

PIERRE BOURETZ

D'un ton guerrier en philosophie

Habermas, Derrida & Co

nrf essais

GALLIMARD

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

- LES PROMESSES DU MONDE. Philosophie de Max Weber, coll. NRF Essais, 1996.
- Hannah Arendt, LES ORIGINES DU TOTALITARISME, EICHMANN À JÉRUSALEM (dir.), coll. Quarto, 2002.
- LA RÉPUBLIQUE ET L'UNIVERSEL, coll. Folio Histoire n° 119, 2002. (Ce texte est paru sous le titre « La démocratie française au risque du monde » dans Marc Sadoun, dir., *La démocratie en France, I. Idéologies*, coll. NRF Essais, 2000.)
- TÉMOINS DU FUTUR. Philosophie et messianisme, coll. NRF Essais, 2003.
- QU'APPELLE-T-ON PHILOSOPHER ?, coll. NRF Essais, 2006.

Chez d'autres éditeurs

- LE PARADOXE DU FONCTIONNAIRE (avec Évelyne Pisier), Calmann-Lévy, 1988.
- LA FORCE DU DROIT. Panorama des débats contemporains (dir.), Éditions Esprit, 1991.
- LA TOUR DE BABEL (avec Marc de Launay et Jean-Louis Schefer), Desclée de Brouwer, 2003.
- LES LUMIÈRES DU MESSIANISME, Hermann, 2008.

nr f essays

Pierre Bouretz

D'un ton guerrier
en philosophie

Habermas, Derrida & Co

nrf

Gallimard

Bouretz, Pierre (1958-)

Philosophie ; philosophie politique ; éthique ; histoire de la philosophie : Kant, Habermas, Derrida, Searle ; déconstructionnisme ; postmodernisme ; tournant linguistique.

© *Éditions Gallimard, 2010.*

Introduction

31 mai 2003, Jacques Derrida et Jürgen Habermas publient dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un texte qui paraît le même jour sous divers titres dans d'autres journaux européens : *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. « Après la guerre », il ne s'agit pas d'un énoncé constatif : la guerre en Irak ne fait que commencer ; les seuls faits sur lesquels les deux auteurs peuvent s'appuyer sont le « coup de main » d'un Premier ministre espagnol appelant ses collègues à marquer leur solidarité avec le Président Bush et les « manifestations monstres » qui lui ont répondu dans de nombreuses villes européennes. Nul doute à leurs yeux qu'il s'agisse là de deux événements susceptibles d'entrer un jour dans les livres d'histoire comme acte de naissance d'un espace public européen. Mais ils ne peuvent pas dire tel Merleau-Ponty en novembre 1945 que « la guerre a eu lieu ». *Die Wiedergeburt Europas*, cet énoncé-là a valeur de performatif : dire qu'il faut offrir à l'Europe la chance d'une « renaissance » et en décrire les conditions, c'est déjà la faire advenir ; que deux des plus grands penseurs européens rejoints ailleurs par quelques autres appellent à l'affirmation d'une politique étrangère commune contribue à l'enclenchement du processus.

Nach dem Krieg, cet énoncé ne se conjugue pas au présent ; il a plutôt valeur de futur antérieur : après la guerre, l'Europe aura surmonté ses divisions, affirmé sa puissance dans l'ordre international, réassuré son identité. Mais ce futur antérieur

est conditionné : cela ne serait alors devenu réalité que si les Européens avaient auparavant voulu créer les conditions d'un tel avenir en refusant dès maintenant de participer à la guerre américaine. Il s'agit donc d'un conditionnel futur antérieur. Derrida et Habermas sont ici kantien à double titre. Au regard tout d'abord de l'horizon qu'ils dessinent : « Un ordre cosmopolitique sur la base du droit international ». Mais également du point de vue de la maxime qui oriente leur démarche : agir comme si cet idéal qui peut-être ne se réalisera jamais s'attachait à un devoir. Il semble ainsi qu'il puisse exister un lien entre la performativité et la figure du « comme si » centrale dans la philosophie pratique de Kant, question à laquelle Derrida et Habermas ont réfléchi séparément.

