

Ontologies du conflit

Cristiana Asavoai
Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi
Anna Bonalume
Ecole Normale Supérieure de Paris
Arnaud François
Université de Poitiers
Diana Margarit
Université Alexandru Ioan Cuza de Iasi
Oriane Petteni
Université de Liège
Petr Prášek
Université Charles de Prague
Ovidiu Stanciu
Sciences Po, Paris

Abstract Ontologies of conflict

This article embodies the result of a collective work that seeks to understand the manner in which the notion of conflict is transformed by the attempt to apply it to reality, according to the doctrines hereby comprise as “ontologies of conflict” (from Heraclitus to Hegel, from Nietzsche to Schmitt). It seems that there are three resulting “logics of conflict” which may receive the following qualifications: logic of contradiction, logic of contrariety and logic of difference.

Keywords: logic, ontology, conflict, contradiction, contrariety, difference

* **Acknowledgments.** Ce texte est le résultat d'un travail mené en commun, entre étudiants et enseignants, lors de l'Université européenne d'été « Logiques et langages du conflit » organisée, du 8 au 16 juillet 2013, par Barbora Geistová Čakovská, Robert Karul et l'Organisation francophone pour la formation et la recherche européennes en sciences humaines, à l'Université Cyrille et Méthode de Trnava (Slovaquie).

« *Polémos pater pantôn* », « la guerre, ou le conflit, est le père de toutes choses »: c'est sous le signe de ce célèbre fragment d'Héraclite, numéroté 53 par Diels et Kranz, que viennent se placer, selon des modalités pourtant différentes, toutes les « ontologies du conflit » que l'on peut dénombrer dans l'histoire de la philosophie. D'Héraclite à Nietzsche en effet, en passant par Schopenhauer, on voit se tracer toute une ligne de penseurs qui, tantôt dans une visée pleinement ontologique, tantôt en limitant leur réflexion au champ propre de la politique, considèrent le conflit non pas comme l'exception passagère par rapport à un état normal qui serait la constance et l'apaisement, mais bien comme la règle ou l'état le plus fréquent, de sorte que la paix, à l'inverse, apparaît comme le cas particulier, le transitoire, et donc comme cela même qui requiert une explication. À la formule célèbre de Clausewitz selon laquelle la guerre est la politique continuée par d'autres moyens, Nietzsche préfère ainsi la vision selon laquelle la politique, au contraire, est un certain type bien précis de guerre, vision qu'il rattache à Héraclite (Nietzsche 1982, § 92) et dont on suit les traces jusque dans la conférence « La notion de politique », donnée au cours de l'été 1932 par Carl Schmitt. Il y a ici politique dès lors qu'il y a inimitié entre des entités, et ce type très particulier de combat dans lequel consiste la politique trouve, pour ainsi dire comme à sa limite, la guerre.

Mais comment penser ce conflit, dont on nous affirme qu'il constitue l'essence même de la réalité et de la politique ? L'application du schème conflictuel à ces ensembles ne rejaillit-elle pas, comme en retour, sur la nature même de ce que désigne le mot « conflit », et sur la compréhension de la notion qui lui correspond ? Hegel s'est explicitement réclamé d'une philosophie selon laquelle le conflit, avec toute la dimension de souffrance et de « tragique » qui peut lui être rattachée, constitue le procès même du réel. Jamais peut-être autant qu'avec Hegel, on n'a affirmé que l'affrontement, la douleur et la mort – l'ensemble de ce qu'il appelle le « négatif » – forment la condition à laquelle s'effectue le déploiement achevé de la réalité, et sans laquelle plus rien ne tient. On peut se demander cependant, et beaucoup l'ont fait (avec les moyens de la philosophie, mais aussi de la littérature ou de l'art), si le sens

qu'il donne au conflit, à savoir, précisément, celui d'une étape indispensable à l'accession du réel à une figure plus élevée de la totalité qu'il compose, permet de donner au conflit et à la souffrance qu'il comporte toute leur mesure de tragique et de négativité. Si le conflit est destiné à être résolu, à être dialectisé, alors il a beau être ubiquitaire, il n'en est pas moins pensé sous l'angle du passager, du provisoire. Tandis que la notion même de conflit, et *a fortiori* ses effectuations concrètes dans les affaires humaines, semblent exiger qu'on le conçoive comme l'in-dialectisable, c'est-à-dire comme opposition réelle de forces ou de tendances dont rien ne permet de dire, en droit, qu'elle prendra fin, de sorte que la survenue d'un conflit implique toujours, au moins dans l'analyse de son concept, la destruction possible de ses protagonistes. C'est toute la conception de l'histoire qui est en jeu ici, puisqu'un Nietzsche peut, paradoxalement, reprocher à Hegel d'avoir, en inscrivant le conflit dialectique au cœur même du devenir des hommes, entériné une conception finaliste et, en dernier ressort, optimiste de ce devenir. Alors que l'histoire pourrait tout aussi bien, en définitive, piétiner, ou même recommencer éternellement, ce qui précisément lui interdirait d'être, au sens englobant, une « histoire ».

C'est donc bien un problème de *logique* qui est posé par les conflits, dès lors qu'on croise nos deux questions, « le conflit nomme-t-il tout le réel, ou seulement une de ses parties ? » et « le conflit est-il, ou non, essentiellement résoluble ? ». Problème de logique, puisqu'on peut distinguer entre une description du conflit en termes de *contradiction* (les parties d'un conflit ne sauraient exister simultanément, un peu comme deux propositions contradictoires ne sauraient être vraies simultanément ou fausses simultanément), et une description en termes de *contrariété*, où les forces opposées peuvent (un peu à la manière des énoncés « Aucun homme n'est mortel » et « Quelque homme est immortel ») subsister en même temps, mais, précisément pour cette raison, prolonger indéfiniment leur affrontement violent. On dira donc qu'il existe une « logique de la contradiction » et une « logique de la contrariété », incompatibles l'une avec l'autre, mais concurrentes pour apporter les outils conceptuels indispensables à saisir adéquatement le

conflit. Mais on peut aller plus loin, et faire observer que, si la contradiction et la contrariété s'opposent entre elles, elles font face l'une et l'autre au même troisième terme, puisque l'*identité* demeure vraisemblablement l'antithèse de la contrariété, au sens où il n'y a d'oppositions réelles qu'entre des termes demeurant, à tout le moins, identiques à eux-mêmes. C'est donc vers la *différence* pure, différence définie notamment par le fait qu'elle ne se compare plus à l'identité mais à la répétition, qu'il faudra se tourner pour forger une *troisième* logique du conflit, que l'on désignera ainsi comme « logique de la différence », à charge pour nous alors de se demander si cette notion, telle qu'un Deleuze l'a élaborée au cours de son œuvre, conserve bien en elle quelque chose du conflit, et, pour le cas où il en irait ainsi, de quel sens du « conflit » il peut s'agir alors.

