

Surfaces



DES HUMANITÉS ET DE LA DISCIPLINE PHILOSOPHIQUE

Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale)

Jacques Derrida

Volume 4, 1994

CONFÉRENCE INTERNATIONALE SUR LE DISCOURS HUMANISTE
(PREMIÈRE RENCONTRE, 3-8 AVRIL, 1994)
INTERNATIONAL CONFERENCE ON HUMANISTIC DISCOURSE (FIRST
MEETING, APRIL 3-8, 1994)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1064973ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1064973ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-2492 (print)

1200-5320 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Derrida, J. (1994). DES HUMANITÉS ET DE LA DISCIPLINE PHILOSOPHIQUE : le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale). *Surfaces*, 4. <https://doi.org/10.7202/1064973ar>

Article abstract

This essay engages in a rethinking of the right to philosophy in its international dimension. It grounds its reflections in a reading of Kant's "Idea of a Universal History from a Cosmopolitical Point of View," considering the essay in terms of its implications for institutions founded after World War II. In examining these implications, it discusses issues of Eurocentrism, the founding history of modernity, and the role of UNESCO in posing the question of contemporary philosophy.

Copyright © Jacques Derrida, 1994



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

DES HUMANITÉS ET DE LA DISCIPLINE PHILOSOPHIQUE

Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale).

Jacques Derrida

RÉSUMÉ

L'auteur entreprend de repenser le droit à la philosophie dans sa dimension internationale. La réflexion qu'il engage s'appuie sur une lecture de <<Idée (en vue) d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite>> qui fait ressortir les implications de ce texte de Kant pour certaines institutions fondées après la seconde guerre mondiale. En examinant ces implications, l'auteur aborde la problématique de l'eurocentrisme, l'histoire de l'émergence de la modernité, et le rôle de l'UNESCO dans la réflexion sur la philosophie contemporaine.

ABSTRACT

This essay engages in a rethinking of the right to philosophy in its international dimension. It grounds its reflections in a reading of Kant's "Idea of a Universal History from a Cosmopolitical Point of View," considering the essay in terms of its implications for institutions founded after World War II. In examining these implications, it discusses issues of Eurocentrism, the founding history of modernity, and the role of UNESCO in posing the question of contemporary philosophy.

La problématique qui forme la charte de notre rencontre internationale nous impose de prendre en considération, au moins à titre d'exemple, deux types de rapport:

1. Le rapport *interinstitutionnel* entre les universités ou les instituts de recherche d'une part, les institutions internationales de la culture (gouvernementales ou non gouvernementales) d'autre part;

2. Le rapport *interdisciplinaire* exceptionnel entre la philosophie et les humanités, <<philosophie>> nommant ici à la fois une discipline qui fait partie des humanités et celle qui prétend penser, élaborer, critiquer, l'axiomatique des humanités, et singulièrement le problème de leur humanisme présumé. C'est ce qui m'autorise à vous soumettre ici, remaniée pour notre colloque, une partie d'un discours inédit adressé récemment sur ces sujets à l'Unesco.

De la philosophie -- la dette et le devoir.

Je commencerai par la question <<où ?>>.

Non pas directement par la question <<où sommes-nous?>> ou <<où en sommes-nous?>>, mais <<où la question du droit à la philosophie a-t-elle lieu?>>, ce qui se traduit aussitôt par <<où doit-elle avoir lieu?>>.

Où trouve-t-elle aujourd'hui son lieu le plus approprié?

La forme même de cette question au sujet d'une question, à savoir <<où?, en quel lieu une question peut-elle avoir lieu?>>, suppose qu'entre la question et le lieu, entre la question de la question et la question du lieu, il y ait une sorte de contrat implicite, une affinité supposée; comme si une question devait toujours être préalablement autorisée par un lieu, d'avance légitimée par un espace déterminé qui lui donne à la fois droit et sens, la rendant ainsi possible et du même coup nécessaire, à la fois légitime et inévitable.

Selon l'idiome français -- et déjà l'usage de cet idiome, l'autorité de fait de cet idiome, nous rappelle à la question du cosmopolitique et nous enjoindrait à lui seul de poser cette question -- on dirait qu'il y a des lieux où *il y a lieu de* poser cette question, c'est-à-dire que cette question y est en droit non seulement possible et autorisée, mais nécessaire, voire prescrite. En de tels lieux, telle question, celle par exemple du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique, peut et doit avoir lieu.