À ce moment et à la différence de Hegel à Iéna en 1802, ils ne peuvent aller jusqu'à se dire témoins d'un événement d'ampleur mondiale susceptible d'être réfléchi sur le plan d'une histoire universelle. Mais le simple fait qu'ils signent ensemble un tel texte en est un à l'échelle de l'Europe, du moins de sa vie spéculative. Déconstruction ou reconstruction de la raison ; querelles d'héritages avoués ou non de Kant, Nietzsche, Husserl ou Heidegger ; statut du langage, scientifique, littéraire ou ordinaire : on pourrait ajouter d'autres zones de conflit qu'il faudra prendre le temps de décrire soigneusement. Mais qu'importe pour l'instant. On peut dire sans exagération qu'une guerre de trente ans a déchiré la conscience philosophique de l'Europe et qu'elle semble trouver le symbole de sa fin dans cet article éminemment politique mais à forte valeur pragmatique.

Sitôt dit, il faudrait apporter d'innombrables nuances. En premier lieu et durant une phase initiale, cette guerre s'était ouverte en Amérique : au travers d'un échange brutal entre John R. Searle et Jacques Derrida initié par le premier, qui imaginait une confrontation entre deux *prominent philosophical traditions*. Mais Habermas importerait ce conflit en se rangeant aux côtés de Searle. Il faudra se demander si ce moment doit être considéré comme une préhistoire. L'ouverture des hostilités s'était confondue en 1977 avec une *reply* de Searle à un cha-

pitre de *Marges de la philosophie* de Derrida (1972) discutant la théorie des *speech acts* de John L. Austin et qui venait d'être traduit en anglais dans une revue américaine : « Signature événement contexte ». La réponse immédiate de Derrida avait quant à elle été déposée dans un petit livre publié en anglais et destiné à prendre de l'ampleur : *LIMITED INC. abc...* S'était ensuivi sur cette scène américaine un débat d'interprétation de l'œuvre de Derrida plus pacifique et opposant deux formes de défense de ce qui s'appelait d'ores et déjà « déconstruction » : comme projet profondément ancré dans la tradition philosophique et visant à résoudre sous une forme originale quelques-unes de ses principales questions, ce qui peut surprendre du côté européen de l'Atlantique ; comme pratique d'une écriture ironique tournant autour de celles-ci pour les déplacer sans désir de résolution, ce qui jusqu'à un certain point conforte mais au-delà remet en cause des lieux communs prospères de part et d'autre de la frontière océanique. Cette controverse pourrait sembler collatérale, mais Derrida reprocherait non sans quelques raisons à Habermas de l'avoir moins lu que ses amis américains.

La guerre européenne n'avait ainsi commencé qu'en 1985, par la publication d'un livre de Jürgen Habermas : *Le discours philosophique de la modernité* ; pour l'essentiel sa « digression » sur le « nivellement de la différence générique entre la philosophie et la littérature » ; au point le plus sensible, l'idée selon laquelle Derrida « n'appartient pas à la catégorie des philosophes amis de l'argumentation (*nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen gehört*) ». La principale réponse de ce dernier est déposée dans une longue note de la postface du livre dont la première version avait déjà plus de dix ans : « Vers une éthique de la discussion » (in *Limited Inc.*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988 ; Paris, Galilée, 1990). On trouvera dans celui-ci les réponses de Derrida à Searle défendant Austin puis à Habermas, autrement dit quelques-unes des pièces essentielles d'un combat au sommet autour de la nature de la philosophie, son actualité et ses tâches.

Un ton guerrier avait donc été adopté en philosophie. Entre Derrida et Searle, le dernier mot avait été prononcé dès 1977. Le premier reviendrait sur l'affaire un peu plus de dix ans plus tard, le second ne le ferait jamais directement. Il s'était agi d'une guerre singulière, pour autant que Searle écrivant en quelque sorte au nom d'Austin déjà disparu avait affirmé de façon quelque peu étrange qu'entre ce dernier et Derrida la confrontation entre traditions philosophiques *never quite takes place*. Il en irait très différemment entre Derrida et Habermas.

Sur ce front-là, les choses avaient commencé à changer très précisément à la fin des années quatre-vingt-dix. Derrida raconte : ils s'étaient croisés lors d'une *party* à Evanston (Illinois), Habermas s'était approché de lui avec un sourire amical en lui proposant une « discussion » et lui-même avait accepté (« n'attendons pas qu'il soit trop tard ») ; Axel Honneth s'était alors offert pour l'organisation d'une rencontre dans son séminaire à Francfort ; celle-ci avait été prévue pour février 1999, mais il était tombé malade ; puis reprogrammée pour avril de la même année, mais cette fois Habermas était souffrant ; elle avait enfin eu lieu le 24 juin 2000, « poliment, honnêtement — *redlich* » ; puis Habermas avait prononcé à Paris une conférence à son sujet qui l'avait « enchanté » lors d'un colloque sur la judaïté ; la remise du prix Adorno le 22 septembre 2001 et un dîner chez leur ami commun Richard Bernstein un peu plus tard à New York avaient suffi à finalement sceller une amitié¹.

