Justice, amitié, bonheur. Derrida et l'éthique kantienne

David Espinet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/315>

DOI : 10.4000/cps.315

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 25-41

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

David Espinet, « Justice, amitié, bonheur. Derrida et l'éthique kantienne », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/315> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.315>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Justice, amitié, bonheur. Derrida et l'éthique kantienne

David Espinet

À la différence des concepts de « justice » et d'« amitié », le concept de « bonheur » ne fait pas partie à proprement parler du lexique derridien. L'enjeu du bonheur ou de la vie heureuse apparaît rarement, tout au plus en passant¹, et il semble donc que cette question n'ait pas retenu l'attention du philosophe. Mais c'est tout le contraire. Lors de son dernier entretien publié, Derrida fait cette confession : « Je ne suis jamais autant hanté par la nécessité de mourir que dans les moments de bonheur et de jouissance. Jouir et pleurer la mort qui guette, pour moi c'est la même chose. »² Derrida laisse donc entendre que, quand il pense la mort, le spectre, la disparition, la blessure etc., il les pense, pour ainsi dire, comme l'envers de l'expérience du bonheur et de la jouissance. En relisant certains de ses textes sous cet angle, le constat se concrétise : le thème du bonheur y apparaît de façon oblique, encore *plus* oblique en quelque sorte que celui de l'amitié ou de la justice, dont Derrida affirme que « la déconstruction, tout en semblant ne pas “adresser” le problème de la justice, n'a fait que cela sans pouvoir le faire directement, seulement de façon *oblique* »³. Dans ce tournant pratique de la déconstruction, étroitement lié à une certaine tournure idiomatique kantienne qui se manifeste dans la pensée de Derrida et qui se développe autour de concepts-clefs de la philosophie pratique de Kant comme la

1 À titre d'exemples cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, p. 25, 60, 163 ; DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 440.

2 DERRIDA, « Je suis en guerre contre moi-même », entretien dans *Le Monde*, 19 août 2004.

3 DERRIDA, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, p. 26.

loi, le respect et la vertu de l'amitié⁴, il y a également – c'est ce que je voudrais montrer – un rapport constant à la question d'un bonheur fini et singulier, donc à une figure sécularisée du Souverain Bien kantien⁵.

Au moins depuis le début des années 1980, notamment à partir d'un séminaire de 1980/1981 intitulé *Le respect*⁶ et dans un texte de 1982, *Préjugés. Devant la loi*, Derrida commence à nouer des réseaux conceptuels en reprenant certains fils conducteurs de la philosophie pratique de Kant. S'il est vrai, comme Derrida le déclare en 1989 dans *Force de loi*, que «la déconstruction est la justice»⁷, alors la question du bonheur apparaît également. Car l'injustice est à l'origine d'un grand nombre de malheurs individuels et collectifs. L'injustice, souvent et peut-être la plupart du temps, n'a pas lieu dans des zones de non-droit, mais se produit dans les circuits même de ce qui est censé garantir que justice soit faite, à savoir le droit qui s'articule par des dispositifs juridico-bureaucratiques divers⁸. Ensuite, «la déconstruction est la justice» au sens où elle *critique* le fait que l'on plaque du général – légalité préétablie, procédures bureaucratiques standardisées, conventions sociales etc. – sur du concret, sur une individualité irremplaçable et donc irreprésentable

- 4 Les réflexions présentées par Derrida dans l'introduction à *Du droit à la philosophie* de 1990 sont particulièrement instructives au sujet d'un tel tournant kantien. Derrida y expose la position stratégique de Kant, voire son «privilège» – titre de l'introduction – dans le cadre d'une déconstruction engagée : «Dès lors, au risque de revenir encore à Kant pour accumuler la plus-value d'une surenchère critique, ne vaut-il pas mieux, ne faut-il pas essayer de lire et donc de situer Kant autrement?» (DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 83) Et plus précisément, concernant la question pratique du rapport entre justice et droit, Derrida affirme : «Quel est le lieu de la juridiction? Pour élaborer ce type de question, il faut sans doute lire Kant autrement, mais il ne faut pas cesser de le lire.» (*Idem*, p. 84) Inutile de rappeler que cela ne marque pas chez Derrida un retour en deçà de la déconstruction entamée auparavant, mais sa continuation dans un angle d'attaque modifié.
- 5 Pour une interprétation du Souverain Bien dans une perspective proprement séculière cf. A. REATH, «Two Conceptions of the Highest Good in Kant».
- 6 DERRIDA, *Le respect*. Il s'agit d'un manuscrit non publié et issu d'un séminaire de douze séances tenues à l'ENS rue d'Ulm et à l'Université de Yale.
- 7 DERRIDA, *Force de loi*, p. 35.
- 8 Pour une analyse récente et particulièrement pertinente du caractère proprement injuste d'un tel dispositif, cf. D. GRAEBER, *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*, p. 45-103.

dans sa situation spécifique. La déconstruction est la justice, parce qu'elle déconstruit la présupposition que le droit (qui se présente comme étant le représentant de la justice même) soit juste, c'est-à-dire qu'il puisse rendre justice aux singularités. Dans ce sens, la déconstruction est aussi une *politique du bonheur*: «Que le droit soit déconstructible» – écrit Derrida – «n'est pas un malheur. On peut même y trouver la chance politique de tout progrès historique»⁹.

