

Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » (*koïna ta philón*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à compter ses amis, à *compter* les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre. Mais là où tout autre est *également* tout autre. Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, au cœur de sa vertu divisée, l'inadéquation à elle-même. (Derrida, 1994, p. 40)

Constamment tiraillée par le besoin de comparer l'*incomparable*, la démocratie est troublée par la nécessité de penser une équité qui ne soit pas seulement homologation, mais qui, *en comparant*, sache sauvegarder l'*incomparable*, sache protéger les différences au-delà de leur inscription dans la polémique dialectique de la tradition, formulée sur la base des couples «ami-ennemi», «frère-étranger», «sien-autre». Contre une idée confuse de communauté politique, où à travers le schéma logocentrique et immunitaire de la fraternité la pluralité est homologuée dans une universalité revendiquée, où il n'y a pas de place

pour l'étranger, pour la *femme*<sup>6</sup>, pour l' *animal* (Derrida, 1999), Derrida entend revendiquer la pensée d'un «être-ensemble *autrement*». Celui-ci ne peut être formulé qu'à partir de l'idée d'une *autre* amitié, au-delà de la symétrie, de l'harmonie, de l'accord; un modèle qui s'éloigne de celui esquissé par Aristote qui, tout en invoquant la rareté de l'affinité élective des amis selon la vertu, devient la base de la formulation de tous les modèles politiques occidentaux (Aristote, 2015). La tension paradoxale et l'ambiguïté de la pensée aristotélienne entre l'*apolitique* d'une relation toujours intime et la *politique* explicite de l'amitié – à la base de la formulation de sociétés dans lesquelles les individus sont toujours unis par des liens «familiaux» – est bien mise en évidence dans l'apostrophe aristotélienne: « Ô mes amis, il n'y a pas d'amis »<sup>7</sup>. Elle constitue, alors, le cœur battant de la tentative de Derrida de déconstruire le schéma traditionnel de l'amitié, afin de faire resurgir tout ce qui en a été retiré en vue d'une *autre* expérience du possible.

Cette opération part du renversement que subit le concept d'amitié dans la philosophie nietzschéenne. Faisant siennes les paroles du fou vivant qui, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (2011) annonce la mort de Dieu, Derrida écrit: « *Peut-être* alors l'heure de joie viendra-t-elle un jour elle aussi où chacun dira : «Amis, il n'y a point d'amis!» s'écriait le sage mourant ; «Ennemis, il n'y a point d'ennemi!» s'écrie le fou vivant que je suis» (Derrida, 1994, p. 45). Alors, il faut penser une *autre* communauté des amis, une communauté *sans* communauté, une communauté des *solitaires*:

Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité. Sans horizon de reconnaissance, donc. Sans parenté, sans proximité, sans *oikeiôtês*. [...]. Comment cela ? N'est-ce pas un défi au bon sens et au sens tout court ? Est-ce pos-

---

6 Au-delà de l'hostilité schmittienne, il faut en effet faire surgir la véritable différence, toujours oubliée, dont Derrida entrevoit la possibilité d'expression dans une réévaluation de la figure de la femme. Il écrit: « Ce qui pourrait donc sauter aux yeux dans cette procession immense, moderne et sans âge, dans cette théorie du politique cheminant en plein désert, ce qui *frappe* dans cette philosophie de la guerre sans merci, dans cette mise en scène de la mise à mort «physique», dans cette implacable logique de l'hostilité absolue, ce qui devrait sauter aux yeux mais passe inaperçu comme l'absence même, ce qui disparaît à se fondre en plein désert, c'est la femme ou la sœur. Pas même un mirage. Rien. Désert et silence absolu, semble-t-il. [...] et si la femme était le partisan absolu ? Si elle était l'autre ennemi absolu de cette théorie de l'ennemi absolu, le spectre de l'hostilité à conjurer pour les frères jurés, ou l'autre de l'ennemi absolu devenue l'ennemie absolue qu'on ne devrait même pas reconnaître dans une guerre régulière?» (Derrida, 1994, p. 180-181).