La suite est brève. Le 11 septembre 2001, Jacques Derrida était à Shanghai, devait recevoir le prix Adorno à Francfort le 22 et venir à New York le mois suivant. Jürgen Habermas était chez lui à Starnberg près de Munich et devait de son propre côté se rendre à New York en décembre. Giovanna Borradori raconte sobrement que parmi les choses qui se bousculaient dans son esprit ce matin-là, il y avait le souvenir de ce que Derrida et Habermas devaient venir chacun de son côté à New York durant l'automne. L'idée lui était rapidement venue d'échafauder avec eux un livre, fondé sur deux longs entretiens où chacun prendrait le risque de penser à

chaud l'événement. Ce qui fut fait : *Philosophy in a Time of Terror* (The University of Chicago Press, 2003) ; *Le « concept » du 11 septembre* (Galilée, 2004).

Derrida et Habermas se sont ensuite revus au moins une fois, puisqu'une photo les montre assis l'un à côté de l'autre à Francfort en juin 2004. L'occasion était l'hommage rendu à Habermas pour son soixante-quinzième anniversaire et Derrida avait publié dans la *Frankfurter Rundschau* (18 juin) *Unsere Redlichkeit — Each in his own country, but both in Europe: the history of a friendship with obstacles*, racontant les premières rencontres, la blessure provoquée par *Le discours philosophique de la modernité*, ses réponses et un long silence ; mais aussi le fait que durant des années les « partis » avaient ensuite conduit une sorte de « guerre » à laquelle ni l'un ni l'autre n'avaient voulu participer.

Le 11 octobre 2004, Habermas publierait dans le même journal un texte rédigé à Evanston où il avait retrouvé Derrida six ans plus tôt : *Ein letzter Gruss: Derridas klärende Wirkung* (« Présence de Derrida », *Libération*, 13 octobre 2004). Deux jours après la mort de celui-ci, il évoque une personne « certainement vulnérable et sensible » mais aussi « amicale, disposée à l'amitié ». Il rend hommage à « un auteur lisant les textes à contre-fil jusqu'à ce qu'ils livrent un sens subversif », évoque une affinité avec Adorno et souligne pour conclure le fait que Derrida avait su s'approprier les thèmes du dernier Heidegger « sans sombrer dans le néopaganisme ». Tout était dit, mais reste à comprendre : pourquoi si tard ; quelles avaient été les raisons de la guerre ; d'où la paix était-elle venue et quel horizon pouvait-elle ouvrir ?

On pourrait provisoirement qualifier la nature de cette guerre en disant qu'elle avait été d'allure kantienne : de celles durant lesquelles demeure une « confiance dans la disposition d'esprit de l'ennemi » suffisante pour préserver les conditions de possibilité d'une paix future (Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1^{re} section, § 6). Tel n'avait pas été le cas de celles avec Searle ou entre les « partis » de Habermas et Derrida, plus proches de l'affrontement entre amis et ennemis visant la destruction de l'adversaire décrit par Carl

Schmitt. Le conflit qui avait déchiré la conscience philosophique de l'Europe au long du dernier tiers du xx^e siècle n'était certes pas fondé sur des malentendus ; mais il avait du moins laissé ouverte la perspective d'une paix qui ne serait pas celle des cimetières.

Ténu mais solide pour autant qu'attaché à un auteur dont l'héritage est incontesté, un fil pourrait être suivi qui relie les lectures par Derrida d'un certain nombre de petits textes de Kant, ceux notamment dont il écrit qu'ils « annoncent, c'est-à-dire à la fois prédisent, préfigurent et prescrivent » : *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), dans *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (1997) ; *Conflit des facultés* (1798), dans « Mochlos ou le conflit des facultés » (1980), « Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université » (1983), *L'Université sans condition* (2001) ; *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), dans *De l'hospitalité* (1997) ; *Projet de paix perpétuelle* (1796), dans *Apories* (1996), *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), *Cosmopolites de tous les pays encore un effort* (1997) ; *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (1796), dans *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1983).

