

# Équivocité du don et archi-éthique. Interroger avec Jacques Derrida

Eberhard Gruber

Volume 31, numéro 3, été 1999

Éthique et littérature

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501248ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gruber, E. (1999). Équivocité du don et archi-éthique. Interroger avec Jacques Derrida. *Études littéraires*, 31(3), 99–120. <https://doi.org/10.7202/501248ar>

Résumé de l'article

Éthique " et " littérature " sont abordées à l'endroit intermédiaire : à l'articulation, troublée par une prépondérance réversible, entre " méta-éthique " et " éthique normative " (dans la philosophie analytique) ; et là où intervient la séparation des sens différents, laquelle est troublée par leur équivalence. Il s'agit ainsi de doubler le problème de l'équivalence par sa forme la plus aiguë, " l'équivocité ", et de reprendre le problème de la priorité en dépouillant l'éthique avec l'équivoque et, par suite, de remonter à " l'archi-éthique " (Lacoue-Labarthe), en amont de tout jugement éthique disjonctif. L'éthique est donc éthique quand elle n'anticipe pas sa loi ni son résultat, et l'écrit (ou l'oral) est littérature irréductible quand la désignation équivoque remarque et exige l'implication littéraire pour dissiper toute méprise. L'article démontrera que la pensée derridienne affronte la question du " don " en ce point de l'entrecroisement d'" équivocité " et d'" archi-éthique " selon une structuration co-originnaire qui oblige de repenser toute conceptualisation théorique ou littéraire à partir des exigences de " partage " et de " reprise ". Cette stylisation éthique de l'écriture exhibe sa mise en scène où tous les possibles (jusqu'à " l'illisible " et à " l'impossible ") sont explorés afin de mieux affronter la disjonction éthique entre délit imag(in)é et délit commis et afin de l'exposer à l'action équivalente de l'autre.



# ÉQUIVOCITÉ DU DON ET ARCHI-ÉTHIQUE.

INTERROGER AVEC JACQUES DERRIDA

Eberhard Gruber

Le parjure *doit* rester possible.  
C'est là un devoir qu'il faut respecter.

Jacques Derrida, 1998, p. 79.

## 1. Positionnement

Il ne s'agit pas, ici, de retraverser ou de porter en avant l'ensemble du débat sur l'éthique depuis les origines jusqu'à présent, mais bien plutôt d'esquisser, rapidement, un cadre constellaire à l'intérieur duquel se localisent encore les discussions et problématisations contemporaines les plus avancées, et entre toutes l'approche derridienne.

Rappelons que le terrain de l'éthique a été partagé, très tôt, et ce, depuis qu'Aristote l'a instaurée en tant que discipline, nom et titre<sup>1</sup>, à l'opposé des positions prises par Platon. Tel un médecin qui ne s'inquiète pas de la santé-en-soi, mais de celle d'un individu, d'un patient (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1097a 12 sq), l'homme éthique agit, selon Aristote, dans un cadre concret, avec des intentions, des visées et des critères reflétant une concrétude vitale qui a nom *praxis* (*ibid.*, 1096b 34), et en dissociant l'éthique de la philosophie théorique (métaphysique, théorie des idées) (*ibid.*, 1096b 31). Tandis que Platon fait dépendre l'établissement (ou le rétablissement) d'un ordre légitime, d'une part, de la participation (*methexis*) à l'idée du Bien en tant que connaissance suprême (Platon, 505a), d'autre part, de l'intervention du philosophe à la tête du pouvoir dans la Polis (*ibid.*, 484a sq, 499b). Le fait que la position platonicienne ait été réécrite, ensuite, de façon théologique au nom d'une orientation essentielle vers Dieu en tant que Bien suprême, comme nous l'apprend la tradition chrétienne depuis Eusèbe

---

1 Aristote, *la Politique*, 1261a 31 ; *les Seconds Analytiques*, 89b 9 ; *la Grande Morale*, 1181b 28.

et Augustin, et que la position aristotélicienne ait été réécrite de façon criticiste à la Kant, n'empêche pas que se dessine, en filigrane, la *même constellation* : allant d'une pluralité minimale (que présupposent empirie, praxis et critique par le moindre de leurs gestes) jusqu'à un élément unitaire (qui, à valeur métaphysique, figure l'emprise qu'a le trait synthétique sur l'ensemble de ce qu'il est supposé synthétiser, unifier), cette « constellation » partage ou regroupe en elle des éléments d'ordre *pluriel* et *unitaire* (peu importe la qualité attribuée à ce dernier élément d'Unité : réelle, sensible ou langagière, fictionnelle ou illusoire).

On comprend alors que la philosophie analytique anglo-américaine ne fasse que refigurer la constellation transversale sous-entendue par l'histoire de l'éthique quand elle dresse sa « méta-éthique »<sup>2</sup>, à valeur criticiste (c'est-à-dire portant sur la possibilité et la légitimité de certaines définitions des propositions éthiques), contre l'éthique normative, à valeur métaphysique (au sens habituel de « méta » : « après » et « au-delà » de toute pluralité affirmée)<sup>3</sup>.

On comprend, non moins, que l'option de ce *biais constellationnaire* nous permette un raccourci stratégique : au lieu de perlaborer l'ensemble de la discussion sur le rapport entre « méta-éthique » et « éthique normative », il s'avère légitime de cibler une zone *d'articulation* intra-éthique (entre « méta-éthique » et « éthique normative ») qui est zone *trouble*. « Trouble », d'abord, parce que l'initiale prépondérance de la « méta-éthique » (Ayer) est frappée de la même crise qu'elle dénonce à l'égard de l'éthique normative dont elle est issue pourtant sous une impulsion critique : la « méta-éthique » qui se réfère à un ensemble d'acceptations (séparation du fait et de la valeur, du fait et de l'interprétation, des fonctions du langage entre elles, non-cognitivisme) subit, comme le démontre Griffin avec lucidité (Griffin, p. 960b-962b), autant d'objections qui la diminuent jusqu'à revaloriser les positions de l'éthique normative. Aucune prépondérance de la « méta-éthique » à l'égard de « l'éthique normative », et inversement, ne s'affirme durablement, à l'exception de celle qui se profile dans l'interruption des deux sous le nom de « relation » (entre méta-éthique et éthique normative) (*ibid.*, p. 962b sq et 963b sq). Ce qui conduit Griffin, à juste titre, à procéder par induction face aux tournants et retournements de la discussion intra-éthique : « De fait, à un déséquilibre s'est simplement substitué un autre déséquilibre ; il importe de développer l'éthique normative et la méta-éthique *conjointement* »<sup>4</sup>. Cette zone « trouble » de l'entre-deux intra-éthique (où inversions et retours se jouent à tour de rôle) perdure toutefois, puisque les travaux de R.M. Hare (Hare, 1952, 1963 et 1981) et John Rawls (Rawls, 1974-1975 et 1993) aboutissent sur cette base, c'est-à-dire selon la problématisation de la « relation » entre

2 Terme forgé par A. J. Ayer dès 1949 dans son article « On the Analysis of Moral Judgements », repris dans ses *Philosophical Essays*.

3 Voir plus amplement, sur l'histoire de l'éthique, l'article concis « Ethik » de Joachim Ritter, de Richard Romberg et d'Annemarie Pieper, dans Joachim Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Au sujet de « Méta-éthique et éthique normative », voir en particulier la mise au point de James Griffin dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 960b-965b.

4 *Ibid.*, p. 962a-b. C'est nous qui soulignons.

méta-éthique et éthique normative, à des résultats opposés : Hare en arrive à un problème d'*équivalence* quand il affirme « que nous nous trouvons dans l'obligation d'accorder un *poids égal* aux désirs de toutes les parties concernées », ce, afin de pouvoir « découvrir des lignes de conduite que nous pouvons prescrire universellement, dans une situation donnée » (Hare, 1981, p. 123)<sup>5</sup> ; pour sa part, Rawls paraît mettre l'accent sur la condition possibilisante d'un tel point de vue, puisqu'il accorde à l'éthique normative (figure d'un élément unitaire) la *priorité* sur la méta-éthique (figure d'un pluriel sous-entendu)<sup>6</sup>. À ce point de la discussion, Griffin se permet non seulement de tirer le même type de conclusion qu'au stade précédent (« L'éthique normative et la méta-éthique ne peuvent progresser *qu'en même temps* »<sup>7</sup>), mais il propose « l'idée que l'éthique normative et la méta-éthique *finiront par se confondre*, et que la distinction entre elles, ou ce qui en restera, aura peu d'importance pratique »<sup>8</sup>.

Or c'est justement cette compression ou ce cumul, — à notre avis, illicites —, de positions qui exhortent à la plus grande vigilance et à une interrogation qui soit la plus décapante possible — sous peine de doubler, par sa dissimulation, la zone « trouble » que nous venons d'indiquer.