Par exemple, l'Unesco serait ainsi le lieu privilégié, peut-être au fond -- je le dis sans convention et nullement par politesse pour nos hôtes -- le seul lieu possible pour déployer vraiment la question qui nous rassemble aujourd'hui et dont l'autorité porte en quelque sorte dans sa forme même le sceau de cette institution, recevant d'elle en principe et sa réponse et sa responsabilité; comme si, pour le dire d'un mot, l'Unesco, et par privilège son département de philosophie, était l'*émanation* singulière de quelque chose comme la philosophie, comme <<un droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique>>, une émanation singulière pour être circulaire, comme si une source et l'émanation est toujours d'une source, remontait à la source. L'Unesco est peut-être née de la position d'un droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique et il lui revient en propre de répondre de ce droit en répondant à cette question. L'Unesco porte à la fois la réponse et la responsabilité de cette question.

Pourquoi? Pourquoi l'Unesco, dans sa destination propre, dans la mission qu'elle s'est assignée, est-elle l'institution qui, par excellence, aujourd'hui, a vocation à poser cette question, à lui faire droit à son tour, à l'élaborer et à tirer les enseignements pratiques d'une telle élaboration?

Mon sous-titre fait une allusion transparente au titre célèbre d'un important petit texte de Kant, *l'Idée zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Idée (en vue) d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Comme nous le savons, ce texte bref et difficile appartient à l'ensemble des écrits de Kant dont on peut dire qu'ils *annoncent*, c'est-à-dire à la fois prédisent, préfigurent et prescrivent un certain nombre /pp. 6-7/ d'institutions internationales qui n'ont vu le jour qu'en ce siècle, pour la plupart après la Seconde Guerre mondiale. Ces institutions, comme l'idée du droit international qu'elles tentent de mettre en oeuvre, ce sont déjà des philosophèmes; ce sont des actes et des archives philosophiques, des productions et des produits philosophiques, non seulement parce que les concepts qui les légitiment ont une histoire philosophique assignable et donc une histoire philosophique qui se trouve inscrite dans la charte ou la constitution de l'Unesco, mais parce que, du même coup, et par là même, de telles institutions impliquent le partage d'une culture et d'un langage philosophique, engageant dès lors à rendre

possible, d'abord par l'éducation, l'accès à ce langage et à cette culture. Tous les États qui adhèrent aux chartes de ces institutions internationales s'engagent, en principe, philosophiquement, à reconnaître et à mettre en oeuvre de façon effective quelque chose comme de la philosophie et une certaine philosophie du droit, des droits de l'homme, de l'histoire universelle, etc. La signature de ces chartes est un acte philosophique qui engage philosophiquement auprès de la philosophie. Dès lors, qu'ils le disent ou non, le sachent ou non, se conduisent ou non en conséquence, ces États et ces peuples, par leur adhésion à ces chartes ou par leur participation à ces institutions, contractent un engagement philosophique, et donc au moins un engagement à assurer la culture ou l'éducation philosophique indispensable à l'intelligence et à la mise en oeuvre de ces engagements auprès d'institutions internationales qui, je le répète, sont philosophiques par essence (ce que, soit dit au passage, certains peuvent interpréter comme une ouverture infinie, d'autres comme une limite à l'universalité même, si l'on considère par exemple qu'un certain concept de la philosophie et même du cosmopolitisme philosophique, voire du droit international, est chose trop européenne -- mais c'est là un problème qui réapparaîtra sans doute au cours des discussions)

Quels sont les enjeux concrets de cette situation aujourd'hui? Pourquoi les grandes questions de l'enseignement et de la recherche philosophique, pourquoi l'impératif du droit à la philosophie doivent-ils se déployer plus que jamais dans leur dimension internationale? Pourquoi les responsabilités à prendre ne sont-elles plus, moins que jamais aujourd'hui et moins que jamais demain, au XXI^{ème} siècle, simplement nationales? Que signifie ici "national", "international", "cosmopolitique", "universel" pour la philosophie, la recherche philosophique, l'éducation ou la formation philosophique, voire pour une question ou une pratique philosophique qui ne se lieraient pas essentiellement à la recherche ou à l'éducation?

Un philosophe est toujours quelqu'un pour qui la philosophie n'est pas donnée, quelqu'un qui par essence doit s'interroger sur l'essence et la destination de la philosophie. Il faut rappeler ce fait même s'il paraît trivial ou trop évident; car c'est là une situation et un devoir plus singuliers qu'il ne semble, et cela peut conduire à des conséquences pratiques redoutables. L'existence de lieux tels que l'Unesco, c'est-à-dire d'institutions internationales qui non seulement impliquent une philosophie, voire la philosophie dans le discours et je dirais même la langue de leur Charte, mais qui ont jugé nécessaire de se doter d'un département spécialisé de philosophie (ce qui ne va pas de soi et rappelle tout le débat ouvert depuis *Le Conflit des Facultés* de Kant: pourquoi une institution essentiellement philosophique aurait-elle besoin d'un département de philosophie? Schelling pensait, contre Kant, que l'université n'étant qu'une grande institution philosophique, philosophique de part en part, la philosophie devant y être partout, il n'y avait pas lieu de l'enfermer dans un département); l'existence donc d'un lieu proprement philosophique comme l'Unesco, le fait que le mode d'être de l'Unesco est un mode d'être *a priori* philosophique, cela constitue, me semble-t-il, une sorte d'axiomatique, un système de valeurs, de