Derrida tente de mettre en évidence, à travers la perspective contrefactuelle qu'il nomme «justice en elle-même»¹⁰, quelque chose comme une Idée régulatrice kantienne, qu'il rejette seulement dans son «interprétation conventionnelle»¹¹. Ce que Derrida refuse, c'est le fait de comprendre l'Idée de la justice soit comme un «progrès infini», soit comme «une attente»¹², donc comme quelque chose qui n'arrive jamais – la loi retirée au-delà d'un seuil infranchissable, une porte certes, mais qui demeure à jamais fermée. C'est ainsi que Derrida avait lui-même, dans *Préjugés*, esquissé une interprétation de Kant en partant de *Vor dem Gesetz* de Kafka et du «caractère essentiellement inaccessible de la loi»¹³. Dans le texte de 1982, il semble encore vouloir uniquement démasquer une situation aporétique, à savoir l'immobilisation de «l'homme de la campagne» figé devant la loi dans une espèce de *mauvaise* ou *malheureuse différence*¹⁴. Mais en 1989, dans *Force de loi*, le ton change: «la justice

9 J. DERRIDA, *Force de loi*, p. 35.

10 *Ibid.*

11 *Idem*, p. 57. Sans pouvoir ici aller plus loin, soulignons que Derrida, dans sa critique de l'Idée régulatrice kantienne, emploie une distinction elle-même assez kantienne: «J'hésiterais à assimiler trop vite cette "idée de la justice" à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d'une promesse (je dis *contenu* et non forme, car toute forme messianique, toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit) ou à d'autres horizons du même *type*.» *Idem*, p. 56.

12 *Idem*, p. 57.

13 J. DERRIDA, «Préjugés. Devant la loi», p. 114.

14 «On n'accède donc jamais *directement* ni à la loi ni aux personnes, on n'est jamais immédiatement devant aucune de ces instances – et le détour peut être infini. L'universalité même de la loi déborde toute finité et fait donc courir ce risque.» (*Ibid.*) Le «risque» du respect pour la loi, c'est donc celui d'un détour sans fin, d'une distanciation infinie entre moi, les autres et la loi, qui, en vertu de son universalité même, «déborde toute finité», c'est-à-dire, la singularité de celle ou celui qui se trouve devant la loi. Une distance ou différence infranchissable se creuse ainsi dans le rapport à la

[...] n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre [...] : une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible»¹⁵. Dans cette déclaration, la déconstruction derridienne abandonne ce qu'on pourrait nommer son «dandysme conceptuel» pour prendre dorénavant un ton engagé¹⁶ : désormais, c'est une critique qui «a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstruction du droit»¹⁷. Entre la loi et l'existence singulière qui ne communiquent pas, l'homme de la campagne a trouvé à quoi il peut s'en prendre : c'est ce qui se réclame représentant de la justice même, à savoir le droit institué, qu'il s'agit de déconstruire. La porte fermée, ce n'est pas la justice même, mais un discours légal qui se prétend juste. Dans cet écart, l'Idée régulatrice de justice devient opératoire comme *Idée dérégulatrice* mettant en question un droit toujours trop général et inflexible pour rendre justice au cas singulier (qui n'est justement pas un «cas») : l'Idée d'une justice qui répondrait au pur singulier humain et à la demande de bonheur liée à la finitude d'une singularité spécifique.

loi : s'adresser à la loi, la respecter, c'est, semble-t-il, s'interdire l'accès à celle-ci. Dans «Préjugés», qui est aussi une réponse critique au tournant kantien de Lyotard, Derrida semble avant tout vouloir mettre en garde contre une différence indépassable qui, dans tout jugement, «nous fait différer le passage» à la loi où la justice aurait finalement lieu. Or, dans la déconstruction de la loi opérée dans «Préjugés», ce lieu s'avère utopique. Il s'agit ici d'une différence *mauvaise* ou *malheureuse* qui, en «mettant l'homme dans sa propre contradiction» (*Idem*, p. 121), le met pour un temps indéterminé en attente d'un événement qui n'arrive jamais. Derrida, dans «Préjugés», semble toutefois vouloir en rester là, dans la paralysie et la léthargie d'un constat aporétique et profondément tragique comme si la déconstruction de la loi différait la justice à l'infini était suffisante. En 1982, il semble encore pris dans un fatalisme que le récit de Kafka dénonce.

15 DERRIDA, *Force de loi*, p. 57. Je passe ici sur les trois apories que Derrida dépiste dans le champ de la décision in/juste pour noter seulement le point suivant : tandis que, dans *Préjugés*, Derrida semble partager avec Kafka le parti-pris que la loi est «un événement qui arrive à ne pas arriver» («Préjugés», p. 128), dans *Force de loi*, il laisse ouverte la possibilité d'un tel événement : «“Peut-être”, il faut toujours dire *peut-être* pour la justice. Il y a un avenir pour la justice et il n'y a de justice que dans la mesure où de l'événement est possible.» (*Force de loi*, p. 61). Nous y reviendrons.

16 Quelques pages avant, Derrida affirmait : «Rien ne me semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire». *Idem*, p. 62.

17 *Idem*, p. 35.