En effet, si l'on tient compte de la perturbation que le rapport intra-éthique (ou son interprétation) subit, le problème de l'éthique se trouve subrepticement déplacé ou, plus précisément, ce problème se trouve, depuis toujours déjà peut-être, autrement placé que là où les approches conceptuelles lui attribuaient, successivement et par tradition, « sa » place. L'apparente réversibilité dans l'octroi méthodologique d'un trait prioritaire, attribué alternativement à la « méta-éthique » ou à l'« éthique normative », occulte le fait qu'il s'agit là d'un symptôme. Or ce symptôme, il faut l'interroger sur deux plans différents quoique corrélés entre eux : au plan que nous désigne le terme, introduit par Philippe Lacoue-Labarthe, d'*archi-éthique* (Lacoue-Labarthe, p. 22), puisqu'alors un mouvement de retrait, qui est à conceptualiser, s'amorce, et ce, pour autant qu'il s'éloigne du rapport (dit ou considéré comme) « établi » entre méta-éthique et éthique normative, mouvement de retrait, dont la ligne de fuite vise un endroit articuloire en amont de l'éthique ; et non moins au plan de ce que cette « archi-éthique » implique en tant que plus petit signe constellaire, c'est-à-dire au plan de l'*équivocité*, puisque la constellation qui s'esquisse entre une pluralité minimale (d'ordre empirique, pratique, critique) et un élément synthétisant ou unitaire (à valeur métaphysique) « diminue »<sup>9</sup>, certes, vis-à-vis de ce que l'« archi-éthique » figure, mais sans rompre avec l'ordre de cette constellation, sans la supprimer et sans « confondre » (Griffin, p. 965a) entre eux les éléments (ou traits d'élément / s) qui la constituent.

5 C'est nous qui soulignons.

6 Voir en ce sens aussi Griffin, p. 964a.

7 *Ibid.*, p. 965. Voir aussi p. 962a-b. C'est nous qui soulignons.

8 *Ibid.*, p. 965a. C'est nous qui soulignons.

9 Au sens que donne Derrida à la « diminution », dans « Un ver à soie », p. 25 sq.

Autrement dit : sous l'emblème de l'« archi-éthique », il s'agit de reprendre et d'aiguiser le problème de la priorité ; sous celui de l'« équivocité », il s'agit d'affiner le problème de l'équivalence.

À l'entrecroisement de ces deux plans se dessine le biais au nom duquel nous allons orienter et définir notre approche : l'équivocité d'un *don*, lequel précède tout questionnement (ou toute formation) de l'éthique mais ne produit, pour des raisons éthiques précisément, c'est-à-dire des raisons qui n'anticipent pas l'éthique<sup>10</sup>, qu'un résultat *équivoque* signalant une co-originarité.

Ainsi balisée, la présente approche reprend non seulement la problématisation, à ma connaissance, la plus récente dans son ampleur, du rapport Éthique / Littérature<sup>11</sup> que Lawrence Buell résume en termes de « corpus hétérogène de théorie qui anime le débat contemporain » (Buell, p. 15), mais en outre elle tentera, notre approche, de cibler plus précisément les axes et entrecroisements d'une discussion qui frôle parfois la « cacophonie » (*ibid.*, p. 11). Nous nous obligeons ce faisant, d'emblée, 1) à miser sur l'*équivocité* en tant qu'ambivalence constitutive de toute perception et conception et à récuser tout discours sur une « relation » (ou différence) qui n'en tiendrait pas compte<sup>12</sup>. Cette contrainte oblige, de même, 2) à clarifier le *rappport ambivalent* entre éthique et transgression afin d'exhausser la disjonction (ou le rejet) entre, d'une part, l'infraction symbolique ou sémiotique (laquelle a des droits équivalents dans la médiation de l'éthique) et, d'autre part, la transgression réellement commise. Ce qui conduit à récuser aussi bien l'amalgame entre signe et fait non-éthiques que la séparation dé/valorisante entre « Mal » et « Bien »<sup>13</sup>. Il faut, enfin, 3) préciser que l'ordre du *don* (qu'implique tout retrait en amont d'« équivocité » et de « relation ») se situe en dehors d'une logique binaire ou dichotomique de l'échange et récuser, du même coup, l'intrusion calculatrice du donnant-donnant

10 Ou encore : l'éthique est à l'enseigne du poème de Celan *Wirk nicht voraus*, « N'anticipe pas », « N'agis pas d'avance ». À cet égard, voir aussi Hent de Vries, « le Schibboleth de l'éthique : Derrida avec Celan » dans *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*.

11 Voir, à ce sujet, le collectif « Ethics and Literary Study », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 7-96.

12 Toute « relation » est équivoque à cause des deux supports qui l'expriment et à cause de l'aliénabilité qui la (les) trouble fondamentalement. L'emploi fréquent du terme « relation » dans les contributions de la revue *Publications of the Modern Language Association* ne s'interroge pas suffisamment sur cette ambivalence double et entrecroisée bien que la spécificité qualitative et la primauté logique de la « relation » soient parfois reconnues (Attridge, p. 24b, 25a, 28b ; Haney, p. 36b et 43b). L'emploi du terme reste, dans l'ensemble, très hétérogène (p. 13, 22a, 24b, 25b, 26a, 28b, 29a, 32-33a, 35a, 38b, 39b, 40b, 41a, 42b sq). En somme, se trouve omis quant à la « relation » ce que Derrida, par son néologisme de *différance*, esquisse à l'égard de la « différence ».

13 La discussion sur la moralité ambiguë dans les textes de Baudrillard, par exemple (Butterfield, p. 64-77), témoigne d'une confusion dans la compréhension du partage des droits symboliques et réels entre positions éthique et non-éthique, ainsi que de la difficulté qu'il y a à localiser le discours immoral dans son apport constitutif de l'éthique (Attridge, p. 29a).

dans le cadre plus vaste d'une « réciprocité »<sup>14</sup>. Ainsi comprendra-t-on mieux que la fondation d'une éthique s'appuyant sur la critique de toute primauté (« critique de la métaphysique ») ne se fourvoie nullement dans le (faux) paradoxe, ou la (vraie) contradiction, qui consisterait à « rejeter tous les premiers principes » en tant que « métaphysiques », tout en voulant proposer un fondement éthique à partir d'un élément *interhumain*, par exemple (Lévinas), lequel prévient un relativisme conçu ou perçu (Butterfield, p. 65b-66a ; Buell, p. 15 sq ; Butterfield, p. 68b). Et puisque Buell critique l'approche lévinassienne au plan de l'*interhumanity* comme « sui-contradictoire (*self-contradictory*) », précisons (sans trop détourner notre tâche) qu'on peut bien récuser « l'anti-fondationnalisme (*antifoundationalism*) » tout en proposant une sorte de « fondement (*foundation*) » (Buell, p. 15). Il suffit de récuser toute *emprise* sur autrui (et tout fondement) et cependant de n'accepter, inversement, qu'un « fondement » lequel, lui-même sans emprise sur rien ni personne, exige (et partage) notre responsabilité. C'est ainsi qu'on « dépouill[e] le Moi de son impérialisme » (Lévinas, 1990b, p. 193) ; et on comprend, avec le jeune Lévinas de 1951, déjà, que « [l]'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir » (repris dans Lévinas, 1991, p. 24). C'est en ce sens qu'il faut entendre, à mon avis, les notions clés, chez Lévinas, de « l'Autre » en tant qu'altérité irréductible (Lévinas, 1990b) et du « visage » (Lévinas, 1990a, p. 201-277) : en tant qu'élément-*inter* de l'humain (Lévinas, 1991), condition pré-originale, « raison pré-originelle » (Lévinas, 1990b, p. 259) qui ne s'impose pas, mais qui s'expose à la responsabilité éthique d'autrui.

Une perception-conception qui s'oriente, en effet, selon la voie de l'*entre-deux* peut, nous allons le voir dans ce qui suit, critiquer tout présupposé premier dit « métaphysique » et développer une éthique de l'*entre-deux* qui soit un partage réfléchi sur tous les plans envisagés ou envisageables : car l'ordre du partage réfléchi peut admettre et même exiger une transgression symbolique sans renoncer à ce que sa mise en réel soit mise sous rature. Dans le partage réfléchi, « vérité » et « mensonge » cohabitent aussi bien qu'« éthique » et « parjure » (Derrida, 1998, p. 79), sans que l'on ait à renoncer à une orientation éthique. Et l'on pourra d'autant mieux évaluer que des penseurs comme Derrida ou Lévinas naviguent, depuis longtemps déjà, dans l'*inter* des raisonnements « métaphysiques », c'est-à-dire dans l'« entre » du *meta* qui est un de ses sens premiers.

---

14 Buell et Butterfield paraissent entendre « le principe du don » selon une « loi fondamentale de réciprocité » ou de « mutualité » (Butterfield, p. 68a-b et 69b ; Buell, p. 16) et ils s'opposent ainsi implicitement aux positions bien connues de Derrida (voir à ce sujet la question du *don* ci-après) ou de Lévinas. Rappelons pour ce dernier que le mouvement éthique de « l'un-pour-l'autre » est une « relation à sens unique » (Lévinas, 1990b, p. 134) laquelle, en tant que « relation non symétrique », conduit à constater que « je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est son affaire » (Lévinas, 1984, p. 94 sq). À la suite de cet individualisme éthique, personne ne peut échapper à sa responsabilité : « je me dérobe [...], je reste encore moi » (Lévinas, 1982, p. 147). Le « moi » ne se perd pas et reste responsable.