I. Logique de la contradiction

Hegel, dans *Phénoménologie de l'Esprit*, écrit à propos de la dialectique du maître et de l'esclave :

Puisqu'il est nécessaire que chacune des deux consciences de soi, qui s'opposent l'une à l'autre, s'efforce de se manifester et de s'affirmer, devant l'autre et pour l'autre, comme un être-pour-soi absolu, par là même celle qui a *préféré la vie à la liberté* et qui se révèle impuissante à faire, par elle-même et pour assurer son indépendance, abstraction de sa réalité sensible présente, entre ainsi dans le rapport de *servitude*. (Hegel 1963, 2^e cours, 1^{re} subdivision, 2^e degré)

Il fait donc de l'opposition de deux consciences le ressort du mouvement dialectique qui permet d'accéder au pour-soi afin de dépasser la position première et immédiate de l'en-soi. D'accéder donc progressivement à un degré supérieur de la réalité grâce à la logique de la contradiction. Il s'agit de dépasser l'immédiateté par le mouvement dialectique. Celui-ci, dans le cas de la conscience, est déclenché par l'opposition, c'est-à-dire par le fait qu'une autre conscience s'oppose à la mienne et demande à être reconnue comme conscience. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, c'est la conscience qui parviendra à risquer sa vie, donc à dépasser l'instinct de conservation de la vie, de l'ordre de l'immédiateté, qui deviendra maître et existera pour soi. C'est donc la conscience qui dépasse l'ordre du pur besoin qui accède à la maîtrise et

réduit l'autre à l'état de servitude. Quiconque donc vit sur le mode de l'immédiateté et poursuit uniquement le règne des besoins se trouve en état de servitude. Cependant, et c'est là tout la complexité de la dialectique, le maître, parce qu'il possède l'esclave, arrête le mouvement de lutte constitutif de la vie et essentiel à l'accession au pour-soi, afin de jouir, de manière immédiate, des produits du travail de l'esclave. Il en devient donc dépendant et l'esclave se retrouve le maître, puisqu'en travaillant, il a dépassé le mode de l'immédiateté et a accédé à la conscience de soi. Nous voyons donc bien que c'est la lutte, le conflit avec la réalité (*Realität*) qui en permet la transformation et l'accession à la *Wirklichkeit*. Le maître ne peut rester maître qu'en tant qu'il ne s'enfonce pas dans la jouissance mais remet en jeu sa vie, par un mouvement dialectique de lutte permanente avec l'immédiateté.

Il nous semble cependant, si l'on suit *a contrario* ce qu'écrit Doubrovsky dans sa thèse *Corneille ou la dialectique du héros*, qu'il s'agit là d'une conception aristocratique du conflit, qui oppose deux instances déterminées, deux héros qui luttent pour la reconnaissance. Achille contre Hector dans le chant XXII de l'*Iliade*. Doubrovsky écrit ainsi que « la dialectique hégélienne adhère étroitement à l'héroïsme cornélien » (Doubrovsky 1982, 90). Il s'agit en effet d'un théâtre de la « maîtrise », qui tente de ressusciter l'ancien idéal aristocratique, dans une société oisive, où la fonction guerrière des nobles n'est plus réellement sollicitée, ce qui grippe la machine de reconnaissance. Il y aurait donc bien ici un lien entre l'héroïsme, la lutte pour la reconnaissance hégélienne et la place majeure occupée dans la société. La lutte pour la reconnaissance est donc pour Hegel le fait de deux instances qui accèdent à leur pour-soi dans le processus même de la lutte. Dans ce cas, quiconque est incapable de mener cette lutte, ne pourra ni accéder à la reconnaissance de soi face à l'autre, ni à la connaissance de soi en tant que pour-soi, qui est le degré supérieur de l'existence. Il s'agit des consciences malheureuses, qui ne parviennent pas à vivre sur un autre mode que celui de l'immédiateté et qui de fait, s'exposent à conduire leur vie sous le règne de l'aliénation. Tout cela, on s'en doute, a de fortes implications politiques, tout à la fois dans la théorie hégélienne de l'État moderne (qu'on

trouve principalement dans *Principes de la philosophie du droit*) et chez ses héritiers tels que Carl Schmitt.

Celui-ci est cité par Derrida dans *Politiques de l'amitié*, un texte qui s'interroge sur les schèmes constitutifs des communautés politiques et plus particulièrement celui de l'amitié, modèle proposé pour penser le lien entre citoyens. La déclaration de Schmitt qui intéresse Derrida est la suivante:

« [Hegel] a donné une définition de l'ennemi, ce que les philosophes modernes évitent habituellement: il est la différence *éthique*, dans la perspective de la vie absolue, dans l'être éternel du peuple, comme Étranger à nier dans sa totalité vivante [...] cet ennemi ne peut être, du point de vue éthique, qu'un ennemi du peuple et être lui-même un peuple. Du moment que l'individualité y apparaît, c'est pour le peuple que l'individu s'expose au danger de la mort ». (Derrida 1994, 161)

Le dernier mouvement de la phrase insiste sur le fait que dans une perspective politique l'individu doit se faire métonymie du peuple. La dialectique du maître et de l'esclave est donc transposée de la lutte entre consciences à la lutte entre peuples. L'individu n'existe ainsi pleinement, politiquement, qu'en tant qu'il fait partie de l'État et se reconnaît comme faisant partie de l'État. Il doit pour cela dépasser le système des besoins qui règle la société civile, dépasser son statut de bourgeois pour atteindre celui de citoyen qui trouve sa liberté et sa fin dans l'État. *Quid* donc de ceux, consciences malheureuses en état de servitude, sont incapables de dépasser, par la lutte pour la reconnaissance, leur individualité, afin d'accéder à l'existence citoyenne ? Ceux-là risquent fort bien de rester dans un état de servitude et de non-reconnaissance de leur droit, qui les condamne à une existence misérable, à la marge de l'État, dans les sous-sols de la scène publique hégélienne, scène de théâtre exposée à la lumière dans laquelle se joue la lutte pour la reconnaissance.

La nouvelle de Kafka *Der Bau (Le terrier)* nous offre, à notre avis, l'exemple d'une telle conscience malheureuse. Le narrateur kafkaïen en effet nous offre l'exemple d'une étrange conscience, enfermée dans l'obscurité de son Terrier, qu'elle construit comme bouclier afin se prémunir contre un ou des ennemis, qui se trouvent à l'extérieur et sont invisibles et inconnus du narrateur. Tout le Terrier est construit dans le but d'éviter cette fameuse lutte à mort et est sans cesse ré-agencé

en fonction de la position supposée de l'ennemi, afin d'éviter le conflit final. La nouvelle, inachevée, s'arrête lorsque les bruits signalant l'arrivée d'un ennemi extérieur s'intensifient. Le narrateur kafkaïen, inquiet et fébrile, ne désire que sa propre sécurité, afin de pouvoir consommer ses vivres. Il désire donc vivre dans l'en-soi de son Terrier sans jamais accéder au pour-soi. Symboliquement donc, rester dans son terrier obscur, sans jamais atteindre l'extérieur éclairé du pour-soi.