Ces opuscules réputés en marge du Système sont loin d'être les seuls ouvrages de Kant commentés par Derrida en des endroits et sur des questions stratégiques, comme lorsqu'il interroge la notion d'« intérêt de la raison », le statut de l'idée régulatrice ou encore la figure du « comme si » (*L'Université sans condition* ; *Le « concept » du 11 septembre* ; *Voyous*). Mais le fait que plusieurs d'entre eux soient directement inscrits sur un horizon cosmopolitique ou se trouvent orientés dans cette perspective par la lecture de Derrida les rendait propres à tisser des liens avec Habermas qui a lui-même célébré le *Projet de paix perpétuelle*. À quoi s'ajoute qu'il est loin d'être indifférent pour cette histoire que le premier « grand petit texte » de Kant commenté par Derrida ait été *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*. Il semble toutefois qu'il ne se soit jamais penché sur l'*Annnonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* (1796).

À côté des auteurs réputés avoir une odeur de soufre comme Nietzsche ou Heidegger et de bien d'autres qui n'étaient pas toujours philosophes, Derrida a donc fréquenté ce que l'on pourrait nommer les classiques de la philosophie moderne : outre Kant, Hegel (*Glas*), Husserl (*La voix et le phénomène*, 1967 ; *Voyous*, 2003) et même Austin (*Marges*, 1972). Il faudra se demander comment et à quelle(s) fin(s). Mais le fait est là, qui incite à prendre au sérieux l'idée selon laquelle il se pourrait qu'il ait été lui-même plus classique qu'il ne voulait le dire ou que ne le pensent de concert nombre de ses amis et adversaires.

Parmi les petits livres de Kant lus d'une lecture que Derrida aimait dire « lisante », l'un retient particulièrement l'attention tant par son objet que dans la mesure où un livre entier lui est consacré, ce avant même la polémique avec Habermas : *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*. Derrida s'y attarde pour autant que celui-ci traite d'une question rarement abordée et dont on s'étonne qu'elle se rencontre sous la plume de Kant : celle de la (des) tonalité(s) du discours philosophique. On y reviendra, mais il est d'ores et déjà bon de noter ce dont il s'agit : Kant dénonce chez certains de ses contemporains et dans une certaine tradition une pose de visionnaire attachée à une « illumination mystique (*mystische Erleuchtung*) », une « communication surnaturelle (*übernatürliche Mitteilung*) » ou encore une « vision exaltée (*schwärmerrische Vision*) » dont il affirme qu'elles entraînent « la mort de toute philosophie ».

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie : le petit livre de Derrida est d'évidence crypté et l'on ne saurait s'empêcher de poser des questions au sujet de ceux qu'il peut avoir en tête. Qui sont aujourd'hui les « mystagogues » dont Kant affirme qu'ils perdent la philosophie comme « savoir-vivre rationnel » ? De qui pourrait-on dire qu'il croit que le travail est inutile en philosophie et qu'il suffit de « prêter l'oreille à l'oracle au-dedans de soi-même (*nur das Orakel in sich selbst anhören*) » ? Qui à l'inverse persiste à penser comme Kant que la voix de la raison parle à chacun sans équivoque ? Faut-il défendre ceux qu'il attaque pour autant qu'ils

« pressentent » et « anticipent », en sorte qu'ils sont « les hommes de l'imminence et de la trace » (Derrida) ? *In fine*, Derrida était-il prêt à saisir cette proposition de paix adressée par Kant à ses adversaires : « Mais à quoi bon tout ce conflit entre deux partis qui partagent au fond la même bonne intention : rendre les hommes sages et honnêtes ? C'est du bruit pour rien, un désaccord fondé sur un malentendu, qui appelle moins réconciliation qu'explication réciproque pour conclure un accord, rendant pour l'avenir la concorde encore plus profonde » ?