## 2. En amont de l'éthique : l'archi-éthique

C'est à l'occasion de son étude sur Lacan relisant *Antigone* que Lacoue-Labarthe propose le terme d'« archi-éthique », désignant ainsi

une éthique plus originelle que l'éthique philosophique qui domine — mais [...] pas seule — le champ de la moralité occidentale et qui peut très largement se définir comme une éthique du bien : la démarche est ici analogue au *Schritt zurück* heideggerien, au « pas en arrière », — avec la même ambiguïté, que Heidegger finira par dissiper, quant au *zurück* (à l'« en arrière ») (Lacoue-Labarthe, p. 22 sq).

Il s'agit en fait de « revenir "avant" l'éthique du bien, c'est-à-dire de remonter jusqu'à sa possibilité » (*idem*). Et il précise (eu égard à ce retour à *Antigone*, c'est-à-dire à la tragédie en tant qu'« épreuve décisive de la philosophie, ou de la pensée » ; et on comprend, ici, l'extrême importance prêtée au tragique (*ibid.*, p. 25))<sup>15</sup> : « il y va de la possibilité, historique, de fonder un au-delà de l'éthique du bien » (*ibid.*, p. 23).

Pendant, le terme « fonder » ne saurait signifier ici, catégoriquement, *que troubler* une position établie (de l'éthique) du bien ou troubler le Bien lui-même, donné pour « établi », c'est-à-dire pour circonscrit, défini, reconnu et à respecter substantiellement. « Fonder un au-delà de l'éthique du bien » revient donc à desceller cette « éthique du bien », le « bien » lui-même et à explorer comment cet « au-delà de (l'éthique du bien) » se dépose dans l'« éthique du bien », comment cet « au-delà » fait le bien de l'éthique, fait du bien à l'éthique et fait du bien au bien (de l'éthique) ; comment, en somme, cet « au-delà » fait faire « l'éthique du bien » et « le bien ». Car le *retour* à l'éthique du bien, après l'épreuve de son descèlement, est incontournable, sous peine de dérive confusionnelle (où Bien et Mal sont permutablement entre eux) ou nihiliste (où tout vaut tout, indifféremment), avec ce tour de compréhension supplémentaire : l'éthique du bien, et le « bien » lui-même, comportent maintenant leur *perméabilité* à tout ce qui *trouble* et disposent d'avance des moyens (mais non du résultat !) de lui *résister*. « Cause » et « effet » sont, entre eux, sous partage : la « cause » ne produit plus un effet de façon unilatérale, l'« effet » participe de la cause. C'est la « fondation », si l'on peut dire, extrêmement faible d'« un au-delà de l'éthique du bien », « fondation » fragilisée et diminuée à l'extrême ; c'est l'infime élément qui, au bord de l'abîme, suspend sa disparition et trace un retour.

Comment faut-il comprendre ce « pas en arrière » de l'éthique (et) du bien ? Choisissons un de ces passages dont Derrida a le secret pour créer le plus grand désarroi chez ses lecteurs, mais surtout chez les critiques (trop) orthodoxes. Il écrit, dans *Un ver à soie*, sous la forme d'un dialogue qui le rend à lui-même presque insaisissable :

Dans tout ce que tu donnes à entendre, avec de petits airs de réticence elliptique, c'est comme si tu étais contre la circoncision mais aussi contre ceux qui sont contre la circoncision, faudrait savoir (Derrida, 1998, p. 73).

Du point de vue logique, on pourrait (trop) facilement incriminer le statut contradictoire de cette énonciation et ainsi passer outre la subtile modification (qui relève d'une

15 D'où la fonction « monstrueuse », au fond, de la littérature sous sa forme de prose-poésie *tragique*.

subtile problématisation) lorsque le partenaire dialogique répond au constat « Tu es contre tout [...] » (*idem*) par une affirmation rusée : « Oui, je suis contre, mais oui, mais oui » (*idem*), réponse qui relativise et diminue toute affirmation en la répétant (« mais oui, mais oui ») et qui, en omettant « tout » après « contre », se limite à contre-dire, en effet, c'est-à-dire qui n'élimine pas par contradiction, mais laisse être les dires face aux contre-dires, et inversement. Car le parti pris du « je-suis-contre » (la circoncision et ceux qui sont contre la circoncision) se lit aussi selon une logique du *partage*, irréprochable du point de vue éthique, parce que non-éliminatoire : afin de maintenir l'ordre qu'implique le « je-suis-contre », il faut le doubler par un « je-suis-pour », à savoir *pour* ce qui *s'oppose* au « je-suis-contre ». Ce n'est qu'ainsi qu'on saura déloger la séparation valorisante entre le Bien et le Mal, entre le Bien établi et le bien à venir, entre l'Éthique (du bien) imperturbable et celle qui est perméable à son différend constitutif. Le pas en arrière de l'éthique serait alors synonyme du descèlement de l'assurance éthique, laquelle, moyennant sa contradiction archi-éthique, exposerait « l'éthique du bien » *librement* — c'est-à-dire au risque d'un échec — à l'équivalent de sa reprise réfléchie.

Est-ce à dire que l'archi-éthique sèmerait le doute pour bien (voire mieux) récolter, à savoir récolter du bien ? S'il en était ainsi, l'archi-éthique en tant que synonyme de contradiction constitutive s'exposant à la libre dé-re-construction de l'éthique du bien, devrait résister au privilège d'être priorité unilatérale, et favoriser par suite la possibilité qu'une virtuelle priorité archi-éthique soit doublée et diminuée à l'extrême par son équivocité. La prépondérance de l'équivoque est un antidote contre la prétention ou la présupposition du vouloir-dominer, et l'engagement de la réflexion éthique s'entend en ce sens.

Pour mieux démontrer le bien-fondé d'une telle problématisation ou d'une telle approche, il s'avère pertinent de soutenir l'argumentation derridienne par une intervention qu'on ne saurait taxer de quelque déconstructionnisme « à la mode ». Un penseur allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle, Gotthold Ephraim Lessing, écrit en 1779 dans un court texte intitulé *Bibliolatrie* (texte publié posthume, en 1784) :

Plus il était pertinent que l'un tentât de me démontrer le bien-fondé du christianisme et plus j'avais de doutes à cet égard. Plus il s'avérait que l'autre s'efforçait de piétiner le christianisme de la façon la plus arbitraire et la plus triomphante qui fût et plus je me sentais enclin à le maintenir au moins dans mon cœur (Lessing, p. 476).

La stupéfiante affinité conceptuelle entre les deux passages cités fait bien ressortir l'enjeu de l'archi-éthique : *contrer toute emprise* quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne (quand bien même elle ne viendrait que de la norme éthique). D'où l'engagement, chez Derrida, afin que la position anti-circoncisionnelle ne l'emporte pas sur la position pro-circoncisionnelle et de même, chez Lessing, que l'option chrétienne n'empêche pas l'anti-chrétienne — et inversement.

Ce qui résulte comme « au-delà » archi-éthique (de l'éthique du bien) est donc moins une condition ou un fondement contradictoire ou encore, puisque cette position ne saurait s'articuler qu'à travers des signes, moins un langage contradictoire qu'une *nécessaire équivocité*, laquelle assure, de ce fait, une équivalence à réaliser librement entre

les éléments d'un ordre (entre le pour et le contre de la « circoncision », par exemple, ou du « christianisme »). Rappelons seulement, à ce titre, que Derrida qualifie la « circoncision » dans son texte *Circonfession* (placé en contre-bande de celui de Bennington), tour à tour, de « crime » (Derrida, 1991a, p. 73), de « crime supposé » (*ibid.*, p. 176) et de ce qui le rend « cultivé » (*ibid.*, p. 60) ; et encore comme « cet idiome qui me fait ou qui me laisse écrire » (*ibid.*, p. 255). La visée de l'archi-éthique n'est donc pas de trancher quoi que ce soit au plan éthique, mais d'*insister à tous les plans sur l'équivalence*, et ce, jusqu'à l'extrême sui-référentiel de l'équivalente reprise de soi : « à l'autre de m'inventer » (*ibid.*, p. 272). Objecter à cette énonciation que Derrida joue à l'autodé(con)struction de façon narcissique, c'est négliger le fait que « l'autre » qui « m' » invente peut être aussi bien un tiers que moi-même dont le « même » (du moi) révèle ce qu'il est : fluide. « À l'autre de m'inventer » signifie donc, à la fois, une ouverture essentielle pour la reprise par un tiers-autre et par soi-« même »-autre en tant que 'tiers', en tant que « moi » dérivé de « moi » et à la dérive de « moi »<sup>16</sup>. L'équivalence de deux personnes différentes entre elles et de deux stades successifs du même personnage (« moi » : moi"... ») implique, nécessairement, une équivocité comme si la prise en compte de deux équivalences, c'est-à-dire leur entrecroisement perpendiculaire, conduisait irrévocablement à l'équivoque : l'équivalence auto-affectée c'est l'équivocité.

L'archi-éthique serait, en somme, synonyme d'une priorité équivoque en tant que signe de la plus petite équivalence constitutive voire originaire : car, à défaut d'être équivoque, toute priorité relève de la domination ; et toute équivocité, privée du trait prioritaire, perd son pouvoir orientateur face à la possibilité de transgression et d'aliénation. L'archi-éthique est équivocité par priorité, sinon ce qu'elle figure serait soit simplement dominant soit vidé sans reste ni trace. L'archi-éthique n'est ni présente (c'est-à-dire dominante) ni absente (c'est-à-dire nulle). Elle est dans l'accueil de l'entre-deux à la recherche des partenaires qui le constituent.