normes, de principes régulateurs en vertu desquels, certes, nous sommes ici, mais qui prescrivent aussi à tout philosophe de s'interroger concrètement sur une telle situation, et de ne pas la tenir comme un fait acquis, évident et sans conséquence grave.

Avant de tirer quelques conséquences préliminaires et moins abstraites de ces premiers axiomes, permettez-moi de rappeler que le texte de Kant, s'il annonce et prescrit un "État cosmopolitique universel" (État, *Zustand*, au sens de l'état des choses, de la situation, de la constitution réelle, non de l'État avec un grand É), si Kant en définit du moins l'espoir (*Hoffnung*), l'espoir qu'après maintes révolutions et transformations, "finalement" (*endlich*) ce cosmopolitisme deviendra un fait; si Kant fonde cet espoir (qui reste un espoir) sur le dessein "suprême de la nature" (*was die Natur zur höchsten Absicht hat*), cet espoir est tout sauf l'expression d'un optimisme confiant et surtout d'un universalisme abstrait. En soulignant brièvement quelques *limites* qui donnent sa forme même et sa forme à la fois la plus positive, la plus moderne, la plus riche d'enseignement mais aussi la plus problématique au discours kantien, en insistant plutôt sur les *difficultés*, je voudrais introduire aux exposés et à la discussion qui vont suivre; y introduire et non, bien évidemment, les anticiper, les précéder, encore moins les prévoir ou les programmer.

Quelles sont ces difficultés ? Que préfigurent-elles des tâches et des problèmes de notre temps? Mais aussi que ne préfigurent-elles pas? Et qu'est-ce qui dans notre temps pourrait, voire devrait déborder un discours comme celui de Kant?

L'idée (au sens kantien) qui nous rassemble ici dans la conscience que la définition d'une tâche philosophique et d'un droit à la philosophie doit être posée dans sa dimension cosmopolitique, donc inter-nationale ou inter-étatique (et c'est déjà une question grave de savoir si le cosmopolitique trace un trait d'union entre les cités, les *poleis* du monde comme nations, comme peuples ou comme États), cette idée suppose -- Kant le dit lui-même -- une approche philosophique de l'histoire universelle inséparable d'une sorte de plan de la nature visant à une unification politique totale, parfaite, de l'espèce humaine (*die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*). Quiconque douterait d'une telle unification, et surtout d'un plan de la nature, n'aurait aucune raison de souscrire ne serait-ce qu'à la mise en commun d'une problématique philosophique, d'une problématique prétendument universelle ou universalisable de la philosophie. Pour qui douterait de ce plan de la nature, tout le projet d'écrire une histoire universelle -- partant philosophique -- et de créer tout aussi bien des institutions régies par un droit international -- donc philosophique -- ne serait qu'un roman. "Roman" est le mot de Kant. Celui-ci

est si conscient du risque, qu'à plusieurs reprises il juge nécessaire de s'expliquer avec cette hypothèse ou cette accusation et pour cela de réaffirmer que cette idée philosophique, si extravagante qu'elle paraisse, n'est ni une fiction ni une histoire romanesque -- et que la philosophie, dans le corps en formation de son institution, n'est surtout pas de la littérature, ni plus généralement une fiction, en tous cas une fiction de l'imaginaire. Mais le danger de la littérature, du devenir-littérature de la philosophie, est si pressant, et si présent à Kant, que celui-ci à plusieurs reprises le nomme et le récuse. Mais pour ce faire, il lui faut à la fois invoquer le fil conducteur d'un dessein de la nature (le fil conducteur, c'est à dire, un instrument commode de la représentation (*Darstellung*), ce qui n'est pas le moyen le plus sûr d'échapper au roman) et, d'autre part, prendre comme fil conducteur le plus sûr pour suivre ce dessein de la nature l'histoire des nations européennes, d'abord dans son commencement grec, puis romain, par opposition aux nations dites barbares. Ce qui fait que ce texte d'esprit cosmopolitique, selon une loi qu'on pourrait vérifier bien au-delà de Kant, est le texte le plus fortement eurocentré qui soit, non seulement dans son axiomatic philosophique, mais aussi bien dans sa référence rétrospective à l'histoire gréco-romaine que dans sa référence prospective à l'hégémonie future de l'Europe qui, dit-il, "vraisemblablement donnera un jour des lois à toutes les autres".