7 Derrida écrit: « Aucune vertu sans cette tragédie du nombre sans nombre. [...] L'impensable filtre à travers le calme traité d'Aristote, sous ses conseils avisés, sous la sagesse de ses préceptes : mes amis, si vous voulez avoir des amis, n'en ayez point trop.» (Derrida, 1994, p. 40).

sible ? Peut-être est-ce impossible, justement. Peut-être l'impossible est-il la seule chance possible de quelque nouveauté, de quelque philosophie nouvelle de la nouveauté. [...]. Communauté sans communauté, amitié sans communauté des amis de la solitude. Nulle appartenance. Ni ressemblance ni proximité. Fin de l'*oikeiôtês*? Peut-être. Voilà en tout cas des amis qui cherchent à se reconnaître sans se connaître. (Derrida, 1994, p. 53-54, 62)

Ces « amis de la vérité » dénonceront la contradiction qui habite le concept de *communauté* et garderont le secret qu'il vaut toujours mieux se taire, c'est-à-dire que « la séparation radicale est nécessaire, pour être *authentiquement* amis. Accord tacite cependant par lequel les séparés sont ensemble sans cesser d'être ce qu'ils sont destinés à être [...]: dissociés, solitarisés, singularisés»: voilà un exemple de ce que Derrida appelle « l'amitié à venir » (Derrida, 1994, p. 703). Une *nouvelle* logique soustraite alors l'amitié à son interprétation philosophique, lui donnant une tournure douce et violente vers le non-réciprocité, l'asymétrie, la disproportion, le non-retour de l'hospitalité, la préséance irréductible de l'Autre. Ainsi, même la définition aristotélicienne découvre, *en son sein*, une *différance* oubliée au moment où l'Ami – précisément en tant qu'*ami* – se redécouvre comme Invité et Étranger, *atopos*.

À la question « Qu'est-ce qu'un ami? » (*ti esti philos*) il aurait répondu dans la figure économique de l'habitat. Le corps héberge l'âme, elle lui offre l'hospitalité et la retient chez lui. Mais comment penser cette topologie de l'habitat dans l'amitié ? « Qu'est-ce qu'un ami ? » Réponse : « Une seule âme logée en deux corps ». Disloquant la logique et l'identité du territoire en général, désignant un principe d'errance, la lettre de cette réponse pourrait ne laisser de repos à personne. Elle donnerait à penser que, pour en avoir plus d'un, un ami n'a jamais de lieu propre. Il ne saurait compter s'endormir ou se nourrir dans l'intimité économique de quelque « chez soi ». Le corps de l'ami, son corps propre pourrait toujours être le corps de l'autre. Il y logerait comme un invité, un visiteur, un voyageur, un occupant de passage. *Unheimlich* serait l'amitié. Quel mot grec pourrait traduire *unheimlich*, *uncanny* ? Pourquoi pas *atopos* ? hors lieu ou sans lieu ? sans famille ni familiarité, hors de soi, expatrié, extraordinaire, extravagant, absurde ou fou, insolite, inconvenant, étrange, mais aussi étranger ? [...] Si nous insistons sur cette étrange *atopie* de l'ami, c'est qu'elle pourrait entrer dans une irréductible tension avec le principe à la fois topique et familial, le principe de convenance, justement, qui définit ailleurs le politique, mais dans son lien au lien d'amitié. (Derrida, 1994, p.202)

Il faut penser les amis comme des *étrangers* et donc inaccessibles, sans *commune* mesure. Si un tel langage semble impossible au regard du sens commun de l'amitié, c'est aussi parce que, comme l'affirme Derrida, il se dit selon ce que Blanchot appelait « l'écriture *du désastre* » (Blanchot, 1980): «un désastre qui est moins le désastre de l'amitié (pour l'amitié) que le désastre sans lequel il n'est pas d'amitié, le désastre au cœur de l'amitié, le désastre de l'amitié ou le désastre comme amitié. *Amitié-des-astres*» (Derrida, 1994, p.349). Cela ouvre inévitablement la tâche – impossible et nécessaire à la fois – d'une responsabilité infinie face à l'appel de l'unique et du multiple, simultanément, de l'ami dans

sa singularité et des amis dans leur pluralité et leur diversité. Il faut donc avoir l'audace de penser *autrement* le politique. N'est-ce pas peut-être dans ce désir de l'Autre qui reconnaît son secret inaccessible que se réalise effectivement l'hospitalité? Au-delà de la pensée *armée* de Carl Schmitt, la pensée *désarmée* de Jacques Derrida entend s'ouvrir au défi impossible d'une *autre* politique, une politique de l'a-venir, toujours ouverte à la venue de l'Autre au nom d'une hospitalité *inconditionnelle*:

