



HAL
open science

Maurice Blanchot et son écriture

Ken Sumiyoshi

► **To cite this version:**

Ken Sumiyoshi. Maurice Blanchot et son écriture. Philosophie. Université Clermont Auvergne [2017-2020], 2019. Français. NNT : 2019CLFAL014 . tel-03220943

HAL Id: tel-03220943

<https://theses.hal.science/tel-03220943v1>

Submitted on 7 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**ÉCOLE DOCTORALE DES LETTRES,
SCIENCES HUMAINES & SOCIALES**
Université Clermont Auvergne



THÈSE

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ CLERMONT AUVERGNE

Présentée et soutenue publiquement le 18 octobre 2019 par

Ken SUMIYOSHI

Maurice Blanchot et son écriture

Sous la direction de

Monsieur le Professeur Emmanuel CATTIN

Autres membres du jury :

Monsieur le Professeurs Denis KAMBOUCHNER

(Université de Paris I Panthéon-Sorbonne)

Madame le Professeur Eléonore LE JALLÉ (Université de Lille)

Monsieur le Professeur Jean-Pierre DUBOST (Université Clermont Auvergne)

Monsieur le Professeur Alain PETIT (Université Clermont Auvergne)

Remerciements

En préambule à cette thèse, je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de cette thèse ainsi qu'à la réussite de cette formidable année universitaire.

Je tiens à remercier sincèrement Monsieur le Professeur Emmanuel CATTIN, qui, en tant que Directeur de thèse, s'est toujours montré à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de cette thèse, ainsi pour l'inspiration, l'aide et le temps qu'il a bien voulu me consacrer et sans qui cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

Mes remerciements s'adressent également à Monsieur le Maître de conférences François BIZET (Université de Tokyo, Japon), directeur de mémoire de licence, aussi bien qu'à Monsieur le Maître de conférences Pierre ZAOUÏ (Université Paris Diderot), directeur de mémoire, pour leur générosité et la grande patience dont ils ont su faire preuve malgré leurs charges académiques et professionnelles.

J'exprime ma gratitude à tous les consultants et internautes rencontrés lors des recherches effectuées et qui ont accepté de répondre à mes questions avec gentillesse.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à tous mes proches et amis, qui m'ont toujours soutenu et encouragé au cours de la réalisation de cette thèse.

Merci à tous et à toutes.

Introduction

Pourquoi Blanchot ?

Pourquoi avons-nous choisi de nous intéresser à Maurice Blanchot ? Christophe Bident, retraçant dans l'un de ses articles, « La part de l'autobiographie », « L'œuvre de Maurice Blanchot [qui] a traversé le vingtième siècle », nous montre l'importance considérable de l'œuvre de ce dernier, comparable à celle de grands penseurs historiques :

« Par sa puissance créatrice, par sa présence contradictoire aux événements historiques, par les lueurs nouvelles qu'elle a répandues sur des textes aussi nécessaires à la "modernité" que ceux de Nietzsche, Hegel, Heidegger, Hölderlin, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Rilke, Kafka, Sade, Lautréamont, pour ne pas parler des contemporains (et il faudrait encore ajouter Héraclite, Cyrano, Racine, Rousseau, Rétif...), l'œuvre de Blanchot a irrigué le siècle et fécondé de nombreuses pensées. »¹

Si « l'œuvre de Blanchot » a « fécondé de nombreuses pensées », nous nous concentrerons au sein de ce travail de recherche sur la notion de l'écriture au sens blanchotien et la portée philosophique de celle-ci, dans la mesure où l'écriture blanchotienne constitue un discontinu et ce que Blanchot appelle neutre, radicalise ceux-ci jusqu'à la continuité du discontinu, et rend impossible tout développement de la philosophie occidentale.

Avant de présenter le plan de cette thèse, je voudrais présenter une de mes expériences personnelles d'étrangeté, qui m'ont amené à entamer des recherches

¹ Christophe Bident, « La part de l'autobiographie » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, pp. 24-25.

sur la pensée de Blanchot. Elle est certes personnelle, mais me semble universellement valable. D'où la nécessité, selon nous, d'apprendre de nos jours la pensée de Blanchot. Il s'agit de l'expérience de palimpsestes. Quelqu'un me donne son opinion sur quelque chose. Je lui demande pourquoi elle pense ainsi. Il arrive qu'elle me dise d'abord que c'est ainsi parce que c'est ainsi. Or la tautologie ne précise pas de raison. Ce qui va de soi pour l'un ne va pas toujours de soi pour l'autre, ou pas forcément de la même manière. Je lui demande donc de préciser sa pensée. C'est à partir de ce moment précis que la personne qui me fait face commence à réfléchir afin de pouvoir justifier ses propos. Ce moment m'intrigue. On aurait pourtant tendance à penser que, si quelqu'un donne son opinion, c'est qu'elle en est sûre ou, du moins, qu'elle a une raison qui la sous-tend. Et pourtant, elle commence à réfléchir comme si elle ne la connaissait pas ou l'avait oubliée. Par ailleurs, elle la cherche de plus en plus dans sa solitude. Je suis là, devant elle, en tant qu'interlocuteur, mais elle se pose la question que je lui ai posée. Elle s'interroge et cherche la réponse en dehors de la relation entre elle et moi, c'est-à-dire en dehors de la relation entre « je » et « tu ». Ce moment, déjà étrange, est certes franchi lorsqu'elle découvre la réponse. Or, cette dernière incarne un autre moment qui n'est pas moins étrange que le premier. A travers la pensée arrive soudainement l'inspiration. Cette dernière s'entrevoit à travers ses yeux brillants et son regard transparent. Transparent pour qui, sinon pour le locuteur lui-même ? L'est-il également pour moi ? Aucunement. La personne devant moi, inspirée, se met à parler de la raison qu'elle vient juste de découvrir, et cela comme si elle l'avait depuis toujours. Voilà pourquoi ce moment ne m'intrigue pas moins ou m'intrigue même plus qu'au premier moment. C'est toujours la même personne qui, devant moi, parle, mais pourrait-on dire qu'elle a toujours une seule et même identité avant et après l'inspiration ? Ces deux moments me semblent justement incompatibles l'un avec l'autre. Et pourtant, seul compte le second. Où s'en va alors le premier comme s'il n'existait pas et n'avait jamais existé ? En outre, l'angoisse que je ressens face à la personne inspirée est d'autant plus considérable qu'elle parle, devant moi et à moi, comme si je la comprenais parfaitement. Le premier moment se réduit à néant, n'appartenant ainsi à personne, tandis que le second devient d'emblée et

désormais universel, c'est-à-dire qu'il englobe le locuteur aussi bien que son interlocuteur. Le palimpseste, pour moi, incarne cet instant à partir duquel un homme devient d'emblée autre que ce qu'il était jusqu'alors : séparés par l'inspiration, celui qui ne savait rien s'avère d'ores et déjà être celui qui sait tout, ce tout retournant réversiblement dans le passé, ignorant la séparation et s'imprégnant jusque dans le futur : « c'est ainsi, ce sera éternellement ainsi. »²

Lorsque je raconte cette histoire à mes amis japonais et français, les Français me disent que cela arrive plutôt à des Japonais. L'éducation française, me disent-ils, leur demande de réfléchir à la raison et au fondement de ce qu'ils disent, et c'est ainsi qu'ils sont capables de justifier immédiatement leur opinion. L'éducation française leur confère-t-elle donc la résolution à l'étrangeté que fait entrevoir le palimpseste ? Ne présuppose-t-elle pas déjà la séparation entre l'opinion et son fondement, car, en effet, sans aucune séparation antérieure à la réflexion, pourquoi aurions-nous alors besoin de réfléchir au fondement de ce que nous préférons ? Cette présupposition signifie que l'éducation couvre la fissure qu'ouvre la séparation, mais qu'elle ne la comble pas ; qu'au contraire, elle la laisse intacte et bée. L'éducation présupposant la séparation n'est aucunement une résolution fondamentale du palimpseste ; elle n'empêche pas celui-ci et risque de renforcer la mise en abîme de la séparation. Il est sans doute vrai que de nombreux Français sont immédiatement capables de justifier leur opinion, mais l'explication, une fois découverte par la pensée, n'a plus besoin de cette pensée qui lui a donné naissance, puisqu'il leur suffit dorénavant de la répéter. A force de la répéter, la parole justificatrice ne risque-t-elle pas de se perdre dans le vide, d'être stérile sans plus de pensée ?

En ce qui concerne l'étrangeté que provoque le palimpseste, la pensée de Blanchot ne nous en enseigne pas une solution quelconque. Elle dévoile au contraire l'illusion couvrant le vide qu'ouvre la séparation antérieure à la pensée. Celle-ci aboutit au palimpseste, mais le palimpseste, à son tour, ne supprime pas ultérieurement la séparation qui rend la pensée possible. Autrement dit, la séparation rend le temps irréversible, ce qui revient à dire qu'à partir de l'inspiration, l'homme devient autre que ce qu'il était. La structure est complexe,

² Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1969, p. 531.

mais elle l'est d'autant plus qu'elle est double. Deux hommes parlent d'abord. Lorsqu'un homme commence à réfléchir dans sa solitude, il est éloigné de la relation dans laquelle un homme – « je » – parle avec un autre – « tu » –, et lorsqu'ensuite il découvre l'inspiration, l'arrivée de celle-ci est celle d'un tiers, c'est-à-dire d'un autre que le « je » et le « tu ». Il est ici important de distinguer deux points de vue. D'une part, l'homme qui pense et qui découvre l'inspiration entretient d'emblée un nouveau rapport avec cette dernière en la tutoyant et l'incluant dans un « nous ». Par ailleurs, ce « nous », pour lui, ne contient pas seulement lui-même et l'inspiration, mais son interlocuteur réel qui l'écoute. D'autre part, pour l'homme qui l'écoute, le locuteur, inspiré, est différent de celui qui, avant l'inspiration, parlait avec lui à la place du « je ». Il en résulte que le « nous » du locuteur n'a rien à voir avec lui. S'il lui fallait l'indiquer d'une manière ou d'une autre, il serait l'inspiration qui est inopinément arrivée sur le locuteur, c'est-à-dire le tiers ou, en langage blanchotien, le « il ». Pour l'interlocuteur, le locuteur est celui qui passe du « je » au « il ». Ce passage, que Blanchot reprend de l'écrivain tchèque Kafka, se situe au début de notre thèse. La pensée de Blanchot ne nous donne pas de solution à l'abîme qu'il y a entre la pensée et le fondement retrouvé. Loin de recouvrir l'abîme, il la laisse intacte et la radicalise : la séparation, comme nous le verrons à travers notre thèse, ne se fait pas uniquement au moment de l'inspiration, mais à tout moment.

Présentation de chaque chapitre

Le point de départ de notre thèse, dans le chapitre premier, est le passage kafkaïen du « je » au « il ». Pour Kafka, le passage, aussi sombre et nocturne soit-il, signifie la puissance de la littérature et de l'écriture. Comment Blanchot interprète-t-il ce passage qu'il reprend de Kafka afin de forger l'une des notions centrales de la pensée blanchotienne : le neutre.

« Le neutre, voilà la question. La force de création dont témoigne pendant toutes ces années [= de 1937 à 1962] la pensée de Blanchot

trouve à s'étayer sur cette notion étrange, souvent délaissée par la philosophie, galvaudée par la politique, pourtant passible de ressources insensées, capable d'un activisme infini. »³

Afin d'approfondir la notion centrale qu'est le neutre, et également de faire ressortir les spécificités du passage blanchotien, nous analyserons l'un des récits de Blanchot, *L'Instant de ma mort*. Le « je » est à l'auteur du récit ce que le « il » est au jeune homme dont l'auteur se souvient. Le rappel constitue l'inspiration qui invite l'écrivain à écrire ce dont il souvient. Par l'inspiration le « je » passe au « il », tel est le sens de la disparition de l'auteur dès la première phrase du récit. La disparition du « je » renverrait à un « nous » ou « soi » incluant le « je » et le « il », s'il est vrai que « Le "Je" veut s'annexer l'autre (l'identification à soi) »⁴. Tel n'est cependant pas le cas du « je » du récit. De plus, le « il », rappelé et évoqué par l'écriture, ne vient pas à son tour à la surface de l'écriture, c'est-à-dire qu'il ne se met pas à parler à la première personne. Sans naître en tant que sujet, le « il » ne fait que creuser le vide qu'a laissé la disparition du sujet. Ainsi, le passage blanchotien du « je » au « il » ne traduit-il pas le commencement de la littérature et de l'écriture. Il y a cependant quelque chose qui – sans être ni la littérature ni l'écriture – s'écrit, car Blanchot a bien rédigé le récit. Ce quelque chose qui est le langage n'a ni le « je » ni le « il », ni comme sujet ni comme objet car sans sujet. Ce langage est-il encore capable de nous raconter un événement ? C'est là qu'intervient la notion de l'immédiat. L'immédiat enlève toute présence – celle du « je », de la littérature et de l'écriture – en même temps qu'elle s'enlève, ne laissant ainsi aucune trace de la présence-absence. Autrement dit, l'immédiat constitue un discontinu, et notre thèse consistera à définir le temps de l'écriture comme continuité du discontinu. Les chapitres à suivre examineront la portée philosophique de la pensée blanchotienne sur la notion de l'écriture et de la continuité du discontinu. Dans quelle mesure Blanchot se permet-il de critiquer les philosophes occidentaux ? Ce qui est mis en relief par Platon, Hegel, Heidegger et Levinas dont nous parlerons dans notre thèse, est l'idée de dualisme, idée de développement par étapes. Or, l'idée du discontinu qui enlève

³ C. Bident, « La part de l'autobiographie » in *Magazine littéraire*, p. 25.

⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 108

radicalement la présence-absence est ce qui n'autorise aucun développement, étape, temps ou formation d'histoires. Nous verrons que, par l'idée de discontinu, « tout est mis en cause, et d'abord l'idée du Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'Œuvre »⁵.

Le chapitre II a pour objectif d'examiner, à travers la pensée blanchotienne, le monde sensible du dualisme platonicien tel qu'il est développé dans *La République*. Pourquoi étudier ce dernier ? Heidegger en tire l'inspiration de la structure de son propre dualisme. « Heidegger ne maintient évidemment pas la distinction platonicienne des mondes, mais il la transpose dans la distinction des modes d'existence (authentique et inauthentique). »⁶ La critique blanchotienne de la pensée heideggerienne est, d'une part, au cœur de la pensée blanchotienne⁷ ; d'autre part, elle consiste à réduire d'abord deux mondes – tout dualisme – à un seul et ensuite au seul dehors : « le “poète” est celui pour qui il n'existe pas même un seul monde, car il n'existe pour lui que le dehors, le ruissellement du dehors éternel. »⁸ Il nous importe ainsi d'examiner le dualisme platonicien et notamment d'en détecter plusieurs problématiques. L'une d'entre elles dévoile l'anachronisme et la création aberrante, dès lors que l'objet platonicien est, par l'imagination, reproduit à partir de son ombre et en tant qu'image. L'originel et l'origine de l'ombre manquent, tandis que l'ombre autorise la reproduction du même objet que l'originel. Cette reproduction et la continuité qu'elle implique entre l'originel et l'objet reproduit via l'image, présupposent fondamentalement l'inspiration qui, en deçà du commencement de l'ascension

⁵ *Ibid.*, p. VII.

⁶ Marlène Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2012, p. 206.

⁷ « Il serait vain de vouloir résumer un essai presque inépuisable, où le critique, dans des pages inspirées de Heidegger mais qui déjà s'en séparent radicalement, repense de fond en comble des notions telles que l'inspiration, la communication et la lecture, sans oublier la “solitude essentielle” de l'écrivain comme de la littérature. » (Thomas Regnier, « Six œuvres essentielles » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, pp. 48-49.) ; « Opposant le parler au voir, l'écrire (courbe) au parler (interlocuteur), mais aussi l'entente à la compréhension, de même enfin que le dehors au séjour cher à Heidegger, Blanchot apparaît *in fine* comme celui qui tenta, l'opposant notamment à la “littérature”, d'ébranler la philosophie dans ses principes, ses atavismes, son idiosyncrasie de pensée. » (*Ibid.*, p. 49.)

⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais, numéro 89 », 1955, p. 110.

platonicienne, les motive. Il s'agit là de cette inspiration, encore indicible, que l'homme considèrerait comme identique à l'écriture qui la retrace postérieurement. Le problème est double. D'un côté, la présupposition fondamentale de l'inspiration antérieure au commencement et à l'écriture – comparée à l'inspiration divine qui semble déclencher la parole prophétique – ne permet aucune authenticité de l'écrivain : un écrivain n'est pas le premier à écrire, mais il est avant tout celui qui a entendu l'inspiration. Il l'a entendue, et c'est ainsi qu'il se met à écrire ce qu'il a entendu. Il en résulte que celui qui écrit est tout d'abord un lecteur. N'en reste-t-il pas moins que l'écrivain écrit ce que l'inspiration lui a annoncé ? Il n'en est pas ainsi. En effet, de l'autre côté, l'inspiration et l'écriture qui s'en suit n'ont rien à voir l'une avec l'autre. Nous essayerons de séparer radicalement l'inspiration – le tout autre ou Autrui – de l'écriture – l'autre – afin d'en faire l'indépendance saillante de l'altérité d'Autrui, au lieu d'assimiler cette dernière. Et cela, à l'aide des notions importantes de la pensée levinassienne telles que passivité, responsabilité et signification. Nous verrons alors Blanchot et Levinas libérer l'altérité d'Autrui, et l'écriture commencer quelque chose de nouveau. Ce quelque chose de nouveau, c'est l'image.

Le chapitre III a pour double objectif d'analyser deux « termes » – écrivain/locuteur d'un côté et lecteur/interlocuteur de l'autre – en dehors du Neutre blanchotien, ainsi que d'approfondir l'immédiateté de l'immédiat par laquelle Autrui fuit toute relation entre deux termes. Ces derniers sont comparables à l'antagonisme entre le jour et la nuit. L'un ne commence pas là où l'autre s'arrête, comme nous pourrions le croire. « Mais le jour, devenu son propre récit, est précisément la nuit. »⁹ Derrière la reproduction et la continuité qu'elle implique en mettant l'originel en lumière, se trouve, invisible, la puissance nocturne. Aussi nocturne et sombre soit-elle, la nuit sous-tend l'édification du jour. L'écriture, inspirée par Autrui, commencerait réellement quelque chose de nouveau, si seulement il en était ainsi. Or, la nuit ne se passerait pas de l'*autre* nuit. Celle-ci traduit la rapidité par laquelle la présence du jour aussi bien que

⁹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais, numéro 48 », 1959, p. 249.

l'absence de celui-ci s'enlèvent : l'immédiateté de l'immédiat qui, excluant tout jour, s'exclut, se faisant discontinu radical sans commencement ni fin. Et tel désigne précisément le rapport dans lequel Orphée essaie de saisir Eurydice dans l'enfer. A l'origine du mythe d'Orphée grec, la mention de la descente orphique aux enfers est rare, tandis que « *L'Espace littéraire* brille enfin comme monument rhétorique, culminant dans les pages du "Regard d'Orphée", centre de gravité du livre, somptueux déploiement du moment mythique où Orphée perd irrémédiablement Eurydice aux Enfers. »¹⁰ La singularité du mythe d'Orphée blanchotien, à la différence des grands témoins – Virgile et Ovide – de la descente, ne consiste pas en ce qu'Orphée se retourne pour tuer Eurydice, mais que c'est parce qu'Eurydice meurt qu'Orphée se retourne afin de la saisir morte, – en vain. L'immédiateté de l'immédiat et la discontinuité du mouvement d'Eurydice rendent impossible toute sorte de connaissance orphique : Orphée ignore même si son amante est morte ou non, s'enfonçant dans le Neutre blanchotien, interprété au sens étymologique « comme *neu-ter, ni-ni* »¹¹. En premier lieu, cette impossibilité orphique indique également celle de tuer l'autre. Le regard d'Orphée, incapable de l'immédiat, ne peut pas tuer Eurydice. En deuxième lieu, elle ne revient pas à dire que la mort est mienne. Certes, la mort d'Eurydice est celle d'Orphée, mais celle-ci se fait malgré lui, c'est-à-dire qu'elle ne saurait se maîtriser en tant que mienne. En troisième et dernier lieu, le regard orphique aboutissant à l'impossibilité de saisir à la fois la présence et l'absence attire et attire davantage le retour inopiné d'Eurydice. « S'il ne l'avait pas regardée [= Si Orphée n'avait pas regardé Eurydice], il ne l'eût pas attirée »¹². Se fait ainsi un autre discontinu et, ultimement, tous les autres discontinus. Tel est le mouvement de l'écriture ; telle est également l'entrée dans le monde sensible de Platon et dans le mode d'être propre de Heidegger.

Le chapitre IV approfondira les caractéristiques de l'image. L'image traduit la fuite perpétuelle d'Eurydice au regard orphique. L'objet, reproduit et retrouvé en tant qu'identique à l'originel, n'appartient pas à l'homme. Or, cela reste pour

¹⁰ Thomas Regnier, « Six œuvres essentielles » in *Magazine littéraire*, p. 49.

¹¹ Jacques Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, coll. « Incises », [SEP]1998, p. 120.

¹² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 227.

le terme lecteur-interlocuteur. De l'autre côté du Neutre, il y a l'autre terme – Orphée – qui est avec Eurydice, qui est Eurydice. L'image dit l'entrée dans le sensible de Platon et l'existential de Heidegger, mais essentiellement avant d'être qualifié de sensible et d'existential. Nous les qualifierons désormais entre guillemets : « sensible » et « existential ». Ceux-ci indiquent une dimension qui n'a besoin d'aucune analytique langagière, dans la mesure où toute analyse, observation et description nécessitent la séparation du sujet d'avec son objet, tandis que le sujet « sensible » et « existential » est (avec) son objet. Ce sujet qui est englouti et perdu dans l'image est Orphée avant la descente à l'enfer mais qui, paradoxalement, « y pénètre » : la nuit édifiant et devenue le jour lui-même. Le temps s'y arrête sans encore connaître la dimension de l'autre nuit. Sans différenciation sujet/objet, quel est le sujet qui a une image, sujet de l'image ? La distinction entre l'absence et le rien nous aidera à déterminer le sujet de l'image comme détourné, présentant l'absence de son objet comme sa propre présence. Détourné, ce sujet s'avèrera lui-même absent. C'est le on et quelqu'un. L'une des particularités de l'image est l'identification radicale qui va remonter jusqu'à sa propre origine – Autrui –, justifiant l'identification platonicienne entre l'originel, l'ombre et l'objet reproduit à partir de l'ombre. Le sujet de l'image, par ailleurs, séjourne tranquillement par l'identification radicale, parce que les images constituent perpétuellement l'image. Et c'est précisément par la pluralité d'images que nous essayerons de renforcer l'introduction de l'altérité dans l'image et l'idée de la continuité du discontinu.

Il s'agira, dans le chapitre V, de la conversion d'un monde à l'autre dans le dualisme platonicien, et d'un monde à l'autre dans celui heideggerien. Nous aurons, dans le chapitre IV, défini la possession de l'image comme l'entrée dans le sensible et l'existential, mais avant d'être qualifiés de sensible et d'existential : « sensible » et « existential ». Une fois sorti, l'homme remplace ceux-ci par le sensible et l'existential, comme si les deux étaient identiques. Et pourtant, la description platonicienne aussi bien que heideggerienne nous montre l'inverse. D'une part, le passage platonicien du monde sensible au monde suprasensible consiste à soustraire les changements aux objets obtenus dans le monde sensible. Or, le chapitre IV aura déterminé le « sensible » en tant que dimension où le sujet

séjourne avec son objet démunie de tout changement. D'autre part, le passage heideggerien de l'existential à l'existentiel rend saillant le « je » du Dasein. Le « je » dont se sert le moi est différent des autres éléments constitutifs du on, sujet existentiel ou sujet de l'« opinion » platonicienne. Or, le sujet de l'« existentiel » est justement ce « je ». Le sensible platonicien et l'existentiel heideggerien deviennent l'autre du « sensible » et de l'« existentiel ». Par le dualisme heideggerien, le « je » s'oppose au on et au neutre. Notre analyse sur le neutre à travers la pensée blanchotienne indiquera que le « je » heideggerien, sorti du on par l'inspiration, revêt encore et toujours des caractéristiques du on, du neutre. La définition du « je » heideggerien comme on et neutre ne signifie, loin de représenter l'authenticité et la souveraineté d'un sujet-moi, rien d'autre que l'impossibilité de s'extraire du neutre, c'est-à-dire que l'homme se prolonge dans l'image. Cette prolongation sera justifiée par l'idée heideggerienne du mourir. Par cette idée, le Dasein – l'homme heideggerien – quitte sa propre vie et s'oriente vers sa propre mort, sa « *possibilité la plus propre, absolue, indépassable* »¹³. « Indépassable », la mort n'est donc pas quelque chose qu'il peut atteindre. Le Dasein se projette vers la mort, mais il ne se trouve pas mort et il doit continuer à se projeter vers elle à chaque instant. Par l'unité indivisible et indivisé, la mort vers laquelle « je » me dirige est à chaque fois mienne. Et pourtant, l'immédiateté de l'immédiat brise chaque unité et y insère l'altérité de chaque autre. La mort que « je » n'atteins pas à chaque instant, est celle de chaque autre, irréductible à moi ainsi que l'un à l'autre.

Dans le chapitre VI, nous traiterons de l'angoisse avant que l'homme, angoissé, n'ait un savoir ultérieur. Selon Heidegger, le rapport à l'immédiat détermine le temps de l'angoisse. D'une part, la voix de la conscience, immédiate, appelle et singularise le Dasein. La voix de la conscience, dont nous essayerons de rapprocher l'inspiration blanchotienne, l'exclut du on. Or, au lieu de s'extraire elle-même, elle demeure désormais, oriente préalablement le chemin que prend le Dasein, et prescrit le temps de l'angoisse. Une telle orientation ou structuration du chemin n'est possible que par celui qui a déjà fait l'expérience du même

¹³ Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, 1985, p. 201.

chemin. L'angoisse chez Heidegger est privée d'altérité. D'autre part, par ailleurs, Heidegger manifeste que « l'angoisse dévoile le rien, c'est ce qu'immédiatement l'homme vérifie lui-même quand l'angoisse est passée. »¹⁴ La vérification est ultérieure bien qu'immédiate. L'immédiateté assure l'indivisibilité de l'unité temporelle et ne laisse rien s'échapper du temps de l'angoisse. Il n'en reste pas moins que « l'angoisse est passée. » Il s'agit, justement pour nous, de l'angoisse ressentie. L'anecdote d'Abraham mis à l'épreuve nous montrera l'homme dans l'angoisse, sans que l'angoisse ne soit encore passée. Sans le savoir ultérieur de Heidegger, il est obsédé par Dieu qui l'a mis à l'épreuve. De plus, l'homme angoissé et obsédé nous montrera un rapport étrange qu'il entretient, non pas avec la présence de Dieu – l'être –, mais avec le silence de Dieu, c'est-à-dire avec l'absence de Dieu. Nous relierons, par l'absence que Dieu nécessite afin de créer le monde et les hommes, la nature du créateur et celle de la créature, laquelle n'est pas moins absente que celui-là. L'absence devient image ; l'image, ce n'est pas Dieu, mais un tiers, à la fois étranger à Dieu et à l'homme. Le tiers est, compliquant la relation entre Dieu et l'homme, ce qui empire le Neutre.

Le chapitre VII parlera de la pensée de Hegel, afin d'approfondir le temps de l'angoisse en tant que temps de la formation de l'image. Nous examinerons la pensée de Hegel à travers de *L'Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève, car

« On sait à quel point Blanchot, comme bien des intellectuels de sa génération (Bataille, mais aussi le premier Lacan), fut durablement influencé par les leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* que donna Alexandre Kojève à l'École des Hautes Études dans les années 1930. [...] Nul doute que ce qui intéresse Blanchot, c'est précisément cette énergie de la pensée que Kojève donne à lire chez Hegel, ce "pouvoir prodigieux du négatif" qu'il commentera lui-même longuement dans "La littérature et le droit à la mort". »¹⁵

¹⁴ M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », Conférence de 1929, *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger (pp. 47-58), traduction de Roger Munier, https://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/heidegger_metaphysique.pdf, p. 10.

¹⁵ Evelyne Grossman, *L'Angoisse de la pensée*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », [1]2008, p. 23.

Avec Kojève, nous remarquerons tout d'abord que la pensée de Hegel présuppose, elle aussi, l'expérience antérieure que retrace l'écriture hégélienne. Pourquoi ? Parce que l'observation et l'analyse de la fameuse dialectique entre un maître et son esclave nécessitent la conscience au niveau le plus élevé, alors que, afin d'y aboutir, il faut d'abord faire l'expérience du dualisme à retracer. L'expérience d'abord, et ensuite l'acte de la retracer, comme c'est précisément le cas pour Platon aussi bien que pour Heidegger, via l'extérieur du dualisme qui ne saurait l'assimiler. Autrement dit, l'écriture hégélienne est médiatisée, et cela justement comme le dualisme à retracer par l'écriture. Le dualisme hégélien présuppose un être transcendant : Dieu et Maître. Ceux-ci ont réclamé la Reconnaissance et s'en sont emparés par un autre et tous les autres. Devant eux, un autre et tous les autres qui les reconnaissent deviennent Esclaves. Or, le Maître a obligatoirement un dilemme : il a la reconnaissance, mais cette dernière provient de son Esclave, qui est moins qu'un homme. Elle est imparfaite. L'Esclave, en revanche, peut la réaliser pleinement lorsqu'il oriente la reconnaissance qu'il connaît véritablement envers lui-même, en sortant du cadre de l'esclave et en s'érigeant Maître de soi. Pour ce faire, il ne défie cependant pas son Maître au combat. Le rapport à l'être transcendant – ce que Hegel appelle Religion – est immédiat et ainsi dangereux, il faut donc le médiatiser. Il supprime – la suppression, tel est le « pouvoir prodigieux du négatif » – son Maître réel et l'idéalise en même temps qu'il se supprime réellement, pour enfin qu'il se reconnaisse lui-même. En outre, la dialectique hégélienne fait que les maître et esclave supprimés sont conservés et sublimés en tant qu'idéals : l'image inclut la réalité. Et pourtant, la médiation au détriment de l'immédiateté contient en elle l'immédiateté :

« Je me différencie de moi-même, et c'est en cela immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié. Je, l'homonyme, me repousse de moi-même ; mais ce différencié, [ce] posé-inégal, en étant différent, n'est immédiatement pas différence pour moi. »¹⁶

¹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « folio ^[SEP]essais, numéros 396-397 », 1993, p. 175.

L'immédiat, médiatisé, est cependant moteur de la dialectique hégélienne. Il est donc pour nous primordial de savoir si l'immédiat ne pénètre pas jusqu'au milieu de la médiation, jusqu'à l'image qu'elle forme.

Le chapitre VIII répondra affirmativement à cette question, et cela à travers la pensée de Levinas. Nous commencerons par étudier brièvement la totalité de celle-ci, dont la structure repose sur celle de l'ascension platonicienne. « L'imagination » platonicienne, c'est « l'élémental » lévinassien. Celui-ci est « anarchique, sans principe, sans commencement. »¹⁷ Il n'est pas une chose, mais ce à partir de quoi les choses peuvent être possédées, tandis que lui-même n'appartient à personne. Il est « la terre, la mer, la lumière, la ville. »¹⁸ C'est donc à partir de « l'élémental » que deviennent possibles les choses que l'on peut posséder, la jouissance de celles-ci ainsi que l'égoïsme. Le moi, affamé, jouit d'un morceau de pain ; le moi jouit d'un autre et l'assimile au moi. La vie du moi se fait au détriment d'un autre. Or, la structure de la jouissance et de l'égoïsme n'est pas simple, dès lors que le moi dépend de l'autre dont il enlève l'altérité afin de l'assimiler au même, au moi-même. Levinas met en relief que l'autre est constitutif d'un moi et que le moi est motivé par l'autre et orienté vers l'autre. C'est un mouvement saillant également dans la sphère de la transcendance. L'orientation vers cette sphère présuppose la révélation de ce que Levinas appelle visage. Devant le visage d'Autrui, dit le philosophe, « *je ne puis plus pouvoir* »¹⁹. Il est là question de la possibilité du meurtre. Le visage se révèle mais, essentiellement fragile, il s'impose « par-delà la forme »²⁰, c'est-à-dire qu'il se retire en même temps, ne laissant au moi aucun moment pour le tuer. L'ultime transcendance d'Autrui fait que non seulement celui-ci transcende le moi mais aussi qu'il se transcende. Et c'est précisément cette caractéristique de la transcendance immédiate aussi bien qu'excessive qui se prolonge jusqu'à la médiation hégélienne, à savoir au tiers et à l'image. Nous travaillerons sur cette extension à travers *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification* de Didier Franck

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche, numéro 4120 », 1961, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 78.

²⁰ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 218.

qui traite de ce phénomène et des conséquences considérables qui en découlent. En effet, nous verrons que l'extension de l'immédiateté permettra au langage dans sa dimension transcendante de se refuser perpétuellement à toute saisie par un moi quelconque. Ne serait-ce pas le retour de « l'élémental » et, ultimement, l'empirement de la continuité du discontinu ainsi que du Neutre blanchotien ?

Le dernier chapitre tentera de renforcer le maintien du Neutre blanchotien « dans sa pure nullité repoussant ». « Le passage par Levinas, dit Marlène Zarader, a donné à Blanchot licence de présenter l'accueil du neutre – maintenu dans sa pure nullité repoussant – comme un devoir éthique. »²¹ Nous consoliderons cette éthique d'un autre point de vue : la voix moyenne. Celle-ci s'occupe de la place centrale de l'étymologie du terme phénoménologie – phénomène et logos – dont font objet les études heideggeriennes dans *l'Être et temps*. Nous approfondirons l'analyse de la voix moyenne à travers *Le Monde de la mésodynamique* de Koichiro Kokubun. Le dit ouvrage nous montrera la difficulté de tirer de l'étymologie du terme phénoménologie la notion heideggerienne de mienneté. En effet, la voix moyenne est un mode par lequel le sujet est englouti dans l'événement dont il parle, justement comme c'est le cas de l'« existentiel ». Un sujet quelconque est impossible, et le discours est proféré en tant que « *force de la nature* »²². L'événement se raconte comme il pleut, indépendamment du pouvoir ou vouloir humain. Sans aucun sujet qui pourrait interrompre le discours, l'éthique levinassienne s'accélère. Les spécificités de la voix moyenne sont également communes à « La voix narrative (je ne dis pas narratrice) »²³ de Blanchot. Celle-ci radicalise celles-là : sans aucun sujet qui interrompt le discours, il n'y aurait aucun événement que le discours pourrait raconter. En effet, « la voix narrative » sous-tend « le “taire” et le “se taire” »²⁴. De plus, la double dissimulation se répète *autant que* – sans que l'expression *autant*

²¹ M. Zarader, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, coll. « Philia. », 2001, p. 239.

²² 「そうすると中動態は、主語を座として「自然の勢い」が実現される様を指示する表現とすることができる。」(國分功一郎(2017年)『中動態の世界：意志と責任の考古学』医学書院. 187頁) Je traduis.

²³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, 1969, p. 565.

²⁴ *Ibid.*

que ne traduise un temps quelconque – dure le discours. L'écriture nietzschéenne dont parle Blanchot nous signalera que la répétition dit de la différence, et cela non seulement dans le discours, mais aussi « dès l'origine »²⁵. L'extension levinassienne de la qualité d'Autrui – immédiateté et excès – jusqu'au Tiers ne dévoile rien d'autre que cette impossibilité foncière dès l'origine. La notion de l'immédiat nous obligera finalement à décomposer le langage jusqu'à son strict minimum. Un seul mot qui peut évoquer une image est déjà de trop, même s'il est vrai que, « sans avoir le temps, l'homme ne peut même pas prononcer un *seul* mot. »²⁶ Le strict minimum du langage – phonème et syllabe – est « *l'inimaginable* lui-même »²⁷, ce qui n'autorise aucune imagination c'est-à-dire, en langage blanchotien, aucune pensée. Sans imagination ni image, tous les phonèmes et syllabes se précipitent afin de passer sans demeurer et, finalement, de disparaître.

²⁵ *Ibid.*, p. 406.

²⁶ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 352.

²⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967, p. 66.

Chapitre I

– « Il » et Neutre de Blanchot –

1. « Il » : de Kafka à Blanchot

« Écrire est l'interminable, l'incessant. »²⁸ Telle est la définition blanchotienne de l'écriture que nous posons au commencement de notre recherche. Blanchot continue : « L'écrivain, dit-on, renonce à dire "Je". Kafka remarque, avec surprise, avec un plaisir enchanté, qu'il est entré dans la littérature dès qu'il a pu substituer le "Il" au "Je". »²⁹ Nous disons : *j'écris* et *je* parle. Lorsque pourtant l'écrivain renonce à dire « Je », qu'il ne se désigne plus au travers de la première personne, cela signifie-t-il d'emblée qu'il fait alors usage de la troisième personne ? Évidemment que non. Que nous faut-il donc comprendre ? Blanchot reprend l'idée de l'écriture de Kafka. Si « Kafka, central à tous égards, frère spirituel, se verra consacrer un livre (*De Kafka à Kafka*, 1981) », il est également au centre de l'analyse dans *L'Espace littéraire* : « Délaissant les figures secondaires, l'essai se recentre sur trois auteurs : Mallarmé, Kafka et Rilke. »³⁰ Et si, dans *L'Entretien infini*, « véritable somme philosophique »³¹, la pensée de Blanchot se déroulera pleinement autour de la

²⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 21.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Thomas Regnier, « Six œuvres essentielles » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, p. 48.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

notion du « Il » et notamment du « Neutre », il est pour nous crucial de savoir ce que le penseur français retient de l'écrivain tchèque. En quoi est-ce important pour notre étude ? C'est ce que nous allons aborder au sein de ce chapitre.

Caractéristiques et problématiques du passage kafkaïen

L'essentiel blanchotien de la littérature aussi bien que de l'écriture, nous le comparons d'abord avec ce que Blanchot appelle « passage libérateur du “Je” au “Il” »³², passage que Blanchot découvre dans un des écrits de Kafka, daté du 27 janvier 1922 dans son *Journal* :

« Étrange, mystérieuse consolation donnée par la littérature, dangereuse peut-être, peut-être libératrice : bond hors du rang des meurtriers, acte-observation. Acte-observation, parce qu'une observation d'une espèce plus haute est créée, plus haute, mais non plus aiguë, et plus elle s'élève, plus elle devient inaccessible au « rang », plus elle est indépendante, plus elle obéit aux lois propres de son mouvement, plus son chemin est imprévisible et joyeux, puis il monte. »³³

Retenons premièrement que la « consolation » que la littérature confère à l'écrivain est ambiguë, parce que « dangereuse » quoique « libératrice », et que, deuxièmement, l'ambiguïté est d'autant plus radicale que les qualificatifs sont accompagnés, tous les deux, étrangement, de « peut-être ». La « consolation » n'est ni définissable, ni définie. Si elle l'était, sa seule définition serait « Étrange, mystérieuse », ce qu'elle est, littéralement. Est-ce un salut que Kafka cherchait dans et par la littérature ? « Ici, la littérature s'annonce comme le pouvoir qui affranchit, la force qui écarte l'oppression du monde, ce monde “où toute chose se sent serrée à la gorge” »³⁴, mais si le pouvoir est dangereux aussi bien que libérateur, et la force dangereuse et libératrice, est-il réellement encore possible

³² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 86.

³³ Franz Kafka, *Journal*, traduit et présenté par Marthe Robert, Paris, Bernard Grasset, 1985, p.540.

³⁴ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 86.

de les qualifier de « pouvoir » ou de « force » ? La juxtaposition simultanée de deux qualités opposées est également l'un des caractères essentiels de ce « passage libérateur du “Je” au “Il” », et que Blanchot nuancera dans *L'Entretien infini* : « Vie-Mort, Veille-Sommeil, Présence-Absence, hommes-dieux »³⁵.

De plus, la comparaison parallèle (plus... plus...) renvoyant à la proportion inverse signifie que l'étrangeté de la consolation kafkaïenne est encore d'autant plus profonde que l'un des deux termes se radicalise, et peut même devenir indépendant de l'autre. Il s'agit d'un passage, et il faut alors dire que l'un ou l'autre – le « Je » ou le « Il » – prend l'initiative sans égard pour l'autre. Auquel des deux l'initiative appartient-elle ? « Écrire est l'interminable, l'incessant. L'écrivain, dit-on, renonce à dire “Je”. Kafka remarque, avec surprise, avec un plaisir enchanté, qu'il est entré dans la littérature dès qu'il a pu substituer le “Il” au “Je”. »³⁶ La littérature est ainsi due au « Il » : c'est celui-ci qui prend l'initiative.

S'imposent alors deux questions. La première est de savoir si Kafka « a pu substituer le “Il” au “Je” » (je souligne). S'il l'avait vraiment pu, la littérature lui appartenait depuis longtemps. En effet, comme le montre l'espoir qu'il avait déjà eu neuf ans avant la découverte du « passage libérateur », il faut « sombrer plus vite que lui-même »³⁷, il faut donc que le « Je » disparaisse plus vite qu'il ne peut, et cela en recourant à l'usage du « Il », mais *en même temps* sans pouvoir compter sur lui car s'élevant indépendamment. Deux qualités opposées sont incompatibles l'une avec l'autre. L'indépendance interdit l'accès au « Il », la prévisibilité et la compréhensibilité. L'écrivain, n'ayant pas l'initiative, ne sait d'ailleurs pas quand arrive la littérature ou l'écriture.

Il n'en reste pas moins qu'elle surgit dans tous les cas, de manière imprévisible, quand le « Il » survient. Que signifie l'arrivée du « Il » ? Que la littérature survient et, notamment, qu'elle *dure*. Car, quel que soit le contenu, Kafka écrivait. Si, pendant et tant qu'elle dure, on écrit, c'est que le « Il » *continue* d'écrire. Autrement dit, le « Il » compose, sans « Je », un *certain laps de temps*. Et c'est là que se pose la deuxième question : en quoi consisterait alors

³⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 122.

³⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

l'étrangeté de la consolation kafkaïenne dès lors qu'il n'est plus question d'un passage ? Nous parlions jusque-là du « passage libérateur du “Je” au “Il” », et de la « consolation » que ce passage – la littérature – confère à l'écrivain. Or, maintenant que l'on est passé du « Je » au « Il », le passage a été bel et bien effectué : le « Je », ainsi que le passage lui-même, sont désormais passés. Mais si le « Je » est définitivement outrepassé, comment la littérature, définie par ce passage justement si essentiel, peut-elle perdurer ?

Ici, il n'est pas encore le temps d'approfondir, mais notons néanmoins qu'il en résulte deux possibilités suivantes. D'une part, si c'est le passage – l'élévation – de l'un à l'autre qui est la littérature, celle-ci annonce et n'annonce que l'arrivée d'elle-même et il faut dire qu'à la suite du passage et pendant l'écriture continue par le « Il » au-delà du « Je » et du passage, ce n'est pas la littérature mais encore quelque chose d'autre que la littérature qui y demeure ; et le paradoxe qu'impliquait le passage, c'est-à-dire la juxtaposition simultanée de deux éléments confrontés l'un à l'autre entre le « Je » et le « Il », est certes affranchi, mais il est désormais question de savoir ce que Kafka appelle « une observation d'une espèce plus haute [qui] est créée », ce qui – ni le « Je » ni le « Il » – y règne. D'autre part, si l'écriture – le temps de l'écriture – persiste à être soutenue par la littérature, il faut que le passage se fasse de nouveau. Pour cela, la substitution du « Je » par le « Il » doit être interrompue et le « Je » doit revenir afin d'être une nouvelle fois substitué par le « Il » ; néanmoins le paradoxe qui existe entre les deux termes reste inchangé. Que veut dire l'interruption du « Il » et le retour du « Je » ? Laissons de côté ces questions auxquelles nous ne pouvons répondre pour l'instant.

Avant de commencer notre recherche sur les spécificités du passage du « Il » blanchotiens, il est nécessaire de retenir un dernier point sur ce passage. Nous avons cité, ci-dessus, l'écrit daté du 27 janvier 1922 du *Journal* de Kafka traduit par Marthe Robert, pour montrer l'explication de « ce qui peut l'aider, lui ouvrir la décision du salut »³⁸. Cette traduction n'est pas la même que celle que nous pouvons lire dans *l'Espace littéraire*, puisque Blanchot effectue lui-même la

³⁸ *Ibid.*, p. 86.

traduction et, en l'occurrence, ce qu'il nous faut retenir apparaît dans cette même traduction, que nous reprenons ici :

« “La consolation de l'écriture, remarquable, mystérieuse, peut-être dangereuse, peut-être salvatrice : c'est sauter hors de la rangée des meurtriers, observation qui est acte [*Tat-Beobachtung*, l'observation qui est devenue acte]. Il y a observation-acte dans la mesure où est créée une plus haute sorte d'observation, plus haute, non pas plus aiguë, et plus elle est haute, inaccessible à la « rangée » [des meurtriers], moins elle est dépendante, plus son chemin monte, joyeusement, échappant à tous les calculs” (27 janvier 1922). »³⁹

Nous souhaitons ici uniquement nous contenter de faire ressortir ce qui nous intéresse le plus. C'est le rapport entre l'observation et l'acte : observation est d'abord acte, c'est-à-dire qu'ils représentent la même chose, mais « observation qui est acte » est en réalité « observation qui est devenue acte ». Il est crucial de prendre garde au temps : Blanchot emploie, non le présent, mais le passé composé de l'indicatif⁴⁰. Le passé composé de l'indicatif qu'emploie Blanchot est particulier. En un mot, il nous indique de la *différence*. Le terme *différence*, l'un des mots-clés de notre recherche, indique que deux termes ne renvoient pas à la même réalité. Concrètement, il introduit, entre deux termes – « observation » et « acte » –, l'altérité de l'autre que l'un n'arriverait pas à assimiler à lui-même. Autrement dit, il prive la notion de la mêmeté ou la violence du même, de toute possibilité de l'identification des deux. Le passé composé ne renvoie pas à la continuité d'un acte passé jusqu'au présent ; il y glisse au contraire un décalage temporel imperceptible, la paraphrase mettant en relief la non-coïncidence réelle entre l'observation et l'acte, et cela d'autant plus que le trait d'union (« observation-acte ») semble relier deux choses juxtaposées. L'introduction de l'altérité par la notion de la différence nous oblige donc à les séparer, indissociables l'un de l'autre et indépendant l'un de l'autre. Quelle serait la portée de ce détachement ? Qu'il y ait, antérieurement à « l'observation qui est

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Nous pouvons déjà signaler ce cas dans la citation ci-dessus : « L'écrivain, dit-on, renonce à dire “Je”. Kafka remarque, avec surprise, avec un plaisir enchanté, qu'il *est entré* dans la littérature dès qu'il *a pu* substituer le “Il” au “Je”. » (Je souligne) L'écrivain remarque à présent ce qui s'est passé dans le passé.

devenue acte », une observation qui ne l'est pas encore. L'observation qui était soustraite à l'acte devient acte, ce dont, d'ailleurs, on ne prend conscient qu'ultérieurement. L'observation, par le passage, change de nature et devient autre que ce qu'elle est/était. Lequel des deux, dont il nous faut maintenir l'altérité sans les identifier l'un à l'autre, devrait-on désormais privilégier ? La réponse nous semble évidente : « observation-acte », c'est-à-dire « observation plus haute ». « L'observation-acte » acquiert-elle une intensité plus estimable, une qualité supérieure à la simple observation ? L'évidence n'est cependant qu'apparente. Qu'est-ce, en effet, que l'« observation-acte » à laquelle, par delà le passage qu'est la littérature, la disparition du « Je » amène l'écrivain ? Qu'est-ce que l'observation qui lui est antérieure et dont, par la disparition du « Je », l'écrivain doit sortir ?

2. « Il » et langage

L'écriture blanchotienne présuppose la substitution du « Il » au « Je ». Il s'agit d'introduire, dans le « Je » de l'écrivain, quelqu'un ou quelque chose d'incompréhensible et d'inaccessible par le « Je ». Le « Je », brisant la notion du même, devient autre que ce qu'il est et dit, sans qu'il ne le désire par lui-même. Analysons maintenant le passage du « Je » au « Il » dans l'écriture de Blanchot, et essayons de cerner les spécificités du « Il ».

Notre recherche se développera à travers *L'Instant de ma mort*. Pourquoi ce récit en particulier ? « Avec seulement une poignée de mots, légers et graves à la fois, Blanchot revient cinquante ans plus tard sur ce jour de juin 1944, le 20 probablement, où, au moment des représailles allemandes, il manque d'être

fusillé au pied de la demeure familiale à Quain en Saône-et-Loire. »⁴¹ Ce récit a été publié assez tardivement, à tel point que l'on dit qu'il fût son « dernier récit »⁴². En effet, il est également mentionné plusieurs fois, dans *Demeure, Maurice Blanchot*, que *L'Instant de ma mort* est ultérieure aux œuvres majeures de Blanchot. Or, en réalité, cette œuvre avait déjà été rédigée 50 ans avant sa publication, et si Derrida, se référant à *L'Écriture du désastre* par exemple, déclare plusieurs fois une certaine continuité de la pensée blanchotienne, il faut aussi admettre qu'inversement des idées pénétrant la pensée blanchotienne apparaissent déjà au premier rang dès l'année 1944.

Récit blanchotien et notion d'autre

Voici l'ouverture du récit :

« JE ME SOUVIENS d'un jeune homme – un homme encore jeune – empêché de mourir par la mort même – et peut-être l'erreur de l'injustice. »⁴³

Le récit commence par le souvenir : l'auteur se souvient d'un jeune homme. Se souvenant de lui, il disparaît au profit de lui qui règne désormais à la place du sujet du récit. On pourrait dire que le passage du « Je » au « Il » est un changement de point de vue. L'auteur prend de la hauteur, ce qui est précisément ce que Kafka appelle « observation-acte », afin de déclencher l'écriture. Ainsi commence l'écriture dès la première phrase. Le passage qu'est la littérature s'accomplit-il ainsi ? Il est vrai que, lorsque l'on se rappelle quelqu'un ou quelque chose, il arrive la plupart du temps que l'on se le rappelle involontairement. Le souvenir n'est pas de l'ordre du manipulable ni du maîtrisable : le souvenir, quel

⁴¹ Jonathan Degenève, « Six œuvres essentielles » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, p. 49.

⁴² Jean Roudaut, « Un bonheur extraordinaire », in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, p. 50.

⁴³ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, Fata Morgana, 1994, p. 7.

qu'en soit le contenu, survient de manière imprévisible et indépendante du moi. En ce sens précis, il est irréductible au moi, il est ce qui reste en dehors du moi. Ces particularités du souvenir correspondent à celles du « Il » que nous avons vues plus haut. En conséquence, le passage du « Je » au « Il » traduit que l'auteur, appelé par le souvenir du jeune homme, n'est plus lui-même mais devient le jeune homme. En est-il réellement de tel ? Il suffirait d'avoir, fût-il immaîtrisable, un souvenir et, comme invité par lui, d'écrire. Or, les caractères du souvenir et du « Il » interdisent la simplicité de la structure de la littérature. Nous comptons le démontrer à partir de trois points de vue.

En premier lieu, le rapport du souvenir à l'écriture, nous le comparons à celui de l'*inspiration* à l'écriture : un auteur qui se souvient, c'est un homme inspiré. L'inspiration l'appelle et il lui faut répondre :

« Comme les hommes les plus courageux n'affrontent le risque que sous le voile d'un subterfuge, beaucoup pensent que répondre à cet appel, c'est répondre à un appel de vérité : ils ont quelque chose à dire, un monde en eux à libérer, un mandat à assumer, leur vie injustifiable à justifier. »⁴⁴

De l'inspiration à l'écriture, voilà le passage, mais c'est un passage qui signale un écart temporel et un détour « sous le voile d'un subterfuge ». L'homme inspiré écrit, « Et celui qui écrit est, aussi bien, celui qui a “entendu” l'interminable et l'incessant [...] »⁴⁵. Le passé composé de l'indicatif, cette fois-ci expressément mis entre guillemets, fait ressortir la *différence* entre ce qu'un écrivain a entendu et ce qu'il écrit. Ils ne sont pas identiques : l'écrit de *L'Instant de ma mort* ne renvoie aucunement au jeune homme dont l'auteur se souvient. La parole qui ne parle pas de ce qui la motive et l'incite à s'écrire, est une parole qui ne parle pas. C'est précisément ce qu'il faut entendre lorsque Blanchot déclare que l'écriture à suivre, « Cette parole non parlante ressemble beaucoup à l'inspiration, mais elle ne se confond pas avec elle »⁴⁶. Du souvenir ou de l'inspiration à l'écriture, le passage ne signifie pas la littérature au sens kafkaïen.

⁴⁴ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴⁶ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 300.

En deuxième lieu, si les premières lettres écrites à l'encre noire sur un papier blanc ne retracent pas ce que transmet l'inspiration, c'est que la littérature n'est pas encore arrivée mais est paradoxalement à venir par et à travers l'écriture. « Consolation sans force : plus il écrit, plus il se rapproche de ce point extrême à quoi l'œuvre tend comme à son origine, mais que celui qui le pressent ne peut regarder que comme la profondeur vide de l'indéfini. »⁴⁷ C'est un renversement bouleversant. C'est, pourrait-on penser, parce qu'il y a eu l'origine que l'homme se met à écrire ; c'est en réalité, au contraire, à travers l'acte même d'écrire qu'il se rapproche de l'origine propre de l'écriture. La littérature au sens kafkaïen et blanchotien est à venir. L'écriture et son origine coïncideraient-elles cette fois-ci ? Celui qui écrit l'ignore. Car, maîtriser l'interminable et l'incessant c'est se perdre. Nous reprenons ici la phrase complète dont nous avons cité, plus haut, le début :

« Et celui qui écrit est, aussi bien, celui qui a “entendu” l'interminable et l'incessant, qui l'a entendu comme parole, est entré dans son entente, s'est tenu dans son exigence, s'est perdu en elle et toutefois, pour l'avoir soutenue comme il faut, l'a fait cesser, dans cette intermittence l'a rendue saisissable, l'a proférée en la rapportant fermement à cette limite, l'a maîtrisée en la mesurant. »⁴⁸

D'où la possibilité que nous avons de découvrir postérieurement le passage du « Je » au « Il ». C'est sur ce point qu'insiste le passé composé de l'indicatif qui traduit la différence. La littérature, autrement dit, n'est pas ce dont on pourrait dire qu'il est (à) présent : si elle est à venir, elle est ce dont on ne pourrait détecter la présence que dans le passé. Le passage à la littérature s'effectue donc au moyen d'une ellipse temporelle. Le présent et la présence y font défaut, et c'est à un tel présent que nous essayons d'analyser le passage. C'est précisément le point de vue surélevé qu'est l' « observation-acte » de Kafka. L'auteur de *L'Instant de ma mort*, ainsi que nous-mêmes, nous tenons à cette distance. Nous analysons le passage. De même que nous essayons de lire Blanchot afin de

⁴⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, pp. 76-77.

⁴⁸ *Ibid.*, *L'Espace littéraire*, pp. 35-36.

comprendre ultérieurement ses écrits, de même est-il possible pour l'auteur Blanchot d'analyser ultérieurement ce qui, jadis, arriva au jeune homme ?

Nous remarquons l'emploi du mot « peut-être » dès la première phrase. Pourquoi « peut-être », malgré la hauteur de l'observation ? On sait que le « jeune homme » dont il est question est également le dénommé Maurice Blanchot. L'auteur tente de raconter ce qui lui est arrivé jadis. Il essaie de l'analyser et de s'analyser. Or, il ne saurait s'agir d'une analyse quelconque : « A sa place, je ne chercherai pas à analyser ce sentiment de légèreté. »⁴⁹ A sa place – : ne s'agissant de personne d'autre que celui que l'on appelle Blanchot, l'auteur lui-même décrit le jeune *comme un autre*⁵⁰. Il n'effectue pas l'analyse de cet autre, à plus forte raison l'autoanalyse : il n'est pas question de la notion d'un moi ou d'un soi englobant le moi. Puisqu'il n'est question ni de moi ni de soi, le mot « peut-être » serait à juste titre à sa place. Au bout du compte, je ne sais pas ce qui arriva à quelqu'un d'autre que moi ; je ne sais pas quel sentiment il éprouva ou, même si je sais que c'est un « sentiment de légèreté » qu'il éprouva, je ne peux pas ressentir le même, et surtout pas de la même manière que lui. L'expression langagière qui immobilise – c'est un « sentiment de légèreté » – renvoie apparemment au même contenu, universel et intemporel parce qu'immobilisé et ainsi éternisé, mais la *différence* qu'il y a entre le « Je » et le « Il » n'indique-t-elle pas que ce renvoi reste superficiel ? L'identité scripturaire étant la même au niveau visuel et auditif, le contenu auquel elle renvoie, en soi invisible et inaudible (on ne saurait ni voir ni entendre un sentiment quelconque), serait différent, et ce décalage inéluctable et inhérent à l'expression – ceci non en tant que ceci mais que cela – est un des éléments qui entravent la communication langagière entre les hommes.

Le signifiant ne signale pas le même signifié. Ajoutons tout de suite que le désaccord entre le signifiant et le signifié qui constituent un sens, n'est cependant pas l'objet principal de notre recherche. La notion d'*autre*

⁴⁹ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, pp. 10-11.

⁵⁰ « Visiblement le jeune homme, l'autre, celui qui va mourir sans mourir, demeurait dans un Château auquel *on* veut accéder, à la porte duquel "on frappe" et c'est au fait que cette maison porte le nom de Château qu' "il" va probablement devoir la vie. » (J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 71)

blanchotienne ne traduit pas la pluralité de sens d'un terme. Ce que nous enseigne Blanchot, c'est que « l'écriture depuis toujours, et cependant jamais maintenant, a rompu avec le langage, soit le discours parlé, soit le discours écrit. »⁵¹ La rupture est primordiale parce que « depuis toujours » ; l'accord entre l'écriture – au sens blanchotien que nous tentons de déduire – et le langage – à l'oral ou à l'écrit, moyen inter-communicatif – n'a jamais existé. Et pourtant, si, paradoxalement, elle n'est « cependant jamais maintenant », elle inverse l'orientation temporelle et nous ouvre la possibilité d'un futur où la rupture de l'accord est à venir. De quelle rupture est-il question ? Blanchot enchaîne :

« Admettons ce que porte cette rupture : rupture avec le langage entendu comme ce qui *représente*, et avec le langage entendu comme ce qui reçoit et donne *le sens*, et donc aussi avec ce mixte signifiant-signifié qui a remplacé aujourd'hui, dans les distinctions (il est vrai déjà dépassé) de la linguistique, l'ancienne division de la forme et du formulé [...] »⁵².

La représentation et « *le sens* » n'ont rien à voir avec l'écriture blanchotienne. Que celle-ci ne représente pas, qu'elle ne reçoive ni ne donne « *le sens* », cela implique la rupture de l'écriture blanchotienne avec le passage libérateur de Kafka. En effet, l'« observation qui est acte » ou, plus précisément, « l'observation qui est devenue acte » est actualisation d'un passé par la représentation – acte de re-présent-er – postérieure. L'« observation-acte », plus haute que l'observation qui lui est antérieure, représente un passé et lui donne le sens. C'est ainsi que le passage libérateur de Kafka apparaît comme prononcé. Le récit de Blanchot, au contraire, n'est rien de tel. Il n'est question ni de moi ni de soi, et l'auteur ne donne ni un sens ni *le sens* au sentiment qu'éprouva le jeune homme dont il se souvient. Où alors nous amènera la stérilité de la parole qui ne parle pas ? Nous pouvons pressentir que c'est là l'essentiel de la notion d'*autre* blanchotien.

L'ambiguïté du *ceci en tant que cela* est due à *un autre*, mais c'est un autre qui nous permet la compréhension :

⁵¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 390.

⁵² *Ibid.*

« Au niveau du monde, l'ambiguïté est possibilité d'entente ; le sens s'échappe toujours dans un autre sens ; le malentendu sert à la compréhension, il exprime la vérité de l'entente qui veut que l'on ne s'entende jamais une fois pour toutes. »⁵³

Si un homme comprend un autre homme, ce n'est pas qu'il saisit la même chose que l'autre, mais qu'il y a un malentendu. Que le malentendu conditionne la compréhension et que le langage n'indique ceci qu'en tant que cela, cela déstabilise notre notion de compréhension. Or, la notion d'autre blanchotien ne traduit même pas la pluralité de sens d'un terme, d'une expression ou d'une proposition.

« Ici, le *sens* ne s'échappe pas dans un autre sens, mais dans l'*autre* de tout sens et, à cause de l'ambiguïté, rien n'a de sens, mais tout *semble* avoir infiniment de sens : le sens n'est plus qu'un semblant, le semblant fait que le sens devient infiniment riche, que cet infini de sens n'a pas besoin d'être développé, est immédiat, c'est-à-dire aussi ne peut pas être développé, est seulement immédiatement vide. »⁵⁴

Il s'agit, pour la notion d'autre blanchotienne, non d'un autre mais de l'autre de tout. Que devrait-on entendre par l'autre, l'immédiateté et l'impossibilité de développement de l'infini ? Continuons l'analyse du terme « peut-être ».

Le terme « peut-être », récurrent trois fois dans le récit⁵⁵, introduit un *glissement* dans le langage. Ce dernier *semble* général mais, en réalité, brise la délimitation de sens que contourne un mot, une expression ou une proposition. D'où plusieurs notions importantes. Chaque mot est censé posséder une définition qui lui est propre. Cette définition est le champ où il a son propre *pouvoir* : il signifie ceci ou cela, ce qui permet de maintenir l'intercompréhension. Or, lorsque le glissement du « peut-être » lui laisse du blanc entre la forme et le contenu ou entre le signifiant et le signifié, s'ouvre une dimension d'*étrangeté*, en général dans deux sens opposés : d'un côté le langage dit *plus* qu'il ne dit et, de l'autre il dit *moins* qu'il ne dit. Moins, parce que le sens

⁵³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 354.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 354-355.

⁵⁵ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 11, 15 et 17.

n'est jamais suffisant ; plus, puisque l'insuffisance est une possibilité d'interprétation excessive, sans être en mesure de savoir, dans tous les cas, quel est ce plus ou ce moins : « c'est le propre de tout langage – parlé, mais aussi bien, et peut-être à un plus haut degré, écrit – de toujours prêter assistance à lui-même, ne disant jamais seulement ce qu'il dit, mais toujours plus et toujours moins. »⁵⁶ Où l'étrangeté, le *plus ou moins* et l'impuissance du langage, rendant le langage profondément étranger à lui-même, s'introduisent-ils sinon dans le langage lui-même ? Ce dernier contient désormais en lui ce dont il n'est pas maître, et l'altérité réfractaire à une identité quelconque et brisant la stabilité du même est paradoxalement due au langage : il faut écrire, « il le faut, c'est un ordre, une exigence impérieuse »⁵⁷, mais par l'écriture se produit ce qui, autrement – c'est-à-dire si l'on n'était pas tenté d'écrire⁵⁸ –, ne se produirait pas. C'est dans l'intérieur, en soi invisible, inaudible et imperceptible, que s'insère l'extérieur, qui n'est pas moins invisible, inaudible et imperceptible ; ou bien, c'est l'intérieur qui devient l'extérieur. En langage blanchotien : de son propre intérieur *se fragmente* la parole. D'où la naissance de ce que Blanchot appelle la parole fragmentaire qui est en réalité toute écriture.

Que nous apprend l'introduction de toutes ces notions ? Un mot a le pouvoir de nous communiquer la chose qu'indique le sens du mot. La chose qu'indique le sens du mot dans un dictionnaire ou une encyclopédie, est d'abord une chose abstraite. C'est une notion : le mot chien par exemple n'aboie pas comme un chien réel. Et pourtant il est aussi réel, c'est ce qui se produit quand nous nommons chien cet animal que nous rencontrons dans la rue. Une fois nommé, le chien nous apparaît et nous montre sa présence particulière parmi les choses qui nous entourent dans le monde. Mais la notion dépasse toujours le particulier : elle ne renvoie pas seulement à un seul particulier, mais aussi à tous les particuliers d'une même espèce et au nom d'une même espèce. La dénomination est un pouvoir réel aussi bien qu'abstrait. Qu'en est-il alors de l'impuissance et de

⁵⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 82.

⁵⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 19.

⁵⁸ Il est certes impossible d'écrire sans « peut-être », c'est-à-dire d'écrire au profit de la coïncidence parfaite entre le signifiant et le signifié. Qu'il ne soit toutefois pas moins impossible de se passer d'écrire, voilà une autre ou, plus précisément, l'*autre* impossibilité : le paradoxe ou le *double bind*.

l'altérité qu'un mot contient sans pouvoir contenir ? Il signifie *plus* ou *moins* qu'il ne puisse signifier, il signifie *plus ou moins* ce qu'il est censé signifier, il renvoie donc, désormais, à ce qui ne coïncide pas tout à fait avec lui-même, avec la réalité, mais non plus avec la notion. La rupture à la fois avec la particularité et l'idée est l'interruption du langage par où celui-ci s'arrête de parler. Qu'en est-il d'un tel langage ? « Je rends *sensible*, par ma méditation silencieuse, l'affirmation ininterrompue, le murmure géant sur lequel le langage s'ouvrant devient image, devient imaginaire, profondeur parlante, indistincte plénitude qui est vide. »⁵⁹ Le langage qui ne signale pas un autre mais l'autre, c'est le langage qui signale l'autre de l'« indistincte plénitude » : le vide. C'est un langage qui est hanté par le « peut-être », qui erre autour du *plus ou moins* et qui, ainsi, ne saurait ni représenter ni donner le sens : langage devenu image, langage imaginaire. Que faut-il entendre par l'image et l'imaginaire ? « L'art semble alors le silence du monde, le silence ou la neutralisation de ce qu'il y a d'usuel et d'actuel dans le monde, comme l'image est l'absence de l'objet. »⁶⁰ Le langage dont on se sert dans le monde sensible afin de nommer un objet, fût-il réel ou idéal, et, ainsi, d'indiquer la présence de l'objet, ne nomme ni l'objet ni n'en indique la présence, mais nous en montre « l'absence ». Le récit *L'Instant de ma mort* contient en lui cette possibilité de donner naissance à l'effet tout autre que celui qui lui est demandé : loin du pouvoir englobant et synthétisant, le langage blanchotien rend, justement par la dénomination, fictif ce qu'il nomme, non seulement en soustrayant le nommé à la fois à la chose particulière et à la notion universelle, mais aussi en le soustrayant au *langagièrément nommé* autant que la nomination soit déjà langagière. La fragmentation de la parole est d'une part l'impossibilité de la coïncidence au milieu entre l'un et l'autre, faisant de ce milieu le *ni l'un ni l'autre*, ce que Blanchot appelle Neutre ; elle est d'autre part l'impossibilité du milieu lui-même où ne reste finalement que le silence et le vide du langage.

⁵⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 22.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

3. Du « Tu » au « Il »

Récit et témoignage

Examinons maintenant la portée de cette rupture d'un autre point de vue.

L'Instant de ma mort peut être interprété comme une fiction. Or, il est également un témoignage. C'est ce que manifeste Derrida : « C'est le filet de ces limites *entre* fiction et témoignage, mais aussi *intérieures* à l'une et l'autre, que nous allons en somme étudier dans ses mailles. »⁶¹ Il est étrange d'entendre que le témoignage contient potentiellement une part de fiction et de mensonge. Qui croirait un tel témoignage ? Cependant, c'est précisément l'un des enjeux centraux de l'auteur : tout témoignage inclut à tel point en lui cette possibilité inéluctable, que toute limite devient ambiguë :

« C'est sur cette limite indécidable que nous allons essayer de demeurer. Cette limite est une chance et une menace, la ressource à la fois du témoignage et de la fiction littéraire, du droit et du non-droit, de la vérité et de la non-vérité, de la véracité et du mensonge, de la fidélité et du parjure. »⁶²

La « limite indécidable » entre le « témoignage » et la « fiction littéraire » est la même que celle qui existe entre « fiction et autobiographie »⁶³. Elle est manifeste dès la première phrase du récit : « Je me souviens d'un jeune homme ». Ce « jeune homme » dont l'auteur se souvient est lui aussi celui que l'on nomme Blanchot. Sans aucun doute c'est « un individu peut-être nommé » Blanchot, « mais déjà comme tel privé de nom, de mémoire, de raison. »⁶⁴ D'où que l'auteur se souvient de lui-même comme de *quelqu'un d'autre* que lui-même. Dès le commencement du récit s'annonce l'ambiguïté énigmatique de l'identité ; ou bien, nous pouvons déclarer, en inversant la formule, que c'est cette ambiguïté énigmatique de l'identité que l'écrivain découvre qui déclenche l'écriture, s'il est

⁶¹ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 70.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 410.

vrai que « L'art est d'abord la conscience du malheur, non pas sa compensation. »⁶⁵ Ce quelqu'un d'autre, qui est-il ? Nul ne le sait, parce que la communication fait défaut : qu'il soit Blanchot ou non, l'auteur n'a pas de dialogue possible et *direct* avec lui. Ce n'est pas au « Tu » ou au « Vous » que le « Je » se rapporte, mais au « Il », à la *troisième personne du singulier*.

Je, tu et il

Selon Émile Benveniste, il y a, entre le « je-tu » et le « il », une « *corrélation de personnalité* : « je-tu » possède la marque de personne ; « il » en est privé. »⁶⁶ Lorsqu'un homme parle à la première personne et qu'il parle avec un autre homme en le tutoyant, ce sont deux hommes qui parlent. S'ils traduisent « leur unicité spécifique » – « le “je” qui énonce, le “tu” auquel “je” s'adresse sont chaque fois uniques » –, ils sont également intervertibles : « celui que “je” définis par “tu” se pense et peut s'inverser en “je”, et “je” (moi) devient un “tu”. »⁶⁷ Et quels sont les spécificités du « il » ? Premièrement, « “il” peut être une infinité de sujets – ou aucun. » Pourrait-on avoir une relation avec « une infinité de sujets – ou aucun », d'autant plus que, de surcroît, le « il » est, par l'opposition au « je-tu », privé de l'« unicité » ? Non, car, et tel est le deuxième spécificité du « il », « “il” en soi ne désigne spécifiquement rien ni personne. »⁶⁸ Comment alors comprendre le passage du « Je » au « Il » ? Quel est le rapport entre les deux ? Après avoir indiqué le troisième et dernier attribut du « il » – « la “troisième personne” est la seule par laquelle une *chose* est prédiquée verbalement » –, Benveniste considère « la “3^e personne” » comme « exactement la non-personne, possédant comme marque l'absence de ce qui qualifie spécifiquement le “je” et le “tu”. »⁶⁹ Ces deux derniers entretiennent une relation réciproque qui les rend interchangeables ; en

⁶⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 89.

⁶⁶ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel, numéro 7 », 1966, p. 231.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 230-231.

revanche, le « il » désigne pour ainsi dire le *dehors* du « je-tu », il se désigne à *l'extérieur* du « je-tu ». Le rapport « je-il » n'est ni réciproque ni symétrique : si le « je » et le « tu » sont de l'ordre de l'autre, le « je-tu » et le « il » sont dans l'ordre du *diamétralement autre*. Le « il » se désignant comme absence du « je » et du « tu », le passage du « Je » au « Il » nous signale ainsi la disparition et l'absence du « Je », et le « Il » ne serait alors « rien ni personne », ou « une *chose* » privée de « marque de personne ».

C'est pourquoi, d'ailleurs, il importe d'ajouter que la levée de réciprocité aussi bien que de la symétrie est également la levée de *l'immédiateté* : si le « je » et le « tu » se rapportent directement l'un à l'autre, le « je » ne communique le « il » qu'indirectement. En effet, bien qu'indirectement, il le communique toutefois ; le « il » est nommé, un rapport doit donc s'établir pour relier, d'une manière ou d'une autre – mais dans tous les cas d'une manière indirecte –, les deux termes. Ce rapport sans rapport direct, nous le nommons – faussement – langage.

Par le langage, et *uniquement* par le langage, le « Je » communique le « Il » et se substitue à celui-ci. C'est substituer quelque chose par ce qui ne l'est pas ; c'est considérer ceci en tant que cela, là où les deux termes, irréductibles l'un à l'autre, ne renvoient à aucune identité ni même⁷⁰. De quoi est-il désormais question ?

« *Il* (ou *elle*) peut servir de forme d'allocution vis-à-vis de quelqu'un qui est présent quand on veut le soustraire à la sphère personnelle du "tu" ("vous"). D'une part, en manière de révérence : c'est la forme de politesse (employée en italien, en allemand ou dans les formes de "majesté") qui élève l'interlocuteur au-dessus de la condition de personne et de la relation d'homme à homme. D'autre part, en témoignage de mépris, pour ravalier celui qui ne mérite même pas qu'on s'adresse "personnellement" à lui. De sa fonction de forme non-personnelle, la "3^e personne" tire cette aptitude à devenir aussi bien

⁷⁰ Mais le problème concerne-t-il seulement le rapport entre le « je » et le « il » ? En effet, lorsqu'un homme parle à un autre homme en le tutoyant (et inversement), comment lui parlerait-il sinon par le langage ? Le « malentendu » du langage, du *ceci en tant que cela*, implique certainement la compréhension de l'autre, mais c'est une compréhension langagière, c'est-à-dire compréhension de l'autre uniquement par et dans le langage qui expulse l'autre à comprendre.

une forme de respect qui fait d'un être bien plus qu'une personne, qu'une forme d'outrage qui peut le néantiser en tant que personne. »⁷¹

Si l'on adopte la position de Benveniste, il est donc possible d'envisager le passage qu'est la littérature comme infléchissement du rapport du « je » au « tu-vous » – rapport direct, réciproque, symétrique et horizontal – à celui du « je » au « il » – rapport indirect, unilatéral, dissymétrique et vertical –, et cela vis-à-vis du « tu-vous ». Le passage du « je » au « il » présuppose ainsi la présence du « tu », c'est un rapport non entre deux termes mais trois, et l'infléchissement du rapport manifeste que celui qui est dans le passage, c'est en réalité le « tu » : c'est parce que le « tu » passe au « il » que s'impose la littérature, que le « je » est irrésistiblement invité au « il ».

Qui est, ou qu'est ce « tu » virant en son autre, réfractaire à lui parce que n'ayant aucun trait à lui ? Je ne te soustrais pas à « la marque de personne » – je n'en suis pas capable – mais tu t'y soustrais afin d'être substitué par le « il ». Serait-on alors capable de le qualifier de divin ou d'abject ? A la littérature manque le présent ainsi que la présence du « je », indispensable à la qualification. Et ultérieurement, comme c'est le cas de la découverte kafkaïenne ? Or, inaccessible et indépendant, le « il » se refuse à toute relation directe. En effet, le passage du « je » au « il » se désigne comme impossibilité de toute relation. Si la relation est une possibilité d'entente, c'est la possibilité que le « je » a de comprendre, par un « malentendu », le « tu » ; une telle possibilité n'a pas sa place lorsque le « je » se rapporte au « il ». L'impossibilité de la possibilité s'impose sans qu'elle ne vire en une possibilité quelconque. S'il en est ainsi, alors, quand le « je » se croit être véritable témoin d'un passé rappelé et *représenté*, que découvre et représente-t-il en réalité ? Le « il » se refuse à toute relation. Qu'il se communique uniquement par le langage à la fois démuné de tous les particuliers et de toutes les idées, cela manifeste que Kafka parcourt le même passage qu'il croit avoir découvert mais qui, en réalité, indique la différence : le passage qu'il a découvert par l'inspiration et par lequel il croit être autrefois passé, et le passage qu'il décrit par l'écriture à la suite de l'inspiration sont tous les deux différents

⁷¹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, p. 231.

l'un de l'autre. C'est une impossibilité de nommer le « il » et le « tu » qui lui est antérieur.