Certes, la justice en elle-même (sans parler évidemment des institutions judiciaires politico-bureaucratiques) ne fait pas le bonheur complet – elle ne produit pas de la jouissance ou du plaisir à strictement parler; elle tranche, décide, juge et souvent le bonheur des uns fait le malheur des autres. Mais sans justice, pas de bonheur non plus: dans un monde qui connaît l'injustice, la justice est une condition nécessaire du bonheur individuel et collectif, qui est fait d'éléments hétérogènes dont l'un est la *justice* – dans la terminologie kantienne: la loi éthique – et l'autre, souvent opposé à celle-ci, la *jouissance* (ou, du moins, la satisfaction des besoins vitaux). Le Souverain Bien serait, dans cette perspective, un bonheur qui n'est pas en contradiction avec le principe de justice, la loi éthique. Alors, quand Derrida demande «La justice, est-ce possible?», il demande aussi «Le bonheur, est-ce possible?». Ou, de façon peut-être plus concrète, demander comment sont possibles l'amitié, mais aussi l'hospitalité inconditionnelle ou le don sans calcul, voire le respect envers l'animal sans parole – respect dans lequel il s'agit à chaque fois de rendre justice à l'autre dans sa *singularité* même –, c'est à chaque fois poser la question du bonheur: le bonheur d'être respecté, accueilli et pourvu sans réserve. C'est la question que j'entends de façon toujours plus persistante dans ce que Derrida dit et écrit à partir de la fin des années 1980 dans un ton toujours plus engagé, notamment dans *Force de loi* et *Politiques de l'amitié*, pour nommer seulement deux des textes-clefs qui marquent ce que je viens de nommer une «tournure kantienne» dans la pensée de Derrida et sur lesquels je vais centrer ma réflexion.

Dans un premier temps, je vais donc me pencher sur l'interprétation de l'*amitié* kantienne telle que Derrida nous la présente dans *Politiques de l'amitié* et sur ce qu'il appelle dans ce texte un «impératif de la distance»¹⁸. C'est à l'aide d'un tel moment différentiel que Derrida – avec Kant, mais aussi avec Nietzsche – vise à éviter l'appropriation fusionnelle d'autrui. En partant de là, je vais, dans un deuxième temps, aborder la transformation de l'autonomie kantienne telle que Derrida l'effectue dans *Force de loi*, où il soutient que pour agir «*par respect de la loi*», il ne suffit pas «d'appliquer une règle juste, sans esprit de justice», mais qu'il est nécessaire d'«inventer en quelque sorte à chaque

18 DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 285.

fois la règle et l'exemple»¹⁹. C'est ainsi, dans la flexibilité maximale du jugement, que l'événement d'un jugement juste respectant la singularité d'autrui devient possible. Dans un troisième temps, je tenterai de trouver chez Kant, dans son concept du Souverain Bien, un type de différence compatible avec la différence telle que Derrida la retrace dans les concepts d'amitié, de respect et de justice.

Amitié: «l'impératif de la distance»

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant affirme que l'amitié apporte un élément décisif au «bonheur de la vie»²⁰. Plus précisément, l'amitié en tant que vertu est une condition nécessaire pour «la dignité d'être heureux»²¹. Comme pour tout bonheur compatible avec l'Idée d'un Souverain Bien, la stratégie kantienne de l'amitié consiste à limiter, voire à interrompre le sentiment affectif – «la douceur du sentiment» – par un principe éthique qui s'exprime par le sentiment moral du «respect». Kant décrit ceci dans un passage longuement analysé par Derrida dans *Politiques de l'amitié*:

«L'amitié est [...] quelque chose de si *tendre* (*teneritas amicitiae*) dans la douceur de la sensation d'une possession réciproque s'approchant de la fusion en une personne, que, si on la laisse reposer sur des sentiments et si l'on ne soumet pas cette communication réciproque [...] à des principes ou à des règles rigides qui gardent de la familiarité et qui limitent l'amour réciproque par les exigences du respect, elle sera à tout instant menacée d'*interruption*»²².

Derrida en conclut que l'idéal de l'amitié consiste à introduire un «impératif de la distance»²³ au sein de *l'affection* amicale, donc à modérer le plaisir et la tendresse issue de l'amour pour autrui pour empêcher la «fusion» – et donc éviter en dernière ligne la «rupture» avec l'ami(e), car «l'excès de tendresse tend à la possession réciproque et à la fusion (excès d'attraction) et – par suite ou par conséquent! – cette douceur

19 DERRIDA, *Force de loi*, p. 39.

20 E. KANT, *Doctrine de la vertu*, 2^e partie: *Métaphysique des mœurs*, p. 147 (MS, AA 06: 469).

21 *Idem*, p. 147 (MS, AA 06: 469).

22 *Idem*, p. 149 (MS, AA 06: 471).

23 DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 285.

sans mesure conduit fatalement à l'interruption, voire à la rupture»²⁴. Avec l'idéal de l'amitié, il s'agit pour Kant, selon Derrida, de souligner un « caractère *contradictoire* et donc l'équilibre instable de ces deux sentiments qui s'opposent comme 1° « attraction » fusionnelle (*l'amour*) et la « répulsion » qui tient à distance (*le respect*) »²⁵. Nous allons voir que le caractère contradictoire ou antinomique que Derrida fait apparaître dans sa lecture de l'amitié kantienne se retrouve dans le concept de base, à savoir celui du Souverain Bien, qui est de part en part un concept différentiel²⁶. Concentrons-nous d'abord sur le caractère proprement événementiel de l'amitié. Celle-ci est pour Kant, comme pour Derrida, assez improbable, sans pour autant être impossible. Derrida résume ainsi la position kantienne: « Lorsque Kant écrit: "Cependant cette amitié (purement morale) n'est pas un idéal, mais (le cygne noir!) existe réellement de temps à autre dans sa perfection", il veut dire, je le suppose, que cette amitié purement morale n'est pas *seulement* un idéal (ce qu'elle est d'abord) mais peut aussi, parfois, dans l'histoire (*peut-être*), prendre corps »²⁷.

