

Voix de l'ami



Étienne de la Boétie



Michel de Montaigne

François Fédiér

Prêchant un jour devant une grande assistance, Rabbi Mikhal prononça ces mots : « Ce que je dis, il faut l'écouter. »

Il ajouta aussitôt : « C'est à dessein que je n'ai pas commandé : "Écoutez ce que je dis", mais bien : "ce que je dis, il faut l'écouter". Car j'entends par là que moi aussi, je suis tenu d'écouter ce que je dis. »

[*Voix de l'ami* a été écrit en allemand pour prendre place (sous le titre *Des Freundes Stimme*) dans le livre d'hommage *Vom Rätsel des Begriffs* édité pour Friedrich-Wilhelm von Herrmann, à l'occasion de ses soixante-cinq ans.

Ayant lu l'admirable épigraphe ajoutée par Ingrid Auriol en tête de sa traduction, j'ai par-ci par-là modifié le texte français, afin de pouvoir mieux écouter ce qui tentait de se dire dans l'autre langue.]



L'expression, « la voix de l'ami », apparaît p. 163 d'*Être et temps*, au milieu du trente quatrième paragraphe, lequel porte le titre « *Da-sein* et parole. Le langage. »

Voici le texte :

« La parenté étroite qui unit parler, entendre et intelligibilité s'éclaire si l'on part d'une possibilité existentielle qui appartient au parler lui-même, à savoir l'écoute. Ce n'est pas par hasard si, dans le cas où notre écoute n'a pas été « bonne », nous disons que nous n'avons pas « entendu ». L'écoute est constitutive de la parole. Et de même qu'élever la voix a son fondement dans la parole, de même la perception acoustique l'a dans l'écoute. Être à l'écoute de..., pour le Dasein, c'est être existentiellement ouvert, sur le mode d'être-ensemble avec les autres et pour les autres. L'écoute constitue même l'ouverture première et proprement dire du Dasein à son être le plus propre, celui qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui. »

L'apparition abrupte de cette *voix de l'ami* reste pour moi aujourd'hui tout aussi étonnante que lorsque j'ai lu ce passage pour la première fois.

Sans doute l'amitié est-elle quelque chose dont chaque être humain peut avoir l'intelligence, et qu'on arrive même à éprouver factivement pour tel ou tel être. Mais qu'elle soit si décisivement placée au cœur de la structure existentielle du *Dasein*, voilà bien qui met d'emblée l'amitié à l'écart de tout ce qui relève de la quotidienneté.

Qu'est-ce donc que l'amitié ? Comment convient-il de l'entendre en ce qu'elle a d'absolument singulier ? Pour être éprouvée, l'amitié exige-t-elle d'abord qu'on en ait – d'une manière ou d'une autre – quelque intelligence ? Et avant tout : de quelle manière s'y prendre pour arriver à dégager les grandes lignes de force du domaine que nous voyons s'ouvrir à peine avons-nous prononcé son nom ? La circonstance qu'offre la parution d'un livre d'hommage pour Friedrich-Wilhelm von Hermann donne l'heureuse occasion de le méditer.

Tournons nous d'abord vers le texte que nous avons cité. Il y est question de « la voix de l'ami que tout *Dasein* porte auprès de lui ».

« Tout *Dasein* » ne veut pas dire : tout homme — et pourtant c'est bien tout homme qui s'y trouve concerné, à supposer qu'une condition bien particulière soit remplie — ainsi que le texte lui-même le dit : à condition que l'homme se tienne et se maintienne dans l'ouverture de son pouvoir-être le plus propre.

À condition que l'homme *soit*, « dans l'unique sens qu'a ce mot » (comme l'écrit Hölderlin dans l'avant-propos à l'avant dernière version d'*Hypérion*), s'il est par conséquent selon la modalité de son pouvoir-être le plus propre, alors il porte auprès de lui non pas un ami, mais bien *l'ami*.