Il personnel et il impersonnel

Comment déterminer ce « il » langagier en dehors du « il » ? C'est, dit Blanchot, « L'Autre, le *Il*, mais dans la mesure où la troisième personne n'est pas une troisième personne et met en jeu le neutre. »⁷² Nous savons qu'en français le « il » renvoie à deux types de sujets totalement différents : « il » personnel et « il » impersonnel. Le premier nous indique une personne à qui, pour une raison ou pour une autre selon Benveniste, on évite de s'adresser directement. Il n'en reste pas moins que, démunie de « marque de personne », il signale encore quelqu'un. Le « il » impersonnel, en revanche, en est totalement démunie. Lorsque nous écrivons ou proférons qu'*il* pleut ou qu'*il* faut faire ceci ou cela, le sujet impersonnel ne présuppose aucunement quelqu'un. Il est purement impersonnel ; autrement dit, c'est un sujet auquel fait complètement défaut ce qu'on appelle la subjectivité. La littérature s'annonce comme disparition du « je », et elle ne suppose aucun sujet, – aucun sujet qui, avant tout, puisse déclarer le passage lui-même.

A la définition que Blanchot donne au sujet « il », semble répondre la caractérisation du « il » de Gilles Deleuze :

« C'est le *on* des singularités impersonnelles et pré-individuelles, le *on* de l'événement pur où *il* meurt comme *il* pleut. La splendeur du *on*, c'est celle de l'événement même ou de la quatrième personne. »⁷³

Deleuze appelle la forme impersonnelle de la troisième personne du singulier à laquelle le passage du « je » au « il » aboutit, « quatrième personne ». Singulière, elle implique d'une part la pré-individualité : du sujet qu'est le « je » au pré-individuel, elle se montre comme *recul* ou *mort* du sujet. Singulière, elle

⁷² M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 102.

⁷³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969, p. 178.

implique d'autre part et cependant une pluralité collective et pré-individuelle. Que faut-il entendre par celle-ci ? La littérature kafkaïenne, rappelons-nous-le, se définit comme « observation-acte » : elle est « une plus haute sorte d'observation », un point de vue plus élevé. C'est un sujet qui se situe désormais plus haut et qui observe l'objet qu'il découvre. Et pourtant, paradoxalement, le terme auquel mène le passage se détermine et ne se détermine que comme mort du sujet. Sans sujet qui objective et représente l'objet, ce dernier n'existerait pas. La mort du sujet est également celle de l'objet, l'objet sans sujet tombe donc dans l'indistinction du sujet/objet, il devient antérieur à la distinction du sujet/objet. Les deux termes, morts, se rassemblent et fusionnent pour former un « il » impersonnel et pré-individuel. D'où l'impossibilité qu'un sujet quelconque a de découvrir un objet quelconque : le passage que Kafka découvre ultérieurement et le jeune homme dont l'auteur Blanchot se souvient, ne sont susceptibles ni d'être objectivés ni représentés par la littérature.

Le « il » impersonnel, dénué de différence entre le sujet et l'objet, tous les deux morts, est « l'événement pur où *il* meurt comme *il* pleut ». De même que la pluie – d'innombrables gouttes d'eau tombant verticalement du ciel à la terre – n'a aucun rapport ni avec le pouvoir humain ni avec le vouloir humain, « la quatrième personne » n'est en relation avec rien ni personne. Tel est ainsi, faute de nomination langagière, le *rapport sans rapport* entre le « je » et le « il ». La pluie est au phénomène *naturel* ce que le « il » est à la *nature* de l'homme. Le « Il » est-il donc un « pur phénomène » et un « événement » ? « L'œuvre exige de l'écrivain qu'il perde toute “nature”, tout caractère, et que, cessant de se rapporter aux autres et à lui-même par la décision qui le fait moi, il devienne le lieu vide où s'annonce l'affirmation impersonnelle. »⁷⁴ Insistons toutefois sur le fait que le caractère impersonnel du « il » ne traduit, chez Blanchot, ni le divin ni l'abject. Anticipant notre thèse, disons que si, pour Levinas, l'infléchissement du « tu » au « il » est celui de l'autre à Autrui, c'est-à-dire si la distinction entre « tu » et « il » s'impose en faisant du terme d'Autrui Dieu, la même distinction n'a aucune place chez Blanchot. Le « tu » (pour qui la littérature est encore à venir)

⁷⁴ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 61.

et le « il » (pour qui la littérature est déjà arrivée et passée) sont semblables. D'où le retrait du terme d'autrui :

« Peut-être est-il temps, aussi, de retirer ce terme d'autrui, tout en retenant ce qu'il voudrait nous dire : que l'Autre est toujours ce qui en appelle (fût-ce pour le mettre entre parenthèses ou entre guillemets) à l' "homme", non pas autre comme Dieu ou autre comme nature, mais, en tant qu' "homme", plus Autre que tout ce qu'il y a d'autre. »⁷⁵

Ni Dieu ni nature, mais l'homme est l' « homme ». Autour de celui-ci se rassemblent des notions importantes telles que vide, absence, image et imaginaire. Ce qui s'impose étant à la fois détaché des autres et du moi, ce qui s'inflige se refusant à toute relation humaine, appelons-le homme absent et imaginaire : « homme ».

Ni l'un ni l'autre, entre-deux

Retenons deux décalages essentiels et propres à l'attestation-fiction : l'un est temporel et l'autre, spatial. D'un côté, l'attestation est par nature ultérieure. Un événement a eu lieu dans un passé, et la littérature et l'écriture commencent par un rappel qui l'atteste. D'où l'impossibilité de l'attester *en même temps* que l'événement à attester. De l'autre côté, l'attestation actuelle d'un événement passé ne s'effectue pas dans le même cadre que l'événement originel. Ce décalage, qui revêt un caractère temporel, est également spatial. Autrement dit, par « la transformation du temps en un espace imaginaire (l'espace propre aux images) »⁷⁶, la scène se transforme en une scène fictive. La scène fictive, cela s'appelle écriture. Sans sujet ni objet, qu'est-ce qui est alors mis en scène ?

« Autrement dit, l'expérience du secret est, si contradictoire que cela paraisse, une expérience testimoniale. Et dès lors se pose la question du nombre : de l'un, du deux, du trois, et l'immense question

⁷⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 102.

⁷⁶ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 23.

du tiers, du témoin comme tiers (*testis, tertis*). Qu'est-ce que le tiers dans un secret ? Quelle est la place du témoin ? Est-ce que le témoin est celui qui prend part à un secret duel, ou est-ce que le témoin n'est pas déjà un tiers dans le secret ? »⁷⁷

Le secret, c'est qu'au témoignage manque le témoin. Que Blanchot évoque le jeune homme et que son « je » doive disparaître au profit du « il », cela le met en dehors de l'événement dont il est question : l'auteur n'a été ni agresseur ni victime, il est un tiers et il ne saurait témoigner de ce qui, jadis, lui arriva. En effet Maurice Blanchot, en tant qu'auteur du récit, n'a jamais été l'intéressé, n'a jamais été *dans* l'événement. Cette extériorité de l'événement vis-à-vis de l'auteur, cette indifférence à l'égard de son « Je », appelons-la, à l'image de Derrida, « Passion »⁷⁸. Pourquoi, alors, l'intéressé, qu'il soit actif ou passif, n'atteste-t-il pas par lui-même ce qui a eu lieu ? Pourquoi est-ce l'auteur – un autre et un tiers – qui écrit afin de se le rappeler, afin de transmettre indirectement l'événement passé ? C'est que l'intéressé, véritable témoin authentique et propre, est mort : « Je suis vivant. Non, tu es mort. »⁷⁹ Les « derniers mots, ces avant-derniers mots »⁸⁰ de *L'Instant de ma mort* nous l'enseigne. Au jeune homme qui semble avoir survécu et qui semble enfin être arrivé à parler à la place du « Je », s'impose, par la seule communication directe, *l'arrêt de mort*. Qui le lui impose, sinon celui qui, le remplaçant, parle maintenant à la place du jeune homme mort, à la place du « Je » ? C'est l'auteur du récit. La réponse nous semble évidente. Toutefois, les paroles de Derrida nous empêchent de conclure hâtivement :

⁷⁷ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 35.

⁷⁸ C'est la troisième définition parmi sept que Derrida donne à ce mot « surchargé de latinité chrétienne » : « il y va d'une passivité de la passion avant ou au-delà de l'opposition entre passivité et activité ». (J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 25 et 27.)

⁷⁹ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 17.

⁸⁰ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 62. *L'arrêt de mort* – le « Non, tu es mort. » – est la dernière parole, visible et audible, du récit, – après laquelle ne suit que le blanc et le silence. Que cette dernière soit cependant qualifiée d'« avant-derniers », c'est-à-dire de *pénultième*, ne cesse d'attirer notre attention. Nous analyserons, dans le chapitre VI, cette spécificité du décalage entre le dernier et l'avant-dernier avec une autre œuvre de Derrida, *Donner la mort*.

« Il y a deux morts, et les deux meurent autant qu'elles font ou laissent mourir ; et de même qu'il y a deux sujets – deux "je", un "je" qui parle d'un jeune homme, un "je" qui est divisé par ce qui est arrivé là – de même il y a deux morts, et concurrentes. »⁸¹

Premièrement, il est dit qu'autant à l'auteur qu'au jeune homme s'inflige inévitablement la mort. Le « Je suis vivant » est également la parole de l'auteur. Se pose alors immédiatement, dans cette alternance de morts, la question suivante : qui manifeste donc à l'auteur le « Non, tu es mort » ? Le secret n'est *pas encore* dans cette *pénultième* parole, il faut donc *attendre la dernière*.

Deuxièmement, les mots de Derrida annoncent certes la mort du jeune homme aussi bien que celle de l'auteur, mais le jeune homme, lui, n'est pas considéré comme « sujet ». Ce n'est pas au moment de l'écriture que la mort lui arrive pour le diviser, il est plutôt *déjà* divisé ; la mort lui était déjà arrivée pour le diviser. Au moment du commencement de l'écriture, du récit, il est déjà mort. D'où l'instauration du mythe blanchotien de l'écrivain moderne : c'est « l'idée que l'écrivain est celui qui écrit en sachant qu'il est déjà mort »⁸². Le jeune homme n'est pas considéré comme « sujet » – dans tous les sens du terme – de la littérature et de l'écriture. Il est *évoqué*, mais il l'est comme tel et il *demeure* comme tel – comme mort, et la séparation à la fois temporelle et spatiale n'est pas comblée par l'acte d'écrire. Le seul dialogue *direct* entre le « je » et le « tu », seul dialogue qui ne fait que s'imposer l'un à l'autre l'arrêt de mort, nous l'indique.

L'inspiration – souvenir survenant de manière immaîtrisable, inattendue et imprévisible – est la seule communication ou dialogue direct entre le « je » et le « tu ». Elle est le moment où la mort se donne immédiatement du « je » au « tu », au jeune homme qui revendique fallacieusement la vie et la survie mais qui est en réalité déjà mort ; moment où au jeune homme se croyant à tort capable de parler à la première personne et en tant que témoin s'inflige *encore* la mort qui lui est antérieure. Laissons pour le moment la question de savoir à quel moment précisément la mort lui est arrivée sans lui être arrivée parce qu'il n'est pas

⁸¹ *Ibid.*, p. 128.

⁸² Philippe Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable : sur Maurice Blanchot* suivi de *L'émoi*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 2011, p. 10.

réellement mort, et explicitons que c'est ainsi que le rapport désormais change de nature et s'infléchit du « je-tu » au « je-il » : du « tu » – jeune homme – au « il » sans auteur ni jeune homme, sans « je » ni « tu » : ne règne que le « il » uniquement langagier.

Avant de terminer la présente section, il nous faut poser une question.

Si Blanchot, reprenant le passage kafkaïen, ne l'interprète pas de la même manière que Kafka, c'est que la découverte ultérieure d'un passé en tant que même passé représenté est impossible. Ce que l'auteur ou narrateur découvre actuellement par la mémoire ou l'inspiration et ce que, inspiré, il va écrire ou raconter sont, par la mort, deux choses divisées et différentes. Cependant, il faut préciser que le point de vue de Blanchot n'est, autant qu'il soit analytique, pas moins ultérieur à celui kafkaïen dont il diffère. Le jeune homme se trompe : il se croit vivant. En langage heideggerien dans *Être et temps*, il « se méconnaît ». Par le dualisme heideggerien et par la notion d'autre, au jeune homme qui est en instance d'apparaître *comme diamétralement autre de ce qu'il est réellement*, doit se donner le réel, c'est-à-dire l'autre de ce qu'il se croit être, – car, autrement – et c'est cela, précisément, l'essentiel –, il croirait être vivant. Ainsi commence l'écriture par la mort. « Ça commence par la fin »⁸³. Or, c'est un « savoir absolu »⁸⁴ ; certes, non que l'auteur ne sache ce qu'il va se passer, mais que, avant même que quelque chose ne se passe, la mort est toujours antérieure. Et pourtant, cela dit, d'une part, que, malgré le nouveau mythe blanchotien de l'écrivain, *le « tu » a tendance à ignorer qu'il est mort*. Nous ne connaissons pas encore la portée de cet énoncé, mais entendons par là, du moins, que l'écrivain est désormais détaché du *savoir* de sa propre mort. Nous ne pouvons pas penser comme si l'écrivain faisait de sa propre mort dont il est conscient le pouvoir d'écrire dont il est maître. La critique du point de vue analytique et du « savoir absolu » nous apprend, d'autre part, que l'infléchissement du « je-tu » au « je-il », finalement, ne manifeste pas de passage ou changement de nature. Le « tu » se croit vivant mais est en réalité mort, sa vie est donc chimérique ; mais le « il » ne l'est pas moins dans la mesure où, purement langagier, il n'a aucune existence

⁸³ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 79.

⁸⁴ Ibid., p. 72 et p. 79.

quelconque. L'infléchissement est du fictif au fictif, et le passage se détermine comme un enlèvement direct de la vie, ce doublement : le « je » de l'énoncé « Non, tu es mort » donne la mort au « je » de l'énoncé « Je suis vivant », *en même temps* qu'il se la donne pour que, là où il n'y a ni l'un ni l'autre, ne règne finalement que « la quatrième personne ». Soit. Mais l'analyse et la description ultérieures de Blanchot, contrairement à celles de Kafka, disent-elles la vérité ? Si Blanchot se le permet, quelle en est la justification ?

4. Rapport du troisième genre : langage

L'analyse est ultérieure mais Blanchot se permet de décrire ce qu'est l'écriture. Quelle en est la justification ?

Dans cette section du chapitre I, nous traiterons de l'instant présent du témoignage pour en faire non une unité sûre et indivisible sur laquelle le présent et la présence sont possibles, mais une unité divisible et divisée rendant impossibles à la fois le présent et la présence. Cette impossibilité est, comme nous le verrons dans la dernière section de ce chapitre, ce qui, loin de justifier l'analyse ultérieure de Blanchot, empire le retardement de toute écriture.

Conditions du témoignage

En tant que témoin, je raconte ou écris dans une langue grâce à laquelle ceux à qui je raconte ou écris me comprennent. Qu'au lieu de me taire je parle, et

que l'autre me comprenne, telle est la première condition du témoignage⁸⁵. Par ailleurs, je suis, en tant que témoin, « unique » et « irremplaçable » : « je suis seul à avoir vu cette chose unique, à avoir entendu, ou à avoir été mis en présence de ceci ou de cela, à un instant déterminé, indivisible »⁸⁶. C'est la raison pour laquelle je suis le seul *capable* de parler et d'écrire, en tant que Moi-Sujet souverain. Que je sois ainsi capable de parler « à la première personne », telle est la deuxième condition du témoignage⁸⁷ ; et toutes les autres instances que le témoin ne peuvent qu'entendre ce qu'*il*(a) dit, et ne lire que ce qu'*il*(a) écrit : le sujet qu'ils emploient d'abord est le « il », et eux-mêmes ne sauraient parler à la place du « je ». *Il*(a) dit ceci, *il*(a) écrit cela et c'est précisément de ce point vue qu'il faut lire la première phrase du récit : « Je me souviens d'un jeune homme ». Rappelons-nous que Blanchot n'a jamais fait l'expérience de l'événement lui-même. Sans aucune possibilité de communication directe avec le jeune homme – sauf l'arrêt de mort – qui n'apparaît pas à la surface de l'écriture, il essaie de nous montrer l'impossibilité d'un partage quelconque. Ce qui est raconté par *lui*, nous paraît donc n'avoir rien à voir avec *nous*. Et pourtant : « Et à l'instant, disant cela, je passe, et je suis déjà passé du *je* au *nous*. »⁸⁸. De plus, la présence de ce « *nous* » est présupposée : sans elle, l'attestation n'existerait pas car, autrement, à qui raconter ? Le partage entre « *nous* » est nécessaire, et il est en lien avec la troisième condition du témoignage.

Le témoignage consiste non seulement à raconter ou reporter un événement, mais aussi à *faire* ce qui est raconté à l'instant même où il est raconté : « L'essence du témoignage ne se réduit pas nécessairement à la narration, c'est-à-dire aux rapports descriptifs, informatifs, au savoir ou au récit ; c'est d'abord un acte présent. »⁸⁹ Je raconte ou écris ce que j'ai vu et entendu auparavant. L'événement que les autres n'ont jamais vu ni entendu – jamais parce qu'autrement je ne serais ni « unique » ni « irremplaçable » –, événement qui est ainsi inconnu et singulier, est maintenant représenté par notre langage commun.

⁸⁵ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, 1998, p. 43.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

En effet, le passé – « l'historique, le *fait*, le *déjà fait*, le déjà dépassé »⁹⁰ – redevient présent à l' « instant déterminé, indivisible » par l'*acte de la re-présentation* langagière. Au singulier s'adapte l'universel, au silence se donne la parole : nous y sommes ainsi ensemble. Par mon pouvoir d'attestation qui rend encore présent le passé, je suis à présent *dans* l'événement (*dans* lequel, dirait Blanchot, cependant je n'ai jamais été), mais aussi j'y invite les autres pour le partager. C'est la puissance englobante et synthétisante de l'observation et de la représentation qui donnent le sens, mais essentiellement postérieures à l'événement, et avec lesquelles rompt l'écriture blanchotienne.

Instant excessif

L' « acte présent » de témoigner fait écho à la notion de l'*instant* :

« L'exemplarité de "l'instant", ce qui en fait une "*instance*", si vous voulez, c'est qu'elle est singulière, comme toute exemplarité, singulière *et* universelle, singulière *et* universalisable. »⁹¹

Il est donc question de *l'un et l'autre*. Voilà l'étrange constat de Derrida. Françoise Collin, dans un article intitulé « La pensée de l'écriture : différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », jette un regard sur la revue *Critique* n°229 publiée en 1966, et, citant « un texte important de Michel Foucault, *La Pensée du dehors*, republié en volume par Fata Morgana en 1986 », déclare le crucial : « Pourtant, à côté de l'article que j'avais intitulé "L'un et l'autre", Foucault intitulait plus justement une des sections du sien : "Ni l'un ni l'autre". »⁹² Ni l'un ni l'autre, telle est donc la juste nature du Dehors et du Neutre blanchotiens. Or, ce que manifeste ici « L'exemplarité de "l'instant" » est justement le *l'un et l'autre*. L'événement – *L'Instant de ma mort* – est d'abord

⁹⁰ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 60.

⁹¹ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 48.

⁹² *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 2015 – N° 2, Blanchot : écriture et philosophie, PUF, 2015, p. 169.

singulier dans la mesure où personne d'autre que moi ne l'a vécu, il est donc encore secret aux autres ; il est en revanche universel une fois qu'il reçoit, par mon « acte présent », l'expression langagière. « Le singulier doit être universalisable, c'est la condition testimoniale. »⁹³ D'où vient alors la conjonction « *et* », soulignée en italique ? Le passage de l'un à l'autre n'est-il pas plutôt unilatéral ? Ne faudrait-il donc pas choisir l'un ou l'autre ? Ce qui est dit et écrit devient général, et le général, une fois écouté ou lu, est désormais susceptible d'être répété même sans ma présence. D'un côté, l'écriture et la parole sont preuves du témoignage ; de l'autre, les autres deviennent eux aussi témoins de l'événement dont je témoigne. La généralisation – « l'idéalisation »⁹⁴, dit Derrida – du singulier permet la répétition du général. C'est « une répétabilité »⁹⁵. D'où vient alors la simultanéité de la singularité et de la généralité à l'instant ? Elle vient de ce que la « répétabilité » est en réalité une « itérabilité, plus d'une fois en une fois, plus d'un instant dans un instant, en même temps »⁹⁶. C'est plus qu'une plénitude ; c'est un *excès* de l'instant provoquant de la *différence* imperceptible.

La *différence* ici n'est pas celle entre ce qui est évoqué par l'inspiration et ce qui, par le langage, est exprimé. C'est une différence qu'occulte le langage par le fait même d'exprimer ce qui est évoqué par l'inspiration : occultation parfaite parce que l'exprimé se superpose parfaitement sur l'évoqué. L'indicible est refoulé par son autre ; l'indicible naît par le fait même de tenter d'exprimer l'indicible. Mais la différence ici concerne la manière dont s'exprime cet indicible exprimé. Fût-il privé du particulier auquel il est censé nous renvoyer aussi bien que de son idée, il reste tout de même le langage pur, et l'expression – extériorisation langagière – permet la généralisation de l'exprimé ; or le langage blanchotien, loin d'apparaître afin d'être généralisé, n'apparaît pas. Si, autrement dit, c'est l'apparition et la présence de l'exprimé qui conditionnent la généralisation langagière, il n'y a rien de tel dans la notion de langage blanchotienne. Le langage – le « Il » impersonnel – est vide, imaginaire et absent. Toutefois, il nous faut nous demander à qui s'impose cette différence. Le passage

⁹³ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 48.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

du « tu » au « il » est, nous l'avons vu, la double mort du « je » ; or, si, comme nous l'avons également vu, Blanchot était le premier à regretter son propre mythe de l'écrivain – « l'idée que l'écrivain est celui qui écrit en sachant qu'il est déjà mort » –, l'écrivain ne sait pas qu'il est mort mais il est celui qui, essentiellement de manière erronée, se croit vivant et survivant. Autrement dit, il passe du « je » au « nous » pour partager l'événement qu'il a lui-même vécu – qu'il croit avoir vécu – et dont il a fait l'expérience – dont il croit avoir fait l'expérience. Il n'en est pas de même, en réalité, pour Blanchot. Le « nous » auquel aboutit le « je » présuppose le « tu ». Le « je » et le « tu » ou « vous » composent le « nous ». Mais le « je » blanchotien donne la mort au « tu » *en même temps qu'il se la donne*, de telle sorte qu'il atteint l'absence de tout sujet et de tout objet : il passe au « il » impersonnel. La structure de l'instant excessif est comparable à celle de la mort, elle-même instantanée et particulièrement excessive parce que double : de même qu'il y a deux morts, l'instant différencie deux termes : celui qui parle ou écrit, et celui qui l'écoute ou le lit. C'est par cette différence que se désignera le « nous » de l'écrivain en dehors de « nous autres lecteurs », le dehors de « nous autres lecteurs »⁹⁷.

Violence de tout langage

La différence est due au langage. « Le langage, dans le monde, est par excellence pouvoir. »⁹⁸ Il est vrai : en famille, à l'école et dans la société, nous apprenons et acquérons des connaissances grâce au langage. Nous nommons ce que nous ne connaissions pas et notre monde se déploie par le langage. Mais ce dernier, qui constitue un moyen de s'emparer de connaissances, est violent : « Qui parle est le puissant et le violent. Nommer est cette violence qui écarte ce qui est nommé pour l'avoir sous la forme commode d'un nom. »⁹⁹ Nous nommons arbre cet objet qui se trouve dans un parc. La nomination nous sert à communiquer,

⁹⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 234.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁹ *Ibid.*

mais c'est parce qu'elle soustrait violemment l'arbre nommé de l'arbre réel. Nous ne saurions penser comme si celui-ci était le même que celui-là. Les deux diffèrent, et nous ne pouvons communiquer l'arbre qu'*en dehors de* ce que nous voudrions nommer arbre. Que nous considérions le langagièrement nommé comme objet réel, voilà la violence aussi bien que l'étrangeté du langage : « rien de plus étranger à l'arbre que le mot arbre, tel que l'utilise, pourtant, la langue quotidienne. »¹⁰⁰

Remarquons que la pensée de Blanchot pénètre notre monde quotidien. Le témoignage en répondant à l'autre mort, est fondamentalement impossible. C'est d'ailleurs ainsi que, répondant au jeune homme, à savoir à « l'autre »¹⁰¹, l'écriture blanchotienne s'écrit sans sujet ni objet, « *témoignant pour l'absence d'attestation.* »¹⁰² La parole de Robert Antelme que Blanchot cite dans *L'Entretien infini* témoigne également de cette même impossibilité :

« – Oui, il fallait parler : faire droit à la parole en répondant à la présence silencieuse d'autrui. L'autorité unique de cette parole venait directement de l'exigence même.

« – C'est une exigence, en effet, la plus immédiate qui fût. Je dois parler. Revendication infinie qui s'impose avec une force irrépressible. Et c'était aussi une découverte bouleversante, une surprise très douloureuse : Je parle, est-ce que je parle ? Je pourrais donc parler vraiment ? Rien de plus grave que ce pouvoir-parler à partir de l'impossible, la distance infinie à "combler" par le langage même. "*Et cependant, dit Robert Antelme, c'était impossible. A peine commencions-nous à raconter, que nous suffoquions.*"¹⁰³

Il est évident que le « nous » de l'auteur de *L'Espèce humaine* n'indique pas celui du témoignage que nous connaissons dans notre monde. L'impossibilité est interne – à l'intérieur d'une personne ; mais elle est déjà – c'est-à-dire intérieurement – externe. Comment alors témoigner d'un événement sans témoin premier et authentique, sinon en « *témoignant pour l'absence d'attestation* » ? L'ultime finalité de la pensée blanchotienne consiste cependant à réduire

¹⁰⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 61.

¹⁰¹ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 71.

¹⁰² M. Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1973, p. 107, cité dans *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 33.

¹⁰³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 199. La dernière phrase d'Antelme se lit à la page 9 dans *L'Espèce humaine* (Paris, Gallimard, coll. « Tel, numéro 26 », 1957).

l'impossibilité de toute parole : « Pourquoi cette douleur toujours présente, et non seulement ici dans ce mouvement extrême, mais déjà, comme je le crois, dans la parole la plus simple ? »¹⁰⁴ Lorsque le plus simple et le plus ordinaire deviennent les plus difficiles, c'est le règne ultime du Dehors absolu qui nous attend¹⁰⁵.

L'étrangeté de « la langue quotidienne » qui, par la différence, désigne le *dehors* de l'arbre, désigne donc l'*autre* de l'arbre : arbre vide, absent et mort. Et le règne ultime du dehors par la violence et l'étrangeté, c'est le règne de la mort :

« Toute parole est violence, violence d'autant plus redoutable qu'elle est secrète et le centre secret de la violence, violence qui déjà s'exerce sur ce que le mot nomme et qu'il ne peut nommer qu'en lui retirant la présence – signe, nous l'avons vu, que la mort parle (cette mort qui est pouvoir), lorsque je parle. »¹⁰⁶

Uniquement « en lui retirant la présence – » ; uniquement, donc, en lui retirant la vie. Déclarons, tout d'abord, explicitement que Blanchot mentionne tout de même la présence. Aussi langagière que soit cette dernière, Blanchot ne parle pas que de l'absence ou de la disparition. Il est vrai que, sans présence quelconque, il ne saurait s'agir d'aucune absence. L'absence doit être absence de quelque chose ou de quelqu'un. Il y a la présence, mais seulement, si présence il y a, *nous* en sommes privés et n'en percevons que l'absence. Assurément. On pourrait cependant dire qu'il y a encore ce langage démuné de sujet/objet. Le mot arbre, étranger à l'arbre, ne renvoie certes ni à un arbre réel ni à l'idée de tous les arbres, mais ce *signifiant* vide, parce que et autant qu'il est signifiant, peut/doit avoir le signifié qui lui est propre et qui comble l'absence du signifié. L'écriture au sens que Blanchot voudrait faire ressortir, n'était-elle pas justement celle qui rompt « aussi avec ce mixte signifiant-signifié » ? Cela étant dit, la rupture avec tout signifié est clairement insuffisante : la rupture doit, en outre, être avec tout signifiant. En effet : le langage n'apparaît pas en tant qu'absence de tout sujet/objet, mais le langage pur lui-même n'apparaît pas pour qu'un signifiant

¹⁰⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 200.

¹⁰⁵ « Faire rouler, faire sauter la pierre, c'est là certes quelque chose de merveilleux, mais que nous accomplissons à chaque instant dans le langage quotidien (...) » (M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 257.)

¹⁰⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 60.

quelconque n'erre à la recherche du signifié. C'est de l'absence radicale de tout langage qu'il est désormais question.

5. Immédiat comme temps et espace du langage

Langage comme autre de l'homme

Que tout langage meure, telle est la manière dont s'exprime l'inexprimable, exprimé par le langage. Ceci à la différence de l'indicible refoulé, par le fait même d'exprimer l'indicible par le langage. Mais, que tout langage meure, tel est aussi l'infléchissement du « je-tu » au « je-il », et par le passage du « je » au « il » se détermine la double mort du « je ». Suivant l'énoncé de Philippe Lacoue-Labarthe, rapprochons l'homme du langage :

« Le langage est l'autre en l'homme, qui le constitue comme l'homme *lui-même*. L'homme n'a pas le langage, au sens de la possession ou de la propriété : "le langage est le propre de l'homme" signifie d'abord que l'homme est constitué à partir du langage, dont il n'est en aucune façon le maître (le langage, au contraire, le dépossède étrangement, l'attire – en lui – hors de lui). C'est le motif de la "prescription" (*Vor-Schrift*). Le langage est l'essence – inhumaine – de l'homme, son (in)humanité. »¹⁰⁷

La constitution du langage « comme l'homme *lui-même* » et l'homme « constitué à partir du langage », voilà la *présence* de l'homme. La présence de l'homme est alors coïncidence parfaite entre le « je » et le moi de l'homme à la place du « je » comme à sa propre place. C'est le moment où le jeune homme survient à la première personne : « Je suis vivant. » Or, à lui s'inflige

¹⁰⁷ P. L.-Labarthe, *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1986, p. 135.

inéluçtablement la mort. Autrement dit, la « constitution » ne traduisant ni « possession » ni « propriété », elle ne traduit pas non plus l'apparition, à fortiori la demeure. Le langage – « l'autre en l'homme », « le propre de l'homme » – constitue l'homme, mais à peine le constitue-t-il qu'il « le dépossède ». D'où la notion d'autre blanchotienne : « L'Autre : la présence de l'homme en ceci même que celui-ci manque toujours à sa présence, comme il manque à son lieu. »¹⁰⁸ Il n'y a, dans la pensée de Blanchot, aucune coïncidence entre le « je » et le moi : au contraire, il y a, empruntant l'expression à Évelyne Grossmann, « le jeu d'un hiatus entre je et moi »¹⁰⁹.

Immédiat : temps et espace du langage

Pourquoi Blanchot ne parle-t-il pas directement de la présence ? C'est que ce qui, par la dénomination, est évoqué à la présence n'apparaît pas pour que nous puissions en reconnaître et en percevoir l'existence. Il n'apparaît pas, sinon en tant que langage. Or, le langage « dépossède » l'homme qu'il constitue, et cela « étrangement », c'est-à-dire « en lui » bien que « hors de lui ». Si l'espace langagier est divisé en deux espaces incompatibles l'un avec l'autre, c'est avant tout que le temps du langage est divisé. C'est la caractéristique de la pensée blanchotienne que de supposer le temps comme condition de l'espace ou de supposer l'espacement comme élargissement du temps¹¹⁰. Quel temps peut se transformer en espace paradoxal ? C'est l'*immédiat*.

L'immédiat, c'est ce qui est sans intermédiaire ni intervalle. L'immédiat, c'est un temps sans intermédiaire ni intervalle *entre* la présence et l'absence :

¹⁰⁸ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 101.

¹⁰⁹ E. Grossman, *L'Angoisse de la pensée*, p. 37.

¹¹⁰ « [...] la transformation du temps en un espace imaginaire (l'espace propre aux images) » (*Le Livre à venir*, p. 23, déjà cité) ; « [...] par cette métamorphose du temps en espace [...] » (*Le Livre à venir*, p. 223) ; « L'espacement d'une temporalisation qui ne se saisit – fallacieusement – que comme absence de temps. » (*L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1980, p. 99.)

« l'immédiat comme non-présence, c'est-à-dire l'immédiatement *autre* »¹¹¹. Il y a la présence, mais seulement, si présence il y a, elle vire immédiatement en son autre : l'absence. « L'immédiatement *autre* », c'est « l'Autre », c'est l' « homme ».

Immédiat (1) : impossibilité de la perception et de l'expérience

L'immédiat traduit, en premier lieu, une rapidité tellement incroyable qu'il est impossible pour l'homme de percevoir la présence passant, et c'est pourquoi s'ouvre la voie de l'*intermédiaire* : représentation et observation comme analyse et description. Le rapport au « il », si c'en est un, est inéluctablement indirect. L'immédiat est « une expérience profonde de “la distance” et de la “séparation” qui seules nous laissent parler, imaginer et penser. »¹¹² Pour avoir une connaissance ou un savoir, il faut la « séparation » : un objet connaissable doit être séparé d'un sujet connaissant afin que celui-ci puisse le méditer, l'imaginer, le penser et finalement le saisir. La « séparation » qui donne naissance à un sujet connaissant hors de l'objet, autorise certes la méditation, mais la méditation intermédiaire, comme telle, brise la relation sans distance et directe de ce qui ne fait – ce qui ne semble faire – qu'un : elle est « ce qui donc détruit l'immédiat »¹¹³. Qu'elle le détruise et qu'elle ne représente et donne le sens qu'en le détruisant, telle est la raison pour laquelle l'écriture blanchotienne rompt avec la représentation et retourne vers l'immédiat.

Le retournement vers l'immédiat n'est cependant afin de donner un sens quelconque véritable ; au contraire, il obscurcit encore la compréhension. Que l'intermédiaire brisant l'immédiat aboutisse à l'imagination et à la pensée, cela implique que la présence dont l'immédiat sépare l'absence est ce que l'on ne saurait même imaginer ni penser : elle est l'inimaginable et l'impensable, ce dont il est impossible de parler (qu'il nous soit cependant demandé de parler, c'est une exigence malgré l'impossibilité d'en parler). En d'autres termes, « la présence,

¹¹¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 66. Cf. Note 2.

¹¹² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 80.

¹¹³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 41.

c'est le Sacré »¹¹⁴ ; elle est transcendante et se donne comme « relation transcendante ». En réduisant le terme d'autre et d'autrui, Blanchot manifeste :

« [...] la relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante, ce qui veut dire qu'il y a une distance infinie et, en un sens, infranchissable entre moi et l'autre, lequel appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon, prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis. »¹¹⁵

L'immédiat qui écarte radicalement l'absence de la présence est ce qui écarte le moi – le « tout » du moi – de l'autre – le « tout » de l'autre –, rendant ainsi impossible l'expérience du « tout » de l'autre ni de l'immédiat. En effet, « *l'expérience du langage – l'écriture – qui nous conduit à pressentir un rapport tout autre, rapport du troisième genre* »¹¹⁶ est « Expérience fuyante, quoique immédiate »¹¹⁷. De quel genre d'expérience peut-on encore parler ? C'est, selon Ph. L.-Labarthe, « *l'expérience, sous la condition d'entendre strictement le mot – l'ex-periri latin, la traversée d'un danger – et de se garder, surtout, de référer la chose à quelque "vécu", ou à de l'anecdote.* »¹¹⁸ Il n'y a pas d'histoire ni d'événement que nous puissions vivre ; il n'y a pas d'expérience « vécue » mais quelque chose d'autre. Y résonne la définition d'expérience de Blanchot : « il n'y a expérience au sens strict que là où quelque chose de radicalement *autre* est en jeu. »¹¹⁹

Immédiat (2) : simultanéité et anachronisme

L'immédiat est un temps sans intermédiaire ni intervalle ; il est le temps entre la présence et l'absence mais, sans intermédiaire ni intervalle, c'est un

¹¹⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 51.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 17.

¹¹⁸ P. L.-Labarthe, *La Poésie comme expérience*, p. 30.

¹¹⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 66.

temps que l'on ne saurait considérer autrement que comme « non-laps-de-temps »¹²⁰. Sans temps, l'immédiat se refuse à toute succession, signalant de la sorte une simultanéité étrange : la présence et « l'immédiatement autre » qu'est l'absence arrivent en même temps.

Sans temps, cependant, l'immédiat les sépare radicalement, en insérant entre les deux l'intervalle abyssal que rien ne saurait combler. La présence, c'est la présence du « je », c'est le moment où le « tu » passe au « je » : « un instant, tout est affirmé, tout est dit, la vérité d'ensemble est là, qui décide de tout. » Mais l'absence nous attire « d'une manière instante »¹²¹. Le « tu » qui passe au « je » passe immédiatement au « il », et c'est en tant qu'absence du « je », de l'instant, de « la vérité d'ensemble » et du tout qui est dit, que se révèle en même temps l'« homme », « l'Autre ». Se désignent simultanément deux termes extrêmement opposés : l'écrivain/locuteur d'un côté et le lecteur/interlocuteur de l'autre.

La présence en même temps que l'absence ; mais l'arrivée de « l'immédiatement *autre* » au lieu de la présence – laquelle est l'inimaginable et l'impensable, l'inatteignable et l'inaccessible – nous fait croire qu'il n'y a *pas encore* la présence alors qu'il y a *déjà* la présence. Cette dernière, dissimulée par son autre, est donc à venir. Telle est la structure de l'anachronisme de la « littérature » et de la « rupture ». Le paradoxe de la « rupture » que porte l'écriture blanchotienne – « rupture » qui est à la fois « depuis toujours » et « jamais maintenant » – est commun à la « littérature ». Toutes les deux partagent la même structure. D'une part, le passage du « je » au « il » – la mémoire en tant qu'inspiration – est antérieur au langage : c'est un homme inspiré qui va écrire ou parler. D'autre part, le passage est à venir par et à travers l'acte même d'écrire et de parler : la présence est à venir. Qu'il soit question de la « rupture » ou de la « littérature », le présent et la présence y font défaut.

¹²⁰ J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1999, p. 131.

¹²¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, pp. 20-21.

Immédiat (3) : transformation du temps en l'espace

Par la « métamorphose du temps en espace que chaque récit peut-être tente avec plus ou moins de bonheur »¹²², l'absence du temps – absence du présent – devient absence de l'espace – absence de la présence. L'absence de l'espace signifie que le langage ne remplit pas l'espace de lui-même afin d'y demeurer. Ne pas apparaître ni demeurer, tel est le trait fondamental du langage : « il vient du silence et il retourne au silence. »¹²³ Le silence précède le langage et en conditionne la naissance. Si l'espace était déjà rempli de bruit, on n'entendrait pas quelqu'un parler : c'est parce que l'espace est vide – et que le papier est blanc – qu'il est possible de parler/écrire d'abord et d'écouter/lire ensuite. Mais le langage, à peine né, retourne au silence. Il y retourne avant d'arriver à terme pour ensuite apparaître complètement et demeurer. Le langage, loin de renvoyer à la chose – à la présence de la chose – que nous communique le sens d'un mot, meurt prématurément. « “Je” meurs avant d'être né. »¹²⁴ Autrement dit, sans présence imaginable et impensable, le langage – et, avec celui-ci, l'homme lui-même¹²⁵ – *commence par mourir*.

Tel est l'espacement du langage qu'éclate et qu'élargit – que fragmente – l'excès de l'immédiat : espacement par lequel se réalise tout témoignage. Ce dernier ne trace ni ne retrace la réalité, mais l'absence de la réalité, appartenant « à l'ombre des événements, non à leur réalité, à l'image, non à l'objet, à ce qui fait que les mots eux-mêmes peuvent devenir images, apparences – et non pas signes, valeurs, pouvoir de vérité. »¹²⁶

La critique de Blanchot, d'une part, repose sur le caractère analytique, à savoir ultérieur, de Kafka et, d'autre part, dénonce que l'écrivain tchèque lui-même est à présent, c'est-à-dire au moment de l'écriture, dans ce passage qu'il découvre ultérieurement. Nous pouvons certes dire que l'analyse blanchotienne

¹²² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 223.

¹²³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 38.

¹²⁴ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 157.

¹²⁵ « Nommer n'a été donné qu'à un être capable de ne pas être, capable de faire de ce néant un pouvoir, de ce pouvoir la violence décisive qui ouvre la nature, la domine et la force. » (M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 48.)

¹²⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 18.

est, elle aussi, ultérieure et il s'agissait justement de justifier la postériorité de la critique blanchotienne eu égard à celle kafkaïenne dont elle diffère, mais la critique blanchotienne s'avère actuellement loin d'être justifiée. Elle ne justifie aucune analyse, représentation ou description, en d'autres termes tout ce qui n'est pas en même temps ; et pourtant, elle est plus radicale et consiste à dévoiler l'impossibilité de l'*en même temps* lui-même, de l'« acte présent » du témoignage, que celui-ci soit à l'écrit ou à l'oral. L'instant n'est pas l'unité sûre et indivisible : « *Un instant* : là est l'inévitable échec » et « l'absolu ne peut être conservé. »¹²⁷ « L'absolu » ou « la pureté de l'être » – le moment du « je » – désigne deux mouvements en un instant qui ne saurait les contenir : « Un instant, brille la pureté de l'être au moment où tout retombe au néant. Un instant, l'absence universelle se fait pure présence et quand tout disparaît, la disparition apparaît, est la pure clarté apparente »¹²⁸. La parole et l'écriture apparaissent en tant qu'absence du langage, « présent mort » et « ombre du présent »¹²⁹.

Immédiat (4) : renversement et présence de l'absence

En dernier lieu, l'enlèvement radical de la présence présente l'absence, mais elle l'expose comme sa propre présence : l'absence de la présence se présente comme présence, comme présence de l'absence ou comme présence qu'est l'absence. C'est ce qu'il faut entendre lorsque

« l'immédiat, débordant infiniment toute possibilité présente de par sa présence même, est présence infinie de ce qui reste radicalement absent, présence toujours infiniment autre dans sa présence, présence de l'autre dans son altérité : non-présence. »¹³⁰

¹²⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 200.

¹²⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 208.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁰ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 54.

L'alternance blanchotienne de la « Présence-Absence » nous montre alors une liaison étrange. L'absence n'est pas au lieu de la présence retirée, elle n'est pas d'ordre chronologique ; mais elle est précisément au lieu de la présence – au lieu précis du langage et de l'homme : l'absence *représente* la présence non manifeste. La représentation n'est possible que par la brisure de l'immédiat, mais l'immédiat antérieur à la représentation se révèle, déjà et en réalité, comme représentation par l'un de l'autre, comme ceci en tant que cela. Le retournement vers l'immédiat ne nous permet pas de découvrir l'acte originel et unique. L'origine que nous fait entrevoir l'immédiat est « non pas pour la première fois (puisque la répétition – le ressassement éternel – en est l'origine même) »¹³¹ ; au contraire, dès le début, il ne s'agit que de la représentation, du « toujours déjà » : « Ce “toujours déjà” est le sens de tout commencement qui n'est que recommencement. »¹³². Il en résulte, d'un côté, que la représentation postérieure est « répétition » de la représentation ou représentation de la représentation, de l'absence représentée et de l'absence présente, radicalisant une mise en abîme ; de l'autre côté, que la transcendance de l'immédiat – présence – n'est aucunement centrale dans la pensée de Blanchot : « l'Autre ne se laisse penser ni en termes de transcendance ni en termes d'immanence. »¹³³ Centrale est en revanche la manière dont le transcendant se révèle à « nous autres lecteurs ».

Double dissimulation et discontinuité

Il s'agit alors de savoir ce qu'il en est de l'absence présente. L'absence signifie la mort. L'écriture de Blanchot manifeste la mort du langage aussi bien que de l'homme. Que l'homme commence par mourir, cela est certainement étrange, mais si l'homme mourait tout simplement, l'analyse blanchotienne de la littérature et de l'écriture ne s'y arrêterait-elle pas ? Une autre question se pose. L'analyse de Blanchot sur le langage consiste à dénoncer l'impossibilité de tout

¹³¹ *Ibid.*, pp. VI-VII.

¹³² *Ibid.*, p. 19.

¹³³ *Ibid.*, p. 101.

instant, que celui-ci soit présent ou ultérieur, elle dénonce donc également l'impossibilité d'elle-même. L'analyse, aussi ultérieure que présente, du présent est-elle justifiée ? Il faut donc nous demander ce qu'il en est de la mort et du présent mort.

La mort est une connaissance et une possibilité. Il est vrai : c'est parce que les hommes sont des êtres mortels que se renouvellent des générations ; c'est parce que nous savons qu'un de nos proches est mort que, nous pouvons prendre une décision, quelle que soit cette dernière, pour notre futur. Et pourtant, de même que la présence n'autorise aucune perception, imagination ou pensée, de même l'absence – comment une absence quelconque, tant et autant qu'elle est justement absence, pourrait-elle apparaître ? – n'apparaît ni ne demeure. Revenons sur la spécificité de l'immédiat.

« De l'immédiat, il ne saurait y avoir saisie immédiate (Hölderlin le dit avec sa force terrible dans le fragment intitulé *Le plus haut*). L'immédiat exclut tout immédiat : cela veut dire tout rapport direct, toute fusion mystique et tout contact sensible, de même qu'il s'exclut – renonce à son immédiateté –, chaque fois que, pour offrir accès, il doit se soumettre à la médiation d'un intermédiaire. »¹³⁴

L'immédiat exclut toute intervention et tout rapport de la part de l'extérieur, par là « *excluant la réciprocité et présentant une courbure* »¹³⁵. En un mot, il est « absolu, et le mot absolu est ici à sa place, qui signifie séparé »¹³⁶ ; il est absolu, également au sens étymologique : détaché¹³⁷. Il prive et interdit tout accès. L'ultime de l'absoluité de l'immédiat consiste cependant à refléter immédiatement son propre caractère d'absolution sur lui-même, ce que l'on peut découvrir dans le verbe pronominal *réfléchi* : il *s'absout*, il *se détache*. On peut également exprimer le même trait par le double génitif : absolution *de* l'immédiat, détachement *de* l'immédiat.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 92.

¹³⁷ Christophe Bident, dans son ouvrage *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, se référant à Roger Laporte, nous introduit « le sens étymologique dans lequel Blanchot emploie le mot "absolu" : "Le latin *absovers* signifie détacher, délier, dégager." » (C. Bident, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, Syssel, Champ vallon, coll. « Détours », 1998, p. 500.)

Blanchot, pour sa part, résume ainsi : « Détaché de tout, y compris de son détachement. »¹³⁸ C'est un petit fragment sans avant ni suite, dans *L'Écriture du désastre*, dans lequel il est sans doute possible de reconnaître l'influence de Nietzsche¹³⁹ et, préalablement à lui, du romantisme allemand¹⁴⁰. Ainsi ce fragment de Blanchot nous enseigne-t-il que l'absence – « l'immédiatement autre » – *s'absente* elle-même immédiatement, c'est-à-dire simultanément. Autrement dit, l'absence qui dissimule la présence *se* dissimule. En effet, « la littérature est cette dissimulation »¹⁴¹, et lorsque Blanchot manifeste que « la littérature va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition »¹⁴², il ne parle de rien d'autre que de cette double dissimulation simultanée. La double dissimulation nous indique en premier lieu que, si nous ne possédons pas la présence, nous ne détenons pas non plus l'absence : sans aucune connaissance ni possibilité, nous ne savons pas même si l'homme est mort. D'où la spécificité fondamentale du *ni... ni...* du Neutre blanchotien : ni présence ni absence. La double dissimulation nous enseigne en deuxième lieu que, si le langage qui n'apparaît pas mais se révèle, se révèle comme absence, et que l'absence du langage s'absente en même temps, alors le langage blanchotien désignant non la réalité mais l'ombre et l'impossibilité de la réalité, à savoir l'image et la fiction, ne se révèle également qu'en tant qu'impossibilité de l'image et de la fiction :

¹³⁸ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 25.

¹³⁹ « Ne s'attacher à aucune personne [...]. Ne pas rester lié à une partie [...]. Ne pas rester lié à un sentiment de pitié [...]. Ne pas rester lié à une science (...). Ne pas rester lié à son propre détachement [...]. » (Friedrich Nietzsche, « Le libre esprit », no 41 in *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, La Flèche (Sarthe), LGF, coll. « Classiques de la philosophie », 1991, p. 115.) En effet, « Nietzsche est au cœur de l'œuvre de Blanchot comme sa hantise et sa limite. » (Françoise Collin, « Blanchot: le dernier homme et le surhomme » in *Magazine littéraire hors-série*, no 3, 2001, p. 107.)

¹⁴⁰ « “Avoir un système est pour l'esprit aussi mortel que de n'en pas avoir : il faudra donc bien qu'il se décide à perdre l'une et l'autre de ces tendances» (Schlegel).” » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 526.) Ce fragment de Schlegel est, dans *L'Écriture du désastre*, différemment cité : « “Avoir un système, voilà qui est mortel pour l'esprit; n'en avoir pas, voilà aussi qui est mortel. D'où la nécessité de soutenir, en les perdant, à la fois les deux exigences.» (Fr. Schlegel.)” » (p. 101.) L'original de ce fragment est ceci : « Il est aussi mortel pour l'esprit d'avoir un système que de d'en avoir aucun. Il faudrait donc qu'il se décide à joindre les deux. » (« *Fragments de l'Athenaeum* », no 53, in P. L.-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire : Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Persée, Seuil, coll. « poétique », 2010, p.104.)

¹⁴¹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 126.

¹⁴² *Ibid.*, p. 265.

nous ne savons même pas si le langage, à l'oral et à l'écrit, est fictif ou non. Le langage qu'emploie Blanchot est tout à fait fidèle à celui qu'il analyse et décrit ; il est « la suprême incertitude du suprêmement certain, la présence du Dieu absent. »¹⁴³

Que peut-on encore dire de l'homme ? Que l'homme, dont on ignore l'origine, la vie et même la mort parce que détachées, absolues, inaccessibles et ainsi radicalement inconnues, n'est, ni en vie ni vivant ni mort, mais *mourant*. Sa mort est en suspens sans commencement ni fin. Car la mort, dissimulée, n'est nulle part. Et qu'en est-il de la double dissimulation ? Rien. L'absence qui dissimule la présence se dissimule, et le silence qui cache le langage se cache : dans tous les cas, ils retournent d'où ils viennent, ils deviennent ce qu'ils sont depuis toujours et pour toujours. Et cela comme si de rien n'était, et il n'y a, à *présent*, ni présence ni absence mais le rien. En effet : le mouvement est *absolument* unilatéral, et il n'y a aucun retour qui permettrait à la philosophie occidentale de contempler ultérieurement la *même* présence, car jamais apparue ni dévoilée. Il en résulte que l'exclusion *de* l'immédiat – l'immédiat excluant aussi bien que s'excluant – constitue une *discontinuité* sans commencement ni fin.

Portée philosophique de la pensée blanchotienne

La littérature kafkaïenne – le passage du « je » au « il » – est passage à l'« acte-observation », à « une observation d'une espèce plus haute », c'est-à-dire à la transcendance. Au « je » mort se substitue le « il » transcendant et indépendant. Indépendant, l'altérité du « il » kafkaïen est cependant réduite : le passage fait l'*objet* de la représentation, de l'observation et de la description en tant que *même* passage dans lequel, par ailleurs, se retrouve l'écrivain Kafka lui-même lors de son écriture ultérieure.

L'analyse blanchotienne du passage que Blanchot hérite de Kafka tranche sur celle du passage libérateur de Kafka. L'événement – passage kafkaïen et

¹⁴³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 143.

L'Instant de ma mort de Blanchot – n'a pas lieu parce qu'il n'a pas de lieu propre sur lequel il saurait se bâtir. L'événement s'incarnerait si le « tu » qu'est le jeune homme dont l'auteur se souvient arrivait, par le souvenir ou l'inspiration, à la place du « je », mais l'absence de l'événement devenant événement unique, cette structure se répète au moment de la représentation, c'est-à-dire au moment de l'écriture. Peu importe combien de fois l'écrivain cherche l'origine de l'écriture et de la littérature : « L'éternel retour dit, parole étrangement, merveilleusement scandaleuse, l'éternelle répétition de l'unique, et elle la répète comme la répétition sans origine, le recommencement où recommence ce qui pourtant n'a jamais commencé. »¹⁴⁴ Ainsi sommes-nous revenus au point de départ du chapitre présent : « Écrire est l'interminable, l'incessant. »

Notre thèse consistera à examiner la portée philosophique de la notion de l'immédiat et de la discontinuité blanchotienne qui met l'instant en pièce, et par laquelle s'ouvre la différence comme origine : « La différence est la retenue du dehors ; le dehors est l'exposition de la différence ; différence et dehors désignent la disjonction originelle – l'origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d'elle-même. »¹⁴⁵ Et, également, par laquelle « tout est mis en cause, et d'abord l'idée du Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'Œuvre »¹⁴⁶. Nous avons alors deux problématiques à résoudre successivement.

Premièrement, l'immédiat et la discontinuité, constituant le « rapport du troisième genre », séparent deux termes :

« A préciser cette relation, nous ne pouvons éviter de la représenter comme ayant lieu entre deux termes et, en conséquences, nous semblons nous donner le droit de considérer ces termes comme ayant, en dehors d'elle, leur réalité et leurs déterminations propres. »¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 242.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. VII.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 125.

Jusqu'à présent, nous avons établi, à travers notre recherche, le rapport de ces deux termes comme dualisme entre le locuteur/écrivain d'un côté et l'interlocuteur/lecteur de l'autre. L'un et l'autre, en dehors l'un de l'autre, ne se croisent pas, et l'impossibilité de l'analyse du locuteur/écrivain ne nous permettait de décrire que la position de « nous autres lecteurs ». Comment la philosophie occidentale, et Blanchot également, déterminent-ils la position du locuteur/écrivain ?

Deuxièmement, la discontinuité dont l'origine provient de la disjonction originelle est ce que nous avons nommé *interruption du « Il »*. Rappelons-nous-le : si la littérature kafkaïenne n'est que passage du « Je » au « Il », ce qui constitue le laps de temps du discours ou de l'écriture est quelque chose d'autre que la littérature ; si, par contre, le laps de temps n'est continuellement soutenu que par la littérature, il faut que le passage revienne, c'est-à-dire que la substitution du « Je » par le « Il » soit interrompue et que le « Je » revienne afin d'être encore substitué par le « Il ». Ainsi la continuité du temps langagier s'aperçoit-elle comme retour du discontinu et, notamment, comme continuité du discontinu (retour et continuité dont il nous reste à déterminer la nature). Tel est le point de vue de « nous autres lecteurs » ; tel est le tout que « nous autres lecteurs » avons. Comment, en dehors de celui-ci, pourrait-on définir le tout du locuteur/écrivain ?

Chapitre II

– Autre et Tout Autre –

1. Contre l'égalisation, l'homogénéisation et la continuité

Le Neutre blanchotien nous fait *entrevoir* non la présence mais l'absence, et à travers l'absence qui s'absente, on atteint en même temps le rien. Faisant l'*expérience* du Neutre qui se refuse à toute expérience vécue, l'homme ne possède rien. Et c'est là que la méditation, rompant avec l'immédiat, s'amorce par un souvenir.

« Je me souviens... » Tel est ainsi le début de *L'Instant de ma mort*. Le commencement d'un ouvrage est-il *le* commencement pur, ce que l'on appelle l'origine ? Non. Car il y a d'abord l'inspiration et c'est a posteriori que se déclenche l'écriture : le souvenir est essentiellement antérieur à la parole écrite. « Je me souviens » et, quelle que soit la raison, je vais l'écrire. Nous découvrons ici un décalage spatio-temporel entre l'inspiration et l'acte d'écrire. L'inspiration, motrice de l'écriture, ne s'écrit pas : elle est invisible. Invisible, l'écriture remplace cependant l'inspiration, la rendant ainsi visible : « Je me souviens... » C'est une visualisation de l'invisible par l'expression stabilisatrice, c'est-à-dire par le langage. Autrement dit, l'écriture s'impose comme une superposition ou homogénéisation de l'inspiration et de l'écriture. Qu'ainsi ces dernières renvoient alors à la même réalité, telle est la caractéristique de la philosophie occidentale depuis son apparition.

Commencement de la philosophie platonicienne

La recherche ascensionnelle de la vérité platonicienne, développée dans *La République*, s'explique d'abord avec « une ligne coupée en deux segments inégaux » (509d)¹⁴⁸. L'un de ces derniers représente « le genre visible, l'autre le genre intelligible » (509d). Et chaque monde subit une autre division proportionnelle : quand on « coupe de nouveau chaque segment suivant la même proportion » (509d), on a quatre « divisions obtenues d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité » (509d). Dans le monde visible, le segment qui se situe en deçà de la ligne, se nomme « l'imagination » (511e). C'est le monde des « images ». Platon appelle « images d'abord les ombres, ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les représentations semblables » (509d-e). Que l'imagination et les images soient au début de la recherche, cela signifie l'ignorance platonicienne de ce qui leur est antérieur. L'image devrait être une image de quelque chose, mais l'arrivée retardée en constitue le point de départ. En effet, l'homme platonicien naît dans l'ombre, il est « des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne » (514a). « Ils nous ressemblent » (515a), dit Platon. Ces hommes ne peuvent voir que le mur devant eux. La caverne a certes « une entrée ouverte à la lumière » (514a), mais « la chaîne les empêche de tourner la tête » (514b). Ils voient donc, non pas les choses réelles, mais l'ombre de celles-ci reflétée sur le mur par « un feu allumé sur une hauteur » (514b). Il serait normal que, dans cette situation, les prisonniers n'attribuent « de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués. » (515c) Par ailleurs, c'est aux objets reflétés qu'ils donnent le nom censé désigner le réel, « et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs (qui passent derrière eux) parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ? » Ils voient l'ombre et entendent l'ombre qui parle. La vision et l'ouïe permettent le règne de l'image.

Tel est le point de départ de l'ascension platonicienne. L'*expérience* du Neutre blanchotien laisse la trace de l'absence – non pas la trace de quelqu'un ou

¹⁴⁸ Les chiffres et l'alphabet donnés entre parenthèses ici renvoient aux pages de *La République* de Platon (Introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966.)

de quelque chose, mais celle d'un passage, de ce qui n'est jamais apparu ni n'a jamais commencé –, et, entouré par la *même* absence, commence alors la recherche de l'homme platonicien. Il est difficile pour un homme de quitter une région qui, fût-elle en réalité fictive, lui est intime depuis sa naissance. « Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. » (516a) Il est vrai, mais peu à peu, avec l'habitude, il atteint alors le second segment du monde visible, nommé « la foi » (511e), qui « correspond aux objets que ces images représentent » : « les animaux qui nous entourent, les plantes, et tous les ouvrages de l'art. » (510a)

Problèmes du monde sensible

Nous avons rapidement parcouru la constitution du monde visible et sensible de Platon. Cette constitution est riche en problèmes et il nous en faut retenir plusieurs.

Un premier problème concerne l'ordre naturel renversé : il est dit que les objets que le deuxième segment, « la foi », produit sont des objets que les images de ces objets « représentent ». Or, ces images des objets sont des images que les objets reflètent, ce qui signifie que la créature donne naissance au créateur, à son propre créateur. L'image d'abord ; l'originel ensuite. Cet ordre ne semble-t-il pas erroné ? Il l'est, selon « l'analyse commune » : « L'image, d'après l'analyse commune, est après l'objet : elle en est la suite ; nous voyons, puis nous imaginons. »¹⁴⁹ On sait que c'est parce qu'un objet d'abord *est* qu'il disparaît et que s'impose ensuite son image, et non inversement. L'image au commencement, renversant l'ordre et reproduisant l'originel dont elle est censée être l'« après », est en ce sens anachronique et paradoxal.

Un second problème ressort de ce que l'inversion de l'ordre naturel permet à « la foi » de retrouver le *même* objet. C'est l'identification de deux inégaux. L'inégalité est inhérente au dualisme platonicien, celui-ci se composant d'« une

¹⁴⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 343.

ligne coupée en deux segments inégaux » (509d), et la division de chaque segment suit « la même proportion » (509d). Ainsi « l'imagination » et « la foi » sont-elles inégales et la déduction de celle-ci à partir de celle-là ou par celle-là ne devrait-elle pas être autorisée. Et pourtant, il s'agit de la réappropriation du même objet par l'égalisation et la réduction qu'elle implique. Il faut alors faire attention : il est certes question du même, mais l'égalisation n'est pas celle de l'originel et du reproduit, mais, *décalée* par rapport à celle-ci, celle entre l'image et le reproduit. Peu à peu – temps progressif de l' « habitude » dont parle Platon –, les deux, tous deux secondaires, se joignent, se mêlent et s'imprègnent en se homogénéisant. D'où que l'égalisation est également homogénéisation des différents et, finalement, continuité du même. Mais il faut noter tout particulièrement que la suppression de l'inégalité et la continuité qui en provient ont lieu *en dehors de* l'originel, et ce sans être déclarées manifestement par Platon, c'est-à-dire se passant, pour lui, comme *allant de soi*. Le second problème consiste justement en ce que Platon, porté ironiquement par ce qu'il appelle à juste titre « la foi », radicalise l'identification entre l'image et le reproduit en dehors de l'originel, et l'étend jusqu'à l'identification entre l'originel et le reproduit, – et cela *via l'image*. Pourquoi cette surenchère de la suppression de l'inégalité ainsi que de l'identification des différents est-elle problématique ?

Préposition inconsciente de l'originel antérieur au commencement de l'ascension platonicienne

Au jeune homme que Blanchot se rappelle d'emblée, il s'y identifierait et ferait de cette identification illusoire, d'abord par l'inspiration ou souvenir faisant de l'homme un écrivain qui ne l'est *pas encore* et ensuite par un mouvement scripturaire, l' « expérience de l' "identité entre le moi et le non-moi", du "Je suis toi" (*fragm.* 231et 232) »¹⁵⁰, si jamais il n'était pas conscient de la mort du témoin

¹⁵⁰ Novalis, *L'Encyclopédie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1991, p. 13.

et de l'irrécupérabilité ou, plus précisément, de l'impossibilité du témoin authentique. L'originel n'ayant jamais existé et « l'image » de l'originel reproduite à partir de « l'imagination », n'ont aucun rapport ; séparé de l'originel par le rien, par ce *même* rien auquel il est retourné, la naissance de l'originel reproduit nous confère, sinon *l'origine*, *une* origine du moins et *des* origines qui en découlent, indiquant par là un mouvement de quelque chose de complètement nouveau. L'identification et l'identité platoniciennes ne vont pas de soi et, désormais, il est plutôt question d'« une intrigue à trois » ou d'un « “drame à plusieurs personnages” dont relève l'“invisibilité de Dieu” » : « le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'illégitimité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. »¹⁵¹. L'écriture blanchotienne dans *L'Instant de ma mort* – mais aussi dans tous ses ouvrages – l'incarne, à condition pourtant que le Moi-Je ne soit pas moins exclu du « Tu » que du « Il ».

La continuité par la double levée des distinctions est problématique parce qu'elle fait reculer le commencement en deçà de celui du mouvement ascensionnel de Platon. L'homme platonicien, sorti de la cave, connaît désormais la cause des ombres qui, jadis, constituaient son seul monde. Celui-ci est pour lui le premier, mais ce qui est véritablement initial, c'est ce qui lui est antérieur : c'est parce que ces objets avaient été ici que leurs ombres apparaissaient là-bas. Le savoir est une inclusion homogène au niveau spatio-temporel. L'expression la plus forte par la surenchère de la suppression de l'inégalité et la continuité du même est au présent, soutenu par la première cause retrouvée et omniprésente : ceci est ici et cela est là-bas, ceci étant cela et l'ici étant le là-bas. C'est ce que Blanchot nomme « l'extase du temps » : « l'alors du passé et l'ici du présent, comme deux maintenant appelés à se superposer, par cette conjonction de ces deux présents qui abolissent le temps »¹⁵². En un mot, disons que c'est l'un des traits fondamentaux de l'image via laquelle l'œuvre rejoint son créateur, fusionne avec lui, jusqu'à l'indifférence totale. L'indifférence est également celle entre « tous les ouvrages de l'art » (510a) et leur origine, c'est-à-dire l'inspiration.

¹⁵¹ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2008, p. 122 et 123.

¹⁵² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 22.

Le créateur est antérieur à l'image, la surenchère qui désormais présuppose l'originel est donc ce qui renverse l'ordre inversé – anachronique – pour en faire l'ordre naturel. « L'image, d'après l'analyse commune, est après l'objet », et la reproduction fait que *l'autre de l'autre, c'est le même*¹⁵³. Par ailleurs, ce qui est même, c'est non seulement l'originel et le reproduit, mais aussi, à l'instar du « Je suis toi » de Novalis, l'originel et le moi. En effet, la puissance immaîtrisable de l'image est l'homogénéisation et la continuité homogène de l'objet et du moi – de ce Moi-Sujet souverain – identique à son propre objet dont il *croit* être maître. Se réalise ainsi la pré-individualisation du sujet/objet, ce que Deleuze appelle « le *on* des singularités impersonnelles et pré-individuelles, le *on* de l'événement pur où *il* meurt comme *il* pleut »¹⁵⁴, ce qui était impossible à accomplir *en même temps* que l'immédiat.

Problématique est alors la non-coïncidence du commencement de l'ascension platonicienne et du commencement véritable en deçà de celle-ci. Comment expliquer cet écart ? Ce dernier est d'autant plus singulier que, alors que l'originel se découvre *déjà* dans le monde sensible, l'ascension platonicienne, loin d'atteindre la présence sans aucune nécessité d'un dualisme quelconque, est exigée. Pourquoi s'agit-il encore d'un mouvement vers le haut malgré la découverte et la présence de la première cause, comme si Platon *ignorait* celles-ci ? En réalité et en vérité, il les ignore. C'est d'ailleurs, d'après Blanchot, cette ignorance que dénonce, par exemple, Nietzsche, c'est « le sens de son inlassable critique platonicienne » : « Nietzsche, en particulier, a pressenti que le dualisme platonicien suppose l'expérience spéculaire : celle de la lumière, l'Idée, et de son reflet, le sensible. »¹⁵⁵ L'ignorance de l'expérience de l'Idée et du sensible *précédant le sensible platonicien* et irréductible à celui-ci – c'est-à-dire différent de lui –, en laissant ainsi l'originel intact derrière le savoir présent, omniprésent quoique ne possédant jamais l'originel lui-même, est cruciale. Il faut sortir de

¹⁵³ « Pour Platon, selon la dialectique qui lui est propre et en une découverte alors étourdissante (d'ailleurs périlleuse, car non sans reste), l'autre de l'autre est Même ; mais comment ne pas entendre dans le redoublement le répétitif qui désœuvre, évide, désidentifie, retirant l'altérité (le pouvoir aliénant) à l'autre, sans cesser de le laisser autre, toujours plus autre (non majoré, mais excédé), par la consécration du détour et du retour ? » (M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 91.)

¹⁵⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 178, déjà cité.

¹⁵⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 239.

l'ignorance, et la sortie repoussera la recherche de l'homme platonicien vers l'autre sens que celui de l'en deçà, comme si l'homme platonicien savait que le reproduit n'est en réalité pas l'originel lui-même, mais que ce dernier est irrécupérable et ainsi qu'il faut *s'en éloigner* dans le futur, afin de découvrir quelque chose d'encore autre, à savoir quelque chose d'autre qui n'est à la fois ni le reproduit ni l'originel : tiers par excellence. La métaphysique platonicienne, mais aussi plus largement occidentale, est ce « désir » motivé *et par l'autre et vers l'autre* : désir *de l'autre* entendu comme « *tout autre* » ou « *absolument autre* » : « Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre*. »¹⁵⁶

Condition et duplicité de l'image

Incroyable et radicale est la puissance de l'image servant d'intermédiaire et d'identification entre l'originel et l'objet que reproduit « la foi ». « L'imagination » qui, au seuil de l'ascension, donne naissance à l'objet, constitue pour l'homme platonicien la possibilité d'avoir la même présence que nous ne pouvons pas retenir en même temps que la présence immédiate parce que en dehors de la présence immédiatement exclue. Rattraper la présence, voilà la fonction de l'acte de re-présent-ation.

Quelle est la condition de l'image qu'est l'objet ? Pouvoir atteindre l'image par l'imagination exige la disparition de l'objet antérieur à sa propre image. Cela demande le *rien*. En effet, « Quand il n'y a rien, l'image trouve là sa condition »¹⁵⁷. « L'imagination » exige qu'il n'y ait rien, elle exige le rien, et c'est précisément parce qu'il n'y a rien que l'en deçà du commencement platonicien n'est pas inclus dans le mouvement ascensionnel ; c'est avec l'imagination que Platon découvre

¹⁵⁶ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 21.

¹⁵⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 341.

pour la première fois un objet quelconque¹⁵⁸. Le rien, « grande ressource, pouvoir fécond et raisonnable »¹⁵⁹, est la condition de l'image ; il est ressource infinie. En effet, qu'est-ce qui empêcherait l'imagination humaine lorsque, précisément, rien ne se donne comme réponse correcte et unique ? Ainsi, à la place de « l'imagination » qui sert d'intermédiaire entre l'originel et le reproduit, règne le rien conditionnant certes l'imagination et l'image, mais comblé par elles qu'il conditionne, et ainsi rendant caducs le temps et l'espace du mouvement.

Et pourtant, l'objet saisi et soutenu par « la foi », l'objet qui est et n'est en réalité qu'image, s'avère *dupe*, et cela précisément comme l'est la présence initiale (seulement si elle était initiale) : au commencement du mouvement platonicien se trouve, non pas l'unicité ni l'unité, mais la pluralité née de la pluralité initiale lesquelles, toutes les deux, Platon ignore. En effet, l'omniprésence du savoir du « Je » souverain, qui s'est bâtie sur la découverte de la première cause, n'est possible qu'en tant que revers de l'absence de l'originel. En d'autres termes, notre acquisition de l'objet par notre ignorance de l'absence de l'objet ne réunit pas deux termes, mais elle est une nouvelle division de deux termes, une nouvelle naissance de « nous autres lecteurs ».

« L'image est la duplicité de la révélation. Ce qui voile en révélant, le voile qui révèle en revoilant dans l'indécision ambiguë du mot révéler, c'est l'image. L'image est image en cette duplicité, non pas le double de l'objet, mais le dédoublement initial qui permet ensuite à la chose d'être figurée ; plus haut encore que le doublement, c'est le ploïement, le tour du tournant, cette "version" toujours en train de s'invertir et portant en elle le de-ci de-là d'une divergence. La parole dont nous essayons de parler est retour à cette première tournure – nom qu'il faut entendre comme un verbe, le mouvement de tourner, vertige où se reposent le tourbillon et le saut et la chute. »¹⁶⁰

S'il y a « Les deux versions de l'imaginaire »¹⁶¹, Blanchot les réduit cependant à une seule au profit du Neutre : l'imaginaire en tant qu'objet

¹⁵⁸ Que Platon puisse ainsi *objectiver* et *analyser* la découverte de l'objet malgré l'indifférenciation du sujet/objet dans le monde sensible, telle est un autre problème de l'analyse à analyser.

¹⁵⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 350.

¹⁶⁰ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 42.

¹⁶¹ Tel est le titre de la deuxième Annexe de *L'Espace littéraire* (pp. 341-355).

retrouvé, c'est l'imaginaire comme absence de l'objet, de l'homme et du langage que le Neutre blanchotien nous fait entrevoir. Avant d'approfondir le monde sensible de Platon, commençons par étudier les spécificités de l'imaginaire préalable à l'ascension platonicienne. La réduction blanchotienne des « deux versions » nous aidera à mieux comprendre les traits spécifiques du monde sensible de Platon.

Originel en deçà du mouvement ascensionnel de Platon

Le rien conditionne l'imagination et l'imaginaire qui, à leur tour, règnent à la place du rien. Ils y règnent et couvrent le monde sensible de Platon. Or, pour que l'imagination fonctionne, le rien ne doit, avant tout, pas être pur. S'il l'était, en effet, elle ne fonctionnerait pas. C'est parce que quelqu'un ou quelque chose, fût-ce sans apparaître ni demeurer, *semble* être passé que, devant et après le rien, l'on peut se demander et l'on se demande postérieurement ce qu'il y *avait* et ce qu'il y *a* : l'ombre à regarder et le murmure à écouter. Le rien indique alors une *trace*. La trace est certes « signe d'une présence ». « Toutefois, signe d'une présence, la trace est aussi la marque d'un passage, le passé de ce passage, une passée. »¹⁶² En outre, le passage signale l'absence de la présence ainsi que l'unilatéralité n'autorisant aucune sorte de rattrapage, notamment philosophique : « trace d'un passage ou d'un passé révolu, absolument révolu, irrécupérable ou immémorial puisqu'il n'aura jamais été le présent d'une intention de signification, c'est-à-dire d'une conscience intentionnelle se temporalisant à partir du présent. »¹⁶³ Irréversible, le passé laissant la trace n'autorise donc aucun retour au même ni à l'origine. Tranchant radicalement sur toute notion de retour, il nous signale au contraire la *séparation* : l'absolument autre se refuse à toute sorte de rapport avec le reproduit, et l'identification doit concerner uniquement celle entre l'image et l'objet reproduit. L'absolument autre,

¹⁶² D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 112.

¹⁶³ *Ibid.*

séparé de ce qui s'en suit, en est fondamentalement exclu. L'exclusion est d'autant plus absolue qu'il ne faut pas entendre, dans le verbe « se suivre », d'ordre de causalité : « la trace est trace de ce qui n'a proprement jamais commencé »¹⁶⁴. Là où rien n'a commencé ni n'est fait car n'ayant pas commencé, aucune suite non plus n'est possible. Le temps est aboli et, sans temps, il n'y a alors aucune naissance ni présence.

