

L'Avenir de l'Europe, un projet qui a réconcilié Habermas avec Derrida

د. خلدون النبواني
جامعة السوربون 1 (فرنسا)

Abstract:

This article examines the complex relationship between Habermas and Derrida by shedding light on the shift from a less pleasant interaction in the 1980s to a rather friendly and collaborative affiliation later in an attempt to highlight comparable areas of interest as well as evaluate areas of convergence among the two great minds. In this paper I try to reveal a deep assessment of the two philosophers' stances politics which could be the reason behind their reconciliation and their collaboration, as they share comparable fundamentals, and inspect the fruit of that effort, which achieved not only political reform but legal in the shape of a Reform of International Law.

Mey words: Europe; Law; philosophy of right; politics, peace; cosmopolitanism.

Introduction:

La thèse principale de cet essai se base sur l'hypothèse suivante : après une longue période de critique et de contre-critique qui a marqué le rapport entre le penseur allemand Jürgen Habermas et le philosophe franco-algérien Jacques Derrida tout au long des années 1980 et 1990, seules certaines questions politiques ont réconcilié ces deux adversaires en les motivant à collaborer. Il s'agit du rôle politique de l'Europe dans le monde, du cosmopolitisme et de la réforme du droit international.

Mes recherches sur ce sujet m'ont conduit de distinguer trois phases successives qui marquent le rapport complexe entre les deux philosophes : 1- la période de silence. 2- la période de controverse. 3- la période de réconciliation. La première période a duré des années 1960 aux années 1980. Tout au long de cette période, chacun des deux philosophes a gardé le silence sur l'autre et il n'y a pas de traces d'échange philosophique entre eux. La deuxième période est celle des années 1980, qui ont été marquées par la querelle franco-allemande autour de la modernité/postmodernité. Au début des années 1980 Habermas a critiqué Derrida à deux reprises : la première fois dans son discours de l'an 1981 : « La modernité : un projet inachevé »¹, et la deuxième fois en 1985 dans son livre *Le discours philosophique de la modernité* dans lequel il consacre deux longs chapitres à critiquer la déconstruction derridienne. Derrida, de son côté, entreprend en 1988 de répondre à trois reprises, aux critiques de Habermas. Dans *Mémoires- Pour Paul de Man*², puis dans *Limited Inc*³ et enfin dans un entretien qui a pour titre « Y-a-t-il une langue philosophique ? »⁴ Enfin, la

troisième période est celle qui commence à la crépuscule des années 1990 et qui se poursuivra jusqu'à la mort de Jacques Derrida en octobre 2004. Au cours de cette dernière étape, on remarque une sorte de rapprochement, de courtoisie, voire de collaboration entre eux ; le ton polémique qui a marqué leur relation dans les années 1980 cède alors la place à un ton plutôt amical.

Que s'est-il passé pour que les rapports conflictuels entre les deux philosophes se changent en amitié ? Si mon hypothèse est valide, c'est donc le domaine de la politique en premier lieu qui fait croiser leurs chemins très divergents. Je vais donc essayer dans les pages suivantes d'analyser cette hypothèse en analysant les idées politiques de chacun de nos deux philosophes.

I- Habermas : un profil philosophique et politique

Admettons de prime abord qu'il est difficile de cerner la pensée politique de Habermas, qui n'a cessé d'analyser les grands événements politiques depuis sa jeunesse jusqu'à aujourd'hui. Aujourd'hui, il rédige encore d'articles de presse sur l'actualité et il continue à participer à des débats publics sur la politique allemande, européenne et internationale ; En dépit de son grand âge (88 ans), il nous surprend toujours par sa capacité infatigable de voyager pour prononcer des discours un peu partout dans le monde sur l'actualité. Ses positions politiques font de lui un philosophe engagé à juste titre. Parmi celles-ci on peut citer le débat qu'il a mené au cours des années 1950 sur la réforme des universités ; son attitude intransigeante durant les années 1980 vis-à-vis de ce qu'il qualifie de néo-conservatisme politique, mais aussi contre les historiens (*Historikerstreit*). Au début des années 1990, il s'est prononcé sur la Guerre du Golfe ; en 2001, sur le terrorisme, en l'occurrence l'attaque terroriste du 11 septembre ; en 2003, il s'est opposé, entre beaucoup d'autres intellectuels du monde, à la guerre menée par George W. Bush contre l'Irak ; en 2004, il intervient pour l'Euro et la constitution européenne, etc.⁵ Sur ses engagements politiques et sociales Stéphane Haber souligne : « Le sentiment de la responsabilité sociale du philosophe, la conviction que celui-ci peut et doit participer à l'élucidation de l'histoire en train de se faire, non pas en maître-penseur, mais en interprète faillible et responsable, ont des racines profondes chez lui. En ce sens, il n'est pas anormal qu'un théoricien pour qui l'appartenance active à un présent historique singulier ne doit pas seulement importer à l'homme privé ou public, mais aussi déterminer dans une certaine mesure sa pensée, soit connu et reconnu au-delà du cercle des spécialistes, et, en fin de compte, assez largement discuté. »⁶. De la sorte chez Habermas la question politique se présente tantôt sous la forme d'un engagement personnel dans des combats politiques, tantôt comme objet d'une théorisation philosophique, en l'occurrence la reconstruction délibérative de la politique démocratisée. Cependant, mon intérêt dans ce papier portera seulement sur ses écrits politiques au cours des années 1990 et 2000. Si je choisis cette période, c'est parce que je crois que les idées et les projets

politiques pour lesquels Habermas se mobilise recourent, d'une manière ou d'une autre, certains de ceux pour lesquels s'engage Derrida. Par ailleurs, c'est pendant cette période que Habermas intensifie sa production sur la démocratie contemporaine, les droits de l'Homme, la souveraineté du peuple, la politique post-nationale, le multiculturalisme et l'impact de la globalisation sur la politique européenne et cosmopolitique, sujets qui croisent les préoccupations politiques, juridiques chez le vieux Derrida.

