

Lóránt Kicsák

L'expérience éthopoétique de la déconstruction^{1*}

« Je m'essaie à penser autrement ce que la tradition philosophique, d'Aristote à Hegel, nous a légué quant au possible. Cela ressemble à une sorte de facilité verbale ou de paradoxe ludique, c'est pour moi l'enjeu le plus sérieux du monde »

(Derrida J., 2004, p. 28).

Vers une autre pensée

Dans la citation mise en exergue, on retrouve concentré ce que Derrida considérait comme la plus importante tâche dans ses dernières années, ce dont il rêvait en secret, à savoir de penser par et dans une autre pensée « la possibilité de l'impossible ». De la penser autrement que la métaphysique gréco-occidentale – d'Aristote à Hegel – ne l'a fait, et autrement que le sens commun serait jamais capable de le faire. Selon la tradition philosophique qui en appelle toujours, explicitement ou pas, au sens commun, la possibilité de l'impossible est en elle-même une expression contradictoire : vouloir penser l'impossible comme possible, c'est faire face à la loi fondamentale de *la* logique, commettre une transgression, un *hybris*, et s'engager audacieusement vers la non-pensée en se risquant de tomber dans la folie. Puisque penser l'impossible comme possible s'avère impossible, notre logique, *die gesunde Menschenverstand*, en se protégeant, nous protège contre la folie, bloque la pensée et nous déplace au dehors d'elle, là où on ne pense plus. Pour ce qu'on y fait, nous n'avons plus ou pas encore de nom. Derrida veut ne pas nous laisser dans la certitude que ce soit simplement l'autre de la pensée, la non-pensée ou le non-sens.

La pensée de la possibilité de l'impossible doit rompre toute relation avec le sens commun, avec la philosophie elle-même, pour aspirer à « une toute autre » pensée qui est plus proche du rêve que de la veillance d'où naît la philosophie sans devenir pareille à ceux qui, comme le dit Héraclite, « sont absents quand ils sont présents ». En obtenant le Prix d'Adorno, Derrida en a fait l'aveu ainsi : « La possibilité de l'impossible ne peut être que rêvée, mais la pensée, une toute autre pensée du rapport entre le possible et l'impossible, cette autre pensée après laquelle depuis si longtemps je respire et parfois m'essoufle dans

1 * <https://doi.org/10.24361/Performa.2020.12.5>

mes cours ou dans mes courses, elle a peut-être plus d'affinité que la philosophie même avec ce rêve » (Derrida J., 2002).

Dans la deuxième phrase de notre citation initiale Derrida répète le reproche souvent fait à la déconstruction. Tout le monde connaît l'objection que l'activité déconstructive ne serait qu'une facilité verbale, un jeu langagier sans enjeu et sans responsabilité où on ne court pas de risque et ainsi on ne perdra rien. Aussi le discours sur la pensée de la possibilité de l'impossible ressemble-t-il à une fausse-monnaie, chaque déconstructeur est le fils d'un faux-monnayeur, d'un sophiste, voire d'un cynique. Derrida ne proteste pas contre cette accusation, tout au contraire, il l'assume et il en assume la tradition et la responsabilité en prenant ce jeu sérieux qui est pour lui l'enjeu le plus sérieux, l'enjeu de faire de la philosophie une expérience verbale, faire l'expérience philosophique et poétique de la langue, car « la philosophie habite une langue ou est habitée par une langue ».² Comme s'il disait : je sais ce que je fais et je prends la responsabilité de cette facilité verbale apparemment irresponsable, de ces tours d'adresse, de tous ces jeux de langage performatifs qui laissent arriver l'autre. « [O]ui, c'est le performatif dans la langue qui m'intéresse [...], des actes, des œuvres, des inventions d'écriture dans la langue qui font changer les choses ; qui instituent, qui inaugurent » – dit-il dans un entretien (Derrida J., 2006, p. 17).

En s'essayant de suivre le chemin frayé par Derrida sur un territoire étranger à notre pensée traditionnelle, on se heurte tout de suite au problème comment garder la discutabilité de ses propos. Lorsque nous interpréterons ici la déconstruction comme *ethos*, nous espérons, au lieu de nous plonger dans l'imitation mystifiante, de trouver un contexte expérimental qui rend intensivement *viables* les enjeux éthiques de la philosophie déconstructive au point de croisement de l'existence et de la pensée. Car nous voulons accentuer que le travail déconstructif est toujours une expérience à des effets éthiques, voire, pour emprunter le mot de Foucault (qui lui-même l'emprunte à Plutarque) : *éthopoiétiques*.

De l'*ethical turn*

Dans les œuvres des dernières quinze-vingt années de la vie de Derrida, la stratégie des interprétations déconstructives a sensiblement changé de direction. À la critique de l'onto-théologie logo- et phonocentrique, de la métaphysique de la présence se substituait, presque imperceptiblement, comme si elle n'en était que l'extension, l'analyse de problèmes de l'expérience quotidienne. Il s'agit des phénomènes fondamentaux de l'existence individuelle ou collective comme le don, le pardon, l'hospitalité, l'événement, la décision, etc. Vue l'émergence de ces thèmes éthiques et politiques aux séminaires puis dans les ouvrages et les entretiens de Derrida publiés dans les années 90, les interprétants ont commencé à parler

² Cité dans la Présentation de l'éditeur du numéro de mai 2004 d'*Europe. Revue littéraire mensuelle*, consacré à Jacques Derrida.

d'un tournant éthique ou politique de la déconstruction. Le choix et l'analyse de sujets, de concepts, de problèmes soi-disant éthico-politiques n'étant que le signe extérieur d'un changement interne et essentiel de la déconstruction qui aurait pris elle-même un tournant éthique.

Avant de nous égarer en nous tournant trop vite dans cette direction, signalons que Derrida n'acceptait pas cette interprétation et ne sentait, ne voulait sentir de tel tournant ni dans la déconstruction ni dans son travail déconstructif. Il accentue plutôt que la dimension éthique et la dimension politique étaient déjà présentes dans sa déconstruction au niveau des textes et des actions aussi longtemps avant cette période. S'il y a quand-même du changement, c'est plutôt un déplacement d'accent, ce qui fait que « cette dimension éthico-politique » de la déconstruction est « plus facilement reconnaissable aujourd'hui dans le code politique le plus conventionnel », car il lui est arrivé à « aménager [...] les conditions nécessaires [...] pour manifester ce souci politique ». Mais ce code et ces conditions ne s'accordent pas avec « les formes stéréotypées de l'engagement des intellectuels (qui sont plutôt dé-politisantes) ». Ensuite il précise : « Je ne sens pas de divorce entre mes écrits et mes engagements, seulement des différences de rythme, de mode de discours, de contexte, etc. Je suis plus sensible à la continuité qu'à ce que certains appellent, à l'étranger, le *political turn* ou l'*ethical turn* de la déconstruction » (Derrida J., 2001, p. 386).