Cette nouvelle a également intéressé Deleuze et Guattari dans leur ouvrage sur Kafka, et ils la présentent comme paradigmatique de l'auteur mineur. Celui-ci se différencie de l'auteur majeur, qui occupe une place majeure dans la société, en tant qu'il en possède les signifiants, mais en tant également, à notre avis, qu'il peut s'avancer sur le devant de la scène publique, tel un héros cornélien, et lutter pour la reconnaissance. L'auteur mineur en revanche se trouve en marge de la société, caché dans un Terrier par exemple, apeuré à l'idée de risquer sa vie et de se détacher pour un instant du système des besoins. Il ne peut alors pas prendre part à la lutte pour la reconnaissance qui opère de manière frontale. Il est donc condamné, en régime hégélien, à suivre les contours retors de son Terrier, à lutter dans l'obscurité et de biais, dans des tentatives dérisoires sans cesse menacées d'échec.

Nous pourrions donc dire que la conscience de l'autre, à laquelle ma conscience s'oppose, menace mon identité chez Hegel, ce qui explique qu'elle peut prendre la figure de l'ennemi chez certains héritiers du hégélianisme, et notamment chez C. Schmitt, qui fait de ce concept la figure de définition du politique. L'ennemi, figure de la contradiction, est constitutif en somme de l'identité de la communauté. Il maintient la communauté à laquelle il s'oppose dans une nécessité permanente de cohésion, en cas d'arrivée d'un événement exceptionnel, mais possible et virtuellement toujours réel, la guerre. Pour cela, il faut que la distinction conceptuelle entre l'ami et l'ennemi soit nette, claire, pure. Elle doit être « purifiée » de toute dimension non politique. La question est alors de savoir comment opérer cette distinction. Comment peut-on repérer l'ennemi, le circonscrire nettement ? Qui est l'ami, qui est l'ennemi ? L'ennemi, nous l'avons dit, n'est pas

forcément celui que je hais. Je peux aimer mon ennemi comme mon prochain, d'un point de vue privé. L'ennemi c'est seulement celui qui est hostile. Schmitt écrit ainsi que « dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre » (Schmitt 2009, 109). Voilà déjà, dans le choix de l'exemple, un indice de ce qui oriente la compréhension de l'ennemi schmittien. Il semble s'agir dans un premier temps de l'autre envisagé comme inassimilable, l'autre avec lequel nous n'aurions aucun lien de parenté et qui ne fait pas partie de notre *Sittlichkeit* (de nos coutumes), concept clé dans la fondation du droit chez Hegel. L'autre qui viendrait donc menacer la constitution de l'État, fondée sur l'interprétation de l'esprit du peuple (*Volksgeist*). Celui qui vient menacer l'identité de la communauté. C'est donc sur l'importance du concept d'identité dans la définition de la logique du conflit (comme logique de la contradiction) qu'il nous faudra insister de manière critique, ce que nous ferons plus loin, dans la troisième partie, avec Deleuze. Mais l'hésitation entre une conception hégélienne du conflit comme condition de l'émergence du sens, et sa conception comme pure survenue non synthétisable, se fait sentir d'une manière particulièrement nette chez Patočka, et dans sa compréhension de la guerre¹.

Les réflexions que Jan Patočka développe autour de la question du conflit répondent à une double tâche: d'abord celle de cerner les contours de cette expérience particulière à laquelle la Première guerre mondiale, « l'événement décisif du XX^e siècle », a donné lieu; ensuite, celle de mettre en évidence la charge de sens et la portée historique que recèle le fragment héraclitéen cité en commençant. Pourtant, ces deux orientations – un regard porté sur les sentences obscures d'un penseur lointain et une tentative de cartographier les lignes de force du présent – s'avèrent situées dans une proximité essentielle: à suivre Patočka, tout se passe donc comme si l'expérience du front propre au XX^e siècle éclairait d'un jour nouveau les propos d'Héraclite, qui à leur tour permettraient à cette expérience de retrouver une parole digne d'elle² (Benjamin 2011).

Aussi surprenant que cela puisse paraître, cette thématique émerge dans le contexte d'une réflexion sur la question de la crise des sciences et sur leur rapport ambigu à la technique. Ainsi, c'est en prenant position dans le champ de la philosophie contemporaine, plus précisément en s'attaquant aux thèses défendues par Heidegger, que Jan Patočka est amené à accorder une place centrale à la question du *polémos*. La fonction qui lui revient dans ce cadre est de contester le dispositif théorique mis en place par Heidegger pour penser l'âge technique. Si le penseur tchèque accepte la caractérisation heidégérienne de cette époque comme un âge de la commutabilité universelle, où tout étant est converti en une ressource prête à être utilisée et ne vaut que par la force qu'il est à même d'emmagasiner, si Patočka adhère donc entièrement à l'idée selon laquelle l'événement central de l'âge technique est la constitution d'un plan unidimensionnel, qui se traduit dans un nivellement fondamental de tous les modes d'être, il n'en demeure pas moins qu'il rejette le principe avancé par Heidegger pour envisager la sortie du règne de la technique. Le rejet vise deux points: d'abord une forme d'abstraction, qui assigne à la pensée seule, éventuellement assistée par la *poiésis*, l'accomplissement de cette tâche. Ensuite, une forme de passivité, pour autant que cette sortie relève d'une possibilité future, encore inaccessible, dont il nous faudra attendre l'avènement. La stratégie patočkienne est contraire: ce n'est pas l'attente d'une possibilité incertaine, mais bien l'attention qui se porte aux brèches déjà accomplies dans le règne de la technique, qui peut fonctionner comme un indicateur pour la pensée. Il faudra donc relever les phénomènes qui attestent une rupture de niveau, qui marquent l'échec de la convertibilité universelle. C'est sur ce point précis que Patočka fait intervenir les vertus positives du *polémos* à travers la thématique du sacrifice: le sacrifice, qui est, comme le dit Patočka, toujours, c'est-à-dire même dans ses formes les moins radicales, un sacrifice de la vie, consiste à prendre à contre-pied la logique de l'échange propre au monde technique: on donne quelque chose, voire on donne tout, sans savoir ou précisément tout en sachant, qu'on ne va rien recevoir en échange.

Fidèle à un style d'enquête développé dans le sillage de la phénoménologie, Patočka ne se contentera pas de mettre en avant les vertus explicatives de ce concept, mais tentera également de relever des attestations de cette logique paradoxale et d'abord sur le plan d'une philosophie de l'histoire. Ceci l'amène à proposer, dans le sillage d'Ernst Jünger et de Teilhard de Chardin, et dans une proximité qui nous semble mériter un examen plus approfondi avec la pensée de Walter Benjamin, une interprétation originale de la signification de la Première guerre mondiale (Patočka 1981)³. Celle-ci apparaît comme une des expériences déterminantes du XX^e siècle en tant qu'elle représente le phénomène paroxystique du règne de la technique, car elle conduit jusqu'à son terme le mouvement de « mobilisation totale » que la technique déclenche. En s'appuyant sur de nombreux récits de guerre, Patočka tente de rendre compte des phénomènes paradoxaux auxquels l'expérience du front a donné lieu: non seulement du maintien d'un « pouvoir se sacrifier » alors que toute justification idéologique disparaît dans l'horreur d'une confrontation quotidienne, mais également de cette inexplicable fraternité qui unit les combattants au-delà du conflit qui les oppose et que Patočka saisira à travers le terme de « solidarité des ébranlés ». C'est à travers ce concept que le philosophe tchèque se propose de penser une communauté véritablement universelle, à même de dépasser tout clivage idéologique: même si elle s'édifie dans « la persécution et l'incertitude », « la solidarité des ébranlés peut se permettre de dire "non" aux mesures qui éternisent l'état de guerre. [...] Elle doit et elle peut créer une autorité spirituelle capable de pousser le monde en guerre à accepter certaines restrictions » (Patočka 1981, 214).