- L'Europe et le cosmopolitisme:

Dès les années 1990, les écrits politiques de Habermas ont tendance à traiter ce qu'il qualifie de crise de l'État-nation. Il indique à ce propos : « Les sciences politiques et sociales ont analysé sans détour ni parti pris le phénomène ; leur constat est très clair : les capacités défensives de l'État nation pris isolément ne suffisent pas plus à maintenir le statu quo à l'intérieur de ses frontières – que ce soit de point de vue de l'État de droit, du point de vue démocratique, mais surtout de point de vue social – qu'à garantir la sécurité de sa propre population vis-à-vis de l'extérieur. L'État-nation est donc d'autant moins en mesure de faire valoir ses propres principes face au développement rapide du droit international et de l'ordre économique mondial et d'exercer l'ascendant politique que l'on est en droit d'attendre de lui. »⁷ Habermas n'est ni le seul ni le premier penseur qui a diagnostiqué la crise de l'État-nation. C'est une idée qui s'est imposée à la pensée politique contemporaine (y compris chez Derrida) comme une conséquence inévitable de la « mondialisation ». Or, aller au-delà de l'État-nation signifie une transition, sinon un changement radical dans la pensée politique de Habermas, lui qui a longtemps incarné l'intellectuel par excellence de l'État-nation allemand d'après-guerre. Stéphane Haber relève cette évolution dans la pensée de Habermas en notant: « dans les textes des années quatre-vingt-dix, s'opère [chez Habermas] donc une sorte de changement d'échelle. »⁸ Dès lors il commence à constater qu'à l'épreuve de la mondialisation, l'État-nation (fils légitime de la modernité européenne) s'affaiblit où sa forme étatique tend à se dépasser en direction d'une organisation supra-étatique comme l'Europe unie. Habermas a conscience du fait que c'est en aiguissant les identités nationalistes que les partis fascistes ont envahi la scène politique européenne durant la première moitié du XX^{ème} siècle. Contre cette tendance nationaliste rigide et dangereux, Habermas déclare en 1990, à la suite de la chute du mur de Berlin : « Si nous ne voulons nous défaire des représentations diffuses sur l'État nation, si nous ne nous débarrassons pas de ces béquilles pré politiques que sont la nationalité et la communauté de destin, il nous sera impossible, sans avoir à partager une lourde charge, de rester sur la voie que nous avons depuis longtemps choisie, la voie d'une société multiculturelle, d'un État fédéral largement diversifié du fait des régions et avec des compétences fédératives fortes, et surtout la voie vers l'État plurinational d'une Europe unie. »⁹ Cette

citation annonce sans détour le changement étant en train de s'opérer dans la pensée de Habermas, qui commence à rechercher, au-delà de l'État-nation, les solutions de la crise politique issue de la mondialisation. Cet « au-delà » veut dire deux choses pour lui : 1- l'Europe unie pour les États nations européens ; 2- le cosmopolitisme pour tout le monde.

1. L'Europe

Dans son dialogue avec Giovanna Borradori à propos de l'attaque terroriste du 11 septembre, Habermas salue les grandes alliances continentales qui commencent à se mettre en place, telles que l'UE, l'ASEAN (Association des nations du Sud- Est asiatiques) ou l'ALENA (Accord de libre-échange nord américain), etc. Il indique à ce propos, « ce n'est que lorsque ce genre de *global players* sera en mesure d'offrir un contrepoids politique à l'expansion galopante des marchés que l'ONU trouvera un socle capable de supporter la mise en œuvre de programmes et de politiques au service d'idées généreuses. »¹⁰ Donc, Habermas a pleinement conscience que l'économie mondiale de la mondialisation change les règles du jeu en politique. À ses yeux, c'est l'Europe unie qui pourrait représenter un *global player*, voire la solution unique de la crise de l'État-nation européen soumis à l'épreuve de la mondialisation. Cette crise de la politique étatique à l'épreuve de la mondialisation qui restructure la carte politique mondiale, que cela soit au sein du droit international ou des organismes supranationaux, constitue l'axe de son texte *Après l'État-nation* où il confirme « même dans un État fédéral européen, la seconde Chambre, celle des représentants gouvernementaux, conservait une position plus forte que le Parlement directement élu des représentants du peuple, parce que les aspects aujourd'hui seuls déterminants de la négociation et des accords multilatéraux entre États membres ne peuvent disparaître sans laisser de trace, serait-ce même dans une Union dotée d'une constitution politique. En revanche, il faut que les politiques coordonnées, qui ont des effets sur la redistribution, soient soutenues par une formation de la volonté politique à l'échelle de l'Europe; or, une telle formation de la volonté ne saurait exister sans une solidarité à la base.»¹¹ Cependant, malgré la pression de la mondialisation qui pèse sur l'État-nation, il revient à lui la tâche de former ses citoyens à l'idée de créer une solidarité sociale à l'échelle mondiale.

Habermas est toujours très (peut-être trop) enthousiasmé par le projet d'une Constitution européenne, à tel point qu'il « est intervenu, avant, pendant et après le vote sur ce projet [...] »¹² ; il a même qualifié les résultats issus des référendums français et néerlandais de « plus grande catastrophe électorale raisonnablement prévisible... »¹³. Avant même qu'ils votent, Habermas avait mis en garde les Européens, en les prévenant des périls qui attendront l'Europe, si elle n'est pas unifiée sous une constitution commune pour tous les Européens. Il s'exprime ainsi, « L'Europe ne peut pourtant plus se permettre de rester dans l'expectative si elle ne veut pas que sa destinée politique et les décisions

relatives à l'avenir de son modèle social tombent dans d'autres mains. [...] Pour la première fois dans le processus d'unification européenne, nous sommes confrontés au risque d'une régression politique – d'une rechute à un stade d'intégration antérieur. »¹⁴ Juste avant que les français votent sur le projet de Constitution européenne, Habermas écrit sur un ton apocalyptique en alertant les Européens que si le projet de Constitution échoue, « l'Europe deviendra ingouvernable ; il n'y a donc qu'une seule alternative : ou nous parvenons à forger une identité européenne, ou le vieux continent disparaîtra de la scène politique mondiale. »¹⁵

Pour Habermas, l'Europe a immanquablement besoin de s'unifier afin de combattre la brutalité économique mondialisée, mais aussi et surtout afin de résister à la politique dominante des superpuissances, avec à leur tête les États-Unis. C'est pour ces raisons qu'il souligne la nécessité d'unifier l'Europe. Celle-ci, selon lui, « doit utiliser ses atouts, à savoir son potentiel autocritique, sa capacité d'autotransformation ; elle doit le faire plus radicalement qu'elle ne l'a jamais fait. C'est le contraire de l'eurocentrisme. Il reste que c'est à nous de surmonter cet eurocentrisme et que nous n'y parviendrons qu'en nous inspirant du meilleur de l'esprit européen. »¹⁶ C'est justement sur le modèle de ces alliances fédérales telles que l'Europe unie qu'on peut concevoir une politique cosmopolite, d'après Habermas.