L'affirmation accentuée de la présence permanente quoique moins manifeste et difficilement reconnaissable de la dimension éthico-politique dans son activité, de même que l'allusion au souci de l'élaboration d'une attitude politique différente de l'engagement (sartrien) des intellectuels et la mise en relief de la continuité du travail déconstructif nous permettent de dire que *Derrida a toujours considéré la déconstruction comme une activité éthico-politique*. Telles questions comme « La déconstruction a-t-elle une éthique? », « Y a-t-il une éthique déconstructive? », « Quelle éthique peut-on déduire ou développer de la déconstruction? » sont toutes mal posées, comme le montre aussi François Nault dans son écrit minutieux.³ Car, ajoutons-y, ce n'est pas à la déconstruction qu'appartient une éthique et ce n'est pas de la déconstruction que peut se développer une éthique, mais *c'est l'activité, l'interprétation ou la critique déconstructives qui créent une situation événementielle et expérimentale pour l'inauguration, l'instauration et l'incarnation d'un ethos philosophique*.

La déconstruction ne se laisse donc pas concevoir comme l'application mécanique d'une méthode interprétative ou critique mais comme un exercice, pratique et expérience discursives à effets éthiques, qui touche toujours à toute l'existence et accomplit la transformation de l'existence personnelle. Il est important d'accentuer que l'ethos ne signifie pas ici l'ensemble de conventions, de règles, de mœurs que l'on s'approprie ou auquel on s'engage. Il ne s'agit pas d'engagement aux principes éthiques implicites ou explicites non plus. Derrida est très sensible au fait, et il y bâtit plus d'une fois sa critique, que

³ NAULT, François (2005). « L'éthique de la déconstruction, „comme si c'était possible” », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 234/2 (2005), p. 9–45.

des auteurs et leurs textes moralisent en tant qu'ils impliquent des préjugés moraux et utilisent comme évidence des expressions et des distinctions comme normal/anormal, juste/injuste, originaire/dégénéré etc. Tout cela peut être considéré comme essentiel dans les théories mais on pourrait aussi attendre des auteurs d'y réfléchir, de les élucider et de les assumer. De ce point de vue, l'interprétation déconstructive veut être toujours *anéthique*, pour emprunter l'expression de Derrida répandue parmi les interpréteurs,⁴ sans être par là *antiéthique*. Sans engagement implicite ou explite, elle laisse émerger et traite des questions éthiques dans l'espace discursif ouvert par le droit au questionnement et à la mise en question libres des valeurs, là où il n'y pas encore ou plus éthique (comme ensemble ou système clos de mœurs), à sa frontière donc, et elle devient capable d'ouvrir ou de rappeler l'urgence de « l'ouverture d'une autre éthique, d'un autre droit, d'une autre „déclaration des droits”, d'une transformation des constitutions, etc. » (Derrida J., 1990, p. 221).

Cet ethos anéthique se renvoie non pas à une position mais à une disposition du déconstructeur. Pour caractériser l'expérience complexe du travail déconstructif, on peut dire qu'il se donne lieu à lui-même, il est l'instauration de ce lieu, de cet avoir-lieu, de cet ethos qui n'est pas extérieur au déconstructeur. Le qui de cette instauration déconstruit aussi par le mouvement de la déconstruction. Dans l'ouverture de l'ordre institutionnel, il perd chaque point de repère et de support qui puissent garantir son identité personnelle et collective. De ce point de vue aussi, la déconstruction appartient à la tradition ancienne de la philosophie et de la vie philosophique. Elle en représente même l'attitude fondamentale incorporée dans des pratiques et exercices qui forment et transforment le sujet philosophant.

Toute déconstruction est éthopoiésis. Et toute éthopoiésis est (auto)déconstruction.

Cet *ethos* an-éthique n'est pas donc l'éthique d'obéissance à des règles et à des prescriptions préalables mais se consiste en une ex-périence de limites et se manifeste comme l'*essai* de donner lieu, au-delà de tout pro-gramme, à l'expérience de l'impossible, de l'autre, en cherchant (à) ce qui est au-delà de toute possibilité, de toute prédétermination pro-grammatique, du tout ce qui (n')est (que) conditionné :

« Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible » (Derrida J., 1987, p. 26–27).

4 Voir l'entretien du 28 janvier 2004 à *L'Humanité*. « Ce que je fais est alors aussi bien an-éthique qu'éthique. J'interroge l'impossibilité comme possibilité de l'éthique : l'hospitalité inconditionnelle est impossible, dans le champ du droit ou de la politique, de l'éthique même au sens étroit... Faire l'impossible ne peut pas être une éthique et, pourtant, c'est la condition de l'éthique. J'essaie de penser la possibilité de l'impossible. » Cf. CHARDEL, Pierre-Antoine (2007). « Éthique/ An-éthique », *Abécédaire de Jacques Derrida*, sous la direction de ANTONIOLI Manola, Éd. Sils Maria/Éd. Vrin, 2007. C'est ce que François Raffoul met au cœur de ses analyses dans sa belle étude sur « Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, 53/1 (2007), p. 73–88.

L'aporétique

Demandé du développement et de la transformation de ce que l'on appelle déconstruction, Derrida en a formulé une certaine définition dans sa réponse en insistant sur l'idée qu'elle ne doit pas être conçue comme un savoir théorique ou une méthode que l'on applique mécaniquement, mais, nous l'ajoutons, comme l'entreprise impossible de faire l'épreuve de l'autre, de l'imprévu, de l'arrivant, de ce qui n'est pas donné sous quelque forme préalable, bref de l'impossible. Car « la déconstruction [...] n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine mais [...] *l'impossible* et l'impossible comme *ce qui arrive* » (Derrida J., 2001, p. 368–369.).