Le rien spatio-temporel – rien qui n'est néanmoins pas pur, rien qui n'est pas rien, et rien qui est plutôt qualifiable de quelque chose et d'*absent* – est le trait essentiel du temps blanchotien nommé « temps de l'absence de temps ». « Écrire, c'est se livrer à la fascination de l'absence de temps. »¹⁶⁵ Dans ce temps, « le “Je” que nous sommes se reconnaît en s'abîmant dans la neutralité d'un “Il” sans figure. »¹⁶⁶ Le passage blanchotien du « Je » au « Il », hérité de celui kafkaïen, désigne ce temps. Si, toutefois, celui-ci est qualifié d'absent, c'est que le passage, détruisant un seul instant, enlève immédiatement la présence : « Le temps de l'absence de temps est sans présent, sans présence. »¹⁶⁷ Or, si l'écriture de *L'Instant de ma mort* commence par un rappel – « Je me souviens... » –, retenant, visualisant et stabilisant ainsi l'inspiration comme identique et constante, l'impossibilité du présent n'empêcherait-elle alors pas le passé ? « Ce “sans présent” ne renvoie cependant pas à un passé. » Lorsque le passage nous prive de la présence, ne nous fait qu'*entrevoir* l'absence de la présence qui, à peine *sentie* sans que cette sensibilité ne compose le monde sensible de Platon, disparaît elle-même, et ce de manière irrécupérable et irréversible, quel souvenir serions-nous encore capable d'avoir, sinon « le souvenir du désert »¹⁶⁸ ?

L'anachronisme déclenche cependant l'ascension platonicienne. Anachronisme, car « la trace est trace de ce qui n'a proprement jamais commencé », tandis que l'image présuppose le rien. Comment, en effet, « ce qui n'a proprement jamais commencé », ce qui n'est donc pas né, pourrait-il disparaître ou mourir, sinon par un anachronisme quelconque ? L'immédiat est

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 25.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 110.

ce qui retire radicalement le commencement et la fin, la présence et l'absence, et tout temps dont ils résultent. Or, la séparation spatio-temporelle, invisible et imperceptible, devant rompre avec toute homogénéisation illusoire, n'empêche pas que l'image, conditionnée par la disparition de l'absolument autre, rende égaux deux éléments qui ne sont mêmes pas inégaux : d'une part, l'égalisation égalise assurément les inégaux – « l'imagination » et « la foi » – mais, d'autre part, l'absolument autre y est exclu, ce qui fait que celui-ci et son autre n'entrent pas dans une même dimension d'inégalité ou de différence, mais dans un ordre qualifiable, justement, de *tout autre*. Cette qualité souveraine d'*altérité* et irréductible à toute sorte de rapport, le rien et l'image arrivent fallacieusement à la neutraliser.

2. Réduction blanchotienne de l'écrivain/locuteur au lecteur/interlocuteur

L'originel s'évanouit et il annonce ainsi l'ascension platonicienne par la trace de sa propre absence. La structure construit un ordre de causalité entre l'inspiration et ce qui en découle. Il est pourtant ici question de séparer, à l'aide de la pensée blanchotienne et levinassienne, l'inspiration et ce qui s'en suit en tant qu'autre de l'inspiration, afin de mettre en relief l'altérité fondamentale de l'absolument autre, aussi bien que celle du monde sensible de Platon.

Inspiration comme parole prophétique

L'inspiration m'arrive et alors je dis ou écris réellement : « Je me souviens... » L'inspiration arrive d'abord, et c'est ensuite que survient le langage, que celui-ci soit écrit ou oral. Autrement dit, elle l'annonce comme à venir : elle est une parole prophétique. Or, l'annonçant, elle rend paradoxalement irréalisable ce qu'elle annonce : « Mais la parole prophétique annonce un impossible avenir »¹⁶⁹. Le langage est impossible. Mais dans quelle mesure alors l'est-il ?

Se référant à la comparaison qu'ont faite Max Weber et Martin Buber entre la prophétie grecque et la prophétie biblique, Blanchot explique : « Le terme de prophète – emprunté au grec »¹⁷⁰. Chez les Grecs, « l'être [qui] en transe qu'atteint follement la divination inspirée, révèle, par un balbutiement qui n'est même pas une parole, le secret », et « les prophètes, prêtres ou poètes, poètes-prêtres [qui] seront chargés d'interpréter, c'est-à-dire d'élever jusqu'au langage humain » « le secret », sont différents ; « Dans le monde biblique, [...] le prophète d'Israël rassemble les deux en un seul être. » Nous examinerons le prophète biblique, dont Blanchot parle en rapport avec le Dieu biblique, – ce qui reviendra à examiner la prophétie grecque dont Blanchot, par la pluralité initiale, tente implicitement de réduire la nature à celle de la prophétie biblique. Dans le monde biblique, l'homme balbutie et c'est le *même* homme qui interprète. Mais, avant que le balbutiement ne soit interprété pour ensuite annoncer « le secret », la parole est dite « accomplie » : « Dans le monde biblique, celui que touche l'esprit parle aussitôt une parole déjà véritable commençante mais accomplie, rythmiquement rigoureuse, même si elle est emportée par la violence de l'instant. » Le balbutiement est précisément cette « parole déjà véritable commençante mais accomplie », et l'interprétation, même si elle arrive en même temps, est en réalité en retard. *L'en même temps* non contemporain du *déjà*, n'emporte pas sur « la violence de l'instant », nous signalant de la sorte une incroyable rapidité. « L'inaccessible s'est fait l' "immédiat", c'est plus que

¹⁶⁹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 109.

¹⁷⁰ « VI La parole prophétique » in *Le Livre à venir*, pp. 109-119.

soudain »¹⁷¹. Rapidité incroyable, l'immédiat « nous ébranle, il est, ainsi que l'a dit Hölderlin, la force terrible de l'ébranlement. »¹⁷² Il nous ébranle, non que le balbutiement ne s'interprète immédiatement, mais, tandis qu'elle s'est déjà accomplie, tout se passe comme si elle ne s'était pas encore accomplie et donc comme si de rien n'était. Il faut bien entendre que, simultanément à l'accomplissement de la parole, son absence elle-même fait déjà partie du passé. C'est, en effet, ainsi et est seulement ainsi que « le secret » balbutié de la prophétie sera à interpréter ; ce n'est qu'ainsi que, d'emblée, l'homme platonicien, dont on ignore l'origine, naît dans la cave, et que, entouré d'ombres et de murmures, il *projette* ce qui conditionne l'acte de projeter lui-même. La prophétie s'annonçant de Dieu à l'homme ne dévoile la présence de Dieu ; au contraire, le double enlèvement immédiat de la Présence-Absence fait de « l'abîme du dieu perdu, [de] la trace infinie de l'absence »¹⁷³ la parole à commencer et achever, car elle n'est *pas encore* commencée ni achevée. « Ce “pas encore” est la littérature même, un “pas encore” qui, comme tel, est accomplissement et perfection. »¹⁷⁴ Ce « pas encore » devient le *à venir* mais c'est précisément là l'anachronisme, et il faut entendre par cette expression l'antériorité radicale et *absolue* de l'« accomplissement et perfection ». Pour qui « la littérature », en tant qu'« accomplissement et perfection », est-elle ? Elle n'est déjà pas pour le prophète : ce dernier est celui qui, ignorant totalement l'immédiat inaccessible à lui, tente inconsciemment de réaliser la parole prophétique dans le monde sensible.

Ignorance et renversement essentiel du Moi-Même

Pour qui alors ? Telle est la question essentielle à laquelle il nous faut répondre afin d'approfondir la différence de points de vue.

¹⁷¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 284.

¹⁷² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 234.

¹⁷³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 184.

¹⁷⁴ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 204.

Levinas fait du caractère séparatif, anachronique et essentiel de l'homme inspiré, « La postériorité de l'antérieur » établie sur « La séparation du Même », « un événement dans l'être » ou « *une manière d'être*, la résistance à la totalité », résistance dont le point crucial est le suivant :

« L'ignorance ici est un détachement, sans comparaison avec l'ignorance de soi où gisent les choses. Elle est fondée dans l'intériorité d'un psychisme, elle est positive dans la jouissance de soi. Son pouvoir d'illusion – si illusion il y avait – constitue sa séparation. »¹⁷⁵

C'est une citation riche de sens, mais contentons-nous de souligner seulement deux points.

Premièrement, la « totalité » est un mot utilisé pour dire « le concret de l'égoïsme » : « La *manière* du Moi contre l' "autre" du monde, consiste à *séjourner*, à *s'identifier* en y existant *chez soi*. » En un mot (mais ce n'est qu'un exemple parmi d'autres) : « La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi – est la *manière* du Même. »¹⁷⁶ La « totalité » et « la résistance à la totalité » ne semblent-elles pas nous montrer deux mouvements contradictoires ? Pourquoi résister à se réjouir de soi, lorsque, écrit également Blanchot, « l'individu s'affirme dans sa richesse subjective, sa liberté intérieure, sa psychologie »¹⁷⁷ ? Il nous importe de manifester, dans l'analyse de Levinas comme dans celle de Blanchot, le regard objectivant. L'analyse présuppose la séparation : je peux parler et écrire par la séparation d'avec un objet à décrire, mais uniquement si moi qui parle et écris ignore l'altérité de l'objet que j'assimile au langage et à moi-même. Grâce à l'ignorance, je séjourne chez moi et je *suis Moi-Même* : « mon séjour est mon être »¹⁷⁸. L'ignorance sous-tendant l'homogénéisation, la continuité et la totalisation, telle est la puissance de l'image, motrice du mouvement ascensionnel de Platon. Le regard analytique aussi bien blanchotien que levinassien, en revanche, annonce la fin de l'oubli et la sortie de l'oubli. Fidèle à

¹⁷⁵ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, pp. 46-47.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁷⁷ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 558.

¹⁷⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 360.

la célèbre phrase qui ouvre l'*Être et temps*,¹⁷⁹ il prend pourtant l'autre chemin que celui de la pensée heideggerienne : au lieu de *retomber* dans l'oubli (tel est aussi, rappelons-nous-le, le cas de Kafka lorsque celui-ci découvre le passage libérateur), il reconnaît l'altérité fondamentale et réfractaire au Même, et ce dans l'identité même du Moi, en consistant à démontrer que l'homme, motivé par l'autre et envisageant l'autre, est totalement *pénétré* par l'autre, et en mettant en relief l'impossibilité fondamentale de toute totalisation – platonicienne, hégélienne et heideggerienne. L'objectif de notre thèse est de distinguer ces deux points, deux « termes » en dehors du « rapport au troisième genre », afin d'approfondir les effets extrêmes du Neutre blanchotien.

Le deuxième point qu'il nous faut retenir est que le « pouvoir d'illusion – si illusion il y avait – » du Moi, n'est pas imaginaire. Assurément, la séparation n'identifie pas l'originel et ce qui s'en suit, mais elle annonce le commencement de quelque chose de nouveau. D'ailleurs, le *désenchantement* est aussi l'une des particularités primordiales de la pensée blanchotienne. L'ultime du « Il » s'avérant fictif et absent est de *se retirer* lui-même : l'absence *s'absente* et le fictif, lui aussi, *s'efface*. La « parole imaginaire »¹⁸⁰, ne nous trompons pas, ne signifie pas qu'elle raconte la fiction, mais que *c'est justement la parole racontant la fiction qui est elle-même l'imaginaire*.

Inspiration divine antérieure à celle humaine

La prophétie – le balbutiement et l'inspiration – se transforme immédiatement en sa propre absence et en quelque chose de non-encore-achevé. Or, le « pas encore » est *la* preuve de l'achèvement. Nous sommes ainsi invités à remonter jusqu'à l'origine.

¹⁷⁹ « La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la "métaphysique". » (M. Heidegger, *L'Être et temps*, p. 25.)

¹⁸⁰ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 475.

L'immédiateté de l'accompli est « la violence de l'instant »¹⁸¹ faisant de l'instant indivisible, l'instant brisé : un instant n'est pas une unité sûre, mais « l'unité déchirée qui seule fonde le dialogue »¹⁸². Quel dialogue y'a-t-il dans la prophétie ? Dieu parle à l'homme, et l'homme l'écoute. Avant donc qu'un seul homme ne balbutie et n'interprète, il y a un dialogue entre Dieu et l'homme. Or, l'« originalité » de la parole prophétique est ailleurs :

« La parole prophétique est originellement dialogue. Elle l'est d'une manière spectaculaire quand le prophète discute avec Dieu et quand celui-ci “ne lui confie pas seulement son message, mais son souci”. “*Vais-je cacher à Abraham, dit Dieu, ce que je vais faire ?*” Mais elle l'est d'une manière plus essentielle, dans la mesure où elle ne fait que répéter la parole qui lui est confiée, affirmation où s'exprime alors par une parole commençante ce qui a pourtant déjà été dit. »¹⁸³

La prophétie s'annonce de Dieu à l'homme, mais avant de s'adresser à lui, Il parle tout seul : « *Vais-je cacher à Abraham, dit Dieu, ce que je vais faire ?* » Autrement dit, Il dialogue *déjà avec lui-même, intérieurement* et dans sa solitude. La parole prophétique est ce qui répond à ce « souci » de Dieu. Son « souci », qui est Sa *pensée* n'étant pas encore traduite par un acte réel qui *semblera* l'incarner, est *inspiration* survenant sur Lui. Le dialogue de la prophétie ou qu'est la prophétie – réalisé déjà entre Dieu et un Abraham imaginaire à l'intérieur de Dieu – signale, non l'unicité ou l'unité, mais la pluralité, et la division instantanée *de* Dieu – concrétisée à la fois par le verbe pronominal réfléchi et par le génitif « de » – traduit l'arrivée *en même temps* que la disparition de l'inspiration.

Tout cela traduit également l'inaccessibilité à l'origine. On peut supposer que l'origine de l'inspiration humaine est à Dieu ; c'est d'ailleurs ainsi que l'homme balbutie et interprète la parole confiée par Lui. Si la prophétie se transmet de Dieu à l'homme, d'où provient alors l'inspiration de Celui-là ? Lorsque Dieu *se* parle, comme un homme *se* parle à lui-même « sous les espèces

¹⁸¹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 109.

¹⁸² *Ibid.*, p. 301.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 114.

d'une vie intérieure, d'un psychisme »¹⁸⁴, où se trouve alors la cause, antérieure à Dieu censé être le premier mot, la première cause ? L'inspiration se détermine comme *absolument* hétéronome, par rapport à laquelle non seulement l'homme mais aussi Dieu ne pourrait rien faire : « Inspiration, hétéronomie – le pneuma même du psychisme. »¹⁸⁵ Mais alors, non seulement s'ouvre la possibilité de la « psychose », « grain de folie »¹⁸⁶, mais elle reste incurable parce que sans origine, d'autant plus que *le rapport de Dieu à l'homme se transfère d'emblée et devient alors un rapport d'un homme à un autre homme* : « Et sans doute c'est de Dieu qu'il s'agit, mais l'*Exode* dit bien : “*Comme un homme parle à un autre homme !* »¹⁸⁷ C'est un transfert où la mort de Dieu se superpose à celle de l'homme, pluralité qu'influence la « psychose » divine – originelle – de l'*un*, de l'*individu*.

Réduction blanchotienne de deux termes à un seul

La parole prophétique est cette parole divine et fragmentée, commençant par répondre au souci de l'inspiration, à la pensée de l'hétéronomie, et uniquement annonçant s'être accomplie. Le sens de l'accompli, nous essayons de l'approfondir du point de vue de « l'identification de la pensée avec l'acte »¹⁸⁸.

Il survient la pensée – inspiration, souci – et, *en même temps* que la pensée, l'acte est fait. Par la simultanéité parfaite, nous considérons la pensée et l'acte comme *identiques*. L'homme, au moment de l'inspiration, réalise l'acte. Voilà l'*écriture* qu'il nous faut entendre au sens blanchotien : l'écriture n'est pas à venir à la suite de l'inspiration, mais en même temps et en tant qu'inspiration. Celui qui écrit et parle identifie la pensée et l'acte par l'en même temps, duquel l'en même temps de celui qui lit et écoute n'est pas contemporain. Si accompli il y a,

¹⁸⁴ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 46.

¹⁸⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche, numéro 4121 », 1978, p. 198.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 115.

¹⁸⁸ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 115.

c'est qu'il y a déjà l'acte. Or, si acte il y a, il n'est pas au sens qui nous est familier. L'acte en laisse la conséquence : il renvoie à l'ordre de causalité. Lorsque et parce qu'un artisan crée un marteau, on a par conséquent ce marteau. Faire permet la possession de ce qui est fait. Mais l'acte de l'inspiration retire l'accompli, aussi immédiatement qu'il accomplit son acte, de sorte qu'il ne cède l'accompli à personne. L'expérience de l'acte de l'inspiration est *absolue* : « *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation* : coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. »¹⁸⁹ Par-delà, donc, ce qui apparaît et demeure dans la totalisation. Le retrait est essentiel, mais il se concrétise comme séparation faisant de celui qui exprime, celui qui tentera d'interpréter et de comprendre l'exprimé. Autrement dit, celui qui écrit et parle, devient d'emblée celui qui lit et écoute : « l'homme devient d'emblée autre »¹⁹⁰. Le prophète n'est pas le premier à parler, mais il est d'abord, et uniquement, « celui qui a "entendu" l'interminable et l'incessant »¹⁹¹, « murmure de l'interminable »¹⁹², c'est-à-dire, précisément, le balbutiement prophétique sans origine. Si la prophétie et l'inspiration – l'écriture au sens blanchotien – passent, c'est que quelqu'un, sans que l'on ne puisse le déterminer parce qu'il n'est ni l'homme ni Dieu, a parlé ; c'est un « murmure de l'incessant et de l'interminable auquel il faut imposer *silence*, si l'on veut, enfin, se faire entendre. »¹⁹³ La réponse à la prophétie est cette imposition du silence et l'alternance qu'elle provoque de l'écrivain-locuteur et du lecteur-interlocuteur, rendant les deux « termes » essentiellement impossibles à distinguer. Tout homme commence par lire et entendre ; aucune authenticité du témoignage et de l'écriture n'existe.

Qu'en est-il alors du nouveau ? On peut se demander : certes on a entendu et ce qui a été entendu a disparu, mais, en essayant postérieurement de l'interpréter, on peut commencer à s'exprimer, et s'il en est ainsi, n'est-on pas tout de même celui qui parle et écrit quand quelque chose de nouveau

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 205.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 205.

¹⁹³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, pp. 51-52.

commence ? Et pourtant, s' « il faut imposer *silence* » au « murmure de l'incessant et de l'interminable », on ne saurait exprimer l'inspiration qu'en tant que silence. L'homme s'exprimant ne se réalise que comme absence du langage et de lui-même : « l'Autre » et l' « homme ». Qu'il s'agisse d'un homme ou de deux hommes, il n'y a toujours qu'un seul point de vue – auquel Blanchot est fidèle : à l'écrivain-locuteur, emporté au sein même de l'indifférenciation sujet/objet, manque foncièrement de tout point de vue analytique, objectif et observateur, autrement dit *réfléchi* – impliquant par là que, s'il s'agit du verbe pronominal réfléchi et du double génitif, c'est le lecteur-interlocuteur qui les *sentent*. C'est avec Levinas, grâce aux termes tels que autrui et visage, que nous effectuerons la distinction et déterminerons l'autre point de vue.

3. Inspiration comme passivité, non mienne et signification

Passivité sans activité, passivité anachronique et responsabilité

La parole prophétique commence par répondre, avant que l'homme ne réponde à la parole de Dieu ou comme il commence par Lui répondre, de sorte que l'inspiration se perçoit, pour « nous autres lecteurs », en tant que double absence et double mort, à savoir absence et mort de Dieu aussi bien que de l'homme. La similitude entre Dieu et l'homme rapprochés par le *comme* nous autorise à concevoir les deux mouvements comme un seul et indivis. Tout mouvement commence par l'inspiration, comme toute écriture commence par le souvenir d'un écrivain, mais la réduction de la structure divine et humaine nous amène à l'inaccessibilité dont l'homme, face à la double mort, ne saurait qu'*imaginer* l'au-delà. La possibilité de l'imagination – de la pensée –, loin de nous rapprocher de l'origine, nous en éloigne au contraire, nous renvoyant à l'impossibilité de l'origine, à l'*absolument* immémorial : « Antériorité antérieure à

toute antériorité représentable.»¹⁹⁴ L'inaccessibilité, l'impossibilité et l'immémorabilité de l'inspiration empêchent la compréhension de l'origine et de la pensée dans la notion de *mienneté* et d'activité.

L'inspiration ou le souvenir, moteur de l'expression langagière, n'est pas ce que nous pourrions maîtriser. Nous ne savons ni quand ni comment cela arrive, a fortiori ce que cela nous évoque ou rappelle. L'inspiration ou le souvenir, indépendant et imprévisible, est ce que nous recevons et accueillons en passant du « je » au « il », le passage mortel étant antérieur à notre volonté ou conscience. L'accueil de l'autre est *passif* : nous l'accueillons sans en avoir l'intention. En effet, notre conscience est évoquée et appelée par l'inspiration, mais lorsque nous en sommes conscients, l'inspiration est déjà passée et s'est envolée. Ce dont nous devrions être conscients, ce n'est pas de l'inspiration elle-même mais, avant tout, de la trace et de l'absence de l'inspiration, irrécupérable et irréversible.

L'*acte* humain – tout mouvement secondaire et réfléchi (analytique, descriptif et représentatif) tel que « intentionnalité »¹⁹⁵ et « ouverture », ayant pour objectif d'envisager l'unification qui est en réalité *réunification* avec l'objet envisagé – est déterminé par le déphasage spatio-temporel né de la passivité antérieure à toute activité :

« En effet, l'ouverture sur... suppose le déphasage ou la distance entre le sentant et le senti, l'intentionnalité, la visée qui thématise ou pose l'objet et par conséquent, avec la perte de l'immédiateté du contact, le retournement de la proximité en expérience *de* la proximité éloignant déjà ce qui est immédiatement proche. »¹⁹⁶

Le premier mouvement est immédiat, irréfléchi et passif. La passivité du passif comme mouvement inaugural, ne s'agit-il pas là d'un phénomène paradoxal ? En effet on constate parce que l'homme est passif sans (être) actif. Le passif au sens qui nous est familier est en corrélation avec son contraire : l'actif. D'ailleurs, le passif est pour ainsi dire inerte, négatif et secondaire dans la

¹⁹⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 195.

¹⁹⁵ « Levinas écrivant presque toujours "interntionalité" et non "intentionnalité", nous procéderons de même. » (D. Franck, *L'Un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 19. Cf. Note 1.)

¹⁹⁶ D. Franck, *L'Un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 79.

mesure où, ayant besoin d'une énergie quelconque venant de l'extérieur, il n'est censé se créer ni de lui-même ni par lui-même. La passivité sans activité ou la passivité qui, loin d'être animée, anime au contraire toute activité et conscience, est en ce sens un anachronisme :

« Et si toute conscience est présentation ou représentation, cet anachronisme ou trauma signifie encore un passé exorbitant de toute mémoire et de la conscience elle-même, un passé plus ancien que tout a priori qui permet de recevoir et d'assumer le donné, un passé qui ne fit jamais acte de présence, une passivité plus passive que toute passivité. »¹⁹⁷

La « passivité plus passive que toute passivité », idée majeure d'*Autrement qu'être* de Levinas, s'incarne par le « Me voici »¹⁹⁸, réponse d'Abraham à l'appel de Dieu. L'homme répond à Dieu, avant de *penser* à Lui répondre, avant tout genre de pouvoir, de vouloir ou d'activité subjectifs, sans aucun *souci* et de manière irréfléchie c'est-à-dire immédiate. Qu'il puisse et doive ainsi Lui répondre, cela se détermine comme « responsabilité pour Autrui », « exposition à l'autre sans assomption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l'exposition, expression, Dire »¹⁹⁹. La responsabilité est essentiellement éphémère. L'autre, par l'« exposition à l'autre », se substitue au moi mais, sans « assomption » ni « retenue », est voué à s'effacer, déraillant de la sorte le moi et ma responsabilité vers quelque chose de nouveau. En effet, si, à la « responsabilité » de Levinas s'oppose l'« irresponsabilité »²⁰⁰ de Blanchot, c'est que la responsabilité levinassienne par la passivité antérieure à toute activité s'avère pour l'homme impossible. Il est exigé à l'homme de répondre, et ce de deux façons, c'est-à-dire à Dieu et de Dieu ; il n'y a que le moi – moi-je et sujet-moi – capable de fournir une réponse à l'autre, et de répondre de l'autre. Or, par la responsabilité et la substitution du moi par l'autre, il n'y a pas de place pour un moi capable d'être responsable à et de l'autre. Car, « la passivité me désœuvre

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁹⁸ Genèse 22.1 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

¹⁹⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 31.

²⁰⁰ Par exemple : *L'Entretien infini*, p. 24 et p. 362.

et me détruit »²⁰¹. Si, ainsi, responsabilité il y avait, elle ne m'appartiendrait pas.

Non mienneté

Quant à la responsabilité, il ne s'agit ni d'un moi ni d'une œuvre quelconques mais de ce que Blanchot appelle « l'absence d'œuvre ou le désœuvrement »²⁰², désœuvrement du moi et de l'œuvre en lieu et place du moi et de l'œuvre, du moi en tant qu'œuvre. « La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis plus moi. »²⁰³ La passivité extraordinaire est le refus de la notion de *mienneté*.

C'est la notion heideggerienne de mienneté que nous avons en tête : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien. » (§ 9)²⁰⁴ Ou bien, « Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien. » (§ 25) Le terme *Dasein* est choisi par Heidegger pour désigner un étant spécifique : l'homme. Mais pourquoi l'a-t-il choisi au lieu du terme homme ? C'est que, explique Marlène Zarader dans son ouvrage *Lire Être et temps de Heidegger*, « le terme allemand courant de *Dasein* est un composé de *Da* (là) et de *sein* (être) – être-là », et qu'il l'emploie au sens littéral. La détermination de l'homme comme *Dasein* nous indique donc, premièrement, que « l'homme se définit par l'être » et que, deuxièmement, « l'être "passe" par lui, l'homme est le *là* de l'être, son site, le lieu où l'être se donne (fût-ce de manière indéployée et non explicite) – et donc, d'un point de vue méthodologique, il est l'étant auquel le sens de l'être peut être

²⁰¹ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 37.

²⁰² M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 388.

²⁰³ *Ibid.*, p. 28. La phrase est, dans la page 35, reprise, mais avec le changement d'un mot : « La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis pas moi. »

²⁰⁴ Le signe et les chiffres donnés ainsi renvoient à la section de l'*Être et temps* de M. Heidegger, traduction par E. Martineau.

“demandé”. »²⁰⁵ Laissons pour le moment les conséquences inéluctables de l’homme défini comme *passage* du « là ».

La mienneté heideggerienne de l’être du Dasein est d’abord l’emploi d’un « Je » : « c’est à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui. » (25 §) Si Je il y a, il y a également un Tu corrélatif du Je : « L’advocation du *Dasein*, conformément au caractère de *mienneté* de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom *personnel* : “je suis”, “tu es”. » (§ 9) L’inclusion est radicale, et aucune fuite du « tu » vers le « il » n’est possible. Il n’est aucunement question de l’altérité ou, s’il en est question, elle est réductible et réduite :

« La question *qui ?* puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le “sujet”, le “Soi-même”. Le *qui* est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité. Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close — comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum*. Celui-ci, en tant qu’il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du *Soi-même*. » (§25)

Il est inutile que Heidegger parle d’autrui, du changement et de la multiplicité ; les termes « sujet » et « Soi-même » sont employés pour exprimer l’identité souveraine du Moi-Je, intangible et invulnérable dans la mêmeté du même malgré l’altérité de l’autre : « Le Moi est identique jusque dans ses altérations. Il se les représente et les pense. L’identité universelle où l’hétérogène peut être embrassé, a l’ossature d’un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un “je pense”. »²⁰⁶ L’intangibilité et l’invulnérabilité de l’emploi heideggerien de la première personne, ainsi que l’exclusion de l’altérité sont d’autant plus violentes que la quiddité du sujet est épuisable et épuisée, que la mienneté est nécessaire²⁰⁷ et qu’est préliminairement déterminé le chemin de la constitution d’être ou du sens en général à partir duquel l’étant – le Dasein – se

²⁰⁵ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, pp. 53-54.

²⁰⁶ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l’extériorité*, p. 25.

²⁰⁷ « Nous *devons nécessairement* présupposer la vérité, elle *doit nécessairement* être en tant qu’ouverture du *Dasein*, tout comme celui-ci même *doit nécessairement* être en tant qu’à chaque fois mien et tel : cela appartient à l’être-jeté essentiel du *Dasein* dans le monde. » (§ 44)

comprendra²⁰⁸. Ainsi, pouvons-nous considérer la mienneté de la philosophie heideggerienne comme radiation radicale de l'altérité de l'autre laquelle est, de la sorte, réductible et réduite au Moi-Même dans le « *Soi-Même* ».

L'un des problèmes de la mienneté heideggerienne est que la compréhension du Dasein a lieu en *dehors* de l'autre : du « tu » et du « il ». Le « *Soi-Même* » n'est que synonyme du moi-même, le sujet souverain étant toujours le « Je ». La compréhension du Dasein en dehors de l'autre constitue un tout clos et bâti sur l'ignorance totale de la double mort de Dieu et de l'homme – du Dasein lui-même – dont s'empare le Dasein. « Toute certitude, en effet, est l'œuvre d'une liberté solitaire. »²⁰⁹ Comment ces identifications, homogénéisation et continuation entre le moi et l'autre seraient-elles possibles sinon par ce que la mienneté heideggerienne assimile l'identité stabilisatrice du langage à l'identité de celui qui, non stable, l'emploie ? Le « je » se prononce par celui qui s'exprime, mais s'en sert en s'élevant sur « la foi » de la mêmeté du Moi qui l'emploie, et s'en sert en y reconnaissant l'« exercice d'une désidentité » ou « le jeu d'un hiatus entre je et moi »²¹⁰, voilà deux voies complètement opposées.

Signification levinassienne et langage avant le langage

« Le jeu d'un hiatus entre je et moi » qui, antérieur au langage identifiant, s'ouvre sur l'altérité réfractaire au Moi-Même, n'est possible que par la notion de *vulnérabilité* et de *sensibilité*. Le moi est vulnérable, et c'est parce qu'il l'est qu'il est capable de la responsabilité extra-ordinaire, avant *ma* pensée et en dehors de *mon* souci : « Me voici. » La vulnérabilité de la part d'Autrui hétéronome, fait du moi un moi incité par lui et vers lui, ainsi complètement pénétré par lui. Et c'est

²⁰⁸ « Tout questionner est un chercher. Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherché. » (§ 2) ; « Avec la caractérisation provisoire de l'objet thématique de la recherche (être de l'étant, ou sens de l'être en général), il semble que sa méthode soit aussi et déjà pré-dessinée. » (§ 7)

²⁰⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001, p. 246.

²¹⁰ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 37.

sur ce point qu'il faut ajouter le terme de *signification* : en effet, « passivité plus passive que toute passivité », « responsabilité pour Autrui », « expression, Dire », – « Cette exposition s'accomplissant toujours comme passivité, vulnérabilité, sensibilité, il est par conséquent possible de dire que "la signification est sensibilité" »²¹¹. Il faut pourtant noter que la sensibilité, dans la pensée de Levinas aussi bien que dans celle de Blanchot, n'est plus « le moment initial de toute connaissance »²¹².

La structure même de l'ascension platonicienne qui repose sur le dualisme entre le sensible et le suprasensible, représente la corrélation entre le sensible et la connaissance. Le sensible est précisément « le moment initial de toute connaissance », et c'est à partir du sensible que seront forgées « la connaissance discursive » du sensible et « l'intelligence » (511e). En revanche, le sensible qui n'est plus « le moment initial de toute connaissance » est un sensible qualifié d'*avant tout sensible*, comme « le dire d'avant tout dit »²¹³ ou le « langage d'avant la langue » qu'est « le Dire originel »²¹⁴. A des fins d'illustration, je me permets ici de relater une expérience personnelle : il m'est déjà arrivé de toucher, par inattention, une bouilloire chaude, et à peine l'ai-je touchée que je me suis empressé de retirer ma main. Ma réaction a eu lieu *avant* que je ne *sente, pense* et *sache* qu'elle était brûlante : *mes* yeux qui s'écarquillent sous l'effet de la surprise, *mon* cri de douleur qui jaillit et *ma* main qui se crispe en réaction à la souffrance, – mon réflexe *irréfléchi* traduit le sensible antérieur au sensible. Celui-ci risque toujours d'absorber celui-là, et c'est justement lorsque le sensible se qualifie de sensible que l'indicible est – mais essentiellement de manière erronée – en proie à un discours, stabilisateur, homogénéisant et identifiant. « Mais avant de se muer en connaissance sur le dehors des choses – et pendant cette connaissance même – le toucher est pure approche et proximité, irréductible à l'expérience de la proximité. »²¹⁵ Et il faut dire, non pas que le langage

²¹¹ D. Franck, *L'Un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 61.

²¹² *Ibid.*, p. 55.

²¹³ *Ibid.*, p. 43.

²¹⁴ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 323 et p. 324.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 317. Levinas note cette phrase : « Sans rester inaccessible à une expérience, certes. Sans quoi nous n'aurions pu en parler ici. Mais de cette accessibilité à

détermine ce qui est antérieur au qualifié de sensible, mais, inversement, que c'est la « proximité » de l'indicible qui conditionne le langage identifiant à venir ; l'identification présupposant la séparation préalable, le langage philosophique ayant pour but d'envisager l'unification et l'unité n'existerait pas sans « pure approche et proximité ».

« Pure approche et proximité », la « signification » levinassienne d'Autrui ou qu'est Autrui, rassemblant la passivité, la responsabilité, la non-mienneté, l'antériorité, l'hétéronomie ainsi que l'immédiateté rendant possible l'anachronisme fallacieux, traduit une « pure communication » dans la « relation de proximité » :

« Cette relation de proximité, ce contact inconvertible en structure noético-noématique et où s'installe déjà toute transmission de message – et quels que soient ces messages – est le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication. »²¹⁶

De même que l'écriture au sens blanchotien n'est pas à venir à la suite de l'inspiration, qu'elle est *en même temps* et en tant qu'inspiration, de même le langage au sens levinassien ne sert ni à réaliser ce qu'il annonce, ni à transmettre un message – un Dit –, mais consiste à *passer* immédiatement, au Dire. Et si l'écriture blanchotienne, sans l'ouvrir, révèle la mort d'autrui qui est l'altérité même de l'autre, alors la « signification » ou le langage levinassien, sans la dévoiler, manifeste la vie d'Autrui : « Là est la vie. »²¹⁷

Par Autrui se révèlent la vie et la mort – *sa* vie et *sa* mort – composant l'éternité.

l'expérience comme du privilège de la thèse doxique – on peut rendre compte à partir de la proximité elle-même. » (Note 1)

²¹⁶ *Ibid.*, p. 319.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 318.

Éternité et éternellement perdu

La vie et la mort composent l'éternité, faisant d'Autrui l'éternellement perdu et rendant ainsi impossible toute recherche ultérieure du même.

Revenons sur le moment décisif de l'instant de la mort dans *L'Instant de ma mort*. Nous chercherions ultérieurement – à l'instar du Dasein – à comprendre ce qui nous est arrivé jadis afin de saisir la première cause déterminant ce que nous sommes à présent, mais Blanchot est fidèle au mouvement et à l'ordre naturel – fût-il pourtant à première vue anachronique –, qu'il analyse et décrit.

« Les Alliés avaient réussi à prendre pied sur le sol français. Les Allemands, déjà vaincus, luttèrent en vain avec une inutile férocité.

Dans une grande maison (le Château, disait-on), on frappa à la porte plutôt timidement. Je sais que le jeune homme vint ouvrir à des hôtes qui sans doute demandaient secours.

Cette fois, hurlement, "Tous dehors". »²¹⁸

Le hurlement d'« Un lieutenant nazi, dans un français honteusement normal », est une invitation au dehors, qui annonce la fusillade, la mort à venir. C'est une invitation comparable à la parole de Caïn à Abel : « Allons au dehors »²¹⁹, comme si, « au dehors », la mort était possible ou réalisable. Comme si, du point de vue inverse, à l'intérieur, la mort n'était pas possible. Comment se définissent l'intérieur et l'extérieur ? L'intériorité est un des symboles de l'intimité, tandis que le manque d'intimité de l'extérieur ou à l'extérieur vient du fait qu'il est impossible d'y *demeurer* : il n'y a pas de loi qui, aussi bien au niveau spatial que temporel, s'y tient et y tient un monde quelconque. Un tel lieu est, à l'instar du « X sans X »²²⁰, qualifiable de *lieu sans lieu* qui peut ruiner toute possibilité humaine. La loi garantit l'identité. A l'intérieur d'une demeure – intériorité, psychisme –, tout est familier et intime parce qu'arraché au dehors où rien ne saurait rester pareil, rien ne se ruine ni ne change. J'y suis habitué : c'est mon monde où je *peux*. Le « Tous dehors » impératif est alors une invitation à l'extérieur de mon monde et de mon pouvoir : l'homme est obligé de s'éloigner de

²¹⁸ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, pp. 7-8.

²¹⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 87.

²²⁰ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 120.

son propre « Château (immobile et majestueux) »²²¹, afin de s'orienter vers l'inconnu et le lointain, vers le mobile et le mesquin. (Retenons l'élément décisif suivant : l'invitation au dehors dévoile implicitement l'angoisse de celui qui invite. Que celui-ci puisse réellement le tuer sans nécessairement aller au dehors mais qu'il préfère pour ainsi dire se déplacer ailleurs, ou bien – parce que le « allons au dehors » *n'est pas une métaphore* –, qu'il soit lui-même obligé d'avoir recours à la puissance immaîtrisable qu'est le Dehors, cela traduit la *singularité* des lois *universelles*, ainsi que le *même* niveau de risque de l'invitant que celui qu'a l'invité²²². C'est finalement un jeu renversé où l'un et l'autre *s'invitent* désespérément au dehors.)

Le jeune homme est ainsi exposé « au dehors », à l'inconnu et à l'étranger ; « à cette pauvreté, à cette faiblesse du dehors où toute défense tombe »²²³. Face au dehors, la protection dont il dispose dans son intériorité, ou la protection que représente son intériorité, se retrouve violemment balayée. Il s'expose dès lors et d'emblée au risque que la « faiblesse du dehors » se mélange à sa propre faiblesse, rendant finalement impossible la distinction entre les deux. Sans défense, il devient alors extrêmement démuné et faible. Par ailleurs, dans sa faiblesse, il risque également d'être lui-même Inconnu, Étranger ou Dehors auquel il fait face, somme toute autre que lui-même et autre, non seulement que ce qu'il est *mais aussi que ce qu'il voudrait être*. C'est ainsi que, *déjà*, il est recouvert par l'ombre de la mort : « "Dehors, dehors." Cette fois, il hurlait. Le jeune homme ne cherchait pourtant pas à fuir, mais avançait lentement, d'une manière presque sacerdotale. »²²⁴ Il « avançait » –, il y a donc *un certain laps de temps*, infime mais qu'il ne faut pas négliger. N'oublions pas ce temps : de l'intériorité à l'extériorité, le passage n'est pas immédiat. Dans ce temps où il *semble* que la mort ne lui soit pas encore arrivée, il se dirige vers la mort ; d'instant en instant, il pressent de plus en plus immanente la mort, laquelle reste

²²¹ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 13.

²²² « Par l'effroi, nous sortons donc de nous-mêmes et, jetés au dehors, nous faisons l'expérience, sous l'espèce de l'effrayant, de ce qui est tout à fait en dehors de nous et autre que nous : le dehors même. » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 70.)

²²³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 87.

²²⁴ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, pp. 8-9.

toutefois encore à venir. Encore vivant quoique orienté vers la mort, il est, pour ainsi dire, *mourant*. Et voici le moment : « Voilà à quoi vous êtes parvenu. »²²⁵

Si toutefois le jeune homme est déjà drapé d'ombre et de mort, c'est qu'avant de parvenir à la fin, celle-ci est en réalité déjà arrivée. A quel moment ? Au moment de la parole invitante qui n'annonce rien d'autre que l'accomplissement, la fin et la mort : « Tous dehors ». Tout se passe « comme si tout était déjà accompli »²²⁶, c'est-à-dire comme si le jeune homme était déjà mort alors qu'il ne l'est pas encore, et à peine sorti du dedans, il est « déjà moins jeune (on vieillit vite) »²²⁷, « alors que selon la chronologie objective et réaliste du récit, quelques secondes à peine se sont écoulées. »²²⁸. Il y a donc, à part « la chronologie objective et réaliste », un temps étrange et radicalement *autre*, considéré comme « celui du fantasme ou du simulacre fictionnel, qui est aussi celui de l'expérience testimoniale »²²⁹. Ne serait-il pas qualifiable, également, de *subjectif* si justement il n'est pas objectif ? Assurément, mais d'une subjectivité hors sujet, autant antérieure à la division sujet/objet qu'étrangère à la notion traditionnelle du sujet, car, en fin de compte, de quel sujet s'agirait-il quand ni l'un (l'auteur) ni l'autre (le jeune) ne sont à la place du « Il », troisième personne qui n'est en réalité pas une troisième personne ? Ce temps fictif ignore toute réponse, il ne saurait être mesuré par son autre : ils sont « incommensurables »²³⁰. Il en résulte une « Anachronie absolue d'un temps disjoint. »²³¹ De même que deux *sujets* – faute de nomination – et deux événements ne se croisent pas, les deux temps sont absolus, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire détachés.

L'autre temps ou le temps de l'autre, réfractaire au même temps ou au temps du même, est un anachronisme où, se réalisant, se passe le *tout* d'une *vie* entière : « c'est toute une vie en un instant, c'est une éternité. »²³² Dans « l'espace du malheur » à qui s'inflige la sortie de son propre *chez soi*, « nous ne sommes pas

²²⁵ *Ibid.*, p. 9.

²²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²²⁷ *Ibid.*, p. 9.

²²⁸ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 77.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

au-dessus du temps, mais au-dessous du temps, c'est l'éternité »²³³. L'éternité traduit alors la perte éternelle au niveau spatio-temporel, elle est alors l'équivalent de ce que Blanchot nomme « temps de l'absence de temps » : « Le temps de l'absence de temps est sans présent, sans présence. »²³⁴ Rompant avec tout présent et toute présence, est-elle en partie liée à un passé ?

« Ce “sans présent” ne renvoie cependant pas à un passé. [...] Mais ce qui est sans présent n'accepte pas non plus le présent d'un souvenir. Le souvenir dit de l'événement : cela a été une fois, et maintenant jamais plus. De ce qui est sans présent, de ce qui n'est même pas là comme ayant été, le caractère irrémédiable dit : cela n'a jamais eu lieu, jamais une première fois, et pourtant cela recommence, à nouveau, à nouveau, infiniment. C'est sans fin, sans commencement. C'est sans avenir. »²³⁵

Levinas partage l'irréversibilité et l'antériorité radicales signalant la séparation absolue d'avec le passé et d'avec l'événement : « C'est un passé immémorial et c'est peut-être cela aussi l'éternité dont la signification n'est pas étrangère au passé. L'éternité est l'irréversibilité même du temps, source et refuge du passé. »²³⁶ Toute une vie d'Autrui se perd immédiatement et Autrui, éternellement perdu, ne revient jamais plus. La fragilité et la perte éternelle, voilà ce qui interdit la notion du même propre à la philosophie occidentale.

Blanchot et Levinas ; similitude et différence

A l'égalisation, homogénéisation et continuité platoniciennes entre l'originel et l'objet reproduit via l'imagination et l'image, s'oppose la pensée blanchotienne aussi bien que levinassienne, mettant en relief l'indépendance, passivité, sensibilité antérieure au sensible platonicien, et perte éternelle de l'originel, ainsi devenu irrécupérable. L'égalisation, l'homogénéisation et la continuité ne sont

²³³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 175.

²³⁴ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 26.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 277.

possibles que si l'homme ignore la mort d'Autrui et l'impossibilité de l'expérience de la mort, pourtant toujours préalable : « La mort a déjà eu lieu, tout inéprouvée qu'en demeure l'expérience dans cette *accélération absolue d'un temps infiniment contracté à la pointe de l'instant*. »²³⁷

Si, cependant, similitude il y a entre la pensée blanchotienne et la pensée levinassienne, demeure néanmoins ce qui sépare l'une de l'autre.

La pensée blanchotienne et levinassienne de l'autre se croisent sur l'absence d'Autrui. Blanchot parle de la double dissimulation d'Autrui – réalisée par le génitif *de* et le verbe pronominal réfléchi antérieur à toute réflexion –, mais non pas d'Autrui lui-même car, dirait-il, comment pourrait-on en parler dès lors qu'Autrui se refuse à l'apparition et au dévoilement ? Sans présent ni présence, Autrui n'échapperait-il pas à tout type d'expression ? Or, Levinas, lui, l'envisage. Il ne parle certes ni du présent ni du dévoilement d'Autrui, mais de celui-ci comme nouveau mode de subjectivité : « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini. »²³⁸

Par la subjectivité s'impose, premièrement, le terme d'autrui, distingué de celui d'autre. Dans la pensée de Blanchot, à l'inspiration de l'homme est antérieure celle de Dieu, mais l'homme, inspiré par l'absence de l'inspiration de Dieu, s'avère lui-même absent au regard de « nous autres lecteurs » : qu'il s'agisse de Dieu ou de l'homme, d'autrui ou de l'autre, il n'y a aucune subjectivité. Il en résulte que Blanchot retire « ce terme d'autrui » :

« Peut-être est-il temps, aussi, de retirer ce terme d'autrui, tout en retenant ce qu'il voudrait nous dire : que l'Autre est toujours ce qui en appelle (fût-ce pour le mettre entre parenthèses ou entre guillemets) à l'« homme », non pas autre comme Dieu ou autre comme nature, mais, en tant qu'« homme », plus Autre que tout ce qu'il y a d'autre. »²³⁹

²³⁷ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 77. Je souligne.

²³⁸ E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 11.

²³⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 102.

Or, dès que Levinas reconnaît une subjectivité, fût-elle irréductible à la perception et à la reconnaissance, il importe de distinguer autrui – Dieu – de l'autre – l'homme.

Par la reconnaissance de la subjectivité s'inflige, deuxièmement, la notion de responsabilité. Pour Blanchot, il n'y a ni sujet responsable, ni ce/celui à/de quoi/qui il pourrait répondre : la double dissimilation et la double absence sont fondamentales. Pour Levinas, en revanche, la subjectivité oblige l'homme à y/en répondre, mais parce qu'elle ne se laisse jamais réapproprier comme même par l'homme qui, lui, se fait approprier par elle, quelque chose de nouveau commence alors : « La possession par un dieu – l'enthousiasme – n'est pas l'irrationnel, mais la fin de la pensée solitaire (et que nous appellerons plus tard « économique ») ou intérieure, début d'une vraie expérience du *nouveau* et du noumène – déjà Désir. »²⁴⁰

La subjectivité introduit finalement, dans la pensée de Levinas, la transcendance d'Autrui. Nous avons vu que, chez Blanchot, c'est le temps qui se métamorphose en espace. Chez Levinas, toutefois, c'est l'inverse qui se produit : « La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps. »²⁴¹ Cette insertion n'est, poursuit Levinas, possible que si nous présupposons « un être transcendant » :

« En tant que Il est troisième personne elle [= la supériorité] est en quelque façon, en dehors de la distinction de l'être et de l'étant. Seul un être transcendant le monde peut laisser une trace. La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé. »²⁴²

Assurément, la transformation du temps en espace et « l'insertion de l'espace dans le temps » sont interactives et découpent la suprématie de l'absence, mais Levinas souligne l'absence en tant qu' « absence qui est la présence même de l'infini »²⁴³ dont il est question de la subjectivité « comme fondée dans l'idée ».

²⁴⁰ E. Levinas, *Totalité et infini*, pp. 41-42.

²⁴¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 280.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 321-322.

En un mot, la façon de percevoir l'absence divise les deux penseurs et leurs points de vue, ceux-ci correspondant exactement aux deux « termes » impliqués – sans être impliqués – dans « le rapport du troisième genre ». Notre thèse consistera à approfondir ces deux termes. Ils ne sauraient être mis en parallèle, s'il est vrai que, « S'il y a un rapport où l'autre et le même, tout en se tenant en rapport, *s'absolvent* de ce rapport, termes qui demeurent ainsi *absolus* dans la relation même, comme le dit fortement Levinas, ce rapport, c'est le langage. »²⁴⁴ Chacun de ces termes est « un absolu qui est d'ailleurs le nom même de l'étrangeté foncière. »²⁴⁵ Cela nous enseigne non seulement l'impossibilité de la comparaison entre les deux termes que mentionnent la pensée de Blanchot et celle de Levinas, mais aussi et notamment l'impossibilité de la comparaison entre les deux pensées elles-mêmes. Il nous importe cependant de les comparer pour apprendre et approfondir, justement, leurs points de vue respectifs.

²⁴⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 79.

²⁴⁵ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 272.

Chapitre III

– Discontinuité comme descente d’Orphée aux enfers –

1. Nuit, jour et *autre* nuit

Le point de vue des deux penseurs est comparable aux deux termes que sépare le Neutre de Blanchot. Dans ce chapitre, nous allons approfondir ces deux termes, eux-mêmes comparés à Orphée et Eurydice. Il s’agit du mythe d’Orphée blanchotien, où culmine la quintessence de l’oubli et de la mort : « *L’Espace littéraire* brille enfin comme monument rhétorique, culminant dans les pages du “Regard d’Orphée”, centre de gravité du livre, somptueux déploiement du moment mythique où Orphée perd irrémédiablement Eurydice aux Enfers. »²⁴⁶

²⁴⁶ Thomas Regnier, « Six œuvres essentielles » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003, p. 49.

Ecrivains avant d'être penseurs

La mort apriorique – plus apriorique que tout a priori – déjà mise à exécution renverse le courant du temps. La mort était quelque chose d'imminent et ce dont le jeune homme, en réponse à l'injonction d'aller au dehors, *s'approchait*, tandis qu'actuellement elle *s'en éloigne*, faisant du jeune homme un individu « empêché de mourir par la mort même »²⁴⁷. Cet éloignement, étranger à la déduction de tous les êtres et de toutes les choses à partir de la première cause ou du principe divin, est ce qui nous permet de tomber – et de *retomber* infiniment – dans l'oubli dont il nous est exigé de sortir par Heidegger dans l'*Être et temps*. L'oubli autorise le palimpseste platonicien, reliant et homogénéisant Autrui antérieur à l'ascension platonicienne, « l'imagination » et « la foi ». La sortie de l'oubli, à venir, est ce qui guide le prisonnier de la cave du monde sensible au monde suprasensible ; elle est également ce qui conduit le Dasein de son mode d'être inauthentique à celui d'être authentique. « Heidegger ne maintient évidemment pas la distinction platonicienne des mondes, mais il la transpose dans la distinction des modes d'existence (authentique et inauthentique). »²⁴⁸ La tombée dans l'oubli dont il nous est exigé de sortir signifie assurément l'entrée dans le mode d'être que Heidegger qualifie d'existential, – *mais c'est un existentiel avant d'être qualifié d'existential* – existentiel hors langage – dans la mesure où l'homme, muni de la présence originelle, véritable et authentique – Autrui –, n'a à ce stade besoin d'aucune sorte d'analyse, d'observation et de contemplation, s'il est vrai que, selon Heidegger, « L'étant que nous avons *pour tâche d'analyser*, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. » (§ 9, je souligne) L'écriture blanchotienne est immédiate et le langage levinnasien est « sans mots ni propositions, pure communication »²⁴⁹ ; ainsi l'homme saisit-il le tout dans l'immédiat, il ne fait qu'un avec le tout – Autrui, l'œuvre et la présence – dont il n'est par essence pas séparé, rendant de ce fait impossible toute tentative d'analyse. La séparation des deux et l'expression langagière de l'un par l'autre présupposent une position externe, et c'est précisément par cette

²⁴⁷ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 7.

²⁴⁸ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 206.

²⁴⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 319.

extériorisation que l'homme peut écrire sur l'objet. La position extérieure qui pèse sur l'*acte* est une des critiques blanchotienne des philosophes :

« Ce que, de prime abord, Blanchot apporte à la philosophie, c'est une manière d'inscrire au cœur de toute pensée philosophique la prééminence de l'écriture, c'est pourquoi il engage chaque philosophe à être d'abord un écrivain, louant ceux qui sont déjà, à ses yeux, des écrivains (Heidegger, Levinas, Derrida et quelques autres). »²⁵⁰

L'inspiration dit l'accomplissement de l'inspiration, de l'écriture au sens blanchotien. Lorsqu'un écrivain, inspiré, se met à écrire, tout et le tout sont déjà passés et il n'y a plus rien à dire de l'inspiration accomplie ou, au mieux, il ne peut que lire ce qui a été exprimé par l'inspiration. Le prophète n'est pas le premier à parler, mais il est fondamentalement celui qui lit/écoute la parole divine. Ainsi, Blanchot condamne-t-il le point de vue de Levinas. La pensée de Blanchot est cependant le revers de la présence d'Autrui. Ne serait-il pas possible de déduire de la pensée de Blanchot la possibilité de décrire les deux termes ? Telle est la tâche du présent chapitre.

Nous posons d'abords les deux termes comme jour et nuit.

Nuit

« L'œuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de l'impossibilité. Expérience qui est proprement nocturne, qui est celle même de la nuit. »²⁵¹ L'œuvre est l'expérience du nocturne, de la nuit. Elle est nocturne dans la mesure où elle ne se montre pas à la lumière du jour : lorsque le soleil se lève, la nuit se dissipe. Ce que l'on voudrait exposer au grand jour s'éclipse par le fait même de l'y exposer. Mais la nuit est nocturne également dans le sens où je ne

²⁵⁰ *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2015, Avril-juin 2015 – N° 2, Blanchot : écriture et philosophie, p. 164.

²⁵¹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 213.

peux y demeurer. « Dans la nuit, tout a disparu. C'est la première nuit. »²⁵² C'est l'absence du « je » de l'écrivain et l'effacement du monde où le « je » séjourne. Il n'en reste pas moins que la nuit est cependant la puissance de la littérature et de l'écriture, aussi invisible, imprévisible et inconnue soit-elle. Je n'y suis pas là mais quelqu'un d'inconnu, « l'inconnu en moi »²⁵³, survenant d'ailleurs. Je suis exclu du temps et de l'espace de l'autre, et c'est ainsi qu'exclu du présent et de la présence, je ne peux me rendre compte de la puissance nocturne qu'ultérieurement. Blanchot n'écrit pas que dans la nuit, tout disparaît, mais que « tout *a disparu* » (je souligne). C'est également par la réflexion que Kafka découvre le passage libérateur du « Je » au « Il ». Il est libérateur, et c'est pour ce côté positif que Novalis, lui aussi, fait l'éloge de la nuit : « La première nuit est accueillante. Novalis lui adresse des hymnes. On peut dire d'elle : *dans* la nuit, comme si elle avait une intimité. On entre dans la nuit et l'on s'y repose par le sommeil et par la mort. »²⁵⁴ L'emploi du « *dans* » en italique et du « comme si » indique une situation complètement à l'antipode. La puissance nocturne de la littérature est cependant telle que j'oublie qu'une telle intimité, un tel repos, n'existe pas. Ce qui ne saurait exister que par l'oubli de son absence est un contrecoup de l'oubli ou redoublement de l'absence au moment même de l'inspiration :

« Ce renversement est le trait principal des nouvelles sciences. Foucault l'appelle significativement le redoublement de l'empirique en transcendantal. Le redoublement – la répétition – est ici le mot important. On peut même dire que c'est la possibilité du redoublement qui constitue la transcendance même en ouvrant le fait au principe. »²⁵⁵

S'il s'agit ici de *l'existentiel avant d'être qualifié d'existentiel*, alors l'« étant » « existentiel » – qu'il faut désormais garder entre guillemets pour soustraire ces termes à la notion heideggerienne de l'étant et de l'existentiel – est, contrairement à l'analyse de l'auteur de *l'Être et temps*, déjà transcendantal et existentiel. Il en est de même pour le « sensible » platonicien. Il faut aussi

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 50.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 214.

²⁵⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 373.

reconnaître que la phénoménologie heideggerienne *répète*, non une fois, *mais deux fois* l'être, et l'être dont il faut nous poser la question en sortant de l'oubli de l'être, est justement cet être, certes déjà transcendantal et existencial, mais né comme totalement nouveau ou tiers, en d'autres termes jamais comme Autrui lui-même dont il n'est pas même possible de percevoir l'absence.

Nuit, jour et autre nuit

Le renversement par le double oubli complique la relation entre la nuit et le jour. On pourrait penser que le commencement de la nuit, c'est la fin du jour, et la fin de la nuit le commencement du jour. « Mais le jour, devenu son propre récit, est précisément la nuit. »²⁵⁶ C'est la nuit qui raconte le récit et, le racontant, se proclame jour. Comment comprendre la duplicité du jour-nuit, sinon comme alternance de la présence-absence ? De même que, dans la pensée de Blanchot, la présence est l'absence, « le jour [...] est précisément la nuit » à l'emplacement vacant du jour. Aussi nocturne qu'elle soit, la nuit est la puissance panoramique, englobant et exposant à la lumière. « La première nuit, c'est encore une construction du jour. »²⁵⁷ Seulement, le jour n'est pas lumière mais il est obscurité, inconnu et étranger à ce qui nous est familier sous le nom de jour. La nuit est certes la preuve de la « construction du jour », mais qu'en est-il alors de la nuit ? La nuit construisant le jour apparaît-elle ou se dévoile-t-elle afin de rendre possible l'expérience nocturne ou l'expérience de la nuit ? Laisse-t-elle demeurer le jour qu'elle construit ? Quelle en est la *suite* ? L'apparition, le dévoilement et la demeure de la nuit aboutiraient à la méditation et compréhension de la nuit. Ce serait la compréhension du moi, de l'œuvre et de l'autre. Or, la nuit, qui est déjà l'autre du moi, a, elle aussi, son autre. « Mais l'*autre* nuit n'accueille pas, ne s'ouvre pas. En elle, on est toujours dehors. »²⁵⁸ L'*autre* qui n'accueille ni ne s'ouvre, dissipe et dissimule la nuit recouvrant le

²⁵⁶ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 249.

²⁵⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 219.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 214.

jour et, finalement, se dissipe et se dissimule elle-même : « *Dans* la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette *autre* nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oublie, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos. »²⁵⁹ C'est une double dissimulation accélérant la perte éternelle du jour et de la mort toujours antérieure à ma conscience. C'est par la double dissimulation que la vie et la mort, le jour et la nuit, nous échappent. Cette fuite est ce qui traduit l'impossibilité de tout mouvement dialectique platonicien ou hégélien. En effet, lorsque Blanchot donne à la dimension de l'*autre* nuit « sa figure et son site », « Il ne s'agit plus de la nuit (qui resterait susceptible d'une élaboration de type hégélien), mais de l'altérité de la nuit. » L'altérité est « retraits »²⁶⁰, « Retraite comme un adieu »²⁶¹, la perte éternelle de ce qui est réfractaire au double négatif renvoyant à la mêmeté du même ou à l'origine. Elle désigne l'autre côté du mouvement dialectique : « l'autre nuit désigne la nuit sans relève – considérée en dehors de sa relève dans une totalité, celle-ci étant insuffisante à l'épuiser »²⁶². La totalité ignore l'altérité de la nuit et relève celle-ci ; l'altérité désigne, de son côté, le dehors de la totalité, le dehors réfractaire à la totalité. La totalité d'un tout se constitue comme et par l'image, en tant que continuité et homogénéité du même et de l'autre, du sujet et de l'objet, tandis que l'altérité nous fait entrevoir la chute d'Autrui et de l'autre sans lesquels la constitution du tout serait incomplète. « Le jour est alors le tout du jour et de la nuit, la grande promesse du mouvement dialectique. »²⁶³

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ « Le retraits n'est pas une négation de la présence, ni sa pure latence, récupérables dans le souvenir ou l'actualisation. Il est altérité » (*L'Un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 97.)

²⁶¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 299.

²⁶² M. Zarader, *L'Être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, pp. 84-85.

²⁶³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 220.

Terme avant le reflet

L'*autre* nuit serait alors la marque du contrecoup de l'oubli, du redoublement de l'absence ou du « redoublement de l'empirique en transcendantal ». Du côté de « nous autres lecteurs », l'*autre* nuit, dissimulant doublement le jour, se fait immédiat et discontinuité sans aucune sorte de retour, alors que, de l'autre côté du Neutre que « nous autres lecteurs » ne saurions fondamentalement atteindre, l'*autre* désigne l'*autre* mouvement ou le mouvement autre, servant à relever immédiatement la mort pour en faire encore son autre, à savoir le même ou son foyer originaire, – et cela, par le langage ou, plus précisément, par l'identité langagière : « Je *me différencie de moi-même*, et *c'est en cela immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié*. Je, l'homonyme, me repousse de moi-même ; mais ce différencié, [ce] posé-inégal, en étant différent, n'est immédiatement pas différence pour moi. »²⁶⁴

Qu'en est-il du jour sans nuit, de la présence sans absence ? La question qu'il faut nous poser est la suivante : ne serait-il pas erroné d'indiquer le jour dans la nuit et à partir de la nuit, seulement parce que – et même si –, d'un point de vue analytique et descriptif, telle est la seule option possible ? Ce point de vue analytique risque de considérer un mouvement qui n'est *pas encore* dialectique, précisément comme un mouvement dialectique, – et cela, à travers le *reflet* de « nous autres lecteurs ». Le reflet, tel est, rappelons-nous, précisément ce qui, selon Nietzsche, motive le mouvement ascensionnel de Platon : « Nietzsche, en particulier, a pressenti que le dualisme platonicien suppose l'expérience spéculaire : celle de la lumière, l'Idée, et de son reflet, le sensible. »²⁶⁵ « L'Idée » reflète l'originel, et « la foi », à l'aide de « l'imagination », nomme fallacieusement l'objet en tant que même originel, tandis qu'il est impossible de refléter le point de vue de « nous autres lecteurs » comme celui d'Autrui. L'impossibilité de l'irréversibilité est due à la dissymétrie :

²⁶⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « folio ^[L]_{SEP}essais, numéros 396-397 », 1993, p. 175.

²⁶⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 239, déjà cité dans le chapitre II.

« Nous savons – pressentons du moins – que l'absence entre l'un et l'autre est telle que les relations, si elles pouvaient s'y déployer, seraient celles d'un champ non isomorphe où le point A serait distant du point B d'une distance autre que le point B ne l'est de A, distance excluant la réciprocité et présentant une courbure dont l'irrégularité va jusqu'à la discontinuité. »²⁶⁶

La discontinuité et la courbure renvoient ni à A ni à B, mais à un Tiers en dehors du A et du B ; ce qui fait l'objet du mouvement dialectique, ce qui naît par le mouvement dialectique, c'est un Tiers. Autrui, pour sa part, provoque la discontinuité et la courbure, mais, se reculant immédiatement, se refuse lui-même à tout mouvement dialectique. Blanchot, peut-on le dire, confère à Autrui le nom d'Eurydice.

2. Mythe d'Orphée

Mythe d'Orphée traditionnel et historique

Commençons par examiner l'histoire du mythe d'Orphée. Cette démarche nous aidera à faire ressortir les similitudes et les différences entre le mythe d'Orphée traditionnel et blanchotien, et notamment les spécificités de ce dernier.

Le nom du poète, malgré sa célébrité actuelle, n'est pourtant aucunement cité chez deux grands poètes de la Grèce antique : Homère et Hésiode. « Il fait pourtant partie des Argonautes. »²⁶⁷ Inconnu, il n'en est pas moins un héros : héros voyageur, courageux et puissant. Nous savons que son chant est l'élément qui le caractérise le plus comme un homme de pouvoir. Une fois chantées, ses

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 104.

²⁶⁷ Timothy Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, coll. « Antiquité au présent », 2004, p. 1267.

compositions, ses chants lyriques, charment tous les êtres, tous les animaux et même toutes les pierres (*L'Alceste* d'Euripide). Sa musique est tellement hégémonique que, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, elle l'emporte sur le chant envoutant des Sirènes et sauve ainsi le navire Argo. Inconnu, bien des témoignages racontent des légendes de cet aède mythique de Thrace. Les légendes ici racontées sont semble-t-il, de notre point de vue, secondaires par rapport à la descente aux enfers. Or,

« Les témoignages sont en revanche plus rare en ce qui concerne les épisodes les plus célèbres de sa légende – sa descente aux enfers pour en ramener sa femme, suivie de son démembrement par les femmes thraces. »²⁶⁸

Secondaire est donc la relation amoureuse et désastreuse entre Orphée et Eurydice. En effet, dans *L'Alceste* d'Euripide par exemple, les deux noms sont certes mentionnés, mais ils ne sont que mentionnés et la descente d'Orphée aux enfers n'est pas clairement racontée. L'auteur ne fait que dire que, s'il y a bien quelqu'un qui peut descendre au pays d'Hadès, c'est Orphée. « Pour nous, Eurydice est pourtant devenue aussi indispensable que la lyre. »²⁶⁹ Les plus grands témoignages qui s'intéressent au sort d'Eurydice sont ceux de Virgile et d'Ovide.

Dans les *Géorgiques* de Virgile, un serpent cause la mort d'Eurydice alors qu'elle tente de fuir Aristée. Orphée, perdant une première fois sa femme, se rend dans le monde des morts avec sa lyre grâce à laquelle « L'enfer même s'émut »²⁷⁰. Le poète commence ainsi à ramener son amante vers le jour. Toutefois, au retour,

« Soudain ce faible amant, dans un instant d'ivresse,
Suivit imprudemment l'ardeur qui l'entraînait,
Bien digne de pardon, si l'enfer pardonnait !
Presque aux portes du jour, troublé, hors de lui-même
Il s'arrête, il se tourne... il revoit ce qu'il aime ! »²⁷¹

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 1268.

²⁶⁹ *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction de Pierre Brunel, Édition du Rocher, nouvelle édition augmentée, coll. « Beaux Livre Luxe », 1994, p. 1134.

²⁷⁰ Virgile, *Bucoliques. Géorgiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio numéro 2980 », 2006, p. 287.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 288-289.

Remarquons que l'ardeur du retournement orphique est due à une « ivresse » imprudente, une exaltation qui ne provient pas réellement d'Orphée lui-même, car il est alors décrit comme « troublé, hors de lui-même ». Il y a donc quelque chose qui, au-dessus ou en dehors de sa volonté, pousse Orphée à se retourner vers Eurydice. « Ainsi trahit-il l'œuvre et Eurydice et la nuit. Mais ne pas se tourner vers Eurydice, ce ne serait pas moins trahir, être infidèle à la force sans mesure et sans prudence de son mouvement »²⁷². Il s'agit de l'inspiration et d'Autrui, auxquels et desquels il est exigé de répondre.

Et le résultat du retournement est connu : Eurydice, après s'être écriée,

« Elle dit, et soudain dans les airs s'évapore. »²⁷³

Ainsi Eurydice meurt pour la seconde et ultime fois.

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Eurydice, mordue par un serpent, meurt, et Orphée vient la chercher aux enfers. Sa lyre est tellement puissante que « ni La reine Ni le roi des Enfers n'y peuvent résister »²⁷⁴. Orphée commence alors à ramener son amante vers la surface de la terre.

« En grand silence ils ont grimpé un raidillon
Abrupt, obscur, plongé dans un brouillard épais,
Quand l'amour époux, près de faire surface,
Redoutant de la perdre, impatient de la voir,
Se retourne. Aussitôt retombée en arrière,
Lui tendant ses deux bras pour prendre et être prise,
La pauvre ne saisit que l'air qui se dérobe,
Et, mourant à nouveau sans un mot de reproche
(De quoi d'ailleurs, fors d'être aimée, se plaindrait-elle ?)
Dit un suprême adieu qu'il n'entend plus qu'à peine,
Puis retombe aux Enfers où elle était sortie. »²⁷⁵

²⁷² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 226.

²⁷³ Virgile, *Bucoliques. Géorgiques*, p. 289.

²⁷⁴ Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Classiques En Poche », 2009, p. 453.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 453-455.

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, c'est l'impatience qui oblige Orphée à se retourner. L'impatience, comme l'ardeur ou le désir, est, elle aussi, liée à l'inspiration : « Regarder Eurydice, sans souci du chant, dans l'impatience et l'imprudence du désir qui oublie la loi, c'est cela même, *l'inspiration*. »²⁷⁶ La raison pour laquelle Orphée est impatient est le « grand silence » qui l'effraie et le rend tellement impatient qu'il regarde en arrière. Il ne reconnaît pas Eurydice dans le silence, il ne l'identifie pas parce qu'elle ne parle pas, tandis que son volte-face et la reconnaissance visuelle ne rendent pas non plus audible la parole d'Eurydice : « un suprême adieu qu'il n'entend plus qu'à peine ». Ainsi disparaît Eurydice ; sa parole, alors, « n'est qu'un susurrement imperceptible, un bruit qu'on distingue à peine du silence, l'écoulement de sable du silence. »²⁷⁷ Cela nous permet de rapprocher le langage d'Eurydice et le silence des Enfers : de même qu'« il [= le langage] vient du silence et [qu'] il retourne au silence »²⁷⁸, Eurydice vient des Enfers et y retombe aussi rapidement qu'à son arrivée. Autrement dit, *Eurydice ne séjourne jamais sur terre* : son seul monde est celui des Enfers dont le « grand silence » trouble Orphée. L'enfer – le silence, le monde informe et nocturne – n'est pas un monde où Orphée peut demeurer en paix, mais représente la seule possibilité pour le poète de se retrouver avec Eurydice et s'impose comme obligation d'y aller, de s'extraire de son intimité, de son intériorité et de son monde lesquels, privés d'Eurydice, n'ont plus de saveur. Tel est pourquoi « le “poète” est celui pour qui il n'existe pas même un seul monde, car il n'existe pour lui que le dehors, le ruissellement du dehors éternel. »²⁷⁹

Appelé par la nécessité impérieuse d'aller au dehors et quittant son intériorité, peut-il cependant rester dehors, alors que la disparition d'Eurydice est instantanée ? Évidemment que non. En effet, la descente orphique est une allégorie de la double dissimulation et de la discontinuité.

²⁷⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 228.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 221.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 110.

Mythe d'Orphée blanchotien

Si la descente est rare chez les Grecs lors de l'apparition du nom d'Orphée, elle occupe une place centrale dans la pensée de Blanchot. L'Orphée blanchotien *commence par descendre* : « Quand Orphée descend vers Eurydice, l'art est la puissance par laquelle s'ouvre la nuit. »²⁸⁰ Le mouvement du poète vers le bas est comparé à celui de l'écrivain dans la nuit, à l'homme blanchotien qui *commence par mourir*. Or, le mouvement n'est pas simple ; il est accompagné d'un autre mouvement non moins invisible :

« Eurydice est, pour lui, l'extrême que l'art puisse atteindre, elle est, sous un nom qui la dissimule et sous un voile qui la couvre, le point profondément obscur vers lequel l'art, le désir, la mort, la nuit semblent tendre. Elle est l'instant où l'essence de la nuit s'approche comme l'*autre* nuit. »²⁸¹

Le retournement orphique chez Virgile et Ovide est provoqué par l'ardeur et l'impatience par rapport à ce qu'Orphée ne saurait posséder justement en raison de son propre retournement. Il en est de même chez Blanchot. Mais, chez ce dernier, plus que chez les autres, la loi imposée par Hadès de ne pas regarder derrière avant de ramener Eurydice à la lumière du jour, est transposée en une impossibilité de ne pas résister au mouvement immaîtrisable, irrésistible et particulièrement antérieur à tout commencement de la montée. C'est le moment de l'inspiration, dont « *l'imprévisibilité* même »²⁸² m'invite, avant que *je* ne puisse réellement choisir d'y répondre ou non, à y répondre passivement. Orphée répond à Eurydice lorsque cette dernière survient sur lui, mais ce qu'il rencontre, ce n'est pas sa présence, mais ce qui survient *en même temps*, c'est-à-dire son absence. Eurydice, nue, « faible » (Virgile) et fragile, *comme l'est Orphée* – et c'est

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 223.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² « Mais il [= Autrui] peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais *l'imprévisibilité* même de sa réaction. » (E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 222.) L'imprévisibilité est aussi en parallèle avec d'autres mots tels que « le hors-la-loi, l'imprévisibilité, la "surprise", l'absence d'anticipation ou d'horizon, l'excès au regard de toute raison — spéculative ou pratique —, etc. » (J. Derrida, *Donner le temps : Tome 1, La fausse monnaie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1991, p. 198.)

justement là le reflet trompeur du moi-*même*, dont la mêmeté ne saurait tenir à l'altérité de l'autre pour en faire le retour à un soi-même –, ne saurait demeurer même aux Enfers ; elle s'efface immédiatement, et « cette nudité devient le visage nu de la rencontre et la surprise du face à face. »²⁸³

Singularité du mythe d'Orphée blanchotien

Le mouvement orphique dit un temps. Orphée se retourne et regarde Eurydice, mais avant d'*agir*, il a la faiblesse, l'ardeur et le trouble (Virgile), l'effroi et l'impatience (Ovide). Tous ceux-ci, au moment où ils sont éprouvés, ne sont pas encore traduits en acte. Orphée les ressent mais son acte n'arrive qu'ensuite et est déjà en retard, « à l'instant où Orphée va la toucher du regard, quand il la voit telle qu'elle est, voit qui elle est, l'enfer, l'horreur de l'absence, la démesure de l'*autre* nuit »²⁸⁴. Eurydice invite Orphée à ce qu'elle est, à l'enfer dont elle vient et auquel elle retourne, mais l'acte orphique étant non-contemporain de l'immédiateté d'Eurydice, il y a une non-coïncidence fondamentale entre la pensée et l'acte, rendant impossible la rencontre pure entre Orphée et Eurydice.

Mais les ressentis signalent la coïncidence parfaite, avant qu'ils ne soient traduits par l'acte qui les projette. Les ressentis, quand ils surviennent sur moi par la « passivité plus passive que toute passivité » et avant que mes sens ne les reconnaissent comme sensibles, sont la signification levinassienne, « langage sans mots ni propositions, pure communication »²⁸⁵, pure rencontre entre Orphée et Eurydice. Pure communication et pure rencontre, les ressentis renvoient au moment de « l'identification de la pensée avec l'acte »²⁸⁶ – mais essentiellement acte d'avant l'acte, acte n'ayant pas trait à celui humain dans le monde sensible –, déterminant d'emblée et désormais l'*autre* côté du retournement orphique, à

²⁸³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 274.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 319.

²⁸⁶ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 115.

savoir le côté d'Eurydice radicalement inaccessible pour « nous autres lecteurs ». Radicalement inaccessible, car, en effet, pure communication et pure rencontre, les ressentis nous indiquent également la prophétie et l'écriture au sens blanchotien : l'accomplissement et la perte éternelle des ressentis – avant même que mes sens ne les ressaisissent – par lesquels accomplissement et perte *Eurydice commence par mourir*.