Porter auprès de soi cet ami singulier — voilà par où il faut en passer pour entendre ce qu'est l'amitié, si ce n'est explicitement du moins en sorte qu'il soit possible d'aller penser à fond la relation d'amitié comme ce qui caractérise tout *Dasein* dans sa possibilité d'existence la plus propre.

Mais pour cela, il nous faut d'abord apprendre à opérer de réelles distinctions ; à observer ce qu'elles exigent de nous une fois que nous les avons faites ; et à en garder précieusement le tranchant en ce qu'il a désormais pour nous de roboratif.

Que peut bien signifier que tout *Dasein* porte auprès de lui l'ami ? Quel est-il, cet ami unique ? En d'autres termes : comment faut-il entendre l'article défini ? On

entrevoit déjà que l'interprétation s'engage dans la tâche de « *libérer* la grammaire du joug de la logique » — libération dont Heidegger parle deux pages seulement après le texte que nous citons. Il faut donc savoir qu'il ne nous sera plus loisible d'emprunter les voies de la grammaire traditionnelle, du moins si nous voulons parvenir à une entente de l'amitié.

Quelle sorte d'entente ? Une entente qui s'y entende en amitié, qui se donne à entendre l'amitié — une entente qui aiderait peut-être même à ce que l'amitié advienne.

Ici s'impose une remarque d'importance : le rapport que, l'une avec l'autre, entretiennent amitié et entente transparaît déjà en toute expérience « concrète » de l'amitié.

Ainsi, il a toujours été impossible d'opérer une distinction de degré entre amitié véritable et amitié ordinaire, pour la raison qu'une amitié ordinaire n'est simplement pas une amitié.

On pourrait citer à l'appui de ce qui vient d'être dit une foule de textes tirés de la tradition. « À l'appui » certes mais non en exemple. Car il n'y a pas d'*exemple* d'amitié vraie. Montaigne rappelle très bien, au ch. XXVIII du Livre I des *Essais*, ce qu'a fixé la tradition :

« à l'endroit des amitiés ordinaires et coutumières, il faut employer le mot qu'Aristote avait tres-familier : *O mes amis, il n'y a nul amy* . »

Mais au sein d'une existence plus authentique, le *Dasein* porte auprès de lui l'ami. L'article défini renvoie ici sans équivoque à un ami déterminé — un homme qui, certes, parle votre langue, mais la parle avec sa voix à lui, que vous ne pouvez plus confondre avec aucune autre voix.

L'ami est un être au contact de qui le *Dasein* peut faire l'expérience de ce qu'a de plus propre son pouvoir-être (celui qui n'est qu'à lui). Sur ce qu'abrite en secret cette question, il n'est guère possible de donner des informations. Hugo Friedrich, dans son grand livre sur Montaigne met toutefois indirectement notre attention en éveil : « il est d'innombrables passages dans les *Essais* (et pas uniquement dans le grand essai sur l'amitié : I, 28) qui sont au nombre des plus belles pages de la littérature universelle écrites à ce sujet. »

Comment Montaigne entend-il donc l'amitié dont il a toujours fait l'éloge comme du plus grand bonheur de sa vie ? Il la nomme :

« la chose la plus une et unie, et dequoy une seule est encore la plus rare à trouver au monde. »

« La plus une et unie » c'est *l'un* au superlatif — mais d'abord cet *un* qu'il s'agit, selon le quatrième des *Epigrammes de Stuttgart* qu'a écrits Hölderlin, d'arriver à *être*. Être en droit de nouer une amitié, autrement dit : avoir un seul ami au monde, c'est chose assez prodigieuse déjà. C'est que le lien qui unit des amis ne saurait être confondu avec les relations de l'être-ensemble ordinaire. Raison pour laquelle on a le plus souvent l'habitude de parler d'une « idéalisation » de l'amitié, et qu'est né ce lieu commun qui oppose l'amitié véritable (évidemment impossible !) et les relations relevant de la sociabilité.