C'est dans les conditions extrêmes d'un conflit total, d'un conflit issu d'une mobilisation globale qu'une rupture de niveau, qu'un saut est à même de se produire: il semble donc qu'en dépit des distances qu'il prend par rapport à Hegel, Patočka réitère sa conception du conflit: la négativité radicale, totale, désespérée est le lieu d'émergence d'une richesse inouïe de sens, d'une positivité autrement inaccessible. Pourtant, Patočka ne semble suivre le schéma hégélien que jusqu'à mi-chemin: le sens que l'expérience privative occasionne ne peut être

simplement converti en une nouvelle positivité dont la destinée serait d'être reprise dans un nouveau cycle de positions et de négations. Le positif ainsi obtenu est lui-même d'une certaine façon contaminée par le négatif, car « la communauté des ébranlés » « n'établira pas de programmes positifs; son langage sera celui du démon de Socrate: tout en avertissements et interdits » (Patočka 1981, 214).

II. Logique de la contrariété

Que signifie « être en conflit » ? Le conflit est un concept clé dans la philosophie de Nietzsche. L'expression de l'*agôn* qui apparaît dans le texte sur la joute homérique (Nietzsche 1975) est la première formulation du conflit chez Nietzsche. À quel propos en parle-t-il et quelles sont les caractéristiques de ce concept homérique ?

Le conflit entre Hector et Achille, auquel nous avons fait référence plus haut, est de la nature de l'*agôn*, c'est-à-dire de la compétition, l'exhibition de la force dans la lutte⁴. Dans cette dispute, le plus puissant, celui qui est en mesure d'imposer sa force sur l'autre, remporte une victoire dont le prix est la vie. Achille est « tel qu'un lion excité par sa grande force et par sa rage, qui se jette sur les troupeaux des hommes pour les dévorer » (Homère 1866, 433). « Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'*Iliade*, c'est la force » (Weil 1999, 529), affirme Simone Weil⁵. Dans la première oeuvre littéraire de la culture occidentale la force est la protagoniste, capable de tout détruire sans exception⁶.

Dans un texte de 1870, « Socrate et la tragédie », l'idée de la « bonne Éris » (Éris est, rappelons-le, la déesse de la discorde) apparaît pour la première fois. Elle sera reprise et développée deux ans plus tard dans « La joute chez Homère », et elle reviendra ensuite dans la caractérisation de la cosmodicée nietzschéenne comme constellation de forces antagonistes, expressions multiples de la volonté de puissance⁷.

Qu'est-ce qui se cache aux racines de l'apparat si lumineux, et aux apparences si parfaites, de la beauté grecque (Nietzsche 1975, 193)⁸ ? Chez Homère l'élégance du style épique rend possible une parfaite traduction poétique des images les

plus brutales, la « fantasie habituée à des choses horribles » du monde pré-homérique est sublimée dans la beauté du chant.

Les racines de la culture grecque sont dominées par le monde des affects, cet embrouillement de « désirs nocturnes » dont Achille est le représentant. Nietzsche considère les inclinations brutales à la base de la sérénité olympique comme un terrain fertile, le lieu de naissance de toute humanité (Nietzsche 1975, 193)⁹. Toute expression humaine présente un trait de cruauté, une passion qui doit être apprivoisée.

Dans *La naissance de la tragédie*, le fondement atroce du monde grec est évoqué à travers l'intuition dionysiaque de la douleur métaphysique; dans « La joute chez Homère », il l'est grâce à l'image de la « mauvaise Éris ».

Nietzsche commente une phrase du poème d'Hésiode *Les travaux et les jours*: « sur la terre il y a deux déesses appelées Éris » (Nietzsche 1975, 194-195)¹⁰. La première est la discorde cruelle, l'irrationalité insensée, l'atrocité de l'action, l'autre est la bonne Éris, qui stimule le travail et l'action des hommes, encouragés à agir par des instincts de concurrence, de compétition.

Dans la *discorde* le monde grec établit son harmonie: « le combat est le salut, la délivrance; pour cette existence, la cruauté propre à la victoire est le comble de la jubilation » (Nietzsche 1975, 194). *Éris* est l'instrument du salut, l'aspect constructif et formateur de l'agonisme grec, qui anime toute vie humaine, dans les formes quotidiennes de l'antagonisme et de l'envie.

La tension assurée par la joute est une tension créative, productrice, fertile, qui sublime l'agressivité de l'homme en une compétition générative.

Les Grecs ont inventé les olympiades, la dialectique, l'éristique (qui prend son nom d'Éris): il s'agit des champs où la mauvaise Éris est sublimée dans la bonne Éris, capable d'imiter la lutte réelle et de transformer la destruction de l'autre dans une *représentation symbolique*. La joute permet au Grec de se sauver de la mort par le moyen de la compétition, ce qui constitue une incitation à la production de formes, à la dynamique des arts et de la culture, en produisant des traces de la beauté lyrique et littéraire par l'art de la sublimation.

Nietzsche écrit dans *Crépuscule des idoles*: « ne jamais rendre égal ce qui est inégal » (Nietzsche 2005, § 48). Le mythe de l'égalité et de la parité est, selon lui, un poids qui écrase et qui déprime le rythme de l'action humaine. Elle serait « la fin de la justice », au sens d'Héraclite, la *dikè* de la querelle éternelle.

Dans la guerre entre forces opposées, entre forces différentes, tout *devenir* jaillit, et les qualités apparemment durables, fixes qui résultent de la guerre, ne montrent que la domination temporaire d'un des combattants, tandis que la guerre continue pour l'éternité. Tout arrive selon la dispute, et par la dispute la justice éternelle se dévoile.

L'*agôn* est nécessaire pour la santé de la cité: pour les anciens, le but de l'éducation agonistique était d'assurer le bien-être de la société politique, de la collectivité. Le vrai équilibre se trouve dans une situation de constant déséquilibre.

Par l'interprétation de l'esprit hellénique à travers le concept d'*agôn*, Nietzsche nous conduit vers la pensée originare d'un cosmos en opposition interne, où le point de vue de la morale est dévalué. La volonté de puissance, qui est notamment un outil critique de la notion métaphysique de volonté transcendante, est le nom de la relation entre des forces en opposition réciproque. La justice d'Éris, la justice héraclitéenne, est le point de départ pour dé-responsabiliser le conflit, le restituer dans son innocence, et ainsi en faire un élément nécessaire, fondamental de la vie en tant que puissance.

Nietzsche revient constamment aux thèmes de l'agonisme, du combat, de la force. S'il y a une dualité chez Nietzsche, elle est celle qui subsiste au sein de toute hiérarchie, elle est la tension, toujours en action, produite en vertu d'attractions, de répulsions, de commandements, d'obéissances, lesquels sont imposés par la domination et par la sélection. La vie impose une hiérarchie au sein du chaos, elle s'affirme sous la forme d'interprétations: la cosmodicée de Nietzsche se laisse modéliser selon les idées de force et de lutte, qui décriraient l'homme archaïque occidental, et qui ont été reproduites par Homère dans ses vers.