La loi de l'hospitalité, la loi formelle qui sous-tend la notion général de l'hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, perverse ou pervertie. Elle semble suggérer que l'hospitalité absolue rompt avec la loi de l'hospitalité en tant que droit ou devoir, avec l'alliance de l'hospitalité. En d'autres termes, l'hospitalité absolue exige que j'ouvre ma demeure et que je l'offre non seulement à l'étranger [...] mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, que je lui donne une place, que je le laisse venir, que je le laisse arriver et prendre place dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité ni son nom. La loi de l'hospitalité absolue exige une rupture avec l'hospitalité comme droit, avec la loi ou la justice comme droit (Derrida, 1997, p. 52)

Cette rupture avec le droit à l'hospitalité, avec la réduction de la demande de l'étranger à une question de droit, annonce une fracture profonde et indépassable qui sépare le *droit* d'une *Justice* encore plus exigeante, comme a également enseigné la pensée d'Emmanuel Lévinas. C'est pourquoi, selon Derrida, la *Justice* est toujours infinie et continue, non seulement en raison de l'inaccessibilité de sa perfection aux limites humaines, mais en raison de l'inadéquation inévitable de l'universalité de la norme à l'humain, qui est toujours unique et singulier. Comme la *Justice* est toujours rendue à l'Autre, l'ordre qu'elle annonce perturbe les équilibres et les contrats, obligeant toute politique et toute *droit* à se repenser à partir du respect dû à l'incalculable. Mais, écrit le philosophe:

Tout en restant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois, elle les exige. Cette nécessité est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne devenait pas effective, concrète, déterminée, si ce n'était par son devoir. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'il est, le droit a donc besoin de lois qui pourtant le nient, le menacent en tout cas, parfois le corrompent ou le pervertissent. [...]. Inversement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois d'hospitalité si elles n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, voire revendiquées, par la loi d'hospitalité inconditionnelle. (Derrida, 1997, p. 85)

Il faut alors constater une hétérogénéité radicale entre la Loi et les lois de l'hospitalité, entre le désir d'une hospitalité *inconditionnelle* et les exigences *conditionnelles* du droit, de la politique et de l'éthique. Cependant, elle ne se réduit pas à une contradiction irréconciliable, mais présente une inséparabilité fondamentale. Ainsi, toute justice doit se réaliser

dans la conscience du paradoxe qui l'anime et qui provient de la nécessité de concilier la valeur *universelle* des normes avec l'incommensurabilité *particulière* des cas auxquels elles s'appliquent – paradoxe qui peut transformer de temps à autre la fidélité la plus intransigeante à la loi en l'injustice la plus violente, le respect de la norme en désaveu de l'altérité de l'autre homme, jamais totalement réductible à la généralisation :

L'étranger est d'abord un étranger par rapport à la langue juridique dans laquelle sont formulés le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, les limites, les règles, les codes de police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose l'hôte, l'invité, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'Etat, le père, etc. Celle-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence. La question de l'hospitalité commence ici: devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, au sens le plus large du terme, dans tous les sens possibles, avant de l'accueillir chez nous, et même comme condition nécessaire? (Derrida, 1997, p.46-47)

Derrida propose alors une « politique *impossible* » mais qui, sans cette exigence, perdrait toute référence à une Justice infinie. «Tâche infinie et impossible – écrit Derrida – mais pourtant urgente et pressante, celle d'orienter les lois pour qu'elles puissent refléter cette Loi de l'hospitalité absolue », parce qu'elle exige – comme l'a si bien vu Lévinas – d' « accueillir l'Autre *avant toute* question, de répondre de lui et à lui avant toute responsabilité librement assumée » (Derrida, 1997, p.52). En effet, le philosophe s'interroge:

L'hospitalité consiste à interroger celui qui vient? Elle commence par la question réévaluée à celui qui vient [...]: quel est ton nom? Dis-moi ton nom, comment t'appellerai-je, moi qui veux t'appeler par ton nom? Comment t'appellerai-je? La même question tendre que nous posons parfois à nos enfants ou à un être cher. Ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question, dans une double exclusion, l'exclusion de la question et du nom? Est-il plus juste et plus affectueux de demander ou de ne pas demander? D'appeler par son nom ou sans nom? L'hospitalité est-elle offerte à un sujet? A un sujet identifiable par son nom? À un sujet de droit? Ou bien l'hospitalité est-elle offerte, apprivoisée à l'autre avant qu'il ne se qualifie, avant qu'il ne soit (posé ou supposé être) un sujet, un sujet de droit, etc. (Derrida, 1997, p. 54)