Comme cette question difficile et aigüe du modèle européen, voire continental, de la philosophie ne manquera pas pour notre problématique -- je suppose, en vérité je l'espère - - -, de ressurgir dans le débat qui nous attend, je voudrais évoquer quelques lignes de Kant. Elles manifestent que le seul moyen d'opposer la raison philosophique au roman ou à la fiction extravagante, c'est de se fier à l'histoire européenne de la raison et d'abord à l'histoire gréco-romaine de l'histoire. Dans la Septième Proposition, Kant rappelle que la nature aura naturellement et paradoxalement utilisé l'insociabilité naturelle des hommes (et Kant est pessimiste en cela qu'il croit à cette insociabilité naturelle de l'homme et à l'état de guerre naturelle ou originaire entre les hommes) pour les pousser à contracter des liens artificiels et institutionnels et à entrer dans une Société des Nations:

La Nature a donc utilisé une fois de plus l'insociabilité (*Ungeselligkeit*, *Unvertragsamkeit*) des hommes et même l'insociabilité entre grandes sociétés et corps politiques auxquels se prête cette sorte de créatures, comme un moyen pour forger au sein de leur inévitable antagonisme un état de calme et de sécurité. Ainsi, par le moyen des guerres, des préparatifs excessifs et incessants en vue des guerres et de la misère qui s'ensuit intérieurement pour chaque État, même en temps de paix, la nature, dans des tentatives d'abord imparfaites, puis finalement, après bien des ruines,

bien des naufrages, après même un épuisement intérieur radical de leurs forces, pousse les États à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur apprendre sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes épreuves, c'est à dire à sortir de l'état anarchique de sauvagerie, pour entrer dans une Société des Nations. Là, chacun, y compris le plus petit État, pourrait attendre la garantie de sa sécurité et ses droits non pas de sa propre puissance ou de la propre appréciation de son droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations (des peuples: *Völkerbunde*) (*Foedus Amphyctionum*), c'est-à-dire d'une force unie et d'une décision prise en vertu des lois fondées sur l'accord des volontés. Si romanesque (plus précisément, si exaltée, enthousiaste, *schwärmerisch*) que puisse paraître cette idée, et bien qu'elle ait été rendue ridicule chez un Abbé de Saint-Pierre ou un Rousseau (peut-être parce qu'ils en croyaient la réalisation toute proche), telle est pourtant bien l'issue inévitable de la misère où les hommes se plongent les uns les autres, et qui doit forcer les États à adopter la résolution,...etc".

La logique de cette téléologie, c'est que nous devons être reconnaissants à la nature -- et Kant le dit littéralement -- de nous avoir créés aussi naturellement, originairement aussi insociables et peu philosophes pour nous pousser par la culture, l'art et l'artifice (*Kunst*), et la raison, à faire épanouir les germes de la nature.

Ce qui ressemble à une histoire romanesque et n'en est pas une, ce qui n'est en vérité que l'historicité même de /pp. 11-12/ l'histoire, c'est cette ruse de la nature. La nature use du détour de la violence et de l'insociabilité primitives, donc naturelles, pour servir la raison et donc pour mettre en oeuvre la philosophie à travers la société des nations. Or, et c'est là que nous trouverions une provocation paradoxale aux débats d'aujourd'hui, dans cette ruse téléologique de la nature, l'Europe gréco-romaine, la philosophie et l'histoire occidentale, j'oserais même dire continentale, jouent un rôle moteur, capital, exemplaire, comme si la nature, dans sa ruse rationnelle, avait chargé l'Europe de cette mission spéciale: non seulement de fonder l'histoire comme telle, et d'abord comme science, non seulement de fonder la philosophie comme telle, et d'abord comme science, mais aussi de fonder une histoire philosophique rationnelle (non romanesque) et de <<donner un jour des lois>> à tous les autres continents. Kant reconnaît, une deuxième fois dans la Neuvième Proposition, que la tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction d'un dessein caché de la nature et en vue d'une unification politique totale de l'humanité ressemble à un Roman (et là il nomme le roman par son nom, *Roman*); mais pour contredire cette hypothèse romanesque et penser l'histoire humaine, au-delà du roman, comme un système et non comme un agrégat sans plan et sans programme, sans providence, il se réfère à ce qu'il appelle le fil conducteur (*Leitfaden*) de l'histoire grecque (*griechische Geschichte*), <<la seule, dit-il, qui nous transmette toutes les autres histoires qui lui sont antérieures ou contemporaines, ou qui du moins nous apporte des documents à ce sujet>>. Autrement dit, l'historicité ou l'historiographie grecque serait le signe,