La relation entre les forces est toujours un conflit, une lutte pour la puissance. Même, « l'organisme [...] est un

complexe luttant pour la croissance de sentiments de puissance » (Nietzsche 1977, 174). Chaque force, qu'elle soit active ou réactive, aspire à la puissance et chaque configuration de forces, chaque volonté, qu'elle soit forte ou faible, aspire à accroître sa quantité de force. En conséquence, la volonté de puissance elle-même a un caractère conflictuel.

Ce conflit est, en fait, une lutte pour subjuguier. La volonté de puissance est une relation de commandement et d'obéissance, ce qui implique, comme nous l'avons déjà fait observer, une opposition hiérarchique entre les forces. On ne parle pas d'une hiérarchie préétablie, ni d'une hiérarchie instituée par une instance suprême (une telle instance est complètement exclue de la philosophie nietzschéenne), mais d'une hiérarchie passagère, qui change toujours, et qui se constitue, dira-t-on, spontanément, ce qui est une conséquence naturelle de l'ontologie de la volonté de puissance: « tout ce qui arrive dans le monde organique est un *assujettissement*, une *domination* » (Nietzsche 2002, II, § 12). Mais que veut-on dire par « commandement » ? Chez Nietzsche, le conflit est décrit comme une lutte pour imposer sa propre perspective, pour donner un sens. Ainsi on comprend également qu'il n'y ait jamais de sens en soi, mais que chaque signification, chaque but, soient, en fait, violemment assignés par une volonté de puissance, laquelle défait une interprétation antérieure: « tout assujettissement, toute domination est une réinterprétation, un réajustement, qui font nécessairement que le “sens” et la “fin” sont obscurcis ou complètement effacés » (Nietzsche 2002, II, § 12).

Mais la relation de commandement et d'obéissance, chez Nietzsche, est-elle une dialectique, similaire à celle qui existe entre maître et esclave dans la philosophie hégélienne ? Même s'il y a ici des aspects communs, les points de vue de Hegel et de Nietzsche sont tout à fait différents.

Nietzsche lui-même objecte à la démarche hégélienne qu'elle souffre d'un manque de perspective critique: au lieu d'adopter un point de vue situé en dehors de la morale, Hegel essaie de démontrer la suprématie de la morale dans le cours de l'histoire: en décrivant le progrès de l'humanité par sa conception de la « guerre » et des « grandes individualités », il conçoit « un *panthéisme* dans lequel le mal, l'erreur et la

souffrance ne sont *pas* ressentis comme des arguments contre le divin » (Nietzsche 1978, 106). D'un point de vue superficiel, on peut remarquer que les deux approches adoptent un positionnement similaire: la hiérarchie se constitue après une lutte, et non pas selon un principe transcendant – le maître devient supérieur parce qu'il vainc la conscience plus faible. La supériorité est renforcée par le fait que le maître arrive à se situer au-dessus de l'instinct biologique, de l'auto-conservation; il vainc donc, simultanément, la nature. Celui qui devient esclave, cependant, travaillera, nous l'avons vu, pour transformer les conditions naturelles afin qu'elles correspondent aux besoins de son maître. En même temps, il va essayer de justifier sa condition et de se libérer au moyen de représentations telles que les idéologies religieuses. Mais contrairement à Nietzsche, Hegel croit que le faible peut effectivement acquérir sa liberté par ce moyen idéologique.

Car le caractère pluriel de la pensée nietzschéenne est, en fait, anti-dialectique. Si, chez Hegel, la conscience la plus forte refuse d'admettre l'indépendance de celle qui obéit, mais reconnaît son existence dans le but d'être elle-même reconnue, chez Nietzsche, une volonté forte, dominatrice, n'a pas besoin d'en nier une autre, ne se définit pas en rejetant ce qui n'est pas identique à elle-même, mais en imposant son interprétation. Le rejet, la dénégation ne lui sont pas nécessaires, elle sont une suite immédiate de son existence. La dénégation est « l'agressivité nécessairement liée à une existence active, l'agressivité d'une affirmation » (Deleuze 2003, 10).

Fondée sur la contradiction et non pas sur l'affirmation de puissance, la dialectique est elle-même une force réactive¹¹: dans le contexte de cette façon de penser, la dénégation est un élément essentiel. Ce qui s'oppose est rejeté et ce rejet précisément est l'essence de la dialectique. C'est pourquoi on ne peut pas caractériser la relation entre maître et esclave, telle qu'analysée par Nietzsche, comme une relation dialectique. Cette erreur survient seulement si on comprend mal la puissance comme représentation de la supériorité et non pas comme volonté de puissance (Nietzsche 2003, 10-11).

Quand la conscience poursuit la reconnaissance d'une autre conscience, quand elle veut être représentée comme

conscience de soi, la puissance est l'objet d'une « représentation » (Nietzsche 2003, 11), d'une « recognition » (Nietzsche 2003, 11), qui implique, pratiquement, une comparaison entre les consciences. Et en effet, « L'esclave [...] cherche à *amener par la séduction* à de bonnes opinions de soi: de même, c'est l'esclave qui ensuite se prosterne d'emblée devant ces opinions, comme s'il ne les avait pas suscitées. » (Nietzsche 2000, 261) On voit, alors, que le maître de Hegel est, en fait, un esclave. Pour Nietzsche, le maître n'a pas besoin de reconnaissance, il sait qu'il est supérieur et qu'il se distingue de l'autre simplement en s'imposant, grâce au *pathos* de la distance qui le caractérise, non pas en identifiant l'autre comme opposé et en lui déniait d'être un soi. Il ne lutte pas contre un autre, mais simplement pour montrer sa puissance, pour imposer sa perspective, pour donner un sens au monde. L'esclave est, en fait, celui-là même qui lutte contre un autre. La relation a un caractère conflictuel de son point de vue, parce qu'il se définit en se rapportant à un autre qui lui est supérieur, en l'enviant, en le haïssant, en essayant de le subjuguier à son tour dans le filet de ses interprétations réactives.

Si l'on considère le point de vue du maître, la relation de commandement et d'obéissance chez Nietzsche ne s'inscrit donc pas dans une logique de la contradiction, dans la mesure où le conflit n'est pas une simple opposition entre deux entités, mais la manière, pour une perspective, de s'imposer. Or, une telle logique de la contrariété semble, d'une manière surprenante, avoir été anticipée, à bien des égards, par Clausewitz, dans sa théorie de la guerre.

Le mérite de Clausewitz consiste à construire une théorie où la guerre est une espèce de l'état de conflit, ayant ses propres moyens et objectifs. À la différence d'autres auteurs qui, avant lui, avaient rédigé des manuels concernant les moyens et les stratégies utilisés dans la guerre, Clausewitz comprend que la pratique de la guerre ne peut être prise en compte en dehors d'une théorie de la guerre qui délimite l'espace des relations, des forces et des puissances qui interagissent.