Montaigne considère bien qu'il y a deux sortes de relations humaines qui n'ont rien de commun. D'une part « ces autres amitez communes », « ordinaires et coutumières » ; d'autre part « ce noble commerce », au sein duquel a lieu l'unisson des amis.

« *Être à l'unisson*, écrit Hölderlin, *est divin et bon* ». Or on notera que Montaigne parle de l'amitié comme d'une « divine liaison ». Cette liaison, Montaigne l'appelle de but en blanc « divine » pour la distinguer absolument de toute autre. Mais qu'elle puisse néanmoins se déployer entre deux êtres humains, Montaigne lui-même en témoigne : son ami a été Étienne de la Boétie. Tous deux se sont rencontrés en 1557. Montaigne avait alors 24 ans et son ami 27. La mort de l'ami, survenue en l'année 1563, n'a pas mis de terme à cette amitié.

Montaigne écrit :

« je souhaiterais parler à des gens qui eussent essayé ce que je dis. Mais sachant combien c'est chose eslongnée du commun usage qu'une telle amitié, et combien elle est rare, je ne m'attens pas d'en trouver aucun bon juge. »

Ici encore nous donnons en plein dans la singularité du phénomène : il est si complètement rebelle aux modes de l'intelligence commune que cette dernière ne peut que l'interpréter à contresens en le rabattant vers le bas, jusqu'à devenir elle-même en fin de compte incapable de même le prendre en vue. Une amitié est alors pour le sens commun le signe que l'on s'illusionne soi-même en forgeant un mythe. C'est ce dont Montaigne ne se défend même pas : il lui suffit d'honorer le souvenir de cette amitié « *que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, si entière et si parfaite ...* »

À supposer même qu'il n'y ait là qu'illusion et mystification, resterait pourtant la question : pourquoi tout ce que Montaigne écrit à ce sujet sonne-t-il à nos oreilles avec un accent si franc qu'il nous arrache une sorte de consentement ?

Quand bien même la faveur d'éprouver un tel transport nous serait refusée, nous restons encore capables de voir s'éveiller en nous – ou se réveiller – une entente de l'amitié.

Comment Montaigne caractérise-t-il la manière d'être de l'amitié ? À la troisième page du livre I, ch. XXVIII, il écrit :

« *notre liberté volontaire n'a point de production qui soit plus proprement sienne que celle de l'affection et amitié.* »

C'est la liberté qui fait le sol porteur et nourricier de l'amitié. Avec cette expression de « *liberté volontaire* » Montaigne évoque discrètement le traité de son ami : *De la servitude volontaire* – où justement sont examinées les relations humaines ordinaires, celles qui ne procèdent précisément pas de la liberté mais de son envers, que La Boétie nomme hardiment « *servitude volontaire* ».

Entre la liberté volontaire et la servitude volontaire court une frontière. Est-elle infranchissable ? En tout cas, elle donne à la topologie des relations entre liberté et servitude son relief caractéristique : à partir de la servitude volontaire, aucune entente véritable de l'amitié ne saurait avoir lieu. À l'inverse, la liberté volontaire offre mesure à laquelle il faut encore avoir recours s'il s'agit d'entendre le « monde » ordinaire des relations sociales.

Au début du chapitre XXVIII, livre I, Montaigne raconte que c'est d'abord à travers la lecture du traité de celui qui allait devenir son ami que s'est frayé le chemin de leur commune amitié.

Ce que d'ordinaire on prend pour la « liberté » n'a tout simplement rien à voir avec « notre liberté volontaire » – tournure qui pourrait s'expliquer en l'articulant : « la liberté volontaire – laquelle n'est proprement nôtre que si nous sommes capables d'exister à l'aune de notre pouvoir-être le plus propre ». Car la liberté commune, la liberté en société, ne se déploie que d'une manière unilatérale, en tenant uniquement compte de la nécessité qu'il y a à édicter des règles pour que les revendications mondaines et conventionnelles ne dégénèrent pas trop en conflits de puissance. Cette liberté commune n'a rien de commun avec la liberté volontaire, laquelle au contraire, chez l'un comme chez l'autre, ne veille qu'à maintenir la possibilité d'exister l'un pour l'autre.