l'indice et donc le fil conducteur permettant de penser qu'une histoire est possible qui rassemblerait tout ce qui touche à l'universalité du genre humain. Cette histoire grecque (à la fois au sens de *Geschichte* et de *Historie*, d'histoire au sens de l'événement et du récit, de la relation documentée, de la science historique), on peut en suivre l'influence, dit Kant, sur la formation et le déclin du corps politique du peuple romain en tant qu'il a "absorbé" la *polis* grecque, puis a esquissé la *cosmopolis* en influençant ou colonisant les Barbares qui ont à leur tour détruit Rome . À quoi Kant ajoute:

joignons-y en même temps *épisodiquement* (*episodisch*) l'histoire politique des autres peuples, telle que la connaissance en est peu à peu parvenue à nous par l'intermédiaire précisément de ces nations éclairées. On verra alors apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (*in unserem Welttheile*) qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres (*der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird*).

L'axe téléologique de ce discours est devenu la tradition de la modernité européenne. On le retrouve intact, invariable à travers des variations aussi graves que celles qui peuvent distinguer Hegel, Husserl, Heidegger, Valéry. On le retrouve aussi à l'état pratique, et parfois à travers la dénégation, dans nombre de discours politico-institutionnels, européens ou mondiaux. Or ce discours eurocentrique nous pousse à nous demander -- et je le dirai d'un mot très schématique pour ne pas garder la parole trop longtemps -- si aujourd'hui notre réflexion sur l'extension sans limite et la réaffirmation d'un droit à la philosophie ne doit pas à la fois *prendre en compte et dé-limiter* l'assignation de la philosophie à son origine ou à sa mémoire gréco-européenne. Non pas se contenter de réaffirmer une certaine histoire, une certaine mémoire des origines ou de l'histoire occidentale (méditerranéenne ou centre-européenne, gréco-romaine-arabe ou germanique) de la philosophie, ne pas se contenter non plus de s'opposer ou d'opposer la dénégation à cette mémoire et à ces langues, mais d'essayer de déplacer le schéma fondamental de cette problématique en se portant au-delà de la vieille, fatigante, usée, usante opposition entre l'eurocentrisme et l'anti-eurocentrisme. L'une des conditions pour y parvenir -- et on n'y parviendra pas d'un coup, ce sera l'effet d'un long et lent labeur historique en cours --, c'est la prise de conscience active du fait que la philosophie n'est pas plus déterminée par un programme, un langage ou une langue originaires dont il suffirait de retrouver la mémoire pour en déceler la destination, pas plus assignée à son origine ou par son origine donc, qu'elle n'est simplement, spontanément, abstraitement cosmopolitique ou universelle. Ce que nous avons vécu et ce que nous visons de plus en plus, ce sont des modes d'appropriation et de transformation du philosophique, dans des langues et des cultures non-européennes, qui ne reviennent ni au mode classique de l'appropriation qui consiste à faire sien ce qui est à l'autre (ici à interioriser la mémoire occidentale de la philosophie et à l'assimiler dans sa propre

langue) ni à l'invention de nouveaux modes de pensée qui, étrangers à toute appropriation, n'auraient plus aucun rapport à ce qu'on croit reconnaître sous le nom de philosophie.

Ce qui arrive aujourd'hui, et je crois depuis longtemps, ce sont des formations philosophiques qui ne se laissent pas enfermer dans cette dialectique au fond culturelle, coloniale ou néo-coloniale, de l'appropriation et de l'aliénation. Il y a d'autres voies pour la philosophie que celles de l'appropriation comme expropriation (perdre sa mémoire en assimilant la mémoire de l'autre, l'une s'opposant à l'autre, comme si une *ex-appropriation* n'était pas possible, ou la seule chance possible). Non seulement il y a d'autres voies pour la philosophie, mais la philosophie, s'il y en a, c'est l'autre voie. Et cela a toujours été l'autre voie: la philosophie n'a jamais été le déploiement responsable d'une unique assignation originare liée à la langue unique ou au lieu d'un seul peuple. La philosophie n'a pas une seule mémoire. Sous son nom grec et dans sa mémoire européenne, elle a toujours été batarde, hybride, greffée, multilinéaire, polyglotte et il nous faut ajuster notre pratique de l'histoire de la philosophie, de l'histoire et de la philosophie, à cette réalité qui fut aussi une chance et qui reste plus que jamais une chance. Ce que je dis ici de la philosophie peut se dire aussi bien, et pour les mêmes raisons, du droit et de la démocratie.