La force, en tant que force physique exprimée par l'État, est le moyen de la guerre. En même temps, l'objet de la guerre

consiste à imposer sa propre volonté à l'ennemi. La guerre est ainsi « un acte de violence dont l'objectif est de contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté » (Clausewitz 1955, 51). L'objectif de la guerre consiste à désarmer l'ennemi, c'est-à-dire à le laisser complètement sans défense ou à le mettre dans une situation tendant à lui faire perdre ses défenses. Les moyens utilisés afin de vaincre l'ennemi et de le désarmer consistent à détruire ses forces armées, à occuper son pays et à miner sa volonté. En même temps, une véritable guerre suppose que les acteurs étatiques adverses opposent une résistance. Par-là, elle devient une collision entre deux forces vivantes. Afin de construire sa théorie de la guerre, Clausewitz s'appuie sur la troisième loi newtonienne, le principe d'action et de réaction. Plus précisément, il reprend la loi physique pour mettre en évidence le fait que la guerre est toujours une interaction, qu'elle implique une relation de réciprocité entre les belligérants.

De plus, il observe qu'il y a trois cas d'interaction qui mènent vers trois situations extrêmes:

1. La guerre comme acte de force n'a pas de limites du point de vue de sa mise en pratique.
2. La victoire n'est jamais définitive car un ennemi qui n'est pas vaincu peut dans l'avenir devenir le vainqueur.
3. L'effort dépensé par un État pour vaincre l'ennemi est directement proportionnel à la capacité de l'ennemi à résister (à ses forces et à sa volonté).

Toutefois, Clausewitz saisit que la théorie de la guerre n'est jamais identique à la pratique de la guerre parce que la guerre se déroule toujours dans un contexte donné et que son évolution reste placée sous le signe de l'imprévisibilité. En dépit de tout savoir-faire militaire, stratégique et politique, elle reste une action, une interaction dont les résultats sont indéterminés. La guerre peut apparaître d'une manière subite et se répandre d'elle-même. En même temps, elle suppose un déploiement de forces selon les ressources nécessaires, qui sont: les forces combattantes, le pays (le territoire et la population) et les alliés.

Sans l'affirmer d'une manière explicite, Clausewitz inscrit sa compréhension de la guerre dans la tradition moderne de l'interprétation des relations internationales, c'est-à-dire dans le paradigme westphalien de l'équilibre des puissances

(pour lequel la puissance d'un État ne doit jamais dépasser la somme des puissances des autres). Ainsi, son intention consiste à souligner le fait que l'évolution de la guerre n'est pas seulement le résultat de la volonté d'un État d'en attaquer un autre, mais aussi de l'ensemble des conditions qui la favorisent (les conditions étatiques et le soutien des autres États). La coopération avec les autres États s'avère fondamentale, car elle influence d'une manière décisive l'évolution de la guerre.

La logique de la contrariété se retrouve ainsi dans ce qui se dévoile en tant qu'interaction des États, interaction qui est le plus visible pendant les guerres. Pour Clausewitz et d'ailleurs pour toute la pensée politique moderne, les États belligérants ne se trouvent jamais en relation d'opposition, mais en relation de contrariété parce que leurs intérêts restent contraires (tout ce qui dérive de la souveraineté), ce qui ne les empêche pas, de temps à autre, de décider de coopérer sur la scène internationale. D'ailleurs, l'enjeu de la guerre consiste à veiller sur l'équilibre des puissances ou à le rétablir. Pour ces raisons, une guerre moderne n'est jamais la dernière, les résultats ne sont jamais définitifs. Par conséquent, un État attaqué comprendra sa situation comme un mal toujours transitoire: cette idée se retrouvera, on l'a vu, au premier plan de la pensée nietzschéenne.

La guerre est en effet une pulsation de violence, variable dans son expression (manifestation) et, par suite, variable dans la vitesse avec laquelle elle explose et elle décharge son énergie, sa naissance et son évolution résidant quant à elles dans la volonté politique. Autrement dit, la guerre a toujours des raisons politiques (Clausewitz, 1955, 66-67). D'où l'affirmation qui a rendu Clausewitz célèbre, la guerre est la continuation de la politique par « d'autres moyens » (Clausewitz 1955, 67). Cela signifie que la guerre est un véritable instrument politique, et que, selon la célèbre dichotomie kantienne, elle est un moyen et jamais une fin en tant que telle. Même si la guerre influence ou déplace les objectifs, les buts politiques, elle peut seulement les modifier. Puisqu'elle dépend de raisons politiques, la guerre n'est jamais identique à une autre guerre. Les guerres diffèrent les unes des autres selon leur nature, leurs raisons et les contextes qui les provoquent.

En tant que phénomène, la guerre suppose le mélange de trois types d'éléments qui forment une trinité paradoxale. Il

s'agit d'une violence primordiale, de la haine et de l'inimitié, lesquelles dérivent d'une force naturelle aveugle. En cela, Clausewitz semble assumer la tradition politique moderne des théories de l'état de nature. Pour Hobbes, Locke et Rousseau, dans l'état de nature, tout individu peut exercer sa force à son gré sans se soucier de la sécurité des autres, ou plus précisément, en menaçant la sécurité des autres. L'état de guerre reste placé sous le signe d'une sociabilité négative (rivalité, défiance, hostilité), où la guerre, comme situation de conflit, est toujours imminente. La solution destinée à assurer la protection des individus consiste dans la mise en commun des volontés et des intérêts, c'est-à-dire dans la création de l'État. Par suite, l'État devient l'expression de la sécurité, la garantie de la sécurité. Pourtant, l'État n'élimine pas complètement la guerre de la vie des individus (il subsiste les guerres civiles, les guerres interétatiques, etc.), mais du moins il diminue la possibilité de sa manifestation. Fondamentalement, le potentiel du conflit demeure dans la nature humaine. C'est à cause de cela que la guerre ne pourra jamais être éliminée d'une manière définitive ou perpétuelle. Mais ce qui est valable pour l'État et l'exercice de la souveraineté, ne coïncide pas avec la manière dont fonctionnent, quant à elles, les relations internationales. En effet, les États se comportent les uns envers les autres comme les individus dans l'état de nature. L'hostilité imminente, le potentiel guerrier des interactions étatiques reproduisent les relations des individus au sein de l'état de nature. Dès lors, chaque guerre présuppose un degré considérable de chance et de probabilité qui permet à l'esprit créateur de se révéler. La guerre est caractérisée par la subordination de tous les intérêts particuliers à la politique et aux intérêts de l'État.

De tout cela résulte que la guerre est un phénomène exerçant, d'une manière complexe, des influences de nature civile, militaire et politique sur les États impliqués. La guerre n'est pas faite exclusivement par l'armée (qui se confronte au combat avec l'armée adverse), mais aussi par les citoyens et le gouvernement. La guerre devient ainsi un des moyens politiques où tous les éléments dérivant des rapports de souveraineté (le gouvernement, les citoyens aux noms desquels s'exerce la souveraineté et l'armée qui assure la protection

extérieure) s'engagent d'une manière totale. D'où, chez Clausewitz, une vision englobante de la guerre, vision qui, si elle n'est pas donnée chez lui au départ (puisque la guerre n'est qu'un moyen de la politique), se déploie cependant à l'arrivée, et cadre assez bien avec la perspective ouverte par une « ontologie du conflit ».