Dans la langue drue de Montaigne, il est question d'une « production » de la liberté véritable. La liberté fait sortir d'elle-même quelque chose, qui peut à bon droit être appelé son fruit. Et ce fruit, produit le plus singulier de la parfaite liberté, se nomme : « affection et amitié ».

Le mot « affection » désigne en premier lieu ce sentiment singulier qui, suscité pour ainsi dire par l'autre, induit pour lui chez quelqu'un une inclination. « L'amitié » (au vrai sens du mot) se déploie quant à elle d'abord chez l'un comme liaison à l'ami, avant de s'épanouir comme inclination réciproque, où ensuite mûrit enfin la parfaite amitié.

La tournure remarquable « *den Freund bei sich tragen* », « porter *auprès de soi* l'ami » laisse peu à peu filtrer sa profondeur. Le dictionnaire étymologique nous apprend : « en allemand *bei* est au sens propre un adverbe qui veut dire “auprès”, *nahe* ». Que le *Dasein* porte auprès de lui l'ami, cela fait entendre par conséquent : le *Dasein* doit sortir de lui-même, il doit s'ouvrir pour laisser advenir à soi la proximité où pourra peut-être venir l'ami – qu'il s'agira alors d'accueillir.

Envers l'ami, nous ne nous conduisons certes pas comme nous nous comportons habituellement avec les autres hommes. Qu'il y aurait à faire effort pour être avec tous les hommes comme nous sommes avec l'ami, voilà l'utopie, ou plutôt la mystification véritables ! Saurons-nous jamais nous montrer endurants assez pour être, ne serait-ce qu'à l'égard d'un seul, un ami digne de ce nom ?

Montaigne cerne ce qui est décisif pour être en amitié grâce à l'opposition qu'il marque entre la relation qui règne entre amis et celle qui organise l'être-ensemble ordinaire. Quand on est ordinairement ensemble, on se tient au milieu des autres – Montaigne décrit cette situation en usant du verbe « s'entretenir ». La relation

d'amitié au contraire se déploie, dit-il, comme « s'entre-bienfaire » : se conduire l'un avec l'autre et l'un pour l'autre en cherchant la réciproque bienfaisance.

Pour entendre la singularité de la bienfaisance amicale, il faut avoir renoncé à évaluer les bienfaits à l'aune usuelle des “bons comptes” (censés faire les “bons amis”).

Pouvons-nous lire chez Montaigne quelque chose qui donne un avant-goût de ce dont il retourne quand vous échoit la bienfaisance de l'amitié ? Les deux dernières pages du même ch. XXVIII, qui constituent une poignante élégie pour la mort de l'ami, atteignent leur point culminant avec les paroles que voici :

« Depuis le jour que je le perdy (...) je ne fay que traîner languissant (..) Nous étions à moitié de tout ; il me semble que je lui desrobe sa part. »

Montaigne dit ici en toute sobriété le véritable bienfait que reçoivent l'un de l'autre les amis : les amis ont part mutuelle l'un à l'autre, de sorte qu'il faut à chacun la part de l'autre pour devenir qui il est. Sans l'autre, aucun des deux n'est à même d'être véritablement soi-même. Et cela a lieu réciproquement, de sorte que chacun est appelé par l'autre à venir jusqu'à soi-même. Que le mot *beide*, « tous deux », soit apparenté à *bei*, « auprès », ce n'est pas un hasard. Si, de surcroît, nous ajoutons à cette remarque ce que Heidegger indique à la page 88 de *Être et temps* : « le vocable *bin* [je suis] est en intime connexion avec *bei* [auprès] », alors nous approchons la merveilleuse accointance où le phénomène de l'amitié déploie son règne.