La relation qui s'établit à partir de la *demande* impose des conditions auxquelles l'étranger doit se soumettre. D'une autre manière, l'hospitalité est toujours une question de *réponse*, d'un « Me voici! » qu'un *Autre Abraham* – le Marrane, dont l'identité est si contaminée qu'elle en est presque méconnaissable – dit devant l'Autre, en restant « fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi »: le secret d'une hospitalité qui est toujours à venir (Derrida, 2003, p.92). On ne peut donc que dire:

«Vite, entrez, vite, c'est-à-dire sans délai et sans attente». [...]. L'étranger, ici l'hôte attendu, n'est pas seulement quelqu'un à qui l'on dit «viens», mais «entre», entre sans attendre,

passer sans prendre de temps entre les deux, hâte-toi d'entrer, entre, entre en moi, pas seulement *vers moi*, mais *en moi*: occupe-moi, prends ta place *en moi*, ce qui veut dire aussi *prends ma place*, ne viens pas seulement chez moi ou dans ma maison. Franchir le seuil, c'est entrer et pas seulement s'approcher ou venir. [...]. C'est comme si l'étranger détenait les clés. [...] (c'est comme *si*, et toujours un «comme si» fait ici la loi) l'étranger, [...] peut sauver le maître de maison et libérer le pouvoir de son hôte: c'est comme si le maître était, en tant que maître, prisonnier de sa place et de son pouvoir, de son hypsité, de sa subjectivité [...]. On entre donc de l'intérieur: le maître est dans sa maison, mais il entre dans sa maison grâce à l'invité qui vient de l'extérieur. Le maître entre donc de l'intérieur comme de l'extérieur. Il entre dans sa propre maison grâce à son hôte, dans le désir d'hospitalité, ou dans le désir comme hospitalité. Au cœur d'une hospitalité qui laisse toujours à désirer. (Derrida, 1997, p. 114)

Ce sera donc au nom d'une paix *politique*, mais en même temps *au-delà du politique*, qu'il faudra revenir à l'interrogation de cette idée cosmopolite – dont la tradition remonte à Paul, aux stoïciens et jusqu'à Kant, d'une part pour en revendiquer l'héritage et, d'autre part, pour la dépasser, en remettant en cause certains de ses piliers et en l'ouvrant à de nouvelles possibilités<sup>8</sup>. Ce nouveau cosmopolitisme doit trouver ses racines dans l'idée d'une hospitalité universelle et inconditionnelle, telle que celle qui, bien qu'avec des limites encore visibles, commence à être formulée dans la pensée cosmopolite de Kant: dans la *Paix perpétuelle*, en effet, le droit à une hospitalité qui concerne tous les hommes en tant qu'habitants d'une même terre est affirmé et espéré mais, aussitôt, délimité à un droit de visite – et non de résidence – géré et encore dépendant des ambitions de la puissance souveraine nationale (Derrida, 2005).

Il faut donc «faire encore un effort» (Derrida, 1997) pour affirmer, avant qu'elle ne soit codifiée en droit, la nécessité d'une hospitalité inconditionnelle, sans laquelle aucune Justice ne pourrait avoir lieu. Il faut, « au-delà du vieil idéal cosmopolite gréco-chrétien, stoïcien, paulinien, kantien – annoncer une alliance ou une solidarité universelle qui dépasse l'internationalité (des Etats–nations) et donc la citoyenneté » (Derrida, 2004, p.56); il faut penser une *autre* cosmopolitique à partir de la disparition de l'Etat-nation. Cela suppose

la chose la plus difficile, la plus inconcevable: une extension de la démocratie au-delà de la souveraineté étatique-nationale, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, *sans abolir toute référence à la souveraineté*, ne cesse d'innover,

---

8 Derrida écrit à ce propos: « Chez saint Paul, l'idée de cosmopolitisme, l'idée d'être citoyen du monde, de la fraternité des hommes en tant qu'enfants de Dieu, etc. est plus proche de l'idée d'universalisme qui domine aujourd'hui dans le droit international que d'autres figures de l'universalisme ou du cosmopolitisme. L'universalisme qui domine le discours politico-juridique mondial est fondamentalement gréco-chrétien. C'est du moins ce que je pense. C'est un christianisme qui parle un peu grec » (Derrida, 2005 ; p. 43).

d'inventer de nouvelles partitions et de nouveaux partages de la souveraineté. (Derrida, 2003, p.132)