Ceci contraint, en fin de compte, à se demander : de quel trait l'archi-éthique tire-t-elle son pouvoir orientateur, si son orientation tient à l'entre-deux que forment « priorité » et « équivocité » ? En fait, que reste-t-il de l'éthique, de l'archi-éthique ou de quelque éthique que ce soit quand on se permet d'affirmer : « [...] voilà ce qu'ils ne supportent pas, que je ne dise rien, jamais rien qui tienne ou qui vaille, aucune thèse qu'on puisse réfuter, ni vrai ni faux, pas même, pas vu pas pris [...] » (Derrida, 1991a, p. 252) ?

### 3. Le don (de l') équivoque

Qu'est-ce qui se dit quand on dit qu'on ne dit « jamais rien qui tienne ou qui vaille », etc. ? On dit au moins *cela*, ce *dit* qui n'est « pas même » et est « ni [...] ni [...] ». Donc, on ne dit même pas certain mot dont Derrida nous a déjà averti, dans *Geschlecht*, qu'« on ne franchira pas si facilement vers la chose même [...] la marque

---

<sup>16</sup> C'est ce terme *dérive* (et ses dérivés) que Catherine Malabou propose comme clef principale pour l'excellent choix commenté des textes derridiens dans Catherine Malabou et Jacques Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*.

du mot ("...") » (Derrida, 1987, p. 395)<sup>17</sup> ; mais on dit un mot qui n'est *pas un* ; dissocié ou se dissociant, le mot n'est ou ne reste *pas même*. Qu'on imagine la difficulté se multipliant d'autant quand on veut « franchir » la marque de ce 'mot' ! C'est le « mot » même, équivalent en lui-même, donc équivoque, qui retient notre élan de vouloir le « franchir », qui nous retient au « mot » et, puisque celui-ci s'avère équivoque, qui nous renvoie *aux mots* : c'est lorsque les mots nous retiennent que commence, indépendamment du degré de ce départ, la *littérature*. Quand le franchissement tenté de la marque du mot se complique, on re-marque, enfin, le mot : le mot marqué du mot, c'est l'équivocité. Retenue par l'équivoque, la langue devient, outre sa qualité littéraire, un *fait* — à défaut de quoi elle est quantité négligeable.

Peut-on dire, dès lors, de ce fait, qu'il est une donnée tout en ne donnant « jamais rien qui tienne ou qui vaille » (etc.) — que ce soit un fait qui nous est donné par autrui ou, dans l'ordre de la dialogicité (dialogue, entretien) figurant l'équivalence, qu'on donne à autrui ? Deux ordres se chevauchent ici : on aura, certes, au moins donné ces dires qui, seuls, tiennent ou valent, sans tenir ou valoir quelque chose (d'univoque) ; mais puisque ces 'dires' s'abstiennent à l'extrême de dire et de donner quoi que ce soit, ils figurent non moins l'impossibilité même de dire et de donner quoi que ce soit. Dans le premier cas évoqué, on donne et reçoit l'équivocité, dans le second cas, on commence à peine à percevoir ce que l'équivocité ne peut ni dire ni donner. Doit-on induire qu'*elle*, l'équivocité, *le reçoit*, sans jamais le dire ou donner (à autrui), c'est-à-dire sans jamais pouvoir le rendre (au sens double du terme) ?

Ces deux lectures s'entrecroisant éclairent, du moins, ce que Derrida entend par *don* : très tôt, il rappelle l'équivocité trans-langagière de l'équivalent anglo-allemand du mot « don » : *gift* (« don, présent, cadeau ») et *Gift* (« poison ») (Derrida, 1978, p. 98 sq ; 1987, p. 205)<sup>18</sup>. Le « don » est de la famille du *pharmakon* (Derrida, 1972, p. 69-197). Mais cela ne constitue qu'une base pour mieux entendre, à travers l'équivocité, ce que celle-ci n'arrive ni à dire ni à donner :

*À la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur. Il ne peut être don comme don qu'en n'étant pas présent comme don. Ni à l'« un » ni à l'« autre ». Si l'autre le reçoit, s'il le garde comme don, le don s'annule. Mais celui qui donne ne doit pas le voir ou le savoir non plus, sans quoi il commence, dès le seuil, dès qu'il a l'intention de donner, à se payer d'une reconnaissance symbolique, à se féliciter, à s'appuyer, à se gratifier, à se congratuler, à se rendre symboliquement la valeur de ce qu'il vient de donner, de ce qu'il croit avoir donné, de ce qu'il s'apprête à donner (Derrida, 1991b, p. 26 sq).*

On comprend alors le « don » comme étant une constellation sur deux axes perpendiculaires l'un à l'autre : l'équivocité procède certes, par dissociation pluralisante, au retrait du don aussi bien qu'au retrait de ce retrait ; autrement dit, elle veille à ce que le « don »

17 Le terme omis est le mot polysémique *Geschlecht* (genre, sexe, race, famille, génération, lignée, espèce), symptomatique, ici, de tout mot.

18 Pour l'ensemble de la question du « don », voir Geoffrey Bennington, « Derridabase » dans *Jacques Derrida*.

ne soit ni donné ni reçu ou recevable, ni don-cadeau ni objet narcissique de donation (retrait du don) ; et elle veille aussi à ce que le « don » ne soit pas rien du tout, à ce qu'il soit sans être, sans être objet (retrait du retrait). Or cette réintroduction du « don » par l'auto-affection de ce retrait ne sert pas seulement à l'équivocité du « don » : elle se sert, pour ainsi dire, *de* l'équivocité pour mieux induire ce que le don équivoque ne peut ni dire ni donner. Derrida suggère, certes, que le « don » doit passer inaperçu au donataire comme au donateur. À y regarder de plus près, cependant, on peut conclure selon toute vraisemblance que lui importe *moins le don équivoque* (ni présent ni absent) que ce que la double lecture syntaxique du *don de l'équivoque* désigne par implication : l'entre-deux de son double génitif. À savoir que l'équivoque s'apprête à donner (gén. subj.), sans y réussir bien entendu, et qu'il y a un « don » qui donne l'équivocité (gén. obj.) ; que ce « don » *a dû* réussir, puisqu'il y a équivoque, et que ces deux lectures au génitif servent donc à *localiser « un au-delà »* (dirait Lacoue-Labarthe) *de l'équivoque, de l'équivocité*.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'entrer dans le débat du *il y a*, du *Ereignis* heideggerien (Gruber, 1998). Limitons-nous à indiquer que l'acception que Heidegger donne au *Es gibt* (il y a / il donne, littéralement : « Cela est / donne ») place, de façon circulaire et univoque, le *Ereignis* en amont de l'Être (*Sein*), du *Es gibt*, du rapport réflexif entre « appropriation [*Ereignis*] » et « dépropriation [*Enteignis*] », et même en amont de « Dieu [*Gott*] » (Heidegger, 1990, p. 258 ; 1969, p. 23 ; 1989, p. 280 et 26 sq), de sorte que le *Ereignis* s'évacue (ou est évacué) par le haut dont on ne peut plus rien dire sauf une énigmatique tautologie : « *Das Ereignis ereignet* [Le *Ereignis* approprie] » (Heidegger, 1969, p. 24)<sup>19</sup>. C'est *contre un tel dire* qu'intervient Derrida pour dis-socier ou, mieux, pour ambiguïser ce présupposé prioritaire et univoque dans son sens tautologique.

L'« au-delà » de l'équivocité que nous fait remarquer le maintien de l'entre-deux du double génitif (« le don *de* l'équivocité ») ne fait pas taire ou tarir la pensée ni l'écriture derridiennes, mais paraît, au contraire, appeler son implication.

Ce qui conduit à la mise en écriture et en style de ce que Derrida ou « Derrida » ou 'Derrida' veut dire.

#### 4. L'engagement littéraire en tant que stylisation éthique

Au-delà de l'équivocité ne peut apparaître que ce qui franchit, et quitte, le seuil du plus petit pluriel qu'est l'équivocité ; et en-deçà de l'équivocité, que ce qu'elle représente, sous la forme la plus condensée, c'est-à-dire le pluriel et une pluralisation à reprendre. Ce second cas s'entend quand Derrida écrit de lui-même « mon seul désir reste de donner à lire *l'interruption* qui de toute façon décidera de la figure même » (Derrida, 1991a, p. 53)<sup>20</sup>, à condition d'entendre ici par « figure » l'équivocité, par « interruption » son entre-deux et par « lire » ce qu'on est en train d'aborder. Mais peut-on, réciproque-

19 Voir encore Heidegger, 1969, p. 45 et 1990, p. 259.

20 C'est nous qui soulignons.

ment, assimiler le premier cas, à savoir ce qui excède le plus petit pluriel, à cette autre stipulation de Derrida, « n'écrire ici que *l'impossible*, ce devrait être *la règle-impossible* » (*ibid.*, p. 181) <sup>21</sup> ?

Vouloir écrire, pour ainsi dire, au-delà du plus petit pluriel qu'est l'équivocité, c'est chercher, en effet, « l'impossible » et, puisque l'ensemble de tous ces cas forme corps, c'est chercher « la règle-impossible » même. Toutefois, il s'agit là d'*écrire* « l'impossible », « la règle-impossible », c'est-à-dire de tenter d'aller vers ce qui va, certes, réellement au-delà du possible, mais où on n'arrive donc *pas*. Cependant, *en écrire* c'est arriver par la voie du fictif. C'est dire que « écrire l'impossible », cela fait sens. Et c'est à partir de cette manière de faire sens, qu'elle soit « impossible » ou tautologique (Gruber, 1999), que *s'ouvre le champ réfléchi du possible* dans l'immensité de ce qui est à écrire, dire, penser.