Et voici la singularité considérable du mythe d'Orphée blanchotien par rapport au traditionnel. Il s'agit d'un renversement de l'ordre. La mort d'Eurydice qu'Orphée rencontre inéluctablement par son retournement ne survient pas à cause de son volte-face : ce n'est pas parce qu'Orphée, se retournant, regarde Eurydice que celle-ci meurt (comme c'est le cas du mythe d'Orphée de Virgile et d'Ovide), mais *c'est parce que, soudainement et de façon imprévisible, elle meurt qu'il se retourne pour la regarder*. Pour Blanchot, la première mort et la disparition d'Eurydice sur terre ne montrent rien de plus que cette mort soudaine et imprévisible, et c'est ainsi que le mythe d'Orphée blanchotien ne commence et ne saurait commencer que par la descente aux enfers²⁸⁷. S'il est encore question du « regard de la possession et de la violence appropriatrice » ou du « regard destructeur (et savant) »²⁸⁸, ce regard n'a rapport qu'avec la mort laquelle pourtant, elle aussi, se dérobe à lui. Ainsi, la mort qui enlève la vie à Eurydice s'enlève elle-même, sans que la mort *de* l'autre ou la double mort de l'autre ne renvoie à la vie : « l'inspiration dit l'échec d'Orphée et Eurydice deux fois perdue »²⁸⁹. La descente orphique est une allégorie de la double dissimulation et de la discontinuité.

²⁸⁷ Mais, nous entendrions demander, qu'en est-il alors d'Eurydice qui, avant de mourir, *était* sur terre ? L'indicible est justement cet *avant* – l'*avant* comme le monde sensible avant le monde sensible de Platon, *avant d'être qualifié de sensible* –, lorsque ce dernier traduit l'autre face du « nous autres lecteurs », la face de la transcendance qui ne fait que passer et qui ne passe que comme absence.

²⁸⁸ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 274.

²⁸⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 229.

Impossibilité de ne pas se retourner

La mort d'Eurydice, qui invite Orphée à se retourner vers elle et que l'invité en se retournant veut s'approprier, ne le *regarde pas* ; alors, le mouvement orphique déraile doublement, et il est doublement inopportun, et ce sont cette inopportunité et ce déraillement humains²⁹⁰ que résume le mythe d'Orphée blanchotien.

Que la mort ne soit pas la mienne, mais qu'elle appartienne fondamentalement à l'autre, et cela doublement, implique cependant que, fût-il invisible et sans rapport avec moi, *je ne peux pas ne pas répondre* à/de l'autre mourant. L'impossible – l'indépendant, l'inaccessible – s'inflige non seulement comme ce à/de quoi il est impossible de répondre, mais aussi comme ce à/de quoi il est impossible de refuser de répondre : l'impossible impossible à refuser, tel est la responsabilité, c'est-à-dire la vulnérabilité, la sensibilité et la signification.

3. Orphée et Eurydice, deux termes en dehors du Neutre

Impossibilité du meurtre

Il est évident que l'inspiration blanchotienne – jour, œuvre et Eurydice – n'est pas la « vérité » au sens heideggerien de l'*Être et temps* : « la vérité au sens d'être-découvert (hors-retrait) », « le hors-retrait, α-ληθεια » (§44, b). Or, le retrait est, nous l'avons vu, altérité et adieu, à savoir perte et absence éternelles

²⁹⁰ Mais Eurydice qui survient inopinément et qui, ainsi, effraie Orphée, *ne le regarde pas* : c'est, peut-on le dire, parce que le mouvement divin, avant tout, commence par dérailler que l'homme, inspiré par le déraillement divin, répète celui-ci, ce mouvement répétitif – toujours déjà répétitif dès l'origine et sans origine – étant ce que Derrida appelle « une affaire entre Dieu et Dieu » (chapitre VI), l'invitation réciproque à l'extériorité plus extérieure que toute extériorité.

et irréductibles à toute découverte et toute ouverture. Par ailleurs, le logos auquel appartient « le hors-retrait, α-ληθεια » puise et épuise l'inspiration comme autre :

« Le parler “fait voir” απο... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (αποφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. » (§7)

Le parler épuise ce qui est dit et, sans plus ni moins, en d'autres termes sans aucune altérité, l'autre est compris par le parler, et cela à la fois en tant que même autre et moi-même. Le parler de Heidegger n'a aucun rapport avec le « rapport du troisième genre » de Blanchot. Or, l'inspiration munie de l'altérité est inépuisable : « Le premier caractère de l'inspiration est d'être inépuisable, car elle est l'approche de l'ininterrompu. »²⁹¹ Il ne faut définir « l'ininterrompu » de l'inspiration blanchotienne ni comme permanent ni comme immortel, mais précisément comme *discontinu*, ce que l'on ne saurait saisir sur le chemin. Il faut qu'à cette inspiration ininterrompue, le je impose le silence de sorte que c'est le moi qui écrive et parle, et, ainsi, que le langage généralise et immortalise ce que l'inspiration lui a dit :

« Écrire commence seulement quand écrire est l'approche de ce point où rien ne se révèle, où, au sein de la dissimulation, parler n'est encore que l'ombre de la parole, langage qui n'est encore que son image, langage imaginaire et langage de l'imaginaire, celui que personne ne parle, murmure de l'incessant et de l'interminable auquel il faut imposer *silence*, si l'on veut, enfin, se faire entendre. »²⁹²

Il faut imposer silence pour que, dans la caverne de Platon, l'ombre devienne l'objet réel et originel, et le murmure, la parole réelle et de la réalité, parole d'un sujet qui se fait entendre : le parler heideggerien. Imposer silence, c'est alors faire taire l'autre qui murmure, c'est dissiper l'ombre et l'image : c'est tuer et interrompre l'autre. C'est un acte ressemblant à celui de Thomas qui fait

²⁹¹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 239.

²⁹² *Ibid.*, pp. 51-52.

taire son interlocuteur, en jugeant unilatéralement que ce qu'il écoute ne sont « que de bavardages » :

« Thomas écouta quelques instants le mot chambre et le mot raison, puis il frappa son compagnon pour le faire taire.
– Que de bavardages ! »²⁹³

Il le fait taire ; il l'interrompt. Et pourtant, l'inspiration ne fait que passer et ne le fait précisément qu'en tant qu' « ininterrompu ». Elle est ce langage passager que « personne ne parle » parce que personne ne saurait l'interrompre afin de le parler. L'impossibilité de l'interruption, c'est, d'une part, l'impossibilité du meurtre. Constatons donc, encore une fois, qu'Orphée *ne peut pas* tuer Eurydice ne faisant que se révéler. Levinas, donnant « précisément le nom de *visage* à cette “épiphanie” d'autrui », appelle l'enlèvement du pouvoir, « éthique » :

« Devant le visage, souligne Levinas, *je ne puis plus pouvoir*. Et c'est cela, le visage : que devant lui l'impossibilité de tuer – le “Tu ne tueras point” – se prononce à partir même de ce qui s'expose complètement à mon pouvoir de donner la mort. Ou encore, je me heurte, face au visage, à la résistance de ce qui ne me résiste en rien, et cette résistance – du moins, Levinas la caractérise ainsi – est éthique. »²⁹⁴

Violamment évoqué par le visage, mon pouvoir, quand il est prêt à s'exercer ou quand il s'exerce réellement, dévie dans l'air, dans le rien et dans le silence. Le visage d'autrui me fait chuter du pouvoir à « l'*impouvoir* »²⁹⁵. Le retournement orphique n'est pas sacrifice d'Eurydice ; mais le retournement orphique qui est « mouvement de l'*insouciance* où l'œuvre est sacrifiée »²⁹⁶ signale « l'*insouciance* » et le sacrifice de « l'œuvre » qu'est Orphée lui-même, son Moi-Je, Sujet-Moi souverain.

²⁹³ M. Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942, p. 33.

²⁹⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 78.

²⁹⁵ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 10.

²⁹⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 230.

Réduction d'Autrui et du Tiers, et continuité du discontinu

L'impossibilité de l'interruption, c'est, d'autre part, l'impossibilité du silence pur. L'ininterrompu se fait discontinu immédiat, et s'il faut encore imposer silence là où le langage retourne au silence, il faut, pour ainsi dire, imposer silence au silence. C'est un excès de silence, mouvement redondant et stérile. Pourquoi cet excès ? C'est que, si le langage est impur dans la mesure où il est « murmure de l'incessant et de l'interminable », langage « que personne ne parle », alors « le silence, lui aussi, est impur. »²⁹⁷ En effet, le silence l'est, car le langage est l'incessant et l'interminable, exactement comme l'écriture au sens blanchotien : « Écrire est l'interminable, l'incessant. »²⁹⁸

Il faut reconnaître là un double mouvement. Premièrement, l'inspiration survient à l'homme de manière inopinée, et le paradoxe traduisant que ce n'est pas l'écrivain qui écrit quelque chose pour la première fois, mais que c'est inversement ce qui est déjà écrit qui d'emblée fait de l'homme un écrivain, déplace le rapport de l'inspiration au moi vers celui du moi au Tiers, à quelque chose de complètement autre que l'inspiration, à la parole autre : « Cette parole non parlante ressemble beaucoup à l'inspiration, mais elle ne se confond pas avec elle »²⁹⁹. Le deuxième mouvement concerne la façon même dont s'exprime la parole autre, « Cette parole non parlante ». Elle s'avère « non parlante », elle s'exprime donc tout à fait de la même manière dont se révèle l'inspiration qui l'incite et s'incite au silence. Le tiers – l'image d'autrui et donc jamais autrui lui-même – est de la même nature que l'inspiration. Ce rapprochement signifie que l'image – l'objet reproduit comme originel à partir de son ombre dans le monde sensible de Platon – échappe à celui qui l'a, ou, plus précisément, celui qui, par « la foi » platonicienne, est sûr de l'avoir (tandis qu'il a, non pas la réalité, mais l'image laquelle, d'ailleurs, lui échappe) : l'image ne représente pas de séjour où l'homme est transcendant, existentiel et pré-individuel avec son objet ainsi retrouvé.

²⁹⁷ M. Blanchot, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1949, p. 67.

²⁹⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 21.

²⁹⁹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 300.

L'inspiration passe. Elle annonce une vie, mais c'est une vie non à venir mais prématurée ou dont le commencement en est la mort ; or, si l'on ignore la vie, jamais apparue au premier rang visible et audible, on n'en ignore pas moins la mort. Eurydice est *en train de mourir, en instance de mourir*. La mort est imminente, mais la mort qui n'est qu'imminente ne dit ni Eurydice morte ni vivante. S'impose par là l'« impossibilité de décider » l'un ou l'autre. C'est précisément « l'expérience du neutre comme *neu-ter, ni-ni* »³⁰⁰. Radicalement exclu de et par l'exclusion s'excluant, l'homme est d'emblée rejeté, – rejeté au dehors, au neutre, au tiers, au rien et au silence. L'homme qui ne possède aucun savoir est-il calme et silencieux ? Evidemment que non, car, justement, le silence auquel l'homme est rejeté est impur. S'entend alors une « double impossibilité inévitable » dont parle Derrida : s'il est impossible de décider l'un ou l'autre et que l'homme est ainsi chassé à l'entre-deux, il est également « impossible d'y rester »³⁰¹.

Il est ainsi question de la double impossibilité par la double exclusion ; de l'inspiration au Tiers et d'Autrui à l'image d'Autrui, le passage est passage d'un passage à un autre passage. De l'un à l'autre se reflète et s'invite l'impossibilité. D'où la question essentielle qu'il faut nous poser : serait-il encore possible de distinguer l'inspiration du Tiers et Autrui de son image lorsque, dans tous les cas, on ignore ce qu'est ce dont il s'agit et que l'on ignore si ou non existe ce dont il s'agit ? Le passage d'un passage à un autre est immédiat, il l'est tellement que l'homme, sur le coup, néglige la séparation infime quoique décisive. N'est-ce pas justement ainsi qu'à son insu l'homme platonicien identifie et assimile à l'original l'objet – l'image – reproduit par « l'imagination » ?

Se réduisent l'inspiration et le tiers, autrui et son image ; ils se réduisent et se rassemblent sous le nom d'autre. S'enchainent et se reflètent un autre et un *autre* autre, pour ainsi dire. Une seule nomination de l'un et de l'autre ne veut néanmoins pas dire une continuité quelconque du mouvement passager. Quasi-contigus l'un de l'autre, le passage d'un passage à un autre, c'est, autrement dit, le passage d'un discontinu à un autre discontinu, d'un ininterrompu à un autre

³⁰⁰ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 120.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 16-17.

ininterrompu. Quasi-contigus, l'un et l'autre ne se croisent pas, précisément comme Orphée et Eurydice. Un autre et un autre autre sont irréductibles non seulement au moi mais aussi l'un à l'autre, chacun se refusant à tout rapport. Ainsi, le Neutre blanchotien ne se fait-il pas continuité, mais *va-et-vient continuel* sans fin entre une vie et sa mort, irréductibles et réfractaires l'une à l'autre. C'est ce que nous nous proposons d'appeler *continuité du discontinu*.

Retour d'Eurydice et Orphée infiniment mort

La continuité du discontinu est le signe de la récurrence d'Eurydice.

Le passage d'un autre à l'autre n'est possible que si le discontinu revient et survient, aussi indépendamment du moi et immédiatement que ne l'est le premier discontinu. Or, la réduction de l'un et de l'autre revient à déterminer le tiers comme autrui, l'image comme originel et le revenant comme Eurydice. Eurydice, ni vivante ni morte, revient. Pourquoi donc revient-elle ? Parce qu'elle est attirée par le regard orphique : « S'il ne l'avait pas regardée [= Si Orphée n'avait pas regardé Eurydice], il ne l'eût pas attirée »³⁰². Attiré lui-même par ce à quoi il est impossible de (ne pas) répondre, le regard orphique attire l'*encore autre* qui, lui, l'attire encore. Le retour d'Eurydice force le retournement d'Orphée, et cela infiniment, – telle est une autre spécificité du mythe d'Orphée blanchotien :

« Il est inévitable qu'Orphée passe outre à la loi qui lui interdit de “se retourner”, car il l'a violée dès ses premiers pas vers les ombres. Cette remarque nous fait pressentir que, en réalité, Orphée n'a pas cessé d'être tourné vers Eurydice : il l'a vue invisible, il l'a touchée intacte, dans son absence d'ombre, dans cette présence voilée qui ne dissimulait pas son absence, qui était présence de son absence infinie. »³⁰³

³⁰² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 227.

³⁰³ *Ibid.* Il est toujours important de souligner l'emploi blanchotien du passé composé. La descente aux enfers est constamment antérieure à la remarque : elle n'est pas

Dès le premier discontinu qui est antérieur à toute loi, un autre, un autre autre et, finalement, *tous les autres* passent les uns après les autres, ou, plus précisément, parce qu'il ne s'agit pas de l'ordre chronologique, les uns *en dehors* des autres, ce qui fait que le tout se compose de tous les autres et, chacun des tous étant immédiat, il se fait tout entier immédiatement. Immédiatement, – tel est le *temps* de la reproduction de l'objet en tant qu'image. Platon parle du temps de l'« habitude » : « Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. » (516a) Blanchot, reprenant ce temps, reformule : « peu à peu quoique aussitôt »³⁰⁴. Qu'une image soit composée de plusieurs images, et qu'ainsi le Tiers ne soit aucunement une image simple, continue et homogène, nous le verrons dans le chapitre suivant.

Et voilà « l'Orphée dispersé, l' "infiniment mort" » ; « "*l'infiniment mort*", l'Orphée mis en pièces et dispersé »³⁰⁵. La dispersion n'est pas ce qu'Orphée peut projeter envers Eurydice, mais elle reflète la sienne. Nous avons précédemment évoqué la chose suivante : afin de réfléchir l'autre côté – transcendant et existentiel quoique, du moins le qualifie ainsi Heidegger muni du langage, existentiel – du neutre, nous ne pouvons pas refléter le point de vue de « nous autres lecteurs ». En effet, d'une part, si la séparation s'impose à un tel point que les deux termes s'absolvent de la relation avec le neutre aussi bien l'un que l'autre, aucun reflet, ultérieur quoique simultané, ne saurait être justifié ; d'autre part, la continuité du discontinu nous enseigne que, d'autrui au tiers, *Eurydice, antérieure à et en dehors d'Eurydice d'Orphée, ne connaît aucune sorte de chute, de mort*. Basculée, par la passivité plus passive que toute passivité ou la sensibilité d'avant le sensible, dans son indifférence radicale entre sujet/objet, elle néglige foncièrement que son tout qu'elle constitue *et d'autrui et du tiers* – de tous les autres – n'inclut, en réalité, ni l'un ni l'autre. Au même moment où le « je » du moi orphique commence par tomber, scintille le « je » d'Eurydice, baignée

quelque chose dont on pourrait se rendre compte *en même temps*, l'en même temps immédiat se refusant à toute simultanité.

³⁰⁴ « et ce "peu à peu quoique aussitôt" est le temps même de la métamorphose » (M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 16.)

³⁰⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 227 ; *L'Entretien infini*, p. 275.

dans la vie pléthorique : « la foi ». Il serait alors tentant de formuler que la vie est à Eurydice ce que la mort est à Orphée. Or, peut-on dire que la mort est du côté d'Orphée ? Ce serait par cette attribution de la mort que Heidegger dans *l'Être et temps*, confirmant certes l'impossibilité de s'emparer de la mort d'autrui – « *Nul ne peut prendre son mourir à autrui.* » (§ 47) –, en fait cependant la mienneté de la mort : « Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l'existence. » (§ 47) Or, de même que le moment de la vie pléthorique n'appartient pas au Moi-Je souverain s'édifiant sur l'ignorance totale de la chute, mais à Autrui comme nouvelle subjectivité levinassienne, de même la mort excessive n'est pas au Moi-Je, car absent et fictif au même moment. Cela est évident dès lors que nous sommes obligés de penser les deux termes *en dehors du Neutre*. A qui alors attribuer la mort ?

La mort au neutre

Elle est attribuée, non pas à Eurydice, mais à l'*Eurydice d'Orphée*. C'est une Eurydice n'étant pas Eurydice elle-même et qui serait de l'autre côté du Neutre, mais surgissant là où elle n'est pas. Le Neutre n'est pas un miroir qui refléterait l'image qu'Orphée a d'Eurydice envers une Eurydice transcendante, mais il est miroir privatif de tout retour à un soi, miroir qui reflète ce qu'Orphée regarde envers et sur lui-même : « sans doute elle [= Eurydice] n'est pas là, mais lui-même, en ce regard, est absent »³⁰⁶. La mort d'Eurydice est la mort qu'Orphée superpose sur lui-même. De même que l'homme blanchotien s'avère en tant qu' « Autre », « en tant qu' "homme", plus Autre que tout ce qu'il y a d'autre »³⁰⁷, le retournement fait d'Orphée « Orphée ». Or, il n'y a pas qu'Orphée dans la mesure où Orphée, souhaitant avoir rapport à Eurydice, considère la mort comme celle d'Eurydice : pour lui, la mort fait d'Eurydice « Eurydice ». Le Neutre blanchotien est justement ce mélange d' « Orphée-Eurydice » sans pourtant les

³⁰⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 227.

³⁰⁷ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 102.

mélanger car sans renvoyer *ni* à Orphée *ni* à Eurydice. Le Tiers meurt : « Orphée-Eurydice », s'avérant absent et fictif et suivant la double mort immédiate, meurt, – et ce infiniment. D'où la possibilité que nous avons de formuler, à l'instar du « hommes-dieux » qui est l'un des « mots couplés, maintenus ensemble par leur contrariété réciproque » ³⁰⁸, de la façon suivante : « Orphées-Eurydices ». Quelqu'un meurt sans cesse. Le « il » qui n'est pas une troisième personne meurt à la place d'Orphée et d'Eurydice. Les autres meurent et le *on* meurt, tel est l'événement dont parle Deleuze, et telle est aussi l'entrée de ce que Platon appelle monde sensible et Heidegger, existentiel.

³⁰⁸ Ibid., p. 122.

Chapitre IV

– Image et continuité du discontinu –

1. Image : mouvement préalable au langage

Image comme identification violente

Un autre, un autre autre et tous les autres meurent, et ce immédiatement les uns en dehors des autres. Tous les autres constituent un tout, une image. Une image, qui est l'objet reproduit à partir de son image, homogénéise Autrui et le Tiers. Elle les homogénéise doublement ; d'abord Autrui et le Tiers se rassemblent sous le nom d'autre lequel, ensuite, se recueille sous le nom de même. La double homogénéisation violente marque l'entrée dans le monde sensible, de Platon, et l'existential, de Heidegger. Or, l'homogénéisation est violente, en effet elle va jusqu'à assimiler le sujet à l'objet qu'il retrouve : dans la pré-individualité *sensible*, le sujet est essentiellement antérieur à la qualification de la sensibilité, c'est-à-dire qu'il est indifférent de son objet. En d'autres termes, il ne connaît pas encore la séparation d'avec son objet, par laquelle seulement il pourra l'analyser pour la première fois. Orphée est ainsi avec Eurydice, de l'autre côté ou en dehors du Neutre qu'il est pour « nous autres lecteurs » impossible d'atteindre. Orphée est avec Eurydice ; Orphée *est* Eurydice. La pré-individualité du sujet/objet, c'est également le revers de l'« Orphée-Eurydice » ou des « Orphées-Eurydices » signalant *et l'un et l'autre* ou *et les uns et les autres*.

Mouvement préalable et hors langage

Des deux côtés du Neutre s'opposent et se déploient donc deux façons diamétralement opposées. Elles concernent également le regard d'Orphée. Celui-ci est, pour « nous autres lecteurs », destructif.

Selon Paul Valéry, « un ouvrage meurt d'être achevé »³⁰⁹ ; or, pour qu'un ouvrage soit *réellement* achevé, il faut avant tout qu'Orphée ramène Eurydice – « point » qu'est « l'essence de la nuit » – sur terre : « Ce “point”, l'œuvre d'Orphée ne consiste pas cependant à en assurer l'approche en descendant vers la profondeur. Son *œuvre*, c'est de le ramener au jour et de lui donner, dans le jour, forme, figure et réalité. »³¹⁰ Et pourtant, le regard orphique qui ne saisit pas ce « point », fait chuter l'Orphée blanchotien, ce qui veut dire qu'Orphée commence par descendre et ne fait qu'éternellement descendre aux enfers. Le désœuvrement s'impose avant un achèvement quelconque de l'œuvre. S'il y avait quelque chose que le regard – l'*acte* d'écrire – peut encore réaliser en tant que livre lorsque, nommant par chaque mot et chaque proposition, l'écrivain écrit, alors ce serait « le substitut, l'approche et l'illusion sous la forme du livre », « l'insignifiant, l'inessentiel »³¹¹ : le blanc et le silence.

Le regard orphique, de l'autre côté du Neutre, ne connaît en revanche aucun désœuvrement simultané. Le poète est avec son aimée, il est l'aimée, avant l'acte d'écrire : son regard qui n'est pas encore actif mais passif, n'est pas encore destructeur. Ou bien, parce qu'il nous faut réfléchir en dehors du courant temporel, il nous faut exprimer autrement : Orphée ignore tout type de déphasage spatio-temporel, infime mais néanmoins abyssal, et il en résulte que *son temps désormais n'avance plus mais s'arrête sur* « l'identification de la pensée avec l'acte »³¹². Le temps orphique est au bord du précipice et cela jusqu'à ce que Heidegger, par la première phrase de *l'Être et temps*, le réveille de l'oubli.

³⁰⁹ Paul Valéry, « Variations sur les Bucoliques » (1955) in *Œuvres, vol. I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, p. 218.

³¹⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 225.

³¹¹ *Ibid.*, p. 16 et p. 229.

³¹² E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 115.

D'après Blanchot, le mythe d'Orphée traditionnel parle de ce regard qui n'est pas encore acte, qui est non-destructeur et intemporel :

« Et, il est vrai, le regard d'Orphée aussitôt la disperse, ce regard de la possession et de la violence appropriatrice, mais, avant le regard destructeur (et savant) qui a fait le vide et exterminé l'illusion cadavérique (ce que, pour obéir au vocabulaire de la sagesse de la diurne, on ne craindra pas d'appeler la vermine), il est un autre mouvement qu'il ne faut pas négliger et dont le mythe principalement fait mention : ce mouvement qui n'est pas encore un regard, c'est la parole lorsqu'elle parle en dehors de tout pouvoir de représenter et de signifier, c'est le chant d'Orphée, le langage qui ne repousse pas l'enfer, mais y pénètre, parle au niveau de l'abîme et ainsi lui donne parole, donnant entente à ce qui est sans entente. »³¹³

L'œuvre d'Orphée est son chant où il se trouve avec Eurydice. Ce qui est étrange, c'est que le chant d'Orphée, puissant et magique, n'est pas étranger à l'enfer, à la nuit, « mais y pénètre ». C'est cette situation que nous tenterons d'analyser lors de ce chapitre. Peut-on cependant l'éclaircir par le langage ? Telle est la question qu'il faut nous poser avant tout. Il s'agit du monde sensible et visible de Platon, et de l'existential de Heidegger. Mais comme le dualisme et la division en quatre segments de chaque monde le montrent, « la connaissance discursive » appartient au monde invisible et suprasensible, équivalent de l'existential. Toute expression entendue au sens d'explicitation ou d'extériorisation vocale, communicative et interhumaine d'une pensée est un acte radicalement étranger à l'écriture au sens blanchotien aussi bien qu'au « langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication. »³¹⁴ En effet, pénétrer dans l'enfer, c'est y demeurer ; y demeurer, c'est ne pas percevoir de différence entre le sujet et son objet, à savoir être indifférent, et l'image perdue jusqu'à ce que la conscience du congédiement se réveille, revendiquant pour la première fois le langage. Ni la sensibilité avant d'être qualifiée de sensible ni l'existential avant d'être qualifié d'existential n'ont le langage, que celui-ci soit écrit ou oral. Sans expression langagière, le point crucial de l'écriture blanchotienne est le silence et le blanc.

³¹³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 274.

³¹⁴ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 319.

Peut-on alors éclaircir et analyser l'écriture blanchotienne : « écriture hors langage »³¹⁵ ? C'est précisément ce qu'effectuent Platon et Heidegger. Comment, néanmoins, pourrait-on justifier l'analyse par le langage d'un mouvement qui n'appartient pas à la dimension langagière ? Autrement dit, le « sensible » ou l'« existentiel », que l'on doit dorénavant toujours garder entre guillemets, et le sensible dont parle Platon ou l'existentiel dont parle Heidegger renvoient-ils à la même chose ? Une réponse affirmative représenterait un épuisement violent et faux de l'altérité, aussi bien que la négation d'une infinité de possibilités d'interprétation. Qui n'a jamais éprouvé un sentiment d'insuffisance et de différence à travers l'explicitation langagière ? Tel est aussi pourquoi il est dit qu'« Écrire est l'interminable, l'incessant. »³¹⁶ Que se passe-t-il donc lorsque nous tentons d'exprimer le « sensible » et l'« existentiel » ?

Séparation et autre

L'entrée dans le « sensible » et l'« existentiel » signifie d'abord une vie immédiate et indépendante des autres.

« Au prime abord, la Conscience-de-soi est Être-pour-soi simple-ou-indivis ; elle est identique à elle-même par l'acte-d'exclure d'*elle* tout ce qui est *autre* [*qu'elle*]. Sa réalité-essentielle et son objet-chosiste absolu sont pour elle : *Moi* [*Moi isolé de tout et opposé à tout ce qui n'est pas Moi*]. Et, dans cette *immédiateté*, c'est-à-dire dans cet *être-donné* [*c'est-à-dire non produit par un processus actif créateur*] de son Être-pour-soi, la Conscience-de-soi est une *entité-particulière-et-isolée*. Ce qui, pour elle, est autre qu'elle, existe pour elle comme un objet-chosiste privé-de-réalité-essentielle, marqué du caractère de l'entité-négative. »³¹⁷

³¹⁵ « Les recherches sur le langage sont elles-mêmes trompeuses, dans la mesure où le langage est toujours plus et toujours moins que le langage, étant aussi d'abord écriture, puis, à la fin, dans un avenir non advenu : écriture hors langage. » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 351, dans la note D)

³¹⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 21.

³¹⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1947, p. 17.

« La Conscience-de-soi » qui exclut immédiatement « d'elle tout ce qui est *autre* [qu'elle] » ne connaît pas encore la dimension de réflexion : l'immédiat ne s'exclut pas encore. La conscience demeure pour ainsi dire entre l'exclusion de l'autre et l'exclusion de la conscience elle-même. Comme le temps orphique ou le temps de l'image, elle constitue un temps de l'entre-deux – « non-laps-de-temps »³¹⁸ – dans lequel la conscience ignore la simultanéité non contemporaine de « l'identification de la pensée avec l'acte », cette simultanéité qui cependant indique la mort d'autrui aussi bien que du tiers. L'image, la conscience, le sujet-moi ou le moi-je n'est possible que là où l'autre n'existe pas.

L'exclusion est radicale, mais nous insistons sur le fait que l'exclusion est le revers et la marque de l'inclusion et de la compréhension, essentiellement étranges. Certes, « la Conscience-de-soi est une *entité-particulière-et-isolée* », mais ce n'est pas parce qu'elle exclut purement et simplement tout ce qui est autre mais qu'elle est (avec) ce tout qu'elle exclut, qu'elle est particulière et isolée. Elle constitue un tout dont elle ne se rendrait pas compte de l'étrangeté sinon d'un point de vue extérieur.

« Or, l'analyse de la "pensée", de la "raison", de l' "entendement", etc. – d'une manière générale : du comportement cognitif, contemplatif, passif d'un être ou d'un "sujet connaissant", ne découvre jamais le pourquoi ou le comment de la naissance du mot "Moi", et – par suite – de la conscience de soi, c'est-à-dire de la réalité humaine. L'homme qui contemple est "absorbé" par ce qu'il contemple ; le "sujet connaissant" se "perd" dans l'objet connu. La contemplation révèle l'objet, et non le sujet. C'est l'objet, et non le sujet qui se montre à lui-même dans et par – ou, mieux encore, en tant que – acte de connaître. »³¹⁹

Il en résulte que, pour que l'homme se rende compte de l'étrangeté de son propre tout, il faut qu'il se sépare de son propre objet. L'objectivation nécessite de la distance. En effet, l'objet ne faisant qu'un avec le sujet est trop proche de celui-ci pour être observé et analysé, il lui est donc exigé de s'en séparer. Mais l'« objet » dans lequel le sujet se perd, quant à lui, subit, quand il devient objet, inéluctablement une métamorphose : s'extrayant de ce dont le sujet était

³¹⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1999, p. 131.

³¹⁹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11.

totallement indifférent ou, plus précisément, s'extrayant de *ce qu'il était lui-même entièrement* au sein de l'indifférence pré-individuelle du sujet/objet, il devient d'emblée quelque chose d'autre que lui-même. L'étrangeté que le sujet éprouve par rapport à l'objet séparé, vient du fait que ce qu'il était entièrement n'a rien à voir avec le tout, elle vient de ce qu'il est autre que lui-même, – ainsi ouvrant par la séparation une nouvelle dimension d'autrui. L'objet, séparé et du moi, et d'autrui et du tiers, devient « l'Inconnu, l'Étranger »³²⁰ : « l'inconnu, l'étranger : autrui. »³²¹ Et, ultimement, que l'objet se détache de son sujet et que, « l'Inconnu, l'Étranger », il attire désormais toute l'attention du sujet particulier et isolé, voilà l'originel encore occulté et perdu : l'absence répétée de l'originel.

Tout cela nous indique que notre recherche ultérieure est préalablement vouée à l'échec. Or, cela est évident dès lors que nous acceptons l'idée de l'infini, l'absence du langage, l'altérité profonde et irréductible au moi-même ; notre recherche par le langage consiste à analyser la manière dont *est* l'image qu'est l'« écriture hors langage » échappant à l'analyse langagière, et, par là, à faire ressortir un contraste considérable de deux côtés du Neutre blanchotien.

2. Image et sujet

Absence, image et rien

L'entrée dans le monde « sensible » ainsi que dans l'« existentiel » est conditionnée par l'imagination et l'image à laquelle elle donne naissance. L'image, pour sa part, est conditionnée, non par l'absence, mais par le rien. Il nous importe de distinguer les deux termes.

³²⁰ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 82.

³²¹ *Ibid.*, p. 76.

« Quand il n’y a rien, l’image trouve là sa condition »³²². L’image naît du rien, s’y substituant. L’image est absence de l’autre, et l’image-absence et le rien constituent une alternance. Comment les différencier et les distinguer ? L’absence est absence de quelque chose ou de quelqu’un. Elle renvoie certes à son origine, à savoir à une présence quelconque, mais l’absence comme telle ne montre pas quelque chose de présent et de réel. En effet, « l’image, en tant qu’image, ne peut jamais être atteinte »³²³. C’est donc comme s’il n’y avait rien. Et que peut-on dire du rien ? Si image il y a, il n’y a pas le rien, mais si rien il y a, qu’il y ait le rien signifie qu’il n’y a rien. Le rien seul n’est purement rien. Or, si le rien conditionne l’image, c’est qu’il n’est pas un pur rien. Du pur rien, si l’on pouvait l’*imaginer* (ce qui est fondamentalement contradictoire et impossible), rien ne saurait naître. Mais l’image conditionnée par un rien qui n’est pas pur, ne désigne pas non plus de présence quelconque.

Il y a une sorte de complicité entre l’absence et le rien. Les différencier et les distinguer n’est pas chose aisée ; au contraire, ces deux entités sont tellement semblables qu’il leur arrive parfois d’être confondues, tel que dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?* Heidegger prétend y parler du rien, mais ce dont il devrait parler, ne serait-ce pas en réalité l’absence ?

Yoshimichi Nakajima, un philosophe japonais, explique, dans son livre *La Philosophie de l’absence*, que « l’une des différences entre le rien et l’absence est que, si au premier il manque le point de vue qui le raconte, le second a ce point de vue. »³²⁴ Pour que l’« absence » soit nommée, il faut qu’il y ait un sujet quelconque *pour qui* elle est absence. En d’autres termes, l’absence est le corrélatif d’un sujet. Il nous semble étrange de nommer l’absence, mais nous pouvons en réalité en parler (en raison de l’absence de la définition), et c’est notre objectif. En revanche, la définition du philosophe japonais revendique l’impossibilité de discuter du rien : le sujet y fait défaut. Si l’on pouvait parler du rien, il devrait y avoir un sujet, mais alors ce n’est plus du rien mais de l’absence

³²² M. Blanchot, *L’Espace littéraire*, p. 341.

³²³ *Ibid.*, p. 96.

³²⁴ 「無と不在との違いのひとつは、前者にはそれを語る視点がないが、後者にはその視点があるということである。」（中島義道（2016）『不在の哲学』ちくま学芸文庫. 9頁） Je traduis.

qu'il s'agirait. Le rien – le silence et le blanc – est dissimulé et occulté par l'absence, exactement de la même manière dont le tiers se substitue à autrui.

Sujets détournés et absorbés

La naissance de l'image à partir du rien, c'est la naissance d'un sujet, mais d'un sujet détourné. Orphée en tant que sujet naît afin d'objectiver Eurydice, afin d'entrer dans un rapport corrélatif avec son objet, qui est précisément rapport entre le « je » et le « tu » inclus dans le « nous » (différent, bien entendu, du « nous autres lecteurs »), mais son objet est immédiatement détourné de la présence à l'absence. Si son objet est détourné, le sujet, suivant son objet détourné et détournant, ne l'est pas moins. Il n'a aucune présence à posséder, et c'est le même objet détourné-détournant qui disparaît aussitôt : « Quand il n'y a rien, l'image trouve là sa condition, mais y disparaît. »³²⁵ L'objet naissant et se substituant au rien n'arrive ni à apparaître ni à se dévoiler, il est éphémère dans son immédiateté, frôlant l'image dans sa sensibilité plus sensible que toute sensibilité.

Si le sujet, lui aussi détourné, effectue le même mouvement que l'objet censé lui être propre, s'il fait ainsi de son propre mouvement passif un discontinu, alors, de l'autre côté du Neutre, il y a l'autre Orphée : Orphée en tant que sujet avec son objet, Orphée dont le mouvement et la parole, antérieurs au regard destructeur, pénètrent en l'enfer. Qu'est-ce donc que ce mouvement par lequel Orphée *semblait* posséder Eurydice, avant de la perdre et de partir en l'enfer afin de la retrouver ? La réponse est ultérieure : « le vide est aussi le visage nu d'Eurydice tel que le monde le lui a toujours voilé. »³²⁶ En effet, il est dit que le monde au sens blanchotien est *ce qui couvre le vide*, c'est-à-dire *ce qui détourne Orphée de l'absence d'Eurydice*, en renversant son absence en présence. Dans la nuit – en l'enfer –, Orphée n'a pas rencontré la présence d'Eurydice ; et

³²⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 341.

³²⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 274.

néanmoins, il présente l'enfer comme son monde, comme *leur* monde et, ultimement, comme *notre* monde. En un mot, il présente la nuit comme jour : véritablement, « le jour, devenu son propre récit, est précisément la nuit. »³²⁷ Le monde qui permet d'être avec son amant(e) là où, en réalité et en vérité, il ou elle n'existe pas, ne serait-il pas un monde enchanté, un rêve ou une chimère ? Ne pourrait-il pas être défini qu'ainsi ? Le propre du mythe d'Orphée blanchotien consiste à souligner qu'*Eurydice dont parle le mythe d'Orphée n'est ni réelle ni présente mais chimérique* : existence qui ne saurait exister que dans la tête de l'homme, invention dans « l'intériorité d'un psychisme »³²⁸. En effet, c'est pour cela que le poète grec est doué : enchanter les êtres et les choses par son chant lyrique ; or, ce ne sont ni les choses ni les êtres enchantés qui sont avec Eurydice, mais le poète lui-même. C'est lui qui, enchantant, est l'enchanté.

En premier lieu, le poète grec enchante. Il enchante les choses et les êtres. Son pouvoir d'enchanter s'oriente vers ce qui se trouve à l'extérieur de lui. Or, si, enchantant, c'est lui qui se trouve enchanté, c'est que l'enchantement, changeant d'orientation, se retourne contre lui-même : il s'enchante. C'est la spécificité du verbe pronominal réfléchi.

En deuxième lieu, le caractère réfléchi, qui est aussi représenté par le double génitif du *de* – enchantement d'Orphée – est le déraillement extrême du sujet. Le poète est capable d'enchantement, c'est son pouvoir. Or, le fait que son pouvoir puisse se retourner contre lui signifie que ce pouvoir dont il est capable le dépasse et le transcende d'emblée, le rendant alors en réalité incapable de l'exercer. Au moment où il commence à jouer de sa lyre, il libère dans le même temps ce pouvoir excessif sur lequel il ne saurait exercer d'emprise, comme si celui-ci lui était étranger, alors même qu'il en est le déclencheur. Son pouvoir est, de ce fait, l'impouvoir, l'impossible : « Le pouvoir peut cela, qui peut tout, même se supprimer comme pouvoir (l'explosion du noyau même, l'une des pointes du nihilisme). »³²⁹

En troisième et dernier lieu, la récurrence et le débordement du pouvoir, pour leur part, montrent que le poète est lui-même *dans* le lieu de

³²⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 249.

³²⁸ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, pp. 46-47.

³²⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 310.

l'enchantement. Il n'est pas séparé de ce lieu et de ce qu'il enchante ; afin de réaliser ce dont il est capable, il ne peut ni ne doit y être soustrait. Ce n'est pas un choix mais une exigence, préalable à son pouvoir ou vouloir. « Le paradoxe de la magie apparaît évidemment : elle prétend être initiative et domination libre, alors que, pour se constituer, elle accepte le règne de la passivité, ce règne où il n'y a pas de fins. »³³⁰ Ainsi, par la passivité plus passive que toute passivité, est-il lui-même dans l'*espace magique*, synonyme de l'*espace littéraire et scripturaire* de Blanchot. Il n'en reste pas moins que, conclure qu'il est donc dans un *état* de magie, est faux. « L'image fixe est sans repos, en ce sens surtout qu'elle ne pose, n'établit rien. »³³¹ L'enchantement – « le chant d'Orphée, le langage qui ne repousse pas l'enfer, mais y pénètre »³³² –, c'est un *mouvement* dont il nous reste à déterminer les particularités.

Vivre un événement en image

L'homme vit de l'autre côté du Neutre, et il est injuste de refléter la double mort envers l'homme qui vit « la première nuit » de Novalis (chapitre III). La première nuit ne connaît *pas encore* l'écroulement de la mort elle-même : *à la lisière de la première mort s'arrête le temps*. Que le temps s'y arrête avant même la double mort foudroyante, telle est la puissance inimaginable de l'image. L'homme vit l'image, – l'image nous renvoyant « non plus à la chose absente, mais à l'absence comme présence, au double neutre de l'objet en qui l'appartenance au monde s'est dissipé »³³³.

Vivre l'image, c'est ce que Blanchot appelle vivre un événement en image. C'est « s'y laisser prendre » par la passivité, se laisser aller « hors de nous – dans cette extase qu'est l'image », et se laisser « remplir par une plénitude anonyme.

³³⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 353.

³³¹ *Ibid.*, p. 348.

³³² M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 274, déjà cité.

³³³ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 353.

Ainsi semble reconstituée l'unité universelle. »³³⁴ Vérifions donc, encore une fois, qu'il s'agit *déjà* de « l'unité universelle », de l'universalité et de « l'univers »³³⁵, avant même de se transférer d'un monde à l'autre qu'est le monde invisible de Platon ou l'existential de Heidegger. Nous savons que l'universalité réclame le sens unilatéral et l'abstraction des particuliers qu'il englobe, en d'autres termes la transcendance. Heidegger montre, dans « § 1. La nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être » de l'*Être et temps*, trois « préjugés » concernant le concept d'être dont il faut sortir pour « la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être », et dont le premier est : « 1. L' "être" est le concept "le plus universel" ». L'universel englobe les particuliers, et l'universalité de l'universel est proportionnelle à la dimension d'une catégorie : un Français > un Européen > un humain > un primate > un mammifère > un vertébré > un animal > un organisme... Une catégorie supérieure et générique entretient une relation hiérarchique avec celle qui lui est inférieure et permet alors de l'expliquer. Il est correct d'énoncer qu'un Français est un Européen, mais non qu'un Européen est un Français. Le point de vue le plus panoramique, souverain et haut qui, dans cette hiérarchie fondamentalement unilatérale, se donne à l'homme par l'ascension et le *recul des objets réels*, c'est l'être. « Mais l' "universalité" de l' "être" n'est pas celle du *genre*. L' "être" ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce ». A la différence de l'étant définissable et défini, l'être auquel manque nécessairement une catégorie qui lui serait supérieure, n'est ni définissable ni défini. D'où le fait que « L' "universalité" de l'être "*transcendé*" toute universalité générique. »

« Ainsi semble reconstituée l'unité universelle. » Il en est de même pour la transcendance : l'homme qui vit l'image, est transcendant. Mais Blanchot ne déclare pas que l'homme est transcendant, mais qu'il le *semble*. Que signifie cette incertitude ?

Par l'universalité, l'homme nous présente la présence. Individuel, il le fait dans son propre monde, magique et enchanté : dans son monde *littéraire*. Par

³³⁴ *Ibid.*, p. 352.

³³⁵ *Ibid.*, p. 353.

ailleurs, enchantant et enchanté, son monde, son univers et son tout sont radicalement englobants, c'est-à-dire que l'homme transcendant parle comme si la présence était évidente pour nous tous, faisant de l'accouplement du « je-tu » le « nous », alors que « nous autres lecteurs » sommes en réalité exclus car catégoriquement étrangers à son monde à lui seul (voire même à personne parce qu'anonyme et absent). L'étrangeté étrangère à l'inclusion nominale implique que la présence qu'il nous présente, présence censée être universelle, se découpe désormais comme *sa* présence, comme *absolument* personnelle. La *singularité* de l'universalité sans particulier de « la Conscience-de-soi [qui] est *une entité-particulière-et-isolée* », voilà l'incertitude sans preuve irréfutable de « l'unité universelle » n'ayant rien à unifier.

Image cadavérique

Par le transcender singulier et le vivre un événement en image, l'homme ne passe pas seulement comme fictif, anonyme et absent mais aussi comme mort. « Ce qui arrive nous saisit, comme nous saisirait l'image, c'est-à-dire nous dessaisit, de lui et de nous, nous tient au dehors, fait de ce dehors une présence où "Je" ne "se" reconnaît pas. »³³⁶ L'impossibilité de la réflexion ainsi que le double détachement s'ouvrant au neutre empêchent toute espèce de retour. Le déraillement et la dissipation totale constituant la discontinuité sont caractéristiques du mouvement de l'image. C'est cependant *en chemin* – dans et par sa « présence où "Je" ne "se" reconnaît pas », où sa présence est absence et mort passagères – que l'homme est « parfaitement semblable à lui-même ; il *se* ressemble. Le cadavre est sa propre image. »³³⁷

Blanchot, rapprochant « l'étrangeté cadavérique » de « celle de l'image », manifeste que « Ce qu'on appelle dépouille mortelle échappe aux catégories

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 347.

communes »³³⁸. Nous savons que notre monde est celui des vivants et que les morts n'y appartiennent pas ni ne se ressuscitent. Or, l'étrangeté face à la « dépouille mortelle » renvoie à l'impossibilité de la détermination du lieu : « La mort suspend la relation avec le lieu »³³⁹. Son corps est ici, en face de nous, comme une chose se trouve devant nous ; mais, à la différence de la chose, le mort n'est pas ici parce qu'en partance. Est-il ailleurs ? Mais où serait cet ailleurs alors que le mort est ici ? « Où est-il ? Il n'est pas ici et pourtant il n'est pas ailleurs ; nulle part ? mais c'est qu'alors nulle part est ici. »³⁴⁰ Il y a donc un *retour* ou une *réflexion* dont la nature n'est ni synthétique ni dialectique. La négation d'ici et d'ailleurs rapproche ici et nulle part. Le rapprochement ne détermine pas l'ici mais le déstabilise davantage : ni ici ni ailleurs, ici étant nulle part, n'étant nulle part. Par la double impossibilité, s'enlève ainsi « la possibilité d'un *séjour* »³⁴¹ quelconque.

L'homme mort, « il *se* ressemble ». « Mais à quoi ressemble-t-il ? A rien. »³⁴² L'impossibilité de la détermination est due au manque d'un sujet déterminant. L'absence ne nomme qu'un sujet détourné, impuissant et incapable de déterminer ; le rien n'appelle aucun sujet. Indéterminable et indéterminé, le mort ressemble à « Quelqu'un, image insoutenable et figure de l'unique devenant n'importe quoi. »³⁴³ Et ce « Quelqu'un » lui-même, par la double mort inéluctable, meurt. Si toutefois le temps de l'image ignore encore la deuxième mort laquelle est cependant antérieure à la demeure de l'image, alors le sujet de l'image, c'est justement « Quelqu'un ».

³³⁸ *Ibid.*, p. 344.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 348.

³⁴² *Ibid.*, p. 347.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 345-347.

3. Image et continuité du discontinu

Mêmeté du sujet séjournant

Le Quelqu'un – ou le On – a rapport avec l'image. En effet, par la ressemblance cadavérique, « *l'homme est défait selon son image.* »³⁴⁴ Si « Dieu créa l'homme à son image, [si] à l'image de Dieu il le créa »³⁴⁵, l'homme se défait par la chute discontinue et constante et devient « homme », c'est-à-dire imaginaire, absent et mort : « Autre ». L'identité, autrement que comme *perpétuellement* « Autre » dans la continuité du discontinu, n'est pas possible. Mais elle demeure néanmoins pour « nous autres lecteurs ». Sur celui qui parle et écrit survient l'inspiration en tant que « moment de la simplicité première, où tout est donné par avance, où le tout est possible. »³⁴⁶ Dans cette simplicité se donne à l'homme un tout : son monde, ses choses et son être. Ce moment, par ailleurs, se perpétue sans cesse. Au sein de ce temps suspendu, de cet entre-deux homogène et continu, le sujet possède toujours la *même* présence : le *même* monde, les *mêmes* choses et le *même* être. Séjourner dans le même lieu, c'est précisément cela, l'être : « mon séjour est mon être »³⁴⁷, Blanchot reprend le constat de Levinas.

Le séjour imaginaire et illusoire du moi – mais inconsciemment imaginaire et illusoire, bien entendu – dans son être – alors que c'est en réalité « Quelqu'un » qui demeure à la place du moi – avant même de partir à la recherche de l'être vers le suprasensible ou l'existential, est possible parce que, premièrement, le Tiers est, comme nous l'avons vu, de la même nature qu'Autrui : tous les deux se comprennent à partir de la structure de l'inspiration, ce qui veut dire que, *pendant que* le sujet est en rapport sans aucune différence ni différenciation à la fois avec Autrui, le Tiers et son objet qu'est son tout, il est, à chaque moment,

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 350.

³⁴⁵ Genèse, 1.27 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

³⁴⁶ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 65.

³⁴⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 360.

dans « le moment de la simplicité ». Pré-individuel, le sujet, dénué de toute nécessité de penser, est imprégné et absorbé dans son intériorité psychique : il est calme et en paix – sauf *imprévu*, et c'est justement l'imprévisibilité de l'imprévu qui l'y arrache.

Le séjour est possible puisque, deuxièmement, *les* images le constituent.

Images et totalité

En tant que revers de la chute constante de l'homme, nous pouvons *imaginer* que, en dehors du Neutre, le moi séjourne constamment dans sa vie. Sa vie est son tout, dont « La totalité ne devrait cependant rien laisser au dehors. »³⁴⁸ Le tout, autrement, ne serait pas un tout. Or, cela ne traduit évidemment pas qu'il n'y ait vraiment rien au dehors, mais que la totalité du tout est aveugle, – alors pourtant que le tout lui-même, fictif, ne pourrait s'édifier que dans le Dehors ou qu'en tant que Dehors. Telle est la singularité de l'universel sans particulier. L'exclusivité du tout par l'oubli est radicale, d'autant plus qu'elle n'exige ni ajout ni suppression ou même modification³⁴⁹. Il n'est pas question d'un devenir quelconque ; au contraire, dès le commencement et à chaque instant, la totalité du tout est pléthorique et exhaustive. Ainsi, l'image, quel que soit l'instant, et toutes les images de l'« infiniment mort » renvoient-elles au même être : « Le tout se reflétant dans une partie est image. La vérité se produirait donc dans les images de l'être. »³⁵⁰

De même que « le langage lui-même [...] devient [...] tout entier image, [...] comme l'image apparaît sur l'absence de la chose, langage qui s'adresse aussi à l'ombre des événements, non à leur réalité »³⁵¹, la vérité – « l'exposition de l'être à

³⁴⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 52.

³⁴⁹ Se référer à la note ajoutée par Levinas à la citation précédente.

³⁵⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 52.

³⁵¹ « Il faut donc exprimer autrement ce que nous cherchons : est-ce que le langage lui-même ne devient pas, dans la littérature, tout entier image, non pas un langage qui contiendrait des images ou qui mettrait la réalité en figures, mais qui serait sa propre image, image de langage, – et non pas un langage imagé –, ou encore langage imaginaire,

lui-même » « qui s’accomplit comme déphasage et intentionalité, temps et discours »³⁵² – se produit comme reflet ou retentissement de l’être, et non comme être lui-même. Que l’être se reflète ou retentisse, cela présuppose justement le « déphasage » immédiat et imperceptible que la vérité ignore, mais qui se glisse fatalement entre l’être originel et l’être en retour. Tel est l’un des traits cruciaux de l’image : « L’image est ce qui se montre immédiatement, le sensible, et ce qui, reflétant le tout, ne le montre pas directement »³⁵³. L’image qui se montre immédiatement, qui est le « sensible » constitutif du monde sensible de Platon, sensibilité d’avant le sensible, – est cependant ce qui, par la double dissimulation, nous impose la rupture avec l’immédiat. D’où que, d’une part, la vérité accomplit le tout et le fait perdurer sans Autrui – sans visage – et, de l’autre, qu’elle est encore à venir, car le rôle de la phénoménologie qui conduit le Dasein à son être est de « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu’il se montre à partir de lui-même » (§ 7).

Images et identité

Les images qui reflètent le tout, un *même* tout, constituent la continuité ininterrompue de l’identité du sujet : « pour que la vérité puisse être pleine, entière, et non partielle ou partiale, l’image “doit se tenir aux confins d’elle-même”, à la limite d’une autre image qui elle-même... », et l’image symbolisant le tout, « Ce rapprochement et cette unification ne vont pas sans une identification de l’être à travers ses images, sans une identification du sensible au sein du sensible même »³⁵⁴. Le sensible indicible devient sensible platonicien, dans la mesure où tous les deux sont toujours antérieurs à la description langagière du

langage que personne ne parle, c’est-à-dire qui se parle à partir de sa propre absence, comme l’image apparaît sur l’absence de la chose, langage qui s’adresse aussi à l’ombre des événements, non à leur réalité, et par ce fait que les mots qui les expriment ne sont pas des signes, mais des images, images de mots et mots où les choses se font images ? » (M. *L’Espace littéraire*, pp. 32-33.)

³⁵² D. Franck, *L’un-pour-l’autre : Levinas et la signification*, p. 55.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 20-21.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 55.

sensible. En effet, le « sensible », équivalent de l'« existentiel », est excédent et transcendant :

« [...] la détermination de l'image-symbole ne lui advient pas de l'extérieur, n'est pas le fait d'un concept qui lui serait hétérogène mais l'intention sensible est en elle-même orientée vers ce qui l'excède, vers ceci *en tant que* ceci ou *en tant que* cela, est identifiante. »³⁵⁵

Voilà pourquoi, encore une fois, l'homme platonicien identifie à son insu l'originel et le reproduit – Autrui et le Tiers – via l'image.

Et pourtant, pourrait-on conclure que, *pendant que*, pré-individuel, le sujet est en rapport sans aucune différence ni différenciation à la fois avec Autrui, le Tiers et son objet qu'est son tout, son identité est homogène et continue ? Ne serait-ce pas priver l'autre de son altérité ? Effectivement. L'idée temporelle du *pendant que* est remise en question. Pour que ce dernier dise l'identité d'un homme, les éléments constitutifs de l'espace dans lequel l'homme se place doivent être parfaitement homogènes, et l'espace lui-même, arraché à l'extérieur. Le neutre blanchotien nous enseigne pourtant le contraire.

Nous avons réduit, dans le chapitre précédent, le passage d'autrui au tiers au passage de l'inspiration à l'inspiration, passage d'un autre à un autre autre et à tous les autres. Le recueillement sous le nom d'*autre* ne signale cependant ni égalisation ni homogénéisation ni continuité platoniciennes. Chaque autre est muni d'une altérité foncière : il diffère non seulement du moi mais aussi l'un de l'autre, cela d'autant plus que, avant tout, il commence par différer de lui-même. Tel est ce que Blanchot nomme « disjonction originelle » : « La différence est la retenue du dehors ; le dehors est l'exposition de la différence ; différence et dehors désignent la disjonction originelle – l'origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d'elle-même. »³⁵⁶ Les images constitutives d'un tout sont hétérogènes et étrangères les unes aux autres.

Chaque autre est quasi-contigu « à la limite » de l'un et de l'autre, mais séparé et détaché, c'est-à-dire absolu. Malgré une apparente continuité, les autres ne se touchent pas, ne constituent pas de continuité, sinon une continuité

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

³⁵⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 241.

du discontinu. L'absoluité de l'autre est telle, que l'abîme s'étalant entre chaque autre est d'autant plus remarquable et éminent que la totalité du tout est pléthorique et exhaustive. Par là s'ouvre la dimension de l'extériorité.

L'immédiateté aussi bien que l'exclusivité de chaque autre ne permet pas l'homme vivant l'image ou vivant l'événement en image de demeurer sur l'image. L'homme, afin de rester à mi-chemin, doit traverser toutes les images lesquelles ne cessent de tomber, non les unes après les autres, mais *les unes en dehors des autres*. Passer d'un autre à l'autre, c'est donc passer d'un dehors à l'autre. L'homme qui commence par s'exposer au dehors s'invite à l'extériorité toujours plus extérieure que toute extériorité.

Tout cela nous montre, premièrement, que la vie et l'identité unique du sujet-moi souverain se font au détriment de tous les autres. C'est parce que quelqu'un d'inconnu – « Orphées-Eurydices » – meurt continuellement que le moi peut vivre, peut avoir une vie heureuse. Cela nous montre, deuxièmement, que la quintessence du séjour du « Je » établi dans la transcendance et l'universalité est suspendue à l'air sans fond. L'espace est du discontinu, et le « je » est lui-même passager d'un passage à l'autre et des uns aux autres. L'extériorisation, l'excentricité et l'éloignement constants par l'oubli radical ne sauraient être le fondement d'un séjour quelconque ; il en est du même du rien auquel aboutit le passage de la présence à l'absence. L'extériorisation, l'excentration et l'éloignement en mouvement constant – et jamais en l'état – des passages aux passages, par ailleurs, sous-tendent la centralisation et recollection du sujet-moi parfaitement identique au moi-je sans aucun « jeu d'un hiatus entre je et moi »³⁵⁷. Demeurer au dehors garantît le recueillement transcendant de l'homme, lui-même transcendant. Finalement, le présent éternel – enchanté et magique – auquel, dans lequel ou sur lequel se cristallise la présence d'un sujet et de son objet – en tant que revers de l'absence du sujet et de son objet – dans leur pré-individualité, est constitué par la continuité du « non-laps-de-temps », de « l'absence de temps ». Voilà pourquoi l'idée du *pendant que* est brisée, et le Neutre blanchotien nous enseigne ainsi que ce que l'homme vit lorsqu'il fait l'expérience

³⁵⁷ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 37.

de l'image, apparaît comme diamétralement autre que ce qu'il vit ou, plus précisément par « la foi » platonicienne, ce qu'il croit vivre.

Chapitre V

– Sortie du On et idée du mourir –

1. Opinion platonicienne et On heideggerien

Il y a, dans le dualisme platonicien et heideggerien, le passage de l'un à l'autre. L'un, dont on doit partir pour aboutir à l'autre, est non existentiel mais « existentiel », c'est-à-dire qu'il est déjà transcendant et existentiel. Or, lorsqu'il fait, par les deux philosophes, l'objet d'une description, il se désigne négativement. Il n'est plus aucunement un oméga, mais un alpha dont il faut s'extraire afin d'aboutir à l'autre. L'« existentiel » devient existentiel ; il devient d'emblée autre que ce qu'il est. Cette figure de l'autre est donc inhérente à la pensée platonicienne et heideggerienne. L'une l'indique comme opinion, et l'autre, comme on. Examinons-les d'abord pour mieux comprendre la notion du on blanchotienne.

Passage platonicien du monde sensible à celui suprasensible

L'ascension platonicienne passe du monde visible au monde invisible. Ce passage est « la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets », « l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible » (517b). En un mot, la

philosophie de Platon nous enseigne qu'il faut se tourner vers celui-ci ; elle nous enseigne « la conversion de l'âme » (518d), la transformation en ce que nous ne sommes pas (encore).

Le monde invisible, « suivant la même proportion » (509d) que le monde visible, est lui aussi divisé en deux, la partie basse est nommée « la connaissance discursive » et la partie haute, la plus élevée, « l'intelligence » (511e). Il faut alors que,

« pour atteindre l'une de ses parties l'âme soit obligée de se servir, comme d'autant d'images, des originaux du monde visible, procédant, à partir d'hypothèses, non pas vers un principe, mais vers une conclusion ; tandis que pour atteindre l'autre – qui aboutit à un principe anhypothétique – elle devra, partant d'une hypothèse, et sans le secours des images utilisées dans le premier cas, conduire sa recherche à l'aide des seules idées prises en elles-mêmes. » (510b)

De même que, dans le là-bas, il s'agissait déjà des idées, séparées d'Autrui et à travers lesquelles a lieu l'identification transcendante, de la même façon, dans le là-haut, il est question de se servir des idées, détachées de ce qui leur a donné naissance et par lesquelles on aboutira à la Bonté. La structure est analogue, – et c'est pour cette raison que le Neutre blanchotien consiste d'abord à réduire les deux chemins pour n'en faire qu'un seul, et ensuite à supprimer cette unique voie.

Dans la philosophie de Platon, « La connaissance discursive » forge l'objet, obtenu dans le monde visible, sous forme d'une image. L'objet devient alors une idée. Qu'est-ce qu'une idée ? Dans le monde sensible, « il y a de multiples choses belles, de multiples choses bonne, etc..., et nous les distinguons dans le discours. » (507b) Le monde sensible nous offre une multitude de beaux paysages uniques, et chacun d'entre eux a une beauté spécifique qui lui est propre. Aucune beauté n'est cependant la même. Et cela aussi bien spatialement que temporellement. Le magnifique coucher de soleil que je contemplais hier et celui d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes, exactement comme le « fleuve »

d'Héraclite ³⁵⁸ . Le monde sensible où règnent la vision et l'ouïe, est perpétuellement en mouvement, une marche qui ne permet pas le retour du même. « Et nous appelons beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, l'être réel de chacune des choses que nous posions d'abord comme multiples, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre, postulant l'unité de cette dernière. » Dans le monde suprasensible, l'idée de la beauté unit toutes les beautés multiples et sensibles, en les classifiant par le discours. L'unité représente la synthèse de multiples éléments, mais elle signifie également de ce fait la réduction de toutes les particularités sensibles. Les individus sont donc essentialisés au nom de l'universalité

Problématiques du passage platonicien

Retenons deux problématiques inhérentes à l'idée platonicienne. Premièrement, lorsque l'objet, restitué dans « la foi » par « l'imagination », devient une idée, il appartient désormais à la sphère invisible dont la vue et l'ouïe ne sont plus à portée : « Et nous disons que les unes sont perçues par la vue et non par la pensée, mais que les idées sont pensées et ne sont pas vues. » (507b-c) Autrement dit, la *pensée* ne commence que quand l'homme passe d'un monde à l'autre. Deuxièmement, le passage platonicien est un passage du mouvement à l'éternel. Soustrayant l'objet sensible aux changements, l'idée l'unit et le comprend en tant que *constamment même*, au niveau spatio-temporel.

La soustraction de l'objet aux changements est problématique, parce que nous avons défini l'homme dans le monde « sensible » et le Dasein de « l'existential » comme – déjà – mêmes. Depuis l'inspiration jusqu'au Tiers, l'homme qui vit un événement à travers l'image ne voit que le même sans altérité, n'est lui-même que le même fondé sur « la foi » de la mêmeté. C'est précisément pourquoi l'homme platonicien, à la sortie de la cave, peut étonnement reproduire

³⁵⁸ « [...] le fleuve où nous baignons n'est jamais le même fleuve, sauf dans le nom qui l'identifie » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 128.)

le même objet, présent, à partir de sa propre ombre. Ainsi, le passage du monde visible à celui invisible devrait-il être caractérisé comme un passage de l'universel à l'universel. Or, l'objet reconstitué se détermine actuellement comme étant susceptible de changements sensibles dont il lui est exigé de s'extraire. Ceux-ci, pour ainsi dire, dérangent la *pensée* et la compréhension, il faut donc les enlever afin de l'unifier – de le *réunifier* – sous le nom de même. Était-il alors faux de considérer le monde visible et l'existential comme identification du même par le même ? Une telle déclaration est incorrecte. L'exigence de l'abstraction qui rejette l'altérité ne dénonce rien d'autre que le *retour de l'altérité* que Platon, par « la connaissance discursive » cette fois-ci, doit *à nouveau* suspendre. A quel moment et comment la suspension de l'altérité a-t-elle été interrompue ? Platon ne saurait y répondre, et nous affirmons que, au moment même de l'inspiration initiale d'Autrui, l'impossibilité de la suspension de l'altérité se manifeste : ce n'est pas à l'absence que devrait s'imposer la suspension, mais à la présence d'Autrui. Or, Autrui se retire avant l'imposition de la suspension laquelle en conséquence erre vainement dans le vide. Même en rapport avec le Tiers, de la même nature qu'Autrui, le moi n'arrive pas à le suspendre : l'image, les images et, avec elles, l'homme – les hommes et tous les autres constitutifs d'un moi – ne cessent de chuter. L'apparition inopinée de l'altérité n'est que ce qui nous montre le plus distinctement qu'Autrui aussi bien que le Tiers me sont « toujours déjà »³⁵⁹ étrangers. Le dualisme n'est alors plus simple, car il inclut désormais « la connaissance discursive » dont le but est de réunifier l'objet en tant que même entre le monde sensible et celui suprasensible ; l'objet que « la connaissance discursive » a pour fonction de réunifier est alors justement ce qui s'insère entre deux mondes comme *figure de l'autre*, que tout dualisme présuppose.

La première problématique est relative aux fondations de la vérité. Dans la sphère invisible, l'objet n'est ni vu ni écouté, mais pensé. Il est objectivé et représenté, non pas qu'il soit visiblement réel et posé en face du moi comme autre extérieur au moi, mais il est contemplé en tant qu'idée, en soi invisible, « qu'on ne

³⁵⁹ « Ce “toujours déjà” est le sens de tout commencement qui n'est que recommencement. » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 19.)

voit autrement que par la pensée. » (511a). De cet œil qui pense nous déduisons une conséquence décisive : Platon pense à l'objet et le comprend *sans la présence réelle de celui-ci*. Telle est certainement la suspension, fût-elle illusoire, de l'altérité, mais telle est également l'une des fonctions principales de l'image en tant que renversement de l'absence de la présence en présence réelle. C'est par et à travers cette pensée que l'homme platonicien atteindra « l'intelligence ». La « connaissance » de l'objet ne va pas d'abord « vers un principe, mais vers une conclusion » (510b). Que cela veut-il dire ? Rappelons que « la même proportion » (509d) qui divise la ligne *représentant* – car Platon lui-même se place dans la section de « la connaissance discursive » – le mouvement ascensionnel de la vérité platonicienne, divise non seulement deux mondes, le monde visible et l'invisible, mais il divise aussi chaque monde en deux parties : « sous le rapport de la vérité et de son contraire, la division a été faite de telle sorte que l'image est à l'objet qu'elle reproduit comme l'opinion est à la science » (510a). Avec ce constat, la totalité du monde visible devient « l'opinion », où l'homme ne doute pas de l'*évidence*, qui est en réalité, la plupart du temps sans qu'il n'en ait conscience, *son* évidence. Voilà pourquoi l'espace magique d'un « je » – son tout, son monde et sa vie – englobe et représente le « nous ». Ceux qui y appartiennent, « ayant ces choses comme s'ils les connaissaient, ils ne daignent en donner raison ni à eux-mêmes ni aux autres, estimant qu'elles sont claires pour tous » (510c). Il nous est donc demandé d'en sortir afin d'avoir « le principe » et « la science ». Or, « l'opinion » fonde « la connaissance discursive », qui est elle-même « l'opinion » par et à travers laquelle on aboutira à « l'intelligence ». Comment, alors, cette dernière serait-elle capable d'éviter toute contamination ?

On heideggerien

L'opinion est ici synonyme de rumeur. C'est ce que j'ai entendu dire, et ce n'est donc pas moi qui en revendique la paternité. Qui ai-je entendu le dire ? Je ne le sais pas ; ou bien, même si je peux indiquer la personne qui me l'a dit,

personne ne sait néanmoins d'où cela provient réellement. L'origine y fait défaut. En un mot, *on* m'a dit.

Heidegger dans *L'Être et le temps* hérite de cette notion de « l'opinion » et la forge notamment dans § 27 intitulé « L'être-Soi-même quotidien et On ». Ce qui est quotidien, c'est, selon la terminologie heideggerienne, ce qui est existentiel. Le Dasein est avec autrui dans la préoccupation de son propre monde, et « C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font encontre comme ce qu'ils sont ; ils *sont* ce qu'ils font. » Il y a une coïncidence parfaite entre l'être et l'acte. Heidegger semble décrire le « caractère de sujet » du Dasein dans une communauté avec les autres, mais il le fait négativement, dans la mesure où « le *Dasein*, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'*emprise* d'autrui. » C'est, de prime abord et le plus souvent, les autres qui définissent le Dasein :

« Ce sont “les autres”, comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, “*sont-là*” dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le “qui” est le neutre, *le On*. »

Le On n'est ni quelqu'un de déterminé ni de déterminable ; le on dont le « je » fait partie est un sujet *impersonnel* et *anonyme*. L'impersonnalité et l'anonymat – les premières spécificités du sujet existentiel – règnent à la place du Dasein lui ôtant son propre « caractère de sujet », sa propre subjectivité et son propre être.

Le terme « on » en allemand, « Man », équivaut au « one » en anglais, et lorsque l'on traduit une phrase en allemand contenant *das Man* en japonais, la phrase est sans sujet ou à la voix passive n'indiquant pas le sujet ou n'ayant pas besoin de l'indiquer ; aussi, le on contient-il un sens équivalent à celui de « monde », « tout le monde », « société », « gens », « public » ou « sujet impersonnel » : *il* faut faire ceci ou cela parce que l'*on* fait ainsi. C'est une proposition qui n'est généralement ni extraordinaire ni douteuse dans le quotidien, car *tout le monde* parle ainsi en famille, entre amis et au sein de la société : « l'opinion » par excellence en ce sens. Elle n'est ni extraordinaire ni

douteuse, et c'est ainsi que, subrepticement, elle enlève le Dasein à l'être-Soi-même propre et l'assimile aux autres jusqu'à l'indifférence. Telle est la deuxième spécificité du on heideggerien. L'indifférence ne concerne pas seulement les autres, mais aussi celle du Dasein lui-même avec les autres, faisant tous partie de l'impersonnel et de l'anonyme. Le mode d'être existentiel est l'indifférence du sujet/objet.

Blanchot, dont la notion du Neutre est, peut-on le dire, due au « neutre » de Heidegger, donne, lui aussi, les mêmes définitions en ce qui concerne le on : « Quelqu'un est le Il sans figure, le On dont on fait partie, mais qui en fait partie ? Jamais tel ou tel, jamais toi et moi. Personne ne fait partie du On. »³⁶⁰ Ou, au « public », synonyme du Quelqu'un, du Il et du On :

« Dans le public, l'ami n'a pas de place. Il n'y a de place pour aucune personne déterminée, et pas davantage pour des structures sociales déterminées, famille, groupe, classe, nation. Personne n'en fait partie, et tout le monde lui appartient, et non seulement le monde humain, mais tous les mondes, toutes les choses et nulle chose : les autres. »³⁶¹

Avant de mettre en relief les différences qui existent entre les deux penseurs vis-à-vis de la notion de on, regardons dans un premier temps d'autres spécificités non moins importantes qui gravitent autour de l'impersonnalité et de l'indifférence du on.

La première est l'indiscrétion discrète de celui-ci :

« C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la "masse" comme *on* s'en sépare ; nous nous "indignons" de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont — non pas cependant en tant que somme — prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »

Le on n'est ni visible ni perceptible. C'est l'invisibilité du on qui, à *l'insu* du

³⁶⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, pp. 27-28.

³⁶¹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 334.

Dasein, soutient son mode d'être existentiel. Le *Dasein*, en raison de son indifférence avec les autres, ignore qu'il s'impose, loin de l'être-soi-même propre, en tant qu'autrui.

La deuxième spécificité est « la *médiocrité* ». Elle soustrait la singularité à tout ce qu'elle découvre : « Toute primauté », « Tout ce qui est original », « Tout ce qui a été conquis de haute lutte » et « Tout secret ». Tout cela devient, dans la médiocrité, comme les autres ; il n'y a rien de singulier et distinct. Si pourtant singularité il n'y a pas, la « *médiocrité* » ne traduit pas un pur rien non plus, car il s'agit bien de la médiocrité. Marlène Zarader, dans son ouvrage *Lire Être et Temps de Heidegger*, indique que « la traduction par médiocrité était un peu forcée, et qu'il s'agit essentiellement d'une existence *moyenne*. »³⁶² L'existence du *Dasein* dans le règne du On est moyenne, elle a trait aux deux modes d'être du *Dasein* et c'est pourquoi la médiocrité « est un caractère existentiel du On. » Si le On est la force centripète qui soustrait à tout ce qui se trouve dans son tout la différence et la singularité, il est également la force centrifuge qui tente de s'écarter de cette force centripète, de cette indifférenciation et de cette généralisation, afin de se ressaisir proprement. En somme, le On est dans l'*entre-deux*, il est le *neutre* qui n'est pas le *ni... ni...* mais qui est le *et... et...* Autrement dit, il est dans « le rapport proximité-éloignement [qui] hante tout *Sein und Zeit* et [qui] en constitue peut-être un “enjeu fondamental”. »³⁶³ Mais la singularisation du *Dasein*, de « l'être-avec-autrui », fonctionne mal : c'est toujours dans la quotidienneté, en tant que quotidien, qu'il tente de se singulariser parmi d'autres, tandis que ce mode existentiel lui-même est déjà régi par autrui.

Le *Dasein* est ainsi maintenu en tant qu'existence moyenne, dont la moyenneté est due au « *nivellement* de toutes les possibilités d'être. » Zarader entend ce concept heideggerien, non seulement « en un sens quasi nietzschéen, comme l'égalisation au troupeau », c'est-à-dire comme « l'égalisation des différences », mais comme « le fait de ne pas même les percevoir (par exemple, les différents modes de donation des étants, en philosophie), et d'incliner en conséquence à réduire toute différenciation à une seule donnée massive, qui sera

³⁶² M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, p. 200.

³⁶³ *Ibid.*

précisément “moyenne”. »³⁶⁴ Ce qui nous intéresse est l'imperceptibilité – et avec elle, la « non-imposition » dans laquelle « le On déploie sa véritable dictature » – des différences. Les différences, non imposantes, sont imperceptibles : ce n'est pas parce que le Dasein les enlève en réalité, mais qu'il ne peut essentiellement pas les saisir par ses sens qu'il en résulte l'égalisation, – *tandis qu'il y a toutes ces différences.*

Problématiques du on heideggerien

La portée qu'implique l'imperceptibilité du Dasein est considérable. La levée des différences étant illusoire, la totalité du tout, sous-tendue par les images et n'incluant rien d'étranger, présuppose le dehors et l'extériorité : figure de l'autre que le Dasein oublie pour le moment. Si la totalité était parfaitement homogène, le tout pourrait pourtant devenir un terme qui se singularise face au dehors. En d'autres termes, si la totalité du tout excluait d'elle-même toute possibilité de dualisme, elle serait cependant l'un des termes d'un dualisme entre l'intériorité et l'extériorité. Or, tout est au conditionnel. En effet, le dehors et l'extériorité que la totalité du tout présuppose ne sont pas à l'extérieur du tout, mais dans le tout lui-même – dans l'image et en tant qu'image – dont le Dasein se préoccupe de prime abord et le plus souvent. Le dualisme dont fait partie le tout dont la totalité exclut radicalement tout dualisme, devrait alors dénoncer une aberration extravagante : le tout s'avérant comme autre que tout ce qu'il était inconsciemment censé être, et déclenchant un mouvement par lequel l'homme part encore à la recherche d'un Tiers, ne devrait pas s'opposer au dehors, mais devrait être conscient d'être déjà ce à quoi il prétend s'opposer.

Heidegger dans l'*Être et temps* prend indubitablement le chemin inverse. Il décrit ultérieurement le mode d'être existentiel du Dasein, le On, où « “Je” ne “se” reconnaît pas. »³⁶⁵ Mais, curieusement, il le décrit et impose à ce qui se dérobe à

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 201.