Et Derrida lui-même affirme aussi cette possibilité: « le phénomène de l'amitié se produit. Dans l'histoire, l'espace et le temps: oui, ça arrive, l'amitié »²⁸. Mais à la différence de Kant, c'est par la dimension sensible que Derrida approche l'équilibre antinomique qui s'établit entre attraction et répulsion: « La sensibilité est donc de la partie. Et cela ne peut donc arriver que sur le fond de ce qui réunit alors les hommes, ce partage effectif et sensible dont la dimension *esthétique* est ainsi requise »²⁹. Constat paradoxal: l'amitié advient sur le fond de l'affection (l'amour), donc de l'élément sensible dans lequel se présente

24 *Idem*, p. 287. C'est dans ce sens aussi que Jacob Rogozinski interprète le sentiment moral du respect: « Loin d'attester une aversion pour l'Autre ou de sa subordination à un Neutre sans visage, l'écart du respect ouvre au contraire l'horizon d'une rencontre possible avec autrui, l'espace de la liberté où je puis l'accueillir en sa dignité d'autre sans céder à la dialectique aliénante du sacrifice ou au mirage d'une proximité fusionnelle où son altérité s'abolirait. » J. ROGOZINSKI, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, p. 213.

25 *Idem*, p. 284.

26 Cf. 3. ci-dessous.

27 *Idem*, p. 290.

28 *Idem*, p. 291.

29 *Ibid.*

la singularité de l'ami(e) qui fait naître en moi un sentiment affectif. Cependant, si « atome crochu » il y a, cet événement ne peut pas en rester dans l'affection première qui nous attire et ressemble. L'événement qui nous arrive dans le sensible, certes, *doit* néanmoins être accueilli dans le *respect* – donc sur le fond de l'autonomie éthique –, afin de préserver la distance qui seule rend possible l'amitié, celle-ci n'étant justement pas un pur événement aussi sensible et fusionnel qu'il est éphémère. Pour que le singulier si cher à Derrida puisse être accueilli dans le sensible, il faut qu'on *refuse de vouloir le posséder*³⁰, il faut éviter que le sensible devienne la loi unique de la rencontre, il faut donc interrompre la fusion hétéronome pour laisser libre l'ami(e) et ouvrir un lieu de rencontre où l'équilibre instable puisse en quelque sorte prendre une certaine stabilité. Il faut par conséquent que le sujet sensible se décentre vers une singularité qui s'établit hors de la relation auto-affective du « cher moi »³¹. Comme pour le beau, on s'intéresse à l'ami(e) de façon désintéressée et libre. Du point de vue de Kant, ceci implique un événement de type pratique, celui d'une volonté libre, d'une force autonome qui puisse modérer, voire interrompre l'auto-affection hétéronome.

À la rencontre de cette force auto-législative, Derrida débusque un deuxième moment antinomique qu'il formule comme une « objection à Kant »³²: ce qui relie les hommes (et femmes), le fait sensible de l'attraction qu'autrui peut exercer sur moi, vient de son côté « limiter [...] la distance respectueuse »³³, donc modérer la force, voire la violence de la loi autonome. Car, « si elle n'était pas contrariée par l'amour et l'attraction, cette distance respectueuse de l'autre devrait devenir infinie »³⁴. Ce faisant, Derrida laisse d'un côté apparaître, au sein de la détermination autonome même, un moment excessif, incontrôlable³⁵,

30 Ici se révèle une familiarité entre Kant et Nietzsche qui est plus qu'un court-circuit derridien. Derrida en se référant au passage suivant issu du *Gai savoir* de Nietzsche « Notre amour du prochain – n'est-ce pas une impulsion vers une nouvelle *propriété* ? » écrit : « Ce geste confirme la mise en garde qui accompagnait le discours sur la "bonne amitié" : ne pas céder à la proximité, à l'identification, à la fusion ou à la permutation entre toi et moi. Y mettre, y laisser plutôt, y respecter une distance infinie. » *Idem*, p. 84.

31 E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 105 (GMS, AA 04 : 407).

32 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 86.

33 *Ibid.*

34 *Idem*, p. 85-86.

35 Cf. aussi J.-L. NANCY, « Le katègorein de l'excès ».

qui est autant événementiel, si l'on peut dire, que l'événement d'une affection sensible singulière. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'amitié comme une antinomie ou une différence de deux régimes d'événements qui s'entre-limitent³⁶. En prenant cette perspective différentielle d'une double contrainte, Derrida fait apparaître, d'un autre côté, l'élément opposé à la distanciation respectueuse, à savoir : l'élément du bonheur. Car l'objection que Derrida fait à Kant implique aussi ceci : si la loi éthique – un maximum de bonne volonté envers autrui – est ce qui, en droit, me rend digne d'être heureux, l'amour comme affection de tendresse et la jouissance en général sont les éléments qui, en fait, me rendront heureux dans un moment et lieu donnés³⁷. Bien que ce changement de perspective introduit par Derrida n'apparaît pas explicitement chez Kant dans l'analyse de l'équilibre instable qu'est l'amitié (puisque l'amour ou l'attraction sensible en général est un affect qu'on ne choisit pas et qu'on ne détermine pas librement³⁸ et qui ne