À cet égard, on peut avancer la thèse que « l'éthique », selon Derrida, signifie non seulement se sentir constamment concerné et, de ce fait, obligé de répondre pour être dans le coup, mais surtout interpréter cette *responsabilité d'implication* au nom du critère, hautement éthique, de *l'équivalence*. Il serait vain de vouloir dresser la liste de toutes les interventions de Derrida qu'on résume, d'ordinaire, sous le terme d'« engagement dans la vie publique » <sup>22</sup>. Dans le cadre littéraire choisi, et bien qu'il soit stratégique, on peut se concentrer sur ce que j'appellerai, dans l'ensemble, une *sémiotisation continue de l'auteur par lui-même* doublée d'une *stylisation éthique*. En ce sens nous entendons par Derrida « Derrida ».

« Derrida » procède, quant à la responsabilité de s'impliquer tous azimuts, à une double exposition. Vis-à-vis de l'instance supposée fondatrice, il déborde : non seulement il « rêve de la place de Dieu » (Derrida, 1991a, p. 225), mais il défie ce « Dieu » détrôné, « athée » (*ibid.*, p. 201) auquel il souhaite qu'il lui « arrive quelque chose » (*ibid.*, p. 19). Et en même temps, il encaisse : « Dieu », certes, « se rappelle à moi », dit-il (*ibid.*, p. 253), mais ce n'est que sous forme de « la violence du vide par où Dieu se terre à mort en moi » (*ibid.*, p. 252), « vide » violent par quoi « Derrida » se projette, tour à tour, comme prophète — « Élie » est son second prénom (*ibid.*, p. 80 sq) —, comme apôtre du « mal » (*ibid.*, p. 200) et comme séducteur, « j'écris pour aliéner » (*ibid.*, p. 253). Il n'occupe donc la place rêvée de « Dieu » que pour ne pas l'emporter ni sur Celui-ci ni sur le « vide » laissé : il n'occupe donc que pour *déconstruire l'emprise* sous-entendue, réelle ou possible. Ce qui conduit, nécessairement, à empêcher, de même, le retour de l'emprise, de « Derrida » sur autrui : la seconde exposition est, par conséquent, celle où il faut se diminuer en poursuivant, encore et toujours, l'équivalence. Vis-à-vis d'autrui, « Derrida » n'a certes rien à dire (d'univoque), mais il doit exposer ses dires à une reprise

21 C'est nous qui soulignons.

22 Rappelons, à titre indicatif, sa position vis-à-vis de la politique coloniale, du stalinisme (Prague), du nazisme (Celan, Heidegger, de Man), de l'apartheid (Mandela), des rapports franco-algériens... de l'enseignement de la philosophie (Groupe Greph, États généraux, Collège International de Philosophie)... de la responsabilité des auteurs (Parlement des écrivains)... de ses réactions quant aux événements sociaux actuels...

équivalente ; d'où l'équivocité aiguë quand il écrit aussi bien : « moi le contre-exemple de moi-même » (*ibid.*, p. 248), que : « moi-même je n'ai jamais pu me contredire » (*ibid.*, p. 252). Car un propos équivoque laisse l'interlocuteur libre de tout jugement tout en le convoquant comme témoin *et* juge. Il en résulte la conséquence ultime de se diminuer à l'extrême afin de laisser la place à une re-invention équivalente par « l'autre » (*ibid.*, p. 272).

En somme, « Derrida » prend tout le soin nécessaire afin que son lecteur ou critique trouve ou retrouve son équivalence individuelle pour répondre au défi derridien. La méthode choisie est d'ordre *non-dominant, non-possessif* ; le sens multiple, contradictoire et équivoque se fait emblème. Cette méthode provoque, certes, l'affollement là où le lecteur ou critique aliène lui-même son intervention équivalente, sa reprise de l'équivalence, où ce réductionnisme pratiqué est extériorisé sous forme de méprise ou d'agressivité envers les tenants de l'équivalence équivoque. Mais cette méthode conduit aussi à un certain émerveillement quand on découvre que « Derrida » ne cesse de *faire équipe*, par la relecture de Platon, Husserl, Joyce, Shakespeare, Mallarmé, Freud, Blanchot, Nietzsche, Heidegger, Kant, Ponge, Baudelaire, Lévinas, Marx, Celan et, plus récemment, Cixous (Derrida, 2000) et tant d'autres. Et qu'il ne cesse de *chercher équipe* : ces relectures et perlaborations n'instaurent point une nouvelle doctrine mais introduisent une nouvelle donne conçue pour être enchaînée par l'autre. Un tel engagement pour la littérature repose sur une *méthode non-hiérarchisante* plus que sur un appui figé et tire son orientation de la « contre-allée »<sup>23</sup>, du *contre-exemple* (au lieu de l'exemple) donné, si l'on entend par « contre-exemple » cet 'exemple' qui se rend accueillant aux autres exemples, pour les exemples des autres. L'écriture sous partage allant jusqu'à la polysémie et à l'équivocité à relire et à (re)interpréter, est aussi une manière d'ouvrir l'écriture dès le début, de lui rendre l'hospitalité de sa provenance. Quelle « provenance » ?

« Derrida » s'engage dans une écriture qui fait le va-et-vient entre « l'impossible » et « l'interruption » (Derrida, 1991a, p. 181 et 53), entre, d'une part, ce dont seul le signe raté est encore pour nous 'signe' : « l'illisible » (*ibid.*, p. 181), et, d'autre part, ce plus petit pluriel provenant de la tache inentamée ou autrement codée, incompréhensible, par quoi le trait reste à l'intérieur et ne se dépasse pas en faisant signe. Il ne s'agit pas d'un différend où deux éléments, déjà constitués, seraient irréductibles l'un à l'autre. Au contraire : il s'agit d'un différend dont les éléments constitutifs seraient à desceller (pour mieux en comprendre le fonctionnement), ou bien d'un différend dont les éléments seraient encore en amont de tout scellement / descellement (à l'image de sa genèse) avant qu'ils ne se déposent sous la forme du différend. Comment desceller le différend, synonyme d'un plus petit pluriel (équivalence, équivocité), en le mouvement qui le dépose ? En explorant un différend qui ne soit *ni un*, c'est-à-dire déjà établi, *ni rien*, c'est-à-dire aboli ou inexistant. Parler de ce mouvement qui dépose en termes de différend à deux, donc constitué, serait insuffisant, car ce serait contredire le descellement

---

23 Voir note 16.

engagé. On ne peut en parler qu'en tant que *différend équivoque*. Un « différend » est « équivoque » dès qu'il n'est ni présent ni absent, mais dès lors qu'il se tient dans l'entre-deux du 'différend'. C'est comme s'il y avait des différends liés, équivalents entre eux et de ce fait équivoques et par suite dans l'incapacité de se former (ou d'être déposés) en propre. En régime d'ellipse dès lors, ces deux différends entremis dessinent une figure dont l'un des deux centres sort de la sphère intersectionnelle : là où il y a intersection, un différend commence à se former, à se déposer ; là où il y a débord, on se trouve d'une part sur le lieu de sa préparation, d'autre part sur le lieu de sa transgression. Eu égard à cette confrontation (« préparation : transgression »), il est clair que les deux différends ainsi évoqués ne sont pas seulement liés entre eux, mais superposés, parce qu'on ne peut transgresser que ce qui déjà s'y prête, passible de transgression. Pour le dire dans les termes de la « littérature » qui est la question ici abordée : l'écriture ne peut émerger que là où *elle met sous rature*, d'entrée de jeu, l'encre et le support-papier en ce qu'ils sont la figure d'une matérialité brute, « l'illisible » en ce qu'il est la perte d'une compréhension sémiotique, ainsi que sa « règle-impossible » (*idem*) en ce qu'elle est l'absolue exclusion de tout autre. Dès lors, l'écriture, et avec elle la littérature, puise à son possible.

Toutefois, le style spécifique de « Derrida » ne se contente justement pas de bénéficier de la simple possibilité de l'écriture ou de la présupposer telle, mais il s'efforce en outre de « déconstruire »<sup>24</sup> toute condition virtuellement circulaire, afin d'inclure dans tout ce qu'il perçoit ou conçoit, produit ou constate, ce qui lui est *autre*. C'est pourquoi il nous paraît que « Derrida » pratique une *stylisation éthique* : non pas au nom d'un « style » dont on pourrait disposer individuellement voire librement, mais au nom d'un 'style' qui tient compte de l'*écart* entre la « tige » (le *stilus*, utilisé pour graver des signes sur un support) et son résultat, « l'écrit » (définition par métonymie), « écart » qui donne lieu « au style ». Mais, avant tout, c'est un « écart » qui, du fait de sa bivocité, comprend d'emblée la marque d'une *équivalence*. Et la difficulté que le style derridien pose aux lecteurs provient, me semble-t-il, du fait que « Derrida » tente de *rester fidèle à l'équivalence* mais tout en poursuivant sur cette voie qui le porte à tout percevoir *en tant qu'équivalent*.