On pourrait être tenté de fournir un visage et de donner un nom d'actualité philosophique à ceux dont Kant esquissait le portrait en 1796 : Heidegger, Habermas, Derrida lui-même... Mais pour l'heure il faut y renoncer. Avant d'entrer dans les controverses qui laissent entendre un ton guerrier dans la philosophie contemporaine, il suffit de retenir ce propos sans ambiguïté de Derrida : « Au jour d'aujourd'hui nous ne pouvons pas ne pas avoir hérité de ces Lumières, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas, c'est une loi et un destin, renoncer à l'*Aufklärung*². » Il n'est sans doute pas impossible de considérer cette déclaration datée du début des années quatre-vingt comme l'amorce d'un « tournant » dans l'œuvre de Derrida, celui précisément qui le conduirait un jour à la rencontre de Habermas. Mais c'est peut-être trop se faciliter la tâche, en évitant notamment une question bien posée dans une partie du débat américain : Derrida n'était-il pas dès le départ plus inscrit qu'il ne l'affichait dans la tradition de la philosophie ? Il reste qu'une telle hypothèse oblige aussitôt à interroger l'unité supposée dans ce même contexte d'une sans doute mal nommée *French theory*, ce à quoi invite entre autres choses un conflit précoce entre Derrida, Michel Foucault ou encore Pierre Bourdieu, qui l'accusaient précisément de traditionalisme.

Engagé dans des guerres, Derrida ne l'a jamais été de son fait et sa pratique de la philosophie dément l'idée de Kant selon laquelle « chaque penseur bâtit son œuvre pour ainsi dire sur les ruines d'une autre ». On pourrait sans doute dire la même chose de Habermas, même si l'allure plus systéma-

tique de la sienne l'installe presque naturellement sur des fronts où il s'agit de tenir des positions. À la différence de nombreux autres dans une époque brutale, ni l'un ni l'autre n'ont considéré que la philosophie sert à faire la guerre. Mais Derrida était probablement le plus pacifique des deux, ce qui ne doit toutefois pas conduire trop vite à penser qu'il la concevait comme un pur et simple jeu de langage à usage strictement privé. Habermas avait décrit un Derrida prisonnier d'une contradiction performative ; mais il disait la même chose d'Adorno. Derrida rappellerait Habermas aux règles de l'éthique de la discussion ; mais le propos viserait en tout premier lieu Searle. Les flèches étaient acérées, mais n'infligeaient sans doute pas des blessures mortelles.

Pour qui a été formé à la philosophie à la fin des années soixante-dix et ne voulait pas la réduire à des gloses internes au marxisme, il fallait plus ou moins choisir entre Derrida et Habermas, en sorte qu'un mot d'Aristote transmis par Diogène Laërce et autour duquel Derrida tisse ses *Politiques de l'amitié* conviendrait parfaitement à la restitution d'un état d'esprit partagé : « Ô mes amis, il n'y a pas d'amis. » Trente ans plus tard et si tant est qu'elles existent encore, les lignes sont d'autant moins clairement dessinées que d'autres fronts se sont ouverts sur lesquels les anciens adversaires se tiennent du même côté. Il faut pourtant se garder de croire que le conflit opposant Derrida et Habermas est devenu purement historique : de même qu'il ne relevait pas seulement de malentendus, sa fin est loin d'effacer des différences qu'il serait devenu superflu de penser. Par-delà d'authentiques rapprochements et la cicatrisation de blessures plus superficielles qu'il n'y paraissait, le changement d'atmosphère tient moins à la nature des arguments qu'aux façons de les défendre. Cependant, qu'une paix soit intervenue avant qu'il ne soit trop tard avec pour effet qu'il semble désormais possible de faire entre amis ce qui ne se concevait que dans un climat d'hostilité change tout, au point qu'il devrait être maintenant permis de redessiner le paysage de l'Europe philosophique et même de reconsidérer ses liens avec l'éminente tradition concurrente. En d'autres termes, ce qui suit va traiter d'un

ton guerrier récemment entendu en philosophie avec l'intuition qu'il faudrait peut-être déjà changer les adverbes : pour dire désormais naguère, bientôt jadis et même plus tôt que prévu autrefois³.