³⁶⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 353.

toute réflexion ce qu'il décrit. Impliquant les différences imperceptibles qu'il y a dans le tout lui-même, l'Heidegger qui écrit, lui, ignore les différences qu'il y a, non à son extérieur, mais dans son tout tracé par l'écriture. Est-ce la sortie de l'oubli à laquelle il nous incite ? En effet, parce que, dirait Heidegger, la sortie de l'oubli l'a réellement amené à la découverte de l'être, de soi et, ultimement, de la structure même de la phénoménologie. Or, ce qu'il ignore par la répétition de la question de l'être à la sortie de l'oubli, c'est l'oubli répété. Heidegger croit – à tort – qu'il sort de l'oubli, qu'il se souvient de son propre être et que son « je » « se » reconnaît proprement, mais la *réalité* et la *vérité* sont différentes de sa « foi ». D'une part, l'occupation de toute la vue par l'existential signifie l'occultation de l'« existentiel » dorénavant invisible et *imperceptible*, comme si la pleine lune possédant pourtant une face invisible et imperceptible était pleinement la lune ; d'autre part, ce qui fait de l'Allemand un philosophe, c'est le fait qu'il soit tout d'abord écrivain. En ce sens le mouvement heideggerien se rapproche de celui de Kafka qui découvre postérieurement le passage libérateur du « Je » au « Il ». Si l'oubli est ce dont il faut sortir en raison de l'impossibilité de notre réflexion, de l'inconscience de ce que nous ne sommes pas, l'écriture heideggerienne ne nous montrerait-elle alors rien d'autre que le risque de *retomber* dans l'oubli ? En effet :

« De quoi l'écrivain doit-il se souvenir ? De lui-même, de celui qu'il est, quand il n'écrit pas, quand il vit la vie quotidienne, quand il est vivant et vrai, et non pas mourant et sans vérité. Mais le moyen dont il se sert pour se rappeler à soi, c'est, fait étrange, l'élément même de l'oubli : écrire. »³⁶⁶

L'écriture enlève tout : Autrui, le tiers et le tout. Elle détache l'homme de l'« existentiel » d'ores et déjà oublié parce que devenu existentiel. La répétition heideggerienne ne concerne alors plus l'être. Elle le concerne, certes, mais l'être est désormais un *nouvel* « existentiel » comme Tiers – Tiers en tant que *deuxième figure de l'autre* – sur lequel se referme le cercle. Tout se passe donc en dehors de l'existential, il n'en a jamais été question.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

2. Exigence de sortir du On et mort du Dasein

Neutre et mort

Les caractéristiques fondamentales que Blanchot confère au concept du On sont les mêmes que celles de Heidegger : anonymat, indifférenciation et imperceptibilité. La différence, au contraire, devient saillante lorsqu'il s'agit du rapport entre le neutre et la mort.

« Le “qui” est le neutre, *le On* » (§ 27, déjà cité), dit Heidegger, et nous pouvons entendre le neutre heideggerien au sens étymologique. S'impose l'exigence de sortir du On, et le passage du mode d'être existentiel au mode d'être existentiel consiste en ce que le Dasein prend conscience de son Je, pour que, non un autre ou les autres à sa place, mais lui-même parle à la première personne. La sortie de l'oubli, c'est la sortie du neutre. Or, le Je soustrait au on et ainsi *rappelé* rejette l'autre et les autres constitutifs du On, il n'en fait véritablement plus partie et il le laisse tomber. La chute du on n'est cependant pas proprement la mort du On : « Le On ne meurt jamais, parce qu'il ne *peut* pas mourir, dans la mesure où la mort est mienne et n'est existentiellement comprise de manière authentique que dans la résolution devançante. » (§ 81) Que le On ne meure jamais, c'est une histoire de pouvoir ou de possibilité ; « la mort est mienne » et, ainsi, le Je, à la différence du On, *peut* mourir. Heidegger le précise : « La mort, elle, est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer. » (§ 50)

Assurément, Heidegger est, comme l'est Blanchot, fidèle à l'étymologie du terme neutre se déterminant « comme *neu-ter, ni-ni* »³⁶⁷ : de la même façon que le sujet du Dasein se définit comme On, la mort n'appartient à personne : ni à autrui ni au moi qui n'en fait pas partie. Or, l'impossibilité de la mort du On revient, chez Heidegger, à nommer la possibilité de ma mort. Autrement dit, si *et* le moi *et* les autres sont tous exclus de la dimension du On, le Je extrait de celui-ci engendre un dualisme dans lequel il s'oppose à tous les autres. Détaché des

³⁶⁷ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 120.

autres, solitaire et ainsi singularisé, où va-t-il alors par la possibilité d'être qu'est sa propre mort ? Commençons par analyser la mort dans le quotidien. Il importe alors de reconnaître la naissance d'un moi-je du Dasein et un anachronisme temporel.

Mort dans le quotidien (1) : naissance d'un sujet

« La publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien "connaît" la mort comme un accident survenant constamment, comme décès annoncé. » (§ 51) A la télévision et dans les journaux, on apprend tous les jours la mort de nouvelles personnes : des accidents, des meurtres ou des actes terroristes. Proche ou lointaine, la mort fait partie du quotidien. On la connaît, mais la compréhension moyenne du on qui n'est personne, rend la connaissance de la mort ambiguë dans l'expression « on meurt » (§ 51). Ce que le on entend par là, c'est que la mort survient constamment et quelqu'un meurt à chaque fois, mais « à chaque fois, ce n'est justement pas moi — car ce On est le *Personne*. » Que la mort ne soit d'abord pas mienne, c'est-à-dire qu'elle ne me soit pas imposée, cela renvoie également, de prime abord et le plus souvent, au caractère moyen (et non à « la médiocrité »³⁶⁸) et au nivellement de la mort : la mort n'est pas un événement singulier. D'ordinaire, le Dasein s'avère ainsi indifférent à sa propre mort. Ou bien, même quand il ne l'est pas, le Dasein tente de se singulariser à l'image du *on*, la singularisation ne fonctionne donc pas proprement. Cela ne le nie pas en tant qu'être pour la mort ; au contraire. Mais, s'il en est ainsi, c'est que « *Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour.* » (§ 51) La mort m'angoisse, et Blanchot partage la même opinion.

Si, pour Blanchot, la mort n'est, sous aucune forme, possible, c'est que, contrairement à la pensée de Heidegger, il n'y pas de dualisme qui la rende possible. Loin de cela, en réalité : l'écrivain, l'homme ou « le "poète" est celui pour qui il n'existe pas même un seul monde, car il n'existe pour lui que le dehors, le

³⁶⁸ Se référer à la section précédente.

ruissellement du dehors éternel.»³⁶⁹ Le dehors blanchotien ne mentionne aucunement la naissance d'un moi. La mort n'est à personne, car elle est inconnue : « Ce qui me fait disparaître du monde ne peut y trouver sa garantie, n'est pas sûr. Ainsi s'explique que personne ne soit lié à la mort par une certitude véritable. »³⁷⁰ Personne ne peut prédire avec certitude quand la mort viendra, pas plus que la façon dont elle se manifestera ; personne, autrement, ne saurait être angoissé par la mort. La mort d'un proche ou le développement d'une science ne sert pas à nous familiariser ou à nous réconcilier avec elle. Au contraire, cela peut augmenter, comme c'est souvent le cas, l'étrangeté d'une mort que l'on ne saurait comprendre. D'où que « penser la mort, c'est introduire en la pensée le suprêmement douteux, l'effritement du non-sûr »³⁷¹. Cette introduction, ne nous y trompons pas, ne signale pas à son tour une possibilité quelconque de la « pensée » du « suprêmement douteux » ou de l'« effritement du non-sûr ». La fin ultime de l'introduction est de faire en sorte que le « douteux » et le « non-sûr » demeurent en tant que tels, « parce que la mort elle-même est fuite perpétuelle devant la mort, parce qu'elle est la profondeur de la dissimulation. Ainsi se dissimuler à elle, c'est d'une certaine manière se dissimuler en elle. »³⁷² La double mort corrobore le rapport impossible d'Orphée avec Eurydice. Le mythe d'Orphée blanchotien ne nous enseigne pas seulement l'impossibilité de la vie d'Eurydice mise au jour, mais aussi celle de sa mort. Orphée ne sait même pas si son amante est morte ou non puisque la mort va jusqu'au bout, c'est-à-dire qu'elle se fait, de manière immédiate et irréversible, discontinuité radicale. La mort se dissimule en elle, enlevant de la sorte toute distinction de la vie et de la mort, d'Autrui et du Tiers ou de l'autre (Eurydice) et du moi (Orphée). Il n'y a donc aucune naissance d'un sujet.

La mort m'angoisse, et cela d'autant plus qu'elle se refuse à toute sorte d'emprise. Si, donc, « le fait que le "On-même", à n'en point douter, "vit" toujours » est garanti par « le mode d'être de l'échéance » du Dasein « transformant la mort en "cas" survenant quotidiennement chez les autres »,

³⁶⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 101.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 117.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

c'est nécessairement que « L'être quotidien pour la mort, en tant qu'échéant, est une constante *fuite devant elle*. » (§ 51) Et pourtant, Heidegger manifeste que « la mort est mienne » : elle n'est pas étrangère au Je lequel, sorti du On, est pour sa propre mort. La manifestation présuppose le « *courage de l'angoisse de la mort* » qui se révèle au grand jour. Mais de quelle manière ?

Notons par ailleurs au passage que la connaissance de la mort en tant que mienne par la détermination dualiste n'est pas simple, dans la mesure où le Dasein, d'abord passé du On au Je (première figure de l'autre), est ensuite voué à un autre passage, celui du Je à la disparition du Je (deuxième figure de l'autre). Se pose alors la même question que nous nous avons posée avec le passage libérateur du Je au Il kafkaïen : ce passage s'effectue-t-il une seule et unique fois ou est-il récurrent ? Question à laquelle nous avons répondu, au fur et à mesure de notre thèse, avec l'idée de la continuité du discontinu. La littérature et l'écriture constituent ce passage lui-même sans commencement ni fin. Le passage dualiste, nous le verrons dans le chapitre présent, lui donnera, lui aussi, la même réponse.

Mort dans le quotidien (2) : anachronisme et interprétation

Heidegger manifeste que « la mort est mienne ». Qu'il l'ait réellement *écrit*, cela le place sur le segment de « la connaissance discursive » de Platon : son discours a cerné la mort en tant que sienne. D'ailleurs, qu'il ait *pu* l'écrire, qu'il ait saisi ce pouvoir et cette possibilité qu'est l'*acte* d'écrire, cela signifie que Heidegger lui-même est sorti du On et a eu le « *courage de l'angoisse de la mort* » : l'écrivain nous enseigne qu'il a découvert sa propre mort³⁷³, et il nous enseigne la méthode par laquelle il l'a découverte et qu'il a découverte. Et voici la condition

³⁷³ Sa propre mort, c'est-à-dire sa propre possibilité d'être : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à *chaque fois* mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois. » (§ 9)

de l'écriture : « l'on ne peut écrire que si l'on reste maître de soi devant la mort, si l'on a établi avec elle des rapports de souveraineté. »³⁷⁴ L'écriture de Heidegger et son livre *l'Être et temps* présupposent véritablement l'antériorité temporelle (Blanchot n'écrit pas « si l'on établit » mais « a établi ») de l'expérience et de la découverte heideggeriennes de la mort, de sa propre mort. L'écrivain en avait d'abord fait l'expérience, l'avait ensuite découverte comme objet et l'avait enfin comprise, et c'est pourquoi, souverain, il a rédigé l'ouvrage. La méthode de *l'Être et temps* traduit précisément l'ordre même de l'expérience et de la découverte de l'écrivain. Problématique est alors sa méthode. Il est dit que « la mort est mienne et n'est existentiellement comprise de manière authentique que dans la résolution devançante. » (§ 81, déjà cité) Cette dernière n'est possible que quand on en connaît *à l'avance* le résultat. Comment autrement pourrais-je avoir le « *courage de l'angoisse de la mort* », de ma propre mort ? La mort m'angoisse et me fait fuir devant elle car m'étant *absolument* étrangère ; si, en revanche, « la mort est mienne », c'est que Heidegger « a un savoir absolu, il sait à l'avance (savoir ultérieur) »³⁷⁵ ce qui est arrivé et, par la « répétition », ce qui arrivera. Qu'est-ce qui est donc arrivé ? Que la mort ne lui est pas arrivée. Il n'était pas mort et il l'a su ; parce qu'il l'a su, il sait qu'il n'est pas mort et qu'il ne sera pas mort. Le « savoir ultérieur », *ayant établi* avec la mort « des rapports de souveraineté », commence l'écriture d'un récit et d'un témoignage. L'établissement démarre l'écriture : « le début commence par la fin », c'est-à-dire « par la mort »³⁷⁶.

Le « savoir absolu » – si c'en est un – de Blanchot en tant qu'auteur de *L'Instant de ma mort*, n'est rien de tel. D'une part, le « savoir absolu » du « suprêmement douteux » et de l'« effritement du non-sûr » ne s'approprie pas ultérieurement la mort et, comme c'était exactement le cas au moment de la mort, le moment de la mort manque. L'« *extrême passivité* »³⁷⁷ du moi par rapport à l'arrivée inattendue de la mort, ainsi que l'altérité entendue au sens de retrait³⁷⁸

³⁷⁴ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 110.

³⁷⁵ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 85.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 127.

³⁷⁸ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 97.

immédiat, font qu'il n'y a, devant le moi, rien – sinon le rien lui-même – à s'approprier. D'autre part, si, « La mort, dans l'horizon humain, n'est pas ce qui est donné, [mais qu'] elle est ce qui est à faire »³⁷⁹, l'*acte* humain est toujours en retard, cela d'autant plus que la *pensée* – celle d'avant la pensée – est déjà réduite à néant. Seule l'ignorance de la mort d'Autrui et du Tiers – « l'autre mort, celle qu'on ne saisit pas, qu'on n'atteint jamais »³⁸⁰ – provoque un anachronisme et permet au Dasein de projeter la mort à atteindre uniquement « dans la résolution devançante ». C'est néanmoins un projet fallacieux et stérile. La mort qui ne s'est pas laissée saisir ne se laissera jamais saisir. En effet, l'écriture ou « le conte commence par la fin », et c'est essentiellement une « Fin qui ne peut être que retour au commencement »³⁸¹ : commencement traduisant l'absence de tout commencement, de toute origine, absence radicale incarnée dans l'expression, « toujours déjà », qui fait potentiellement écho à celle heideggerienne et reprise par Blanchot dans un sens inverse.

Retour de l'inspiration et de l'altérité

Il est donc important de mettre en relief le fait que, dans le dualisme de Heidegger comme dans celui de Platon, s'insère fondamentalement l'altérité qui certes est motrice du mouvement ascensionnel mais qui, en réalité, le replace au commencement, forçant de la sorte le même mouvement qu'à l'entrée dans le « sensible » et l'« existentiel ».

Imposer l'existentiel que Heidegger décrit à l'« existentiel », c'est imposer le langage à l'indicible, transformer l'indescriptible sous la forme d'un langage qui répond à des normes bien particuliers ; c'est transformer l'ineffable en dicible – en « fable »³⁸² –, transformer l'*absolument* autre en son autre et transformer

³⁷⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 118.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 134.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 140 et p. 142.

³⁸² Ce terme est emprunté à Levinas. D. Franck, dans une note dans son ouvrage *L'Un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, dit qu'« À maintes reprises, Levinas écrit *le* et

l'incommensurable en commensurable. Ainsi, de même que, pour Platon, « l'autre de l'autre est Même »³⁸³, le langage heideggerien qui nomme et le nommé sont-ils commensurables et se réapproprient-ils de la même manière. L'identité fondée et garantie par le langage qui renvoie toujours au même – identification, homogénéisation et continuation entre le souvenir « Je me souviens » antérieur à l'écriture, et l'écriture traçant « Je me souviens » – n'est possible que si la violence du langage s'inflige à la faiblesse du silence et du blanc, c'est-à-dire au rien.

Du rien au langage, le passage traduit celui des deux mondes et des deux modes. Il se fait par l'inspiration, ce qui est un corollaire dès lors qu'il est demandé à « la connaissance discursive » au seuil du monde suprasensible de Platon, de soustraire à l'objet sensible l'altérité dont on ignore l'origine. L'inspiration est de retour, et seule l'inspiration, renversant le tout en son autre, en « l'insignifiance » (§ 56), y insère l'altérité à enlever ; seule l'inspiration enlève tout ce qui, jusqu'alors, était inconditionnellement présent et omniprésent sous plusieurs noms différents : présence, Autrui, Eurydice, Dieu, monde, tout dont se préoccupe le Dasein, espace magique et œuvre. L'inspiration est désenchantement et désœuvrement – « dé-figuration »³⁸⁴, dirait Philippe Lacoue-Labarthe –, enfonçant d'emblée tout dans le silence, le blanc et le rien, c'est-à-dire immédiatement remplaçant tout *à sa propre place*. Ce qui reste à l'homme totalement faible et nu, homme privé de tout et démuné de rien, c'est le silence, le blanc et le rien. Ainsi est-il hanté par l'angoisse.

Nous voyons que ce que Platon, dans *La République*, appelle « la conversion de l'âme » (518d), qui nous invite à interrompre l'altérité, est motivé par l'irruption imprévisible et imprévue d'Autrui. En effet, qui d'autre que l'altérité de l'autre pourrait me réveiller de l'oubli, d'autant plus que l'oubli lui-même est dissimulé. C'est également ce qu'affirme Heidegger dans *l'Être et temps*³⁸⁵. Au

no *la* fable. Il faut sans doute y entendre le contraire de l'ineffable, c'est-à-dire l'exprimable et le dicible » (p. 35.).

³⁸³ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 91.

³⁸⁴ « La dé-figuration, dit autrement, est le *retrait* de la figure. » (P. L.-Labarthe, *Heidegger, la politique du poème*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2002, p. 107.) Elle est précisément altérité.

³⁸⁵ « Avec la perte dans le On, il est toujours déjà décidé du pouvoir-être factice prochain

commencement se trouve l'altérité de l'autre, et réaffirmons que tout mouvement ascensionnel est régi par l'autre et vers l'autre : le mouvement *de* l'autre. Identifier et assimiler l'« existentiel » à l'existential, c'est donc dire qu'il est désormais possible de retracer la présence d'Autrui comme telle, en tant que Même. L'altérité de l'*absolument* autre – absolu toujours au sens étymologique du terme – serait alors privée, et l'inspiration ne serait rien.

3. Rapprochement de l'interprétation heideggerienne de l'image blanchotienne

Avant d'analyser la mort au sens existentiel de Heidegger, il nous importe d'approfondir une nouvelle fois la position de l'écrivain qui comprend, explicite et interprète le sens de son propre être. Nous essayerons ici de rapprocher l'« interprétation » heideggerienne de l'image blanchotienne.

Compréhension et interprétation

Qu'est-ce qu'une interprétation ?

« Traditionnellement (notamment dans le champ des recherches herméneutiques), on inclinait à présenter l'explicitation ou interprétation comme un *moyen* de la compréhension : pour arriver à

du *Dasein*, autrement dit des tâches, des règles, des critères, de la profondeur et de l'étendue de l'être-au-monde dans sa préoccupation et sa sollicitude. Le On a toujours déjà soustrait au *Dasein* la saisie de ces possibilités d'être. Davantage, le On soustrait au regard [du *Dasein*] cette soustraction même, silencieusement opérée par lui, de tout choix exprès de ces possibilités. » (§ 54)

comprendre, il faut interpréter. Mais la compréhension était alors entendue comme compréhension expresse, théorique, et elle faisait figure de but ou d'idéal à atteindre. »³⁸⁶

La compréhension nécessite l'interprétation. L'interprétation d'un objet mène à la compréhension de cet objet : la compréhension, c'est l'interprétation. Or, « Avec Heidegger », continue Zarader, « la compréhension est saisie à son stade élémentaire, ce qui signifie à la fois qu'elle est préthéorique et qu'elle est première. » Élémentaire et première, elle exige quelque chose d'exhaustif et de secondaire. C'est justement l'interprétation, séparée et indistincte de la compréhension :

« Bien loin de précéder la compréhension, elle lui *succède*, et elle lui succède comme un approfondissement de celle-ci : l'explicitation n'est rien d'autre qu'un prolongement de la compréhension, où celle-ci acquiert une transparence qu'elle n'avait pas. »³⁸⁷

La compréhension n'est plus interprétation. Celle-ci, séparée et distincte de celle-là, lui est ultérieure. Or, nous ne pouvons pas parler comme si, séparée, distincte et ultérieure, elle lui était différente. En effet, l'interprétation n'est qu'un « prolongement de la compréhension », et « il n'y a pas là deux actes de nature différente, mais l'approfondissement d'un seul, qui est la compréhension. »³⁸⁸ La compréhension renvoie déjà au compris ; seulement, c'est un compris vague, pareil à un paysage plongé dans le brouillard. L'interprétation, arrivant plus tard, dissipe le brouillard afin de nous permettre de voir clairement le paysage qui a toujours été là. – Qui a toujours été là, le passé composé de Heidegger renvoyant à « un seul » acte, c'est-à-dire renvoyant au même paysage que l'interprétation permet de révéler. C'est là l'une des problématiques de l'interprétation heideggerienne. Même si on laisse de côté le renversement violent qui rejette d'emblée le Dasein dans le dehors rendant l'« existentiel » complètement – absolument – autre que lui-même, c'est-à-dire existentiel, l'existentiel ne ferait-il donc qu'un avec l'existentiel ? Et pourtant, en réalité, on

³⁸⁶ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 237.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁸⁸ *Ibid.*

ne saurait penser la structure du Même sans l'extériorité de l'existential. Ce que l'interprétation approfondira comme existencial, c'est ce que la compréhension a compris comme « existencial », et c'est justement ainsi que le Dasein retournera à l'« existencial » : c'est ainsi que, en d'autres termes, le Dasein *retombera dans l'oubli*, dans un oubli plus profond parce que *redoublé* (par l'interprétation). En un mot, c'est une mise en abîme : le Dasein, passant par le dehors, rejette le dehors duquel il a été violemment expulsé. Dans la pensée de Heidegger, le dehors sert et ne sert que d'intermédiaire.

Immédiat et retenue

Incroyable, et problématique bien entendu, est la retenue ou demeure de l'immédiat. La compréhension est immédiate : « dans le lexique de Heidegger, le mot compréhension (*Verständnis* ou *Verstehen*) désigne toujours une compréhension immédiate, déjà donnée, non explicite. » Et pour éclairer la compréhension au sens heideggerien, Zarader cite Bultman qui « propose le concept de *précompréhension*, que l'on peut tenir pour une sorte d'équivalent du concept heideggerien de compréhension. »³⁸⁹ « Le concept de *précompréhension* » confirme l'entrée immédiate de l'homme platonicien dans le monde « sensible » et de l'homme heideggerien dans l'« existencial ». Non encore explicite, la *précompréhension* est donc susceptible d'être implicite. Seulement, « Il faut revenir sur elle, faire *retour*, pour expliciter ce qui était déjà donné sans avoir été remarqué ni clarifié : ce mouvement de *retour*, c'est ce que Heidegger nomme *interprétation*. »³⁹⁰ Le *retour* heideggerien, c'est la répétition heideggerienne. Pour que, néanmoins, le « mouvement de *retour* » soit possible, il faut avant tout que ce sur quoi l'interprétation revienne soit retenu et demeure toujours au moment du *retour*. La compréhension est compréhension d'un objet, que ce soit quelque chose ou quelqu'un. Si, donc, la compréhension est immédiate, l'objet est,

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

également, immédiatement donné ; si, ensuite, l'interprétation effectue un retour sur la compréhension pour approfondir celle-ci, elle doit être accompagnée de l'objet qu'elle a vaguement compris. Autrement, l'interprétation ne trouverait rien dont elle aurait à approfondir la compréhension. Ainsi, l'immédiat heideggerien ne connaît, à la différence du blanchotien, aucune exclusion de lui-même. Si, chez Blanchot, l'immédiat est la double dissimulation excluant à la fois la présence qui est « le Sacré »³⁹¹ et excluant l'exclusion elle-même de la présence, en allant jusqu'à ce que Blanchot nomme « l'ultime, l'hyperbolique »³⁹², interruption et discontinuité radicales n'autorisant aucune sorte de retour de même, alors l'immédiat, chez Heidegger, traduit d'une part la présence donnée et de l'autre la demeure de la présence donnée, cela – tout ce qui constitue le revers du mouvement en réalité – étant précisément les premières spécificités de l'image, transcendante. Et toutefois, le passage de l'existential, par le dehors encadré entre l'« existentiel » et l'existential, doit signifier, au moins une fois, l'absence c'est-à-dire la perte de l'objet. Les termes *retour* et *répétition* aussi bien que la notion de la sortie de l'oubli perdraient, sinon, leur sens fondamental. Ainsi, loin de la retenue ou de la demeure, il est question du retrait.

Retirement et énonciation

Employant les termes *retour* et *répétition* aussi bien que la notion de la sortie de l'oubli, Heidegger n'est tout de même pas inconscient de ce retrait, et c'est par là qu'il rapproche la phénoménologie de l'herméneutique, de l'interprétation.

« En principe, il y a bien de la différence entre phénoménologie et herméneutique. La phénoménologie a pour objet les phénomènes, en

³⁹¹ « [...] le Sacré, c'est la présence "immédiate", c'est ce corps passant [...] » ; « [...] la présence, c'est le Sacré – cela même "qui n'offre nul point d'appui ni d'arrêt, la terreur de l'immédiat qui fait échec à toute saisie, l'ébranlement du chaos". » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, pp. 51-52.)

³⁹² M. Blanchot, *L'Entretien infini*, pp. 51-52.

tant que ceux-ci sont *donnés* (à l'intuition sensible, par exemple – et en tout cas à une conscience). L'herméneutique a pour objet privilégié des *textes*, en tant que ceux-ci sont à *déchiffrer* : parler d'herméneutique suppose la recherche d'un sens qui n'est pas d'emblée manifeste. Phénoménologie et herméneutique désignent donc deux démarches a priori incompatibles. »³⁹³

Or, d'une part, dès lors que l'interprétation sert à expliciter le sens déjà immédiatement donné mais encore implicite de l'être du Dasein, et, d'autre part, que le Dasein découvre que son propre sens s'est retiré et se retire, il n'est nullement douteux que la phénoménologie heideggerienne appelle l'herméneutique.

« En d'autres termes : si le phénomène est ce qui se montre, il sera l'objet d'une description (qui procédera selon des règles strictes, et qu'on qualifiera de description phénoménologique) ; si le phénomène est ce qui se retire dans ce qui se montre, alors il faut se livrer à un travail d'interprétation ou d'explicitation de ce qui se montre, afin de mettre en lumière ce qui ne s'y montre pas de prime abord et le plus souvent. En ce sens, toute l'analytique existentielle peut légitimement être qualifiée d'*herméneutique*. Elle est le déchiffrement d'un sens de prime abord caché. »³⁹⁴

L'explicitation, interprétation ou herméneutique a pour objet ultime d'éclairer « ce qui se retire dans ce qui se montre » : elle doit mettre au jour ce qui ne se montre pas, parler de *l'autre* de ce qui se montre, et cela même dans ce qui se montre. Un tel moyen de démonstration s'appelle le langage : « la compréhension (§ 31) se prolonge en explicitation (§ 32), laquelle est présentée comme condition de possibilité de l'énonciation (§ 33). »³⁹⁵ Nous traitons ici du monde suprasensible et de l'existential incluant « la connaissance discursive » de Platon. Il faut cependant souligner, encore une fois, que l'énonciation heideggerienne, à la différence de celle platonicienne, ne fait qu'effectuer un retour sur le sens de l'être qui a déjà été donné, ne fait que le répéter, s'il est vrai que « Le sens précède l'énoncé. »

³⁹³ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 87.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 236.

« En conséquence, s'il existe une vérité de la chose, cette vérité n'a pas son lieu originare dans la proposition énonciative, dans l'énoncé ou dans le jugement, ainsi qu'on l'a cru depuis Platon : elle est antérieure à l'acte d'énonciation. Pour paraphraser Heidegger, il faut dire de la proposition qu'elle peut *aussi* être vraie, mais elle ne l'est que de façon seconde et dérivée. »³⁹⁶

Vers l'image, à nouveau

Que la vérité naisse dans la proposition ou qu'elle précède l'énoncé qui ne fait que la répéter, elle pivote néanmoins sur et autour de l'énonciation. Comment alors le langage pourrait-il montrer ce qui se retire, *l'autre* de ce qui se montre dans ce qui se montre ? Est-ce parce qu'il montre désormais un autre sens ? Mais alors, le langage ne montrerait plus *le* sens qu'il retire, et un sens qui devient *le* sens serait différent du sens que le Dasein avait compris. *C'est en réalité ce qui se passe* par la compréhension, explicitation et interprétation langagières d'*un autre* sens, et cela dans l'oubli redoublé et multiplié :

« Au niveau du monde, l'ambiguïté est possibilité d'entente ; le sens s'échappe toujours dans un autre sens ; le malentendu sert à la compréhension, il exprime la vérité de l'entente qui veut que l'on ne s'entende jamais une fois pour toutes. »³⁹⁷

En effet, par le langage, ni l'homme platonicien ni heideggerien ne sortirait à aucun moment du cercle « sensible »-sensible et « existentiel »-existentiel. Dorénavant muni de langage, il n'atteindrait jamais le suprasensible et l'existentiel. Par ailleurs, malgré ce qui se passe en réalité par la phénoménologie heideggerienne, l'énonciation ne cherche pas à dire *un autre* de ce qui se montre, mais *l'autre* de ce qui se montre dans ce qui se montre. Lorsque ce dont elle devrait parler se retire essentiellement dans l'énoncé, comment devrait-elle en parler sinon en tant que ce qui ne se montre pas mais se retire ? Elle présenterait dans l'énoncé l'autre de l'énoncé en tant que se retirant. Or, la présentation de ce

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 251.

³⁹⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 354.

dont elle parle en tant que se retirant dans ce qu'elle énonce, n'est possible que si l'énonciation qui en parle participe de la même nature que ce dont elle parle, c'est-à-dire que si l'énoncé se présente lui-même comme se retirant. Autrement, ce serait la naissance et la compréhension d'un autre. L'énoncé se retire parce que ce qu'il voudrait manifester se retire, il ne capte rien à énoncer, en transformant l'énoncé en l'autre de l'énoncé : « Transformation qui se produit dans la mesure où le mouvement "vide" se charge d'un contenu »³⁹⁸. La réduction de la forme en contenu – transformation de la présence, quelle qu'elle soit, en absence – est au cœur de la pensée blanchotienne³⁹⁹, nous amenant par là à l'image :

« Elle [= l'image] peut bien, quand elle s'éveille ou quand nous l'éveillons, nous représenter l'objet dans une lumineuse auréole *formelle* ; c'est avec le *fond* qu'elle a partie liée, avec la matérialité élémentaire, l'absence encore indéterminée de forme (ce monde qui oscille entre l'adjectif et le substantif), avant de s'enfoncer dans la prolixité informe de l'indétermination. »⁴⁰⁰

La phénoménologie par l'énonciation s'oriente ainsi encore vers l'image laquelle traduira l'« existentiel ». Mais, l'image s'est immédiatement produite à l'entrée dans le « sensible » et l'« existentiel » que nous avons observée au seuil de notre thèse, tandis qu'il s'agit ici d'un temps. L'énonciation ne se fait pas immédiatement, mais dans un certain laps de temps. Analyser l'énonciation et en réduire la qualité à celle de la continuité du discontinué, telle est donc désormais notre tâche.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 273.

³⁹⁹ Par exemple : « [...] tout cela est comme *un rêve de la nuit*, un rêve où la forme du rêve devient son seul contenu. » (*L'Espace littéraire*, p. 362.)

⁴⁰⁰ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 342.

4. Idée du mourir

Être pour la mort

A la différence de la mort que le Dasein, dans son mode d'être existentiel, fuit et ainsi dissimile, comment la mort dans la constitution existentielle du Dasein se définit-elle ?

Il s'agit de l'être pour la mort, développé dans le premier chapitre de la deuxième section de la première partie de l'*Être et temps*. Le Dasein, après l'expérience de la mort qui l'angoisse, arrive ultérieurement à avoir le courage d'y faire face. Que le Dasein atteigne réellement son propre être signifie pourtant la mort du Dasein. Il est question du terme même de Dasein. Celui-ci est « composé de *Da* (là) et de *sein* (être) – l'être-là ». D'où que « l'être "passe" par lui, l'homme est le *là* de l'être, son site, le lieu où l'être se donne (fût-ce de manière indéployée et non explicite) »⁴⁰¹. Or, que le Dasein atteigne son propre être implique la disparition du « *là* ». L'être seul brille sans se donner au Dasein qui n'est pas, qui n'est plus *là*. Et pourtant, le Dasein se définit comme être pour la mort par trois thèses de la mort existentielle, lesquelles sont les suivantes :

« 1. Au *Dasein* appartient, aussi longtemps qu'il est, un ne-pas-encore qu'il sera – l'excédent constant. 2. Le venir-à-sa-fin de ce-qui-n'est-pas-encore-à-la-fin (la levée ontologique de l'excédent) a le caractère du ne-plus-être-Là. 3. Le venir-à-la-fin renferme en soi un mode d'être purement et simplement ir-représentable pour chaque *Dasein*. » (§ 48)

La mort conduit le Dasein d' « une constante "non-totalité" » à la « totalité » pléthorique. Le mouvement de l'être pour la mort dans son mode d'être existentiel est, dans une certaine mesure, comparable au processus de maturation d'un fruit. Le fruit vert mûrit au fil du temps. D'où vient le processus de maturation ? Ce dernier n'est pas un ajout externe qui fait passer le fruit vert à l'état du fruit mûr. Le fruit ne mûrirait pas si l'énergie ne venait pas de lui-

⁴⁰¹ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, pp. 53-54.

même. « C'est lui-même au contraire qui se porte à la maturité, et un tel se-porter caractérise son être en tant que fruit. » (§ 48) Qu'il mûrisse par ses propres moyens, tel est le premier critère qui définit la maturation. S'orienter vers sa propre fin et son propre accomplissement, voilà ce qui est inhérent à chaque être.

Par ses propres moyens – : c'est que le Dasein, dans sa solitude, est voué à se singulariser. « La mort n' "appartient" pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant *que singulier*. » (§ 53) La mort étant mienne, elle ne regarde que moi. Elle appelle le Je du Dasein, le soustrayant au on lequel, par conséquent, s'effondre. La mort des autres n'est, dans la pensée de Heidegger, pas prise en considération. Si, dans sa solitude et dans la séparation d'avec les autres, la notion d'autre compte, c'est que, de même que le fruit vert lors de son processus de maturation n'est pas indifférent de sa propre immaturité à éliminer, « mais en mûrissant, il *est* l'immaturité », de même le Dasein est encore et constamment autre que ce qu'il doit lui-même et de lui-même devenir.

Être comme hors langage

Autre que ce qu'il doit devenir – : ce qui est par là suggéré, c'est la figure de l'autre dans la pensée heideggerienne, en tant qu'extériorité du Dasein par rapport à lui-même. Tel est, notons-le, également le trait essentiel de l'être heideggerien, tel qu'il est édicté par le deuxième « préjugé » de l'être. Après avoir annoncé la transcendance de l'universalité hors pair de l'être, Heidegger manifeste que « Le concept d' "être" est indéfinissable. » (§ 1) « L' "universalité" de l'être » est de nature complètement différente de tous les universaux hiérarchiques, et sa transcendance est la soustraction de l'être heideggerien à tout ordre hiérarchique. Il s'agit de la transcendance, mais d'une transcendance non seulement comme suprématie, mais aussi comme *extériorité* radicale. Le rapport de l'être à la fois le plus supérieur et extérieur à tous ses inférieurs intérieurs est unilatéral : l'être désigne l'étant, sans que celui-ci, pour sa part, ne

puisse le désigner. Cette dimension unilatérale – regarder sans être vu – n’est ici possible que par le défaut d’universalisation langagière. Il est inconditionnellement nécessaire que « Le concept d’ “être” [soit] indéfinissable. » S’il pouvait être défini, il supposerait désormais une catégorie supérieure à lui et serait privé d’universalité hors pair ; mais cela ne permettrait pas non plus qu’il soit déterminé par des concepts inférieurs. L’ordre catégorique ne brise pas le sens unique, et la transcendance interdit que l’être heideggerien soit définitionnellement dérivé et qu’il se transmue en l’étant, susceptible de subordination à l’universel : « l’ “être” n’est pas quelque chose comme de l’étant. » (§ 1) L’être est ainsi indépendant, il est en soi. L’indépendance de l’être rompt toute relation réciproque avec les inférieurs – d’où l’extériorité, le détachement –, et l’être, dans sa relation unilatérale à eux, les détermine sans qu’il ne soit lui-même déterminé par rien.

Pour le Dasein, « il y va en son être *de* cet être » (§ 4), de cet être comme de l’extériorité. D’où que, si le Dasein dans sa solitude n’est pas indifférent vis-à-vis d’autrui et des autres, mais sans que les autres pour leur part ne puissent se rapporter à lui parce que solitaire, la constitution existentielle du Dasein, comme le prétend « la connaissance discursive » de Platon, maintient certes les autres, mais elle risque, comme le cache à son insu « la connaissance discursive » de Platon, de les maintenir sans leur présence réelle et d’en parler comme de l’imaginaire. Dans le tout du Dasein, les autres sont doublement exclus : par la solitude du Dasein qui se détache des autres et par la présence illusoire des autres qui en expulse la présence réelle.

Mourir comme possibilité de l’impossibilité de la mort

Le Dasein, dans sa constitution existentielle, doit aboutir à la fin de son « *ne-pas-encore* » : « le *Dasein*, aussi longtemps qu’il est, est lui aussi à *chaque fois déjà son ne-pas-encore*. » (§ 48) La mort du Dasein n’est pas « la maturité comme

“fin” »⁴⁰² (§ 48). Au bout de son processus de maturation, le fruit mûr se présente comme achevé. La fin du Dasein n’est, en revanche, ni simple disparition ou achèvement. Elle n’est rien de telle. La mort du Dasein dans sa constitution existentielle a ceci de particulier qu’il n’arrive pas à être mort. Car, selon la détermination heideggerienne, « Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. » (§ 50) La soustraction du *là* au Dasein, c’est la mort du Dasein ; or la mort n’est possible que *là* où l’homme en tant que *là* est, la mort est donc impossible pour le Dasein. Il y a là un dilemme : ou bien l’homme est tant qu’il n’est pas mort mais son être ne se donne pas mais est en retrait, ou bien il n’est pas dès qu’il est mort mais c’est l’ouverture de l’être. Il nous faudrait choisir, mais dans tous les cas, il manque l’un des termes nécessaires. Et pourtant, c’est par l’impossibilité de la mort du Dasein que « le *Dasein* est *complètement* assigné à son pouvoir-être le plus propre » (§ 50). L’impossibilité de la mort se métamorphose désormais en possibilité la plus propre.

La possibilité de l’impossibilité de la mort s’incarne par le mourir. Mourir, c’est « quitter le monde »⁴⁰³. Le Dasein meurt donc, – mais sans être mort. Heidegger nomme « le finir de l’être vivant le *périr* » (§ 49), mais « le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement » (§ 49), car, dans sa constitution existentielle, la mort est indépassable. Que le Dasein quitte le monde par le mourir, sans ne jamais simplement périr ni dépasser la mort, cela le place dans un « phénomène intermédiaire » que Heidegger caractérise « par le terme de

⁴⁰² Il est nécessaire d’indiquer que, dans la discussion heideggerienne sur le fruit, la singularisation et la fin excluent la notion des autres. D’une part, l’énergie qui conduit le fruit vert à sa maturation provient certainement de son intériorité, mais elle est avant tout sous-tendue par les autres : les brindilles, les branches et les racines qui lui fournissent la nutrition assimilée de la terre ; le soleil et la pluie qui lui apportent les dons de la nature. Sans la présupposition de bien d’autres qui le soutiennent, le fruit ne saurait tendre spontanément vers son accomplissement : je ne peux donner libre cours à mes talents que si ma liberté et ma spontanéité auxquelles j’accorde trop de confiance occultent les autres invisibles dont, par l’ignorance de leur invisibilité, je néglige la mort. D’autre part, la maturité n’est pas la fin du fruit. Dans sa présentation de l’accomplissement coexistent *en même temps* la corruption. Mais dès lors que la maturation n’est pas l’ajout d’un état à un état, et que le fruit doit s’y porter en se détachant « *à chaque fois* » de « *son ne-pas-encore* », il est désormais évident que la corruption est « *à tout instant* » (§ 52). Telle est, nous l’avons vu, la constance de la mort. Répétons et insistons que le mouvement de l’être pour la mort est soutenu par la mort constante des autres.

⁴⁰³ « Mourir, cela ne signifie-t-il pas quitter le monde, perdre l’être-au-monde ? » (§ 47)

décéder, le verbe *mourir* étant au contraire réservé à la *guise d'être* en laquelle le *Dasein est pour sa mort.* » Le verbe mourir de l'être *pour* la mort désigne, non l'état de mort, mais le *mouvement passant* de la vie que le *Dasein* quitte en allant vers la mort. « En conséquence de quoi, nous devons dire : le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut *décéder* qu'aussi longtemps qu'il meurt. » (§ 49) Le mourir sans être mort désigne le *passage* de la vie à la mort : au « là » de l'homme où se donne le sens de son propre être, à l'ouverture du *sein*, à la vérité comme hors-retrait de l'être. Ainsi la possibilité de l'impossibilité de la mort en tant que « *possibilité la plus propre, absolue, indépassable* » se dévoile-t-elle le plus proprement par le mourir qu'est le passage déterminant et prescrivant essentiellement l'être pour la mort. Et cela, devant la mort qui est « une *précédence* »⁴⁰⁴ (§ 50), qui est une *imminence* :

« Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, absolue, indépassable*. Comme telle, elle est une pré-cédence *insigne*. » (§ 50)

L'imminence de la mort nous renvoie à l'angoisse, dont l'analyse fera l'objet de notre prochain chapitre.

Demeure par le mourir

La possibilité de la mort impossible s'incarne par le mourir du *Dasein*. Que faut-il cependant entendre par l'expression déclarant que le *Dasein* « ne peut *décéder* qu'aussi longtemps qu'il meurt » ? Le mourir est instantané, tandis que, « Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la *fin*, c'est-

⁴⁰⁴ E. Martineau y ajoute une note : « Noter que l'assonance *précédence* (*Bevorstand*) — excédent (*Ausstand*) contribue à justifier notre transposition de ce dernier terme. (*N.d.T.*) »

à-dire comprises comme *finies*» (§ 53), le Dasein meurt en participant de la continuité et de la demeure, en d'autres termes d'un *temps* : « En ce pouvoir-être, il peut devenir manifeste au *Dasein* que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au On, autrement dit qu'il peut à chaque fois, en avançant, s'y arracher. » D'où, par exemple, « Le tenir-pour-vrai de la mort — la mort n'est à chaque fois que comme propre » (§ 53). La demeure est, « autrement dit », ce qui est composée du « à chaque fois ». Le « à chaque fois » heideggerien doit être interprété comme unité diminuée jusqu'à sa limite : chaque instant. La demeure n'est possible que si la certitude de la mort est déterminée comme constante, comme « être possible à tout instant » (§ 52). L'incompatibilité de l'instantanéité et de la continuité est franchie : c'est parce que « le *Dasein* que je suis moi-même et que, en tant que pouvoir-être, je ne puis être authentiquement qu'en avançant » (§ 53) meurt à chaque fois, c'est-à-dire passe de la vie à la mort à chaque instant, que la possibilité la plus propre de la mort absolue et indépassable *demeure* ouverte par le « tenir pour vrai (ouvert) » (§ 53), amenant finalement le Dasein au tout dont la totalité propre implique non seulement la compréhension du Moi-Je mais aussi celle des autres :

« Mais la mort, en tant que possibilité absolue, n'isole que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres. Parce que le devancement dans la possibilité indépassable ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elle, il inclut la possibilité d'une anticipation existentielle de *tout* le *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total*. » (§ 53)

Les problématiques que nous impose la demeure heideggerienne sont considérablement suggestives. Essayons d'en retenir plusieurs qui nous sont cruciales.

Premièrement, tout instant est, pour le philosophe allemand, une unité sûre et constitutif du temps. L'unité sûre parce que indivisible, garantit l'enchaînement de chaque instant – la temporalisation du temps – comme continuité homogène du moi-je ne connaissant par là aucune chute, c'est-à-dire aucune « déchéance ». Ne laissant ainsi aucune place à un seul autre entendu au sens de l'altérité, « le Dasein que je suis moi-même » détient et sauvegarde la

même identité : non seulement identité du Dasein, et celle des autres, mais aussi celle du Dasein *avec* les autres. Toutes ces spécificités du Dasein dans sa constitution existentielle ne seraient-elles pas ce que, précisément, nous avons caractérisées comme revers de l'infiniment mort, comme sujet « existentiel » et comme Orphée étant avec Eurydice en tant que présence, – cela, antérieurement à la descente aux enfers, c'est-à-dire antérieurement à la fois à l'existentiel et à l'existentiel heideggeriens ? Le cercle se referme sans Autrui levinassien, il se referme sur l'« existentiel » sans langage. En effet, c'est une identité qui ne saurait être fondée que par le langage radicalement identifiant qui va jusqu'à son au-delà, jusqu'à l'indicible, négligeant ainsi fondamentalement le déphasage qu'il y a entre Autrui et le Tiers, aussi bien que « le jeu d'un hiatus entre je et moi »⁴⁰⁵ à tout instant.

Deuxièmement, le passage du mourir n'est possible que comme *entre-deux*. Dès que le Dasein revient à la vie, au On et à son mode d'être existentiel, l'ouverture de l'être lui est inaccessible ; or la mort ne lui est pas moins inaccessible que la vie, parce que absolue et indépassable. Pour que la mort soit absolue et indépassable, la mort doit *se retirer* plus rapidement que le mouvement du Dasein qui se projette depuis sa vie vers sa mort. La distance séparant la mort de la vie étant infinie, le Dasein se perd dans le vide. Mais, au lieu de se perdre, il se déplace d'entre-deux en entre-deux à chaque moment contigu l'un à l'autre ; il y pénètre et demeure. Il faut donc – c'est une exigence – que, pour que l'ouverture soit tenue pour vraie et ouverte, le Dasein soit une existence qui n'est à chaque fois qu'entre la vie et la mort, sans atteindre ni l'une ni l'autre. N'atteignant *ni* l'une *ni* l'autre, le Moi-Je heideggerien n'est déterminable et déterminé que comme *mourant*. C'est la détermination de la quotidienneté : « La quotidienneté est bien justement l'être “entre” naissance et mort. » (§ 45) C'est également la détermination du Neutre blanchotien. La pensée de Blanchot sur le Neutre consiste à réduire l'existentiel à l'existentiel, et notamment à faire de cette réduction des deux modes en relation de tension, non pas un seul mode, mais le Dehors seul: l'écrivain, l'homme ou « le “poète” est celui pour qui il n'existe pas même un seul monde, car il n'existe pour lui que le dehors,

⁴⁰⁵ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 37, déjà cité.

le ruissellement du dehors éternel.»⁴⁰⁶ Car, dirait Blanchot, qu'est-ce qui pourrait nous garantir la distinction manifeste entre l'entre-deux de l'existential et celui de l'existential quand, dans tous les cas, toute la vie est vouée à la déchéance avant même l'apparition ? Mais nous ne nous en contenterions pas et, suivant la réduction blanchotienne, nous devons mettre en relief les deux termes séparés par le Neutre. De l'autre côté du Neutre, dans la dimension existentielle, la demeure est possible : continuité de l'homogène, temporalisation du temps –, ce qui est, pour « nous autres lecteurs », interdit par la notion de continuité du discontinu. Sans hétérogénéité ni altérité de l'autre, en revanche, le Dasein peut demeurer. Notre objectif est ainsi de savoir si le Moi-Je est capable de demeurer en tant que sujet personnel dans son Soi-Même propre, devant l'angoisse : « *Mais l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé le plus propre du Dasein, c'est l'angoisse.* » (§ 53)

La troisième et dernière problématique est ce qui, en tant que connaissance préliminaire, concerne l'angoisse. Il est exigé au Dasein de sortir du On par la solitude et la singularisation du Dasein vers le Soi-Même propre. « Cet isolement est une guise de l'ouvrir du “Là” pour l'existence. » Et, « tout comprendre » étant « affecté », « La tonalité transporte le *Dasein* devant l'être-jeté de son “qu'il-est-Là” » (§ 53). Or, il lui est en même temps demandé que « Le venir-à-sa-fin de ce-qui-n'est-pas-encore-à-la-fin (la levée ontologique de l'excédent) a le caractère du ne-plus-être-Là. » (§ 48, déjà cité) Il s'agit ainsi de passer d'abord du on au « Là », et ensuite du « Là » à la disparition du « Là » ; dans la constitution existentielle du Dasein se désignent deux mouvements ou modes d'être profondément incompatibles et irréductibles l'un à l'autre. Le passage de l'existential à l'existential n'est pas simple. Il faut signaler qu'il y a un certain laps de temps, dont il nous faut déterminer la nature. C'est un laps de temps comparable à celui du jeune homme dont le narrateur de *L'Instant de ma mort* se souvient, lorsque, invité au dehors : « Le jeune homme ne cherchait pourtant pas à fuir, mais avançait lentement, d'une manière presque sacerdotale. »⁴⁰⁷ C'est la figure de

⁴⁰⁶ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 110.

⁴⁰⁷ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, pp. 8-9, déjà cité dans le chapitre II. Il importe d'ajouter que, quand « Le jeune homme ne cherchait pourtant pas à fuir », ce ne-pas-fuir de Blanchot ne renvoie pas à la même impossibilité de reculer devant la mort, expliquée

l'autre que nous avons évoquée dans la pensée de Heidegger, qui nous aidera à comprendre la portée du « Là ».

par Heidegger : « Un être pour la mort *authentique* ne peut pas *reculer* devant la possibilité la plus propre, absolue, ni la *recouvrir* dans cette fuite, ni la *ré-interpréter* dans le sens de la compréhensivité du On. » Le ne-pas-fuir de Blanchot est celui d'Abraham appelé et assigné par Dieu, excepté que celui-là, par la réflexion, ne fait pas de l'immédiateté de la mort un anachronisme quelconque.

Chapitre VI

– Angoisse –

1. Angoisse, conscience et immédiat

« L'angoisse arrête le *Dasein* dans sa “tombée” hors de lui-même : elle interrompt la déchéance. »⁴⁰⁸ L'angoisse sépare le *Dasein* d'autrui et le singularise dans sa solitude ; par la séparation, elle rend le monde familier, étranger au *Dasein* et l'« existentiel », existentiel. Elle préserve donc le *Dasein* de la déchéance dans l'existentiel. Or, ce qui se qualifie actuellement d'existentiel face auquel l'angoisse place le *Dasein*, est ce que l'« existentiel » est d'emblée devenu. Que l'angoisse interrompe la déchéance manifeste ainsi l'interruption de l'image, de la vie d'Eurydice, du monde enchanté, du rêve et du fictif. Arraché au tout et à sa vie du On, le *Dasein* se place au Da – au « là » – du *Dasein*. Il est séparé du « mon séjour est mon être »⁴⁰⁹, tandis que c'est là – au « là » – que se donne le sens de son propre être : il s'y donne le plus proprement. Car, arraché au séjour et à l'être, la demeure est encore possible. Nous avons vu que, dans le mode d'être existentiel du *Dasein* n'atteignant ni la vie ni la mort, il s'agissait de la demeure dans l'entre-deux à chaque fois, à chaque instant.

Seulement, la demeure du Je signifiant le plus proprement l'être, la continuité homogène excluant toute altérité d'autrui, ne s'entrevoit, pour « nous

⁴⁰⁸ Marlène Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 329.

⁴⁰⁹ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 360.

autres lecteurs » en dehors de Heidegger perdu dans l'oubli profond, que comme continuité du discontinu n'autorisant aucune sorte de séjour. Dans quel sens l'être au neutre est-il le plus propre lorsque, notamment, il y manque la certitude sans vie ni mort, sans présence ni absence ? Est-ce vraiment ce que Heidegger appelle l'être qui est là ou, alors que le Dasein *croit* qu'il y est, c'est quelque chose d'autre qui y est ? Telle est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans le chapitre présent.

Voix de la conscience

Comment, tout d'abord, le Dasein est-il soustrait au On et jeté devant l'angoisse ? Autrement dit, comment « un pouvoir-être authentique du Dasein », « un *pouvoir-être-Soi-même* authentique », est-il « attesté » ? Comment, de la stagnation du On à « l'ipséité du *Dasein* » entendu « comme une *guise d'exister* », le passage a-t-il lieu ? Par la « *voix de la conscience* » (§ 54), répond Heidegger. « La conscience donne “quelque chose” à comprendre, elle *ouvre*. » Elle est ce qui invite le Dasein à l'ouverture de l'être ; en tant que « *voix* », elle doit ensuite être comprise comme « *appel* », « un mode du *parler* », « *ad-vocation* » et « *con-vocation* ». Elle se dévoile finalement « comme *vouloir-avoir-conscience*. » (§ 54)

Il y a la conscience qui appelle, et le « *vouloir-avoir-conscience* ». La structure de la conscience n'est pas simple. A qui appartient le vouloir, sinon au Dasein appelé par la conscience qui lui exige de l'avoir ? Convoqué, le Dasein a le vouloir, mais le vouloir qu'il a doit aboutir à ce que Heidegger nomme « *résolution* ». Par cette dernière, il arrive à avoir, non le vouloir de l'avoir, mais le plus proprement la conscience elle-même qu'il veut. En d'autres termes, *consciente de la conscience*, la conscience qu'il a doit *encore* devenir *autre* que ce qu'elle est ; autrement, le Dasein ne pourrait exister dans sa structure existentielle⁴¹⁰. Autant qu'il la *veille*, il ne l'a pas encore, ce *pas encore* étant

⁴¹⁰ « Mais, dans ce phénomène est contenu le choisir existentiel — que nous cherchons — du choix d'un être-Soi-même, choisir que nous appelons, conformément à sa structure

aussi bien déconstruction *en cours* de l'existential que construction *en cours* de l'existential, c'est-à-dire d'un certain laps de temps qui constitue l'objet de notre analyse. En effet, « La conscience ouvre, et elle appartient pour cette raison à l'orbe des phénomènes existentiels qui constituent l'être du Là comme ouverture. » (§ 55)

Quel est alors ce « “quelque chose” à comprendre » que la conscience donne au Dasein ? Qu'il lui soit exigé de sortir du on, qu'il se projette vers la mort, pour le pouvoir-être-Soi-même propre. Ce que, en tant qu'être-avec-autrui, être-l'un-avec-l'autre quotidien, je comprends de prime abord et le plus souvent est ce dont autrui me parle. J'entends – et je n'*écoute* pas⁴¹¹ – autrui, mais ce que autrui me dit, c'est ce que personne ne dit : j'entends une *opinion* sans origine, participant de la sorte moi-même à ce Personne. « Cette écoute doit être brisée, autrement dit il faut que lui soit donnée par le *Dasein* même la possibilité d'un entendre qui l'interrompe. La possibilité d'une telle rupture se trouve dans l'être-ad-voqué immédiat. » (§ 55) Par le détachement de l'opinion des autres et dans l'isolement du moi-je, le Dasein doit être, « doit pouvoir être ramené » – son choix est inéluctablement une obligation – à devenir la véritable et authentique origine de sa propre, de sa plus propre *attestation*. C'est précisément cela que la conscience donne à comprendre.

Conscience heideggerienne et inspiration blanchotienne

La conscience qui donne quelque chose à comprendre et qui exige de l'homme de devenir l'origine de son attestation, partage les mêmes caractéristiques que ce que nous avons appelé, avec Blanchot, inspiration. La

existential, la *résolution*. » (§ 54)

⁴¹¹ « Et celui qui écrit est, aussi bien, celui qui a “entendu” l'interminable et l'incessant [...] » (M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, pp. 35-36.) La phrase par laquelle nous avons indiqué le décalage temporel aussi bien que l'antériorité paradoxale de l'écriture – au sens blanchotien – eu égard de l'écrivain, détermine également le choix du *verbe*. Nous ne pourrions intentionnellement *écouter* ni autrui qui n'est personne, ni « l'interminable et l'incessant ».

conscience heideggerienne et l'inspiration blanchotienne ont en commun plusieurs spécificités, ainsi que les différences qui en découlent.

En premier lieu, la conscience comme l'appeler, et « l'appeler comme un mode du parler », n'a pas essentiellement « l'ébruitement vocal » ; au contraire, « Toute profération de parole et de "cri" présuppose déjà le parler. » (§ 55) Dans son immédiateté, le parler est le langage d'avant la langue, pure communication, écriture au sens blanchotien, conditionnant – par le déphasage infime quoique décisif qu'ignore l'étude heideggerienne sur la conscience – le discours à venir, de telle façon que, « Dans le parler comme communication, ce parlé devient accessible à l'être-Là-avec d'autrui, le plus souvent moyennant l'ébruitement dans la parole. » Si, pour Blanchot, il y a une grande « Difficulté de donner à ses "idées" un séjour qui leur ressemble »⁴¹², « C'est, le manifeste Heidegger, dans ce qui est ainsi discuté qu'il puise ce qu'à chaque fois il dit en tant que parler — le parlé comme tel. » (§ 56) C'est la coïncidence et l'épuisement parfaits entre le parler et le parlé.

En deuxième lieu, la voix de la conscience est destructrice dans la mesure où, « Dans une telle *ad-vocation*, le *Dasein* tel qu'il est mondainement compris pour les autres et pour soi-même est *passé*⁴¹³. » La conscience heideggerienne est l'inspiration blanchotienne qui enlève tout : le monde, le tout, mon être et mon séjour. Autrement dit, l'appel de la conscience précipite le *Dasein* « dans l'insignifiance » (§56). De l'être à l'insignifiance, la descente est fulgurante. L'interruption de la déchéance excluant le *Dasein* de l'« existentiel » ne se passe pas petit à petit, mais immédiatement. Par ailleurs, l'arrivée inopinée de la conscience dévastatrice n'est pas maîtrisable. Nous ne savons pas quand elle survient, et encore moins qui nous appelle. D'où que « "Cela" appelle, contre notre attente, voire contre notre gré. D'un autre côté, l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient *de* moi et pourtant il me *dépasse*. » (§ 57) Le dépassement de la conscience immédiate est ce qui, plaçant d'emblée et désormais la conscience au-devant du *Dasein*, rend possible son devancement : vouloir-avoir-conscience. Ainsi, *se*

⁴¹² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 77.

⁴¹³ E. Martineau ajoute au terme passé une note : « Au double sens d' "omis" et "dépasse" : laissé sur place. (*N.d.T.*) »

devançant lui-même, le Dasein s'oriente vers lui-même, vers ce qui le dépasse et ce qu'il ne saurait dépasser : la mort en tant que possibilité la plus propre. Heidegger a beau mentionner l'indéterminité du quand et du qui de la conscience survenante, car « la conscience, en son fond et son essence, est *mienne*. » Et « c'est le *Dasein* à chaque fois propre qui est *lui-même tout à la fois* l'appelant et l'advoqué » (§ 57). La coïncidence et l'identification sont parfaites sans aucune altérité par l'épuisement du parler – du Dire – dans le parlé – le Dit.

Expérience de l'angoisse et immédiateté

En troisième et dernier lieu, la conscience heideggerienne et l'inspiration blanchotienne ont en commun leur rapport à l'immédiat. L'arrivée de la conscience est immédiate. La conscience survenant immédiatement n'enlève cependant pas totalement l'existential et, notamment, ne s'enlève pas : elle laisse l'existential à analyser, et la conscience elle-même à envisager et à vouloir avoir. Autrement dit, l'immédiateté de la conscience ne va pas jusqu'au bout, s'arrête à mi-chemin et guide désormais le Dasein. En dépassant le Dasein, elle prescrit la projection et la résolution du Dasein vers lui-même en tant que Soi-même le plus propre. C'est précisément pourquoi « Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherché. » (§ 2) Une telle orientation n'est possible que par la demeure de ce qui me dépasse immédiatement. Ainsi l'écriture heideggerienne, identifiant l'inspiration à ce qui est à écrire, renvoie d'ailleurs à l'identité parfaite entre ce qui est à écrire et l'écrit.

Nous pouvons citer un autre exemple du rapport heideggerien à l'immédiat, développé dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Ce rapport concerne justement la relation à l'angoisse. Selon Heidegger, « L'angoisse diffère fondamentalement de la crainte. »⁴¹⁴ La crainte renvoie à tel ou tel objet qui fait peur : un lion, un couteau tranchant, etc. Que nous puissions déterminer ce qui nous fait peur, tel

⁴¹⁴ M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », Conférence de 1929, *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger (pp. 47-58), traduction de Roger Munier, https://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/heidegger_metaphysique.pdf, p. 9.

est ce qui nous permet de définir la crainte. L'angoisse, en revanche, se dérobe à toute sorte de détermination. Ce n'est pas devant ceci ou cela, un *objet* déterminable et déterminé, que nous nous angoissons, car ce serait, non de l'angoisse, mais de la crainte ; l'angoisse est, justement, « l'impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque. »⁴¹⁵ L'angoisse ne désigne aucun objet et, en ce sens, elle ne manifeste rien, c'est-à-dire que « L'angoisse manifeste le rien. »⁴¹⁶ Mais la définition heideggerienne de l'angoisse reste fortement discutable. S'il n'y avait purement rien, comment le fait même qu'il n'y ait rien pourrait-il nous angoisser ? Il n'y a justement rien qui nous angoisse, et qu'il n'y ait rien qui nous angoisse, ne transforme pas le rien pur en un rien quelconque qui nous effraie. Or, le rien « n'est pas un rien total » : il est crédité d'une richesse, en lui se réserve l'être même. »⁴¹⁷ Il n'est pas pur, et s'il en est ainsi, ne devrait-il pas y avoir, entre l'objet que nous pouvons déterminer et le rien pur que nous ne saurions en aucune façon déterminer, ce que nous ne pourrions peut-être pas appeler autrement que *quelque chose*, voire quelque chose d'essentiellement indéterminable. Or, si Heidegger peut conclure que l'angoisse manifeste finalement le rien, et pas même quelque chose, c'est à travers son rapport *immédiat* au rien : « Que l'angoisse dévoile le rien, c'est ce qu'immédiatement l'homme vérifie lui-même quand l'angoisse est passée. »⁴¹⁸ Il n'est pas faux de remplacer l'adverbe « immédiatement » par *en même temps*. L'emploi de ces adverbess trahit la dépendance aveugle de Heidegger vis-à-vis de l'évidence – qui est la sienne, bien entendu – de l'unité minimale et sûre du temps : de même qu'un instant et chaque instant est l'unité minimale et sûre, constitutive d'une continuité temporelle (chapitre V), de la même façon l'immédiat heideggerien est l'unité *indivisible*. Indivisible, il ne laisse s'y insérer aucune fissure temporelle par laquelle quelque chose pourrait fuir. Au contraire, il ne laisse rien passer et, partant, « l'angoisse dévoile le rien ». Il n'en reste pas moins que c'est ce que l'homme vérifie ultérieurement, « quand l'angoisse est passé. » Il est donc déjà question de *réflexion*, fût-elle immédiate ; de plus,

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 332.

⁴¹⁸ M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », p. 10.

l'immédiat heideggerien qui est décrit comme ne laissant rien passer, ne fait pourtant pas barrage à l'angoisse elle-même. Comment l'auteur de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* pourrait-il alors dire que « l'angoisse manifeste le rien » « quand l'angoisse est passée » ? Il nous semble qu'il y a là un décalage temporel. Heidegger le renoue par ce que, fût-il ultérieur, l'immédiateté de la réflexion est sans aucune fissure temporelle. La continuité temporelle qui rattrape immédiatement, en même temps et simultanément l'angoisse passée généralise le rien que manifeste l'angoisse, même « quand l'angoisse est passée ».

Nous avons examiné les deux rapports heideggeriens à l'immédiat. Dans le premier cas, l'immédiat ne s'exclut pas mais demeure ; dans le second cas, il assure l'indivisibilité de l'unité temporelle. Nous voyons bien que les deux cas présentent des attributs complètement opposés à ceux de l'immédiat blanchotien qui s'exclut *en même temps* qu'il exclut. C'est un immédiat infime et imperceptible que l'analyse de Heidegger ne saurait inclure : l'immédiat se faisant une interruption absolue.

« Supposons une interruption en quelque sorte absolue et absolument neutre ; supposons-la, non plus intérieure à la sphère du langage, mais extérieure et antérieure à toute parole et à tout silence ; appelons-la l'ultime, l'hyperbolique. »⁴¹⁹

C'est une dimension que Heidegger néglige.

Loin de cela, des deux rapports heideggeriens à l'immédiat résulte un corollaire : parce que « l'angoisse dévoile le rien » et qu' « en lui se réserve l'être même », il s'agit du temps, non de l'*après*-angoisse où l'homme vérifie que « l'angoisse dévoile le rien », mais de l'angoisse non-encore-passée et où, justement parce que l'angoisse n'est pas encore passée, l'homme ne pourrait pas encore vérifier que « l'angoisse dévoile le rien ». Sans encore *pouvoir* le vérifier, l'homme *pourrait-il* savoir qu'au sein du rien « se réserve l'être même » ? Sans encore avoir le savoir absolu de Heidegger faisant l'expérience de l'angoisse qui rend possibles le discours sur le rien et les déterminations du rien, et nous incitant ainsi à retracer son chemin que lui-même retrace par l'écriture, chemin

⁴¹⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 111.

qui lui a permis de retrouver les autres et autrui précipités dans le rien, à savoir dans l'être⁴²⁰, qu'est-ce qui justifie la présence dissimulée mais retenue de l'être ? C'est ce que nous tenterons de déterminer à travers une anecdote d'Abraham.

2. Abraham et épreuve

Abraham mis à l'épreuve

Il s'agit ici de l'anecdote qui relate la mise à l'épreuve d'Abraham voué à sacrifier Isaac. Ce récit extrait de la Genèse nous montre l'angoisse de l'homme dépourvu de savoir absolu et ultérieur, tel que le conçoit Heidegger. Analysons si cette angoisse permet à Abraham de retenir Dieu, fût-il caché. Derrida analyse notamment le *temps* de l'angoisse abrahamique dans un de ses ouvrages, *Donner la mort*.

« Dieu mit Abraham à l'épreuve, et lui dit : Abraham ! », et celui-ci lui *répond* par la phrase « Me voici »⁴²¹. La parole de Dieu, comme la voix de la conscience, survient inopinément et force inéluctablement l'homme à y répondre, à se retourner vers Lui. Dieu lui demande d'offrir en sacrifice son fils unique, Isaac. Si la Bible ne fait pas état de l'hésitation ou la souffrance qu'il aurait pu ressentir, il n'est cependant pas difficile pour nous d'imaginer que n'importe qui serait extrêmement troublé face à une telle exigence *impossible* de la part du Très-Haut. Mais pourquoi une telle demande ? Nul ne le sait sauf – apparemment – Dieu lui-même qui en fait la demande. La raison est secrète,

⁴²⁰ « Mais, qu'on l'appelle le rien ou l'être, il ne s'ouvre qu'à l'écart des étants et d'autrui. Permet-il de les retrouver ? Levinas ne le pensait pas, Ricœur non plus, et j'incline à partager leur avis. » (M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 332.)

⁴²¹ Genèse 22.1 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

reste secrète et restera secrète pour Abraham. La demande divine ne consiste pas à découvrir la raison de l'épreuve « unilatéralement assignée par Dieu »⁴²², mais

« à voir jusqu'à quel point Abraham est capable de garder un secret, au moment du pire sacrifice, à la pointe extrême de l'épreuve du secret demandé : la mort donnée, de sa main, à ce qu'il aime le plus au monde, à la promesse même, à son amour de l'avenir et à l'avenir de son amour. »⁴²³

La demande fait taire Abraham, elle est un ordre impératif et il faut que l'homme, abandonnant l'avenir (Isaac), obéisse inconditionnellement à Dieu. Il le faut –, est-ce parce que, autrement, Abraham ne peut pas tuer Isaac ? L'impossibilité – le « *Je ne peux pas* » – « ne se confond pas avec l'interdiction morale de tuer ou avec le fait que l'homme ne pourrait pas réellement tuer. »⁴²⁴ En effet, de même que l'homme peut toujours refuser la demande impossible, de la même façon il peut commettre un meurtre sans la moindre hésitation : malgré le « *Je ne peux pas* » de Kaliaev, « Quelques jours après, le grand-duc était seul, et Kaliaev l'exécuta sans hésiter. »⁴²⁵ Abraham, lui aussi, arrive à *se résoudre* à tuer Isaac, mais « Dieu le laisse libre de refuser – et c'est l'épreuve. »⁴²⁶ Le chapitre présent a pour but de déchiffrer la nature de l'hésitation à laquelle l'homme fait face avant de finalement se résoudre : le Dieu qui a appelé Abraham et Celui qu'Abraham retient forment-Ils une seule et unique entité ? Continuons pour l'instant à suivre le chemin de l'épreuve abrahamique.

Si l'inconditionnalité de l'impossible s'impose inéluctablement à Abraham, c'est qu'il y a une autre éthique ou, plus précisément, l'*autre* éthique que celle de « l'interdiction morale de tuer » : celle qui est plus précieuse que « ce qu'il aime le plus au monde » parce qu'étant *la* plus précieuse et la plus *intérieure* :

« Ce tremblement saisit l'homme quand celui-ci devient une personne, et la personne ne peut devenir ce qu'elle est qu'au moment où elle se voit transie, dans sa singularité même, par le regard de Dieu.

⁴²² J. Derrida, *Donner la mort*, p. 164.

⁴²³ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁴²⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 279.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 102.

Alors elle se voit vue par le regard d'un autre, d'un "étant suprême, absolu et inaccessible, qui nous tient en main non pas extérieurement mais intérieurement." »⁴²⁷

L'éthique dite humaine met tous les hommes au même niveau. Elle nous garantit l'égalité : tous les hommes valent autant les uns que les autres, et la réciprocité empêche un homme de faire aux siens ce dont il ne voudrait pas qu'il lui soit fait par eux. Or, parce que c'est une volonté qui lui est extérieure, l'homme peut y échapper. Lorsqu'en revanche la demande divine pénètre entièrement Abraham, il est saisi intérieurement et toute fuite devient futile. Ce n'est pas parce qu'il est ici et maintenant dans l'angoisse que plus tard et ailleurs il sera libéré. Au contraire, une fois que l'épreuve est « unilatéralement assignée par Dieu », il y est obligé parce qu'il est toujours et en tout lieu observé. Observé en son for intérieur, il est extrêmement faible, impuissant et nu. Aucun séjour n'est plus possible. Autrement dit, l'*autre* éthique découpe et différencie Abraham des autres : elle l'isole et le met à l'écart de l'indifférenciation du On et le singularise. En un mot, s'il nous fallait reformuler de manière simple, l'autre éthique est à l'existential ce que l'éthique humaine est à l'existentiel. Ce que, pourtant, nous devons souligner à la différence du dualisme heideggerien, c'est que, d'une part, la singularisation de l'homme ne confère à celui-ci ni pouvoir ni possibilité. Il s'agit de ce que Grossman appelle « l'*impouvoir* » dans et par l'angoisse, rapprochée étymologiquement de l'« inspiration »⁴²⁸ : l'inspiration, contrairement à ce que le terme pourrait évoquer de nos jours, ne nous ouvre aucun pouvoir ni possibilité. D'autre part, la singularisation qui rend l'homme angoissé, inspiré et impuissant par rapport à l'autre éthique remet en question toutes les valeurs de la morale humaine qu'est le meurtre. L'appel de Dieu – la

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴²⁸ « Au sein des écritures modernes l'angoisse nommerait ce qui surgit au plus près de la pensée, la voie étroite (*angustia*) sans cesse à franchir à travers impuissance et dégoût, prix à payer, livre de chair pour le jaillissement de l'idée, – ce qu'on appelle encore, et non par hasard, "inspiration". L'angoisse, voie obligée d'entrée dans l'écriture : l'*impouvoir* dont parlèrent Artaud, puis Blanchot et Derrida, le vertige du "comment commencer" qu'évoquent Beckett ou Foucault, le "je me sens pourri" de Bataille, "l'expérience abjecte" où plonge l'écriture analytique selon Lacan, le grouillement informe de l'être pour Levinas. » E. Grossman annote le terme *angustia* : « "Angoisse", du latin *angustia*, resserrement, de *angustus*, étroit, d'où "défilé, passage étroit", sens conservé en français jusqu'au XVI^e siècle. » (E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 10.)

voix de la conscience de Heidegger – justifie-t-il qu’un homme en tue un autre ? Jusqu’à quel point la thèse blanchotienne du « Tu peux tuer cet homme »⁴²⁹ est-elle valable ? Une analyse approfondie sera effectuée par la suite en comparaison avec la pensée levinassienne (chapitre VIII).

Rapport sans rapport

L’angoisse, l’inspiration et l’impouvoir font de l’homme « une personne », dit Derrida. Est-ce là la naissance d’un sujet ?

La conscience – non heideggerienne mais abrahamique – de l’irréciprocité de la relation de Dieu à l’homme, conscience de la verticalité réfractaire à tout horizon, force Abraham à garder secret l’impossible. La responsabilité fait certes que l’homme est ce qu’il est, mais le secret dont il s’agit ici est double :

« Décision responsable d’un secret double et doublement assigné. Premier secret : il ne doit pas dévoiler que Dieu l’a appelé et lui a demandé le plus haut sacrifice dans le tête-à-tête d’une alliance absolue. Ce secret, il le connaît et le partage. Second secret, mais archi-secret : la raison ou le sens de la demande sacrificielle. A cet égard, Abraham est tenu au secret tout simplement parce que ce secret reste secret pour lui. Il est alors tenu au secret non parce qu’il partage mais parce qu’il ne partage pas le secret de Dieu. »⁴³⁰

Nous pouvons nous rappeler la double structure de *L’Instant de ma mort* : à la place du « Je » de l’auteur annoncé mais retiré – c’est-à-dire oublié par sa mémoire⁴³¹ – dès la première phrase du récit, ne vient pas le « Il » du jeune homme, retenu par la mort et privé de résurrection. Le même décalage et la même impossibilité s’appliquent au regard d’Orphée et d’Eurydice qui ne se croise pas (chapitre III). Alors même qu’il y a deux personnes, personnages ou

⁴²⁹ M. Blanchot, *L’Entretien infini*, pp. 271-280.

⁴³⁰ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 172.

⁴³¹ « Ou, pour parler plus précisément, le souvenir ne vaut que par la transformation de celui qui se souvient et dans la mesure où celui-ci pourrait devenir entièrement cela dont il est souvenir. Mais alors il ne se souviendrait plus. Il serait oublié, vide, un pur rien, pour lui, pour nous. » (M. Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 166.)

termes, il n'y a pourtant jamais de connexion entre eux. Seulement l'impossibilité d'un rapport quelconque. Or, l'impossibilité est celle d'un rapport égal et horizontal, et elle renvoie d'emblée et désormais à la possibilité d'un rapport inégal et vertical. L'*autre* éthique dont l'homme prend conscience est « un autre devoir absolument impératif qui nous lie au tout autre »⁴³², synonyme de Dieu. Ce n'est pas d'un autre ou d'autres susceptibles d'être remplacés par un autre ou d'autres dans la généralité réductrice des hommes, mais de l'autre irremplaçable, exclusif et ainsi unique dans sa hauteur radicale et dans sa singularité absolue au profit duquel l'homme doit sacrifier tous les autres que tout autre en même temps qu'il doit *se* sacrifier, qu'il est question.