Par là, il met aussi en doute que la déconstruction comme telle existe, qu'elle ait l'identité de *comme telle* (théorie et doctrine totales ou générales). Elle n'existe que dans l'ensemble d'interprétations toujours singulières qui ne s'ordonnent pas en une unité cohérente. Néanmoins il n'est pas difficile de découvrir que ces interprétations sont dirigées par une logique interne qui consiste à faire apparaître les tensions entre certaines oppositions fondamentales qui jouent un rôle organisateur dans la structure de tout *texte*, pris ce mot dans le sens le plus large, c'est-à-dire comme un système cohérent d'institutions conventionnelles. Que la texture de nos expériences et de notre vie s'organisent autour d'oppositions qui à la fois en assurent le fondement, la cohérence, et la font éclater, ne se laisse pas juger comme une faute logique accidentielle et contingente résultant d'une certaine inattention mais ce fait est nécessairement codé dans chaque énoncé. Les interprétations déconstructives visent à dévoiler ces tensions latentes et souvent cachées à l'exprès, mais sans vouloir les dissoudre ou les supprimer, elles interviennent dans un système clos (chaque système a une tendance à se clore) en questionnant justement sa clôture. Ces contradictions indissolubles, fondements des systèmes, Derrida les appelle tantôt paradoxes, tantôt antinomies, mais le plus souvent il utilise le nom d'*aporie* pour les désigner. Il consacre tout un livre⁵ à la présentation des apories accompagnant et hantant ses analyses déconstructives. Il y mentionne une de ses études plus anciennes, *d'Ousia et grammé à L'autre cap*, qui se construisent autour de différentes apories, pour commencer ensuite une longue méditation sur les enjeux de la pensée aporétique dont nous ne relevons qu'un seul aspect.

L'aporia, mot « fatigué et usé de philosophie et de logique » (Derrida J., 1996, p. 32) que Derrida retrouve et revivifie au cours de l'interprétation du concept du temps d'Aristote, signifie difficulté ou non-passage. Difficulté qui se présente justement à cause de l'impossibilité de passer : l'argumentation arrive à une frontière qui s'avère une barrière de la pensée même. Cette situation aporétique, il est impossible d'y entrer et aussi d'en sortir ou de faire un (dé)tour dans n'importe quel sens. Les lieux de l'aporie paralysent la pensée dont le sursaut évident se transforme en piétinement, elle ne peut que marquer le

5 DERRIDA, Jacques (1996). *Apories*, Paris, Galilée.

pas, sans pouvoir faire un seul pas en avant puisque des arguments contradictoires semblent être vrais, des conditions qui s'excluent mutuellement, se présentent comme des exigences équivalentes. Dans une telle situation toute décision semble être impossible mais dans cette épreuve de l'indécidable, « seule une décision peut advenir » (Derrida J., 2001, p. 389).

Par ce piétinement on se tient dans l'incertitude, tandis que l'aporie cesse d'être un problème purement logico-intellectuel et se transforme en incertitude *existentielle*. Ce doute couvre non seulement certaines connaissances et par là le monde, mais tout savoir et l'action s'y appuyant, y compris le savoir sur nous-mêmes. Quant aux effets éthopoétiques de la situation aporétique de la pensée et de l'être, rappelons ce que dit Ménon de et à Socrate, maître de l'aporie : « ..je suis tout rempli de doutes. Et, s' il est permis de railler, il me semble que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as fait le même effet sur moi : car je suis véritablement engourdi d'esprit et de corps, et je ne sais que te répondre. Cependant j'ai discoursu mille fois au long sur la vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien, à ce qu'il me paraissait. Mais à ce moment je ne puis pas seulement dire ce que c'est » (Platon, *Mén.*, 80a–b).⁶ Si nous y ajoutons l'expérience de Nikias, nous voyons la conséquence existentielle du doute épistémique : « ...il ne faut qu'entrer en conversation avec lui [Socrate], quand même on commencerait à parler de toute autre chose, il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à lui parler de vous-mêmes, et à lui dire de quelle manière on vit et comment on a vécu ; et quand une fois on en est là, Socrate ne vous quitte pas qu'il ne vous ait examiné à fond » (Platon. *Lakhès*, 187e).

La pensée philosophique faisant l'expérience de ses frontières et de ses fondements bien fragiles se rapporte de différentes manières à une situation aporétique. Le rapport typique, c'est quand on néglige sa dimension existentielle et on la comprend comme un problème logique s'attendant, suivant la loi de la contradiction, à être résolu. Selon Derrida, Aristote lui-même considérait les apories *du temps* comme des fautes provenant des arguments exotériques, non-philosophiques. Comme ces arguments ordinaires pensent le temps à partir du maintenant (de la présence), lorsqu'il faut se décider au sujet de l'être ou du non-être du temps (il n'existe pas ou à peine) et de la nature du maintenant (est-il toujours le même ou toujours autre?), ils aboutissent à une aporie. On ne peut pas poser la question sur l'être du temps sans avoir *déjà* déterminé l'être à partir du temps dont on ne sait *même pas encore* s'il existe ou non. C'est dans cette définition aporétique du temps et de l'être que Heidegger prend son point de départ pour la

6 Platon: *Menon*. 80a–b, traduit par Victor Cousin. On a vu plus haut que la déconstruction et la pensée autre de Derrida se développe sur la marge bien mince qui est thématifiée dans ce dialogue aussi : la conversation de Socrate peut facilement sembler de la sophistique, qui, selon Menon, « fascine, enchante ». Menon dit aussi que Socrate a bien décidé de ne pas quitter Athènes, car « [i]l faisais la même chose dans quelque autre ville, on [le] punirait bien vite du dernier supplice comme un enchanteur » (*Menon*, 80b). Socrate sent bien le piège de Menon, et il lui répond : « Quant à moi, si la torpille étant elle-même engourdie jette les autres dans l'engourdissement, je lui ressemble ; sinon, je ne lui ressemble pas ; car si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux : je doute au contraire plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres » (*Menon*, 80c–d).

destruction de la question du sens de l'être. Il rejette toutes les interprétations philosophiques du temps en les ordonnant sous le concept vulgaire du temps. Comme toute la philosophie, d'Aristote à Hegel opérait par ce concept vulgaire du temps et de l'être, il cherche à les dépasser en relevant la temporalité originaire et propre comme le sens ontologique du souci, c'est-à-dire de l'existence de l'être-là.