Notons deux conséquences majeures : « Derrida » ne peut exposer son point de vue qu'à condition de l'exposer à l'équivalence de l'autre, à la reprise équivalente par autrui ; et il doit retourner l'équivalence contre elle-même, en vue de son auto-affection, de sa « diminution »<sup>25</sup>, laquelle est non seulement une équivocité où l'équivalence rencontre (et est contrée par) sa contradiction, mais affronte aussi « l'impossible » (*idem*), en arrière de l'écriture rendue possible.

Que signifie, ici, la tournure « *rendue possible* » ? L'auto-fondation de l'écriture ne saurait porter qu'au cercle vicieux, tandis que l'absence de tout fondement est en contradiction flagrante avec l'évidence de l'écrit. L'écriture se fonde donc bien sur son « impossible » (car possible) *écrit*.

24 Au sujet du terme « déconstruction », voir Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché*.

25 Voir note 9.

« Écrire l'impossible », disait « Derrida ». Qu'est-ce que « l'impossible » face à l'équivalence, à l'équivocité en tant que plus petite originarité équivalente, en tant qu'elle est co-originnaire ? L'« impossible » c'est la *domination-même*, laquelle, pour autant qu'elle domine et qu'elle soit unité la plus unitaire et la plus compacte, exclut d'emblée tout autre. C'est toutefois une « Unité » qui *n'a pas exclu* son autre qu'est l'équivalence (dont témoigne le moindre pluriel). L'« impossible » et le possible comportent donc leur entre-deux, et c'est là que se situe l'art de les entendre, de l'entendre. Rappelons-nous les deux différends dont l'un se superpose à l'autre et dont un élément sur deux déborde l'intersection, figurant d'une part la préparation au différend, d'autre part sa transgression : entre eux, il y a un décalage intrinsèque qui reflète l'écart entre « l'impossible » et le possible de l'équivalence. Un écart comme celui qui existe entre le mot et la chose. Et c'est à cause de cet écart, ou de ce retard du possible sur « l'impossible » que ce dernier ne saurait convoquer *qu'un mot sans sa chose* : c'est-à-dire *que* le mot ou l'idée (et *non pas la réalité*) de la « domination » — à supposer qu'il y a, dans l'ordre des équivalences, une synonymie entre « domination » et « l'impossible ».

L'entre-deux que forment « l'impossible » et le possible de l'équivalence, autrement dit l'entre-deux de la domination (absolue) et de l'équivalence (non-dominante) joue désormais sur l'écart entre le mot et la chose, et s'y décide. Étant donné que l'ordre de l'équivalence, affirmé et auto-affecté, fait sa propre preuve par la non-élimination de l'autre, cet écart prend une valeur de *rejet*, au sens double du terme : on peut, par suite, rejeter-reprendre quelque chose en tant que signe pour mieux le rejeter-refuser en tant que réalité désignée. Ce qui revient à dire, en ce qui concerne le « rejet » équivoque qui est le cas qui nous importe ici : il y a *reprise notionnelle* de « l'impossible », de la domination (absolue)-« mot », mais *refus réel* de cet événement monovalent (« chose ») ; et, inversement, il y a *reprise réelle* de l'équivalence, de la non-domination et, de ce fait, un *refus* de se contenter de la simple mise en scène des mots. Selon le légitime écart entre « l'impossible » et le possible, ce dont témoigne le moindre pluriel, la figure de l'indivis unitaire (« l'impossible », « l'illisible », l'unité exclusive, la domination) *a droit au signe*, au mot « impossible », « illisible », exclusif, dominant. Mais elle *n'a droit qu'au signe* et non à l'événement réel puisque cet « événement » corrélatif au signe a déjà eu lieu : faute de quoi rien n'aurait été possible, pas même le moindre signe<sup>26</sup>. Si, par contre, il y a transgression réelle portant trait d'une domination, d'une exclusion, obscurisation ou réduction de la pluralité la plus grande possible et compatible en elle, cette transgression ne sera, en dépit du degré de catastrophe provoquée, qu'une *mauvaise copie* de la catastrophe survenue avant l'avènement-événement du plus petit pluriel. La catastrophe arrive déjà à l'impossible : pour la neutraliser définitivement, il ne manque qu'un signe et non sa répétition réelle. Et c'est ici que se joue, on l'a compris, la question du droit symbolique, de l'épuisement réel de toute transgression et de son apport à la constitution de l'éthique<sup>27</sup>.

---

26 Voir note 15.

27 Voir note 13.

Quand « Derrida » exhorte chacun/e à la « responsabilité » (Malabou et Derrida, p. 237 sq), il entend aussi par là le devoir de respecter la transgression. C'est là que son style devient *stylisation éthique* au plus haut degré, puisque le « parjure *doit* rester possible » (Derrida, 1998, p. 79), non pas certes comme événement-*commis*, mais comme événement-*dit* qui s'expose à la reprise de son évitement réel, bien entendu, mais non pas à son évitement sémiotique. Au contraire : le *manque de ce mot* « impossible », « illisible », dominant-unitaire-exclusif devient la cause de ce que le pluriel peut s'aliéner, déjà, à partir de son plus petit exemple. La transgression ou, plus précisément, la passibilité de transgression exige donc, en toute légitimité, un signe ; faute de quoi s'amorce le long cheminement de l'oubli du « parjure » possible, où la compatibilité des éléments, c'est-à-dire leur équivalence, s'aliène : quand on n'offre pas à l'impossible-illisible-dominant-unitaire-exclusive *l'hospitalité des mots*, il arrive, cet événement, en catastrophe ; c'est la catastrophe même qui arrive, s'infiltrant depuis le plus petit pluriel et produisant à chaque pas un effet destructeur. Peu importe que cette destruction ne soit que la mauvaise copie du commencement absolu, c'est-à-dire dominant : celui-ci est *sous rature*, à en juger par le fait qu'*il y a* un plus petit pluriel ; mais pour autant qu'il faille un signe à la possible transgression d'équivalence, il y a, outre la rature, un *partage* du commencement dominant, et le pluriel ne s'avère qu'en tant qu'équivalent *aliénable*, virtuellement coupable des traits de domination et à eux exposé. La méprise des mots est donc possible et c'est avec elle que la catastrophe pèse sur l'équivalence.

Quand « Derrida » insiste sur le fait que le parjure reste possible, il s'engage à ce que cette catastrophe virtuelle n'arrive qu'à travers les mots et non en tant qu'événement. L'ambiguïté dans l'éthique qu'on reproche à Baudrillard, par exemple<sup>28</sup>, serait ainsi levée. Et quelque objection qu'on puisse adresser à « Derrida » ne pourrait effacer qu'il rejoint là une sagesse des plus anciennes, souvent citée mais peu comprise : « Les scandales doivent arriver, mais malheur à celui par qui ils arrivent ! » (*Luc* 17 : 11 ; *Matthieu* 18 : 6-9). Le scandale doit être dit pour que le scandale-à-commettre reste *virtuel*. Le « scandale » doit trouver sa place : mieux vaut que ce soit un signe qui l'occupe et non l'événement : le signe apotropaïque sert à l'évitement réel du scandale. Le « respect pour le mal » (Derrida, 1991a, p. 200) est constitutif de l'archi-éthique. Et l'équivocité de la tournure nous rend, par la reprise, équivalents à l'équivalence qui nous constitue par le don (de l') équivoque.

### 5. Point de fuite ou Interrogation pour relever le défi (éthique) des mots

L'archi-éthique derridienne provient donc, selon toute vraisemblance, d'une pensée de l'équivalence doublée d'une écriture qui explore cette équivalence en ses effets et auto-affectations : d'où l'intime affinité entre « équivalence » et « équivocité » ; d'où, aussi, le projet tout entier de la « déconstruction » qui s'élabore contre l'équation fondamentale vouant la conception à identifier pour figer, « S est P » (Derrida, 1987, p. 392), réi-

---

28 Voir note 13.

fiant l'emprise de l'un, d'une chose ou d'un geste, sur l'autre. Dès lors il n'est que consécutif de retourner « la déconstruction » contre elle-même, parce qu'elle n'« est » pas de cette facture-là : « Ce que la déconstruction n'est pas ? mais tout ! Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! » (*idem*). Reste l'interrogation, si elle appelle encore quelque chose *de fiable* qui puisse servir de repère ou de base.

Il reste quelque chose d'immense, évidemment, quoiqu'encore bien énigmatique : le *signe* de l'équivalence, *l'équivocité*. « Derrida » (ou, cette fois-ci, Derrida ?) a certes raison de mettre en garde, dans sa « Lettre », contre la *méthode* déconstructionniste : « La déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode. Surtout si on accentue dans ce mot la signification procédurière ou technicienne » (*ibid.*, p. 390). Elle n'est ni une analyse ni une critique, « parce que le démontage d'une structure n'est pas une régression vers l'*élément simple*, vers une *origine indécomposable* » et parce que « l'instance » et « l'appareil de la critique », y compris celui de Kant, sont eux-mêmes « des "thèmes" ou des "objets" essentiels de la déconstruction » (*idem*). Cela est indéniablement vrai aussi longtemps qu'on désigne par « méthode » cet instrument maniable par lequel on s'approprie un objet d'analyse ou de critique. Un socle méthodologique *doit rester*, cependant, *avec* toute « déconstruction » même diminuée puisqu'elle repose sur deux faits au moins : 1) l'équivocité est une figure de l'équivalence et par conséquent (d') un plus petit pluriel ; 2) l'équivocité constitue, sur la base du plus petit pluriel, l'effort extrême afin de tendre à une coïncidence (des significations), sans y parvenir. S'esquissent là deux directions qui vont s'entrecroisant : l'équivocité indique, en tant que *signe d'une équivalence*, un concentré de pluriel, tandis qu'elle induit, en tant que *signe d'une synthèse*, la perspective d'une unité (de sens) qu'elle ne saurait symboliser qu'à faire abstraction de la pluralité (des significations) qui la constitue.