En philosophie comme ailleurs, l'eurocentrisme et l'anti-eurocentrisme sont des symptômes de la culture missionnaire et coloniale. Un concept du cosmopolitisme qui serait encore déterminé par cette opposition non seulement limiterait concrètement le développement du droit à la philosophie, mais ne rendrait même pas compte de ce qui se passe en philosophie. Pour réfléchir en direction de ce qui se passe et pourrait encore se passer sous le nom de philosophie (et le nom est à la fois très grave et sans importance, selon ce qu'on en fait), il nous faut réfléchir à ce que peuvent être les conditions concrètes du respect et de l'extension du droit à la philosophie.

Je juxtaposerai ici très vite les *titres* de problèmes qui sont en vérité systématiquement ou structurellement coordonnés.

1. *Premier titre*. Quiconque pense devoir faire respecter, accorder, étendre le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique devrait prendre en compte ce qu'est, mais aussi ce qu'a toujours été la concurrence entre plusieurs modèles, styles, traditions philosophiques liés à des histoires nationales ou linguistiques, même si jamais ils ne se réduisent à des effets de nation ou de langue. Pour prendre l'exemple le plus canonique, qui est

loin d'être le seul et qui comporte lui-même de nombreuses sous-variétés, l'opposition entre la tradition de la philosophie dite continentale et la philosophie dite analytique ou anglo-saxonne ne se réduit ni à des limites nationales ni à des données linguistiques. Ce n'est pas seulement un immense problème et une énigme pour les philosophes européens ou anglo-américains qui y sont formés. Une certaine histoire, notamment mais non seulement une histoire coloniale, a constitué ces deux modèles en références hégémoniques dans le monde entier. Le droit à la philosophie passe non seulement par une appropriation de ces deux modèles concurrents et à la limite de tout modèle par tout et par toutes (et quand je dis toutes, ce n'est pas pour être formellement prudent quant à des catégories grammaticales, j'y reviens dans un instant), le droit de tous et de toutes à la philosophie passe aussi par la réflexion, le déplacement et la déconstitution de ces hégémonies, l'accès à des lieux et à des événements philosophiques qui ne s'épuisent ni dans ces deux traditions dominantes ni dans ces langues. Ces enjeux sont déjà intra-européens.

2. *Deuxième titre.* Le respect et l'extension du droit de tous et de *toutes* à la philosophie suppose aussi, je le dis encore trop vite, l'appropriation mais aussi le débordement des langues qu'on dit, selon le schéma que je mettais en question tout à l'heure, fondatrices ou originaires de la philosophie: les langues grecque, latine, germaniques ou arabe. La philosophie doit se pratiquer, selon des chemins non simplement anamnésiques, dans des langues qui sont sans rapport de filiation avec ces racines. Si l'extension la plus souvent hégémonique de telle ou telle langue, et de façon quasiment toute puissante de l'anglais, peut servir de véhicule à la pénétration universelle du philosophique et de la communication philosophique, la philosophie exige du même coup, et pour cela même, qu'on se libère des phénomènes de dogmatisme et d'autorité que la langue peut produire. Il ne s'agit pas de soustraire la philosophie à la langue et à ce qui à jamais la lie à de l'idiome; il ne s'agit pas de promouvoir une pensée philosophique abstraitement universelle et sans inhérence au corps de l'idiome, mais *au contraire* de la mettre en oeuvre de façon chaque fois originale dans une multiplicité non finie d'idiomes produisant des événements philosophiques qui ne soient ni particularistes et intraduisibles ni abstraitement transparents et univoques dans l'élément d'une universalité abstraite. Avec une seule langue, c'est toujours une philosophie, une axiomatique du discours et de la communication philosophiques, qui s'impose sans discussion possible. Je dirais quelque chose d'analogue, en tout cas relevant de la même logique, pour la science et la technique. Il va de soi que le développement des sciences et des techniques (qu'il s'agisse de physique théorique, d'astrophysique ou de génétique, d'informatique ou de médecine; que ce soit ou non au service de l'économie ou même de la stratégie militaire) est, pour le meilleur ou pour le pire, frayage d'une communication cosmopolitique et à ce titre ouvre les voies, par le biais de la recherche scientifique mais aussi de l'épistémologie ou de l'histoire des sciences, à ce qui dans la philosophie, et depuis toujours, aura été solidaire sur différents modes du mouvement de la science. L'hypothèse ou le vœu que je serais tenté de soumettre à la discussion, c'est que tout en prenant en compte, ou