Aux yeux de Derrida, Aristote et Heidegger, malgré leur geste tout à fait différent, font la même chose : ils cherchent à *résoudre* l'aporie et à en sortir en décidant de l'indécidable. Au lieu d'accepter la réduction du problème du temps à l'opposition du vulgaire et de l'originaire, Derrida se demande si le temps n'est pas un nom, le nom justement de ce que Heidegger appelle le temps vulgaire qui cache en lui-même l'aporie *par excellence* et du temps *et* de l'être *et* de la pensée que les arguments exotériques d'Aristote ne font qu'explicitier. Si l'aporie n'est pas la figure où apparaît la contingence de l'existence humaine. Derrida non seulement redécouvre ce mot mais il en élargit la portée sémantique en suggérant que l'aporétique de la pensée se fonde sur l'aporétique de notre existence.

Penser le temps et le penser autrement n'est ainsi possible qu'en faisant l'*expérience* des limites aporétiques de la pensée. Pour cela, la pensée doit se penser elle-même autrement comme celle de la pensée philosophique qui veut se débarrasser de toute aporie au nom d'une logique. Cette autre pensée – et là Derrida répète et imite le geste de Socrate – resterait fidèle à son propre caractère aporétique en acceptant et respectant l'exigence de ne pas vouloir sortir de quelle manière que ce soit des situations aporétiques mais d'y *rester*, d'y *demeurer*, d'en faire une expérience, de les *laisser arriver* comme expériences. *Endurer* l'aporie signifie de ne pas vouloir se déplacer vers quelque *arkhé* en se fuyant de l'incertain, de l'indécis, de l'indécidabilité, mais de laisser arriver l'incertitude et la contingence fragile de la pensée. Ainsi l'aporie n'est-elle pas simplement un problème ou une figure logique, mais plus généralement la figure de la pensée et de l'être finis, la figure de l'existence humaine, *la seule forme de l'ex-périence de l'être*. Elle n'est pas seulement « une antinomie apparente ou illusoire (ni même illusion transcendente dans une dialectique de type kantien) mais effective et, à l'expérience, interminable » (Derrida J., 1996, p. 77–78). Autrement dit, elle est le nom d'une ex-périence ne (re)connaissant ni terme ni terminus justement car elle se développe à la frontière en la marquant et transgressant à la fois, devenant ainsi une expérience de limite qui ne s'ouvre qu'à un étant fini capable de se transcender.

La négativité qui travaille dans l'aporie, l'*impasse* et l'*impossible* est le néant anéantissant qui habite l'être et qui attire et engage la pensée dans cette expérience, l'incite et l'oblige même d'y entrer, d'y rester et d'y demeurer. « *Endurer l'épreuve de l'aporie* », s'exposer à l'*ex-peri-mentum* dure et durable de l'impasse, du non-passage – voilà le mot de passe de Derrida. Cette expression ne se réfère pas à un programme théorique et ne formule pas de stratégie interprétative mais constitue et exprime un *ethos philosophique* dans le sens le plus strict du mot. Si nous suivons Derrida et admettons que la déconstruction est une activité éthico-politique, c'est dans l'endurance d'une situation aporétique que l'on doit

chercher et retrouver l'éthicité de la déconstruction qui serait en premier lieu un *ethos* de pensée.

Dans quel sens?

Dans le sens où la pensée se donne l'obligation de se mesurer par l'exigence de « l'endurance non-passive de l'aporie comme condition de la responsabilité et de la décision » (Derrida J., 1996, p. 37). Cette exigence, la pensée se la pose performativement, d'elle-même à elle-même. La pensée aporétique est le nom d'un événement performatif par et dans lequel cette exigence arrive ou vient à la pensée, la touche au point zéro d'elle-même. Cela donne lieu à l'événement de « vouloir-avoir-la-conscience-intellectuelle ». La pensée essaie, en s'essayant elle-même, de répondre à cette exigence, d'y répondre dans et par l'accomplissement (*Vollzug*) de cet événement performatif. Voilà l'enjeu éthique de la pensée aporétique, voilà l'enjeu de la pensée comme *ethos* dans sa différence d'avec l'éthique des bonnes mœurs p. ex. :

« Car il faut éviter à tout prix la bonne conscience. Non pas seulement la bonne conscience comme grimace d'une vulgarité complaisante, mais tout simplement la forme assurée de la conscience de soi : la bonne conscience comme certitude subjective est incompatible avec le risque absolu que doit encourir tout gage, tout engagement, toute décision responsable – s'il y en a » (Derrida J., 1996, p. 42).

La responsabilité (de la pensée) est avant tout la responsabilité d'arriver à la situation aporétique et de lui donner lieu. *L'avant tout* veut dire que nous avons à nous rendre et nous garder ouverts à l'arrivée de l'indécidabilité dans l'aporie, ce qui est la condition de toute responsabilité. Nous *devons nous rendre...* (ouverts), et dans ce cas-là ce devoir est en effet une dette à rendre unilatérale car nous possédons quelque chose qui ne nous appartient pas.⁷

En bloquant pour un moment l'action dans le monde, l'impasse de la pensée suspend toute l'existence dans son pouvoir-être et constitue l'expérience de l'aporie *par excellence* de l'être, celle de « la possibilité de l'impossibilité de l'être-là » comme appelle Heidegger la mort. Chaque expérience aporétique est dans ce sens une expérience de mort qui déplace l'homme dans l'extrémité de son possibilité d'être, dans le non-être où il cesse d'être soi, cesse d'être un moi, il se lance donc dans le non-moi et se confronte à l'autre. Cet autre est radicalement autre et hétérogène à toutes les formes de l'immanence de l'être-là, et résiste à chaque tentative de celui-ci de le capter, et garde son altérité comme un sens qui ne sera jamais corrélatif aux actes donateurs de sens de quelqu'un qui ce soit. Dans la rencontre de

7 Pour faire voir la force de cette exigence, nous rappelons, d'après l'œuvre de Benveniste d'autant précieuse que problématique aux yeux de Derrida, que le latin *debere* nomme une dette qui ne s'inscrit pas dans un circuit d'échange, dans un contrat bilatéral mais prescrit un engagement unilatéral et sans condition. Si nous avons une dette ce n'est pas parce que nous devons rendre quelque chose que nous avons emprunté mais parce que nous possédons quelque chose qui ne nous appartient pas. C'est dans ce sens encore plus fort que nous avons une dette envers nous-même. BENVENISTE, Émil (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit. Voir le chapitre 16 du 1^{er} tome „Prêt, emprunt et dette”, p. 181–197, et de plus près p. 185–186.

l'autre, dans l'événement qui est toujours un événement de l'autre, s'effondre l'évidence du schéma noétique-noématique et cette faillite autodestructrice oblige le moi de se reculer dans une certaine passivité, de renoncer à la fiction de son pouvoir, à sa souveraineté, d'ouvrir d'autres voies vers l'autre. Au lieu de l'objectiver dans son acte intentionnel et donateur de sens, on ne peut faire que de le reconnaître comme personne dans l'accueil. C'est le moment de la naissance de l'éthique aux confins aporétiques de l'existence et de son ontologie fondamentale.