C'est la fin des certitudes, mais en même temps l'événement d'une réserve de sens inattendue au nom d'une relance hyperbolique de ce que l'*ancien* – toujours *nouveau* – nom de la démocratie a encore à dire. Une *promesse* toujours à venir, mais dont l'urgence est inextinguible :

La démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste [...]. Quand serons-nous prêts pour une expérience de la liberté et de l'égalité qui fasse l'épreuve respectueuse de cette amitié-là, et qui soit juste enfin, juste au-delà du droit, c'est-à-dire à la mesure de sa démesure ? O mes amis démocrates... (Derrida, 1994, p. 340)

---

## Bibliographie

- BARBERO, Carola; REGAZZONI, Simone; VALTOLINA, Amelia. (ed. par). ***Spettri di Derrida***. Genova: il melangolo, 2010.
- BILANCIA, Francesco., DI SCIULLO Franco Maria., RIMOLI Francesco. (ed. par). ***Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza***. Roma: Carocci, 2008.
- BLANCHOT, Maurice. ***L'Entretien infini***. Paris : Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, Maurice. ***L'écriture du désastre***. Paris : Gallimard, 1980.
- BLANCHOT, Maurice. ***L'amitié***. Paris: Gallimard, 1971.
- DERRIDA, Jacques. ***L'écriture et la différence***. Paris : Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. ***La dissémination***. Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. ***Du droit à la philosophie***. Paris : Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. ***Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale***. Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. ***Politiques de l'amitié***. Paris : Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. ***Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!***. Paris : Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. ***De l'hospitalité***. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques. ***Voyous - Deux essais sur la raison***. Paris : Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques, LABARRIÈRE Pierre-Jean. ***Altérités***. Paris : Flammarion, 1986.
- DERRIDA, Jacques, STIEGLER Bernand. ***Écographies de la télévision***. Paris : Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO Elisabeth. ***De quoi demain?***. Paris : Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques, HABERMAS Jürgen. ***Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*** présentés et commentés par G. Borradori.

Paris : Galilée, 2004.

DERRIDA, Jacques., BAUDRILLARD Jean, **Pourquoi la guerre aujourd'hui?**. Fécamp : Éditions Lignes, 2015.

FERRIÉ, Christian. **Pourquoi lire Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida**. Paris : Éditions Kimé, 1998.

KOFMAN, Sarah. **Lectures de Derrida**. Paris: Galilée, 1984.

MAJOR, René. **Derrida pour les temps à venir**. Paris : Stock, 2007.

MALLET, Marie Louise (sous la dir. de). **Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida / Colloque de Cerisy, [11-21 juillet 1992]**. Paris : Galilée, 1994.

NANCY, Jean-Luc. **L'expérience de la liberté**. Paris : Galilée, 1988.

NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée**. Paris : Christian Bourgois, 1983.

NANCY, Jean-Luc. **Être singulier pluriel**. Paris : Galilée, 1996.

NANCY, Jean-Luc. **La pensée dérobée**. Paris : Galilée, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle un Keinen*. (1883), tr. fr. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Aubier: Éditions Montaigne, 1946.

PLATON. **Ménessène** en *Œuvres complètes* (trad. par Luc Brisson). Paris : Éditions Flammarion, 2008.

RESTA, Caterina. **L'evento dell'Altro, Etica e politica in Jacques Derrida**. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

RESTA, Caterina. L'Estraneo. **Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento**. Genova: il melangolo, 2008.

RESTA, Caterina. **La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida**. Genova: il melangolo, 2016.

SCHMITT, Carl. **Der Begriff des Politischen**. (1932). tr. fr. *La notion du politique*. Paris : Flammarion, 1992.

SCHMITT, Carl. **Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung**. (1942). tr. fr. *Terre et Mer, un point de vue sur l'histoire du monde*. Paris : Le Labyrinthe, 1985.

SCHMITT, Carl. **Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47**. (1950). tr. fr. *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947*. Paris :Vrin, 2003.

SCHMITT, Carl. **Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum**. (1950). tr. fr. *Le Nomos de la Terre*. Paris : PUF, 2001.

SCHMITT, Carl. **Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen**. (1963). tr. fr. *Théorie du partisan*. Paris: Flammarion, 1992.

SEFFAHI, Mohammed (sous la dir. de). **Autour de Jacques Derrida: de l'hospitalité**. Genouilleux : Éditions FeniXX, 2001.

TARTER, Sandro. **Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera**. Assisi: Cittadella, 2004.