L'équivocité est donc elle-même équivoque, elle est signe pluriel d'équivalents *et* signe synthétique d'unité. Ainsi, elle nous informe du rapport entre « pluralité », voire « équivalence », et « unité », voire « monovalence ». Ce qui permet d'induire l'énoncé suivant : pour autant qu'il y ait du *pluriel*, tout ordre composé d'éléments différant l'un de l'autre contracte un *retard* insurmontable qui lui est constitutif. On peut certes objecter avec « Derrida » qu'une régression vers l'*élément simple* ou vers une *origine indécomposable* s'avère impossible (*idem*), mais non moins remarquer que cet argument ne concerne qu'un retard *contracté*, c'est-à-dire établi depuis un passé qui précède toute pluralité présente : un « retard » qui toutefois implique du présent, c'est un *retard sous partage* ; ce « retard » partagé devient par là pensable et son « au-delà » (Lacoue-Labarthe) imaginable.

C'est dire que nous retrouvons ici la figure du *rejet* telle que nous l'avons décrite auparavant. En ce sens, on ne peut plus parler de « retard » en termes d'une présupposition qui affirmerait soit qu'il n'y a *rien* au-delà de ce « retard », soit qu'il y a *quelque chose* : car, au-delà du « retard » insurmontable pour tout ce qui est de l'ordre du pluriel par rapport à une non-pluralité exclusive (unité dominante), au-delà de ce « retard » *il y a*, au lieu d'un élément-« chose » ou d'un rien absolu, tout de même un élément *intermédiaire*, ni-rien-ni-chose, un « élément » au sens du latin *elementum*,

un élément « alphabétique », un élément-« mot ». On peut donc préciser le propos de « Derrida » : la régression vers l'élément simple, vers une origine indécomposable (*idem*) est possible. Au-delà du plus petit pluriel tenu par le plus petit « retard », il y a la régression vers l'idéologie du « simple » et de l'« indécomposable » que figure, en un mouvement d'abnégation extrême, l'équivocité en tant que signe synthétique, « unitaire » (une équivocité qui refoule en elle-même sa qualité de signe d'équivalents). Au-delà du « retard » constitutif du moindre pluriel, il n'y a ni « élément simple » ni « origine indécomposable », mais il y a leur fiction à force d'abstraction de la pluralité constitutive. Et la différence entre « fiction » et « idéologie » réside en ce que la fictivité exhibe son caractère idéologique, tandis que l'idéologie dissimule son statut de fictivité et, ce faisant, est le signe d'une priorité dominatrice, d'une volonté dominatrice.

La portée de cette avancée paraît pertinente. Le retard jugé à l'aune du *rejet*, au sens double, permet de faire le tri entre ce qui est du possible et ce qui ne l'est pas mais se trouve, de ce fait, purement fictif : le retard que contracte le moindre pluriel à l'égard de l'unité exclusive légitime l'équivalence, c'est-à-dire la *reprise* (et la continuation) d'un ordre pluriel en tant que signe(s) aussi bien qu'en tant qu'événement(s). Ce même retard constitutif contredit, toutefois, la reprise *réelle* de l'unité exclusive qui est illusoire et (re)commande, par suite, son *refus*, tout en exigeant sa reprise *sémiotique*. On pourrait dresser deux colonnes : d'une part, tout ce qui est de l'ordre de l'unitaire, du « simple », de l'« indécomposable », du monovalent, du dominant, de l'exclusif, de l'univoque, de l'idéologie — tout cela est frappé du *rejet=refus réel* et, en même temps, crédité de *rejet=repousse sémiotique* ; d'autre part, tout ce qui est de l'ordre du pluriel, du composé, même du faillible, de l'équivalent, du non-dominant, de l'inclusif, de l'équivoque, du réflexif... est marqué du *rejet* au sens de *reprise sémiotique et réelle*. Le retard constitutif du pluriel sur l'« indécomposable » sert donc à attribuer une valeur fictionnelle aux premiers et une valeur réelle aux seconds. Le *rejet* donne de ce fait, *grâce à son équivocité*, une orientation : de l'idéologie du « simple » (etc.) qui est à réfuter à la reprise d'une pluralisation. Cette orientation va à l'encontre de toute priorité dominante, puisque la fictivité affichée et déconstruite prend la relève de l'idéologie du / au pouvoir. Ainsi, on atteint à la plus grande pluralité possible, laquelle comprend, outre ce qui est de l'ordre du pluriel (multitude, équivalence, équivocité), les signes de son exclusion (domination, élimination, unité sans autre) sous forme d'un aliénable ensemble. Au-delà de quoi il n'y a plus que le signe, purement idéologique, de l'impossible (lequel est unité dominante par sa force d'exclusion).

On comprend alors la valeur méthodologique de la démarche « Derrida » lorsqu'il annonce vouloir « n'écrire que l'impossible » (Derrida, 1991a, p. 181), se concentrer sur « l'illisible » (*idem*) ou, plus radicalement encore, se faire « inventer » par « l'autre » (*ibid.*, p. 272) : il franchit le seuil pour aller au-delà du possible, c'est-à-dire pour aller là où on ne peut parvenir *qu'en fiction*. « Derrida » : (se veut, se rend) « impossible », « illisible ». Il prend, ce faisant, le plus grand recul pour affronter la pluralité dans sa plus grande ouverture. Et si l'on entend la figure « fiction » comme étant à l'extrême opposé de tout ordre pluriel, comme figure de domination même, exclusive, « Derrida » entame systé-

matiquement, depuis le mono-pôle de cette domination, la *dé-construction de toute emprise* : en voulant écrire « l'impossible », c'est-à-dire la suppression de toute multiplicité et équivalence, il prend son élan pour déconstruire tout trait dominant qui pèse sur un ensemble pluriel et le hante. Ce faisant, il explore non moins ce qui *ente* tout pluriel : l'absence d'une unité qui exclut tout autre, la désignant par l'effrayant signe de « l'impossible ».

Cette « méthode » est *archi-méthodologique*, puisqu'elle remonte en amont du possible, moyennant la fiction, et parce qu'elle épouse « ses objets » sans les posséder. Et elle est *archi-éthique* : en cherchant l'appui, c'est-à-dire une faille au centre de ce qui est à réfuter (unité-uniformité, monovalence, univocité, domination, exclusion, idéologie), elle laboure en direction de l'équivalence à reprendre, tout en reconnaissant les *droits sémiotiques* (mais non pas réels) de la transgression.

« Derrida » est donc, par son *archi-méthode*, à l'affût des transgressions réelles, c'est-à-dire de toute unité dominante qui prétend « tenir » et « valoir » (*ibid.*, p. 252) contre le moindre ou le plus grand pluriel. Il vise non seulement entre *les* mots, mais entre *le* mot, au singulier<sup>29</sup>, afin de traquer toute incidence ou hantise d'emprise, c'est-à-dire tout trait dominant. « Derrida » tend à disséquer tout ce qui « occupe le haut de la page, le haut devenant ainsi le centre éminent, le commencement, le commandement, le chef, l'archonte » (Derrida, 1972, p. 204)<sup>30</sup> et ce que cela figure, l'*ubris* même (Derrida, 1986, p. 246), pour le conduire à une dis-sociation où les deux mouvements à contre-courant (« dis- » : « -sociation ») s'entretiennent. D'où son soin extrême quant au(x) mot(s) et au(x) signe(s) : de la lettre au moindre trait signifiant jusqu'à l'intonation, au point de suspension, au trait d'union et à l'interruption.

Ce qui intéresse « Derrida », c'est donc l'entre-deux de la « déconstruction » et l'affinité de cette équivocité avec la possibilité de transgression ou d'aliénation du moindre pluriel qu'elle figure. En ce sens, on est amené à revitaliser l'équivalence perdue dans (et par) les mots et à la délimiter ou à la recentrer par « le parjure » (Derrida, 1998, p. 79) : à chercher le *point levier* où le sens oublie le corps, l'ensemble un de ses éléments et l'élément, sinon l'*elementum*, un de ses aspects. « Point levier » où la déconstruction de tout effet de domination prend son départ.