Que tout *Dasein* porte auprès de lui l'ami, cela indique maintenant que « porter » inclut une modalité insigne du « je suis », modalité grâce à laquelle être-amis peut faire éclore chez ceux qui sont amis l'exceptionnel unisson où désormais ils sont enfin tous deux ensemble celui que chacun ne parvient pas tout seul à être soi-même. À la page 226 de son ouvrage , Hugo Friedrich écrit :

« Montaigne a mesuré l'amitié de part en part et dans toute sa profondeur, et lui a donné pour aune cet accord intime et partagé infiniment rare où je deviens moi-même à travers l'autre, et l'autre lui-même à travers moi, parfaite unité du lien et de la liberté. »

De fait, l'amitié a pour ascendant l'harmonieuse consonance où toutes les tonalités viennent s'accorder. Si à présent nous sommes à l'écoute de ce que dit Heidegger, nous parvenons à entendre comment une écoute de la voix de l'ami est constitutive de cette harmonie.

Veillons à ne pas laisser le prodige d'un tel lien dévaler là où ne vaut que l'évidence de ce qui va de soi. C'est seulement à partir du mode d'être du *Dasein* qu'il est possible d'interpréter la relation amicale quant à ce qu'elle met en jeu pour chaque être humain. La voix de l'ami n'est pas d'abord « ébruitement sonore d'une parole » ; de même la « perception acoustique » n'explique en rien, quant au fond, ce que veut dire que l'on « soit à l'écoute ».

Si l'on a, une bonne fois, compris qu'elle n'est pas d'abord un « ébruitement sonore », comment se fait entendre la voix de l'ami ? Pour bien prendre la question, il convient de partir d' « être à l'écoute ».

Être à l'écoute, ce ne peut jamais être : recevoir en restant passif. Ecouter, vous ne le pouvez que si vous êtes d'intelligence avec l'appel qui vous est adressé. Hölderlin parle de cela dans sa lettre à Neuffer d'août 1798 :

« S'entendre soi-même ! c'est ce qui nous grandit. Si nous nous laissons égarer quant à nous-mêmes, quant à notre θεῖον ou quel que soit le nom que tu veuilles lui donner, alors tout art et toute peine sont vains. Voilà pourquoi il est tellement important de tenir fermement ensemble et de se dire l'un à l'autre ce qui est en chacun de nous ; voilà pourquoi le plus grand tort que nous nous faisons à nous-mêmes est de nous séparer et de nous isoler par rivalité misérable etc. car l'appel de l'ami est indispensable pour à nouveau être à l'unisson de nous-mêmes... »

Montaigne appelait « s'entrebienfaire » la « bienfaisance » qui vient à se manifester entre amis ; à présent Hölderlin nous donne à entendre que le lien d'amitié règne « quand nous nous maintenons fermement ensemble, et nous disons les uns aux autres ce qui est en chacun de nous. »

«Tenir fermement ensemble » est explicité par ce qui suit. « Se dire l'un à l'autre ce qui est en chacun de nous » – c'est cela qui offre la possibilité de tenir fermement ensemble, au sein de la liberté qui *produit* l'amitié.

Qu'y a-t-il donc en nous ? Non pas ce qui est "nôtre" au sens habituel d'une possession qui nous isole en nous rendant indépendant. Les premiers mots du passage cité l'expliquent par ces deux mots : « notre *θειον* ». Le soi-même qui nous est le plus propre ne peut pas être réduit à la recollection égotique d'un Moi. Dans l'être soi-même du *Dasein* quelque *autre* déploie son règne, en l'occurrence le *θειον* – « ou quel que soit le nom que tu veuilles lui donner ». C'est cela que *doivent* se dire les amis, si tant est qu'ils ont à tenir fermement ensemble. Chacun est pour l'autre celui *auprès* de qui, de quelque manière que ce soit, l'appel intime du divin (ou de quelque autre nom que nous puissions le nommer) devient purement et simplement audible.