« Si un événement digne de ce nom doit arriver, il lui faut, au delà de toute maîtrise, affecter une passivité. Il doit toucher une vulnérabilité exposée, sans immunité absolue, sans indemnité, dans sa finitude et de façon non horizontale, là où il n'est pas encore ou déjà plus possible de faire face, et de faire front, à l'imprévisibilité de l'autre. À cet égard, l'auto-immunité n'est pas un mal absolu. Elle permet l'exposition à l'autre, à *ce qui* vient et à *qui* vient – et donc rester incalculable. Sans auto-immunité, avec l'immunité absolue, plus rien n'arriverait. On n'attendrait plus, on ne s'attendrait plus, on ne s'attendrait plus l'un l'autre, ni à aucun événement » (Derrida J., 2003, p. 210).

L'épreuve de l'aporie

L'impasse de la pensée nous attire et nous exige de rester et demeurer dans l'incertitude. Cette exigence de la pensée envers elle-même engendre une situation d'expérience bien complexe que Derrida nomme, tout en gardant le caractère dynamique et événementiel de la pensée philosophique, *l'épreuve de l'aporie* que nous voulons comprendre comme l'autre nom pour l'acte de philosopher. Nous avons maintenant à esquisser la structure phénoméno-herméneutique de cette situation en déployant le sens de cette expression dans sa complexité.

L'épreuve, à la fois comme expérience et exercice, nous donne à éprouver quelque chose au cours d'un essai. Déjà cette description montre que le sujet de cette épreuve se trouve dans une passivité active ou une activité passive. Sans vouloir suivre ici toutes les implications de cette étrange position ontologique, nous marquons seulement que le jeu de balancement entre activité et passivité introduit dans le phénomène des éclatements de sens lesquels se multiplient encore par la belle équivocité de l'expression ayant la structure de double genitif.

Si nous la prenons pour un *genitivus obiectivus*, l'aporie apparaît comme l'objet de l'épreuve (d'un essai ou d'une expérience) : c'est de l'aporie que l'on fait l'épreuve. Mais puisque l'aporétique n'existe pas avant cette épreuve expérimentale qui doit lui donner lieu, l'enjeu de cette expérience est la réussite de l'épreuve. Ainsi l'épreuve de l'aporie est-elle l'épreuve de l'épreuve même par laquelle nous faisons aussi la preuve de notre engagement unilatéral à l'aporétique.

Mais il semble aussi évident que celui qui fait l'épreuve de quelque chose, fait l'épreuve aussi de lui-même. Il se saisit de tel ou tel aspect, il s'ex-pose à l'essai, ce qui entraîne toujours une mise en question, un déplacement vers l'incertitude. Le rapport entre l'épreuve et l'aporie n'est pas extérieur ou accidentiel. Par et au cours d'une épreuve, on s'ex-pose à ..., c'est-à-dire on se déplace de soi-même, on quitte le chez-soi et court le risque du dehors étranger ; et c'est justement dans ce dehors inconnu, à l'étranger où l'on ne se connaît pas bien, que l'on doit demeurer. On doit être chez soi à l'étranger. Faire l'épreuve, c'est toujours faire l'épreuve de l'aporie de l'ipséité souveraine. Endurer cette épreuve ne signifie pas d'attendre que tout cela se passe et passe, mais requiert du sujet une activité bien déterminée et adéquate aux exigences qui l'appellent. À ces exigences, il faut y répondre par des actes. C'est justement dans cet appel à répondre que se fonde la responsabilité. L'épreuve de l'aporie n'est plus une expérience faite de l'aporie, elle est l'ex-position de soi-même à l'épreuve par et dans la situation aporétique. Ce n'est plus nous qui faisons l'essai de l'aporie, mais au sens d'un *genitivus subiectivus*, c'est l'aporie qui nous met à l'épreuve (d'elle et de nous-même) et nous devons faire la preuve, le témoignage de notre probité et notre engagement.

Mais d'où vient cet appel et à quoi sommes-nous appelés?

L'impossible comme ce qui arrive

Pour y répondre, rappelons ce que Derrida dit de la déconstruction : *elle est l'impossible et l'impossible comme ce qui arrive*. Nous abordons le sens de cette phrase bien énigmatique en (y) mettant l'accent chaque fois sur un autre mot, et en en formulant ainsi de différentes propositions.

a./ La déconstruction est *impossible* qui arrive *pourtant*. Bien qu'elle soit impossible, sans une existence *in potentia*, elle arrive quand même à une existence *in actu*. Cela semble, on le voit dès le début, être une pure contradiction. Si on dit que l'impossible est arrivé, les termes contradictoires détruisent la vérité de notre proposition ou cette dernière se détruit d'elle-même. En s'y insistant quand même, on quitte le domaine de la logique, ainsi que la certitude et l'assurance garanties par elle. Là où l'impossible peut arriver, où l'impossible a et est une possibilité, le calcul rationnel de l'homme doit échouer. Là peut arriver n'importe quoi, dirions-nous.

b./ Est-ce vraiment n'importe quoi qui peut *arriver*? Notre proposition veut-elle vraiment dire que c'est l'impossible comme tel qui arrive? Ne dit-elle pas plutôt que l'impossible *est* ce qu'il est en tant qu'il arrive? Comme si l'arriver était la condition de l'impossible. Mais cela nous mène de nouveau à l'impasse, étant donné que si l'impossible n'est possible sous aucune *condition*, il ne peut pas avoir de condition de possibilité non plus.