2. Le cosmopolitisme

À l'occasion du bicentenaire de la parution du *Projet de paix perpétuelle* de Kant, Habermas écrit un petit texte dont il révisé le projet du cosmopolitisme kantien sur la base de laquelle il conçoit son propre projet concernant la réforme du droit international. En prenant en considération les changements qu'a connus le champ politique contemporain par rapport au XVIII^{ème} siècle, Habermas juge qu'il est temps de concevoir le droit cosmopolitique d'une manière nouvelle, différente de celle que Kant avait adoptée deux cents ans plus tôt. Sur ce point, Habermas indique, « grâce aux connaissances complémentaires dont la postérité bénéficie sans avoir pour cela de mérites particuliers, nous savons aujourd'hui que la construction proposée par Kant pose des problèmes conceptuels et qu'en outre, elle n'est plus guère conciliable avec les connaissances historiques qui sont les nôtres. »¹⁷ Si Habermas critique ici le projet kantien, il ne le sous-estime point pour autant. Tout au contraire. Simplement, il veut continuer ce projet, mais après l'avoir mis à jour selon les conditions politiques qui ont beaucoup changé depuis l'époque de Kant. Cette évolution historique rend le projet kantien tel quel inapplicable aujourd'hui. Habermas indique les aspects majeurs de l'évolution politique qui a eu lieu entre le XVIII^{ème} et le XX^{ème} siècle dans les termes suivants : « les relations internationales perdent leur caractère belliqueux dans la mesure où les États adoptent des gouvernements de type républicain ; en

effet, la population des États de droit démocratiques ont intérêt à inciter leur gouvernements à mener une politique pacifique. »¹⁸ Habermas qualifié ce dépassement de certaines conditions politiques de l'époque de Kant d'« univers classicomoderne »¹⁹. Mais à partir de quel point de vue Habermas voudrait reformer le projet kantien ? La réponse n'est pas difficile à prévoir pour un lecteur familier des œuvres du philosophe allemand; il s'agit de « la validité juridique des Droits de l'homme » qu'il considère universels. Autrement dit, le cosmopolitisme conçu par Kant sur la base d'un accord idéal, à savoir « entre la politique et la morale » sera remplacé dans la version habermassienne par la « juridicisation de l'état cosmopolitique ». À propos de celle-ci Habermas souligne : « C'est précisément la juridicisation de l'état de nature existant entre les États qui sert de garantie contre une dé-différenciation morale du droit. »²⁰ Il est vrai que la morale dans le sens kantien demeure une « doctrine du droit », mais l'idéalité dans cette pensée (qui marque d'ailleurs la pensée des Lumières en général) se dévoile un peu trop utopique dans le XX^{ème} siècle. En d'autres termes, l'ancienne conception kantienne du cosmopolitisme exige, aux yeux de Habermas, une sorte de révisions et de réadaptation juridique et procédurale pour qu'elle soit réalisable aujourd'hui. Sur la nécessité de poursuivre le projet kantien, mais aussi de s'appuyer sur « un ordre juridique étatique » plutôt que des « critères moraux », Habermas indique à ce propos: « En effet, l'établissement d'un état cosmopolitique signifie que les infractions aux droits de l'homme ne sont pas directement jugées et combattues selon des critères moraux, mais poursuivies, dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, tout comme des actions criminelles. »²¹ Si le développement et la réforme des institutions du droit international sont les seules possibilités qu'entrevoit Habermas pour cet objectif, c'est parce qu'il n'est pas convaincu ni de leur situation actuelle ni des raisons pour lesquelles elles ont réagi comme elles l'ont fait à diverses reprises telles que l'intervention de l'OTAN au Kosovo et la déclaration de guerre au terrorisme international. Habermas conteste la domination exercée par les *super powers* sur l'ONU et sur le Conseil de sécurité. Cette manipulation des institutions du droit international n'est pas seulement destinée à favoriser les propres intérêts stratégiques et économiques des superpuissances dans telle ou telle région du monde, puisque elle représente un obstacle devant la justice lorsque les Nation-Unies sont appelées à intervenir militairement pour empêcher des crimes contre l'humanité ou lorsqu'il s'agit d'appliquer les lois sur lesquelles ces institutions internationales sont fondées. Après avoir salué la création et les objectifs de l'ONU, Habermas déclare, « L'Organisation des Nations unies n'est bien souvent qu'un tigre de papier. Elle dépend de la coopération des grandes puissances. Le Conseil de sécurité peut se révéler très sélectif dans sa manière de faire respecter par la communauté internationale les principes déclarés, même après le tournant de 1989. [...] Cette disparité entre le devoir et le pouvoir, entre le droit et la force, met sous un bien mauvais jour à la fois la crédibilité de l'ONU et la

pratique interventionniste des États qui n'en font qu'à leur tête, lesquels, en agissant de la sorte – et serait-ce pour de bonnes raisons –, usurpent un mandat puisqu'ils pervertissent, pour en faire une guerre, ce qui serait justifié en tant qu'action de police.»²² Or, Habermas propose une solution de cette crise. Il s'agit de l'éthique de la discussion qui s'impose encore une fois dans les raisonnements habermassiens. Celle-ci revendique ainsi sa place dans la politique après que Habermas lui a accordé une place prédominante dans la théorie sociale et celle du droit. Le penseur de la communication considère qu'une nouvelle conception éthique pourrait sauver et réorienter le droit international et redonne ainsi vie à l'utopie normative ancienne de Kant, à savoir une paix perpétuelle et universelle que Habermas qualifie de nécessité indispensable. En répondant à Giovanna Borradori et après avoir critiqué l'idée existentialiste de Carl Schmitt qui ontologise la relation ami/ennemi, Habermas souligne qu'« on ne peut cependant pas faire abstraction du fait que les régimes totalitaires du XX^e siècle ont infligé un démenti sans précédent, par leurs horreurs et la criminalité politique de masse dont ils ont été les auteurs, à la présomption d'innocence sur laquelle repose le droit international classique. C'est pour cette raison historique que, depuis un certain temps déjà, nous nous trouvons dans une transition entre le droit international classique et ce que Kant avait anticipé comme une situation cosmopolitique. C'est là un fait et, même d'un point de vue normatif, je n'entrevois pas d'autre possibilité sensée que ce développement. Il y a naturellement le revers de la médaille, qu'il ne faut pas non plus occulter.»²³