La *possibilité* d'un rapport inégal et vertical est cependant, à l'instar de l'expression derridienne « X sans X »⁴³³, rapport sans rapport. Que veut dire précisément un rapport sans rapport, lorsqu'aucune sorte de communication n'est autorisée entre deux termes. L'homme doit répondre et obéir à l'autre absolu, sans que lui-même, pour sa part, ne puisse lui parler. Le secret divin demeure radicalement secret et, une fois que l'épreuve est arbitrairement déclenchée, Dieu ne lui parle plus : la parole qui rend possible la communication est ici retirée à l'homme, et il lui faut se taire. C'est également un des traits essentiels de la voix de la conscience dont parle Heidegger : « *La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence*, et, sur ce mode, non seulement elle ne perd rien en perceptibilité, mais encore elle contraint le *Dasein* ad-voqué et convoqué à la ré-ticence de lui-même. » (§ 56) Si Abraham ne parle pas aux siens, à sa femme Sarah ou même à Isaac⁴³⁴ tandis qu'il s'agit de la vie de celui-ci, il ne parle pas plus à Dieu. Est-il donc calme ? Nullement, même s'il paraît l'être ; au contraire, saisi intérieurement, son angoisse est la plus intense qui soit. N'ayant pas le savoir absolu et préalable de Heidegger, nous ne pouvons pas dire du calme apparent abrahamique qu'il est « un calme singulier » ou « un repos fasciné »⁴³⁵. Étant en *rapport* avec Dieu, il n'est pas au paradis mais plutôt dans

⁴³² J. Derrida, *Donner la mort*, p. 101.

⁴³³ *Ibid.*, p. 120.

⁴³⁴ « Abraham ne parle pas de ce que Dieu lui a ordonné, à lui tout seul, il n'en parle pas à Sarah, il n'en parle pas à Eliezer, il n'en parle pas à Isaac. » (J. Derrida, *Donner la mort*, p. 86.)

⁴³⁵ M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », p. 9 et p. 11.

une région que l'on qualifierait de nocturne ou d'inférieure. Privée de parole, son angoisse est également la plus indicible qui soit : elle ne s'exprime pas. Si, pourtant, elle ne s'exprime pas, l'homme, malgré tout et malgré lui, ne cesse de parler « en son for intérieur »⁴³⁶. Il ne cesse de parler à Dieu et de Lui poser les questions inavouables : pourquoi cette épreuve, pourquoi cet impossible ? Des interrogations qui n'ont que le silence pour seule réponse. L'homme n'est pas en rapport avec Dieu, mais avec le silence de Dieu. S'il ne cesse cependant de s'interroger, c'est qu'il se demande comme il demanderait autrement à Dieu : il *se* demande. Le verbe pronominal renvoie au mouvement de l'homme qui, réduit au murmure imprononçable et indicible, oublie à la fois les interlocuteurs réels et extérieurs (Isaac, Sarah et ses proches), et s'oublie lui-même. Le *murmure* abrahamique – interrogation intérieure que les autres que lui, mais également lui-même, n'entendent pas – est le signe du rapport sans rapport entre l'homme et Dieu. Certes, Dieu ne lui parle ni ne lui répond plus, mais Il est toujours *là*. Où est ce là, *lieu* de résidence de Dieu, sinon dans le silence ? Qu'Il soit *là* montre ainsi qu'Il est dans le silence et en tant que silence. C'est comme si au sein du silence se réservait Dieu même, tout à fait comme dans le rien, pense Heidegger, « se réserve l'être même. »⁴³⁷ L'angoisse abrahamique et celle heideggerienne se superposent sur ce point. En effet, autrement, le silence de Dieu ne veillerait pas sur Abraham jusqu'à ce que, *par Son omniprésence de plus en plus accusée de l'être-Là*, Il l'encourage *davantage* à garder secret le secret jusqu'à faire *du double secret* la réalisation de l'impossible, – qui n'est en réalité qu'une mise en abîme.

De Lui à lui

Que l'homme soit en relation, non avec la présence de Dieu qui, par la parole, lui répond, mais essentiellement avec le silence de Dieu, c'est-à-dire avec

⁴³⁶ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 169.

⁴³⁷ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 332.

l'*absence* de Dieu, voilà la nature spécifique du rapport sans rapport. Or, Abraham ne se rend pas compte de la différence qu'il y a entre la présence divine et l'absence divine. Il prend celle-ci comme celle-là, de telle sorte que l'absence retenue se présente en tant que présence demeurante. L'erreur par l'imperceptibilité n'est cependant pas propre qu'au mouvement abrahamique. Nous voyons la même structure à la fois dans la pensée platonicienne et heideggerienne.

La philosophie platonicienne se détermine comme « la conversion de l'âme » (518d) : « il s'agira d'opérer la conversion de l'âme d'un jour aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à l'être; et c'est ce que nous appellerons la vraie philosophie. » (521c) L'opposition entre le jour et la nuit est comparable à la relation entre « la connaissance discursive » et « l'intelligence », deux segments appartenant au monde invisible et suprasensible. Or, seule « l'intelligence » est véritable puisqu'elle est « la science » ; en revanche, « la connaissance discursive » est « l'opinion », établie elle-même sur « l'opinion » qu'est le monde visible et sensible dans la même division proportionnelle : « sous le rapport de la vérité et de son contraire, la division a été faite de telle sorte que l'image est à l'objet qu'elle reproduit comme l'opinion est à la science » (510a). Il en résulte que « la connaissance discursive » dans le monde invisible, étant encore « un jour aussi ténébreux que la nuit », que son fondement et que ses « hypothèses », doit se convertir au « jour véritable », à « l'être » et au fondement de soi. Étant *doublement* l'opinion, elle se sacrifie pour la science. Par ailleurs, le philosophe platonicien est capable de la conversion de l'âme tout seul : « chacun possède la faculté d'apprendre » et il devient « capable de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être ; et cela nous l'appelons le bien » (518cd). Au moment où le « bien » est atteint, néanmoins, il est, au philosophe platonicien, interdit de « rester là-haut », « de refuser de descendre de nouveau parmi les prisonniers et de partager avec eux travaux et honneurs » (519d). Ainsi, par l'exigence de l'évangélisation, Platon annonce aux philosophes dont fait partie son interlocuteur : « Il faut donc que vous descendiez, chacun à votre tour, dans la commune demeure » (520c). D'un côté, *les* philosophes descendant tour à tour contribuent tous à « la commune demeure ». Dans un sens,

ils sont généralisés au nom de la communauté, et la réduction rend possible la « demeure » nécessairement homogène et continue sans l'ombre d'une fissure temporelle. Pour que, de l'autre côté, la multiplicité puisse constituer une seule « commune demeure », ce que chaque philosophe a découvert là-haut et ce qu'il dit ici-bas doivent être identiques, et cela pour tous les philosophes. Le bien platonicien ne change pas : il est éternel. Il est finalement ce qui, *en dehors de lui-même*, permet « la commune demeure », la demeure du bien lui-même en tant que même. De même que la reproduction du même objet à partir de son ombre est due à l'homogénéisation spatio-temporelle, est parfaite la *liaison spatio-temporelle* des philosophes, la liaison par les philosophes en tant que *lieu* de la liaison parfaite : ce qu'ils ont vu là-haut est ce qu'ils racontent ici-bas.

Le Dasein, lui aussi, connaît cette réduction spatio-temporelle. Sans aucun recours aux autres, il s'ouvre à l'existence par son devancement et dans sa singularisation : « Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, le sacrifice de soi et brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte. » (§ 53) La fracture du raidissement n'est pas pour les autres, et cela dans un sens plus radical que la descente platonicienne. Si ce sont *les* philosophes qui doivent descendre, le Dasein en revanche chute pour lui-même, et uniquement pour lui-même : le moi-je. Il n'est fait aucune mention des autres, déjà compris en tant qu'imaginaires sans présence réelle. La constance de la mort, la mort perpétuelle qui sépare les deux voies heideggerienne et blanchotienne serait impossible sans la notion de la répétition et du retour, ce qui explique que la déchéance n'est pas ce qui est arrivé au Dasein à un moment, fût-ce à son insu et de manière indéterminée, mais, à son insu et de manière indéterminée, à tout instant. Or, le Dasein dans sa constitution existentielle ne connaît aucune chute ; l'être-Là s'angoissant devant et dans l'angoisse est – à travers la liaison spatio-temporelle, en tant que lieu de la liaison parfaite – celui qui, reliant le lieu dont il est parti (« ici ») et qu'il lui faut atteindre (« là-bas »), « désigne » l'« ouverture » :

« “Ici” et “là-bas” ne sont possibles qu'en un “Là”, c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant qu'être du “Là”, a ouvert de la spatialité. Cet étant porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture. L'expression “Là” désigne cette ouverture

essentielle. Par celle-ci, cet étant (le *Dasein*) est “là” pour lui-même tout uniment avec l’être-là du monde. » (§28)

Dans le même ordre d’idée, Heidegger dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?* dira que l’homme est « lieu-tenant du rien »⁴³⁸.

Le rapprochement spatio-temporel est également propre au mouvement abrahamique. violemment arraché à la paix (séjour tranquille avec son fils unique Isaac), mais n’étant pas encore en rapport avec Dieu, Abraham détient Dieu qui veille sur lui de manière omniprésente.

« Il n’y a pas de face-à-face et de regard échangé entre Dieu et moi, entre l’autre et moi. Dieu me regarde et je ne le vois pas, et c’est depuis ce regard qui me regarde que ma responsabilité s’initie. Alors s’instaure en effet ou se découvre le “ça me regarde”, ce qui me fait dire “c’est ma chose, mon affaire, ma responsabilité” »⁴³⁹.

Le silence divin, paradoxalement en ne lui répondant pas, invite à tout instant et davantage Abraham à accomplir ce qui lui est foncièrement impossible. Il n’en est qu’ainsi qu’Abraham détient toujours le même Dieu, et qu’il a à assumer inévitablement *ce qu’Il lui a dit et ne cesse de lui dire comme ce qu’il dira par lui-même*. Il s’agit en ce sens d’une réconciliation avec Dieu. La fin du mouvement abrahamique ne nous montre cependant pas le même calme que dans le mouvement platonicien et heideggerien.

⁴³⁸ « L’instance de l’être-là dans le rien sur le fond de l’angoisse cachée fait de l’homme le lieu-tenant du rien. » (M. Heidegger, « *Qu’est-ce que la métaphysique ?* », p. 15.)

⁴³⁹ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 126.

3. Création de l'homme par Dieu

Silence de l'homme et retour de Dieu

Heidegger possède, dans sa réflexion ultérieure, un savoir intégral et englobant de ce dont il croit avoir fait l'expérience : il sait tout ce qui lui est arrivé et sait que le tout lui appartient, à la différence d'Abraham lequel, ayant à sacrifier tout ce qu'il possède (l'être cher, le futur et l'éthique humaine), ne sait pas ce qui va réellement lui arriver. Son innocence et son abandon de tout et du tout culminent là où son murmure s'arrête ; le murmure qui ne peut être ni écrit ni dit serait une interrogation qui, demandant encore la réponse, représenterait le combat abrahamique contre Dieu, la résistance à l'impossible. L'assomption de l'inconditionnel divin exige néanmoins le silence total de l'homme, et lorsque l'homme se tait et extérieurement et intérieurement (d'où que, si Abraham doit assumer ce qu'Il lui a dit comme ce que lui-même dira, il doit en réalité assumer le silence de Dieu qui n'a jamais parlé et qui, toujours absent, ne parle pas, à l'image de son propre silence), Dieu revient inopinément, le rappelle et se remet à parler :

« Lorsqu'ils [= Abraham et Isaac] furent arrivés au lieu que Dieu lui avait indiqué, Abraham y éleva un autel et disposa les bûches. Il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel au-dessus des bûches. Abraham tendit la main pour prendre le couteau et immoler son fils. Alors l'ange du SEIGNEUR l'appela du ciel et cria : "Abraham ! Abraham !" Il répondit : "Me voici !" Il reprit : "N'étends pas la main sur le jeune homme. Ne lui fais rien, car maintenant je sais que tu crains Dieu, toi qui n'as pas épargné ton fils unique pour moi." »⁴⁴⁰

Par le retour du tout autre, il est dit que la crainte est la preuve du sacrifice. Pendant le premier et le second appel de Dieu, pendant ce laps de temps que dure l'épreuve, Abraham était constamment angoissé. L'angoisse prescrit son

⁴⁴⁰ Genèse, 22.9-12 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

comportement qui l'amène au sacrifice. Et pourtant, l'épreuve abrahamique est accomplie sans qu'Abraham ne l'accomplisse. Comment envisager un tel paradoxe ?

Réalisation en dehors de toute réalisation

Absolument imprévisible, le tout autre revient. Revenant, il annonce la réalisation du sacrifice sans néanmoins que celui-ci ne soit réellement accompli. Le « X sans X » se rapporte à la dissymétrie.

La problématique dont il est ici question est celle du *comme si* orphique et abrahamique. Orphée se retourne vers Eurydice et celle-ci se dissipe *comme si* celui-là la regardait, tandis que leur regard ne se croise pas. Il en est de même pour le sacrifice abrahamique : Dieu *sait* qu'il Le craint, et qu'il ne Lui a pas refusé Isaac, *comme si* Abraham le tuait déjà. Décalage foncièrement inimaginable à l'instant fatidique qui n'en est pas un, entre Dieu qui sait tout et Abraham qui ne sait rien. Que Dieu lui raconte-t-il ?

« Dieu dit en somme à Abraham : je vois à *l'instant* que tu as compris ce qu'est le devoir absolu envers l'unique, qu'il faut répondre là où il n'y a ni raison à demander ni raison à donner ; je vois que non seulement tu l'as compris en pensée mais que, et c'est là la responsabilité, tu as agi, tu as mis en œuvre, tu étais prêt à passer à l'acte à *l'instant même* (Dieu l'arrête à *l'instant où il n'y a plus de temps, où le temps n'est plus donné, c'est comme si Abraham avait déjà tué Isaac : le concept d'instant est toujours indispensable) : donc tu es déjà passé à l'acte, tu es la responsabilité absolue, tu as eu le courage de passer pour meurtrier aux yeux du monde, des tiens, de la morale et de la politique, de la généralité du général ou du générique. Et tu avais même renoncé à l'espoir. »⁴⁴¹*

Le décalage inimaginable vient d'une différence momentanée et cruciale où il y a pour Dieu une coïncidence parfaite entre *pensée* et *acte*, tandis que, sans temps, la même coïncidence manque à l'homme. Penser, c'est déjà agir, et Dieu

⁴⁴¹ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 103.

n'a pas besoin de temps pour traduire la pensée en acte. Les deux ont lieu en même temps, ce qui n'est pas le cas pour Abraham, et pour Orphée. Après une longue et douloureuse marche, Abraham, qui erre entre la vie et la mort (tuer son fils unique qu'il aime le plus au monde revient à se priver d'un avenir et donc à se donner lui-même la mort, et il ne cesse de *rapprocher* le futur du présent), en vint finalement à « prendre le couteau et immoler son fils. » (Genèse, 22.10) A cet instant où il s'apprêtait à lever la main sur son enfant – à ce *pénultième* instant où il ne lui restait que le dernier acte à accomplir, ou bien, dans un autre point de vue, où il lui restait encore ce dernier acte –, c'est sa *pensée* qui, instinctivement, accomplit déjà l'acte, qui n'a pas encore été exécuté dans le monde sensible et humain, et qui réalise, pour Dieu, l'exigence impossible que représente le meurtre. En d'autres termes : chez Dieu, la pensée et l'acte se superposent et ont lieu dans « un non-laps-de-temps »⁴⁴², alors que chez Abraham, la pensée a besoin d'un instant, et l'acte d'un autre. Ceux-ci nécessitent, fût-il infime, un laps de temps. Dans la sphère suprasensible ou insensible, la pensée et l'acte ont lieu en même temps, ou bien, l'acte, sensible et physique, n'existerait peut-être pas : ils sont la même chose. C'est ainsi que, tout étant déjà clos, Dieu *sait* ; c'est un savoir déjà antérieur et radicalement étranger à l'homme car, certes en Le communiquant par la pensée, il lui manque cependant encore la preuve, visible et ainsi universellement compréhensible, de sa foi et de son amour envers Dieu. La longue « Passion » douloureuse d'Abraham jusqu'au sacrifice de son fils unique est, d'emblée, interrompue *au pénultième instant* : il lui reste encore l'ultime moment. Ce n'est *pas encore* terminé. « Ce “pas encore” est la littérature même, un “pas encore” qui, comme tel, est accomplissement et perfection. »⁴⁴³ Accomplissement et perfection transportés de l'homme à Dieu par la pensée, la volonté ou l'intention de l'homme forcé et radicalement passif ; accomplissement et perfection qui laissent à l'homme, contrairement à Dieu, inaccomplissement, imperfection et impuissance. Entre Dieu qui sait tout et Abraham qui, ignorant

⁴⁴² *Ibid.*, p. 131.

⁴⁴³ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 204.

tout, ne possède rien, s'étend ainsi la « Dissymétrie absolue »⁴⁴⁴ que rien ne saurait combler.

Mais c'est aussi le moment où il ne possède rien qui donne à l'homme salvation, vœux de bonheur et bénédiction :

« Je le jure par moi-même, oracle du SEIGNEUR. Parce que tu as fait cela et n'as pas épargné ton fils, je m'engage à te bénir, et à faire proliférer ta descendance autant que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer. Ta descendance occupera la Porte de ses ennemis ; c'est en elle que se béniront toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix. »⁴⁴⁵

Par la pensée tout est prouvé, et Abraham n'a pas besoin d'aller jusqu'au bout, de commettre *réellement* un meurtre dans le monde réel et humain. Si la « Passion » est interrompue au pénultième instant, l'homme peut sentir que le dernier moment de l'accomplissement lui est illicitement subtilisé par l'autre, comme si, pourrait-il penser, ce dernier ignorait complètement toute la souffrance et tous les efforts que *lui*, comme s'il pouvait être sujet autoritaire, avait dû éprouver justement afin d'achever *son* œuvre. Ne serait-ce pas là ce que nous faisons peut-être trop facilement tous les jours, sans savoir, derrière notre égoïsme, combien de sacrifices ont lieu ? Que l'homme n'ait pas besoin d'être radical, qu'il puisse ainsi être *raisonnable*, cela ne nous paraît-il pas essentiel pour nous les êtres humains, sociaux et politiques ?

Création ex nihilo de l'homme par Dieu

Dans le monde suprasensible et dans l'existential, il s'agit du langage, et « Tout vrai discours, dit solennellement Levinas, est discours avec Dieu, non pas

⁴⁴⁴ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 178.

⁴⁴⁵ Genèse, 22.16-18 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

entretien entre égaux. »⁴⁴⁶ Il nous reste donc à étudier le discours de Dieu. Nous avons néanmoins ici pour tâche de savoir si la « Dissymétrie absolue » écartant le savoir absolu de Dieu du non-savoir abrahamique a lieu uniquement au moment ultime qui n'en est en réalité pas un.

Autrui, synonyme de Dieu, est, dans la pensée de Blanchot qui fait référence à celle de Levinas, paraphrasé par d'autres termes tels que « tout Autre », « Étranger », « Inconnu », « Transcendant » et « Très-Haut » ; et le rapport sans rapport ou rapport du troisième genre, par le « rapport de transcendance », « rapport de Dieu à la créature »⁴⁴⁷. Le rapport de Dieu à l'homme a trait à la création de l'homme par Dieu. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa »⁴⁴⁸, nous dit la Bible. Qu'est-ce que la création divine ? Dieu est un être omniprésent, tout-puissant et capable de créer ce qu'Il désire. C'est ainsi que nous répondrions. Et pourtant, « Il est, au contraire, l'absolu renoncement à la puissance, il est abdication, abandon, consentement à n'être pas ce qu'il pourrait être, et cela aussi bien dans la Création que dans la Passion. »⁴⁴⁹ Et cette idée d'abandon, Blanchot la développe en citant Isaac Luria :

« En effet, c'est Isaac Luria, homme saint et profond penseur du XVI^e siècle (dont l'influence, on le sait, fut grand) qui, interprétant une idée de l'ancienne Kabbale, (le *Tsimtsum*), a reconnu dans la création un acte d'abandon de Dieu. Idée forte. Dieu, en créant le monde, ne pose pas quelque chose de plus, mais d'abord quelque chose de moins. L'Être infini est nécessairement tout. Pour que le monde soit, il faut que, cessant d'être tout, il lui fasse place, par un mouvement de recul, de retrait, et en « abandonnant comme une région à l'intérieur de lui-même, une sorte d'espace mystique ». En d'autres termes, le problème essentiel de la création, c'est le problème du néant. Non pas comment quelque chose est créé de rien, mais comment rien est créé, afin qu'à partir de lui il y ait *lieu* à quelque chose. Il faut qu'il (n)' ait rien : que

⁴⁴⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 80.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 74 et p. 77.

⁴⁴⁸ Genèse 1.27 dans *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007. Nous obtenons à souligner la pluralité initiale du Dieu biblique lors de Sa création de l'homme : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! » (Genèse 1.26)

⁴⁴⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 167.

le rien soit, voilà le vrai secret et le mystère initial, un mystère qui commence douloureusement en Dieu même, – par un sacrifice, une rétraction et une limitation, un mystérieux consentement à s'exiler du tout qu'il est, et à s'effacer, à s'absenter, pour ne pas dire disparaître. »⁴⁵⁰

Selon la Bible, Dieu créa le monde et l'homme, mais la création de quelque chose par un être omniprésent n'est possible que là où se retire cet être omniprésent. Tout comme l'écriture présuppose fondamentalement le blanc, et le son, le silence. Le papier rempli d'encre noire et l'espace, de bruit, empêcheraient les lettres d'être écrites/lues et le son d'être prononcé/écouté. La création de quelque chose présuppose le blanc et le silence, c'est-à-dire le rien. Notre thèse ne consiste pas à donner une réponse à la question de la création du rien (à laquelle il serait impossible d'en donner dès lors que « le vrai secret et le mystère initial » commencent « douloureusement en Dieu » à qui l'homme n'a pas d'accès), mais à en étudier les conséquences considérables. D'un côté, Dieu se retire de lui-même « à l'intérieur de lui-même ». Il se vide et l'absence de Dieu permet la création de l'homme qui la retient. Mais, de l'autre côté, l'abandon de Dieu signifie l'abandon de l'homme créé, dans la mesure où seule l'absence divine donne naissance au monde et à l'homme. Telles sont les deux significations de l'abandon divin. « Cela veut dire deux choses : Dieu s'est renoncé, et nous a renoncés. » Il en résulte « La seule vérité : le délaissement, le renoncement. Par le renoncement, Dieu a créé le monde ; par le renoncement, nous décréons le monde. Le renoncement est vraiment Dieu en nous. »⁴⁵¹

Défiguration de Dieu et de l'homme

« Le renoncement est vraiment Dieu en nous. » Cela veut dire que l'homme désigne désormais le même mouvement que le mouvement de Dieu. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa » (Genèse, 1.27) Or, il faudrait

⁴⁵⁰ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 170.

dorénavant déclarer que « *l'homme est défait selon son image.* »⁴⁵² De même que Dieu – Autrui, le Transcendant ou le Très-Haut – recule afin de faire de sa propre absence et de sa propre image le monde et l'homme, de la même façon l'homme se défait pour décréer le monde et se décréer à l'image de Dieu et de lui-même. Ainsi « l'homme se recherche comme *absent.* »⁴⁵³ Ce mouvement de défiguration ne s'effectue cependant pas dans un ordre temporel, ou même dans un sens unique qui irait de Dieu à l'homme. Ce n'est pas parce que Dieu se retire d'abord qu'ensuite l'homme s'absente ; loin de cela, le mouvement de l'homme se faisant et se défaisant simultanément en tant qu'absence et qu'*extériorité* de Dieu a lieu en même temps que le mouvement de Dieu s'effaçant. L'abandon divin est à la fois défiguration de Dieu et de l'homme. Se rapprochent et se superposent par là la nature divine et la nature humaine. En effet, « Nous sommes naturellement surnaturels dans ce fond caché de nous-mêmes qui est dès maintenant et dès notre nature Dieu en nous, nous en Dieu. »⁴⁵⁴ D'où l'expression que l'on pourrait formuler d'abord comme Dieu-homme. Comment alors la défiguration de l'homme incarnant l'absence divine et s'incarnant comme celle-ci, fait-elle à son tour réagir Dieu ? C'est justement par l'effacement.

L'imprévisibilité de l'appel de Dieu – de l'inspiration blanchotienne et de la voix de la conscience heideggerienne – conduit l'homme à se retourner, tandis qu'il est impossible de répondre à et de Dieu. Autrement dit, l'appel de Dieu s'impose comme ce à quoi et dont il est pour l'homme impossible de répondre, aussi bien que ce à quoi et dont l'homme, touché par la sensibilité avant même de penser à y/en répondre, ne peut pas ne pas répondre. Par la double impossibilité, l'homme chasse l'abandon divin sans le saisir, et l'abandon de l'homme à la place vidée de Dieu s'abandonnant est ce qui appelle le retour et la réoccupation de Dieu. Le regard abrahamique pénétré par le regard de Dieu, comme celui de Heidegger et d'Orphée, est loin d'être saisissant ; au contraire il est destructeur, entendu comme *ce qui empire l'éloignement de l'origine*, mais, en même temps – et par là même, justement – *ce qui ouvre une nouvelle origine* (laquelle en annonce et n'en annonce que la fin). Quelle nouvelle origine ? Celle, non de Dieu

⁴⁵² M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 350.

⁴⁵³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 374.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 170. Note I.

présent ni de l'homme, mais d'un Tiers. L'absence, et non la présence, que l'homme détient de Dieu en tant que présence de Celui-ci, est le dehors et l'autre de Dieu : l'image que l'homme a de Dieu, ce qui n'a aucun rapport avec Dieu. Ce qui commence par une nouvelle origine, c'est « *le séjour de l'absence des dieux.* »⁴⁵⁵

Formule « dieux-hommes »

Pourquoi « *dieux* » au pluriel ? Tout simplement car l'absence qui séjourne ne constitue pas une continuité homogène et simple. D'une part, la différence s'inflige déjà entre Dieu qui, se révélant, demande à Abraham de sacrifier son fils unique – Dieu comme Autrui –, et Dieu qu'Abraham retient – Dieu comme Tiers. D'autre part, le Dieu comme Tiers, Dieu qui n'est ni comme Autrui ni comme homme mais qui est *Ià*, entre Autrui et l'homme, est Celui qui ne cesse d'angoisser Abraham. L'angoisse divise le temps jusqu'à « à chaque fois » de Heidegger, c'est-à-dire jusqu'à l'unité la plus infime que représente un instant : à chaque instant (chapitre V). Le temps n'est pas une continuité homogène et simple, mais une récurrence de chaque instant où le Dasein s'oriente vers sa propre mort en tant que sa propre possibilité. Seulement, il y va pour le Dasein de son propre être à chaque instant indivisible, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune altérité de l'autre. Chez Blanchot, en revanche, il s'agit de la récurrence de chaque instant où se succèdent une vie et sa mort sans que la même ne revienne jamais. L'interruption par l'altérité – retraite de l'autre – se radicalise jusqu'à la discontinuité immédiate et irréversible. Le mouvement de l'angoisse s'interrompt à chaque moment, et

« ne s'interrompt que pour se reprendre par un mouvement continu (le mouvement de raconter), alors que cette continuité n'est propre qu'à cacher les vides qui ne se laissent pas voir et cependant

⁴⁵⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 309.

pourraient laisser passer une lumière ou bien la laisser se perdre, comme il arrive par le phénomène de transparence. »⁴⁵⁶

Ainsi, si Abraham est angoissé non par Dieu mais par un Tiers, celui-ci comme absence de Dieu n'incarne-t-il pas l'absence de Dieu, mais des dieux⁴⁵⁷. Par l'interruption naît un dieu, chaque dieu et tous les dieux ; par elle se termine inmanquablement un dieu, chaque dieu et tous les dieux. Quoique semblant continue, la continuité n'est ni pure ni homogène. En effet, « la discontinuité empêche que ces termes (ou ces moments) ne se fassent suite, et se consume comme unité »⁴⁵⁸. Lorsque, alors, l'unité et l'unicité d'un sujet, que celui-ci soit divin ou humain, se détruisent, comment pourrait-on continuer à parler de Dieu avec une majuscule ? Et cela, d'autant plus que, dans tous les cas, tous les dieux – que ce soit Autrui, le Tiers ou tous les dieux constitutifs du Tiers – n'apparaissent pas mais commencent par mourir. La juxtaposition simultanée et énigmatique de Blanchot nommant « hommes-dieux »⁴⁵⁹ est ainsi réduction de tous les autres sous la seule qualification de l'absence.

Le rapport sans rapport – ce que Blanchot appelle « rapport du troisième genre » – rapproche donc Dieu de l'homme au niveau de leur nature mutuelle qu'est l'absence.

⁴⁵⁶ M. Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971, p. 173.

⁴⁵⁷ D'où « L'homme, c'est-à-dire les hommes. » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 101.)

⁴⁵⁸ M. Blanchot, *L'Amitié*, p. 180.

⁴⁵⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 122.

4. Affaire entre Dieu et Dieu

Autrui et tiers

Lorsque nous faisons référence à l'autre ou à autrui, de qui ou de quoi parlons-nous ? Est-il d'ailleurs possible d'en parler ?

« Autrui, c'est le tout Autre ; l'autre, c'est ce qui me dépasse absolument ; la relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante, ce qui veut dire qu'il y a une distance infinie et, en un sens, infranchissable entre moi et l'autre, lequel appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon, prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis. »⁴⁶⁰

« L'autre qu'est autrui » dit l'inaccessibilité à l'autre, parce qu'il « me dépasse absolument ». Je ne comprends pas ce qu'il est, ce qu'il signifie ou autrui en tant que « signification » (Chapitre II-3). L'inaccessibilité à l'autre signale également l'autonomie de l'autre. L'autre est indépendant et absolu, absolu au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'il est séparé de moi. L'autre n'a pas besoin de moi, de mon langage qui le nomme. Ma compréhension par le langage est une possibilité de coïncidence entre ce qu'il dit et ce qui est dit, telle qu'elle est montrée par Heidegger dans l'*Être et temps* :

« Le parler "fait voir" απο... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (αποφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. » (§7)

Le langage est bâti sur la conception du même ; or « il faut essayer de penser l'Autre, de parler en nous rapportant à l'Autre, sans référence à l'Un, sans référence au Même. »⁴⁶¹ Le langage – « la connaissance discursive » de Platon, la

⁴⁶⁰ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 74.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

phénoménologie de Heidegger et l'épreuve interrogative d'Abraham – désigne ainsi autre chose que ce qu'il est censé désigner : non pas autrui, mais un tiers. La question change alors. Qui est le tiers, celui qui est étranger à Dieu aussi bien qu'à l'homme ?

Étranger heideggerien

« L'appel ne relate nul événement, et même il appelle sans aucun ébruitement. L'appel parle sur le mode étrange du *faire-silence*. » (§57) L'appel de la voix de la conscience n'est pas de l'ordre du langage. Il ne traduit pas un laps de temps ; et pourtant, elle a déjà tout dit, tout ce qu'elle fait taire en passant. L'appel, comme ce qui désormais guide le Dasein à lui-même, se substitue à tout ce qu'il a déjà dit. Il est étrange, mais s'il en est ainsi, c'est que l'appelant l'est aussi : « L'appelant est non familier au On-même quotidien – quelque chose comme une voix *étrangère*. » Celle-ci est étrangère au On, y soustrait le Dasein et fait tomber le monde existentiel dans l'insignifiance. Le Dasein est alors « l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui », et il ouvre d'ores et déjà un dualisme entre le On existentiel dont il est sorti et le dehors qui l'angoisse. Qui appelle donc le Dasein ? « Le “ça m'appelle” est un parler insigne du *Dasein*. » Quelque chose que l'on ne pourrait nommer que par « ça » m'appelle. L'altérité et l'anonymat de l'appelant seraient-ils radicaux ? Le dehors – « hors-de-chez-lui » – auquel l'appelant mène le Dasein angoisse celui-ci, parce que lui étant étranger ; or, l'extériorisation transforme le Dasein en *son autre*, en ce qui est étranger au On dont il est sorti : « qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du “monde” de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? » (§57) Ou bien,

L'étrang(èr)eté se dévoile proprement dans l'affection fondamentale de l'angoisse, et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du *Dasein* jeté, elle place son être-au-monde devant le rien du monde, rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre. *Qu'en serait-il donc, si le Dasein tel qu'il se*

trouve (est affecté) au fond de son étrang(èr)eté était l'appelant de l'appel de la conscience ?» (§ 57)⁴⁶²

En effet, plus loin, la provenance de l'appelant est déterminée : « Ce “d’où” — l'étrang(èr)eté de l'isolement jeté — est co-appelé dans l'appeler, autrement dit co-ouvert. » (§ 58) Le Dasein n'est pas transporté du On à l'angoisse ; au contraire, il *se* déplace de l'un à l'autre. Ainsi, « *devant* le rien de la possible impossibilité de son existence » (§53), le Dasein devenu Étranger se laisse expliciter tel qu'il est par le langage qui le détermine. La détermination mettant en lumière l'Étranger enlève « l'étrang(èr)eté » de celui-ci.

Nous pouvons toujours avoir une image de Dieu ou d'un homme, à condition que, d'une part, celui dont nous avons l'image soit absent et que, de l'autre, « l'étrang(èr)eté » héritée d'Autrui au Tiers soit enlevée. L'Étranger devient familier, et se récupère. Or, l'épreuve abrahamique nous montre l'étrangeté jusqu'au bout.

Affaire entre Dieu et Dieu (1) : pour Abraham

L'étrangeté abrahamique se résume par ce que Derrida nomme « une histoire *de* Dieu, une affaire entre Dieu et Dieu »⁴⁶³.

Une affaire entre Dieu et Dieu –, mais entre quel Dieu et quel Dieu ? Le Dieu du premier appel et Celui du deuxième appel. Quel est, *pour Abraham*, le

⁴⁶² Le terme qu'emploie Heidegger pour l' « étrang(èr)eté » est *Unheimlichkeit*. M. Zarader, dans son ouvrage *Lire Être et temps de Heidegger*, mentionne que « Freud ici précède Heidegger » et, à propos de la traduction du terme allemand en français, que « Martineau et Jean Greisch (ainsi que parfois De Waelhens) le rendent par “étrang(èr)eté”, traduction certes un peu artificielle, mais qui a le mérite de rendre la pluralité de ses de l'*Unheimliche* allemand, qui renvoie à la fois à l'étrange, entendu comme non familier, et à l'étranger, entendu comme exil hors de chez soi – ces deux directions de sens se rejoignant dans une “atmosphère” inquiétante ou oppressante. Comme Freud le faisait déjà, Heidegger fait de l'étranger le fondement de l'étrange, c'est-à-dire qu'il sollicite l'*Unheimliche* en direction de la *Heim* (le chez-soi, d'où dérive *die Heimat*, la patrie), dont il est la négation. » (M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 333.)

⁴⁶³ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 196.

rapport qu'entretiennent ces deux Dieux ? Dieu, lors du premier appel, demande à Abraham de sacrifier son fils unique, Isaac. L'exigence étant impossible pour Abraham, le premier Dieu est déjà l'Étranger qu'Abraham n'arrive pas à comprendre. Abraham connaissait Dieu lui ayant donné Isaac, mais, à ce moment précis, ne Le reconnaît pas. Ce Dieu est différent de Celui qui lui avait auparavant donné Isaac ; Il est *tout autre* avec qui il lui faut inéluctablement se réconcilier. Abraham est désormais hanté par cette *idée* qui le guide et l'incite à réaliser inconditionnellement le sacrifice : il lui faut tuer Isaac. Cela amène donc Abraham à l'accomplissement de l'impossible. Le deuxième appel divin lui annonce cependant qu'il l'a déjà fait, tandis qu'il ne l'avait pas encore réalisé. Il annonce par là l'impossibilité de l'impossible à réaliser réellement. L'impossible, doublement nié, se rejette totalement. Ce qui est ici essentiel, c'est que, *pour l'homme*, le retour de Dieu par le deuxième appel traduit l'intervention inopinée d'un Tiers.

Le Tiers est *étranger* à Abraham ; il l'est à l'« affaire », censée être celle entre Dieu et l'homme, celle qui, ce qu'Abraham croit à tort, est la sienne et finalement celle qui liera l'homme à l'autre (ce en raison de quoi Abraham s'excuserait ⁴⁶⁴). Cette affaire, le Tiers vient l'interrompre. Autoritaire et souverain, Il arrive de l'extérieur dans le but de l'anéantir, – alors qu'elle ne Le regarde pas. Comment la met-Il en pièces ? A la fois par la différence aussi bien que le retirement.

Dieu est Celui qui, demandant l'impossible à Abraham, « l'interrompra et le rétractera, en quelque sorte – comme s'il avait été pris de regret, de remords ou de repentir. »⁴⁶⁵ En effet, Dieu demande à Abraham de ne pas commettre le meurtre d'Isaac qu'Il lui avait pourtant exigé. Il retire ce qu'Il a précédemment dit. Il change d'avis. Autrement dit, la première parole divine n'appelle pas la réalisation humaine et réelle pour en faire un fondement à partir duquel il y aurait un développement quelconque, mais elle consiste au contraire à être

⁴⁶⁴ « Comme si Abraham, parlant en son for intérieur, disait à Dieu : pardon d'avoir préféré le secret qui me lie à toi plutôt que le secret qui me lie à l'autre autre, à tout autre car un amour secret me lie à l'un comme à l'autre, comme au mien. » (J. Derrida, *Donner la mort*, p. 169.)

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 168.

retirée, à ne pas consister et à ne pas être développée. D'où un fragment blanchotien : « Retirement, et non pas développement. »⁴⁶⁶ Le retirement du premier Dieu réduit à néant l'« affaire » entre Dieu et l'homme.

Le retirement est ce qui indique la différence. De quelle différence s'agit-il ? Celle, avant tout, entre le premier Dieu et le second. Que la parole du second retire ce que le premier a dit, signale que le second s'avère en réalité différent du premier. Il dit quelque chose de diamétralement opposée, de *tout autre*. Les deux Dieux demandent donc à Abraham deux choses complètement différentes l'une de l'autre et incompatibles entre elles. Ce qu'ils disent est différent ; Ils sont différents l'Un de l'Autre. Ce qu'il faut par là entendre, c'est l'impossibilité d'une réunification des deux Dieux sous le seul et unique nom de Dieu. De plus, cette différence se désigne en dehors d'Abraham. D'une part, le premier Dieu qui demande l'impossible à Abraham est pour lui l'Étranger. D'autre part, le second qui intervient violemment afin de briser l'« affaire » ne lui est pas moins étranger. Non seulement les deux Dieux sont étrangers l'Un à l'Autre, mais sont aussi étrangers à Abraham, ce qui fait du second Dieu un Tiers totalement hétérogène et incompatible avec le premier. L'altérité d'Autrui est radicale : l'autre de l'autre ne dit pas le même.

Le retirement et la différence nous ouvrent une nouvelle voie, un troisième chemin. Ce qu'a dit le premier et, avec lui, l'« affaire » entre celui-ci et l'homme ne comptent plus, et seul compte le second. Le Tiers – l'Étranger – est-il donc le commencement d'une autre « affaire », de la vraie ? Ne nous avançons pas sur ce point et examinons d'abord l'« affaire entre Dieu et Dieu », du point de vue de Dieu.

Affaire entre Dieu et Dieu (2) ; pour Dieu

Comment le mouvement divin est-il perçu par Dieu ? Pourquoi le Tiers, à son tour, doit-il interrompre le mouvement abrahamique ?

⁴⁶⁶ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 27.

En premier lieu, la parole du premier Dieu qui inspire Abraham provient elle-même de l'inspiration de Dieu. Or, l'inspiration n'annonce pas une réalisation à venir, mais l'accomplissement antérieur et extérieur au mouvement qui la suit. Cet accomplissement est absent au regard du monde sensible, et c'est ainsi que l'anachronisme déclenche fallacieusement l'épreuve abrahamique. L'inspiration dit l'accomplissement tandis que Dieu adresse Sa parole à l'homme, comme si elle renvoyait à une idée de réalisation future. Cette annonce se fait en dépit de Lui. L'accomplissement est immédiat, et puisque « L'immédiat est, en un sens strict, impossible aux mortels comme aux immortels »⁴⁶⁷, il est même pour Dieu impossible de percevoir l'accomplissement immédiat.

En deuxième lieu, que Dieu entre en relation avec l'homme et lui parle dans la dimension du monde sensible et réel, laisse à l'homme une idée de ce qu'il lui faut réaliser. L'homme est alors motivé par l'image et l'absence de Dieu. Il est, à l'instar du jeune homme de *L'Instant de ma mort*, invité à savoir qu'Isaac est déjà mort, toujours déjà mort. De même, avec Isaac, Abraham lui-même. Or, radicalement angoissé dans le Dehors et inéluctablement face à Autrui qui le saisit de son propre intérieur sans que lui, de son côté, ne Le voie, il ne cherche que l'obéissance totale à Dieu. Dieu revient vers l'homme parce qu'Il s'avère capable d'en laisser l'image et qu'Il regrette que l'homme entre en rapport avec son autre alors que l'homme, lui, croit et *sait* qu'il doit rester en rapport avec Dieu. C'est une situation complètement aberrante où l'interrogation dont on croirait qu'elle sort de la bouche d'un humain (Abraham ne fait qu'interroger et que s'interroger) s'entendrait plus profondément, plus fondamentalement et de manière plus inquiétante, de celle de Dieu censé être tout puissant : « Où es-tu ? »⁴⁶⁸ Dieu – l'absolument singulier – perd l'homme lequel – l'absolument singulier – perd Dieu⁴⁶⁹ : deux singuliers, absolument irréductibles l'un à l'autre,

⁴⁶⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 369.

⁴⁶⁸ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 114

⁴⁶⁹ Blanchot, citant la parole de Dieu – « *Vais-je cacher à Abraham, dit Dieu, ce que je vais faire ?* » –, y ajoute une note : « Quand, après qu'Adam eut mangé de l'arbre, Dieu l'appelle : "*Où es-tu ?*", cette interrogation est soucieuse. Dieu ne sait plus où est l'homme. Désorientation essentielle. Dieu a vraiment perdu l'homme, note M. Neher. C'est que le mal brise le Trône. "*Où es-tu ?*" Question à laquelle, plus tard, en Jérémie, fait écho l'autre question : "*Où est Dieu ?*" » (M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 114.)

constituant un rapport sans rapport, « une affaire entre Dieu et Dieu ». Le retour de Dieu enlève le Tiers : c'est la mort du Tiers en raison de laquelle Dieu, inquiet de voir l'homme percevoir ce dont Il ne lui a jamais parlé, et de le voir s'avancer ainsi avec *Lui* mais en réalité tout seul vers l'abîme duquel, une fois tombé, il ne pourra jamais revenir car c'est sa mort réelle, revient l'interrompre. La mort de l'autre d'Autrui, c'est également la mort de l'image. L'image qu'a l'homme de Dieu constitue quelque chose d'absolument invisible et étranger à Dieu ; l'image, c'est l'Invisible et l'Etranger. De peur que l'homme soit en rapport indirect, Dieu arrive à démolir deux fois l'autre – *son* autre – ou pour ainsi dire deux autres : l'autre en tant qu'image aussi bien que l'autre en tant qu'homme, en tant qu'acte humain qui, autrement, réaliserait l'image à détruire. Il serait alors difficile et même impossible de distinguer le Dieu, l'homme et le Tiers, notamment quand l'homme, dans son rapport exclusif avec l'image, c'est-à-dire n'étant ni Dieu ni l'homme dans sa dimension du Neutre du « dieux-hommes », est, l'Invisible même.

L'intervention du Tiers par le Tiers qui se substitue au Tiers qu'il interrompt afin de se mettre à parler, annonce-t-elle une salvation ? Au contraire, elle ne fait qu'empirer le Neutre que Dieu voudrait interrompre.

Discours de Dieu et empirerment du Neutre

La bénédiction de Dieu sauve l'éthique humaine. Il fallait transgresser celle-ci – tuer Isaac – afin d'atteindre l'*autre* éthique – répondre à l'impossible divin –, mais l'autre éthique est finalement atteinte, quoiqu'à l'insu d'Abraham, sans que l'éthique humaine ne soit transgressée. Que ce à quoi on est censé parvenir à travers son autre, arrive le premier, avant son autre, nous connaissons cet anachronisme avec la relation entre la présence et l'absence. L'antériorité de ce qui vient après coup laisse intacte l'éthique humaine : assurément Abraham tue Isaac par la pensée, en traduisant l'acte pour Dieu, mais il ne le tue pas

Indiquons qu'à l'origine de la prophétie, il y a Dieu qui a perdu l'homme qu'Il a pourtant, nous *semble*-t-il, créé.

réellement. En effet, écoutant la parole de l'ange, Abraham ne lève pas sa main sur l'enfant, et ne lui fait rien : il ne peut ni parler ni écrire, et c'est par le *ne rien faire* qu'il retrouve Isaac, l'être le plus aimé au monde, l'unique où se rassemblent les multiples : « les étoiles du ciel », « le sable qui est sur le bord de la mer » aussi bien que « Toutes les nations de la terre ». C'est assurément une bénédiction hors pair. Mais elle est également la marque de la retrouvaille de l'image. L'unité qui est nivellement et indifférenciation des recueillis – « l'Unité qui est sa fin [et qui] ne se donne comme telle qu'au moment où toutes les différences qui la désignent s'effacent en l'effaçant »⁴⁷⁰ – renvoie à la naissance de l'image à partir du double effacement, auquel il ne faut pas oublier d'ajouter la fonction de l'oubli : « oublier, c'est détenir en son secret la force médiatrice, puisque ce qui s'efface ainsi de nous doit nous revenir, enrichi de cette perte et accru de ce manque, idéalisé, comme l'on dit. »⁴⁷¹ Il y a donc le même mouvement que celui qui s'effectue au moment de la naissance de l'« existentiel ». L'oubli profond, l'« Oublieuse Mémoire »⁴⁷², est ce qui produit le palimpseste radical allant jusqu'à l'origine qui y fait essentiellement défaut. Isaac, c'est, avant d'être le fils unique et surtout réel d'Abraham ou, plus précisément, en dehors du fils unique, le synonyme de l'image⁴⁷³, dont tout le monde fait partie tandis que personne n'y appartient. L'image, intrinsèquement éphémère, n'apparaît jamais au premier plan.

Abraham retrouve Isaac intact, mais quelle retrouvaille ! Le silence auquel il a enfin abouti est l'abandon total de l'interrogation abrahamique et sa résolution du meurtre effectif. Or, ce qu'il retrouve *en même temps*, c'est, à la différence de la dimension divine, précisément ce qui, pour Abraham résolu, n'existerait pas et ne devrait pas exister. C'est là ce qu'il y a d'étrange – « non familier » – et d'étranger – « hors de chez soi » – par excellence : à l'instant même, la *réalité* s'impose à lui comme un mirage qu'il n'arrive pas à considérer sur-le-champ comme réalité. Là où l'absence d'Isaac, la mort d'Isaac, devrait se

⁴⁷⁰ M. Blanchot, *L'Amitié*, p. 184.

⁴⁷¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 461.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 460.

⁴⁷³ « Abraham a voulu sacrifier son fils, mais s'il n'avait pas été sûr d'avoir un fils, si ce qu'il prenait pour son fils n'eût été déjà qu'un bélier ? » (M. Blanchot, *La Part du feu*, p. 22.)

manifeste, c'est l'*autre*, – sa présence visible et sa vie intacte – qui lui saute d'emblée aux yeux. La Bible n'exprime pas la perplexité considérable qu'Abraham aurait dû avoir vis-à-vis d'une telle retrouvaille inattendue et déroutante qui aurait potentiellement transformé en fiction et illusion sa conviction, sa conscience et sa résolution. Par ailleurs, ce renversement et le mirage qu'il provoque ont ceci de particulier qu'ils seraient d'autant plus considérables que l'homme est résolu au pénultième instant, – qui est déjà le dernier pour Dieu. Plus l'homme est résolu, plus le renversement apparaît comme radical. C'est un paradoxe, une « logique paradoxale » que Labarthe nomme « par commodité *hyperbologique* » :

« Il [= le paradoxe] implique un passage par l'extrême, une sorte de “maximisation” comme on dit aujourd'hui en logique. C'est en réalité un mouvement hyperbolique par lequel s'établit – probablement sans jamais *s'établir* – l'équivalence des contraires, – et de contraires eux-mêmes poussés jusqu'à l'extrême, infini en droit, de la contrariété. C'est pourquoi la formule du paradoxe est toujours celle du double superlatif : plus c'est fou ; plus c'est sage ; le plus fou est le plus sage. Le paradoxe se définit par l'échange infini ou l'identité hyperbolique des contraires. »⁴⁷⁴

« L'identité hyperbolique des contraires » nous rappelle celle énigmatique de Blanchot entre « Vie-Mort, Veille-Sommeil, Présence-Absence, hommes-dieux »⁴⁷⁵. Plus la présence, pour Dieu, est manifeste, plus son absence, pour l'homme, est évidente. L'absence, pour l'homme, représentant la présence, est la présence de Dieu. Le paradoxe – l'« hyperbologique » – ne permet cependant pas l'identité fixe et constante de l'absence de la présence comme présence. Le paradoxe, aussi bien que l'alternance blanchotienne, traduisent « l'échange infini » et prolongent davantage l'homme dans l'indéterminabilité du Neutre. C'est le *ni l'un ni l'autre* ; c'est ce que l'on appelle dilemme ou *double bind* d'où il nous semble difficile de sortir. Dans *Des Hégémonies brisées*, Reiner Schürmann, se référant à Gregory Bateson qui élabore en 1956 l'expression *double bind*, retient « de ce concept les trois traits formels » :

⁴⁷⁴ P. L.-Labarthe, *L'imitation des modernes : Typographies II*, Paris, Galilée, coll. « Philosophie en effet », 1986, p. 20.

⁴⁷⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 122.

« une injonction primaire qui déclare la loi ; une injonction secondaire déclarant une loi en conflit avec la première ; et enfin une injonction tertiaire “interdisant à la victime de s’échapper du champ” constitué par les deux premières injonctions. »⁴⁷⁶

Pourquoi la victime ne saurait-elle s’échapper du champ du paradoxe ? Il y a d’abord une loi qui empêche l’homme de tuer. « Tu ne tueras point »⁴⁷⁷. C’est une loi faisant partie du Décalogue, que Dieu a donné aux hommes et qui garantit l’égalité entre ces derniers. Or, il existe une autre loi qui vient également du Très-Haut et qui demande à l’homme de tuer son être le plus cher. Abraham est ainsi invité à tuer celui qu’il ne doit pas tuer. Il est possible d’affirmer qu’il s’agit là d’un dilemme entre la thèse levinassienne – « Tu ne tueras point » – et celle blanchotienne – « Tu peux tuer cet homme »⁴⁷⁸ ; certes, mais c’est un dilemme dont l’homme peut s’extraire en effectuant l’une des deux actions. Il peut choisir de tuer comme il peut choisir de ne pas tuer. Et pourtant, d’un côté, l’homme, radicalement angoissé, n’a aucun choix. Il est obligé de céder à la demande qui lui est infligée. D’un autre côté, la résolution du meurtre ne traduit aucune sortie. Car il y a un autre mouvement derrière les deux lois – comme il y a l’*autre* nuit accompagnant le jour et la nuit –, et ce tiers réduit la résolution abrahamique à néant, et cela lui-même se réduisant à néant. Si le mouvement s’y arrêtaient, l’homme pourrait immédiatement avoir le temps de réfléchir à ce qui s’est passé, à l’instar de Heidegger qui observe immédiatement l’angoisse passée et qui n’y trouve rien, qui y trouve le rien. Or, Abraham, contrairement au philosophe allemand qui peut tranquillement observer et analyser dans sa solitude, n’est ici pas seul ; il est en face de Dieu qui se révèle à nouveau, parle et continue à parler. Le mouvement étrange – deux lois qui s’opposent l’une à l’autre, deux lois qui ne disent finalement ni l’une ni l’autre, réalisation sans réalisation – ne s’y arrête pas, mais est suivi d’un discours du tiers. Ce discours

⁴⁷⁶ Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Respress, 1966, p. 64.

⁴⁷⁷ M. Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 78.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 271-280.

n'autorise à l'homme aucun temps de réflexion et le repousse constamment et davantage dans le prolongement du ni... ni... du Neutre blanchotien.

Le temps et l'« affaire » qu'il constitue, voilà ce qui n'appartient pas à l'homme. Il a déjà fallu un certain temps pour qu'Abraham assume et intériorise, fût-ce à contrecœur, la demande impossible ; dès lors, il ne cesse, d'instant en instant, de se sentir de plus en plus proche de *la* réalité qui est la sienne. C'est que la mort lui est imminente et qu'il est incapable de voir autre chose qu'elle. Afin enfin de franchir le mirage et de retrouver avec certitude ce qu'il a pensé perdre sans l'espérer, il lui faut encore un certain temps. Il faut encore un certain temps, et voilà ce qui lui manque foncièrement, car l'histoire d'Abraham ne s'arrête pas à la retrouvaille inimaginable d'Isaac, mais s'enchaîne immédiatement par le Discours de Dieu. Résolu, mais encore secoué par l'autre, serait-il capable d'écouter et de comprendre *en même temps* ce qu'Il lui dit, et ce *en même temps* que Lui ? Ne serait-ce pas plutôt le dépassement total, en raison duquel l'homme devra Lui demander de répéter ce qu'Il lui aura dit, ou devra interpréter lui-même ce qu'il aura entendu ? Telle est la structure qui sous-tend le mouvement ascensionnel de Platon et de Heidegger. La parole divine évangélise, annonce la bénédiction et est orientée vers Abraham, mais elle n'est comprise que par Lui-même qui parle simultanément, et non par un autre quelconque, séparant et écartant par là Dieu de l'homme. Depuis toujours et pour toujours, l'histoire d'Abraham que la Bible nous raconte est, à vrai dire, « une histoire *de* Dieu »⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ J. Derrida, *Donner la mort*, p. 196.

Chapitre VII

– Blanchot et Hegel : formation de l'image –

1. Expérience de Hegel et son écriture

Dans le chapitre présent, nous examinerons la pensée hégélienne compte tenu de l'épreuve abrahamique et de l'« affaire entre Dieu et Dieu ». La comparaison éclaircira la neutralité du tiers dans la pensée hégélienne. Et c'est à partir de *L'Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève que nous travaillerons. Pourquoi Kojève ? Car

« On sait à quel point Blanchot, comme bien des intellectuels de sa génération (Bataille, mais aussi le premier Lacan), fut durablement influencé par les leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* que donna Alexandre Kojève à l'École des Hautes Études dans les années 1930. [...] Nul doute que ce qui intéresse Blanchot, c'est précisément cette énergie de la pensée que Kojève donne à lire chez Hegel, ce "pouvoir prodigieux du négatif" qu'il commentera lui-même longuement dans "La littérature et le droit à la mort". »⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ E. Grossman, *L'Angoisse de la pensée*, p. 23.

De la religion à l'athéisme

La relation entre Abraham et Dieu est de nature chrétienne et par conséquent religieuse. Hegel, lui aussi, parle de « La Religion » dans le chapitre VII de la *Phénoménologie*. Or, ce que celle-ci nous enseigne, « c'est l'athéisme ou l'anthropothéisme hégélien. » (207)⁴⁸¹ Pourquoi alors Hegel parle-t-il de la religion ? C'est que celle-ci et « l'athéisme ou l'anthropothéisme hégélien » entretiennent un rapport profond. En effet, « Le Schicksal, le Destin du Christianisme, c'est l'athéisme ou l'anthropothéisme hégélien. » Ce dernier, autrement dit la philosophie hégélienne, est ce qui vient *après* la religion. Qu'est-ce qui l'en distingue ? Dans et par la religion, l'homme s'en remet à l'Esprit transcendant, c'est-à-dire à Dieu, tandis que l'homme athée, sans religion ni Dieu, s'oriente vers lui-même :

« C'est la Science athée de Hegel qui est le “sichselbst *wissende Geist*” au sens propre et fort du terme : dans et par cette Science, l'Esprit – s'entend : l'Esprit *humain*, puisqu'il n'y en n'a pas d'autre, comme le montre cette même Science philosophique, – l'Esprit se *comprend* lui-même. » (208)

En revanche, la religion n'amène pas l'homme à la compréhension de soi. Ou bien, plus précisément, l'homme prend conscience de soi, mais cela uniquement par « *Vorstellung* », « re-présentation ». « C'est-à-dire qu'il se projette en *dehors* de lui-même, “stellt sich *vor*”, et ne se reconnaissant plus dans cette projection, il croit qu'il est en présence d'un Dieu transcendant. » (215) L'homme qui se perd « en *dehors* de lui-même » et se croit devant Dieu, nous rappelle justement l'Abraham englouti et perdu dans l'angoisse. Il se confronte à Dieu et ses interrogations muettes mais continues ne cessent de se poser à Lui. Dans cette épreuve, il n'arrive pas à parler de lui-même. Or, le manifeste Hegel,

« en un sens plus large, la Religion, la Théologie, est elle aussi une auto-connaissance, puisque – en fait – en croyant parler de Dieu, l'Homme ne fait que parler de lui-même. On peut donc dire que l'Esprit

⁴⁸¹ Les chiffres donnés entre parenthèses dans le chapitre présent renvoient aux pages de *L'Introduction à la lecture de Hegel* d'A. Kojève (Paris, Gallimard, coll. « tel », 1947.)

qui se manifeste dans les Religions, l'Esprit dont il est question dans les Théologies, est aussi un Esprit qui se connaît lui-même, que la Théologie est un *Selbstbewusstsein*, une Conscience-de-*soi* de l'Esprit. » (208-209)

Seulement, l'homme n'en est pas encore conscient. C'est l'athéisme qui acquerra consciemment la « Conscience-de-*soi* » : l'athéisme est la réalisation de la « Conscience-de-*soi* de l'Esprit ». Alors, « à ce même moment l'Homme sera, et se comprendra, comme le Geist objectif et réel : il dira de lui-même ce qu'il disait auparavant de son Dieu. » (213) Voilà l'essentiel de l'épreuve abrahamique : il faut qu'il tue son fils unique Isaac, non que son Dieu le lui demande, mais qu'il se le demande. Ce passage de la théologie à l'athéisme hégélien est ce qui finalement identifie Dieu et l'homme en tant que même Esprit⁴⁸².

Problématique : observation hégélienne du dualisme

Que la religion aboutisse à la philosophie hégélienne supprimant la différence entre la théologie et l'athéisme, à savoir entre Dieu et l'homme, présuppose que la religion soit préalablement un dualisme. La différence entre Dieu et l'homme, c'est, selon Hegel pour qui Dieu doit s'identifier à l'homme, celle « entre l'idéal et la réalité, entre l'idée que l'homme se fait de lui-même – son *Selbst*, et sa vie consciente dans le Monde empirique, – son Dasein. » (212) La réalité d'Abraham, sa vie dans le monde empirique, est sa vie avec Isaac⁴⁸³ ; en revanche, son idéal, l'idée qu'il se fait de lui-même est celle du meurtrier d'Isaac. Devenir meurtrier et sacrificateur d'Isaac, voilà la demande qui est pour Abraham *impossible*. L'impossible, autant qu'il reste en tant qu'impossible à réaliser dans le monde empirique, sépare l'homme de Dieu, la réalité de l'idéal et

⁴⁸² Par exemple : « Remarquons que ce passage n'est plus équivoque : “der Geist in der Religion”, c'est-à-dire Dieu, et “der Geist in seiner Welt”, c'est-à-dire ou l'Homme ou l'humanité, sont “*dasselbe*”. » (A. Kojève, *L'Introduction à la lecture de Hegel*, p. 214)

⁴⁸³ Or, s'il est question de la « vie *consciente* » de l'homme « dans le Monde empirique », ce dont il doit d'abord être conscient, ce n'est pas la présence d'Isaac mais, au contraire, son absence.

l'idée de la vie consciente de l'homme. L'impossible est alors transcendant et extérieur à l'homme aussi bien qu'au monde : « Tant que ce décalage subsiste, il y aura toujours tendance à projeter l'idéal *hors* du monde : c'est-à-dire il y aura toujours Religion, Théisme, Théologie. » (212) La religion naît du dualisme, et demeure bée comme décalage dualiste.

« C'est l'objectivation de ce dualisme dans et par la pensée théologique que Hegel va étudier dans le Chapitre VII. » (212) Ici, il nous faut nous arrêter et examiner ce qu'une telle affirmation signifie. Hegel, dans le Chapitre VII de la *Phénoménologie*, étudie l'objectivation du dualisme, c'est-à-dire qu'il objective le dualisme. Or, que celui qui objective soit *hors* de ce qu'il objective, telle est l'une des conditions indispensables à l'objectivation. Il n'est pas celui qui, dans le monde empirique, se fait une idée de lui-même. Celui qui se fait une idée de lui-même a précisément pour objet cette idée qu'il se fait de lui-même et qu'il souhaiterait réaliser dans le monde empirique. Cela signifie que, pour celui qui se fait une idée de lui-même et qui objective cette idée qu'il se fait de lui-même, il est impossible d'objectiver lui-même qui se fait une idée de lui-même. Il n'est pas encore en dehors de lui-même à objectiver en même temps que sa propre idée. Il en résulte que celui qui objective le dualisme entre l'idéal et le réel, se place à un niveau plus élevé que celui qui est objectivé, qui est inclus et *compris* en tant que constitutif du dualisme objectivé. A quel niveau l'objectivant est-il plus haut que l'objectivé, sinon, précisément, au niveau de la *conscience* ? Certes – nous l'avons déjà cité plus haut –, « la réalité » est la « vie *consciente* » (je souligne) de l'homme « dans le Monde empirique ». L'homme est conscient, mais ce dont il est conscient à ce stade n'est encore ni « l'*idéal*, l'image idéale que je me fais de moi-même » ni « la réalité que je suis », mais uniquement « Dieu et l'Au-delà » (211). Cependant, lorsqu'il s'agit justement de la « vie consciente » de l'homme « dans le Monde empirique », pourquoi et comment la conscience humaine ne serait-elle pas également celle de la réalité, et donc celle du dualisme ? C'est que l'homme dès lors conscient d'un Dieu transcendant qui le dépasse et dépasse le monde, l'homme qui dans et par la religion parle de Dieu sans encore parler de lui-même, abandonne le monde empirique. D'où le fait que « C'est donc en fin de compte le refus – d'origine servile – d'accepter le Monde réel, le désir de fuir dans l'*idéal*

extra-mondain, qui est la base de toute Religion, de toute *Théo*-logie. » (211) En effet, l'homme anéantit « le Monde et l'Homme-dans-le-Monde » en même temps qu'il désire « Dieu et l'Au-delà » (211). Nous pouvons ainsi entrevoir le « pouvoir prodigieux du négatif » qui, selon Grossman, intéresse Blanchot. Continuons néanmoins notre analyse de la conscience.

La conscience humaine dans le monde empirique ne regarde donc que l'autre monde et Dieu. Sa conscience, négatrice de l'un et affirmatrice de l'autre, est la conscience de celui-ci. La conscience qui, à un niveau supérieur à celle de l'homme, englobe l'idéal et le réel observe en revanche les deux et les considère comme identiques. Elle ne nie pas l'un pour désirer l'autre ; au contraire, elle regarde l'un comme elle regarde l'autre. L'idéal et le réel sont égaux, ils représentent la même chose. Car, Dieu et l'homme sont identiques, renvoyant à ce que l'idéal, cessant d'être idéal, se réalise dans le monde empirique. « Et c'est alors que l'Esprit-dans-le-Monde, c'est-à-dire l'Esprit *humain*, devient l'Esprit tout court, c'est alors que Dieu cesse d'être un être supra-humain, que l'Homme devient lui-même un Dieu : dans et par la Science de Hegel. » (212) L'égalisation de l'un et de l'autre – et non l'affirmation de l'un au détriment de l'autre – n'est fondamentalement pas possible par la conscience (humaine) qui ne s'oriente que vers l'autre monde. Elle n'est possible que par la conscience (divine) qui *préalablement sait* que l'un et l'autre, qui semblaient pourtant opposés l'un à l'autre, sont en réalité égaux et identiques. Elle présuppose la conscience déjà atteinte par la conscience qui l'envisage. L'anachronisme traduit que l'objectivation du dualisme entre l'idéal et le réel n'est réalisable et réalisée que si celui qui, à un niveau plus élevé ou, plus précisément, au point le plus haut, objective le dualisme a lui-même et antérieurement fait l'expérience du dualisme qu'il objective. Seul celui qui a déjà réévalué le monde et l'homme-dans-le-monde en les élevant à la même hauteur que « Dieu et l'Au-delà », arrive à avoir le point de vue le plus haut à partir duquel les deux rives dans le dualisme sont réduites à une seule. L'objectivation du dualisme présuppose ainsi l'antériorité de l'expérience du même dualisme à observer. L'avenir de celui qui se fait une idée de lui-même, qui objective sa propre idée sans pourtant encore s'objectiver lui-même, est englobé par la conscience-de-soi qui a déjà réalisé cette même idée

dans le monde. Nous avons découvert la même structure dans l'*Être et temps*. Le Dasein heideggerien, appelé par « la voix de la conscience », est convoqué, non en tant que celui qui a la conscience, mais qui a la volonté d'avoir la conscience. Celle-ci est donc à venir, elle désigne l'avenir qui n'est pas encore le présent ; et cependant, elle se décrit comme ce qui est finalement à atteindre, parce qu'elle est déjà atteinte par l'auteur de l'*Être et temps*. L'avenir ne nous est-il pas plutôt quelque chose d'essentiellement imprévisible et immaîtrisable ? Abraham et le jeune homme dont se souvient l'auteur de *L'Instant de ma mort* nous l'enseignent. Ces deux personnages sont tous les deux sans avenir parce que la mort s'apprête à les emporter. Leur survie se fait malgré eux ; le salut leur est étranger⁴⁸⁴. L'avenir est l'altérité que je ne saurais manipuler. Seul celui qui en connaît déjà la conséquence croirait la supprimer.

Acte d'écrire

L'objectivation du dualisme qu'étudie le chapitre VII de la *Phénoménologie* présuppose l'expérience préalable du dualisme à étudier. Autrement dit, l'*acte d'écrire* présuppose l'expérience. Sans cette dernière, ni la *Phénoménologie* ni l'*Être et temps* n'auraient été écrits. L'expérience donne naissance à l'acte, et l'acte la retrace par l'écriture.

⁴⁸⁴ Il leur est étranger, certes, mais il faut l'entendre dans deux sens. D'une part, il leur est étranger dans la mesure où ils ne savent pas qu'il y aura le salut. D'autre part, il leur est étranger de manière plus surprenante, dans le sens où le salut n'en est pas un. Il l'est pour Dieu, assurément, mais pour Abraham aussi bien que pour le jeune homme de *L'Instant de ma mort* qui sont *hors* de la dimension divine laquelle est égalisante, englobante et identifiante – telle est justement la preuve de l'identification hégélienne entre Dieu et l'homme –, n'est-il pas loin d'être un salut ? Lorsque le jeune homme se trouve déjà mort tandis qu'il se croyait vivant et survivant, et lorsque Dieu interrompt le sacrifice d'Isaac par Abraham alors que ce dernier pensait que sa réconciliation avec Dieu consistait justement en la réalisation de l'impossible dans le monde visible, le salut dit *tout autre* que ce qu'il est censé dire. Loin de sauver l'homme de son épreuve, le salut, empirant cette dernière, enfonce *davantage* l'homme dans l'angoisse. Ainsi, dans les deux cas, le salut leur est-il étranger.

Ce que Hegel retrace, c'est, selon Emmanuel Cattin, « le chemin vers la simplicité. »⁴⁸⁵ Tel est le passage de la religion à l'athéisme. La religion naît d'un dualisme entre l'idée et la réalité. L'homme conscient de celle-là a tendance à abandonner celle-ci. Or, l'homme, fini, n'a pas l'accès à l'au-delà. Abandonnant l'un sans pourtant atteindre l'autre, le rapport des deux est ambigu. Par l'ambiguïté s'ouvre le Neutre blanchotien ; il en est de même de l'existential heideggerien en dehors à la fois de l'« existentiel » et de l'existential. Le passage de la religion à l'athéisme est cependant ce qui réduit les deux mondes qui étaient opposés l'un à l'autre à un seul et unique. Le livre de la *Phénoménologie* retrace ainsi

« le chemin de la simplification qui conduit le Rapport, de métamorphose en métamorphose, à la simplicité du savoir absolu : il va d'un tel *Zwei*, celui de l'*Entzweiung*, au recueillement dans l'*Einfachheit*, du Deux initial, celui de l'expérience, à l'Un rassemblant, l'Unifiant qui en est la fin. »⁴⁸⁶

Remarquons la difficulté qu'implique inéluctablement le passage de l'expérience à l'acte d'écrire. Dans la mesure où l'acte d'écrire présuppose l'expérience préalable, l'expérience donne naissance à l'acte et l'acte la retrace par l'écriture. En d'autres termes, l'expérience détermine l'acte : sans expérience il n'y aurait aucun acte. Or, l'acte – l'objectivation par l'écriture – qui naît de l'expérience est ce qui, à son tour, détermine l'expérience. Ce n'est pas une possibilité mais un corollaire. Car il s'agit de la « Conscience-de-soi de l'Esprit », de l'« Esprit qui se *connaît lui-même* » (209) et de « l'Esprit [qui] se *comprend* lui-même » (208) : la conscience au niveau le plus haut, c'est-à-dire ce que Hegel nomme savoir absolu. Le savoir absolu a en commun les particularités de l'être heideggerien. D'un côté, il est suprême et indéfinissable, il est ce qui détermine sans qu'il ne soit lui-même déterminé ; de l'autre, il est transcendant et extérieur à ce qu'il détermine, il est indépendant et ainsi inaccessible⁴⁸⁷. Il est donc évident que l'acte détermine l'expérience. Seulement, la question change, elle en concerne

⁴⁸⁵ Emmanuel Cattin, *Vers la simplicité : Phénoménologie hégélienne*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, 2010, p. 7.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ Se référer à la 4^{ème} section du chapitre V.

maintenant la genèse : comment ce qui subit la détermination pourrait-il donner naissance à ce qui le détermine unilatéralement ? Comment l'être, le plus universel, transcendant et extérieur, pourrait-il provenir d'un étant particulier, intramondain et intérieur ? Le renversement inimaginable est, bien entendu, comparable à celui de la reproduction par le prisonnier platonicien d'un objet à partir de l'ombre de celui-ci. Hegel franchit ce problème par la réduction des deux termes qui nous semblent incompatibles.

L'acte – l'écriture – retrace l'expérience qui lui est antérieure. De quelle expérience est-il exactement question ? Telle est la question qu'il nous faut désormais nous poser. Cattin nous indique que l'expérience que nous lisons dans la *Phénoménologie* est « l'expérience d'un Acte » : « Nous ouvrons la *Phénoménologie de l'esprit*, et commençons à lire : que se passe-t-il ? Ce qui commence est l'expérience d'un Acte. »⁴⁸⁸ L'auteur de la *Phénoménologie* retrace l'acte dont il a lui-même fait l'expérience. Il la retrace par l'acte et, tel est l'essentiel, il la retrace en tant qu'acte parfaitement identique : « Ce chemin, la conscience qui l'écrivit l'avait déjà accompli, et la conscience qui le lit est celle qui aujourd'hui prend sur elle, résolument, l'acte à chaque fois nouveau de son réaccomplissement. »⁴⁸⁹ C'est le même acte, et c'est ainsi que l'auteur est capable de réaccomplir ce qu'il avait déjà accompli. Qu'il ait déjà accompli ce qu'il accomplit actuellement par l'acte, voilà une réduction extrêmement violente. La conscience de l'homme qui objectivait sa propre image sans qu'il ne puisse encore s'objectiver lui-même, est d'emblée relevée jusqu'à la conscience la plus élevée parce que englobée et comprise par celle-ci. C'est comme si on disait d'Abraham plongé dans l'angoisse et sans avenir qu'il est – déjà – lui-même Dieu se connaissant lui-même, avenir c'est-à-dire Isaac (c'est-à-dire l'image !). La compréhension est illusoirement totale au niveau spatio-temporel, à l'instar de l'homme platonicien qui, sorti de la caverne, arrive à assimiler les objets reproduits sous la lumière aux ombres dans la caverne comme à leurs propres ombres. Cela signale l'entrée, non dans l'existential, mais dans l'« existentiel », antérieur au langage.

⁴⁸⁸ E. Cattin, *Vers la simplicité : Phénoménologie hégélienne*, p. 16.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

C'est en ce sens qu'avec Blanchot nous réduisons le dualisme de Platon, de Hegel et de Heidegger à un seul monde. C'est donc une réduction. Assurément. Mais nous ne pouvons pas restreindre la réduction blanchotienne et celle hégélienne à une seule et unique. Il existe une différence qui sépare radicalement l'une de l'autre. Chez Blanchot, les deux termes – l'auteur de *L'Instant de ma mort* et le jeune homme dont il se souvient, Orphée et Eurydice – ne se croisent pas, ne sont pas identiques. L'auteur lui-même l'évoque comme l'autre. L'impossibilité de rapport, montrée et développée dans et par le mythe d'Orphée, est spatio-temporelle. Ce qui n'a pas été possible ailleurs et autrefois – la mort – ne l'est toujours pas ici et maintenant. La mort n'est pas la mienne, son altérité n'est pas abolie mais plus que manifeste, et cela à chaque fois et jusqu'à maintenant : « empêché de mourir par la mort même »⁴⁹⁰. Et pourtant, que la mort ne soit pas la mienne n'indique pas le retour à la vie : le « je » est toujours absent, s'inflige le « tu es déjà mort », et cela à chaque fois. Ni mort ni vivant, un tel homme ne fait pas de l'impossibilité de lien entre deux termes un monde quelconque qui puisse les comprendre, mais plutôt l'approche de l'altérité irréductible, de la continuité d'un milieu sans l'un ni l'autre, d'un dehors toujours en mouvement et absolu au sens étymologique du terme, c'est-à-dire séparé de l'un et de l'autre : le Neutre.

Chez Hegel, en revanche, identiques sont Dieu et l'homme, la mémoire et l'écriture – la mémoire rappelant un passé et l'écriture transcrivant le « je me souviens » – et, ultimement, l'expérience et l'acte. Il n'y a rien et personne d'autre que l'esprit humain qui agit ; il n'y a aucune place pour l'altérité de l'autre. Autrement dit, en tant qu'à la fois esprit divin et humain, la pensée et l'acte sont identiques. Un instant et chaque instant sont indivisibles. Demandons-nous alors : quelle est cette expérience qu'est l'acte ? Autrement dit, comment le monde empirique que l'homme a nié pour s'orienter vers l'autre monde – sans cependant l'atteindre – se renverse-t-il ?

⁴⁹⁰ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 7.