36 L'objection de Derrida n'est d'ailleurs pas sans écho chez Kant. C'est dans *La religion dans les limites de la simple raison* que Kant esquisse une limitation analogue à celle que fait apparaître Derrida, à ceci près que la limitation s'opère du côté du mal radical, d'une volonté mauvaise. Kant y fait entendre que ce qui garde le sujet sensible et donc fini d'une telle volonté vouée au mal radical, c'est justement d'être muni d'une volonté limitée et donc incapable de vouloir un mal infini, à savoir de vouloir le mal pour lui-même, pour ainsi dire froidement et sans l'implication de motivations et penchants sensibles. Pour Kant, ce qui limite la bonne volonté du sujet, c'est ce qui garde aussi le sujet de devenir un « être diabolique » : le caractère fini et sensible de la raison humaine. Cf. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 102-106 (REL, AA 06 : 35-37). À la différence de Derrida, il me semble que le sentiment du respect, chez Kant, est déjà modéré dans sa violence distanciatrice par l'attraction amicale ou amoureuse.

37 Il faudrait ajouter que la jouissance et l'amour, dans la synthèse différentielle du Souverain Bien, sont seulement une condition nécessaire d'un bonheur complet, dont la deuxième condition est l'autodétermination autonome, donc l'opération par laquelle je distingue des jouissances qui me rendent digne d'être heureux de celles qui s'avèrent incompatibles avec une telle dignité et donc en contradiction avec l'autonomie du sujet capable de respect. Or une condition nécessaire au bonheur est, pour Kant, justement la satisfaction d'avoir agi librement et le contentement qui en résulte. Cf. D. ESPINET, « Lust, die glücklich macht. Kant über das höchste Gut ».

38 « car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un simplement par ordre ». E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 87 (KpV, AA 05 : 83).

peut donc pas jouer un rôle déterminant du point de vue autonome), Derrida touche néanmoins, aussi d'un certain point de vue kantien, un aspect essentiel dans l'antinomie événementielle de l'amitié : le fait que la conception de l'autonomie kantienne, et donc du respect, présuppose l'hétéronomie sensible comme ce contre quoi la volonté et l'action se dessinent dans leur positivité propre³⁹.

Respect : « inventer à chaque fois la règle et l'exemple »

Derrida, dans *Politiques de l'amitié*, mobilise la fonction désappropriatrice du principe de distanciation qu'est le respect sans cependant entreprendre, dans ce texte, une relecture du concept de base, celui de l'autonomie. C'est dans *Force de loi* que Derrida approche l'autonomie kantienne en se demandant « Comment concilier l'acte de justice qui doit toujours concerner une singularité, des individus, des groupes, des existants irremplaçables, l'autre ou moi *comme* l'autre, dans une situation unique, avec la règle, la norme, la valeur ou l'impératif de justice qui ont nécessairement une forme générale, même si cette généralité prescrit une application chaque fois singulière ? » Il y répond de façon proprement kantienne : « Si je me contentais d'appliquer une règle juste, sans esprit de justice et sans inventer en quelque sorte à chaque fois la règle et l'exemple, je serais peut-être à l'abri de la critique, sous la protection du droit, j'agiserais conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste. J'agiserais, dirait Kant, *conformément* à la loi, mais non pas *par devoir* ou *par respect* de la loi. »⁴⁰ L'antinomie pratique entre singularité existentielle (« des existants irremplaçables ») et généralité d'un « impératif de justice » n'est certes pas au centre des préoccupations de Kant, mais la solution que Derrida, en revanche, propose, est toute proche du concept kantien d'autonomie, opératoire dans la différence de base dont parle Derrida : agir « *conformément* à la loi » (*pflichtgemäß*) d'un côté ou « par devoir » (*aus Pflicht*) de l'autre. Il est difficile de ne pas entendre ici le leitmotiv kantien de l'autodétermination d'une volonté libre qui décide de répondre de façon inconditionnelle à l'appel éthique,

39 Ceci confirme Onora O'Neill, qui n'est pas spécialement réputée pour formuler des positions déconstructivistes. Cf. O. O'NEILL, « Heteronomy as the clue to Kantian Autonomy ».

40 DERRIDA, *Force de loi*, p. 39.

sans se conformer au discours légal ou au calcul pragmatique. D'un côté, cette réponse implique une certaine inventivité du sujet, qui se donne une règle n'existant pas dans la nature, l'autonomie étant, pour Kant, une *Selbst-gesetz-gebung*, une *auto-donation-de-la-loi*. Un tel agir par devoir n'est, chez Kant, certes pas *motivé* par une situation concrète (sensible, historique, sociale etc.) comme chez Derrida, mais le jugement selon la loi – dans l'actualité d'un appel éthique – répond néanmoins à une telle singularité apparaissant, du même coup, comme un exemple de cette loi. L'actualité de la loi éthique chez Kant est toujours *liée* à la contingence sensible et à la situation des acteurs individuels qui agissent dans un certain esprit de justice.