Depuis cet extrême opposé au pluriel, tout est frappé de connotation éthique : de quel droit oublions-nous, par exemple, la signification « entre » du grec *meta* dans le terme « méta-éthique » (Ayer)<sup>31</sup> ou « métaphysique »<sup>32</sup> ? Pourquoi se contenter des paraphrases ou métaphores conceptuellement médiocres qui posent le problème de l'entre sans l'affronter véritablement (« conjointement » (Griffin, p. 962a-b) ; « en même temps » (*ibid.*, p. 965a) ? Comment se réclamer d'une « priorité » (*ibid.*, p. 964a) si la question

---

29 Mallarmé utilise la proposition *parmi* au singulier : voir Jacques Scherer, *Grammaire de Mallarmé*, p. 60 sq (§ 4).

30 La remarque s'adresse à la critique de la hiérarchie titulaire.

31 Voir note 2.

32 Voir note 3.

de l'équivalence est, par le tour de son auto-affection, vertigineusement plus subtile ? Pourquoi se bloquer sur l'opposition aveugle entre « éthique normative » et « méta-éthique » (voir *supra*, p. [2] sq), quand l'interrogation la plus efficace passe par l'entre, son affirmation, sa diminution extrême par l'auto-affection ? Pourquoi se construire un réduit-refuge féministe ou *gay* ou *queer* ou autre à l'appui de la légitime critique du phallogentrisme ou de l'hétérosexualité (dominatrice), si le questionnement le plus radical en passe par l'interrogation de la « différence sexuelle » ? Quelle valeur ont les raisonnements portant sur la réflexivité — « l'éthique de l'éthique », « la critique de la critique », si l'on ne tient pas radicalement compte de l'inter-(médiare) et des problèmes qu'il pose ? Et comment peut-on, raisonnablement, aborder leur entrecroisement, c'est-à-dire « l'éthique de la critique », « la critique de l'éthique » ou leur articulation normative (« éthique=critique », « critique est éthique »), si l'on ne problématise pas rigoureusement l'entre-deux du double génitif (« de la ») ou la forme équationnelle d'une identité ou d'une identification établie (« = »), soumise au statut monovalent ou univoque de l'Être (qui « est » (Derrida, 1987, p. 392)) ? Comment admettre que méta-éthique et éthique normative « finiront par se confondre » (Griffin, p. 965a), si une telle « idée » abolit la différence entre une vérité dogmatique et la vérité auto-affectée, la vérité-vérification par reprise ? Car, avec la reconnaissance de l'entre (*meta*) de la méta-éthique se joue non seulement une distance salutaire à l'égard de toute éthique normative, mais avant tout la qualité de la « norme » même, dès lors perméable à sa reprise et à sa transgression, c'est-à-dire destinée à sa requalification au nom de l'équivalence à partager et à reprendre. Ne doit-on pas, en somme, questionner la manière élégante, quoique sommaire, de discuter sur « littérature *et* éthique », si l'on court le risque d'oublier ce qui, au creux de la conjonction grammaticale *et*, creuse toute liaison présupposée ? La copule trouve certes ses droits par la reprise de l'interruption : mais comment évaluer l'inter-mittence, l'entremise passant entre temps ? Comment, en ce cas, distinguer l'interruption de l'irruption aussi nécessaire qu'élémentaire et constitutive face à l'entre ? Enfin, y a-t-il une mesure ou limite justifiable pour mieux comprendre les télescopages notionnels, souvent pratiqués (par les tenants de la déconstruction), tels « poéthique » (Cixous) ou « esthétbique » (Lacoue-Labarthe), lesquels, certes, cernent admirablement la question d'un « au-delà » de toute binarité, mais peuvent aussi bien provenir ou témoigner de nos lacunes à conceptualiser avec rigueur ? La distinction entre « idéologie » et « fictivité » mettant à nu les intérêts du pouvoir fictionnel, promet tout de même d'aiguiser davantage encore la portée critique des occurrences « poéthiques » et « esthétiques ». L'intérêt est ici non seulement d'ordre « pratique » (voir à l'opposé Griffin, p. 965a), mais résolument *vital*, puisqu'il s'agit d'éviter la catastrophe programmée d'avance, à des degrés variables, par le moindre geste ou signe de domination.

Que dire, face à ces problèmes, *avec* « Derrida » ? Respectons, pour l'heure, la pensée de l'équivalence qui nous conduit à l'équivocité et à ce que le *dit* derridien soit repris, de façon équivalente, par les lecteurs et les critiques. Que « Derrida » ne dise rien, « jamais rien qui tienne ou qui vaille » (Derrida, 1991a, p. 252) ? C'est la seule manière qui nous permette, à *nous*, de nous découvrir partenaire *équivalent* de ce qu'avance

« Derrida » par un écrit (souvent) équivoque. Ce don (de l') équivoque invite à participer librement au jeu littéraire, au jeu du langage ou du social où tout acte hostile ou guerrier devient le lieu du théâtre pour le différend de l'hospitalité.

Partant de « l'impossible », le réduit le plus reculé du réel possible s'expose à un équivoque « point de fuite » : c'est depuis l'absence de toute échappatoire que se dessine la perspective de l'équivalence réfléchie, des équivalents à réaliser par reprise. Le défi éthique des mots nous oriente : par l'équivalence aliénable que berce et comporte chaque signe ou mot. Par le *schibboleth* de l'éthique pour l'équivalence de l'autre — que celui-ci soit un « moi »-autre ou un autre-autrui.

---

 Références

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990 (trad. de J. Tricot).
- — —, *les Grands Livres d'éthique (la Grande morale)*, Paris, Éditions Arléa, 1992 (trad. de Catherine Dalimier).
- — —, *la Politique*, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1960-1989 (trad. de J. Aubonnet).
- — —, *les Seconds Analytiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995 (trad. de J. Tricot).
- ATRIDGE, Derek, « Innovation, Literature, Ethics : Relating to the Other », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 20-31.
- AYER, A. J., « On the Analysis of Moral Judgements » (1949), dans *Philosophical Essays*, Londres, Macmillan, 1954.
- BENNINGTON, Geoffrey, « Derridabase », dans *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 176-189 (paragraphe « le Don »).
- BUELL, Lawrence, « Introduction. In Pursuit of Ethics », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 7-19.
- BUTTERFIELD, Bradley, « Ethical Value and Negative Aesthetics : Reconsidering the Baudrillard-Ballard Connection », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 64-77.
- DERRIDA, Jacques, « Circonfession », dans Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991a.
- — —, « Des tours de Babel » (1980), dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 203-235.
- — —, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991b [1977-1978].
- — —, *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978 [1972].
- — —, « Geschlecht : différence sexuelle, différence ontologique » (1983), dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 395-414.
- — —, « H. C. "pour la vie" », dans Mireille Calle-Gruber (éd.), *Hélène Cixous. Croisées d'une œuvre* (Colloque de Cerisy, juin 1998), Paris, Éditions Galilée, 2000.
- — —, « la Double séance » (1970), dans *la Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- — —, « la Pharmacie de Platon » (1968), dans *la Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- — —, « Lettre à un ami japonais » (1985), dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 387-393.
- — —, « Titre à préciser » (1979-1981), dans *Parages*, Paris, Éditions Galilée, 1986.
- — —, « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile » (1997), dans Hélène Cixous et Jacques Derrida, *Voiles*, Paris, Éditions Galilée, 1998.
- DE VRIES, Hent, « le Schibboleth de l'éthique : Derrida avec Celan », dans Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzell (éd.), *l'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Éditions Métailié-Transition, 1992, p. 212-238.
- « Ethics and Literary Study », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 7-96.
- GRIFFIN, James, « Méta-éthique et éthique normative », dans Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 [1996].
- GRUBER, Eberhard, « Du tautologique qui nous ente », dans Marie-Louise Mallet (éd.), *l'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (Colloque de Cerisy, juillet 1997), Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 137-159.
- — —, *Endstation Ereignis ? Zu Heidegger mit Derrida*, conférence du 12 mai 1998, Université Humboldt à Berlin.

- HANEY, David P., « Aesthetics and Ethics in Gadamer, Lévinas, and Romanticism : Problems of Phronesis and Techne », dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. CXIV, 1 (janvier 1999), p. 32-45.
- HARE, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- — —, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- — —, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936-1938), dans *Gesamtausgabe*, vol. LXV, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1989.
- — —, « Der Weg zur Sprache » (1959), dans *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1990.
- — —, « Zeit und Sein » (1962), dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, « De l'éthique : à propos d'Antigone », dans *Lacan avec les philosophes*, Paris, Éditions Albin Michel, 1991, p. 19-36.
- LESSING, Gotthold Ephraim, « Bibliolatrie 2. Erster, historischer Abschnitt » (nov. 1779), dans *Lessing. Sämtliche Schriften* (en 23 volumes), Leipzig, Göschen, vol. XVI, 1902 (éd. par Lachmann et Muncker (1886-1924)).
- LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche (Nijhoff), 1990b [1974].
- — —, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- — —, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset, 1991.
- — —, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche (Fayard), 1984 [1982].
- — —, « L'Ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset, 1991, p. 13-24.
- — —, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche (Nijhoff), 1990a [1961].
- MALABOU, Catherine et Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida. La Contre-allée*, Paris, La Quinzaine littéraire / Louis Vuitton (Voyager avec), 1999.
- PLATON, *la République*, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1989 (trad. d'É. Chambry).
- RAWLS, John, « la Théorie de la justice comme équité » (1985), dans *Justice et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 203-241 (trad. de C. Audard).
- — —, « The Independence of Moral Theory », dans *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. XLVIII, 1974-1975.
- RITTER, Joachim, Richard ROMBERG et Annemarie PIEPER, « Ethik », dans Joachim Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Bâle — Stuttgart, Schwabe, 1972, col. 759-809.
- SCHERER, Jacques, *Grammaire de Mallarmé*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1977.