Il faut enfin demander ce que veut dire *arriver*. Veut-il dire simplement que quelque chose qui (n') était avant (que) possible devient actuel? Non, arriver veut dire : *venir sans être annoncé, venir sans précédant*. Ce qui s'annonce d'abord de n'importe quelle manière et vient après, n'arrive pas mais re-vient. Or ce qui arrive ne re-vient pas, et d'ailleurs, ne de-vient pas non plus. Il n'est même pas possible avant son arrivée. Et, tout d'un coup, ce n'est pas seulement l'arriver qui semble être la condition de l'impossible, mais aussi l'impossible se montre comme la condition de l'arriver de l'arrivant. Ne peut arriver que l'impossible. Et l'impossible ne peut qu'arriver.

c./ La subordonnée *comme ce qui arrive* ne se lit pas comme une explication qui veut préciser de quelle sorte d'impossible il s'agit, notamment d'un impossible qui arrive. C'est une *apposition* pour expliciter analytiquement un trait essentiel caché dans le concept : l'impossible n'est impossible, ne peut être appelé comme tel en plein droit que dans le cas où il arrive. Il n'est pas mais il arrive et il est *comme ce qui arrive*, c'est-à-dire *en tant que, dans le cas où et de la manière où* il arrive, il se donne ou s'offre à l'expérience. L'impossible et l'arriver se présente comme condition de possibilité mutuelle l'un pour l'autre. Et dans ce conditionnement mutuel nous devons voir une détermination autoréférentielle qui n'obéit à aucune condition extérieure ou préalable. Cet arriver de l'impossible s'attache donc à la performativité de la pensée, et il la déborde en même temps vers l'inconditionnalité de l'événement, ce qui requiert de la pensée dans l'indécidabilité non seulement de « faire advenir (performativement) », mais aussi et plutôt « de laisser advenir (métaperformativement), donc de penser ce qui vient et „qui” vient, l'arrivance de qui arrive » (Derrida J., 2003, p. 133). La définition de la déconstruction se transforme en une exigence envers elle-même. Si elle veut être ce qu'elle est (veut, doit, doit vouloir être), elle *doit* obéir à une seule condition, c'est de *laisser* arriver l'impossible. Elle n'est (ce qu'elle est et doit être) que si elle arrive comme événement singulier de laisser arriver l'événement de l'arrivance de ce qui arrive.

L'impossible comme inconditionnel ou absolu

Ce qui est actuel était *a priori* possible sous forme de conditions préalables. Dans ce sens, on dit impossible une chose à laquelle on pense sans conditions de possibilité. Mais cette absence de conditions de possibilité doit être pensée non pas comme momentanée et contingente mais nécessaire. Y a-t-il quelque chose comme tel, peut-il exister quelque chose qui n'était pas possible? On peut concevoir que rien de tel ne peut exister. Et quand même, il y a bien de l'inconditionnalité si on peut parler d'amour, de don, d'hospitalité, d'événement, d'acte, de pardon, etc. inconditionnels. Dans un certain sens, il n'y a que de l'amour, du don, du pardon sans condition, seuls ceux sont dignes de leur nom : on ne peut nommer amour que l'amour sans condition, pardon que le pardon sans condition.

Mais ces noms ne sont-ils pas de simples expressions figurées? Si, naturellement. L'amour sans condition est bien une figure, celle de l'amour digne de ce nom. Une figure plus que linguistique ou rhétorique, ce qui ne veut pas dire que ce plus réside en sa référence au-delà de la langue. Plus que linguistique signifie une totalité inépuisable par aucun nom et inépuisable aussi, bien sûr, par aucune factualité.

L'impossible *arrive* justement par et dans ces figures, de l'au-delà de toute nomination qui l'attendrait, de l'au-delà de toute réalité calculable qui l'actualiserait ou le factualiserait. Mais aucune de ces figures n'est pas l'exemple d'un *paradeigma* qu'il existe soit sous forme d'une idée platonicienne, soit dans le mode d'une idée régulatrice kantienne, soit comme un idéal philosophique. L'impossible n'existe pas avant et hors de ces figures, il *arrive* pour la première fois et pour toujours en ces figures et comme ces figures. Une fois pour toutes, il arrive comme irruption dans la réalité (ordre bien arrangé des *rei*), irruption de l'être, du *il y a* plus réel que la réalité factuelle dans le sens où on peut faire la distinction, à la manière de Rilke, entre les faits (*Sachlichkeit*) et la réalité (*Wirklichkeit*).

« L'“im-possible” dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel. Il en a la proximité, l'urgence » (Derrida J., 2001, p. 360–361).

Les phénomènes arrivés dans et par les figures mentionnées plus haut sont tous réels, sans être des *faits* factuels, de facto possibles. Il y a du don, du pardon, de l'hospitalité et de l'invention, ce qui veut dire que sous certaines conditions, dans des circonstances factuelles bien déterminées nous avons le droit de parler de don, de pardon, d'hospitalité et d'invention. Mais leur *concept pur* comprend dans chaque cas que si le don, le pardon, etc. veulent être *dignes de leur nom*, ils ne doivent exiger, connaître, reconnaître ou obéir à aucune condition factuelle et particulière. Le don, le pardon, l'hospitalité, l'invention, etc., dignes de leur noms sont nécessairement sans condition, inconditionnés ou inconditionnels et *absolus*. Sinon, il n'arrive que la *factualisation* des conditions préalables, le déploiement d'un programme, il n'arrive donc rien. L'acte comme déploiement d'un programme s'accompagne toujours d'un sentiment d'insuffisance et de mécontentement, tels sont l'amour programmé, le don échangé, le pardon calculé, etc.

L'éthique hyperbolique et la responsabilité

Derrida accentue que « l'aporie dont [il] parle tant, ce n'est pas, malgré ce nom d'emprunt, une simple paralysie momentanée devant l'impasse. C'est l'épreuve de l'indécidable dans laquelle seule une décision peut advenir. Mais la décision ne met pas fin à quelque phase aporétique » (Derrida J., 2001, p. 389).