II- Derrida et la déconstruction des questions politiques

Derrida ne s'est pas fait connaître en premier lieu pour ses textes ou ses engagements politiques. Contrairement à Habermas, le jeune Derrida s'est tenu à distance des engagements politiques. Il est vrai que, avant les années 1990, quelques prises de position politiques personnelles de Derrida sont indéniables. Sa position pour l'indépendance de l'Algérie est bien connue ; nous savons également qu'il a explicitement soutenu la cause palestinienne. N'oublions pas non plus qu'il a été en 1981 un des fondateurs de l'Association Jan Hus pour soutenir les intellectuels tchèques dissidents ou persécutés et qu'il a été arrêté en 1982 en Tchécoslovaquie suite à sa participation à un séminaire clandestin. Il a alors été accusé par la police de trafic de drogue avant d'être libéré et expulsé de Tchécoslovaquie à la suite de l'intervention énergique de François Mitterrand. On n'oublie pas non plus sa participation à l'exposition « Art contre Apartheid », au projet de création d'une Fondation culturelle contre l'apartheid, et au comité d'écrivains pour Nelson Mandela, etc. Tout cela est connu, mais un Derrida engagé politiquement et publiquement ne s'avère pas avant la phase connue comme « le virage éthico-politique dans la déconstruction derridienne »²⁴.

Durant les deux dernières décennies de sa vie, les écrits politiques s'enchaînent à un rythme croissant : *Spectres de Marx* (1993) ; *Politiques de l'amitié* (1994) ;

Cosmopolites de tous les pays ; encore un effort (1997) ; *Marx en jeu* (1997) ; *De l'hospitalité* (1997) ; *Le siècle et le pardon* (2001) ; *Marx & Sons* (2002) ; *Le concept du 11 septembre* (2003) ; *Voyous* (2003). Ainsi, les thèmes politiques qui étaient absents dans ses œuvres précédentes, domineront la production derridienne dès les années 1990 jusqu'à sa mort en 2004. C'est comme s'il essayait de remplir la lacune des écrits pratiques qu'il a longtemps mis de côté. Le vieux Derrida qui savait que ses jours étaient comptés à la suite d'un cancer du pancréas, multiplie les prises de position qui ont un trait direct avec la politique européenne et internationale, en course contre la mort²⁵.

Ce qui m'intéresse à ce stade dans les écrits politiques de Derrida, ce sont deux sujets : 1- l'avenir de l'Europe et 2- le cosmopolitisme. Si ces deux questions retiennent en particulier mon attention, c'est parce que je vais les comparer avec les mêmes questions que j'ai étudiées plus haut chez Habermas. À ce propos, Je voudrais signaler qu'en dépit de l'absence claire dans les textes de Derrida des questions relatives à la philosophie pratique avant les années 1990, le tournant de la pensée derridienne vers la philosophie pratique s'enracine dans les travaux antérieurs. Cela revient à dire, même si je suis convaincu qu'il y a bel et bien un tournant dans la pensée de Jacques Derrida, que ce tournant ne constitue pas une rupture décisive, mais tout simplement une ouverture de la déconstruction en direction de la philosophie pratique. Un dernier point est à signaler concerne cette dernière. Le tournant pratique de la pensée derridienne révèle un nouveau profil de Derrida, à savoir son affinité avec l'héritage des Lumières, même s'il est un hériter à la fois fidèle et infidèle à leur projet.

1- L'Europe derridienne : de l'eurocentrisme à l'espoir...

Ce qui n'a pas plu Derrida dans la structure de l'État-nation, c'est l'idée de l'identité exclusive qui fait d'une communauté politique une nation se repliant sur elle-même, c'est-à-dire une identité exclusive qui exclut l'autre, l'étranger. La déconstruction de l'identité exclusive et *excluante* représente l'axe des préoccupations de Derrida, que cela soit dans *Politique de l'amitié* ou dans *De l'hospitalité* (pour ne citer que ces deux textes). L'hospitalité pure est, pour Derrida, celle qui accepte, voire qui accueille à bras ouverts l'étranger qui vient soudain sans rendez-vous. L'hospitalité pure n'impose pas ses conditions, ses normes ou ses critères à l'étranger. Elle l'accueille sans conditions ni questions. De son côté, la politique de l'amitié, c'est la reconnaissance de l'amitié de l'autre. C'est de la sorte que Derrida déconstruit la notion de la fraternité dans l'éthique, le droit et la politique. Ainsi, afin de sortir du renfermement sur soi ou sur son identité, il faut sortir de ce que le philosophe de la déconstruction appelle ailleurs les « limites frontalières »²⁶. Cela revient à dire, aller au-delà de l'État-nation et au-delà de l'État souverain vers des organisations politiques moins repliées sur les identités nationales des États membre de telle ou telle organisation entre-étatique.

Si je risque un mot pour décrire la pensée politique de Derrida, je dirai : la politique de l'amitié de l'autre. Avec cet « autre » et contre toute identité renfermée sur elle-même qui menace tout concept de démocratie et c'est le cas de l'État-nation. Avec cette ouverture à «l'Autre», Derrida vise sortir de la cage de l'État-nation souverain en direction d'une politique cosmopolitique, plus au moins à la manière kantienne. C'est ainsi qu'il déconstruit dans *L'Autre cap* le concept d'une culture nationale figée dans son identité où il souligne, « le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire 'moi' ou 'nous', de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou, si vous préférez, la différence avec soi. [...] Il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi comme culture de l'autre, culture du double génitif et de la différence à soi. La grammaire du double génitif signale aussi qu'une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture. »²⁷ Mais comment peut-on comprendre que le philosophe qui n'a cessé de déconstruire l'eurocentrisme soit le même qui proclame une politique à l'échelle de l'Europe? Voilà encore un signe de ce que je qualifie de transaction derridienne. Derrida, sans nier explicitement ce changement, le justifie de la manière suivante: « ce que j'appelle "déconstruction", même quand c'est dirigé contre quelque chose de l'Europe, c'est européen, c'est un produit, un rapport à soi de l'Europe comme expérience de l'altérité radicale. Depuis l'époque des Lumières, l'Europe s'autocritique en permanence, et dans cet héritage perfectible, il y a une chance d'avenir. Du moins voudrais-je l'espérer, et c'est ce qui nourrit mon indignation devant des discours qui condamnent l'Europe définitivement, comme si elle n'était que le lieu de ses crimes. »²⁸ Donc l'Europe derridienne est celle qui existe déjà, mais elle est aussi et surtout l'Europe de l'espoir, c'est-à-dire l'Europe à venir. Pour comprendre ce que cela veut dire, je me permets à ce stade de citer un long passage du discours que Derrida a prononcé le 8 mai 2004 au Palais des Sports à Paris à l'occasion du cinquantième anniversaire du Monde diplomatique. Trois mois avant son départ définitif, Derrida proclame que l'Europe de l'espoir trouvera sa place vis-à-vis de l'hégémonie américaine, la montée en puissance de la Chine et les théocraties arabes ou musulmanes. Il confie son testament à l'Europe : « Je ne passe pas pour un philosophe eurocentriste. Depuis quarante ans, on m'accuserait plutôt du contraire. Mais je crois que, sans illusions et sans prétentions eurocentriques, sans le moindre nationalisme européen, sans même trop de confiance dans l'Europe telle qu'elle est, ou semble en train de se faire, nous devons lutter pour ce que représente ce nom aujourd'hui, avec la mémoire des Lumières, certes, mais aussi avec la conscience coupable et assumée des crimes totalitaires, génocidaires et colonialistes du passé. Nous devons lutter, donc, pour ce que l'Europe garde d'irremplaçable dans le monde à venir, pour qu'elle devienne plus qu'un marché ou une monnaie unique, plus qu'un conglomérat néo-nationaliste, plus qu'une