New York-Paris
Automne 2008-printemps 2010

Chapitre premier

AU DÉBUT DE L'HISTOIRE : LA SCÈNE AMÉRICAINE

L'hypothèse de ce livre est qu'un conflit d'au moins cinq années entre Jürgen Habermas et Jacques Derrida peut s'apprécier comme le symptôme, le symbole ou la mise en abyme d'une guerre qui a déchiré la conscience philosophique de l'Europe autour de questions régissant rien moins que son destin : destruction ou reconstruction de la raison ; déconstruction ou dépassement de la métaphysique ; manières divergentes d'en finir avec la figure du sujet ou la philosophie de la conscience. Sur ce continent, celle-ci s'inscrivait dans une histoire qui avait déjà largement plus d'un siècle. Elle convoquait les noms de Nietzsche et Heidegger, mais aussi de Husserl et Adorno. Ses protagonistes la vivaient comme fidélité ou trahison, sauvegarde ou liquidation de l'héritage des Lumières ou des idéaux de la modernité. Presque dix ans plus tôt et en quelques mois, une autre guerre s'était déroulée en Amérique, opposant John R. Searle à Jacques Derrida. Son objet pourrait sembler minuscule, pour autant qu'il s'attache à un chapitre assez bref de *Marges de la philosophie* (1972) au titre particulièrement sec : « Signature événement contexte ». De loin et le temps passé, on pourrait être tenté de la considérer comme latérale pour autant que trop grevée de particularités et enfermée dans son contexte. Elle semblait s'apparenter à un conflit entre départements de littérature et de philosophie. Son objet paraissait se réduire à un domaine de la théorie du langage. À quoi s'ajoute qu'elle

n'avait eu longtemps pour médium que l'anglais. Plutôt qu'une autre histoire en terre lointaine, il faut pourtant voir dans cette guerre éclair sur la scène américaine une préhistoire de celle qui occuperait un long moment le terrain européen.

Le lien entre les deux scènes et l'unité de l'histoire ont été établis par Jürgen Habermas lui-même. Dans le chapitre du *Discours philosophique de la modernité* consacré à Derrida, il annexe la controverse américaine en ajoutant au corps principal de sa critique une « digression » consacrée au « nivellement de la différence générique entre la philosophie et la littérature »¹. Mais surtout, jugeant la discussion entre Derrida et Searle « peu transparente », il la reconstruit à partir du point de vue d'un tiers américain. Enfin, après avoir repris les choses en main il se range aux côtés de Searle. Un pont est ainsi définitivement construit, mais il n'est pas certain que ses fondations soient tout à fait solides. Le choix du médiateur est quelque peu paradoxal : Jonathan Culler est fortement impliqué dans l'affaire comme défenseur de Derrida et son livre a été violemment attaqué par Searle ; son point de vue est celui de la théorie littéraire plutôt que de la philosophie ; les textes qui sont à la source du conflit sont lus de façon indirecte et au travers de traductions². Par ailleurs, Habermas semble vouloir élever les choses au niveau d'un conflit des facultés dans lequel il invite théoriciens de la littérature et philosophes à chacun rester chez soi. Mais on ne sait plus très bien qui est qui et il se pourrait que Derrida ait pâti de n'avoir été entendu qu'au travers de la bouche de son avocat, qui plus est dans une langue qui n'est pas la sienne. Enfin, une passerelle a été laissée de côté qui avait été construite au travers d'un débat interne au monde américain concernant le rapport de Derrida à la philosophie dite en Europe « occidentale » et en Amérique « continentale ».

Les choses avaient sans doute été plus clairement établies par Jacques Derrida et se trouveraient en tout état de cause définitivement déposées dans un livre dont il faut restituer l'histoire. Leur origine remonte à 1977 et se trouve dans un numéro de revue contenant à la fois une traduction en anglais

de « Signature événement contexte » et une *reply* de John Searle à Derrida intitulée « Reiterating the Differences³ ». *Limited Inc.* : en même tant que déposée la même année en anglais dans la livraison suivante de cette même revue, la réponse de Derrida avait été l'objet d'un petit livre publié en français chez un éditeur américain⁴. Puis en viendrait un autre plus volumineux, rassemblant en anglais toutes les pièces du dossier (moins une) : la traduction de « Signature événement contexte » ; la réponse à Searle ; une postface intitulée « Toward An Ethic of Discussion⁵ ». « Vers une éthique de la discussion » : en un clin d'œil quelque peu ironique à Habermas auquel il répond dans une longue note tout en revenant surtout sur la controverse avec Searle qui avait plus de dix ans, Derrida reconstruit le périmètre d'un conflit qui semble définitivement ignorer les frontières continentales.