Là, il faut se décider et agir. Se décider, c'est-à-dire agir sans calcul, sans programme. La situation

aporétique n'offre pas la possibilité d'une tactique « ou bien – ou bien », mais elle exige de rester dans un « et–et » en bloquant les chemins d'évasion. Dans cette décision nous ne choisissons pas *entre* deux chemins mais on se déplace pour prendre un chemin qui ne mène nulle part, dont on ne sait pas où il mène ou s'il mène quelque part, on passe *via* impasse, sans vouloir la supprimer, on traverse une frontière paralysante qui n'existe peut-être pas ou qui est incertaine, on ouvre un chemin sur un territoire inconnu. Ce n'est que dans une telle situation que l'on peut et doit prendre une décision. De décision, d'action et de responsabilité ne peut-il s'agir que là où il n'y a pas de condition, de prescription, d'attente, d'ordre, d'exigence, d'obéissance, d'obligation. Là où on n'agit ni *pflichtmässig*, ni même *aus Pflicht*, mais on saute dans l'inconditionnel, c'est-à-dire dans l'éthique au-delà de toute morale.

L'épreuve de l'aporie arrive à sa pleine forme dans l'éthique d'actes hyperboliques.

Cette nomination marque un trop, se renvoie à un au-delà, s'appuie sur et se réfère à un geste, un mouvement et un moment exagérants. Par l'hyperbole, on passe au-delà d'une frontière, on dépasse une mesure, on transgresse une norme, une prescription ou une loi. L'hyperbole est sans mesure, sans limite et sans loi, elle est juste le contraire de ce que l'éthique veut dire, dans la mesure où elle marque et fixe des coutumes, des usages, des normes, des lois écrites ou non-écrites, des droits, en un mot, les cadres institutionnés de l'existence humaine. Ce qui est hyperbolique semble par principe ne pas pouvoir être éthique étant donné qu'il ne reconnaît des limites, des mesures, des normes que pour les transgresser. Hyperbole et ethos sont des termes antonymiques et antinomiques. Mais dans l'expression éthique hyperbolique les termes contradictoires ne s'éteignent pourtant pas à la manière d'une *contradictio in adiecto*, un champ de tension s'induit autour d'eux où il faut (se) demander : Comment peut être éthique ce qui est hyperbolique? L'hybris n'est-il pas le contraire de toute éthique?

Et portant c'est cette hyperbole hybride que Derrida pose comme exigence devant l'éthique. L'exigence d'agir au-delà de toute *Pflicht* ou devoir, de suivre le devoir sans devoir. Il s'agit « d'un devoir comme sur-devoir » dont l'hybris et la démesure essentielle doivent dicter de transgresser non seulement l'action *conforme au devoir (pflichtmässig)* mais aussi l'action *par devoir (aus Pflicht)*, à savoir ce que Kant définit comme la condition même de la moralité (Derrida J., 1996, p. 38).

Et tout cela à l'esprit de Kant, même si Derrida semble s'éloigner de la morale kantienne basée sur la *Pflicht*. Il s'en éloigne mais ne la rejette pas, tout au contraire, il en pousse l'exigence interne jusqu'au bout, c'est-à-dire au delà d'elle-même. Pendant que Derrida formule sa conception éthique en polémique permanente avec Kant, cette polémique déconstructive ne se tourne pas en critique. Il n'attaque pas le formalisme de la morale kantienne, ne cherche pas à y démontrer des contradictions inhérentes et surtout ne veut pas la remplacer par une éthique matérielle de valeurs. Justement il prend Kant au sérieux et au mot. Si une fois l'acte moral ne doit avoir aucun intérêt ni but transcendant de lui-même, s'il ne doit pas être la suite et le résultat d'un calcul des possibilités prises en considération, bref si l'impératif moral

ne doit pas être hypothétique mais *catégorique*, on n'agit moralement que dans le cas où on laisse hors d'attention toute condition, où on agit même sans obligation et on accomplit l'inconditionnel, l'absolu.

« [...] le moins qu'on puisse dire de l'inconditionnalité (mot dont je ne me sers pas fortuitement pour rappeler le caractère de l'impératif catégorique dans sa forme kantienne), c'est qu'elle est indépendante de tout contexte déterminé, de la détermination même d'un contexte en général » (Derrida J., 1990, p. 281).

Alors, on *doit* donner *sans condition* (en n'attendant ni de contre-don, ni de reconnaissance, ni de récompensation, etc.). On *doit* pardonner *sans condition* (pardonner l'impardonnable sans attendre l'excuse, le repentir, etc.). On *doit* accueillir les étrangers en leur offrant une hospitalité *sans condition* (sans attendre qu'ils annoncent leur arrivée, qu'ils disent leurs noms, qu'ils se délivrent de tout ce qui nous les rend étrangers : de coutumes, de religion, de langue, etc., sans leur exiger à l'avance qu'ils deviennent comme nous, qu'ils apprennent notre langue, qu'ils aient la nationalité et surtout les papiers etc.). Il ne peut avoir lieu rien digne de son nom que si on laisse arriver et venir l'événement prévalant ces valeurs absolues. On ne peut agir, prendre de décision et en prendre la responsabilité d'une façon autonome que si on ne suit pas mécaniquement d'ordres prédonnés, de prescriptions ou de programmes. Sans cela n'arriveront ni l'irruption d'un événement, ni l'acte autonome, ni la décision responsable, seule s'actualisera une possibilité, seul *se factualisera le déploiement d'un programme*. Ce devoir sans condition, « ce sur-devoir que doit être le devoir commande d'agir sans devoir, sans règle ou sans norme (donc sans loi) » (Derrida J., 1996, p. 38). Et l'acte qui s'en suit s'accomplit sans calcul, sans attendre la réciprocité, le retour, l'échange. Il est, en un mot, an-économique. Il est de grâce, et ainsi gratuit *et* gracieux. Si nous sentons la proximité de ce geste radicalement simple avec le geste des figures paradigmatiques de notre morale européenne judéo-chrétienne, ce n'est pas parce que Derrida veut en suivre quelqu'un mais parce qu'il nous emmène dans la même situation aporétique où par la rencontre de l'autrui irréductiblement autre fait faillite la relation intentionnelle de l'objectivation et du jugement et peut émerger la relation réceptive de la personnalisation et de l'accueil.