nouvelle force armée, bien que, sur ce point, je sois tenté de penser qu'elle a besoin d'une puissance militaire et d'une politique extérieure capable de soutenir une ONU transformée, avec son siège en Europe, et ayant les moyens de mettre en œuvre ses résolutions sans s'en remettre aux intérêts ou à l'opportunisme unilatéral de la puissance techno-économico-militaire des Etats-Unis. »²⁹ Derrida reprend ici le « oui » des résistances préconisé par Ignacio Ramonet en vue de voir une nouvelle Europe. Le « oui » de Derrida s'enchaîne dans ce fameux discours, « Oui [...] à une Europe plus sociale et moins marchande. Un «oui» que je développerai en un «oui» à une Europe qui, sans se contenter de rivaliser avec les superpuissances et sans, pour autant, leur laisser le champ libre, devienne, dans l'esprit au moins de sa Constitution et dans sa pratique politique, un moteur de l'altermondialisation, son laboratoire, même, son pouvoir d'intervention, par exemple, en Irak ou dans le conflit israélo-palestinien. Une Europe qui montre l'exemple de ce que peuvent être une politique, une réflexion et une éthique, héritières des Lumières passées et porteuses des Lumières à venir, capable de discernements non binaires. Une Europe où l'on puisse critiquer la politique israélienne, et notamment celle de Sharon et de Bush, sans être accusé d'antisémitisme ou de judéophobie. Une Europe où l'on puisse soutenir les aspirations légitimes du peuple palestinien à recouvrer ses droits, sa terre et un État, sans approuver pour autant les attentats-suicides et la propagande antisémite qui tend si souvent –trop souvent–, dans le monde arabe, à ré-accréditer le monstrueux protocole des sages de Sion. Une Europe où l'on puisse simultanément s'inquiéter de la montée de l'antisémitisme et de l'islamophobie. Sans doute, M. Sharon, avec sa politique, n'est-il ni responsable ni coupable directement d'un retour intolérable de l'antisémitisme en Europe. Mais on doit revendiquer le droit de penser qu'il n'y est pas pour rien, et qu'il y trouve quelque profit pour appeler les juifs d'Europe au retour en Israël »³⁰.

2- Une politique cosmopolite :

Dans *Voyous* Derrida démasque la contradiction qui affecte le rapport de la démocratie à la souveraineté étatique dont l'une est condamnée par l'autre. Ce rapport contradictoire dont parle Derrida se manifeste ainsi : si la démocratie domine, elle affaiblira la souveraineté de l'État sans laquelle celui-ci ne peut exister. Cependant, si la souveraineté étatique domine, elle risque de transformer n'importe quel gouvernement une tyrannie. *Que faire ?* Derrida, dans l'esprit kantien³¹, cherche, tout comme Habermas d'ailleurs, la solution dans une politique cosmopolitique. Il suggère à ce propos, « pour que la démocratie soit effective, pour donner lieu à un droit qui fasse valoir son idée, c'est-à-dire aussi à un pouvoir effectif, elle exige la -cratie du demos, ici du demos mondial. Elle requiert donc une souveraineté, à savoir une force plus forte que toutes les autres forces au monde. Mais si la constitution de cette force est en effet, en principe,

destinée à représenter et à protéger cette démocratie mondiale, en fait, elle la trahit et la menace d'entrée de jeu, de façon auto-immunitaire. »³² Ce qui incite Derrida à préconiser le cosmopolitisme, ce n'est pas uniquement un devoir à faire, mais aussi une réalité en train d'advenir. En d'autres termes, ce n'est pas uniquement les crises des démocraties contemporaines qui nous obligent à adopter le modèle cosmopolitique, mais ce modèle s'impose maintenant. Il est ici et maintenant plus possible et nécessaire que jamais selon le père de la déconstruction qui trouve que le terme grec « polis » qui correspond à un État dont la souveraineté s'étend sur un territoire national est en train de se disloquer et de se délocaliser. Citant Carl Schmitt, qui souligne que « le politique ne se réduit pas à l'étatique »³³, Derrida note de son côté une dislocation générale du champ du politique contemporain qui affectera également le politique à venir.³⁴ Selon lui la souveraineté de l'État-nation n'est plus donc liée à un territoire donné³⁵ car la mondialisation accompagnée par la révolution technoscientifique³⁶ sont en train de transformer ce vieux concept de polis territoriale. Ainsi, dans *Spectres de Marx*, Derrida qualifie ce changement et cette transformation qui affecte la politique mondiale de mouvement « en cours que nous serions tenté de décrire comme une déconstruction des concepts traditionnels d'État, et donc de parti et de syndicat. »³⁷. Donc, tout comme Habermas, Derrida pense la possibilité du cosmopolitisme grâce à (mais aussi à cause de) la mondialisation. Or, si Derrida critique l'identité nationale repliée sur elle-même et figée dans ses limites, il ne considère pas que la « mondialisation » génère spontanément ou obligatoirement une justice cosmopolitique. Donc, contrairement à l'idée de la non-identité nationales de la mondialisation selon laquelle celle-ci traverse les cultures et les organisations politiques nationales, Derrida dénonce la domination culturelle de la culture chrétienne latine sur la mondialisation, phénomène qu'il appelle « mondialatinisation ». C'est donc au moyen de la déconstruction que Derrida essaye de comprendre le présent et ce qui est en train de se mettre en œuvre et de changer, c'est-à-dire de comprendre ce qui arrive. Il nous accorde ainsi un nouvel angle à partir duquel on peut observer de près ce qui est en train d'être déconstruit en politique.