Derrida avait toutefois balisé un espace « qui déjoue la cartographie » dès 1977, en commentant une formule de Searle selon laquelle sa discussion avec Austin était (ou aurait dû être) *a confrontation between two prominent philosophical traditions*. Sous la plume de Searle, il s'agissait de montrer que cette « confrontation entre deux éminentes traditions philosophiques (...) n'a jamais tout à fait lieu (never quite takes place) » par la faute de Derrida, qui aurait moins « échoué dans la discussion des thèses centrales de la théorie du langage d'Austin » que « mal compris et mal formulé (misunderstood and misstated) la position d'Austin sur plusieurs points cruciaux »⁶. Pour Derrida, il est à l'instant question de géographie et plus précisément de ce qu'il en est de la philosophie dite « continentale ». Bien que sous une forme quelque peu énigmatique, les territoires de celle-ci sont plus clairement décrits que souvent, au travers d'une délimitation du champ dans lequel se joue cette affaire : « À mi-chemin entre la Californie et l'Europe, un peu comme le Channel serait à mi-chemin entre Oxford et Paris » (p. 79)⁷. Oxford, la Californie et Paris ; Austin, Searle et Derrida : c'est bien dire que le conflit concerne des traditions inscrites dans des territoires et qu'il n'est pas faux ou seulement métaphorique de considérer celle qui est nommée « continentale » comme

européenne (à condition toutefois de sortir la Grande-Bretagne du continent, ce qui s'agissant de ce moment philosophique ne pose guère de difficulté). Mais c'est aussi suggérer que Searle annexe Oxford depuis l'Amérique en se proclamant héritier légitime d'Austin, mort prématurément en 1960 et dont il a été l'étudiant. Enfin et surtout, Derrida veut montrer que les choses sont cependant plus complexes quant à savoir où chacun est installé volontairement ou non : « Quand j'avance des questions ou des objections, c'est toujours au moment où je reconnais dans la théorie austinienne les présupposés les plus tenaces, les plus solides aussi, de la tradition métaphysique la plus *continentale* » (p. 78).

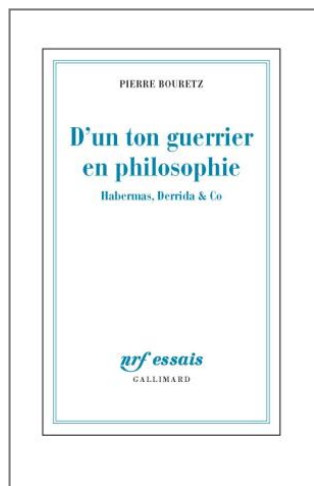
Avant d'entrer dans la controverse américaine et à partir de ce dernier point, il faut préciser que l'on ne fait ici qu'entrevoir les questions de tracé et de déplacement de frontières. Accélération un instant le pas pour mieux prendre son temps par la suite, on peut dire que la position de Habermas n'apparaîtra pas non plus très confortable. Dans l'un des moments de sa discussion de Derrida, il rend son argument solidaire de ceux de Searle, se plaçant ainsi du côté que l'on peut dire faute de mieux « non continental » de la confrontation entre les deux traditions philosophiques. Il reste que pour l'essentiel, les enjeux et l'arrière-plan de sa critique sont ancrés dans le terrain européen. Plus encore, il reproche pour partie à Derrida cela même que celui-ci dit avoir voulu mettre au jour chez Austin : le fait de demeurer prisonnier de ce qu'il cherche à dépasser ; un reste d'adhésion aux présupposés de ce qui est désigné outre-Atlantique comme philosophie continentale, ici métaphysique ou philosophie du sujet. On verra beaucoup plus tard que si Habermas se place un instant aux côtés de Searle, c'est avec Derrida et la plupart des philosophes européens qu'il partage un territoire sur lequel il est question d'une sorte de surenchère dans l'exigence d'émancipation vis-à-vis de la tradition philosophique parfois dite « occidentale » de ce côté de l'Atlantique et « continentale » de l'autre. La démarche si l'on veut classiquement critique de Habermas est certes très différente de celle de Derrida. Mais on peut d'ores et déjà suggérer que leurs projets sont proches

Bernard Williams *L'éthique et les limites de la philosophie* (*Ethics and the Limits of Philosophy*; traduit de l'anglais par Marie-Anne Lescourret).

Bernard Williams *Vérité et véracité. Essai de généalogie* (*Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*; traduit de l'anglais par Jean Lelaidier).

Yosef Hayim Yerushalmi *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* (*Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*; traduit de l'anglais [États-Unis] par Jacqueline Carnaud).

Levent Yilmaz *Le temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporains.*



D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co Pierre Bouretz

Cette édition électronique du livre
D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co
de Pierre Bouretz
a été réalisée le 24 octobre 2013
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070129478 - Numéro d'édition : 175405).

Code Sodis : N43736 - ISBN : 9782072409110
Numéro d'édition : 229558.