en charge, dans l'esprit d'une nouvelle ère des Lumières pour ce nouveau millénaire (et à cet égard je reste kantien), ce progrès des sciences, une politique du droit à la philosophie pour tous et pour toutes ne soit pas seulement une politique de la science et de la technique, mais une politique de la pensée qui ne cède ni au positivisme, ni au scientisme, ni à l'épistémologisme et retrouve, à la mesure de nouveaux enjeux, dans son rapport à la science mais aussi aux religions, au droit et à l'éthique, une expérience qui soit à la fois de provocation ou de respect réciproque, mais aussi d'autonomie irréductible. Les problèmes sont à cet égard toujours traditionnels et toujours nouveaux, qu'il s'agisse d'écologie, de bio-éthique, d'insémination artificielle, de greffe d'organe, de droit international, etc. Ils touchent donc tous au concept du propre, de la propriété, du rapport à soi et à l'autre dans les valeurs de sujet et d'objet, de subjectivité, d'identité, de personne, c'est-à-dire de tous les concepts fondamentaux des chartes qui régissent les relations et les institutions internationales comme le droit international qui est censé les régler en principe.

Compte tenu de ce qui lie la science à la technique, à l'économie, aux intérêts politico-économiques ou politico-militaires, l'autonomie de la philosophie à l'égard de la science est aussi essentielle à la pratique d'un droit à la philosophie que l'autonomie à l'égard des religions est essentielle pour quiconque veut que l'accès à la philosophie ne soit interdit à aucun et à aucune. Je fais ici allusion à ce qui, dans chaque aire culturelle, linguistique, nationale, religieuse, peut limiter le droit à la philosophie pour des raisons sociales, politiques ou religieuses, en raison de l'appartenance à une classe, à un âge, à un sexe, ou tout cela à la fois. Ici, je prendrai le risque d'affirmer que, au-delà de ce qui lierait la philosophie à sa mémoire gréco-européenne, ou à des langues européennes, au-delà même de ce qui la lierait à un modèle occidental déjà constitué de ce qu'on appelle en grec la démocratie, il me paraît impossible de dissocier le motif du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique du motif d'une démocratie à venir. Sans lier le concept de démocratie à ses données passées et encore moins aux faits qu'on a classés sous ce nom, et qui tous gardent en eux la trace des hégémonies que j'ai évoquées plus ou moins directement, je ne crois pas que le droit à la philosophie, (tel qu'une institution internationale comme celle-ci se doit de le faire respecter et d'en étendre l'effectivité), soit dissociable d'un mouvement de démocratisation effective. Vous imaginez bien que ce que je dis là est tout sauf un vœu abstrait et une concession conventionnelle à quelque consensus démocratique. Les enjeux n'ont jamais été aussi graves dans le monde aujourd'hui, et des enjeux nouveaux appellent une nouvelle réflexion philosophique sur ce que démocratie -- et j'insiste, la démocratie à venir - - - peut vouloir dire et être. Ne voulant pas trop m'étendre dans cette introduction, je me réserve d'en dire plus long à ce sujet dans la discussion.

3. *Troisième titre.* Bien que la philosophie ne se résume pas à ses moments institutionnels ou pédagogiques, il va de soi que toutes les différences de tradition, de style, de langue, de nationalité philosophique sont traduites ou

incarnées dans des modèles institutionnels ou pédagogiques, parfois même produites par ces structures (l'école, le lycée, l'université, les institutions de recherche). C'est là le lieu de débats, de concurrences, de guerre ou de communication dont nous parlerons tout à l'heure, mais je voudrais, pour conclure à ce sujet, me tourner une dernière fois vers Kant pour situer ce qui aujourd'hui peut constituer la limite ou la crise la plus commune à toutes les sociétés, occidentales ou non, qui souhaiteraient mettre en oeuvre un droit à la philosophie. C'est que, par delà les motifs politiques ou religieux, par delà les motifs parfois d'apparence philosophique qui peuvent pousser à limiter le droit à la philosophie, voire à interdire la philosophie (à telle classe sociale, aux femmes, aux adolescents avant un certain âge, etc.; aux spécialistes de telle ou telle discipline ou aux membres de tel ou tel groupe), au-delà même de tous les motifs de discrimination à cet égard, la philosophie souffre partout, en Europe et ailleurs, dans son enseignement et dans sa recherche, d'une limite qui, pour ne pas prendre toujours la forme explicite de l'interdiction ou de la censure, y revient néanmoins, tout simplement en raison de la limitation des moyens mis en oeuvre pour soutenir l'enseignement et la recherche philosophiques. Cette limitation est motivée, je ne dis pas justifiée, aussi bien dans des sociétés de type capitaliste libérale-socialiste ou social-démocrate, sans parler de régimes autoritaires ou totalitaires, par des équilibres budgétaires accordant la priorité aux recherches et aux formations à la recherche dite, souvent à juste titre, utile, rentable, urgente, à la science dite finalisée, aux impératifs techno-économiques, voire scientifico-militaires. Il ne s'agit pas du tout pour moi de contester indistinctement tous ces impératifs. Mais plus ces impératifs s'imposent -- parfois pour les meilleures raisons du monde, parfois en vue de développements sans lesquels le développement de la philosophie elle-même n'aurait aucune chance dans le monde --, plus le droit à la philosophie devient urgent, irréductible, ainsi que l'appel à la philosophie pour précisément penser et discerner, évaluer, critiquer les philosophies. Car ce sont aussi des philosophies qui, au nom d'un positivisme techno-économico-militaire tendent à réduire, selon des modalités diverses, le champ et les chances d'une philosophie ouverte et sans limite, dans son enseignement et dans sa recherche, comme dans l'effectivité de ses échanges internationaux.