Le cosmopolitisme derridien est-il une lecture kantienne de ce concept ? La réponse est oui et non à la fois. Oui, parce que Derrida revient à Kant sur qui il s'appuie pour travailler ce concept. Non, parce qu'il déconstruit le concept kantien afin de l'actualiser, en vue d'aller au-delà du cosmopolitisme kantien. En ce qui concerne son affinité avec Kant, mais aussi le besoin qu'il a ressenti d'aller au-delà de sa politique cosmopolite, Derrida déclare : « l'idéal cosmopolitique de Kant, pour lequel j'ai le plus grand respect, supposait encore que le citoyen fût citoyen du monde 'en tant que citoyen', c'est-à-dire en tant que sujet d'un État-nation. Lorsque Kant définit les conditions de l'hospitalité universelle, il se réfère néanmoins à une multiplicité d'États qui ne feront jamais un État universel. Ces États, et leurs sujets citoyens, doivent définir les lois de

l'hospitalité. Ils doivent faire respecter ces règles et donc poser des limites à l'accueil du citoyen étranger : pour un temps bref, comme visiteur et non pas comme résident [...]. Ce concept d'hospitalité cosmopolitique, tout respectable qu'il est, et toujours perfectible, me paraît encore lié à une figure de la citoyenneté de l'État-nation, celle qui se trouve en voie de dislocation, de transgression, de transformation. »³⁸ Aller au-delà de l'État nation vers une politique cosmopolite exige, selon Derrida, la création d'un espace juridico-politique international qui se libère de la domination des superpouvoirs étatiques, notamment de la domination des États-Unis sur l'ONU et sur les interventions militaires de Conseil de Sécurité³⁹. Cet espace juridico-politique espéré ne sera donc pas, d'après Derrida, une sorte de souveraineté au-delà des souverainetés étatiques, mais une souveraineté qui ne cesse de s'innover et de s'inventer. En d'autres termes, une souveraineté contre les souverainetés. De la sorte, notre philosophe salue, sous certaines conditions, le droit d'ingérence contre les l'État voyous. Dans *Spectres de Marx*, Derrida avait appelé cet espace juridico-politique une « nouvelle internationale »⁴⁰.

Chez lui, « la démocratie impossible » ne peut arriver, advenir ou être possible qu'au-delà de l'État-nation. Même s'il critique la souveraineté de celui-ci, il confirme aussi l'importance de la souveraineté pour n'importe quel État. Il s'exprime à ce sujet comme ce qui suit, « personnellement, quand j'ai à prendre position sur ce vaste sujet de la souveraineté, de ce que j'appelle sa nécessaire déconstruction, je suis très prudent. Je crois qu'il faut, par une analyse philosophique, historique, déconstruire la théologie politique de la souveraineté. C'est une énorme tâche philosophique, et là il faut tout relire, de Kant à Bodin, de Hobbes à Schmitt. Mais en même temps il ne faut pas croire qu'on doit militer pour la dissolution pure et simple de toute souveraineté : ce n'est ni réaliste ni même souhaitable. Il y a des effets de souveraineté qui sont encore à mes yeux politiquement utiles pour lutter contre certaines forces ou concentrations de forces internationales qui se moquent bien de la souveraineté. »⁴¹ La tension (que j'ai souligné un peu plus haut) entre démocratie et souveraineté chez Derrida trouve sa solution dans ce qu'il appelle « transpolitique », en l'occurrence une politique qui dépasse l'État nation en direction d'une ou de plusieurs organisations plus vastes comme l'Europe, voire en direction d'une politique cosmopolitique. Derrida met en lumière cette question dans les termes suivants, « quand je parle de démocratie à venir – cette chose qui peut paraître un peu folle ou impossible – je pense à une citoyenneté. Là encore, je reviens à la même contradiction apparente : je ne suis pas contre la citoyenneté, elle est nécessaire et il faut même lutter pour que certains êtres humains, qui en sont privés, puissent enfin l'acquérir. Mais les droits de l'homme doivent aussi être étendus au-delà de la citoyenneté. Tel est 'l'esprit' des Déclarations des droits de l'homme (au-delà des déclarations de l'homme et du citoyen), même si cet 'esprit' reste, dans son inspiration, entravé par l'état de la lettre ou la lettre de l'État. »⁴²

C'est ainsi que Derrida nous invite à être attentifs à la conscience croissante des responsabilités politiques à partager dans l'avenir pour une nouvelle Europe à venir, mais aussi pour un cosmopolitisme à venir.

III- Conclusion

Après une querelle et une controverse sur le débat modernité/postmodernité, voici enfin le domaine de la politique qui rapproche la pensée de Habermas à celle du dernier Derrida. J'ai essayé de démontrer dans cet article comment certaines questions politiques croisent la pensée politique de Habermas avec les derniers travaux de Derrida comme leur vision commune de l'avenir de l'Europe et d'une politique cosmopolite. L'un comme l'autre souligne la nécessité d'aller au-delà de l'État-nation qui affronte une crise à l'épreuve de la mondialisation. Les deux philosophes européens partagent donc une même vision de l'Europe à venir, de son avenir et de son rôle vis-à-vis de l'hégémonie américaine, de l'autocratie de la Russie et de la Chine et de la théocratie dans les pays arabes et musulmans.

Enfin, Habermas et Derrida confirment la nécessité de poursuivre le projet kantien d'une paix perpétuelle pour tous les pays. Ils confirment tous les deux, chacun à sa manière, l'urgence qu'il y a à réformer et réactualiser le projet kantien afin de l'adapter à des conditions politiques qui se sont transformées depuis deux siècles. Cela implique bien sûr pour ces deux philosophes le besoin de réformer les institutions internationales comme l'ONU et le Conseil de la sécurité. Cela revient à dire qu'ils partagent le projet d'une réforme du droit international.

Les vues politiques de Derrida sont-elles la raison qui ont poussé Habermas à aborder Derrida dans cette fameuse *party* à Evanston⁴³ et à lui proposer une discussion qui se traduira par une collaboration sur des fins et des projets politiques en l'occurrence? Ma réponse est affirmative. Cela a aidé à dissiper l'ancien malentendu entre Habermas et Derrida.