Mais ici, on entend aussi une accentuation proprement derridienne : vouloir et n'agir que « *conformément* à la loi » et « sans esprit de justice » signifierait, selon Derrida, rester indifférent à la portée singularisante (et donc dérégulatrice) de la loi, tandis qu'agir « *par devoir* ou *par respect* de la loi » voudrait dire « *inventer* en quelque sorte à chaque fois la règle et l'exemple » pour accueillir le plus ouvertement possible l'autre dans sa singularité même. Évidemment, chez Kant, le sujet éthique n'*invente* pas la loi au sens où il produirait une construction arbitraire. Le sujet, en s'imposant la loi, *reçoit* celle-ci, qui est en quelque sorte invariable et interchangeable, « réalité objective »⁴¹, comme écrit Kant à plusieurs reprises. Mais un tel réalisme éthique, on le trouve également chez Derrida, quand il soutient que la « [l]a justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible »⁴². Ce qui change chez Derrida néanmoins, c'est sans aucun doute la perspective proprement singularisante de cette réalité. Alors que Kant cherche à établir la loi éthique comme principe universalisant, Derrida fait l'inverse : il en fait un principe singularisant. Ce geste s'annonçait déjà dans *Préjugés* : « La loi n'est ni multiplicité ni, comme on croit, la généralité universelle. C'est toujours un idiome, voilà la sophistication du kantisme. Sa porte ne regarde que toi, elle est unique et singulièrement destinée, déterminée [...] pour toi. »⁴³ En *voulant* être juste (en voulant avoir une « bonne volonté » dirait Kant), c'est-à-dire en essayant d'éviter une application machinale de la règle à la façon d'un

41 KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 44 (KpV, AA V : 44).

42 DERRIDA, *Force de loi*, p. 35.

43 DERRIDA, « Préjugés. Devant la loi », p. 128.

conformisme légaliste organisé par le droit objectif, on agit par respect d'une loi « unique et singulièrement destinée, déterminée [...] pour toi ». Mais en quoi consiste *l'invention* de la règle et de l'exemple qui ne peut pas précéder la règle qu'il exemplifie ? Dans un sens, elle consiste dans la déconstruction du droit, donc dans l'application de la loi éthique, de l'idée d'une justice vraiment juste. L'invention alors, c'est *l'application* de la règle, la *transposition* de la généralité d'une forme déjà donnée – Idée régulatrice, si l'on veut – vers une singularité précise et riche en spécificités. Alors, comme toute traduction, l'application doit refaire ce qu'elle transpose, réitérer, répéter, reconstituer ce dont elle prend son départ, différer l'idée ou la forme logique de l'impératif catégorique vers une réalité singulière. Cela dit, je dois reconnaître ce qui est juste ici et maintenant ; je dois reconnaître autrui comme étant irréductible à mes propres intérêts et désirs, et aussi au droit existant, d'ailleurs souvent complice d'intérêts particuliers nullement désintéressés.

L'invention consiste donc *en quelque sorte* à générer à chaque fois un nouvel « idiome » apte à traduire l'impératif de la raison même – le *logos* – dans un langage spécifique et différent de tout autre, un idiome strictement privé qui répondrait sans réserve à une altérité jamais anticipable. À l'écoute inconditionnelle de l'autre, dans « l'ouverture à l'appel de justice »⁴⁴, donc d'une justice à venir, si celle-ci est possible, je parle l'idiome de l'autre – ou plutôt : je l'entends, mais je ne l'articule pas – je parle donc sans transgresser la différence qui nous sépare. Ce qui me pousse à un tel balbutiement silencieux aux marges de la raison universalisante, c'est une « idée incalculable et donatrice de la justice » qui serait, si cela est juste, à l'origine d'un « débordement de l'imprésentable sur le déterminable ». Du point de vue de ce qu'on peut appeler les logiques légales, sociales, bureaucratiques, économiques, biologiques etc. l'Idée de justice serait une *Idée proprement dérégulatrice*. Celui ou celle qui ne veut pas se tirer d'affaire en suivant les conventions sociales ou légales et les autres discours régulateurs, mais qui *veut agir par respect* de la loi éthique, introduit un écart, une distance entre, d'un côté, ses intérêts pragmatiques qui le forcent dans l'engrenage des discours établis et, de l'autre côté, son intérêt libre et désintéressé de justice, grâce auquel une distance vis-à-vis des déterminations hétéronomes devient possible.

44 DERRIDA, *Force de loi*, p. 61.

Cette interruption des impératifs pragmatiques et techniques par une bonne volonté marque la différence dans laquelle l'événement de la justice peut avoir lieu. On voit bien que Derrida, en passant en sens inverse par la singularité de l'autre, arrive à une forme d'universalité assez proche de celle de Kant : pour tous les deux, il s'agit de mettre entre parenthèses (cela avait déjà été mis en évidence partielle par l'analyse de l'amitié) une force appropriative (et finalement auto-affective), qui a son ressort dans le désir de se poser comme centre dans la relation à autrui. Pour Kant comme pour Derrida, il s'agit plutôt de laisser de côté, fût-ce seulement pour un instant décisif, le narcissisme d'un moi soucieux de soi-même. Qu'un tel événement ait réellement lieu, n'est pas certain, et ce, par principe, puisque, pour Kant aussi, l'autonomie n'est justement pas le mode opératoire d'un « *automaton spirituale* »⁴⁵ réglé d'avance par son créateur. Ici aussi Derrida, dans son agnosticisme éthique, adopte des tournures kantiennes. Comme dans toute pensée de l'événement, la déconstruction, quand elle *pense la possibilité* de la justice, ne peut pas prouver la *réalité effective* d'un événement de justice, car cela demanderait l'impossible anticipation *a priori* d'un fait singulier (et, en outre, des moyens de capter l'expérience singulière à un niveau empirique toujours plus général que celle-là) : « "Peut-être", il faut toujours dire *peut-être* pour la justice », car « en tant qu'événement » la « justice excède le calcul, les règles, les programmes, les anticipations »⁴⁶. La « nécessité absolue »⁴⁷ avec laquelle l'appel éthique s'adresse à moi, c'est un fait sans commune mesure avec la factualité des existants, un « fait de la raison »⁴⁸ que, si nous en demandons la condition, « nous comprenons » uniquement « dans son incompréhensibilité »⁴⁹. Cela prend, chez Derrida, la tournure suivante : « La justice, comme expérience de l'altérité absolue, est imprésentable », elle échappe à « ceux qui croient savoir de ce qu'ils parlent sous ce mot, qu'il s'agisse d'histoire sociale, idéologique, politique, juridique, etc. »⁵⁰. En outre, comme Kant, Derrida ne prend pas le parti d'un scepticisme éthique : « La justice, comme expérience de l'altérité absolue, est imprésentable,