Parmi les figures de l'impossible, c'est peut-être celle du pardon qui nous exige le plus directement l'hyperbole et la gratitude. Le pardon doit dépasser tout pour se mettre en valeur. Derrida retrouve dans les réflexions de Jankélévitch sur le pardon non seulement le dilemme du pardon inconditionnel et à la fois impossible, mais aussi « l'expression qui pourrait bien servir de titre à ce qu'[il] tente (une „éthique hyperbolique”, voire une éthique au-delà de l'éthique) » (Derrida J., 2005, p. 29). Jankélévitch consacre plusieurs écrits au pardon, en abordant (à partir du péché imprescriptible, inexpiable et donc impardonnable, du Shoa, du pardon mort aux camps de mort et du pardon jamais demandé) les questions s'il est possible, s'il est même nécessaire de pardonner les péchés impardonnables, surtout si personne

n'a jamais demandé pardon. Dans un de ses écrits, traitant les principes judéo-chrétiens du pardon, il essaie d'en développer une éthique hyperbolique. Le mouvement hyperbolique du pardon judéo-chrétien devrait traverser et dépasser une aporie insoluble en tant que le commandement principal prescrit le pardon, mais le péché dépasse même le commandement. « Le pardon est plus fort que le mal et le mal est plus fort que le pardon. Je ne peux pas sortir de là » (cité de Jankélévitch par Derrida J., 2005, p. 30).

Selon Derrida, Jankélévitch y fait l'expérience de l'aporie par excellence de l'exigence hyperbolique et de l'économie habituelle du pardon. Car, d'une part, il sait très bien que l'éthique hyperbolique du pardon, les principes judeo-chrétiens ou christiques lui exigent un pardon au-delà du pardon possible, un pardon inconditionnel, mais d'autre part, il se tient au non-pardon, à la conviction qu'« il ne faut pas pardonner », voire qu'« il faut ne pas pardonner », ce qu'il justifie par la sémantique religieuse, juridique, politique et psychologique du pardon, et il veut garder toute la problématique dans les cadres antro-po-théologiques du repentir, de la confession, de l'expiation, de la réconciliation et de l'absolution.

C'est donc le principe de l'éthique (accueil sans condition de l'autrui) qui nous pousse à transgresser la morale (lois, règles établies de bonnes manières). Et voilà que notre question s'est renversée ; au lieu de demander comment l'éthique peut être hyperbolique, nous avons à nous demander s'il y a de l'éthique sans hyperbole, s'il y a de l'acte éthique sans être hyperbolique. Bien qu'il y ait un moment hybride dans l'hyperbole, elle n'est quand même pas l'*ubris* dont Héraclite dit qu'« il faut éteindre de préférence à l'incendie ». C'est l'hyperbole de démesure et non pas celle de sans-mesure ; elle transgresse les normes et les lois, mais non pas pour les supprimer ou nier, mais pour les accomplir. C'est justement au nom de *la Loi* (absolue) qu'il faut transgresser *les lois* (factuelles). Sauter dans l'inconditionnel signifie de ne pas se contenter des lois factuelles, mais de les tenir toujours imparfaites et partielles. L'action hyperbolique se mesure, au-delà de sa lettre, à l'esprit de la loi ; au-delà des conditions, à l'inconditionnel, à l'absolu. Elle se mesure à *la Loi* au-delà *des lois*, et à la Justice au-delà de toute justice comme droit. Elle est un événement originaire, singulier sans condition préalable. Une invention, chance de la perfectibilité.

« [...] la morale, la politique, la responsabilité, *s'il y en a*, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie. Quand le passage est donné, quand un savoir d'avance livre la voie, la décision est déjà prise, autant dire qu'il n'y en a aucune à prendre : irresponsabilité, bonne conscience, on applique un programme. Peut-être, et ce serait l'objection, n'échappe-t-on jamais au programme. Alors il faut le reconnaître et cesser de parler avec autorité de responsabilité morale et politique. La condition de possibilité de cette chose, la responsabilité, c'est une certaine *expérience de la possibilité de l'impossible : épreuve de l'aporie* à partir de laquelle inventer la seule *invention possible, l'invention impossible* » (Derrida J., 1991a, p. 43).

L'épreuve de l'aporie nous conduit devant la Loi qu'il nous faut renforcer dans un acte hybride-hyperbolique qui transgresse des lois et des conditions institutionnelles, il arrive et s'accomplit hyperperformativement c'est-à-dire en ne s'appuyant que sur sa propre force événementielle. Ce surplus *hybride* dans l'hyperbolique rend l'acte moral pareil aux actes inauguraux qui sont transgresseurs et hors-la-loi. En traçant et marquant les limites, ils en sont à la fois en deçà et au-delà, et en instaurant la loi, ils sont encore avant et devant la loi et comme tels hors d'elle. Les actes moraux sont des actes déconstruisant et transgressant des conditions au nom de l'absolu dont la forme suprême est la Justice.

Seule chance du renouvellement créateur de la vie individuelle et collective.

Références

- BENVENISTE, Emil: (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. Minuit, 1969.
- CHARDEL, Pierre-Antoine (2007). « Éthique/An-éthique », *Abécédaire de Jacques Derrida*, sous la direction de Manola Antonioni, Éd. Sils Maria/Éd. Vrin, 2007.
- DERRIDA, Jacques (1987). « Psyché, l'invention de l'autre », DERRIDA. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques (1990), *Limited Inc.* prés. et trad. par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques (1991a). *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques (1991b). *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- DERRIDA, Jacques (1996). *Apories*, Paris, Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques (1998). *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- DERRIDA, Jacques (2001). « Autrui est secret parce qu'il est autre », DERRIDA. *Papier Machine*. Galilée, Paris, 2001. p. 367–397.
- DERRIDA, Jacques (2002). « La langue de l'étranger », *Le Monde diplomatique*, janvier 2002. p. 24–27 <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038>
- DERRIDA, Jacques (2003). *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques (2004). « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques DERRIDA et Hélène CIXOUS », *Magazine littéraire*, n° 430, avril 2004.
- DERRIDA, Jacques (2005). *Pardoner : l'impardonnable et l'impréscriptible*, Paris, L'Herne, 2005.
- DERRIDA, Jacques et CALLE-GRUBER Mireille (2006). « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture », *Littérature*, n° 142/2 (2006). <https://doi.org/10.3917/litt.142.0016>
- NAULT, François (2005). « L'éthique de la déconstruction, „comme si c'était possible” », *Revue d'ét-*

hique et de théologie morale, 234/2 (2005), p. 9–45. <https://doi.org/10.3917/retm.234.0009>

RAFFOUL, François (2007). « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, 1 (2007), p. 73–88. <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0073>