¹ Habermas, « La modernité : un projet inachevé », trad. Gérard Raulet, in *Critique*, n° 413, « Vingt ans de pensée allemande », oct. 1981.

² Jacques Derrida, *Mémoires- pour Paul de Man*, Galilée, 1988.

³ Jacques Derrida, *Limited Inc*, présentation et traduction par Elisabeth Weber, Galilée, 1990.

⁴ Jacques Derrida « À quoi pensent les philosophes ? », entretien avec J. Message, J. Roman et E. Tassin, *Autrement*, Paris, novembre 1988. Cet entretien a été repris dans *Points de Suspension- Entretiens Jacques Derrida*, Galilée, 1992, p. 229-240.

⁵ Les articles de presse rédigés par Habermas sur l'actualité et la lutte sociale et culturelle sont rassemblés dans dix volumes intitulés *Kleinpolitische Schriften*.

⁶Stéphane Haber, *Jürgen Habermas une introduction*, Pocket/ La Découverte, 2001, p. 6.

⁷ J. Habermas, *Sur l'Europe*, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Bayard, 2006, p. 7.

⁸*Jürgen Habermas: une introduction, op.cit.*, p. 237.

⁹ Jürgen Habermas, *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 285.

¹⁰Borradori, Giovanna, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, trad. Christian Bouchindhomme et Sylvette Gleize, Galilée, 2004, p. 74-75.

¹¹ J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 105.

¹² Voir le mot sur la couverture de l'ouvrage: Jürgen Habermas, *Sur l'Europe*, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Bayard, 2006.

¹³ Voir sa réaction intitulée : « Europe : la plus grande catastrophe électorale raisonnablement prévisible – nouvelle essor ou paralysie ? », in *Sur l'Europe, op. cit.*, p. 57- 70.

¹⁴*Sur l'Europe, op. cit.*, p. 6-7.

¹⁵ « Européens, encore un effort... », in *Sur l'Europe, op. cit.*, p. 15.

¹⁶ « Europasweite Chance », dans J. Habermas, *VergangenheitsZukunft*, p. 127-128 cité dans : *Le « concept » du 11 septembre, op. cit.*, p. 86.

¹⁷ Jürgen Habermas, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 2005, p. 9.

¹⁸*Ibid.*, p. 28.

¹⁹*Ibid.*, p. 25.

²⁰*Ibid.*, p. 96.

²¹*Ibid.*, p. 95-96.

²²*Le « concept » du 11 septembre, op. cit.*, p. 73-74.

²³*Ibid.*, p. 72.

²⁴ En hommage à Jacques Derrida « le militant », Étienne Balibar écrit ce qui suit : « Enfin je me souviens de toutes les circonstances dans lesquelles depuis le secours aux intellectuels 'dissidents' au sein de l'association Jan Hus jusqu'aux prises de position pour les droits du peuple palestinien et la réconciliation entre les adversaires dans le conflit israélo-palestinien, en passant par la défense du droit d'asile en Europe contre les politiques sécuritaires et la stigmatisation des 'étrangers', j'en passe évidemment – nous avons tenté de contribuer, en tant qu'intellectuels sans attaches sinon sans engagements, à l'émergence de ce qu'il a appelé un 'nouvel internationalisme'. Non pas que nous ayons toujours été entièrement d'accord dans nos analyses et dans nos références historiques. Mais, là encore avec beaucoup d'autres, et souvent à son initiative, nous avons partagé la conviction que les intellectuels et les artistes ont un rôle propre à jouer dans la constitution d'une résistance multiforme et multipolaire à l'emprise des souverainetés d'État ou de marché qui engendrent la violence de masse et s'en nourrissent en retour. Ce qui passe par la déconstruction de leurs discours et par le dialogue constructif entre leurs adversaires (comme il venait d'en donner l'exemple en joignant ses forces avec celles de son vieil 'ennemi' Habermas pour démonter la machine de propagande de la guerre sans fin contre le terrorisme et les 'États voyous') ». Étienne Balibar, "À bientôt, Jacques Derrida", *l'Humanité*, 11 octobre 2004.

²⁵ Cela s'avère clair dans la question qui lui a posé le journaliste dans son dernier interview en lui demandant : « Depuis l'été 2003, votre présence n'a jamais été plus manifeste. Vous avez non seulement signé plusieurs nouveaux ouvrages, mais aussi couru le monde pour participer aux nombreux colloques internationaux organisés autour de votre travail – de Londres à Coimbra en passant par Paris, et, ces jours-ci, Rio de Janeiro. On vous aura également consacré

un deuxième film (Derrida, par Amy Kofman et Kirby Dick, après le très beau *D'ailleurs Derrida*, de Safaa Fathy en 2000) ainsi que plusieurs numéros spéciaux, notamment du *Magazine littéraire* et de la revue *Europe*, ainsi qu'un volume des *Cahiers* de l'Herne particulièrement riche en inédits, dont la parution est attendue à l'automne. Cela fait beaucoup en une seule année, et pourtant, vous ne vous en cachez pas, vous êtes...

- Dites-le donc, assez dangereusement malade, c'est vrai, et à l'épreuve d'un traitement redoutable. Mais laissons cela, si vous voulez bien, nous ne sommes pas ici pour un bulletin de santé public ou secret... ». in Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", *Le Monde*, 18.08.2004.

²⁶ Dans *Apories*, Derrida distingue ainsi « les limites frontalières » : qui sont « ... d'une part celles qui séparent les territoires, les pays, les nations, les Etats, les langues et les cultures (et les disciplines politico-anthropologiques qui leur correspondent), d'autre part les partages entre les domaines du discours, par exemple la philosophie, les sciences anthropologiques voire la théologie, domaines qu'on a pu figurer comme des régions ou des territoires ontologiques ou onto-théologiques, parfois comme des savoirs ou des recherches disciplinaires, dans une encyclopédie ou dans une université idéale, [...] enfin, et troisièmement, [...] les lignes de séparation, de délimitation ou d'opposition entre les déterminations conceptuelles, les formes du bord entre ce qu'on appelle des concepts ou des termes qui recoupent et surdéterminent nécessairement les deux premiers types de terminalité. » in Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, 1996, p. 50-51.

²⁷ Jacques Derrida, *L'Autre cap*, Minuit, 1991, p. 16-17.

²⁸ Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", *Le Monde*, 18.08.2004.

²⁹ Jacques Derrida, « Une Europe de l'espoir », *Le Monde diplomatique*, (Paris. 1954), 608 (11/2004).