III. Logique de la différence

Sur le troisième plan où l'on puisse traiter du conflit, la notion de différence entre en jeu. Gilles Deleuze appelle sa philosophie de la différence « empirisme transcendantal ». Dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, il essaie de prendre l'empirisme comme point de départ pour montrer qu'on est directement et nécessairement conduit, par cet empirisme, vers un domaine transcendantal: « précisément il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une expérience allongée, dépliée » (Deleuze 1969, 32). C'est justement par cette méthode qu'il découvre un nouveau champ transcendantal, la totalité virtuelle des singularités-événements qui constituent la condition nécessaire de tous les objets de notre expérience. Et c'est aussi par cette méthode qu'il introduit la notion de différence comme langage alternatif de tous les conflits. Deleuze dit que la tâche aujourd'hui est de produire le sens (Deleuze 1969, 90-91), et il nous donne à cet égard un très bel exemple, qui concerne justement le conflit ou la guerre. On ne peut libérer le sens éternel que « par la volonté qu'elle [la bataille] inspire elle-même à l'anonyme, volonté qu'il faut bien appeler "d'indifférence" dans un soldat mortel blessé qui n'est plus ni brave ni lâche et ne peut plus être vainqueur ni vaincu, tellement au-delà, se tenant là où se tient l'Événement, participant ainsi de sa terrible impassibilité (Deleuze 1969, 122) ».

Le soldat faisant face à la mort n'a pas d'ennemis. Dans la bataille, il a perdu – ainsi que les autres – son identité, et le philosophe discerne ici un domaine où l'identité et la contradiction sont remplacées par la différence et la répétition. Mais pourquoi parle-t-on de « différence » s'il y a – dans l'événement de la bataille – quelque chose qui rapproche notre soldat de ses adversaires ? Parce que l'événement de la bataille

en tant que « thème complexe » (Deleuze 1993, 202), à savoir le sens de la scène contenant le soldat blessé et ses adversaires, est « le double différenciant des significations d'une part et des états de choses d'autre part » (Zourabichvili 2003, 38). Ce primat de l'événement chez Deleuze découle de la méthode mentionnée plus haut. L'empirisme comme point de départ signifie qu'il faut penser notre expérience « réelle », c'est-à-dire l'expérience dans sa singularité. Puisque toutes les choses font partie d'un « devenir-fou qui ne s'arrête jamais » (Deleuze 1969, 9), la philosophie doit créer sans cesse ses concepts, doit correspondre à des événements. Ses notions transcendantales ne sont pas plus larges que le conditionné. Pour qu'on puisse suffisamment expliquer des objets de notre expérience, toutes les différences les plus subtiles de l'expérience – à savoir, en l'occurrence, la scène singulière avec un soldat blessé dans une bataille –, il faut entrer dans le lieu de la métaphysique deleuzienne, dans le champ virtuel des singularités qui constituent des configurations toujours spécifiques derrière notre expérience. Ce qui se répète, ce qui est toujours derrière notre expérience réelle, c'est la différence, ses configurations différentes:

La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné. C'est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène. [...] Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante. Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences: différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, différence d'intensité [nous soulignons]. (Deleuze 1968, 286)

Pourtant, le conflit n'a pas disparu: la différence deleuzienne ne constitue qu'un principe dernier d'explication du donné qui est donné comme divers, de sorte qu'un conflit de n entités est toujours actuel. De temps en temps, il nous faut réellement combattre pour protéger notre façon de vivre, comme le rappelait Schmitt. Deleuze et Guattari – d'un point de vue général – mettent cette manière d'exister de chaque vivant en relief dans *Mille plateaux*. Ils soulignent le fait que l'homme est exposé (plus que l'animal) aux situations catastrophiques, qu'il est toujours menacé et qu'il reconstruit son rapport au

monde en alternant les processus de déterritorialisation et de reterritorialisation (Deleuze et Guattari 1980, 381-433). Néanmoins, il ne nous faut pas combattre pour nous définir. Notre identité prend sa source dans un sens inconscient compris comme « thème complexe », qui nous rapproche au contraire de nos adversaires: « les conflits sont la résultante de mécanismes différentiels autrement subtils (déplacements et déguisements). Et si les *forces* entrent naturellement dans des rapports d'opposition, c'est à partir d'éléments différentiels exprimant une instance plus profonde. » (Deleuze 1993, 140) Dès lors, si le conflit suppose, en arrière ou en amont de lui, une « instance plus profonde », c'est le mouvement de celle-ci, comme différence non plus donnée, mais à faire, qui demande à être ressaisi par la « logique du conflit ».

IV. Conclusion

L'ambition philosophique d'appliquer à l'ensemble de la réalité l'extension de la notion de conflit, c'est-à-dire, proprement, de forger une ontologie du conflit, peut donc prendre trois directions bien distinctes, entre lesquelles il importe de décider, et qui composent les trois « logiques du conflit » que nous avons décrites.

De la première, l'acquis positif semble être, d'une manière incontestable, l'idée que la pensée, en tant que telle, contient des termes inconciliables, sans pour autant cesser d'être la pensée, de sorte qu'une certaine conflictualité est inhérente à l'essence de celle-ci, et qu'il y a, comme Kant l'avait pressenti avant Hegel, opposition foncière entre des thèses que, pourtant, la raison ne peut pas ne pas soutenir en suivant le mouvement même de son exercice. De la deuxième logique, il résulte la conclusion d'après laquelle l'histoire des hommes est, non pas un procès unifié se développant dans une direction unique, mais une série ou un ensemble, intotalisable, d'affrontements entre groupements de puissance rivaux, tantôt inédits, tantôt similaires entre eux, visant à se subordonner les uns aux autres, c'est-à-dire à se donner, les uns aux autres, le sens d'une fonction (interprétation). Et le conflit n'est pas essentiellement tourné vers sa résolution, d'où il résulte qu'il n'est pas nécessairement lutte à mort, puisque ce qui est visé par les

parties, c'est avant tout l'inféodation des unes aux autres, pour une durée indéfinie (les forces subsistent, même si les édifices pulsionnels qu'elles composent sont transitoires). Mais surtout, la logique de la différence nous enseigne que le conflit ne contient pas nécessairement deux termes, ni un nombre assignable de termes, mais peut contenir n termes, et que les termes entrant en conflit ne sont plus pourvus, chacun pour son compte, d'une identité (deux conséquences qu'on pouvait déjà tirer, jusqu'à un certain point, de la logique de la contrariété, et dont les implications politiques sont aussi peu intuitives que fascinantes). Qui plus est, puisque la différence en question n'est pas différence entre des termes (fussent-ils en relation, fussent-ils même subordonnés, comme c'est le cas chez Nietzsche, à la relation), mais différence à *faire*, c'est-à-dire *acte* ou *processus* de différenciation, alors le conflit lui-même, d'une manière tout à fait inattendue et surprenante, cesse d'être un certain type de *mise en rapport*, pour devenir, au contraire, une production de rapports, dont le modèle ou la figure première serait moins à chercher dans les guerres que dans la création d'institutions, si du moins toute création institutionnelle est, du fait de sa nature toujours différentielle, contestation d'institutions déjà présentes.