La voix de l'ami lorsqu'elle se fait entendre, nous en avons déjà fait la remarque, ne saurait être confondue avec aucune autre. Nous pressentons à présent que cette impossibilité de la confondre renvoie à quelque chose de bien déterminé, en l'occurrence à la caractéristique inconfondable d'être soi-même. Ce n'est pas *ce que* l'ami vous lance en appel qui est ici déterminant, mais *comment* il lance son appel : ce qui ne peut être confondu dans la voix de l'ami, c'est cette modalité d'appel. «*Nous sommes libres, et ne nous ressemblons pas anxieusement d'une ressemblance de surface ; comment dès lors notre mode de vie ne changerait-il pas ?* » telle est la parole d'encouragement qu'Hypérion fait entendre à la dernière page du livre. Si donc en quelque manière c'est bien la liberté qui traverse tout ce que vous dit votre ami, la possibilité de lui prêter écoute mûrit peu à peu chez vous de lui prêter oreille.

Dans le premier fragment d'Hypérion Hölderlin fait observer :

« ...*la sentence sur la tombe de Loyola :*

non coerciri maximo, contineri tamen a minimo

peut tout aussi bien définir ce dangereux penchant de l'homme à tout convoiter, à tout assujettir – que le plus sublime et le plus bel état qu'il

puisse atteindre. Quel sens chacun doit privilégier, c'est à sa libre volonté qu'il revient d'en décider. »

Ce texte est décisif pour nous à deux égards : tout d'abord en ce qu'il met l'accent sur la décision que « la volonté libre » de tout homme doit nécessairement prendre. Ce qui nous rend une nouvelle fois attentifs à l'opposition faite par Montaigne entre la « liberté volontaire » et « la servitude volontaire ». Mais nous n'atteindrons le sens unitaire du phénomène que si nous voyons la structure existentielle qui le configure, celle qui caractérise le *Dasein* en tant que tel dans *Être et temps* : l'opposition du dévalement et de la possibilité d'être la plus propre. Remarquons aussi que Hölderlin dans ce « Fragment d'Hypérion » ne restitue pas la sentence en son entier. Pourtant elle figure bien en entier en exergue, au début du livre :

Non coerciri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est.

[« être, tout en n'étant pas restreint, même par l'absolument grand, et rester cependant entier au sein de l'infiniment petit, voilà qui est divin »]

Ici encore il est fait mention du *θειον*; il apparaît maintenant en tant que règne d'une liberté qui n'est pas la propriété de l'homme. Martin Heidegger dit à ce propos dans *De l'âtre de la vérité* :

« L'homme ne « possède » pas la liberté comme sa propriété mais c'est au plus haut point l'inverse : c'est la liberté qui a l'être humain en sa possession, et cela de manière si originale que c'est uniquement elle qui accorde à une humanité le plein rapport à l'étant en entier qui donne à toute histoire son fond et son trait caractéristique. »

La voix de l'ami que tout *Dasein* porte auprès de soi, cette voix est la voix où se donne à entendre qu'il s'agit, pour lui aussi, d'être le là. Ce qu'elle a d'inconfondable est qu'elle nous libère pour notre liberté propre, liberté que nous ne possédons jamais, mais qui nous concerne comme ce qui, en nous, nous est le plus propre. En tant que *Dasein* — c'est-à-dire comme être capable, dans la limite de sa

propre finitude, d'être ouvert jusqu'à être libre—nous sommes destinés à écouter la voix qui nous enjoint ce qui, en propre, nous revient, à savoir d'exister en répondant de ce qui nous fait être.

Que tout *Dasein* porte auprès de soi la voix de l'ami atteste qu'être le là ne se peut aucunement par soi seul. Dépendant de la voix de l'ami, le *Dasein* est toujours-déjà un être ensemble. Autrement dit : c'est par cette voix qui s'adresse à lui d'ailleurs que de lui-même, qu'il est disposé à faire l'épreuve de la finitude où il s'agit pour chacun de se trouver soi-même.

François Fédier