³⁰ *Ibid.*

³¹ Dans une de ses dernières interviews intitulée « Pour une justice à venir » et après avoir souligné l'importance des institutions internationales comme les Nations-Unies et le Conseil de Sécurité, Derrida met en évidence la nécessité de déconstruire cette politique internationale en quête de justice à venir pour tous les pays sans être à la merci de grandes puissances mondiales. Son interlocuteur relève cette perspective kantienne et lui demande s'il se situe dans la vision de Kant? Derrida réplique ainsi: « Au moins dans l'esprit de Kant, car j'ai aussi au sujet du concept kantien de cosmopolitisme quelques questions. C'est dans cette perspective que je crois que des initiatives comme la vôtre (ou des initiatives analogues) sont symboliquement très importantes pour appeler à la prise de conscience de ces transformations nécessaires » (« Pour une justice à venir. Entretien avec Jacques Derrida », recueilli par Maïwenn Furic, Ris Orangis, Jeudi 19 février 2004). Il faut noter que dans *Voyous*, Derrida discute attentivement la pensée politique de Kant notamment la notion de l'alliance entre les peuples (Völkerbund). Voir Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 118-125.

³² *Voyous*, *op. cit.*, p. 143.

³³ Avec Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain*, Flammarion, 2001, p. 159.

³⁴ Derrida va jusqu'à se demander si dans l'avenir le vieux mot « démocratie » conservera un sens : « Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom? et de déconstruire encore au nom d'une démocratie à venir ? C'est-à-dire encore pour nous enjoindre encore d'hériter de ce qui, oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le 'vieux' concept et dans toute son histoire, veillerait encore, livrant des signes ou des symptômes de survivance à venir à travers tous les traits anciens et fatigués ? [...] Y aura-t-il encore du sens à parler de démocratie là où il ne serait plus question (plus question pour l'essentiel et de façon constitutive) de pays, de nation, d'État même et de citoyen,

autrement dit, si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot, où il ne serait plus question de politique ? » in *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 127.

³⁵ Derrida confirme cette idée dans son dernier entretien, « Je suis en guerre contre moi-même » : « Quand on dit politique, on se sert d'un mot grec, d'un concept européen qui a toujours supposé l'État, la forme polis liée au territoire national et à l'autochtonie. Quelles que soient les ruptures à l'intérieur de cette histoire, ce concept du politique reste dominant, au moment même où beaucoup de forces sont en train de le disloquer : la souveraineté de l'État n'est plus liée à un territoire, les technologies de communication et la stratégie militaire non plus, et cette dislocation met effectivement en crise le vieux concept européen du politique. Et de la guerre, et de la distinction entre civil et militaire, et du terrorisme national ou international. Mais je ne crois pas qu'il faille s'emporter contre le politique. De même pour la souveraineté, dont je crois qu'elle a du bon dans certaines situations, pour lutter par exemple contre certaines forces mondiales du marché. Là encore, il s'agit d'un héritage européen qu'il faut à la fois garder et transformer. C'est aussi ce que je dis, dans *Voyous* (Galilée, 2003), de la démocratie comme idée européenne, qui en même temps n'a jamais existé de façon satisfaisante, et reste à venir. Et en effet vous retrouverez toujours ce geste chez moi, pour lequel je n'ai pas de justification ultime, sauf que c'est moi, c'est là où je suis. » Je suis en guerre contre moi-même, *op. cit.*

³⁶ 38 Voir *De quoi demain*, *op.cit.*, p. 160.

³⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 167.

³⁸ *De quoi demain*, *op.cit.*, p. 160-161. Sur ce point voir aussi : Jacques Derrida, *cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, 1997.

³⁹ *Spectres de Marx*, *op.cit.*, p. 138-139. Voir aussi sa confirmation de la nécessité de reformer les institutions du droit international : « Je pense aussi bien aux Nations-Unies qu'au Conseil de Sécurité, qui sont des institutions respectables, mais dont la structure, la charte, les procédures devront être réformées, surtout le Conseil de Sécurité. La crise qui vient de se produire le confirme: il faudra bien que ces institutions internationales soient transformées. Là, naturellement, je plaiderais pour une transformation radicale – dont je ne sais pas si elle se développera à brève échéance – qui remettrait en question même la Charte, c'est-à-dire le respect des souverainetés états-nationales et le non-partage des souverainetés. Il y a une contradiction entre le respect des droits de l'homme en général qui font aussi partie de la Charte et le respect de la souveraineté état-nationale. Les États sont en effet représentés en tant qu'États aux Nations-Unies et a fortiori au Conseil de Sécurité, qui rassemble les vainqueurs de la dernière guerre. Tout ça appelle à une transformation profonde. Je tiendrais à ce que soit une transformation et non pas une destruction car je crois à l'esprit des Nations-Unies » (« Pour une justice à venir. Entretien avec Jacques Derrida »).

⁴⁰ Ce thème est capital dans ce texte intitulé : « L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale ».

⁴¹ « Pour une justice à venir. Entretien avec Jacques Derrida ».

⁴² *Ibid.*, p. 161.

⁴³ Dans un mot fait en anglais à l'occasion de 75ème anniversaire de Habermas, Derrida décrit leur fameuse réconciliation dans les termes suivants : « À la fin des années 1990 – et le premier gage de ma gratitude à l'égard de Habermas tient à cela – nous nous rencontrâmes à une party après une lecture que je prononçais à Evanston aux États-Unis. Avec un sourire amical il vint vers moi et proposa que nous ayons une “discussion”. Sans hésitation j'acceptais. “Il est temps, dis-je, n'attendons pas qu'il soit trop tard.” Notre rencontre suivante a, peu de temps après, eu place à Paris. Pendant un repas particulièrement amical, Habermas, avec une décence exemplaire, à qui j'en suis toujours reconnaissant, a fait son mieux afin de se débarrasser de toutes traces de la polémique ancienne. À nouveau le fantôme de Nietzsche apparut et murmura à mon oreille : Honesty. » voir : « Honesty of Thought. Each in his country, but both in Europe:

the history of a friendship with obstacles – on Jürgen Habermas’s 75th birthday », in Lasse Thomassen, *Derrida-Habermas Reader*, The University of Chicago Press, 2006, p. 303. Hormis les fragments de ce texte de Derrida traduits en français par Pierre Bouretz dans son livre *D’un ton guerrier en philosophie*, je n’en ai trouvé, malgré mes efforts, ni une version française ni une traduction complète en français ; raison pour laquelle je me suis trouvé invité de traduire moi-même certains passages de ce texte.