2. Immédiat et médiation hégéliens

La relation entre Abraham et Dieu est comparable à celle hégélienne entre l'esclave et le maître. C'est un dualisme dont naît la religion. Le maître est quelqu'un de souverain et de supérieur que l'esclave a pour objectif d'atteindre. Mais il doit l'atteindre dans le monde empirique parce que, fini, il ne franchit pas la mort. L'esclave doit le supprimer afin de devenir lui-même maître dans ce monde.

Naissance d'une religion

Regardons d'abord brièvement la naissance de la religion.

A la religion née du dualisme entre l'idée et la réalité, à la religion dont l'homme est conscient sans encore être conscient de lui-même, est antérieure la conscience ne connaissant pas encore de dualisme quelconque. Il n'y a encore aucun dualisme et, sans avoir l'image qu'il se fait de lui-même, l'homme est satisfait. Pour qu'une conscience encore animale devienne conscience humaine – pour ensuite devenir divine, conscience de soi –, il doit y avoir une conscience qui envisage un objet extra-mondain.

« Pour qu'il y ait Conscience-de-soi, il faut qu'il y ait – au préalable – Conscience. Autrement dit, il faut qu'il y ait révélation de l'Être par la Parole, ne serait-ce que par le seul mot *Sein*, Être ; – révélation d'un Être qui sera appelé plus tard "être *objectif, extérieur, non-humain*", "Monde", "Nature", etc., mais qui, pour le moment, est encore *neutre*, puisqu'il n'y a pas encore sujet et objet, Moi et non-Moi, entre l'humain et le naturel. » (166)

Le « *neutre* » est ce qui n'est encore appelé ou qualifié par aucune parole. L'homme en sort, mais afin de le qualifier, il faut attendre la conscience-de-soi qui le comprend et le nomme. Or, ce qui n'est pas encore nommé et ce qui est

nommé représentent-ils la même chose ? Telle est la question que nous nous sommes posée pour contester l'identité fallacieuse entre l'« existentiel », essentiellement indicible, et l'existential heideggerien qui fait l'objet de l'explicitation langagière. La même critique s'applique à l'identité hégélienne entre le « neutre » et l'« Être ». Car, l'homme dans le « neutre » et du « neutre » est, précisément comme l'homme « existentiel », absorbé et s'oublie dans ce qu'il contemple ; le « neutre » sans encore être qualifié de neutre est déjà la dimension suprasensible et existentielle dans laquelle l'homme, sans différenciation entre sujet/objet, est ce qu'il contemple :

« En effet, nous savons tous que l'homme qui *contemple* avec attention une chose, qui veut la voir telle qu'elle est, sans rien y changer, est "*absorbé*", comme on dit, par cette contemplation, c'est-à-dire par cette *chose*. Il *s'oublie*, il ne pense qu'à la *chose* contemplée ; il ne pense ni à sa *contemplation*, ni, encore moins, à soi-même, à son "Moi", à son Selbst. Il est d'autant moins conscient de *soi* qu'il est plus conscient de la *chose*. Il pourra parler peut-être de la chose, mais il ne parlera jamais de lui-même : dans son discours le mot "Je" n'interviendra pas. » (166)

Qu'est-ce qui arrache l'homme « neutre » au « neutre » jusqu'à constituer un dualisme et une religion ? C'est ce qui le fait penser « à son "Moi" », ce qui l'oblige à parler à la première personne. C'est ce que Hegel nomme « désir ». Le désir sépare tout ce qui ne faisait qu'un dans le « neutre », en même temps qu'il singularise l'homme « neutre ». « Le désir se révèle toujours comme *mon* désir », l'homme « verra qu'en plus de la chose, il y a encore sa contemplation, qu'il y a encore *lui*, qui n'est *pas* cette chose. » Le désir sépare. Il n'est cependant pas ce qui tout simplement sépare l'homme de l'objet, mais aussi ce qui place l'un en face de l'autre dans une opposition : « Et la chose lui apparaît comme un "*objet*" (Gegen-stand), comme une réalité *extérieure*, qui n'est pas en lui, qui n'est pas *lui*, mais un *non-Moi*. » (166) Le désir donne naissance à ce qui ne m'appartient pas, il lui donne naissance en tant qu'autre.

Désir et reconnaissance

L'autre séparé du moi est fondamentalement transcendant vis-à-vis des objets réels. « Pour qu'il y ait Conscience-de-soi, pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait *transcendance* de soi par rapport à soi en tant que *donné*. » (168) Il en résulte que le désir porte « sur un *non-être* ». Lorsque l'homme, affamé, veut manger du pain, le vide que son désir a creusé se remplit « de cet Être donné, c'est s'asservir à lui. Désirer le non-Être, c'est se libérer de l'Être, c'est réaliser son autonomie, sa Liberté. » Qu'est-ce qu'un non-Être alors ? C'est « un autre *Désir* », « un autre vide avide », « un autre *Moi* ». Car, continue Kojève, « le Désir est *absence* d'Être (avoir faim, c'est être *privé* de nourriture) : un Néant qui *néantit* dans l'Être, et non un Être qui *est*. » (168-169) Le Désir de l'homme se révélant comme « *absence* d'Être » porte sur le Désir d'un autre homme qui se révèle également comme « *absence* d'Être ».

« Une affaire entre Dieu et Dieu » que nous avons analysée dans la dernière section du chapitre précédent, nous montre exactement ce rapport entre un homme absent et un autre absent qui ne se croisent pas. La religion s'établit lorsque le Désir divin porte sur le désir humain. Dieu demanda à l'homme – à un être *extérieur* à Lui – de Lui obéir. Abraham doit le faire, il réalise le désir divin et il le reconnaît. Voilà le Désir de l'homme – d'« un Homme-Dieu » (192) – au sens hégélien : que l'un désire la reconnaissance de sa supériorité sur l'autre. « Ce n'est que le Désir d'une telle *Reconnaissance* (Anerkennung), ce n'est que l'Action qui découle d'un tel Désir, qui crée, réalise et révèle un Moi *humain*, non-biologique. » (169) Dieu, dans son combat contre l'homme, a battu celui-ci et est devenu Maître de l'homme lequel, quant à lui, est devenu Esclave de Dieu. Le désir provoque une lutte entre deux termes, plaçant l'un au-dessus de l'autre.

Le rapport dialectique entre la Maîtrise et la Servitude est comparable à celui entre la Particularité et l'Universalité : « L'Homme dès le début recherche la Anerkennung, la Reconnaissance. Il ne se contente pas de s'attribuer lui-même une valeur. Il veut que cette valeur *particulière*, *sienne*, soit reconnue par *tous*, *universellement*. » (184) Le Maître est celui qui ne s'est pas contenté de sa vie biologique, mais qui s'est emparé d'une vie humaine. Or, il faut préciser que la

reconnaissance du Maître par l'Esclave reste indubitablement incomplète. Le Maître est maintenant censé se réaliser pleinement en tant que « Moi *humain* », ce qui est justement pour lui impossible. D'une part, il est actuellement reconnu par un Esclave. S'il souhaite être reconnu en tant qu'humain, il doit être reconnu par un homme, égal à lui. Et pourtant, en affirmant sa supériorité sur l'autre, il l'a réduit au statut d'esclave et non celui d'être humain. Il doit se représenter l'autre qui le reconnaît uniquement dans le cadre d'un rapport Maître-Esclave, il n'est donc reconnu que par un Esclave, par un sous-homme. D'autre part, la reconnaissance est ce qui permet au Maître de se percevoir en tant que maître. Mais la conscience-de-soi passe par le regard de son Esclave, et non d'un homme. Il cherche la reconnaissance à travers l'autre, mais cet autre est inférieur à lui. Dans les deux cas, la reconnaissance de sa supériorité n'est rien. Tel est le dilemme du Maître. En un mot : s'il est vrai que « la "vérité" [= réalité révélée] du Maître est l'Esclave » (175), il est également vrai que « la Maîtrise est une impasse existentielle. » (174)

L'Esclave, en revanche, est celui qui, dans sa lutte contre un autre homme, a perdu. Il a survécu⁴⁹¹, mais il doit dorénavant obéir à son Maître qui lui est supérieur. Il ne fait cependant pas que lui obéir. Dans ce dualisme qu'est la religion, l'esclave, à son tour, désire son autre :

« Le Désir de Reconnaissance qui provoque la Lutte est le désir d'un désir, c'est-à-dire de quelque chose qui n'*existe* pas réellement (le Désir étant la présence "manifeste" de l'*absence* d'une réalité) : vouloir se faire "reconnaître", c'est vouloir se faire accepter comme une "valeur" positive, c'est-à-dire précisément se faire "désirer". » (497)

Le Désir de l'un qui porte sur le Désir de l'autre est le Désir du Désir. Ce mouvement est comparable au regard d'Orphée qui, se retournant vers Eurydice, attire *davantage* cette dernière (ce qui, pour nous, prévient le retour du Désir du Maître). Or, le désir de l'Esclave ne désire pas le désir de son Maître comme celui-ci a désiré celui-là. Le désir révèle un dualisme dont naît la religion, mais « la Théologie n'est pas une *Philosophie*, – encore moins la Science de Hegel. »

⁴⁹¹ Que « la Lutte se terminera de façon à ce que les *deux* adversaires restent en vie », telle est l'une des quatre prémisses irréductibles « à l'intérieur de la PhG. » (170)

Car, « dans la Théologie, l'Esprit est déjà une Conscience-de-soi, mais il ne l'est encore que d'une manière "*immédiate*". » (209)

Immédiat hégélien

A propos du « mot sacramentel "unmittelbar" », c'est-à-dire "*immédiat*", Kojève nous explique ceci :

« Au lieu de "unmittelbar", on peut dire aussi "*an sich*", par opposition à "*für sich*" ou "*an und für sich*". Dans la Théologie l'Esprit est conscient-de-soi "*an sich*" (*en soi*), et non "*für sich*" (*pour soi*). C'est-à-dire : c'est seulement *en fait* qu'il prend conscience de soi, parce qu'en fait il n'y a pas d'autre Esprit que l'Esprit humain. Et "*an sich*" signifie aussi "*für uns*" : c'est *nous*, Hegel et ses lecteurs, qui savons que toute Théologie n'est en fait qu'une *anthropologie*. » (209)

Hegel a découvert, par sa propre expérience, l'immédiateté de la conscience de soi théiste. Il en a fait l'expérience, la décrit et nous invite à en prendre connaissance par notre lecture. Si Hegel réaccomplit par son acte d'écrire ce qu'il avait déjà accompli, il nous demande de nous élever au même niveau que sa conscience de soi, savoir absolu. C'est par opposition à cette expression hégélienne « *für uns* » que, dans notre thèse, nous employons avec Blanchot l'expression « nous autres lecteurs »⁴⁹². L'auteur – un homme – et son lecteur – un autre homme – ne se rencontrent pas ; ils se croisent d'autant moins que l'auteur n'est avant tout pas celui qui est à l'origine de son écriture. Paradoxalement, le fait que ce qui a été déjà écrit et a disparu (tel est la caractéristique essentielle et cruciale de l'immédiateté de l'immédiat blanchotien), fait d'un homme, à savoir *d'un lecteur*, un écrivain qui ne saurait retracer la même chose que ce qui a été écrit, parce que jamais présent. Hegel nous invite néanmoins à prendre le même chemin que lui et à reconnaître la conscience de soi *par le biais d'un intermédiaire*. Il nous demande d'atteindre le savoir absolu

⁴⁹² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 234.

par un tiers, comme s'il exigeait qu'Abraham devienne Dieu – présence – par le Tiers – absence présente. Ce troisième terme – qui n'est ni Moi ni non-Moi – qui médiatise l'immédiateté de la conscience religieuse, s'appelle, d'après Hegel, travail.

Médiatisation et image

L'exigence de la reconnaissance demande une lutte où il est question de vie et de mort. L'homme qui dans cet affrontement a craint l'autre devient dès lors esclave. C'est la crainte qu'il a éprouvée au regard de sa propre mort qui détermine sa servitude actuelle. Il obéit à son maître parce qu'il en a peur. L'immédiateté de la conscience religieuse qui révèle un non-Moi au Moi, est dangereuse. Son maître a eu la reconnaissance en tant qu'homme à l'issue d'un duel périlleux. Or, ce que l'esclave découvre dans la supériorité de son maître, c'est l'insuffisance de la reconnaissance : il n'est pas reconnu par un homme égal à lui, il ne peut donc pas se considérer comme maître non plus. D'où un paradoxe : la reconnaissance véritable n'est pas le fait du maître. A qui appartient-elle, sinon à l'esclave ? La possibilité de l'appartenance n'est encore que potentielle ; et cependant, « l'Esclave *reconnaît* la réalité et la dignité humaines du Maître. Il lui suffit donc d'imposer sa liberté au Maître pour atteindre la Satisfaction définitive que donne la Reconnaissance *mutuelle* et arrêter ainsi le processus historique. » (178) Or, l'exigence de l'esclave ne s'oriente pas directement vers son maître. Elle est doublement double : d'un côté, il devra sortir de la servitude, mais il devra s'en extraire en gardant la connaissance de la reconnaissance du maître par l'esclave, et, de l'autre côté, il devra devenir maître mais il devra le devenir en n'étant pas un maître qui n'est pas reconnu par un homme égal. Il en résulte qu'il devra lui-même devenir un maître en qui la reconnaissance de l'un à l'autre va vers lui-même jusqu'à ce qu'il se reconnaisse : la conscience de soi et le savoir absolu. Or, dans la double exigence des deux termes – esclave et maître – en un seul homme, il est question d'un « X sans X », dont l'essentiel consiste en ce que

chaque terme devient *autre* que ce que sont en réalité l'un et l'autre. L'esclave idéal retient la reconnaissance sans demeurer inférieur, tandis que l'esclave réel est esclave et, précisément parce qu'il l'est, que sa reconnaissance de l'autre n'est rien ; le maître idéal, en revanche, est reconnu par un homme égal à lui, alors que le maître réel, afin d'obtenir la reconnaissance, doit rabaisser l'autre et que, justement à cause de cela, la reconnaissance véritable lui échappe. L'idéal s'indique comme ce que n'est pas le réel ; l'idéal est l'absence du réel. Nous le savons, mais la religion s'érigeant initialement dans et par le dualisme entre le maître et l'esclave, l'idée c'est-à-dire l'*image* que l'esclave se fait de lui-même s'envisage non seulement en *dehors* du Moi mais aussi du non-Moi.

Du non-Moi – du maître – à l'image du non-Moi incluant celle du Moi, c'est une médiatisation par le maître, par l'autre. Elle signifie que le maître réel n'est pas le terme ultime à atteindre mais n'est qu'un terme via lequel le mouvement de l'esclave s'axe sur l'image comme sur sa propre image. En effet,

« dans la conception hégélienne, le travail ne peut être vraiment Travail, une Action spécifiquement *humaine*, qu'à condition de s'effectuer en fonction d'une *idée* (d'un "projet"), c'est-à-dire d'autre chose que le donné, et – en particulier – que le donné qu'est le travailleur lui-même. » (190)

Les donnés – le maître et l'esclave réels – deviennent exclus. La formation de l'image et le mouvement ou « affaire » envers l'image ont lieu en dehors des objets réels. L'image idéale de l'homme naît du réel ; et pourtant elle est désormais plus haute que celui-ci et indépendante de lui. Alors qu'il est nécessaire que le désir ne désire pas la réalité mais son autre, l'idée qui n'existe pas dans le monde empirique provient-elle du réel ? Il n'en est pas ainsi, car le désir du désir – le désir de l'esclave désirant le désir du maître – a été provoqué par le désir se faisant « désirer » ; par le désir désirant la reconnaissance et par le désir dont provient le rapport entre le maître et l'esclave. Au désir d'Abraham désirant Dieu et la reconnaissance de Dieu, est ainsi antérieur le désir de Dieu désirant la reconnaissance de Lui-même par Abraham. Abraham, à son tour, désire ce désir de Dieu : ce n'est pas Dieu n'étant pas véritablement reconnu *après* la lutte mais le désir de Dieu désirant la reconnaissance, que désire

Abraham. D'ailleurs, il ne le désire pas tout simplement, mais en tant que celui qui, selon sa propre expérience, connaît véritablement la reconnaissance, et donc en tant que celui qui l'accomplira véritablement (car, le désir de Dieu, quoique celui-ci soit déjà maître, n'est cependant *pas encore* accompli). L'idée n'est pas ce qui naît de la réalité mais ce qui est diamétralement autre qu'elle.

Cette exclusion des données sensibles réorientant le mouvement ou l'« affaire » envers l'image de ces données, Hegel l'appelle « suppression ». Le maître réel se supprime. Le terme suppression résonne de manière négative. Or la suppression n'est pas ce qui est négatif. Même si elle l'était, elle serait justifiée :

« [...] la Maîtrise, tout en étant elle-même une *impasse*, est “justifiée” en tant qu'étape *nécessaire* de l'existence historique qui mène à la Science absolue de Hegel. Le Maître n'apparaît que pour engendrer l'Esclave qui le “supprime” (*aufhebt*) en tant que Maître – en se “supprimant” par là soi-même en tant qu'Esclave. » (175)

Né du maître, l'esclave, à son tour, envisage la conscience de soi via ce maître. Celui qui est alors supprimé n'est pas uniquement le maître, mais aussi l'esclave. L'image idéale et accouplée des maître et esclave en un seul homme se réalise alors comme suppression des maître et esclave réels. Supprimés, ces derniers sont absents à leur image. A l'instar de l'homme absent de Blanchot, nous pouvons donc les indiquer comme « maître » et « esclave ». L'entre-deux des termes réels est là – le là – où le « maître » et l'« esclave » se mélangent, constituant désormais le *et* l'un *et* l'autre : « maître-esclave ». Nous avons forgé, au fur et à mesure de notre thèse, les mêmes formules: « Orphée-Eurydice », « Dieu-homme » et « dieux-hommes ». Seulement, chez Blanchot, le même entre-deux est le dehors absolu renvoyant au contraire au *ni* l'un *ni* l'autre, au Neutre.

Image et réalité

Chez Hegel, le et... et... – à la fois l'idéal du maître et celui de l'esclave – compose l'entre-deux, le neutre, en dehors des maître et esclave réels. Sortie du « neutre », la conscience humaine sur le chemin de celle animale à celle divine, est toujours dans le neutre. C'est exactement par là que, pour Blanchot, il n'y a toujours et partout que le neutre, à condition que l'on entende le terme au sens blanchotien.

Et pourtant, le et... et... du neutre hégélien concerne non seulement l'idéal du maître et celui de l'esclave, mais aussi la réalité du maître et celle de l'esclave. L'inclusion hégélienne par le neutre est doublement double, signifiant par là que le maître et l'esclave réels qui ont été supprimés ne le sont pas tout à fait. Supprimés, mais non pas totalement, ils sont conservés ; conservés en tant que supprimés, ils subiront à la « sublimation » (213), ainsi inclus et compris dans et par le savoir absolu. Et l'identité de l'image et de la réalité signifie finalement la fin de la religion. Toute religion naît d'un dualisme entre l'idée et la réalité. Tant qu'elle existe, l'image est loin d'être réalisée dans la réalité. D'un autre côté, elle n'existe que si l'image est transcendante, et la réalisation de l'image dans le monde empirique supprime à son tour la religion. C'est pourquoi la religion est « *illusoire* (puisque l'idéal non-réalisé, et par suite sa transposition en Dieu, n'existe pas) » et « le dualisme ne peut pas se maintenir *éternellement* (car dans ce cas il serait *réel*) ; la Religion est donc un phénomène passager. » (213) La religion n'est que passagère et vouée à disparaître. Vers où disparaît-elle ? C'est, nous le savons, la réponse à cette question qui sépare la pensée de Hegel de celle de Blanchot.

3. Langage et homme

Idéal et travail

L'esclave naît via le maître et s'approche de son idéal par l'intermédiaire du maître. La médiation est propre à la philosophie hégélienne. Si l'immédiat appartient à la religion, le médiat est de l'ordre du travail où « le danger n'est plus *immédiat* » (176). Qu'est-ce que le travail au sens hégélien ? « J'agis en fonction d'une *idée*, d'un but *non* biologique. Et c'est cette transformation de la Nature en fonction d'une idée non matérielle qui est le Travail au sens propre du terme. » (171) Suivant une idée, je travaille, c'est-à-dire que je transforme la nature. Par exemple, j'ai l'idée d'un couteau grâce auquel je pourrai couper de la viande et d'une poêle avec laquelle je pourrai la cuisiner. Suivant ces idées, je taille une pierre pour en faire un couteau ; je façonne du métal pour en faire une poêle. Guidé par une idée, je transforme des choses naturelles et fabrique des outils. Ainsi naît en tant que réel ce qui n'existait qu'en tant qu'idée ; est devenue réelle l'idée, l'idéal ou l'image qui n'existait pas encore et qui n'était encore rien. La réalisation effective par le travail d'une idée ou d'un idéal dans le monde sensible et empirique, signifie que l'idée est devenue réalité, qu'elle ne fait qu'un avec la réalité. La disparition de la religion n'a donc rien de négatif, mais elle dit la réaffirmation de la réalité – réalité une fois supprimée par la religion – en tant que réalisation de l'idée. D'ailleurs, le couteau et la poêle qui sont des outils issus de matériaux naturels transformés par la main de l'homme, me servent à leur tour à façonner et métamorphoser encore la nature. Le couteau coupe la viande, et la poêle la cuit. Le travail place l'homme au-dessus de la nature en le rendant maître de celle-ci. L'homme domine la nature.

Or, ce que l'homme asservit par le travail n'est pas que la nature. A travers la transformation de la nature, l'homme se métamorphose et devient maître de lui-même. L'homme qui n'avait que l'idée d'un couteau et d'une poêle sans encore leur existence réelle, et l'homme qui les a réalisés dans le monde empirique, sont nettement différents l'un de l'autre (dont le savoir absolu de Hegel, de son point

de vue ultérieur et le plus élevé, supprime cependant l'altérité afin de faire des deux pendants un seul et même homme). L'homme qui ne détient rien et qui détient le rien – l'idée sans réalisation – de ce qui n'existe pas encore, n'est lui-même rien et est lui-même le rien. En effet,

« la base profonde de l'anthropologie hégélienne est formée par cette idée que l'Homme n'est pas un Être qui *est* dans une identité éternelle avec soi-même dans l'Espace, mais un Néant qui *néantit* en tant que Temps dans l'Être spatial, par la *négation* de cet Être, – par la négation ou transformation du donné à partir d'une idée ou d'un idéal qui *n'est pas* encore, qui est encore néant ("projet"), – par la négation qui s'appelle *Action* (Tat) de la Lutte et du Travail (Kampf et Arbeit). » (175)

La néantisation du néant qu'est l'homme concerne non seulement la nature ou le maître donné, mais aussi lui-même en tant que « Néant ». D'une part, l'esclave néantit le maître qui n'est pas véritablement reconnu comme tel dans la mesure où il l'est, non pas par un homme égal à lui, mais par son esclave (qui est moins qu'un homme); d'autre part, il néantit lui-même – il *se* néantit – qui reste alors esclave alors qu'il connaît la véritable reconnaissance. Néantir, c'est supprimer, agir et travailler. La négation du donné dans le monde sensible et empirique est la négation du monde nié et, par la double négation, la réaffirmation du monde dans lequel se réalise le « Maître-Esclave ». Cela, en conservant à la fois le maître et l'esclave réels. Mais comment ces deux derniers, pourtant ainsi supprimés, parviennent-ils néanmoins à subsister ?

Travail et temps

L'homme essaie, par le travail, de coller à l'image de lui-même qu'il n'est pourtant pas encore. Ce travail ne se fait pas en un instant ; il nécessite du temps. « Cette éducation créatrice de l'Homme par le Travail (Bildung) crée l'Histoire, c'est-à-dire le *Temps* humain. » (180) Le temps au sein duquel le jeune

homme de *L'Instant de ma mort*, invité au dehors, « avançait lentement »⁴⁹³, et le temps pendant lequel Abraham, ne sacrifiant pas immédiatement son fils unique Isaac, se prépare à s'y résoudre, est également un temps que possède l'homme hégélien. Ces temps, Hegel les qualifie d'Histoires.

Le temps hégélien a trait au concept aussi bien qu'à la parole. D'une part, dit Kojève en citant Hegel : « Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da* ist » ; « Le Temps est le Concept lui-même, qui *est là* [-dans-l'existence-empirique] » (336-337). Le temps est le concept et « le Concept *est* le Temps » (338). Hegel l'a découvert, « Et c'est là sa grande découverte, qui fait de lui un grand philosophe, un philosophe du rang de Platon, d'Aristote et de Kant. » (365)

D'autre part, le concept est la parole ou le discours.

« Pour parler avec Hegel, nous pouvons appeler l'ensemble cohérent de la connaissance conceptuelle qui prétend à la vérité – Begriff, Concept. Et en effet, la vérité est toujours un “concept” au sens large, c'est-à-dire un ensemble cohérent de *mots* ayant-un-sens. » (336)

Un discours cohérent et composé de mots constitue le temps. En effet, « sans avoir le temps, l'homme ne peut même pas prononcer un *seul* mot. » (352) D'ailleurs, si « le Concept réel (c'est-à-dire l'Être révélé lui-même à lui-même par un Discours existant empiriquement) *est* Temps » (365), et qu'« il n'y a Temps que dans la mesure où il y a *Histoire*, c'est-à-dire existence *humaine*, c'est-à-dire *existence parlante* », alors « l'Homme *est* donc le Temps, et le Temps *est* l'Homme » (366).

Concept et mots

D'après la philosophie hégélienne, Abraham à travers ses interrogations destinées à Dieu, doit parler de lui-même ; le Discours de Dieu doit être celui d'Abraham. C'est un discours par lequel Abraham se révèle à lui-même par la

⁴⁹³ M. Blanchot, *L'Instant de ma mort*, p. 9.

compréhension conceptuelle du soi-même, non dans un au-delà, mais dans le monde empirique.

Or, « Dans le Chapitre VII de la PhG, Hegel a dit que toute compréhension-*conceptuelle* (Begrreifen) équivaut à un *meurtre*. » (372) Il y a ici un dualisme entre « le Concept *abstrait* » et « le Sens (ou l'Essence, le Concept, le Logos, l'Idée, etc.) ». Lorsque celui-ci renvoie à une chose réelle et sensible, « ce Sens (Essence) *vit* ». Un chien réel et sensible, par exemple, vit ; nous le voyons dans la rue gambader, manger et aboyer. « Mais lorsque le Sens (l'Essence) “chien” passe dans le *mot* “chien”, c'est-à-dire devient Concept *abstrait* qui est *différent* de la réalité sensible qu'il révèle par son Sens, le Sens (l'Essence) *meurt*. » (372-373) Il ne s'agit plus d'un chien réel et sensible que nous voyons dans la rue ; le mot « chien » que nous découvrons dans un dictionnaire ne se déplace pas, pas plus qu'il n'aboie ou ne mange. Si donc « toute compréhension-*conceptuelle* (Begrreifen) équivaut à un *meurtre* », c'est que la réalité sensible meurt. Cela ne veut évidemment pas dire que le chien doit réellement mourir afin d'être nommé ou que, une fois nommé, il meurt. Mais c'est parce que le chien est « *mortel*, c'est-à-dire essentiellement *fini* ou limité quant à sa durée », qu'il peut désormais devenir le concept abstrait, incarné « dans l'homme (qui le pense), c'est-à-dire dans *autre* chose que dans la réalité sensible que le concept révèle par son Sens. » (373)

Que le concept abstrait se réalise dans la pensée et « dans *autre* chose que dans la réalité sensible », cela signifie-t-il qu'il ne se réalise pas finalement dans la réalité ? Il semblerait. Car

« Le Concept “chien” qui est *mon* Concept (du chien), le Concept qui est *autre* chose, donc, que le chien vivant et qui se *rappelle* à un chien vivant comme une à réalité *extérieure*, – ce Concept abstrait n'est possible que si le chien est *essentiellement* mortel. » (373)

Ce qui se désigne à l'extérieur de la réalité sensible, ce qui nous fait comprendre quelque chose au lieu absent de ce quelque chose – ce qui autorise notre compréhension d'un objet par l'oubli de l'absence de cet objet – s'appelle l'image. Véritablement, l'homme hégélien est motivé par et envers l'*image* – l'idée

et le concept – qu'il se fait de lui-même. Et pourtant, la réalité sensible est conservée au travers de sa négation.

Réalité et temps

A la suite de la citation susnommée, Kojève continue ainsi :

« C'est-à-dire : – si le chien meurt ou s'anéantit à *chaque* instant de son existence. Or, ce chien qui s'anéantit à chaque instant, – c'est précisément le chien qui dure dans le Temps, qui cesse à chaque instant de vivre ou d'exister dans le Présent pour s'anéantir dans le Passé, ou s'anéantir *en tant que* Passé. »

Le chien sensible et qui s'anéantit n'entre pas tout simplement dans le temps, mais, au contraire, la néantisation du chien réel par le concept abstrait – par le mot – constitue le temps. De plus, le chien anéanti se maintient dans le passé et en tant que passé. En effet, « le Concept *est* le maintien permanent de ce néantissement du réel spatial, lequel néantissement n'est lui-même rien d'autre que le *Temps*. » (373) Ce n'est donc pas la réalité sensible en tant que telle qui dure dans le temps, mais en tant qu'anéantie. Que dure donc dans le temps ?

Le temps hégélien est « *humain, c'est-à-dire historique* » : « le mouvement s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé : Avenir → Passé → Présent (→ Avenir). » (367) En effet, car le Désir désire ce qui n'a jamais existé. Le désiré n'existe que dans l'avenir qui n'est pas encore le présent. Or l'avenir ne devient pas *immédiatement* le présent ; ce serait encore la Religion⁴⁹⁴. Il doit pénétrer dans le présent en « étant *médiatisé* (vermittelt) par le *passé*, c'est-à-dire par une action *déjà accomplie*. » (369) Et c'est pourquoi, « le réel qui *disparaît* dans le Passé se *maintient* (en tant que non-réel) dans le Présent sous la forme du Mot-Concept ». Mais le présent dans le temps humain et historique

⁴⁹⁴ « La Religion est "*unmittelbar*" dans le Chapitre VII : c'est-à-dire il s'agit de la Religion au sens propre du mot, de la *Théo*-logie. Cette Théologie est la forme "immédiate" de la "Science", c'est l'anthropologie *non*-médiatisée par la *négation* de Dieu (qui présuppose la médiatisation par le *néant* de la mort [...]). » (222)

n'indique pas le réel. Certes, il n'indique pas le rien non plus ; « car la négation de A n'est pas Néant, mais "non-A", c'est-à-dire "quelque-chose" » (375). Le « non-A », n'étant pas le rien mais maintenant A, renvoie désormais à quelque chose, quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'a jamais existé, – ce que, justement, le Désir a désiré : « c'est un *mouvement* (Bewegung), et un "mouvement" *dialectique* ; c'est-à-dire précisément qu'il est actif, donc négateur, donc transformateur (du donné), donc créateur (du nouveau). » (374) Ainsi l'homme hégélien transforme-t-il le monde qu'il nie et en crée-t-il un nouveau. Par ce travail, il se nie, se transforme et se crée lui-même. Il devient autre que ce qu'il était : homme historique.

Problématiques

Si « la Religion est donc phénomène passager » (213) et qu'elle se réalise dans le monde empirique, c'est qu'elle s'accomplit en tant que même. Cela signale que l'inspiration – immédiate – et l'écriture – médiatisée – qui la retrace sont la même chose. L'inspiration survient en tant qu'autre que la réalité sensible et niée, certainement, mais l'*acte* la transcrit par le langage en tant que même. La problématique est alors double.

D'une part, l'inspiration est ce qui, demeurant dans l'avenir, guide l'homme hégélien vers lui-même, de la même manière que la voix de la conscience heideggerienne. Elle annonce immédiatement la mort de l'homme⁴⁹⁵, mais celle-ci, à son tour, n'est pas ce qui meurt ou disparaît.

La problématique concerne d'autre part le langage. Dans la pensée de Hegel, l'acte d'écrire, souvenons-nous en, retrace l'expérience laquelle est elle-même l'acte, et cet acte d'écrire produit un livre qui est le savoir absolu :

« Mais l'existence-empirique (Dasein) de la Science n'est pas l'Homme ; c'est le *Livre*. Ce n'est pas l'Homme, ce n'est pas le Sage en

⁴⁹⁵ « Or, cet Avenir, – c'est pour l'Homme sa *mort* [...] » (379)

chair et en os, c'est le Livre qui est l'apparition (Erscheinung) de la Science dans le Monde, cette apparition étant le Savoir absolu. » (384)

Or, que nous dit le langage ? « *Le langage est à la fois rassurant et inquiétant* »⁴⁹⁶, écrit Blanchot se référant à *L'Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève. Nommer est un pouvoir. Nommer un objet, c'est le définir et en disposer. Mais, en même temps, le langage est inquiétant dans la mesure où « *Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime.* » « *Hegel veut dire qu'à partir de cet instant, le chat cessa d'être un chat uniquement réel, pour devenir aussi une idée.* »⁴⁹⁷ Le langage tue le particulier réel qu'il nomme. Il se manifeste comme champ où, à la différence du monde sensible où vivent les particuliers, ceux-ci meurent : il se manifeste comme *autre* que la réalité sensible. Le passage du sens concret au concept abstrait, c'est le passage de l'indicible au langage, le passage de la vie à la mort des particuliers. « *Il est donc précisément exact de dire, quand je parle : la mort parle en moi.* »⁴⁹⁸ L'entrée de la mort dans le concept abstrait qu'est le langage, selon Hegel, constitue le temps. Le temps ne commencerait-il pas par mourir, par disparaître ? Ne s'avèrerait-il pas plutôt comme *absence* de temps ? En outre, si le temps hégélien est temps de la négation, de la transformation et de la création, le temps commençant par mourir ne devrait-il pas indiquer quelque chose d'essentiellement *autre* que ce qui meurt par la dénomination ? Car, le langage est-il encore capable de nommer le particulier ? Le langage tue un particulier A qu'il nomme et nous le montre comme non-A, c'est-à-dire comme quelque chose. Le non-A est censé inclure et comprendre le A. Or, quelque chose, c'est indéterminable et indéterminé ; indéterminable et indéterminé, ce n'est donc pas A parce que nommé et déterminé. En d'autres termes, le langage substitue au A le non-A, quelque chose ou l'*absence* du A qu'il nous montre. Nous pouvons également dire que le langage, pour nommer, retire ce qu'il nomme. D'où que « *Le tourment du langage est ce qu'il manque par la nécessité où il est d'en être le manque. Il ne peut même pas*

⁴⁹⁶ M. Blanchot, *La Part du feu*, pp. 311-312.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 313.

le nommer. »⁴⁹⁹ En ce sens, le langage hégélien désigne l'entre-deux. Dans la pensée et la philosophie de Hegel, *le mot ne saurait indiquer la réalité sensible* ; or, il n'indique pas non plus l'idée en tant que celle-ci est loin d'être réalisée dans le monde empirique. Il renvoie à *autre* chose qu'à la réalité sensible aussi bien qu'à l'idée : à un nouveau entre les deux et dans l'entre-deux, et cela dans le monde empirique. Le langage du neutre et par le neutre, lorsqu'il retire le particulier et sans rien à nommer, ne risquerait-t-il pas de *se retirer* lui-même ?

Allons plus loin. L'impossibilité du langage ne concerne pas uniquement l'objet à nommer. En effet, « *Quand je parle, je nie l'existence de ce que je dis, mais je nie aussi l'existence de celui qui le dit* »⁵⁰⁰. Non seulement l'objet à nommer mais aussi le sujet nommant du discours s'avèrent morts et absents dans tous les mots constitutifs du discours. Et cela, *à chaque instant*, exactement comme dans le discours heideggerien. Je meurs donc à chaque instant et, mort, je me maintiens dans le passé et en tant que passé. Tous ces moments du Je mort, contrairement à l'instant blanchotien, constituent l'identité du Je par le langage : « *je me sépare de moi-même* »⁵⁰¹, certes ; or, « *Je me différencie de moi-même, et c'est en cela immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié. Je, l'homonyme, me repousse de moi-même ; mais ce différencié, [ce] posé-inégal, en étant différent, n'est immédiatement pas différence pour moi.* »⁵⁰² En effet, l'approche, par l'homme, de l'image qu'il se fait de lui-même est médiatisé, tandis que le mouvement dialectique lui-même – la médiatisation elle-même – du langage et par le langage est immédiat. La critique blanchotienne de la pensée hégélienne consiste en ce que cette dernière ne porte pas uniquement sur la médiation mais aussi sur l'immédiat. Il ne serait alors pas faux de nous demander si, l'inspiration et l'écriture qui la retrace étant considérées en tant que même dans la pensée de Hegel, elles le sont dans la mesure où elles sont de la même nature. Les deux participeraient de l'immédiateté. Et, s'il en est ainsi, l'introduction de l'immédiat blanchotien allant jusqu'à la discontinuité absolue dans le temps historique de Hegel nous amènera à ceci, d'abord, que la mort ou

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 316

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 313-314

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁰² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 175.

disparition de l'écrivain, « *Ce glissement fait de l'écrivain un perpétuel absent* » et, ensuite, « *que l'écrivain n'est pas seulement plusieurs en un seul, mais que chaque moment de lui-même nie tous les autres, exige tout pour soi seul et ne supporte ni conciliation ni compromis.* »⁵⁰³ L'objectif de notre prochain chapitre est ainsi de chercher la possibilité de la réduction de l'inspiration immédiate et le discours temporel – que ce dernier soit à l'écrit ou à l'oral – à la même nature de l'altérité pure et absolue. Nous essayerons de la mettre en lumière à travers la pensée de Levinas.

⁵⁰³ M. Blanchot, *La Part du feu*, p. 303.

Chapitre VIII

– Extension de l'autre à tous les autres –

1. Il y a et jouissance

Il s'agit, dans le chapitre présent, de nous pencher sur l'extension de la qualité d'Autrui jusqu'à celle du Tiers, censé n'avoir rien à voir avec Autrui.

Un homme – un « je » – parle avec un autre homme – un « tu » –, mais celui-ci, au sein du rapport « je-tu », n'est aucunement réductible à celui-là. L'altérité de l'autre ne se dissipe jamais. Et cela, d'autant plus que le « tu » passe au « il ». L'autre passe à Autrui, il annonce l'arrivée inopinée d'Autrui, à savoir l'absence de celui-ci. Cette distinction qui fait d'Autrui une nouvelle subjectivité levinassienne, est manifestée dans la pensée de Levinas. Or, Autrui, ni apparu ni dévoilé, déclenche quelque chose de nouveau. Ainsi le « tu », assumant ce qu'il a entendu en tant que ce qu'il dira lui-même, devient autre que ce qu'il était. Et pourtant, ce quelque chose de nouveau – ce Tiers – se pare ensuite de la même spécificité que celle d'Autrui : il se révèle et ne fait que se révéler sans apparition ni dévoilement. Le « tu », malgré la distinction initiale, est désormais du côté du « il ». L'abandon de la distinction n'est-il pas ce qui radicalise le Neutre blanchotien, s'il est vrai que l'homme, à la fois face au « il » et au « tu », ne peut en *entrevoir* que l'absence ? Commençons par analyser de façon sommaire la pensée levinassienne.

Structure de la pensée levinassienne à l'égard de l'ascension platonicienne

Levinas reprend le dualisme et la division platoniciens de la ligne représentant l'ascension en quatre parties. Le dualisme correspond, dans la pensée levinassienne, à l'égoïsme et au discours ; quatre parties, à l'élémental de *l'il y a*, à la jouissance, à la représentation et à la révélation d'Autrui.

« L'imagination » platonicienne, l'ombre de la réalité, est une région nocturne où l'homme ne voit pas les choses réelles. La lumière ne lui sert pas à éclaircir et à contourner les objets, mais uniquement à en projeter le reflet, en interdisant un retournement vers l'origine des images : « la conversion (de l'âme) » (518d) que la philosophie platonicienne a pour but d'enseigner est, à ce stade, impossible. Levinas nomme « l'imagination » platonicienne « l'élémental » ou « *l'il y a* » : c'est un monde « an-archique, sans principe, sans commencement. »⁵⁰⁴ Sans commencement, *l'il y a* est aussi sans fin. Mais qu'y a-t-il donc ? Il y a ... L'impossibilité de nommer nous empêche de terminer une préposition. L'interruption de la préposition est l'impossibilité du *dernier mot*, et nous sommes obligés de nous arrêter au *pénultième* mot : *il y a*. Ce qu'il y a, c'est *l'il y a*, essentiellement en suspens, sans origine ni fin. *L'il y a*, c'est l'élémental. Mais qu'entend Levinas par ce terme ?

En premier lieu, l'élémental n'est pas une chose quelconque. Les choses « se trouvent dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route. »⁵⁰⁵ Par ailleurs, elles peuvent renvoyer à celui qui les a. Les livres qui sont entassés dans ma chambre sont les miens, et le bus qui roule devant chez moi est la propriété de la municipalité. Les choses peuvent être possédées par quelqu'un, et des choses qui n'appartiennent encore à personne, sont également susceptibles d'être possédées par quelqu'un. Or, ce qui permet la possession n'appartient à personne : « Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles* ; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à "personne" : la terre, la mer,

⁵⁰⁴ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 90.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 137.

la lumière, la ville. »⁵⁰⁶ La mer que contemple *Thomas l'Obscur*, n'est pas sa propriété exclusive, dans la mesure où n'importe qui peut y accéder et s'y baigner ; mais à strictement parler, elle n'est pas de l'ordre de la possession. On ne peut pas dire d'elle qu'elle est à lui ou à elle. La mer *est*, tout simplement ; elle *est*, indifféremment et indépendamment de l'homme qui la contemple.

En deuxième lieu, « L'élémental n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme. »⁵⁰⁷ On ne peut pas en signaler la présence, comme on signale la présence d'un objet. C'est comme le sable qui, se refusant à toute retenue, s'échappe et glisse inéluctablement entre les doigts ; tout comme le sentiment qu'on éprouve. Lorsque j'ai peur, la peur n'est pas une chose que je possède. *J'ai* peur, mais de quoi ai-je peur ? J'ignore la réponse. Si je pouvais y répondre, la peur serait déterminée : j'ai peur *de* quelque chose. La spécificité fondamentale de l'il y a rend ce dont j'ai peur indéterminable et indéterminé. J'ai peur de... Non pas : j'ai peur d'un « Contenu sans forme », mais : la peur que je ressens et qui me prend est elle-même le « Contenu sans forme ». Cela signifie : je n'ai peur de rien, j'ai peur du rien. Comment puis-je avoir peur sans ce qui me fait peur ? On passe, en langage heideggerien, de la *peur* à l'*angoisse*. « En effet, avoir peur, c'est éprouver comme menaçant un étant intramondain. »⁵⁰⁸ Autrement dit, avoir peur, c'est avoir peur d'un objet quelconque qu'on peut déterminer. L'angoisse, en revanche, ne concerne pas l'intramondain. L'angoisse, c'est

« un affect tel que le *Dasein* s'y sentirait menacé sans pourtant pouvoir identifier aucun étant menaçant, un affect tel que le *Dasein* s'y trouverait oppressé sans que rien de redoutable puisse être précisément localisé dans son environnement, un affect si insupportable que le *Dasein* n'aurait de cesse d'y échapper en se réfugiant justement *auprès* des étants et *parmi* le localisable »⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ M. Zarader, *Lire Être et temps de Heidegger*, p. 324.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

Nous ne répétons pas l'analyse que nous avons effectuée sur la différence entre la peur, ou crainte, et l'angoisse. Constatons simplement qu'ainsi l'il y a levinassien renvoie déjà à la dimension que Heidegger qualifie d'existenciale.

Nous ne la répétons pas, mais notons comme le signale Zarader que, chez Heidegger, « la confrontation de la peur et de l'angoisse constitue un moment capital de l'analyse de l'angoisse, et cela à un double titre. » D'une part, « elle constitue une entrée (et même la seule entrée possible) dans le phénomène lui-même. »

« D'autre part et surtout, c'est cette différence avec la peur qui permet de *déduire* l'angoisse. Heidegger en effet – et cela est trop peu souligné par les interprètes – ne se donne pas l'angoisse comme un fait affectif avéré qu'il conviendrait de décrire. Il ne se donne au départ que la déchéance comme fuite. Cherchant ce qui suscite cette fuite, il constate que ce ne peut être la peur, et il est ainsi conduit à supposer qu'elle procède d'une autre affection plus fondamentale, l'angoisse. Mais l'angoisse, répétons-le, n'est pas constatée, elle est déduite de la déchéance. Elle ne peut l'être que parce qu'elle *n'est pas* la peur. La différenciation entre peur et angoisse n'est donc en rien un préalable, elle constitue un moment incontournable de l'analyse de l'angoisse. »⁵¹⁰

La déduction de l'angoisse à partir de la peur corrobore notre analyse précédente de l'angoisse heideggerienne. Le philosophe allemand déduit de la peur l'*autre* qui ne lui semble ultérieurement qu'ainsi et le décrit en tant que tel, c'est-à-dire qu'il le décrit comme identique à ce dont il a lui-même fait l'expérience. L'*autre*, notamment lorsqu'il est question de l'autre *absolu*, n'est déduit que de son autre (précisément comme la présence ne l'est qu'à partir de *son* absence), tandis que *l'absolu n'a aucunement besoin de son autre* : Autrui se passe du Tiers. La négation (l'angoisse « *n'est pas* la peur ») est positive, tout à fait comme la détermination de la spatialité du Dasein à partir de la négation : « l'angoisse ne “voit” pas non plus d’ “ici” et de “là-bas” déterminé à partir duquel le menaçant fait approche », c'est ainsi que le menaçant n'est aucunement un objet, un sensible ou un existentiel, « Mais “nulle part” ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. » (§ 40) Et pourtant, si la spatialité du Dasein ouvre

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 323.

celui-ci à lui-même, en extériorisant et mettant en relief *pour la première fois* le monde et le tout où il était jusqu'alors, le Dasein décrivant ces *objets* précipite l'angoisse indicible – l'« angoisse » – dans l'oubli profond, la remplace et la recouvre par le langage.

Ce qui précède l'il y a

La sortie de « l'imagination » platonicienne et de l'il y a levinassien, aussi bien que l'entrée dans « la foi » platonicienne et la jouissance levinassienne, sont déterminées par la fuite de l'angoisse devant la mort.

« Le vide absolu, le “nulle part” où se perd et où surgit l'élément, bat de toutes parts l'îlot du Moi qui vit intérieurement. »⁵¹¹ Le vide absolu – l'il y a de Levinas correspondant à l'angoisse de Heidegger – nous fait sortir de notre intériorité. Avant de s'orienter vers l'existential, il s'agit déjà de ce dernier. L'entrée dans l'« existentiel » par la fuite de l'angoisse est l'oubli du « vide absolu » dont on ne saurait faire l'expérience. De l'il y a à la jouissance, la ré-intériorisation passe par l'autre, par l'extériorisation. Or, l'autre qui sert d'intermédiaire *à la suite de* l'il y a précède également l'il y a : que le rien ne soit pur sans la possibilité de terminer la proposition *il y a...*, désigne ce qui a produit l'il y a. L'autre, en précédant l'il y a, n'apparaît ni ne se dévoile sans aucune réponse possible à l'il y a : « Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, doit être appelée mythique. »⁵¹² La pensée de Levinas va, parallèlement au mouvement vertical de Platon, de l'élément à la révélation d'Autrui en passant par la jouissance et la représentation. Et cela, non seulement pour « l'intelligence » elle-même, mais pour l'*avant* il y a. Car, avant l'il y a, il y *eut* « l'interlocuteur ». L'interlocuteur est le « tu » passé au « il » : l'absolument Autre, Autrui, Dieu, « l'*originel* ou l'*ultime* ». Mais « déjà l'*originel* ou l'*ultime*

⁵¹¹ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 157.

⁵¹² *Ibid.*, p. 151.

abandonne la peau même où il brillait dans sa nudité »⁵¹³, et c'est justement la nudité d'Autrui – celle d'Eurydice – comme Absence que rencontre l'homme levinassien. Pour Levinas, l'il y a est le résidu ou la *trace* d'Autrui qui se dérobe à toute saisie ; c'est également l'enfer où règne le silence :

« Le monde silencieux est un monde qui nous vient d'autrui, fût-il malin génie. Son équivoque s'insinue dans une raillerie. Le silence n'est pas, ainsi, une simple absence de parole ; la parole est au fond du silence comme un rire perfidement retenu. Il est l'envers du langage : l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation – et c'est là le silence qui effraie. »⁵¹⁴

Levinas n'envisage pas autrui-interlocuteur afin de le faire recommencer comme *même*. Une identité identique est refusée à l'autre car l'*absolument* autre, autrement, ne serait pas qualifiable d'autre. Si autrui et Dieu sont envisagés, c'est justement pour quelque chose de nouveau : « La possession par un dieu – l'enthousiasme – n'est pas l'irrationnel, mais la fin de la pensée solitaire (et que nous appellerons plus tard "économique") ou intérieure, début d'une vraie expérience du *nouveau* et du noumène – déjà Désir. »⁵¹⁵ C'est pour un tiers. Et pourtant, chose curieuse, pour qu'autrui se révèle, il faut s'éloigner de l'élémental provenant d'autrui⁵¹⁶. Face à l'élément, je suis inéluctablement coincé dans l'indéterminable infini qui se meut entre l'absence et le rien, et ce va-et-vient sans aucun terme fait obstruction à une montée spatio-temporelle, à savoir transcendante, qui révèle autrui. En s'en éloignant, l'homme s'en rapproche paradoxalement.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 91.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁵¹⁶ Blanchot, lui aussi, parle précisément de ce phénomène paradoxal : « Le refus de Jonas est poussé plus loin. Ce n'est pas seulement la vocation qu'il fuit, c'est Dieu, le dialogue avec Dieu. Si Dieu lui dit : lève-toi et va vers l'Est, il se lève et va vers l'Ouest. Pour mieux fuir, il prend la mer, et pour mieux se cacher, il descend dans la cale du navire, puis il descend dans le sommeil, puis dans la mort. En vain. La mort n'est pas une fin pour lui, mais la forme de ce lointain qu'il a cherché pour s'éloigner de Dieu, oubliant que le lointain de Dieu, c'est Dieu même. » (M. Blanchot, *Le Livre à venir*, pp. 113-114.)

Jouissance levinassienne correspondant à « la foi » platonicienne

Le premier écart relatif à l'il y a se manifeste comme jouissance.

La jouissance, c'est jouir de..., c'est vivre de... : « Nous vivons de “bonne soupe”, d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. ... »⁵¹⁷ Nous nous servons de lumière pour éclairer un objet obscur, par exemple. Mais, par le verbe *vivre*, Levinas n'entend ni « moyen de vie », ni « but de vie »⁵¹⁸. Premièrement, nous ne pouvons pas réduire les choses dont nous vivons uniquement au « schématisme utilitaire »⁵¹⁹, comme si en dehors de ce système de renvois, elles n'étaient rien. Deuxièmement, et cela de manière étrange, elles ne sont pas seulement *extérieures* à nous qui en jouissons.

Le verbe *vivre* indique un mouvement antérieur à la représentation et à l'utilitarisme (dont la fonction est cependant prescrite par la *même* fonction que celle qui régit la jouissance, c'est-à-dire par la qualité de l'autre), aussi bien que fondamental de l'homme : « vivre de ... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance. »⁵²⁰ Vivre de ..., c'est indépendamment jouir, c'est être indépendamment heureux. Mais « l'indépendance du bonheur dépend toujours d'un contenu : il est la joie ou la peine de respirer, de regarder, de s'alimenter, de travailler, de manier le marteau et la machine, etc. »⁵²¹ Nous mangeons un morceau de pain et cela nous apporte satisfaction. On pourrait croire qu'il y a un ordre de causalité : c'est parce que je mange ce morceau de pain dont je dépends, que ce pain consommé me rend heureux. « La dépendance du bonheur à l'égard du contenu, n'est pas cependant celle de l'effet par rapport à une cause. »⁵²² Dépendant du pain que je mange, la consommation de ce pain dans ma jouissance traduit un mouvement plus fondamental et originel : « La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est

⁵¹⁷ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 112.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² *Ibid.*

dans l'essence de la jouissance. »⁵²³ L'autre, consommé, ne reste pas comme tel dans ma jouissance : je le transforme et ainsi l'assimile au Moi et au Même : au Moi-Même. La jouissance est ainsi un basculement radical de ma dépendance de l'autre *extérieure* vers l'indépendance *intérieure* du moi-même ne nécessitant aucunement l'autre. Ce revirement est étrange ; il est précisément égoïste. Ce dont je vis concrètement vient à première vue de l'extérieur, mais le contenu de ce dont je jouis « devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi. »⁵²⁴ L'autre, devenant moi, me sert. La puissance du moi qui transforme et assimile l'autre est destructrice, donnant de la sorte naissance à une subjectivité : « La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance. »⁵²⁵ Mais le moi qui, transformant et absorbant l'autre en moi, est « identique jusque dans ses altérations »⁵²⁶, est-t-il véritablement capable d'être totalement réfractaire à quelque chose d'*autre* que lui-même ? Ce serait « la foi » platonicienne.

Du moi à l'autre

« Ces contenus sont vécus : ils alimentent la vie. On vit sa vie. »⁵²⁷ D'où la transitivité du verbe vivre. Vivant concrètement d'un contenu, j'existe⁵²⁸ ce contenu-ci ; vivant d'un autre, j'existe cet autre-ci. Etant à chaque fois un contenu concret qui alimente ma vie, je *suis* comme j'*existe* cette vie elle-même qu'alimente le contenu. En effet, je me nourris de l'autre qui me nourrit. C'est une double exploitation de l'autre par laquelle, l'autre se vidant doublement de lui-même, je m'étends jusqu'à l'autre, jusqu'à l'extérieur de moi-même. Vivant de l'autre, je suis vécu par l'autre dont je vis, et être vécu par l'autre, c'est être

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁵²⁸ « La relation avec le complément direct du verbe exister, [est] devenu transitif (depuis les philosophies de l'existence) [...]. » (*Ibid.*, p. 114.)

l'autre : « Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce *dont* je vis. »⁵²⁹ Ma vie aussi bien que l'étendue de ma vie à l'extérieur de ma propre vie – ce que Levinas appelle « l'extra-territorialité »⁵³⁰ –, sont la marque de la vie de l'autre. Je *suis* l'autre comme j'*existe* l'autre constitutif de moi. La constitution est pourtant malgré moi, à mon insu et derrière « l'égoïsme même de la vie »⁵³¹. La puissance du moi est ravageuse, mais qu'elle le soit, cela est déjà sous-tendu par l'autre, notamment lorsque « l'acte de vivre ces contenus, est, *ipso facto*, contenu de la vie. »⁵³² Il faut entendre un changement de niveau. Jusque-là, le moi jouissait d'*un* autre *concret* : il s'agissait, non pas de *l'autre*, mais d'*un* autre parmi d'autres. Il est, en revanche, dès lors question de l'autre, à savoir de l'abstraction d'un contenu concret au profit de l'activité même ou de la *forme*, la forme devenant d'ores et déjà le seul contenu⁵³³. En effet, l'assimilation et l'absence de l'autre déduite de la vacuité de l'autre, voilà la condition de ma vie : de mon image que je *peux* avoir de l'autre. Voilà l'indépendance de la jouissance égoïste se réalisant malgré et en dehors de la dépendance de l'autre. Dans l'indépendance de la jouissance, Dieu devient « Dieu » – le Dieu d'Abraham –, Eurydice « Eurydice » – l'Eurydice d'Orphée –, et l'homme l' « homme ». « La vie que je gagne, n'est pas une *nue* existence ; elle est une vie de travail et de nourritures »⁵³⁴. Elle est ce qui, au détriment de la « *nue* existence », constitue et est un Tiers.

Ainsi, la subjectivité commençant dans la jouissance égoïste se marque et « marque, dans un être anonyme – où fin et commencement n'ont pas de sens –

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 184.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 115.

⁵³² *Ibid.*, p. 114.

⁵³³ De cette abstraction de la forme en contenu, Blanchot en parle lui aussi par rapport à un rêve : « Le rêveur croit savoir qu'il rêve et qu'il dort, précisément au moment où la fissure entre les deux s'affirme : il rêve qu'il rêve, et cette fuite hors du rêve, qui le fait retomber dans le rêve, lequel est chute éternelle dans le même rêve, cette répétition où se perd toujours davantage la vérité personnelle qui voudrait se sauver, comme le retour des mêmes rêves, comme le harcèlement ineffable d'une réalité qui toujours s'échappe et à quoi l'on ne peut échapper, tout cela est comme *un rêve de la nuit*, un rêve où la forme du rêve devient son seul contenu. » (M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 362.) Il est déjà question de la dimension suprasensible (Platon) et existentielle (Heidegger).

⁵³⁴ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 114.

un commencement et une fin. »⁵³⁵ Il serait alors normal qu'à la fin de l'égoïsme se lovant sur l'autre, s'avère d'abord – d'abord, mais en réalité, jusqu'au bout – la perte du moi en tant qu'autre, ne trouvant nulle part ma propre place souveraine.

2. Visage d'autrui

Visage d'Autrui

La jouissance et l'égoïsme exigent « une suspension ou un ajournement de la dépendance et, ainsi, la possibilité, par le travail et l'économie, de briser la pointe même de l'altérité dont dépend le besoin. »⁵³⁶ L'altérité déclenche le mouvement de jouissance qui est vouée à la suspendre, comme l'écriture et la parole font taire l'inspiration qui les déclenche. La jouissance et l'égoïsme sont, interrompant l'altérité et assimilant ainsi l'autre au Moi-Même, ce qui satisfait un besoin. « Le besoin est le premier mouvement du Même »⁵³⁷. Or, si un besoin quelconque naît par l'altérité, il y a Autrui qui *précède* le mouvement du Même. La jouissance est ma jouissance, jouissance de moi-même, mais le même n'en prend pas l'initiative : « le premier mouvement » est toujours incité par quelque chose de radicalement autre.

De surcroît, ce qui est satisfait, c'est le besoin humain. « Le besoin humain repose déjà sur le Désir. »⁵³⁸ Il faut donc souligner la différence levinassienne entre le besoin et le Désir. Le besoin est humain, tandis que le Désir est au-delà de l'humain, c'est-à-dire l'altérité radicale dont la dépendance et l'égoïsme doivent « briser la pointe même ». Ainsi, l'altérité étant rompue, le besoin et la

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 121.

satisfaction ne touchent pas le Désir sur lequel se repose le besoin, ce qui fait que l'altérité n'est que suspendue et qu'ajournée jusqu'à ce que le Désir ne revienne. Seulement suspendue et ajournée, l'altérité revient et invite l'homme « à une interminable psychanalyse, à la recherche désespérée d'une vraie origine au moins en soi-même, à l'effort de se réveiller. »⁵³⁹ Interminable, parce que se crée le cercle vicieux que nous avons observé dans la pensée de Heidegger : l'existential refoulant l'« existentiel » devenu d'emblée et désormais existential, le Dasein ne fait que circuler entre l'« existentiel » et l'existential, en dehors de l'existential. Seule « l'intelligence » chez Platon, seul l'existential chez Heidegger et seul le Désir chez Levinas mettent un terme à l'opinion, à l'oubli et à l'interminable, – alors que, chez Blanchot, c'est précisément l'opinion, l'oubli et l'interminable qui se répètent inéluctablement au moment précis de « l'intelligence », de l'existential et du Désir.

La représentation levinassienne est au seuil de la transcendance à laquelle l'homme passe en partant de l'égoïsme. L'homme passe de la jouissance à la représentation, « Mais pour cela il faut que je rencontre le visage indiscret d'Autrui qui me mette en question. Autrui – absolument autre – paralyse la possession qu'il conteste par son épiphanie dans le visage. »⁵⁴⁰ Autrui auquel je m'expose par la « passivité plus passive que toute passivité » – s'accomplissant comme « responsabilité pour Autrui », « expression, Dire », « vulnérabilité, sensibilité » qui n'est plus « le moment initial de toute connaissance », et finalement « signification »⁵⁴¹ – est la remise en question de mon pouvoir. Plus que cela : par Autrui ne se signale pas un simple état de l'impossibilité, mais le mouvement de chute immédiate d'une extrémité à l'autre, « renversant mon plus haut pouvoir en im-possibilité. »⁵⁴² Tout ce qui, antérieur à Autrui, *semblait* m'appartenir s'effondre, et je me remets entièrement en question. Sorti de la jouissance et ainsi remis en question, suis-je donc en rapport avec Autrui ? Nullement. Les particularités que Levinas lui donne nous enseignent. « Le visage

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁴¹ Se référer à la troisième section du chapitre II

⁵⁴² M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 78.

est présent dans son refus d'être contenu. »⁵⁴³ Le visage n'est pas ce qui peut être compris. Il se dérobe à un contenu quelconque, parce qu'il n'apparaît ni ne se dévoile, à fortiori ne demeure, mais ne fait que *passer* et me *dépasser*. D'ailleurs, ce qui passe et me dépasse ne demeure ni devant moi, ni dans un futur qui rendrait possible une résolution quelconque. Le visage d'Autrui, en effet, est à la fois étranger à la dimension d'apparition et de rétention ; au contraire il est extrêmement impuissant, faible et fragile :

« Se manifester comme visage, c'est *s'imposer* par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon, irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans faim. »⁵⁴⁴

S'il n'y a aucun contenu d'Autrui, le rapport immédiat avec Autrui ne laisse aucune forme non plus. Il ne s'agit plus de l'abstraction de la forme et sa transformation en contenu, qui était au cœur de la jouissance. C'est que, dans la pensée de Levinas, la transcendance d'Autrui insiste sur la transcendance *d'Autrui* : il transcende en même temps qu'il *se* transcende. Reprenant la thèse de Levinas, Blanchot décrit également la faiblesse d'Autrui.

« Devant le visage, souligne Levinas, *je ne puis plus pouvoir*. Et c'est cela, le visage : que devant lui l'impossibilité de tuer – le "Tu ne tueras point" – se prononce à partir même de ce qui s'expose complètement à mon pouvoir de donner la mort. Ou encore, je me heurte, face au visage, à la résistance de ce qui ne me résiste en rien, et cette résistance – du moins, Levinas la caractérise ainsi – est éthique. »⁵⁴⁵

Le visage d'Autrui, *déjà* en déclin, commence par disparaître avant même que je ne le tue. Certes, « Tu peux tuer cet homme »⁵⁴⁶, cet autre homme à qui je fais face dans le rapport « je-tu ». Tel est, par exemple, le cas du meurtre d'Abel par Caïn. Or, l'impératif du « Tu ne tueras point » traduit le retard de mon

⁵⁴³ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 211.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 78.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pp. 271-280.

pouvoir de tuer et l'impossibilité du temps. Manquer le temps en raison de l'acte langagier, voilà la condition fondamentale du langage :

« *Je ne peux pas* » est la parole de la mort en personne, une allusion qu'elle formule, dans l'acte de tuer, à l'évidence du visage auquel elle se heurte comme à sa propre impossibilité, moment qui est le recul d'elle-même devant elle-même, ce *retard* où peut avoir lieu la parole et qui est son lieu. »⁵⁴⁷

Que la parole meurtrière soit en retard montre que le présent y fait défaut, à plus forte raison le futur qu'indique le futur simple – Tu ne tueras point. Assurément, Autrui « vient de l'avenir » mais, poursuit Levinas, « d'un avenir situé au-delà de l'avenir où scintillent les possibles »⁵⁴⁸. Tout croisement du regard est privé du présent aussi bien que du futur. Mon « *impouvoir* »⁵⁴⁹, loin d'interrompre la venue inopinée d'Autrui elle-même, prend part au déclin et à la disparition totale du visage. *Je* suis appelé et convoqué uniquement afin d'accomplir la transcendance d'Autrui, la défiguration d'Autrui. Ainsi, sorti de la jouissance et mis en question, suis-je en rapport, non pas avec Autrui, mais l'absence d'Autrui.

Sujet pénétré par l'autre

La représentation brise l'immédiateté de l'absolument autre. La double négation qui, de manière erronée, sert d'intermédiaire entre le moi et l'absolument autre, donne naissance à un troisième terme. « Le troisième terme peut s'appeler sensation où se confondent qualité objective et affection subjective. »⁵⁵⁰ Étant question de la représentation, il néglige toute distinction entre le sujet et son objet : retenant Autrui qui arrive inopinément, l'homme se mélange avec lui, désignant ainsi l'identité d'Autrui et du troisième terme. Ce

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 279.

⁵⁴⁸ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 292.

⁵⁴⁹ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 10.

⁵⁵⁰ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 32.

dernier « peut se manifester comme l'*être* distingué de l'*étant* : être qui, à la fois, n'est pas (c'est-à-dire ne se pose pas comme étant) et cependant correspond à l'œuvre à laquelle s'exerce l'étant, et ce n'est pas un rien. Etre, sans l'épaisseur de l'étant, il est la lumière où les étants deviennent intelligibles. »⁵⁵¹ La représentation est intelligible et déjà « l'intelligence » platonicienne ; mais elle est notamment sensation – avant d'être qualifiée de sensible – où le sujet est avec les autres, certes immédiatement perdus une fois mais aussi immédiatement récupérés dans le temps réversible et synchronisé, à savoir *représenté* : dans le présent. C'est la ré-intériorisation qui redécouvre l'être comme séjour. La représentation et « l'intelligence », en complicité avec « un troisième terme – terme neutre – qui lui-même n'est pas un être »⁵⁵², en réalité, occultent l'être au-delà de l'être. L'être au-delà de l'être, c'est l'être au-delà de l'être absent, c'est-à-dire de l'« être » : c'est ce que Levinas appelle « autrement qu'être ».

Pour que se révèle enfin, non l'« être », mais l'autrement qu'être, il faut que l'angoisse déclenchée par l'inspiration reste indéterminable, et que son caractère d'indéterminabilité ne renvoie à aucune possibilité. Il faut que l'impossibilité ne se transforme en aucune possibilité⁵⁵³ ; qu'au contraire, elle doive rester impossible jusqu'au bout. Pour cela, l'arrachement à l'intériorité, au psychisme et au même doit être radical, interdisant ainsi tout retour à l'intériorité, au psychisme et au même. Levinas nomme le sujet déterminé par une telle impossibilité, l'un : « Il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité, à s'arracher à soi, que l'*un* assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse. » Le dés-intér-esse-ment⁵⁵⁴ n'est fondé que si l'un est pénétré par l'autre : « Cet arrachement, continue Levinas, à soi, au sein de son unité, cette absolue non-coïncidence, cette dia-chronie de l'instant signifient en guide de l'un-pénétré-par-l'autre. »⁵⁵⁵ C'est Abraham qui,

⁵⁵¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵³ « La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. » (M. Heidegger *Être et temps*, § 50)

⁵⁵⁴ Levinas explique, dans sa Note préliminaire, que « le terme *essence* y exprime l'*être* différent de l'*étant* ». (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 9.) Le terme levinassien *désintéressement* envisage donc l'au-delà de l'être.

⁵⁵⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 84-85.

appelé et convoqué par Dieu, sort du besoin humain et désormais s'oriente vers le Désir, vers Dieu : « Dieu, c'est l'Autre. »⁵⁵⁶

Il nous semble ici important d'indiquer que « si le neutre est vécu, pour Levinas, comme enfermement, il l'est, pour Blanchot, comme expulsion : Blanchot, parce qu'il privilégie, dans l'obsédante présence du neutre, sa dimension d'abîme et d'interruption, s'éprouve déjà dehors, expulsé ou arraché. »⁵⁵⁷ Dans et par l'abîme et l'interruption, le sujet blanchotien est constamment expulsé de lui-même, et c'est ainsi qu'il n'y a à tout instant aucun sujet qui puisse être responsable en tant que moi-je. Pour Levinas, en revanche, le sujet est prisonnier de lui-même, et il n'est pas remplaçable par quelqu'un d'autre. Pénétré et prescrit radicalement et intérieurement par l'autre, il n'y a que lui qui, responsable, peut s'angoisser et souffrir. « Le sujet est otage. »⁵⁵⁸ Les deux notions – expulsion et enfermement – sont deux possibilités opposées de (ne pas) parler d'une subjectivité. Il n'en reste pas moins que le sujet levinassien, par la « Dénudation jusqu'à l'*un* inqualifiable, jusqu'au pur *quelqu'un*, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobade possible », n'est fondamentalement « pour *rien* », car, autrement, recommencerait le retour au soi, l'être et le séjour. « Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour *rien*. »⁵⁵⁹ Le par-l'autre, c'est la substitution de l'un à l'autre.

⁵⁵⁶ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 232.

⁵⁵⁷ M. Zarader, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, p. 191.

⁵⁵⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 177.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

3. De l'autre à tous les autres

De l'étant à l'être et de l'être à l'autrement qu'être, se dessine un passage qui interdit la descente de la transcendance du « il » au rapport du « je-tu ». D'Autrui au Tiers, il y a l'extension de l'altérité irréductible à toute sorte de rapport. Nous analyserons ici cette extension avec *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification* de Didier Franck. En effet, le dit ouvrage traite de ce phénomène et des conséquences qui en découlent. Cela nous permettra de déduire la radicalisation du Neutre blanchotien.

De l'autre aux autres

La substitution de l'un à l'autre, c'est le retour de l'inspiration, de Dieu. Le retour signifie que la substitution a déjà eu lieu, réalisée par le premier « me voici » : « A ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que “me voici” où le pronom “je” est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique. »⁵⁶⁰ La différence entre deux substitutions est que, si l'une est l'un-pour-l'autre, l'autre est accompagnée d'une récurrence de la subjectivité. De l'une à l'autre, la gravité de la pensée levinassienne se déplace de l'un-pour-l'autre à l'un-pour-tous-les-autres.

L'extension de la substitution au-delà de l'un-pour-l'autre constitue le passage, qui repose sur « la distinction entre la proximité – le duo – et la justice – le trio – »⁵⁶¹, de celle-là à celle-ci, mais également la priorité privilégiée de celle-ci sur celle-là. On passe du duo au multiple. Or, on ne saurait penser comme si au commencement était le duo. En effet, le trio précède le duo. C'est un rapport avec un troisième terme (parmi d'autres). « La connaissance discursive » platonicienne ou l'angoisse désigne le rapport, non avec Dieu ni Autrui, mais avec un Tiers vers

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁶¹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 236.

lequel m'oriente le rapport bilatéral avec Dieu et Autrui. Le duo m'a conduit vers le trio lequel me renverra au duo. Il y a un mouvement de va-et-vient. Si, avec la révélation d'Autrui, Levinas met un terme à ce va-et-vient, alors l'extension du duo au trio – dont Franck ne trouve pas la justification levinassienne – ne nous amène pas au mouvement décrit par la philosophie occidentale. Le duo – l'un-pour-l'autre et la proximité – ne constitue pas, pour la philosophie occidentale, le point de départ d'un quelconque développement ; le duo introduit au contraire, dans la pensée de Levinas, l'altérité afin de préserver la signification d'Autrui et qu'est Autrui, de la philosophie occidentale qui assimile – ou plutôt croit assimiler – l'autre en même. Le visage d'Autrui se révèle dans la proximité de l'autre, mais, par le retrait qui est altérité⁵⁶², « le visage se dé-visage »⁵⁶³. Le visage d'Autrui ne « dé-visage » pas seulement le masque personnel du moi, en précipitant ainsi le moi dans un sujet impersonnel et vide, mais aussi et notamment il *se* dé-visage. C'est, dit Franck citant Levinas,

« la façon même dont l'Infini, dans sa gloire, passe le fini ou la façon dont il *se* passe », *se passer* signifiant tout à la fois advenir comme un événement et se faire irréversiblement, dans et par cet événement même, déjà passé, d'un passé plus passé que tout passé représentable. »⁵⁶⁴

Le double retrait – la double altérité – est dérobadie, souverain de l'*absolument* autre. C'est l'impossibilité d'appeler Autrui par un « tu ». Le duo serait, pourrait-on penser, relation entre le « je » et le « tu », et cela d'autant plus qu'il est « la droiture même du face à face »⁵⁶⁵. Or, le face à face ne traduit pas la possibilité ; Autrui, passant, me dépassant et se passant de moi, ignore le présent et se dirige immédiatement vers un passé immémorable, ne nous laissant de la sorte la possibilité de l'appeler que par un « il ». Il est évident que le visage d'Autrui se soustrait au rattrapage de la philosophie qui, désormais, retrace un mouvement sans Autrui, sans origine. Les mouvements platonicien, hégélien et heideggerien impliquent dorénavant ce qui n'a aucun rapport avec l'origine. Ce

⁵⁶² *Ibid.*, p. 97.

⁵⁶³ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 246.

⁵⁶⁴ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 202.

⁵⁶⁵ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 218.

ne sont que des exemples du *revers* du trio – l'un-pour-tous-les-autres et la justice – dont s'extrait fallacieusement l'altérité de tous les autres. En effet, « La justice requiert la visibilité, l'intentionnalité, l'identification, l'intellect. »⁵⁶⁶

Ni l'être ni le bien

Tel n'est justement pas le cas de Levinas. Au travers de l'extension – ou, selon le terme qu'emploie Franck, le « trope » – de la substitution de l'un à l'autre, à celle de l'un à tous les autres, il est, à chaque fois, question de la révélation du visage, de l'Infini, muni de l'altérité inéluctable.

La révélation du visage d'Autrui me met en question, et « La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage. »⁵⁶⁷ Le langage est d'abord la révélation du visage d'Autrui, il est le Dire qui ne saurait se réduire au Dit : signification, communication pure ou langage d'avant la langue. Avant que le Dire ne devienne le Dit en faisant de l'homme un écrivain⁵⁶⁸, s'efface le Dire. Avant et loin d'être la justice, le langage est la proximité d'Autrui se révélant mais *en même temps* se retirant dans un éloignement irréversible et irrécupérable. Assurément, dans *Totalité et infini*, il est dit que « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice. »⁵⁶⁹ Or, selon Franck, « la justice n'est pas comprise comme elle le sera dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, à partir du tiers, mais relativement à autrui »⁵⁷⁰. C'est donc dans *Autrement qu'être* que le langage est explicitement considéré par rapport à la justice et au Tiers, mais l'extension du langage en tant que rapport avec l'autre au langage en tant que rapport avec tous

⁵⁶⁶ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 231.

⁵⁶⁷ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 185.

⁵⁶⁸ Levinas, lui aussi, parle de l'anachronisme qu'apporte l'inspiration : « Ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration : être auteur de ce qui m'avait été *à mon insu* insufflé – avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur. » (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 232.)

⁵⁶⁹ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 234.

⁵⁷⁰ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 224.

les autres, risque de ruiner l'une des intentions considérables de Levinas. En effet, ajoute aussitôt Franck, « la question est alors de savoir si la présence constante du tiers – et dès qu'il s'agit du tiers, il est possible de parler de présence et de constance – ne vient pas menacer la subordination de l'être au bien qui est au delà de l'être. »⁵⁷¹ L'intervention du tiers – qui présuppose à la fois la séparation originelle d'avec Autrui et l'éloignement d'Autrui – propage celui-ci. De quelle manière précisément le propage-t-elle sinon, par la séparation originelle et l'éloignement, comme absent, d'emblée et désormais devenu présent en tant qu'absent ? Ainsi règne l'absence d'autrui ; c'est le règne de l'image. Si, avec l'intervention du tiers, « il est possible de parler de présence », ce n'est pas parce qu'il est possible de parler de la présence d'Autrui qui n'apparaît ni ne se dévoile – autrui ne fait que se révéler –, mais que l'être au détriment du « bien » – le bien qu'est l'autrement qu'être – n'est présent que s'il s'appuie sur la double disparition d'Autrui. La double disparition est, pour nous, le moteur central et omniprésent du mouvement de la philosophie occidentale. L'être qui naît du rien auquel aboutit la double disparition, l'être qui en naît en tant qu'identique, est certes fallacieux, mais le « trope » levinassien ne risque-t-il pas de pulvériser le privilège absolu du bien au-dessus de l'être, et de placer celui-là au même niveau que celui-ci ?