45 KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 103 (KpV, AA 05 : 97).

46 DERRIDA, *Force de loi*, p. 61.

47 KANT, *Fondements*, p. 200 (GMS, AA 04 : 463).

48 Cf. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 31 (KpV, AA 05 : 31).

49 KANT, *Fondements*, p. 200 (GMS, AA 04 : 463).

50 DERRIDA, *Force de loi*, p. 61.

mais c'est la chance de l'événement et la condition de l'histoire.» C'est *parce qu'*une telle réalité (légale, sociale, biologique etc.) de l'idée de justice n'*existe* pas au préalable, que celle-ci peut faire événement: *devenir une idéalité proprement dérégulatrice des réalités dans lesquelles nous vivons*. Car si l'appel était de la même matière que ce à quoi (ou à qui) il s'adresse, la justice même serait soit une fonction naturalisable et donc identique avec ce qui est *bon pour moi*, soit nous serions des anges (des êtres munis d'une «volonté sainte» qui, selon Kant, n'ont pas besoin d'impératifs⁵¹). D'après ces points de vues opposés, le bonheur serait ou bien la jouissance naturelle trouvée dans la satisfaction de nos besoins et désirs (sensibles et cognitives), ou bien ce qu'on a pu imaginer comme l'état bienheureux infiniment loin de la finitude terrestre. Mais le bonheur, c'est une bonne différence entre loi éthique et plaisir, c'est une différence qui ne diffère pas à l'infini ce qui est juste et nécessaire pour un bonheur fini et singulier, une différence donc, qui se réalise dans l'entrecroisement de deux régimes d'événements qui s'entre-limitent. C'est ainsi qu'une mauvaise différence qui diffère à l'infini le bonheur de la rencontre se trouve interrompue. En ce qui concerne notre exemple de «l'amitié» comme figure d'une bonne différence cela voudrait dire: L'amitié «serait à la fois le signe, le symptôme, le représentant de cette perversion possible» d'une différence trop distanciatrice différant le bonheur de la rencontre avec autrui à l'infini, «et pourtant ce qui nous en garde. Le mal et le remède contre le mal»⁵². En d'autres termes, l'Idée du Souverain Bien, comme chacune de ses figures – l'amitié, la justice l'hospitalité, le don inconditionnel etc. –, est le concept d'une bonne différence qui ne diffère pas le bonheur hors de ce monde.

Le Souverain Bien humain : «deux éléments tout à fait distincts»

Revenons donc, pour conclure, sur le rapport entre justice et bonheur, plus précisément sur leur relation différentielle telle qu'elle apparaissait déjà dans l'amitié kantienne. La justice ne fait pas le bonheur, mais elle est une condition nécessaire pour toute vie heureuse. De même que l'on doit interrompre l'appropriation fusionnelle de l'ami(e) vers laquelle nous porte l'amour, de même il faut rendre justice à l'événement singulier

51 KANT, *Fondements*, p. 116 (GMS, AA 04: 414).

52 DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 287.

qu'est l'autre sans lui imposer *ma* loi. Le bonheur de l'amitié ou d'une communauté juste serait cette différence vécue, un équilibre paradoxal et délicat entre jouissance (hétéronomie sensible auto-affective) et respect (autonomie éthique à effet distanciateur). C'est ainsi que Kant décrit l'Idée du Souverain Bien, dans une logique proprement *différentielle*: l'Idée du Souverain Bien se constitue selon lui dans une synthèse certes a priori, mais une synthèse qui combine «deux éléments [...] tout à fait distincts»⁵³, à savoir la vertu comme dignité d'être heureux et le plaisir comme objet du désir. Il s'agit d'une synthèse qui vise le Souverain Bien *humain*, donc fini et contingent, et qui intègre dans l'Idée d'un tel Bien non seulement la vertu, mais aussi la singularité sensible du sujet. Ce qui est crucial ici, c'est que la synthèse kantienne ne vise pas à homogénéiser les éléments reliés. Kant souligne que «l'union» entre moralité et plaisir n'est pas une connexion logique, opérée «d'après la loi de l'identité», et par laquelle on rend seulement explicite ce qu'on a déjà compris implicitement dans un jugement explicatif. Au contraire, l'unité de la synthèse pratique à l'origine de l'Idée du Souverain Bien reste un milieu hétéroclite, une «liaison réelle» qui intègre les «principes hétérogènes» que sont la contingence sensible et la nécessité éthique. C'est Kant lui-même qui écarte toute possibilité d'une synthèse finalement fusionnelle: «cela séduit parfois encore maintenant des esprits subtils [...] de supprimer (*aufzuheben*) dans les principes des différences essentielles et qui ne peuvent jamais être conciliées»⁵⁴.