NOTES

¹ Les précédentes analyses constituent une première version, plus ancienne et plus ramassée, d'un article écrit par Oriane Petteni, « Le Narrateur kafkaïen ou la conscience malheureuse en régime hégélien » (Petteni 2013).

² Sur le mutisme que l'expérience de la Première guerre mondiale a occasionné, voir Walter Benjamin, *Expérience et pauvreté* (1933), in *Expérience et pauvreté, suivi de Le conteur et La tâche du traducteur*.

³ Voir notamment « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle comme guerre », in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*.

⁴ Pour une clarification du rapport entre l'*agôn* nietzschéen et le monde grec, on renverra au texte de Rossella Fabbrichesi « Agone nietzscheano », in (Fabbrichesi 2009).

⁵ Weil, Simone (sous le pseudonyme d'Émile Novis), « L'*Illiade* ou le poème de la force », in *Les Cahiers du Sud*, Marseille, décembre 1940-janvier 1941, repris in Weil (1999, 529).

⁶ Nietzsche connaissait bien la figure du lion, et bien l'*Illiade* elle-même. En 1869 il a donné une conférence à l'Université de Bâle sous le titre « Homère et la philologie classique ».

⁷ Dans le texte de 1870, Nietzsche distingue entre « bonne et mauvaise Éris ». La bonne Éris est présente dans la tragédie avant Euripide, et dans le drame musical ancien. La mauvaise Éris est la transformation de la lutte des forces dionysiaques en dialogue, en dialectique, en dispute verbale.

⁸ « Mais qu'y a-t-il *derrière* le monde homérique et qui soit la matrice de tout ce qui est grec ? »

⁹ « Le sol fécond d'où seul peut surgir une quelconque humanité ».

¹⁰ « "Il y a sur terre *deux* déesses Éris." C'est l'une des pensées grecques les plus remarquables et digne déjà d'être inscrite, à l'intention du visiteur, au fronton de l'éthique grecque. "La première Éris, l'homme sensé devrait la louer, autant qu'il devrait blâmer la seconde, car ces deux déesses ont des tournures d'âme tout à fait opposées. L'une fomente male Guerre et Dissension, la cruelle ! Nul mortel n'aime à la subir, mais c'est sous le joug de la nécessité qu'on honore l'Éris au lourd fardeau, suivant le décret des Immortels. C'est elle la plus ancienne qui mit au monde la noire Nuit. Mais l'autre, Zeus, le tout-puissant, l'a placée aux racines de la terre et parmi les hommes car elle est bien meilleure. C'est elle qui pousse au travail même l'homme malhabile; ainsi, celui qui ne possède rien fixe-t-il ses regards sur celui qui est riche et se hâte-t-il, en l'imitant, de semer, de planter et de bien tenir sa maison; le voisin rivalise avec le voisin qui aspire au bien-être. Cette Éris est bonne pour les hommes ».

¹¹ Au sujet de la dialectique socratique: « L'ironie de Socrate est-elle une expression de révolte ? du *ressentiment* [en français dans le texte] de la plèbe ? [...] Le dialecticien abandonne à son adversaire la charge de prouver qu'il n'est pas un idiot: il le fait entrer en fureur, et il le laisse en même temps désemparé. [...] La dialectique n'est-elle chez Socrate qu'une forme de *vengeance* ? » (Nietzsche 2005, §7)

REFERENCES

Benjamin, Walter. 2011. *Expérience et pauvreté, suivi de Le conteur et La tâche du traducteur*. Trad. Cédric Cohen-Skalli. Paris: Payot. [Petite bibliothèque Payot].

Clausewitz, Carl von. 1955. *De la guerre*. Traduction de Denise Naville. Paris: Minuit. [Arguments].

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Minuit. [Critique].

Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du Sens*. Paris: Minuit (Critique).

_____. 1993. *Différence et répétition*. Paris: PUF. [Épiméthée].

_____. 2003. *Nietzsche et la philosophie* (1962). Paris: PUF. [Quadrige].

Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée. [La philosophie en effet].

- Doubrovsky, Serge. 1982. *Corneille et la dialectique du héros* (1963). Paris: Gallimard. [Tell].
- Fabbrichesi, Rossella. 2009. *Ermeneutica e greccità*. Pise: ETS.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963. *Propédeutique philosophique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Minuit. [Arguments].
- Homère. 1866. *Iliade*. Trad. Leconte de Lisle. Paris: Lemerre.
- Nietzsche, Friedrich. 1975. *Écrits posthumes. 1870-1873*. Trad. Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard. [Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche].
- _____. 1977. *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard. [Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche].
- _____. 1978. *Fragments posthumes. Automne 1885-automne 1886*. Trad. Julien Hervier. Paris: Gallimard. [Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche].
- _____. 1982. « Le Gai Savoir ». In *Le Gai savoir: la gaya scienza; Fragments posthumes: été 1881- été 1882*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard.
- _____. 2000. *Par-delà bien et mal*. Trad. Patrick Wotling. Paris: Flammarion. [GF].
- _____. 2002. *La généalogie de la morale*. Trad. Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson. Paris: Flammarion. [GF].
- _____. 2005. *Le cas Wagner, Crépuscule des idoles*. Trad. Patrick Wotling. Paris: Flammarion. [GF].
- Patočka, Jan. 1981. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Paris: Verdier.
- Petteni, Oriane. 2013. « Le Narrateur kafkaïen ou la conscience malheureuse en régime hégélien. L'exemple du Terrier ». *Filozofija i Drustvo* 24(1): 239-253.
- Schmitt, Carl. 2009. *La notion de politique. Théorie du partisan*. Trad. Marie-Louise Steinhauser. Paris: Flammarion. [Champs].
- Weil, Simone. 1999. *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy. Paris: Gallimard. [Quarto].

Zourabichvili, François. 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses. [Le vocabulaire de...].

Cristiana Asavoai est doctorante en philosophie à l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iasi. E-mail: cristiana_asv@yahoo.com.

Anna Bonalume est doctorante en philosophie à l'École Normale Supérieure de Paris. E-mail: anna.bnl63@gmail.com.

Arnaud François est docteur en philosophie et actuellement professeur à l'Université de Poitiers, Département de Philosophie. E-mail: arnaud.francois01@univ-poitiers.fr.

Diana Margarit a un doctorat en sciences politiques et, en ce moment, elle est chargée de cours à l'Université « Alexandru Ioan Cuza », département de sciences politiques, relations internationales et études européennes. E-mail: margaritdiana@yahoo.fr.

Oriane Petteni est doctorante en philosophie à l'Université de Liège. E-mail: opetteni@ulg.ac.be.

Petr Prášek est doctorant en philosophie (co-tutelle) à l'Université Charles de Prague et l'Université Panthéon-Sorbonne. E-mail: petrprasek@email.cz.

Ovidiu Stanciu est docteur en philosophie de l'Université de Bourgogne et de l'Université de Wuppertal. Il organise actuellement des séminaires de théorie politique à Sciences Po, Paris. E-mail : ovidstanciu@gmail.com.