Voilà pourquoi, malgré quelque réserve que j'aie cru nécessaire de marquer à l'égard du concept kantien (à la fois trop naturaliste et trop téléologico-européen) de la *cosmopolis*, je citerai Kant pour conclure. Je citerai ce qu'il appelle, exemplairement, un exemple. Son court traité sur *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* est évidemment aussi, et il ne pouvait en être autrement, un traité de l'éducation. Et dans sa Huitième Proposition, après avoir annoncé et salué l'ère des Lumières et la liberté universelle de religion, Kant écrit ce qui suit, et qui reste toujours à méditer aujourd'hui, presque sans transposition. Si j'avais à donner un titre à ce passage, ce serait peut-être <<De la philosophie -- la dette et le devoir>>:

...Ces Lumières, et avec elles encore un certain attachement que l'homme éclairé témoigne inévitablement pour le bien dont il a la parfaite intelligence, doivent peu à peu accéder jusqu'aux trônes et avoir à leur tour une influence sur les principes de gouvernement. Prenons un exemple: si nos gouvernements actuels ne trouvent plus d'argent pour subventionner les établissements d'éducation publique, et d'une manière générale pour tout ce qui représente au monde les vraies valeurs (*das Weltbeste*), parce que tout est déjà dépensé par avance pour la guerre à venir, il y va pourtant de leur véritable intérêt de ne pas entraver du moins les efforts, certes bien faibles et lents, que leurs peuples accomplissent à titre privé dans ce domaine. Et enfin la guerre ne se borne pas à être une entreprise aux rouages très subtils, très incertaine quant au dénouement pour les deux camps; mais encore pour les fâcheuses conséquences dont se ressent l'État écrasé sous le poids d'une dette (*Schuldenlast*) toujours croissante (celle d'une invention moderne (*einer neuen Erfindung*)), et dont l'amortissement devient imprévisible [amortissement, c'est *Tilgung*, l'annulation, l'effacement de la /pp. 19-20/ dette, la destruction que Hegel distingue de l'*Aufhebung* qui efface en conservant], elle finit par devenir une affaire épineuse; en même temps l'influence que le seul ébranlement d'un État fait subir à tous les autres finit par devenir si sensible (tant chacun d'eux est indissolublement lié aux autres sur notre continent par ses industries) que ceux-ci sont obligés par la crainte du danger qui les menace, et hors de toute considération législative, de s'offrir comme arbitres, et ainsi, longtemps à l'avance, de faire tous les préparatifs pour l'avènement d'un grand organisme politique futur dont le mode passé ne saurait produire aucun exemple [cette incidence ne relance pas seulement la grande question de la dette dans ses effets géo-politiques déterminants aujourd'hui pour l'avenir du monde; elle ouvre la voie à une lecture moins traditionaliste et peut-être moins téléologiste de Kant que celle que j'ai esquissée tout à l'heure]. Bien que cet organisme politique pour le moment ne soit encore qu'une ébauche très grossière, un sentiment se fait jour chez tous les membres; la conservation de la collectivité (*Erhaltung des Ganzen*) leur importe. Ce qui donne l'espoir qu'après maintes révolutions et maints changements, finalement, ce qui est le dessein suprême de la nature, un État cosmopolitique universel, arrivera un jour à s'établir: foyer où se développeront toutes les dispositions originaires du genre humain.

Je voulais par cette citation suggérer que le droit à la philosophie passe peut-être désormais par une distinction entre plusieurs régimes de la dette: entre une dette finie et une dette infinie, entre la dette et le devoir, un certain effacement et une certaine réaffirmation de la dette -- et parfois un certain effacement au nom de la réaffirmation.

Jacques Derrida

[Surface Page d'Accueil/Home Page](#)