53 KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 122 (KpV, AA 05: 112).

54 *Ibid.* (KpV, AA 05: 111). Voilà un argument contre la relève de Hegel bien avant la lettre. Ce que Kant cherche à réfuter, ce n'est pas seulement qu'on *supprime* la différence entre les éléments à jamais hétéroclites, mais aussi qu'on les *relève* dans une synthèse par laquelle ils seraient mélangés de façon homogène en vertu de quelque principe supérieur. Or déjà dans la *Critique de la raison pure*, Kant met en garde contre une telle logique identificatoire: «L'entendement ne peut rien intuitionner, ni les sens rien penser. De leur union seule peut sortir la connaissance. Cela n'autorise cependant pas à confondre leurs attributions; c'est, au contraire, une grande raison pour les séparer et les distinguer soigneusement l'un de l'autre.» KANT, *Critique de la raison pure*, p. 77 (KrV, A 51 / B 75-76). Pour Kant, il s'agit plutôt d'une rencontre qui a lieu dans un contact ou, plus précisément, dans l'instant d'un (se) *toucher* (*Berührung*) de deux éléments distincts, comme il l'écrit lui-même dans les *Prolégomènes*: «le point de contact, si l'on peut dire, entre l'espace plein (de l'expérience) avec l'espace vide (les *noumènes* [...]).»

Une telle synthèse, qui ne mélange pas les éléments reliés – qui ne mène pas à une relève (*Aufhebung*) des principes de type hégélienne mais opère, pour ainsi dire, un triage séparant les jouissances compatibles avec l'appel éthique de celles qui ne le sont pas – laisse intacte la différence entre plaisir et moralité, entre jouissance et justice. Le bonheur d'un Souverain Bien *humain* n'est pas une unité fusionnelle, mais une figure différentielle: elle conceptualise une *coïncidence* entre l'événement sensible et contingent qui me touche (ce qui est aussi, pour Kant, un se-toucher-soi-même) et une réponse qui l'accueille dans une ouverture désintéressée et libre, qui interrompt justement et décentralise en quelque sorte l'(auto-)affection. L'idéal d'un Souverain Bien vise aussi et d'abord un bonheur humain, tel qu'il a lieu, quand loi éthique et jouissance ne se trouvent pas en contradiction. La réalité d'un tel Bien idéal, intégrant la finitude singulière de façon constitutive – comme une différence sans contradiction –, en retient la trace: bonheur imprévisible, souvent instable, toujours difficile, et jamais acquis complètement, mais ouvert à une multiplicité de singularités irremplaçables⁵⁵.

Bibliographie

- DERRIDA Jacques, « Je suis en guerre contre moi-même », entretien dans *Le Monde*, 19 août 2004.
- DERRIDA Jacques, « Préjugés. Devant la loi », in: LYOTARD Jean-François (dir.), *La faculté de juger*, Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 87-139.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.

KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p. 167 (PRO, AA 03: 354).
 Au sujet du toucher de Kant, je me permets de renvoyer à un manuscrit dont la publication est en préparation: D. ESPINET, *Ereigniskritik. Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant*, §9.1.

- 55 Pour une discussion plus approfondie du rapport loi – bonheur dans le contexte de la conception kantienne du Souverain Bien, je renvoie à J. ROGOZINSKI, *Le don de la Loi*, p. 215-230. Il me semble que « l'hypothèse [...] risquée » que Rogozinski repère chez Kant, pour lequel « le Souverain Bien ne serait ni une condition, ni un complément de la Loi, mais la Loi elle-même en son déploiement, son extension ultime », peut être interprétée comme la tentative de dépasser la contradiction entre justice et bonheur sans, pour autant, éliminer l'écart qui les sépare.

- DERRIDA Jacques, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA Jacques, *Le respect*, manuscrit non publié, référencé dans *Online Archive of California, Guide to Derrida's papers, Teaching and seminars*, 15: 8-19.
- DERRIDA Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.
- ESPINET David, *Ereigniskritik. Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant*, parution prévue pour 2016.
- ESPINET David, «Lust, die glücklich macht. Kant über das höchste Gut», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 15, n° 5, 2015, p. 824-844.
- GRAEBER David, *Debt. The First 5000 Years*, New York/London: Melville, 2014.
- GRAEBER David, *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureacracy*, New York/London: Melville, 2015.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, traduit par F. Picavet, Paris: PUF, 8^e éd. 2012
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris: PUF, 8^e éd. 2012.
- KANT Emmanuel, *Doctrine de la vertu, 2^e partie: Métaphysique des mœurs*, traduit par A. Philonenko, Paris: Vrin, 1985.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par V. Delbos, Paris: Vrin, 2008.
- KANT Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduit de J. Gibelin, revue par M. Naar, Paris: Vrin, 1994.
- KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, traduit de L. Guillermit, Paris: Vrin, 2^e édition corrigée 2012.
- NANCY Jean-Luc, «Le katègorein de l'excès», in: NANCY Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris: Flammarion, 1983, p. 7-32.
- O'NEILL Onora, «Heteronomy as the clue to Kantian Autonomy» in: SENSEN Oliver (dir.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 282-288.
- REATH Andrews, «Two Conceptions of the Highest Good in Kant», *Journal of the History of Philosophy*, 26, n° 4, 1988, p. 593-619.
- ROGOZINSKI Jacob, *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris: PUF, 1999.