L'absence est-elle alors constante ? Le langage étant expression ou discours, « La vie de l'expression consiste à défaire la forme »⁵⁷². Le mouvement de l'altérité et du retrait est essentiel : ce qui s'avère se retire aussitôt. En effet, sans retrait, il n'y aurait aucune révélation. Le dé-visagement et la défaite de la forme, rendant impossible la trans-*form*-ation de la forme en contenu, traduisent la transcendance d'Autrui : « le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique. »⁵⁷³ La récurrence du langage exige à chaque instant l'absence. *Derrière* le Neutre, *de l'autre côté* de mon regard (orphique) auquel se dérobent *et* la présence *et* l'absence, ma tentation même de regarder Autrui appelle et attire davantage celui-ci. « Mais Autrui n'est pas terme : il n'arrête pas le mouvement du Désir.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 61.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 24.

L'autre que le Désir désire, est encore Désir, la transcendance transcende vers celui qui transcende »⁵⁷⁴. Le Désir et le Désir du Désir renforcent le Neutre. Comment, en effet, le Désir désiré par le Désir revient-il, sinon, tout à fait comme à l'instant précédant, en tant qu'absent ? L'intervention du tiers est récurrente et constante, sans que cette récurrence et cette constance n'indiquent une continuité de la subjectivité, à savoir, en l'occurrence, la conscience :

« La conscience ne naît pas *de* la présence du tiers mais *comme* présence de celui-ci. Elle en est donc absolument contemporaine et si le tiers est toujours déjà là – ce que signifie l'expression contradictoire d'*entrée permanente* dont la permanence interdit d'emblée l'intimité du face-à-face et fait vaciller tout ce qui en est déduit, à commencer par la substitution comme l'un-pour-l'autre – l'ordre de la conscience identifiante ne vient-il pas recouvrir absolument celui de la proximité puisque c'est grâce à Dieu que je suis autrui pour les autres et pour mon prochain ? »⁵⁷⁵

Problème du Il levinassien

La justification du trope que Franck découvre est celle de Levinas lui-même : « Les autres *d'emblée* me concernent. »⁵⁷⁶ Voilà le paradoxe auquel fait face Levinas. Ce dernier détermine la substitution de l'un à l'autre comme exposition de l'un à l'autre dans sa nudité radicale, responsabilité et signification ; la récurrence du langage à partir de l'inspiration prolonge la signification. Or, le prolongement de la signification est également celui de l'altérité et du retrait : retirement blanchotien qui n'autorise aucun développement quelconque à venir. Dès l'origine – non dès la justice ni dès la proximité mais depuis toujours –, il n'a jamais été question d'Autrui, mais uniquement d'un Tiers, de son intervention, et cela de manière récurrente. Le paradoxe auquel la pensée de Levinas aboutit par le trope est, dans un sens, un corollaire, dans la mesure où Levinas met radicalement en relief l'altérité

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁷⁵ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 231.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 229.

inhérente à Autrui comme enjeu central de la subjectivité que nous propose *Totalité et infini*⁵⁷⁷. De l'avenir où tout est déjà accompli, Autrui passe au passé où rien n'a encore commencé. Cela se répétant à chaque instant, voici l'une des conséquences cruciales : Autrui, le Désir ou « Dieu est "autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'*il y a*." »⁵⁷⁸ Si le Tiers sans Autrui nous permet de parler de la présence – fût-elle étrange parce qu'elle est la présence de l'absence –, le Tiers comme Autrui ne nous le permet pas. Le renversement de la subordination de l'être à l'autrement qu'être mène ainsi Levinas à la confusion du tiers et de l'*il y a* qui est au seuil de la recherche ascensionnelle de Platon et de Levinas.

Levinas détermine les spécificités d'Autrui par l'*illéité*. Si, d'un côté, le « Il » blanchotien est un Il qui n'est pas une troisième personne, le Il levinassien en est une. « L'*illéité* de la troisième personne est la condition de l'irréversibilité. »⁵⁷⁹ Troisième personne, il ne rend cependant pas possible mon rapport à lui, parce qu'irréversible. Immédiat et fragile, il ne se révèle à peine que comme épiphanie. Il met un terme à l'horreur de l'*il y a*. Il ne termine néanmoins rien ; en mettant d'ores et déjà en relief « une intrigue à trois », il complique mon rapport à lui : « le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'*Illéité*, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. »⁵⁸⁰ Du « tu » au « il », c'est l'un-pour-l'autre ; du « il » au « tu », c'est, par le trope, l'un-pour-tous-les-autres. Par le trope se prolonge l'*illéité* et il s'agit, non de la deuxième personne « tu », mais toujours de la troisième personne « il » qui n'est alors pas une troisième personne. C'est le changement de la relation de Dieu à l'homme vers celle d'un homme à un

⁵⁷⁷ « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini. » (E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 11.)

⁵⁷⁸ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 268.

⁵⁷⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 278.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 300.

autre homme : « Et sans doute c'est de Dieu qu'il s'agit, mais l'*Exode* dit bien : «*Comme un homme parle à un autre homme !* »⁵⁸¹

Que mon rapport soit détourné du « il » au « tu », « tu » étant dorénavant déterminé comme illégitime, que cela signifie-t-il ? Qui ne s'est jamais étonné devant un locuteur qui, s'exprimant, se met d'emblée à parler de choses qui n'ont aucun rapport avec ce qu'il disait jusqu'alors ? Il s'agit du nouveau : le langage « enseigne et introduit du nouveau dans une pensée ; l'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini – voilà l'œuvre même de la raison. L'absolument autre, c'est Autrui. »⁵⁸² Du nouveau, mais pour qui ? Le locuteur saurait-il reconnaître qu'il s'en agit dans son oubli total de sa propre chute constante ? Il *sait*, par le savoir avant le regard orphique, c'est-à-dire par un savoir sensible sans encore être qualifié de sensible, qu'il s'agit toujours du même. Ni Dieu ni Abraham ne font réellement rien contre Isaac – image –, et Il donne à Abraham, c'est-à-dire qu'Abraham *se* donne le même Isaac, la même image. C'est pour celui qui l'écoute qu'il est question du nouveau. Celui qui l'écoute, c'est l'interlocuteur. L'interlocuteur au sens levinassien ne désigne pas « tant celui auquel ou avec lequel je parle, nous parlons, que celui grâce auquel nous pouvons parler avec autrui puisqu'il nous fait visage pour lui. En ce sens, la justice est bien langage et langage d'avant toute langue. »⁵⁸³ C'est donc du « il » – d'Autrui comme de l'inspiration – qu'il s'agit. Or, il y a un autre interlocuteur, une personne réelle qui essaie de comprendre ce que l'autre lui dit. L'interlocuteur au sens blanchotien désigne pour elle les deux, l'un tant que l'autre, dans la mesure où, qu'il soit le « tu » ou le « il », l'autre ne signale que l'extériorité à laquelle le « je » n'a aucun accès. Je t'écoute, et tu deviens d'emblée il. Je peux alors me demander : « De quoi parle-t-il ? » Ce qui est décisif, c'est ce changement d'orientation. Un locuteur prononce un discours, et je suis son interlocuteur. Nous parlons en proférant le « je » et le « tu ». Mais, à partir de l'intervention d'Autrui, ma parole ne s'adresse plus directement à lui. Je ne dis pas, ne *peux* pas dire : « De quoi parles-tu ? » Car « Tu ne tueras point. » La structure du dialogue change. Autrement dit, je ne lui demande pas, mais je *me* demande

⁵⁸¹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 115.

⁵⁸² E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 242.

⁵⁸³ D. Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, p. 266.

indirectement, – comme si, ultérieurement, retenant en moi cet autre qui parle, je pouvais indépendamment découvrir ce que ce « il » a véritablement voulu dire. Mais nous n'avons pas pour but de trouver ultérieurement *un* sens dans ce que l'home a entendu l'autre dire. Ce serait le commencement de la philosophie occidentale. Il s'agit, non d'une médiation quelconque, mais du discours qui se déroule de manière immédiate. A travers le discours immédiat, Autrui s'avère constamment absent, et c'est cela, l'horreur de l'il y a : « la détermination de l'être comme *il y a* où *il* ne signifie ni l'illéité ni le tiers mais l'absence de l'un et l'autre »⁵⁸⁴. Que ce soit la proximité, la justice ou l'il y a, c'est le *ni... ni...* du Neutre blanchotien dont il est question. Le langage, qu'il soit le premier mot qu'est Dieu⁵⁸⁵, l'expression ou le discours, qu'il soit à l'oral ou à l'écrit, se profère et s'écrit comme absence :

« Écrire, c'est produire l'absence d'œuvre (le désœuvrement). Ou encore, écrire, c'est l'absence d'œuvre telle qu'elle *se produit* à travers l'œuvre et la traversant. Écrire comme désœuvrement (au sens actif de ce mot), c'est le jeu insensé, l'aléa entre raison et déraison. »⁵⁸⁶

Ethique et réduction blanchotienne d'Autrui à l'autre

« De quoi parle-t-il ? », me demanderais-je devant mon interlocuteur. Face au « tu », il m'est impossible d'adresser directement ma parole au locuteur. Pour que je lui dise directement : « De quoi parles-tu ? », il faut d'abord que je le fasse taire. S'il remplissait déjà avec son langage l'espace qui s'étale entre nous, ma parole ne l'atteindrait pas. Or, lui imposer le silence, c'est le tuer. Ce serait un acte ressemblant à celui de Thomas qui fait taire son interlocuteur, en jugeant, unilatéralement, que ce qu'il écoute ne sont que des bavardages :

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁸⁵ « Ce premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu. » (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 330.)

⁵⁸⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, pp. 622-623.

« Thomas écouta quelques instants le mot chambre et le mot raison, puis il frappa son compagnon pour le faire taire.
– Que de bavardages ! »⁵⁸⁷

Faire taire l'autre, c'est non seulement rompre le rapport direct avec le « tu », mais aussi avec le « il ». En effet : l'*autre* éthique – divine et levinassienne – n'est pas au détriment de l'éthique humaine. Que ce soit du « tu » au « il » ou du « il » au « tu », l'éthique humaine n'est jamais transgressée, et le véritable rapport – s'il en existait un – ne serait possible qu'en passant par celui avec le « tu ». Oui, si, et seulement si, un tel rapport existait. Si, dans *L'Entretien infini*, Blanchot se réfère à Levinas, il finit pourtant par retirer le terme d'autrui. Car, dans tous les cas, le *ni... ni...* du Neutre ne dévoile jamais autrui, mais il révèle l'homme comme Autre, « homme ». Mais le Neutre blanchotien prend désormais part à l'éthique levinassienne du « Tu ne tueras point ». Se référant à Levinas, Blanchot réduit autrui – la proximité et le « il » – et l'autre – la justice, les autres et le « tu » –, seul à l'autre entendu comme pure altérité. « Le passage par Levinas, dit Zarader, a donné à Blanchot licence de présenter l'accueil du neutre – maintenu dans sa pure nullité repoussant – comme un devoir éthique. »⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ M. Blanchot, *Aminadab*, p. 33., déjà cité dans le chapitre III.

⁵⁸⁸ M. Zarader, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, p. 239.

Chapitre IX

– Répétition et langage –

1. Phénoménologie et voix moyenne

L'extension levinassienne de l'un-pour-l'autre à l'un-pour-tous-les-autres, ainsi que l'éthique levinassienne qui traduit le « Tu ne tueras point » sont susceptibles de radicaliser la continuité du discontinu et l'absence constante qu'implique le Neutre blanchotien. Nous tenterons ici d'introduire l'impossibilité pour mon pouvoir de tuer l'autre d'un autre point de vue : de la phénoménologie heideggerienne et de la voix moyenne.

Évidence de l'être

Il s'agit d'abord du troisième et dernier des « préjugés » concernant le concept d'être. A la suite du premier et du second préjugé, Heidegger, dans l'*Être et temps*, manifeste que « 3. L' "être" est le concept "évident". » (§ 1) Le mot évident entre parenthèses en indique l'inverse, car « Bien plutôt le concept d' "être" est-il le plus obscur. » Si pourtant il semble faussement évident, c'est qu'au quotidien on ne se rend pas compte de ce que Heidegger, dans *Les Problèmes*

fondamentaux de la phénoménologie, appellera « différence ontologique ». C'est une différence entre l'étant, définissable, et l'être de l'étant, définissant mais indéfinissable ; c'est la différence que l'on *oublie* dans la vie de tous les jours, quand immédiatement « Chacun comprend : “le ciel *est* bleu”, “je *suis* joyeux”, etc. » « Chacun comprend », c'est certes une « compréhension de l'être », mais elle traduit la difficulté d'articuler clairement par le langage notre manière de nous rapporter à l'étant. Elle n'est qu'une « intelligence moyenne ». D'où vient cette dernière ? D' « une énigme » « *a priori* » :

« Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'“être”. »

« Le sens de l'être » qui détermine notre façon de nous comporter mais sans que nous ne le sachions encore distinctement, est dissimulé dans l' « obscurité ». Mais c'est parce que l'être est l' « obscurité » que, dans l'espace lugubre, nous pouvons contourner un étant et le mettre en rapport avec un autre. Décrire l'être comme arrière-plan sur lequel l'étant se découpe, tel continuera d'être la caractéristique de l'ontologie heideggerienne également après l'*Être et temps*.

L' « obscurité » dans laquelle est recelé « le sens de l'être » correspond à l'extériorité et à la transcendance de l'universalité hors pair de l'être. De tout autre nature que les universels catégoriques, l'universalité de l'être échappe à la définition langagière : « le principe des principes reste innommable. Il ne porte ni nom propre, car ce n'est pas un étant, ni nom commun, car ce n'est pas un genre. »⁵⁸⁹ La « différence ontologique » est radicale, en introduisant l'autre dimension que celle de l'étant. Schürmann continue l'explication en se référant à l'un aristotélien : « L'un “se dit le plus envers tous les étants”. Pour ceux-ci, il est certes l'autre, mais cela de telle sorte qu'on ne peut, ni le leur juxtaposer comme figurant parmi eux, ni les en coiffer comme d'un englobant. »⁵⁹⁰ Il en est de même pour l'être heideggerien. Il n'est question ni de juxtaposer ni d'englober l'étant et l' « être de l'étant, ou sens de l'être en général » (§ 7) lesquels, séparés

⁵⁸⁹ R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, p. 31.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

l'un de l'autre, indiquent un tout autre rapport.

L'obscurité de l'être traduit l'impossibilité de toute expression, et la transcendance de l'être, le détachement de la sphère langagière. La levée de la possibilité de tout nom est la confrontation au silence et au blanc, c'est-à-dire au rien : l'être heideggerien « ne se laisse plus référer à rien »⁵⁹¹. En dehors du langage, il est solitaire. A l'être reclus dans l'obscurité manque la lumière qu'est la parole. Comment alors comprendre l'être indépendant et dans sa séparation d'avec l'étant, lorsque toute description de la part de l'extérieur est interdite ? C'est là qu'intervient l'ontologie : « La dissociation de l'être par rapport à l'étant et l'explication de l'être lui-même, c'est là la tâche de l'ontologie. » (§ 7) Et son « mode de traitement de cette question est *phénoménologique*. » Mais qu'implique la phénoménologie ? Heidegger la définit en décomposant le terme en deux et en en sollicitant l'étymologie de chacun : phénomène et logos⁵⁹².

Détermination du terme phénoménologie à partir de son étymologie

L'étymologie du terme phénomène est un dérivé du « verbe φαίνεσθαι, qui signifie : se montrer ». Le substantif phénomène « signifie donc : ce qui se montre, le manifeste ». Le verbe « φαίνεσθαι est lui-même une formation *moyenne* de φαίνω, mettre au jour, à la lumière » appartenant au radical φα-, « la lumière, la clarté, c'est-à-dire ce où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible. » Le premier point qu'il nous faut notamment retenir, est que le terme phénomène contient en lui le trait de la « formation *moyenne* ». Celle-ci, que nous allons analyser plus en détail plus bas, a un sens *réfléchi*, c'est-à-dire le fait qu'un acte ou mouvement de quelqu'un ou de quelque chose revienne sur soi, en quoi elle est proche du verbe pronominal en français : l'être qui montre l'étant, *se* montre lui-même. Le deuxième consiste en ce que le phénomène indique le *lieu* où l'être de l'étant « peut devenir manifeste, en lui-même visible. » C'est le lieu

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁹² Référer les citations dessous à § 7 de l'*Être et temps* de Heidegger.

sans lequel l'être serait invisible. C'est à partir de ces deux points que « Comme signification de l'expression "*phénomène*", nous devons donc *maintenir* ceci: *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste. » « *Phénomène* — le se-montrer-en-soi-même — signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose. »

L'autre composant du terme phénoménologie vient également du grec λογος, dont « nous affirmons que la signification fondamentale » est, non pas « raison, jugement, concept, définition, fondement, rapport » comme le montrent plusieurs traductions, mais « discours » : « Λογος en tant que discours signifie bien plutôt autant que δηλουv, rendre manifeste ce dont "il est parlé" (il est question) dans le discours. » Rendre manifeste, c'est rendre visible : « Le λογος fait voir (φαινεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes *pour* celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. » Comme l'étymologie de phénomène, celle de discours contient en elle la voix moyenne. La compréhension visible de l'étant, à l'aide de la voix moyenne, soustrait « à son retrait », tel est « le concept de l'αληθεια ». Et l'*entre-deux* de la voix *moyenne* – qui est ici le *et... et...* – du discours heideggerien procure aux deux côtés du discours l'« accord » sans aucune rupture :

« Le parler "fait voir" απο... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (αποφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. »

Certainement, Heidegger affirme clairement que « la vérité au sens d'un "accord" », comme la vérité au sens d'un « lieu », « n'est nullement primordiale dans le concept de l'αληθεια. » Or, il n'en reste pas moins que l'accord entre le dire et le dit n'importe pas moins que celui entre ce qui montre et ce qui est montré. Car, c'est la communication parfaite sans aucune altérité qui est déclarée. Détaché des étants et des autres, l'être dans sa solitude et à l'aide de la phénoménologie *se* comprend. La compréhension *absolument* indépendante de l'être par l'être lui-même, est l'autosuffisance de la « voix moyenne », et l'« être-vrai » que la phénoménologie découvre par « le *découvrir* » *se* découvre : il se découvre parce qu'il dé-couvre le revêtement qui faisait de l'être, l'être à

découvrir. Soustraire ainsi la soustraction de l'être à l'étant, dissimuler la dissimulation de l'être pour en faire la manifestation, telle est la compréhension propre et ontologique de l'être heideggerien. La coïncidence parfaite entre le dire et le dit est la levée du Neutre blanchotien qui sépare absolument deux termes ; elle est également la présence constante fondée par le discours.

Voix moyenne

La voix moyenne qui est présente au sein des deux composants du terme phénoménologie nous semble pourtant nous montrer l'impossibilité de la mienneté heideggerienne. Qu'est-ce que la voix moyenne ? Koichiro Kokubun, dans son ouvrage *Le Monde de la mésodynamique*, nous en donne l'explication. De nos jours, lorsque nous parlons l'anglais ou le français, nous sommes habitués à l'opposition entre la voix active et passive : à la proposition « le chat mange la souris » s'oppose « la souris est mangée par le chat ». Cette distinction que l'on apprend également à l'école au Japon – distinction qui nous semble donc inhérente aux langues indo-européennes – n'est pourtant pas essentielle. Elle est une nouvelle règle grammaticale et, selon la classification faite par la Grèce antique, « ce qui existait primitivement, c'est, non la distinction entre la voix active et la voix passive, mais *celle entre la voix active et la voix moyenne.* »⁵⁹³ Nous sommes donc invités à penser cette dernière en dehors de la simple opposition de l'actif et du passif. Nous n'en retracerons pas ici l'histoire détaillée, mais nous nous contenterons d'évoquer néanmoins plusieurs spécificités.

La première spécificité de la voix moyenne se trouve dans la position du sujet. L'auteur du *Monde de la voix moyenne* se réfère à la définition de Benveniste et déclare : « Dans l'opposition entre l'actif et le passif, il s'agissait de *faire ou d'être fait.* En revanche, dans celle entre l'actif et le moyen, il est

⁵⁹³ 「すなわち、もともと存在していたのは、能動態と受動態の区別ではなくて、能動態と中動態の区別だった。」（國分功一郎（2017年）『中動態の世界：意志と責任の考古学』医学書院. 34頁） Je traduis.

question que le sujet soit *à l'intérieur ou à l'extérieur* du processus. »⁵⁹⁴ La voix active signifie que le sujet qui fait quelque chose est à l'extérieur de l'objet : la séparation et l'objectivation sont mises en relief. Par la voix moyenne, en revanche, le sujet se trouve *dans* l'objet qu'il fait : c'est l'indifférence qui y est saillante. Telle est la particularité essentielle du phénomène et du logos, compris par Heidegger selon l'étymologie de chaque terme constitutif de la phénoménologie.

La deuxième spécificité est que, dans l'antagonisme entre l'actif et le moyen, « il est question que le sujet soit à l'intérieur ou à l'extérieur du processus, et non de la volonté, c'est-à-dire que, dans le langage qui oppose l'actif et le moyen, *la volonté ne vient pas au premier plan*. »⁵⁹⁵ La volonté concerne l'opposition entre l'actif et le passif où un sujet fait quelque chose ou quelque chose est fait. Lorsque je fais quelque chose, mon *acte* en est responsable. Et pourtant, la distribution de la volonté au sujet est ultérieure. J'aurais pu ne pas le faire pour autant j'ai choisi de le faire ; or je l'ai fait par l'exercice de mon libre arbitre, c'est donc moi qui ai eu la volonté de le faire, l'ai fait et en suis responsable. Autrement dit, « Ce n'est pas parce que l'on avait la volonté que l'on est rendu responsable. Dès que l'on est jugé *capable de s'en rendre responsable*, apparaît d'emblée la notion de la volonté. »⁵⁹⁶ C'est après coup que la volonté survient sur moi, m'annonçant violemment que je suis responsable de mon acte passé. Que la notion de la volonté apparaisse au premier plan, telle est la nature de la divergence entre l'actif et le passif. Dans celle entre l'actif et le moyen qui la précède historiquement, à savoir « dans le monde grec où restait la perspective qui oppose l'actif au moyen, la notion de la volonté n'existait pas. »⁵⁹⁷ Avant la volonté règne ce que l'on ne saurait nommer volonté.

⁵⁹⁴ 「能動と受動の対立においては、するかされるかが問題になるのだった。それに対して、能動と中動の対立においては、主語が過程の外にあるか内にあるかが問題になる。」（同、88頁） Je traduis.

⁵⁹⁵ 「そこでは主語が過程の外にあるか内にあるかが問われるのであって、意志は問題とされない。すなわち、能動態と中動態を対立させる言語では、意志が前景化しない。」（同、97頁） Je traduis.

⁵⁹⁶ 「意志を有していたから責任を負わされるのではない。責任を負わせてよいと判断された瞬間に、意志の概念が突如出現する。」（同、26頁） Je traduis.

⁵⁹⁷ 「能動態と受動態を対立させるパースペクティブが残存していたギリシア世界には、意志の概念が存在しなかった。」（同、103頁） Je traduis.

Qu'est-ce qui la précède ? Peut-on déterminer ce qui existait ? L'opposition de l'actif/passif attribuant la notion de la volonté prescrit l'homme, faisant de celui-ci un sujet responsable de son acte. Mon acte m'appartient. Or, c'est ce que la volonté, qui m'est imposée de manière postérieure, me fait voir à présent. Dans le passé, c'est un homme qui n'est pas encore sujet, qui n'est pas encore moi, qui a réalisé l'acte. Qui l'a donc fait ? Comment y répondre sinon par le *on* ou *quelqu'un* ? Qu'antérieurement à l'opposition entre l'actif et le passif existe le *on* et *quelqu'un*, et que la phénoménologie nous mène à la sortie du *on* et du *quelqu'un*, ce n'est en rien contradictoire. En effet, malgré la notion heideggerienne de la mienneté, la réduction phénoménologique de l'étant à l'être ne fait que retracer le cercle vicieux qui rend un sujet – s'il s'en agit – au *personne*. Telle est la troisième et dernière spécificité de la voix moyenne que nous voudrions souligner. Il s'agit de l'impersonnalité et de l'anonymat, parce que « la voix moyenne est *expression qui indique le mode dont se réalise "la force de la nature" à la place du sujet.* »⁵⁹⁸ « La force de la nature » est indépendante de nous ; que nous le voulions ou non, le vent souffle et la foudre tombe. Et, « Considérée en tant que "force de nature", la voix moyenne apparaît comme ce qui se fait comprendre en tant qu'expression impersonnelle. »⁵⁹⁹ Quand on dit qu'il pleut, le « il » mis à *la place du sujet* n'est pas le sujet du verbe pleuvoir ; c'est ce que l'on appelle *sujet impersonnel*, le « il » qui n'est pas une troisième personne ou, selon la définition de Deleuze, « quatrième personne »⁶⁰⁰. Comme le manifeste l'auteur du *Monde de la voix moyenne*, nous avons l'impression que la syntaxe impersonnelle est exceptionnelle, mais c'est parce que nous sommes habitués aux langues qui nous attribuent la personnalité et dont le verbe nous renvoie au sujet. Cependant, « Le verbe *n'indiquait primitivement que le mouvement et événement sans en indiquer l'acteur.* »⁶⁰¹ Ainsi le verbe ne renvoie-t-il pas au sujet, mais à l'événement même de pleuvoir. Aux première et

⁵⁹⁸ 「そうすると中動態は、主語を座として「自然の勢い」が実現される様を指示する表現とすることができる。」（同、187頁） Je traduis.

⁵⁹⁹ 「「自然の勢い」として眺めたとき、中動態は非人称表現に通じるものとして現れてくる。」（同、188頁） Je traduis.

⁶⁰⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 178.

⁶⁰¹ 「動詞はもともと、行為者を指示することなく動作や出来事だけを指し示していた。」（國分功一郎（2017年）『中動態の世界：意志と責任の考古学』. 171頁） Je traduis.

deuxième personnes est antérieure la troisième personne singulière et impersonnelle dont le verbe renvoie uniquement à l'événement, lui aussi, impersonnel. L'impersonnalité de l'événement est ici l'épreuve même de l'engloutissement du sujet – sujet à l'intérieur du processus – par ce qui surgit *naturellement* à la place du sujet. Kokubun cite un exemple intéressant :

« Par exemple, pour énoncer : “je regrette ma propre faute”, il y a, en latin, l'expression employant le verbe impersonnel : “me paenitet culpae meae”, et on peut littéralement traduire : “par rapport à ma faute, le regret se produit en moi” (non que *je* regrette, mais que le regret se produit *en moi*, il faut donc dire que, pour exprimer ce qu'est le “regret”, c'est la *tournure* tout à fait *précise*). »⁶⁰²

Que le regret surgisse en moi et m'engloutisse, tel est l'événement que provoque la voix moyenne, ou l'événement qu'est la voix moyenne. La voix moyenne, m'enfermant à l'intérieur même du processus, de l'événement, me rend indifférent à l'événement, me fait parler avant et en dehors de ma volonté. « Le sujet n'existe pas précédant l'événement. »⁶⁰³ Est-il donc à venir ? Et pourtant, ne serait-ce pas alors d'en attribuer un postérieurement selon l'opposition entre l'actif et le passif ? De plus, il s'agit du rapport immédiat qu'est le langage. Le sujet doit être contemporain de l'événement. Or, toutes les spécificités de la voix moyenne, citées ci-dessus, nous en indiquent l'inverse. De quel sujet saurait-il s'agir lorsque l'événement n'en indique aucun, et cela notamment lorsque tout sujet est englouti dans l'événement ? Ainsi, à l'éthique levinassienne aussi bien que blanchotienne qui demande à l'homme de parler inconditionnellement, s'ajoute la phénoméno-logie dont chaque composant inclut la notion du moyen qui oblige l'homme à proférer le discours. L'homme y est inéluctablement invité, car n'étant pas le sujet moi-je libre, initial et souverain qui puisse avoir un choix quelconque.

⁶⁰² 「たとえば、「私が自らの過ちを悔いる」と述べたいとき、ラテン語には非人称の動詞を用いた“me paenitet culpae meae”という表現があるが、これは文字通りには「私の過ちに関して、私に悔いが生じる」と翻訳できる（私が悔いるのではなくて、悔いが私に生じるのだから、これは「悔い」なるものを表現するうえで実在的な言い回しと言わねばならない。）」（同、171頁） Je traduis.

⁶⁰³ 「出来事に先立って主語＝主体は存在しない。」（同、221頁） Je traduis.

2. Voix narrative et répétition

Voix narrative

Le discours, l'expression ou la voix moyenne correspond à ce que Blanchot, pour sa part, appelle récit. Le récit nécessite celui qui le raconte, mais « raconter met en jeu le neutre », et c'est ainsi que celui qui raconte est le « "il", troisième personne qui n'est pas une troisième personne »⁶⁰⁴. Cela signifie que le narrateur est absent, de la même manière que l'est le narrateur de *L'Instant de ma mort*, de telle façon que le récit se déroule de lui-même sans n'avoir rien à raconter. « La voix narrative (je ne dis pas narratrice) tient de là son aphonie. »⁶⁰⁵ Ce n'est pas un sujet, auteur ou narrateur, mais la voix qui raconte : la voix sort naturellement et indépendamment de l'homme dont elle ne nous semble sortir que de la bouche. L'aphonie présuppose la voix à perdre, mais la voix n'a rien à raconter, parce qu'« elle sous-tend ce rien – le "taire" et le "se taire" – où la parole est d'ores et déjà engagée »⁶⁰⁶. La parole – la parole prophétique ou l'écriture au sens blanchotien, c'est-à-dire l'inspiration – est déjà la marque de la réalisation qui n'apparaît pas ; or, l'homme ne commence à parler que s'il impose le silence à l'inspiration, au murmure interminable. Qu'il fasse taire ce qui ne parle pas, qui n'est même pas le langage, voilà la condition aberrante de l'homme capable de parler. Néanmoins, l'homme, comme c'était le cas de la voix moyenne et de l'enchantement d'Orphée, subit immédiatement ce qu'il fait envers son extérieur : il perd la parole, il se tait. Que se taise et disparaisse ce qui n'a jamais réellement parlé et existé, – voilà l'événement. C'est pourquoi « Le "il" est l'événement inéclairé de ce qui a lieu quand on raconte. »⁶⁰⁷ Comment alors exprimer par la parole muette le fait que la voix ne parle pas, ne parle de rien, sinon en parlant de la parole ne parlant pas. Soit. Mais cela ne nous aiderait pas

⁶⁰⁴ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 563.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 565.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 558.

à éclairer et à distinguer l'absence et le rien. « Le récit exclut la fiction »⁶⁰⁸, et cela doublement. D'un côté, par la responsabilité d'assumer ce que Dieu dit à Abraham comme ce que ce dernier dit lui-même, c'est la rumeur et « l'opinion » platonicienne qu'il lui est demandé d'assumer en tant que miennes. Abraham ignore l'origine de la parole divine, et il lui est exigé de devenir l'origine de l'opinion, c'est-à-dire de la réaliser. De l'autre côté, toutefois, c'est, au moment ultime, l'absence de la réalisation de l'opinion qui a lieu sans avoir réellement lieu. La fiction, excluant la fiction, s'exclut. C'est la double dissimulation, disparition ou mort, mais la voix narrative consiste à surgir et à ressurgir là où le surgissement récurrent est possible, c'est-à-dire là où il n'y a rien, le rien comme blanc et silence, condition essentielle du langage. Le récit exclut la fiction, mais l'exclusion de la fiction est également le retour de l'absence de la fiction. La voix narrative, « Appelons-la (par fantaisie) spectrale, fantomatique. »⁶⁰⁹ L'exclusion aberrante et totale précède le transfert d'Autrui au Tiers, ou bien, l'exclusion aberrante et totale nous déplace d'Autrui au Tiers, mais la suspension récurrente à mi-chemin de la présence au rien sans atteindre ni l'un ni l'autre est préalablement, et toujours déjà, inscrite dans le rapport au Tiers.

Il est difficile, et même impossible, de distinguer l'absence et le rien, d'autant plus que l'absence est déjà absence de ce qui n'a jamais existé, de ce qui n'existe pas. Une question cruciale s'impose : comment pourrait-on éviter la répétition du même ? L'absence est absence d'une présence, mais lorsque la présence est présence de ce qui n'est pas présent, comment pourrait-on différencier les unes des autres, les absences récurrentes et en suspens ? C'est, nous semble-t-il, cette difficulté ou impossibilité de les distinguer qui ont mené Heidegger à mélanger, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, l'absence et le rien : « le rien n'est rien et entre le rien imaginé et le rien "en propre", il ne peut y avoir de différence, s'il est vrai que le rien représente la totale indifférenciation. »⁶¹⁰

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 607.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 566.

⁶¹⁰ M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », p. 7.

Répétition et retour

« La répétition est transgression, en ceci que la transgression déplace, la rendant impossible, la répétition transgressive. »⁶¹¹ Qu'entend exactement par là Blanchot ?

Dans le XIII^{ème} chapitre de la deuxième partie de *L'Entretien infini*, intitulé « *Sur un changement d'époque : l'exigence du retour* », dans ce dernier chapitre annonçant le « *retour* » du Neutre dont l'analyse suivra immédiatement dans la partie suivante, la dernière, l'auteur parle de l'*expérience* que Nietzsche a eue à Sils Maria. De quelle expérience s'agit-il ? La révélation et « *L'affirmation de l'Éternel Retour*. »⁶¹² C'est une inspiration. Inspiré, Nietzsche est alors encouragé à écrire et à décrire l'Éternel Retour. « Tout se joue dans la manière dont la pensée de l'Éternel Retour se communique. Jeu trouble, troublant. On peut dire que Nietzsche tente de parler de cinq façons »⁶¹³. Pourquoi décrire cinq fois une seule expérience ? D'où vient cette nécessité apparemment inutile et stérile si, par la mémoire et par le sens apriorique qu'elle retrouve, la philosophie est censée être « la science historique qui pénètre jusqu'aux couches les plus profondes »⁶¹⁴ ? Le mouvement répétitif de Nietzsche nous rappelle la parole fragmentaire de Blanchot dans son ouvrage *L'Écriture du désastre*, ouvrage fragmentaire par excellence : « Je reviens sur le fragment [...]. »⁶¹⁵ L'écriture revient comme la vague qui, une fois retirée, revient sur la plage. C'est un mouvement perpétuel et *naturel* – absolu, c'est-à-dire indépendant de l'homme – et, comme tel, ce qui provoque de la différence : malgré l'unité langagière, on n'entre pas deux fois dans le même « fleuve »⁶¹⁶. L'écriture est « la souveraineté de la mystérieuse Différence »⁶¹⁷ qui différencie le même et, ainsi, rend impossible la répétition du même. Nous voilà donc face à un paradoxe : par l'écriture qu'incite inévitablement l'inspiration (inévitabile parce que l'inspiration

⁶¹¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 406.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.*, p. 412.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 396.

⁶¹⁵ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 78.

⁶¹⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 128.

⁶¹⁷ *Ibid.*

est ce que, avant tout pouvoir, vouloir ou volonté propre, il est absolument impossible à refuser : l'impossible impossible à refuser), ce qui devrait s'écrire se différencie de lui-même⁶¹⁸.

Ainsi la répétition nietzschéenne vient-elle de ce que l'écriture est elle-même la différence se déployant, non autour d'Autrui, mais d'un Tiers et de chaque Tiers. L'inspiration est certes ce qui rassemble l'expérience à Sils Maria, mais à chaque fois rassemblée, elle se dissipe immédiatement et l'écriture n'arrive toujours pas à décrire la même expérience. C'est là la nouveauté de l'Éternel Retour de Nietzsche. L'idée même de l'éternel retour n'est, en soi, pas nouvelle. Ce qu'il y a de nouveau avec Nietzsche, c'est que

« A Sils Maria, l'affirmation où tout s'affirme disperse, en ayant lieu, le lieu de son affirmation, la pensée qui la porte, l'existence qui la fait exister, l'unité de son instance et la cohérence cependant indispensable de sa formulation. Mais, en même temps (quel temps ?), tandis qu'elle se disperse en s'affirmant, ne cessant de différer d'elle-même par la répétition qui la désavoue, elle se rassemble dans cette différence qui ne peut que différer et, se reproduisant comme différence, éternellement revenir et, revenant, se différencier par la répétition, par là à nouveau distinguer comme unique Sils Maria, l'instant, la pensée, la lucidité d'un individu peut-être nommé Nietzsche, mais déjà comme tel privé de nom, de mémoire, de raison. »⁶¹⁹

L'Éternel Retour rassemble et affirme l'expérience de Sils Maria comme chaque fois unique. L'inspiration arrive à Nietzsche, et, au moins cinq fois, elle l'a mené à l'écriture. Or, l'écriture ne laisse que l'absence de l'unique devenue d'emblée et désormais unique. C'est, d'ailleurs, exactement cela qui revient, qui se répète. Le *retour* signale un mouvement de reflet et de retentissement. Lui est antérieur cependant à l'aller, sans lequel n'existerait ni le reflet ni le retentissement. Le mouvement qui va et qui monte – mouvement ascensionnel qui n'est pas celui de Platon mais qui, préalable à lui, le sous-tend à l'insu de Platon – revient comme mouvement de chute. Par l'Éternel Retour, tout revient,

⁶¹⁸ « Mais la pensée avant le langage, qu'est-ce que c'est ? Ou bien l'évidence lumineuse avant la formulation qui l'obscurcit, ou bien la profondeur non encore ordonnée, l'obscurité encore privée de l'ordre qui, seul, la déterminera et l'informerà en la rendant possible. » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 382.)

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 410.

mais « Même si “tout revient”, ce n’est pas le Tout qui revient, mais : cela revient, le retour (comme neutre) revient. »⁶²⁰ Que le retour lui-même revienne, c’est la récurrence, la continuité du discontinu.

Echec à l’origine

L’Éternel Retour est ainsi l’impossibilité d’échapper à la différence par l’écriture aussi bien que par la parole⁶²¹. Cela ne signifie cependant pas seulement que le philosophe allemand n’a pas réussi à retracer la même expérience cinq fois. Si se pose la question : « A quel moment le décalage a-t-il commencé ? », il nous faut y répondre : « C’est dès l’origine ». Car « La répétition est transgression, en ceci que la transgression déplace, la rendant impossible, la répétition transgressive. »⁶²²

Rappelons-nous le sacrifice abrahamique du fils unique. La dissymétrie absolue sépare infiniment Abraham qui ne sait ni ne possède rien de Dieu qui sait tout et possède le tout. Cruciales sont l’immédiateté et la simultanéité. « Car il est entendu que si en Dieu la pensée, la parole et l’acte coexistent en une unité substantielle, en l’homme il faut d’abord et successivement penser, parler, agir »⁶²³. Avant qu’Abraham ne se déplace de la pensée à l’acte, les deux ont lieu en même temps en Dieu, de telle sorte que le sacrifice, déjà accompli *du côté de Dieu*, s’avère, *du côté d’Abraham*, impossible, – impossible parce que ce qu’envisage le sacrifice s’avère absent. Autrement dit, est déjà atteinte la transgression ; est déjà levée la vie entière d’Isaac. L’homme chute en tant que celui qui n’est pas capable d’être contemporain de l’immédiateté divine. Ou bien, on peut dire que l’envers de la vie de Dieu ou de la transcendance de Dieu, c’est le

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 411.

⁶²¹ Il est important de souligner que, pour Blanchot, l’écriture et la parole sont réduites à un seul et même mouvement. C’est que, que l’on écrive ou parle, le langage est la différence en dehors de l’écriture au sens blanchotienne : « Mais il se pourrait que raconter (écrire), ce soit attirer le langage dans une possibilité de dire qui dirait sans dire l’être et sans non plus le dénier [...] » (M. Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 567.)

⁶²² *Ibid.*, p. 406.

⁶²³ *Ibid.*, p. 382.

mouvement de l'homme. Afin que se réalise une répétition parfaite, il faut qu'il s'agisse du *constamment même* ; or rien ni personne ne peut mourir deux fois. Le meurtre divin prive inévitablement l'identité de tout ce qu'il touche. La transgression originelle, invisible et suprasensible – radicalement imperceptible et sensible avant d'être qualifiée de sensible – rend impossible toute transgression et répétition réelles dans le monde sensible. Il n'y a rien à répéter, et c'est certes pourquoi Abraham, comme Dieu le lui demande, ne fait rien contre Isaac ; mais c'est également pour cela que, si Abraham ne perd finalement pas Isaac, le maintien n'est toutefois qu'apparent, uniquement étayé par et sur l'identité langagière.

Il n'y a rien à répéter. Il n'y a rien, mais non qu'il n'y ait rien ; c'est parce que l'absence se mêle immédiatement avec le rien qu'il nous semble qu'il n'y a rien. La vie entière s'enlève et la mort en tant qu'absence passe sans demeurer un seul instant. La vie est au mouvement de Dieu ce que la mort est au mouvement de l'homme. Le tout autre, l'absolument autre et Autrui, c'est le mode de la vie divine se révélant et se retirant, mais il faut entendre la vie de Dieu se révélant immédiatement comme absente : la vie dont à la fois Dieu et l'homme incarnent la mort. Dieu et l'homme commencent par mourir. Telle est la relation entre Dieu – Eurydice – et l'homme – Orphée – dont le regard ne se croise pas. D'où l'alternance entre les deux termes, comparable à celle entre la vie et la mort, entre la présence et l'absence : « Vie-Mort, Veille-Sommeil, Présence-Absence, hommes-dieux »⁶²⁴. Pourquoi au pluriel et sans majuscule ? Sans majuscule d'abord, puisque le Neutre est privé de tout terme : il nous fait entrevoir, non « un terme absolu (Dieu, Etre, Bien, Eternité, Unité) »⁶²⁵, mais, par « une puissance de dissolution »⁶²⁶, l'absence de l'absolu, le manque de la souveraineté. C'est la raison pour laquelle, lorsque « *l'homme est défait selon son image* »⁶²⁷, lorsqu'en tant qu'image cadavérique « il se ressemble »⁶²⁸, l'homme n'est revêtu d'aucune ombre de Dieu. Au pluriel ensuite, car il s'agit de la

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 365.

⁶²⁷ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 350.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 347.

récurrence à chaque fois unique. Chaque fois unique, la vie bascule en son autre et constitue la discontinuité ou diachronie sans retour ni relève. Il n'est aucunement question du même, en raison de l'unicité inouïe de chaque vie comme de chaque mort. Par l'immédiateté et la récurrence, *tous les autres* passent en tant que Tiers (comme en tant qu'image). Il nous faut par là souligner que le revenant comme Neutre blanchotien n'est ni récupérable ni récupéré sous le nom d'autre. L'échec dès l'origine et la récurrence de l'échec originelle sont ce qui empêche que tout mouvement dialectique ne récupère et synchronise le même, – sinon comme la même absence et, la récupérant et la synchronisant, comme la présence en tant que revers de la double absence.

3. Voix, phonème et syllabe

Il s'agit de chaque vie et de chaque mort immédiates. Une vie entière passe sans apparition ni dévoilement, et cela à chaque instant. Pour Blanchot, le retraitement et la disparition, telles sont les caractéristiques essentielles du langage :

« Parole disparue à peine dite, toujours déjà destinée au silence qu'elle porte et d'où elle vient, parole en devenir qui ne se retient pas dans le présent, mais se voue et voue la littérature qu'elle anime à son essence qui est la disparition. »⁶²⁹

Que faut-il cependant entendre par le terme « parole » ? Par le langage se produit le discours ou l'expression. Or, il s'agit toujours de l'immédiat imperceptible et de sa récurrence. On ne saurait analyser les noms, les verbes et les autres éléments constitutifs de chaque discours : déjà trop long pour être

⁶²⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 387.

proférés en un instant, ils ne peuvent pas y rester comme tels. Autrement dit, afin de passer par l'angoisse, par « la voie étroite (*angustia*) »⁶³⁰ ou par l'« inspiration », le langage est décomposé et réduit au strict minimum. Il en résulte que l'enjeu est « La voix, mais non pas la parole. La voix qui n'est pas alors seulement l'organe de l'intériorité subjective, mais est au contraire le retentissement d'un *espace* ouvert sur le *dehors*. »⁶³¹ Décomposée et restreinte à l'unité minimum requise par le langage, « la voix a pour trait de ne pas parler durablement : fugitive, promise à l'oubli où elle trouve son achèvement, sans trace comme sans avenir, ainsi ce qu'elle profère rompt avec la pérennité du livre »⁶³².

Décomposé et réduit, il nous semble certes devenir étranger à lui-même. Or, ne pourrait-on pas dire qu'en réalité, ainsi décomposé et réduit, le langage devient ce qu'il est et tel qu'il est ? En effet, si la communication langagière entre deux hommes ou plusieurs hommes fonctionne, si l'un – le locuteur – peut se faire comprendre par l'autre – son interlocuteur –, c'est avant tout que, que ce soit à l'écrit ou à l'oral, les éléments fondamentaux du langage peuvent être énumérés les uns après les autres. C'est parce qu'un élément, par sa fragilité, disparaît immédiatement que le suivant – l'avenir comme à-venir – devient possible, et ce n'est qu'ensuite, c'est-à-dire à la suite de l'énumération de tous les éléments, que nous les articulons *proprement* et donnons à chaque mots un sens qui lui est propre. Nous ne pouvons toujours comprendre l'autre qu'à partir de ce qui est énuméré, à savoir de l'Écrit et du Dit. Le Neutre en tant que rapport du troisième genre met en relief « Cette expérience de la vocalité, expérience imaginaire »⁶³³. Quelle est alors l'unité la plus élémentaire de la voix, du *son* ? C'est la syllabe, c'est le phonème.

⁶³⁰ E. Grossman, *L'Angoisse de penser*, p. 10.

⁶³¹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 386.

⁶³² *Ibid.*, pp. 386-387.

⁶³³ *Ibid.*, p. 387.

Phonème et syllabe

Jacques Derrida, récusant dans *De la grammatologie* « la définition saussurienne de l'écriture comme "image" – donc comme symbole naturel – de la langue », déclare que « le phonème est *l'inimaginable* lui-même, et qu'aucune visibilité ne peut lui *ressembler* »⁶³⁴. Par le mot « chien », nous pouvons imaginer un chien concret. Le chien que chacun de nous imagine serait différent, mais, dans tous les cas, l'imagination fonctionne et rend possible l'intercompréhension entre les êtres humains. L'unité réduite à son minimum, en revanche, n'a aucune image. Le phonème « a », par exemple, ne nous évoque rien. Le phonème est hors pair, unique dans son genre, et nous montre une région radicalement extérieure à l'imagination. *Extérieure à l'imagination*, donc une région hors de portée de l'imagination. L'imagination est la pensée. L'image que tout sujet peut à peine *entrevoir* demeure comme pensée, comme transcendance, et ne connaît pas encore la double mort à la lisière du temps présent. Présent bien que vide, c'est-à-dire toujours déjà désœuvré, et c'est ainsi que « le désœuvrement » chez Blanchot peut être identifié, mais avec une modestie incarnée par « peut-être », à la pensée : « le désœuvrement (peut-être la pensée) »⁶³⁵. Et pourtant, l'image est déjà, toujours déjà, hors de portée du phonème. L'image sur le chemin de la présence au rien se réalise en tant qu'absence : au commencement est l'absence représentant la présence. L'imagination et l'image peuvent certainement représenter le phonème, elles peuvent se comporter *comme si* elles l'étaient, car radicalement absent, mais ce qu'elles font ainsi n'est qu'une mise en abîme à travers la double absence, et le phonème lui-même, en dehors de tout cela qui ne le regarde pas, traduit une pure impossibilité d'apparition.

Quant au terme syllabe, nous l'empruntons à Platon. Platon, dans *Théétète*, fait raconter à Socrate ce qu'il a entendu dire :

« ce qu'on peut appeler les premiers éléments, dont nous et tous le reste sommes composés, ne comportent point de raison. En soi et par soi, chacun d'eux se pourrait seulement nommer. Impossible d'en dire

⁶³⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 66.

⁶³⁵ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 112.

rien de plus, ni qu'il est, ni qu'il n'est pas ; car ce serait déjà être et non-être qu'on lui ajouterait : or il ne faut rien lui accoler, si c'est lui et lui seul que l'on veut dire. » (201e-202a)⁶³⁶

« Les premiers éléments » refusent tout sauf leur propre nom. On n'y peut rien de plus. Et pourtant chaque élément peut au moins recevoir un nom, langagier, qui lui est propre. C'est une dimension à laquelle est foncièrement réfractaire la pensée de Blanchot laquelle met en relief l'impossibilité d'exprimer, non seulement les premiers éléments, mais plus généralement l'ensemble des éléments. Le nom, bien qu'il ne soit qu'un mot, dit déjà la présence. Les premiers éléments ne sont donc ni syllabes ni phonèmes. Or, le terme syllabe chez Platon est à venir :

« Quant aux composés où ils [= les premiers éléments] s'assemblent, en même façon qu'ils s'entrelacent pour les former, en même façon aussi leur noms s'entrelacent pour constituer une raison ; car c'est l'entrelacement des noms qui fait tout l'être d'une raison. Ainsi les éléments seraient irrationnels et inconnaissables, mais saisissables par les sens ; mais les syllabes seraient connaissables, exprimables, objets de jugements pour l'opinion vraie. Quand donc, sans en concevoir la raison, quelqu'un s'est formé une opinion droite de quelque objet, son âme est dans le vrai au regard de cet objet, mais elle ne le connaît pas. Qui ne peut, en effet, ni donner ni recevoir la raison d'un objet, de cet objet n'a point science. Mais qu'à ce qu'il a déjà vienne s'ajouter cette raison, alors il a toutes les vertus que j'ai dites et possède la perfection de la science. » (202b-c)

La division par la connaissance constitue le dualisme platonicien entre le monde visible/sensible et le monde invisible/suprasensible. Connaître et exprimer les syllabes, c'est posséder « la perfection de la science » : « l'intelligence », segment le plus élevé de l'ascension platonicienne, s'avère être une réduction du langage jusqu'à l'unité la plus infime. Peut-on donc exprimer les syllabes ? Socrate, à partir des « lettres : éléments et syllabes » (202e) – ce sont « les modèles mêmes qui lui ont servi à formuler tous ses principes » « que les éléments sont inconnaissables et [que] tout le genre syllabes, connaissable »

⁶³⁶ Les chiffres et l'alphabet donnés entre parenthèses ici renvoient aux pages des *Œuvres complètes : Tome VIII, 2^e partie, Théétète* de Platon (texte établi et traduit par Auguste Diès, professeur aux Facultés catholique de l'Ouest, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Université de France », 1924).

(202d-e) – va en déduire l'inverse. Qu'est-ce que « la première syllabe de Socrate » ? Socrate demande à Théétète, qui répond : « c'est S et O ». S et O, ce sont donc des premiers éléments que l'on ne saurait exprimer, et c'est pourquoi, lorsque Socrate demande l'explication de l'S, Théétète lui répond :

« Et comment, d'un élément, dire les éléments ? Car, au fait, Socrate, l'S est une consonne, un simple bruit, comme un sifflement de la langue ; le B, par contre, n'a ni un son ni un brui à lui propre, et c'est le cas de presque tous les éléments. Aussi est-il absolument juste de les dire irrationnels, puisque ceux mêmes qui sont les plus clairs n'ont à eux que leur son, mais n'ont aucune sorte de raison. » (203b)

Les premiers éléments sont donc ce que Derrida nomme phonème : « *l'inimaginable* lui-même » et ce qui ne nous en donne aucune image. Le langage y fait essentiellement défaut. Et cependant, dit Socrate, si nous pouvons donner l'explication à la première syllabe du nom de Socrate, que forment les deux lettres S et O, ce serait nécessairement parce que nous connaissons l'S et l'O, c'est-à-dire parce que nous pouvons les exprimer. Or, il est impossible d'exprimer, d'un élément, les éléments, il en résulte donc l'affirmation suivante : « forme unique issue du mutuel ajustage des éléments, voilà ce qu'est la syllabe, dans le cas des lettres et dans tous les autres cas pareillement. » (203e-204a) La naissance de la syllabe à partir d'un ensemble d'éléments, mais désormais *séparée* de l'élément. L'élément, déjà absolu dans sa seule possibilité de ne recevoir que le nom, donne naissance à ce qui est également unique, absolu et indépendant de lui. La séparation est donc comparable à la séparation entre l'inspiration et le discours qu'elle motive, Autrui et le Tiers.

Le trait de la syllabe, c'est qu'« Elle ne doit donc pas avoir de parties. » (204a) Ne serait-ce pas là contradictoire ? La syllabe est certainement une « forme unique », mais elle est « issue du mutuel ajustage des éléments ». Elle doit avoir les parties que sont les premiers éléments. Or, c'est justement sur ce point que Socrate sépare la syllabe des premiers éléments. Car, autrement, ceux qui connaissent SO, devraient également connaître l'S et l'O. Afin d'éviter la possibilité de l'explication des premiers éléments, afin donc de préserver ceux-ci de la contamination de l'explication rationnelle, il fallait justement supposer la

syllabe en dehors des premiers éléments. De surcroît, Socrate demande à Théétète : « Eh quoi ? Si ce ne sont pas les éléments qui sont parties de la syllabe, as-tu d'autres principes à fournir qui soient parties de la syllabe sans cependant en être les éléments ? » Que la syllabe soit ainsi « une forme unique et indivisible » (205b-c), constitue un corollaire.

C'est un corollaire qui, finalement et ultimement, rend la syllabe aussi inexprimable que les premiers éléments. La syllabe qui, « unique et indivisible », n'aurait aucune partie, ne saurait exprimer par l'élément en dehors de l'élément. Aussi absolue que celui-ci, elle est solitaire et indépendante. Se refusant à l'explication rationnelle, elle se soustrait également à « la perfection de la science » : si elle est « une et indivisible, au même titre la syllabe, au même titre l'élément sont inconnaissables ; car la même cause aura en eux les mêmes effets. » (205e)

A la pointe de l'instant

Dans le Neutre blanchotien, il s'agit donc de la voix réduite au strict minimum : syllabe et phonème. Unités les plus basiques, les syllabe et phonème sont les plus inconnaissables et inconnus. Chaque phonème passe par l'inspiration, dont le Neutre ne nous permet d'entrevoir que l'absence. Chaque phonème, passant par l'inspiration, tombe dans le rien, en même temps qu'il nous plonge dans le rien. Or, le Neutre est privé de commencement et de fin : il est dénué de tout terme. Cela traduit qu'en même temps que, par le regard d'Orphée, s'ouvre le vide, un autre phonème est déjà là, mais en tant qu'absent. L'alternance et l'enchaînement sont immédiats, nous enlevant toute possibilité de séjour dans l'entre-deux. L'immédiat aboutissant aussitôt à la simultanéité inimaginable, tous les phonèmes et toutes ses absences passent immédiatement et en même temps, constituant un cri et un clin d'œil qui, transmettant tout en un instant, ne transmet cependant rien. Se compose également une musique, dont toutes les notes sont jouées en même temps, comme si un joueur de piano

appuyait simultanément toutes les touches. C'est une « Musique faite de sons toujours discontinus »⁶³⁷, une *dissonance* que l'on ne saurait écouter, sinon entendre à peine.

Personnellement, je me suis toujours demandé, lorsqu'une personne me disait que telle ou telle musique lui rappelait tel sentiment, tel souvenir ou telle scène, si ce rappel était possible parce qu'elle connaissait déjà l'intégralité de la musique dont il était question. Et si elle était obligée d'écouter une musique qu'elle n'a jamais écoutée auparavant ? Face à une musique inimaginable parce qu'inouïe, pourrait-elle dire encore la même chose ? C'est une musique qui lui est inconnue et étrangère, il lui faudra donc entièrement l'écouter du début jusqu'à la fin. Peut-être à un moment donné, certaines notes lui permettraient d'effectuer certains rapprochements avec une musique qui a certaines notes ressemblantes, mais l'éloignement est le refus du rapport immédiat avec la musique originelle. Seuls l'éloignement et l'oubli de l'originel autorisent la création de l'image. Ressemblante, une musique similaire n'est pourtant pas la même et, afin de comprendre l'originelle, il lui faut donc continuer de l'écouter sans s'intérioriser, sans avoir recours à une intégration violente. La compréhension qui, en soi, se passe intérieurement, aussi bien que le savoir auquel elle donne naissance, l'exige avant tout. Or, l'obligation de son exposition constante à l'extérieur étranger l'enfoncé, « peu à peu quoique aussitôt »⁶³⁸, dans le Neutre par lequel *tout* s'affaisse. Premièrement, le passé lui est refusé. Le passé en tant que conditionné n'est possible que s'il est compris, mais lorsqu'une musique entière n'est pas encore finie, il manque encore des éléments à partir desquels nous pouvons comprendre et conditionner le passé. Il faut donc retenir le passé comme non encore conditionné mais comme à conditionner. Le commandement est alors double : la rétention du passé *en même temps* que l'attente de la fin. Les éléments à venir sont, deuxièmement, aussi privés parce que l'avenir, l'à-venir, est imprévisible : l'Inconnu serait, autrement, amputé d'altérité radicale. En ce

⁶³⁷ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 88. La musique n'est, dans la pensée de Blanchot, pas quelque chose d'étrange ; au contraire, elle y est fortement liée. En effet, *L'Écriture du désastre*, ouvrage écrit de manière fragmentaire, contient les propositions « losangées, poinçonnées d'un losange noir comme d'une note de musique (en plain-chant, le losange est la moitié d'une carrée) » (J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 52.)

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 16.

sens précis, l'avenir n'est pas encore entre les mains de l'auditeur. Il lui reste donc seul le présent entre le retenu à conditionner et le non encore arrivé. C'est la seule fenêtre à travers laquelle le regard d'Orphée, extrêmement délimité, tente de mettre en lumière l'Étranger. Le présent devrait alors être le point où l'à-venir arrive et, arrivant, se mue en compris ; mais comment, d'une part, là où fait défaut le conditionné qui, en tant que fond solide, permet la saisie actuelle, et, d'autre part et surtout, quand chaque son à venir n'arrive toujours pas, pourrions-nous dire qu'il y a le présent et une présence quelconque ? Nous dirions : « maintenant, cela arrive maintenant. »⁶³⁹ Mais l'Infini, provoquant l'anachronisme par son passage de l'avenir – du déjà accompli – au passé – au ne pas encore, creuse le présent. Il n'y a ni présent ni présence. Par l'effondrement inévitable du dernier rempart temporel – le présent –, l'écroulement dans le Neutre disperse d'emblée l'entassement du temps vide. Le retirement de chaque phonème finit par ôter le non encore conditionné. Il retire, se retire lui-même et appelle un retirement ; et lorsqu'un retirement appelle un autre et nouveau retirement, le retirement lui-même déjà immédiat est en mouvement immédiat de retirement. La vitesse est alors élevée au carré. La distance déjà infinie qui me sépare d'Autrui s'écarte encore plus. Ce serait peut-être ainsi que, sans qu'un seul instant passe, tout est dit et écrit ; ce serait, toujours peut-être, également ainsi et ne serait qu'ainsi que la parole de Derrida serait possible : « La mort a déjà eu lieu, tout inépuisée qu'en demeure l'expérience dans cette *accélération absolue d'un temps infiniment contracté à la pointe de l'instant.* »⁶⁴⁰

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴⁰ J. Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, p. 77. Je souligne.

Conclusion

Qu'il soit question d'Autrui ou du Tiers, tout se passe et passe immédiatement, sans que nos sens ne puissent en percevoir ni la présence ni l'absence. Tout se passe comme si de rien n'était. Comme si de rien n'était –, et c'est cependant cette *expérience* qui, sans que cette dernière ne soit faite et ainsi sans que cette présupposition ne soit remarquée, déclenche tout dualisme : platonicien, hégélien et heideggerien. Ainsi sommes-nous au point de départ de la philosophie occidentale.

Nous avons ainsi le savoir absolu. Retraçons avec celui-ci l'acheminement de notre thèse.

Neutre, continuité du discontinu et portée philosophique de la pensée blanchotienne

Nous avons d'abord analysé la pensée de Blanchot afin d'en retenir la notion de neutre et de continuité du discontinu. Blanchot reprend le passage kafkaïen du « je » au « il ». Pour l'écrivain tchèque, le passage traduit la puissance, aussi sombre soit-elle, de la littérature et de l'écriture. Pour Blanchot qui le reprend et qui le réinterprète, il renvoie à l'extériorisation de tout sujet. L'un des récits blanchotiens, *L'Instant de ma mort*, nous le montre. Le « je » de l'auteur se souvient d'un jeune homme comme d'un « il ». Se le rappelant, il s'évanouit, mais il ne disparaît pas afin de céder sa place souveraine du « je » au jeune homme dont il se souvient. Sans « je » de l'auteur, le jeune homme n'en vient pas à parler à la première personne. Tout sujet y fait défaut. Par ailleurs, le passage du « je »

au « il » traduisant l'extériorisation de tout sujet, se radicalise jusqu'au discontinu. Le « je » aussi bien que le « il » meurent ; ils commencent par mourir, rendant ainsi impossible tout commencement de la littérature et de l'écriture. Cette idée de discontinu, nous l'avons développée à l'encontre de la philosophie occidentale – platonicienne, hégélienne et heideggerienne. En effet, l'idée de discontinu et d'écriture n'est pas étrangère aux philosophes que Blanchot critique, puisque tout philosophe, comme tout écrivain, écrit pour nous transmettre ce que chacun appelle vérité.

« Ce que, de prime abord, Blanchot apporte à la philosophie, c'est une manière d'inscrire au cœur de toute pensée philosophique la prééminence de l'écriture, c'est pourquoi il engage chaque philosophe à être d'abord un écrivain, louant ceux qui sont déjà, à ses yeux, des écrivains (Heidegger, Levinas, Derrida et quelques autres). »⁶⁴¹

Au cœur de la critique blanchotienne de la philosophie occidentale, il y a donc la critique de l'acte d'écrire. Il faut alors entendre l'acte d'écrire dans un double sens. Premièrement, l'écrivain a quelque chose à écrire, il associe des lettres et rédige véritablement un texte ou un livre. L'écrivain écrit. Deuxièmement, il y a un autre mouvement, plus originel et qui détermine l'acte d'écrire réellement en tant qu'à venir. Si l'écrivain a quelque chose à écrire avant de commencer à le transcrire réellement par des mots, c'est que ce quelque chose a déjà été écrit et dit, et c'est cet écrit et ce dit qui incitent l'homme à le retracer. Ce n'est pas parce qu'un homme est écrivain qu'il initie la littérature et l'écriture, mais c'est inversement ce qui est déjà écrit et dit qui fait d'un homme l'écrivain qui l'écrit. Véritablement, « La prophétie est une mimique vivante »⁶⁴². L'écriture – au sens blanchotien – déterminant le langage, que celui-ci soit écrit ou oral, est malgré les philosophes, c'est-à-dire malgré les écrivains.

⁶⁴¹ *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2015, Avril-juin 2015 – N° 2, Blanchot : écriture et philosophie, p. 164.

⁶⁴² M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 117.

Autrui prescrivant tout dualisme

Le commencement de tout dualisme n'est pas pur, mais présuppose une expérience qui en détermine le mouvement. « Nietzsche, en particulier, a pressenti que le dualisme platonicien suppose l'expérience spéculaire : celle de la lumière, l'Idée, et de son reflet, le sensible. »⁶⁴³ Seulement, Platon – mais également Hegel et Heidegger – ne s'en rend pas compte, parce que l'homme ne saurait faire l'expérience de ce qui motive le dualisme, son dualisme à lui seul. De plus, même s'il pouvait en faire l'expérience, ce dont il fait l'expérience n'aurait rien à voir avec ce qu'il motive. L'inspiration et ce qui s'en suit n'ont rien à voir l'un avec l'autre. L'ascension platonicienne a lieu en dehors d'Autrui qui la stimule et vers quoi elle est entraînée. L'essentiel de l'ascension platonicienne consiste cependant à homogénéiser, égaliser et identifier l'ombre et l'objet reproduit à partir de son ombre, et cela jusqu'à l'originel qui a donné naissance à l'ombre, commencement de l'ascension platonicienne. L'homogénéisation, l'égalisation et l'identification radicales qui remontent jusqu'à l'originel, voilà la puissance inimaginable de l'imagination et de l'image qu'elle engendre. Il n'en est pas ainsi pour « nous autres lecteurs »⁶⁴⁴. Nous avons mis en relief la séparation d'avec Autrui à l'aide de plusieurs notions importantes de Levinas : passivité, responsabilité et signification. Si, pourtant, le dualisme s'initie, l'inclusion et la compréhension d'Autrui signalent l'entrée dans le monde sensible de Platon, et dans l'existential de Heidegger.

Transcendance, séparation et extériorisation

Le sensible et l'existential, à ce stade, sont diamétralement autre que le sensible platonicien et l'existential heideggerien, dans la mesure où ceux-ci sont négativement décrits par les deux philosophes. Or, l'image est l'inclusion et la

⁶⁴³ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 239.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 558.

compréhension d'Autrui ; elle est la transcendance réalisée dans le monde physique et sensible. Ces sensible et existentiel absents à la fois de la pensée platonicienne et heideggerienne, nous les avons définis comme « sensible » et « existentiel ». Pour que ceux-ci en perdent la transcendance dans et par ce que Heidegger appelle « échéance », il faut qu'il y ait une séparation d'avec le « sensible » et « existentiel ». Par la séparation, ceux-ci deviennent autres que ce qu'ils sont/étaient. Le dualisme n'est toujours pas simple : il présuppose non seulement l'expérience de ce qui l'incite à s'établir, mais aussi la dimension transcendante dont il ne saurait se rendre compte par l'extériorisation de sujet lequel ne décrit ce dont il s'est extrait que négativement. La séparation et l'extériorisation détournent le sujet analysant et décrivant aussi bien que l'objet à analyser et à décrire. C'est ainsi que, le manifeste Blanchot, « Auteur, lecteur, personne n'est doué »⁶⁴⁵.

Or, la séparation et l'extériorisation que le dualisme assimile fallacieusement sont, à leur tour, ce qui aboutit à la transcendance. D'une part, par elles se décrivent le sensible et l'existentiel ; de l'autre, par elles s'observe le dualisme entier. L'écrivain – Platon, Hegel, Heidegger et Levinas – qui décrit un dualisme tout entier est celui qui, avant tout, a fait l'expérience du dualisme qu'il décrit. Tel est le phénomène que nous avons, pour notre part, décrit particulièrement à travers la structure et la structuration de la pensée hégélienne ainsi que heideggerienne. Notre critique a alors consisté en ce que le savoir absolu dissipait et assimilait l'altérité de tout ce qui peut s'indiquer sous nom d'autre : angoisse, étranger, être transcendant, Maître, Dieu, Autrui, inspiration, etc. L'accès à la transcendance n'est possible qu'au détriment de l'altérité de l'autre, précisément comme c'est le cas de l'entrée dans le « sensible » et dans l' « existentiel ».

⁶⁴⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, p. 252.

Retirement et absence du langage

Au seuil du « sensible » et du suprasensible, et de l'« existentiel » et de l'existential, il y a donc le même mouvement : une levée de l'altérité. Or, dans le monde aussi bien que le mode, tous deux transcendants, il s'agit du langage, écrit ou oral. Il s'agit de l'écriture, non au sens blanchotien, mais des lettres réellement épelées et proférées. Et pourtant, l'une des critiques blanchotiennes consiste à réduire l'écriture, que cette dernière soit avant le langage ou réellement langagière, à la même nature, et donc à la considérer comme radicalement absente. L'une des caractéristiques du langage que nous voudrions souligner est la vitesse par laquelle il se retire en laissant, non la trace de sa présence, mais celle de son absence. La puissance du retirement empêchant tout fondement de s'ériger, Blanchot lui-même la souligne dans un des fragments de *L'Écriture du désastre* : « Retirement, et non pas développement. »⁶⁴⁶

Je voudrais ici ajouter un mot à ce propos. Suite au terrible séisme de la côte Pacifique du Tôhoku en 2011, j'ai appris – bien que je ne me souvienne plus à quelle occasion – que la puissance du tsunami était plus forte quand celui-ci retourne à la mer que quand il en vient. Lorsqu'il arrive de la mer, il fait face à la loi de l'apesanteur. Cette dernière perturbe la montée de vagues sur terre. Bien qu'entravé, le tsunami est cependant déjà considérablement destructeur et dévastateur. Nous en connaissons tous le triste résultat à travers les images diffusées de Fukushima et de ses alentours à la télévision et dans les journaux. Mais la destruction et la dévastation sont décuplées lorsque le tsunami se retire : la pesanteur, loin de l'empêcher, s'ajoute inversement à sa force de retrait, et les vagues entraînent avec elles tout ce qu'elles ont en un instant détruit dans la mer. Que l'élément – au sens de « la force de la nature »⁶⁴⁷ que nous avons évoquée par l'analyse de la voix moyenne – déploie plus considérablement sa force naturelle lorsqu'il retourne à son origine que lorsqu'il en part, tel est ce qui m'a retenu le plus l'attention. Le même mouvement, la même *nature* des choses ayant tendance à revenir à leurs points de départ, ne s'appliquerait-il pas au langage et,

⁶⁴⁶ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 27.

⁶⁴⁷ 國分功一郎 (2017年) 『中動態の世界：意志と責任の考古学』. 187頁 Je traduis.

avec lui, à l'homme qui, tous les deux, viennent du silence et qui retournent au silence ? Le silence précède et suit le langage qu'il conditionne. Il est omniprésent et ordinaire ; extra-ordinaire est le langage qui s'arrache violemment au silence, à son propre foyer. Arraché au silence, il est pourtant voué à disparaître immédiatement dans ce dont il est né. Le mouvement de retirement, parce qu'ordinaire, naturel et originel, l'emporte sur le dévoilement et la révélation. Tout cela, bien entendu, n'a pas pour objectif de nier les événements tragiques du 11 mars 2011 qui ont évidemment bien eu lieu. Seulement, la dimension est différente. Le tsunami est arrivé et a dévasté plusieurs villes *parce que*, préalablement à lui, il y avait eu un puissant séisme au large des côtes, tandis que le langage n'appartient pas à l'ordre de causalité. Si ce dernier fonctionne dans notre monde physique et sensible, la dimension du langage est d'une tout autre nature. Nous avons peur du séisme mais lorsque celui-ci, aussi fort soit-il, nous arrive, c'en est la propagation et non pas le tremblement direct et immédiat, qui nous frappe. Nous nous trouvons pris de panique alors que le tremblement de terre est pourtant déjà fini. Même si la récurrence de l'immédiat – à l'instar de l'extension levinassienne de l'un-pour-l'autre à l'un-pour-tous-les-autres – signale l'originel à chaque moment, cela revient au même. Par « l'âpre échancrure du vide d'où tout surgit et où tout sombre, le jeu même de la différence indifférente entre Surgir et Sombrier »⁶⁴⁸, le tremblement de terre ne nous laisse pas le temps d'en avoir peur simultanément. C'est plutôt après le séisme que, *malgré l'absence de la cause*, nous en sommes angoissés par la conséquence. L'impossibilité de l'expérience originelle et simultanée, voilà la dimension du paradoxe qui n'a aucun rapport avec l'ordre de causalité

Echec et impureté à l'origine, dès l'origine

Le neutre blanchotien traduit l'ambiguïté et l'impureté : il n'y a ni « je » ni « il », ni présence ni absence. L'ambiguïté et l'impureté règnent, et cela dès

⁶⁴⁸ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 593.

l'origine. En effet, le commencement n'est pas pur. La prophétie biblique, par exemple, nous enseigne que l'origine de la parole humaine est Dieu. C'est parce que Dieu adresse Sa parole à l'homme que celui-ci commence à parler aux autres. L'origine de l'homme et de la parole, c'est Dieu. Or, préalablement au rapport entre Dieu et l'homme – rapport irréductible à celui du « je-tu » –, Dieu commence déjà par parler avec lui-même en créant en lui un Abraham imaginaire : « *Vais-je cacher à Abraham, dit Dieu, ce que je vais faire ?* »⁶⁴⁹ L'inspiration de l'homme ne vient pas de Dieu, lorsqu'à Celui-ci arrive également l'inspiration depuis l'extérieur de Lui-même. Elle est malgré Lui. La structure de l'inspiration humaine aussi bien que divine est donc exactement identique. A qui pourrait-on alors attribuer l'origine de l'inspiration qui arrive à Dieu, de l'extérieur de Dieu, quand on dit du Dieu biblique qu'Il est omniprésent ? Par ailleurs, nous devons indiquer que le Verbe n'est pas le premier dans la Bible. A la parole et à la lumière rendant le monde présent, est antérieur le monde vide et ténébreux, c'est-à-dire absent : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. La terre était déserte et vide, et la ténèbre à la surface de l'abîme ; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux. »⁶⁵⁰ Ce n'est qu'ensuite que le Verbe et la lumière arrivent. Le monde vide, ténébreux et absent est alors l'enfer qu'Orphée, étant faussement (avec) Eurydice, dissimule.

Radicalisation du Neutre et syllabe

La continuité du discontinu et la détérioration du neutre blanchotien qu'elle produit deviennent plus radicales et repoussantes dès lors que Levinas introduit l'extension de l'un-pour-l'autre à l'un-pour-tous-les-autres, – l'extension significative dans la mesure où elle confère au cercle vicieux dans lequel est enfermé le mouvement platonicien et heideggerien, une porte de sortie. Effectivement, elle serait significative et mettrait un terme « à une interminable

⁶⁴⁹ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, p. 114.

⁶⁵⁰ Genèse, 1-1 et 2 dans *La Bible*.

psychanalyse »⁶⁵¹. Seulement, Autrui ne saurait que se révéler, et cela uniquement en tant qu'« absolument Absent »⁶⁵². Ainsi, aucun terme ne pourrait-il être mis « à une interminable psychanalyse ». Au contraire, par l'extension et la récurrence levinassiennes, il est question, non de « l'irruption d'autrui [qui] est arrachement au neutre, à savoir avènement de la signification », mais de « l'accueil du neutre – maintenu dans sa pure nullité repoussant »⁶⁵³ jusqu'au *double bind*, situation où s'inflige infiniment le *ni* l'un *ni* l'autre, et cela sans aucun troisième terme qui, en dehors des termes impliqués sans être impliqués, résoudrait l'impasse, notamment lorsqu'il s'agit déjà d'un Tiers. Et cependant, avant même de vouloir ou pouvoir en sortir, tout se passe et passe comme si de rien n'était : tous les phonèmes passent et se dépassent immédiatement et en même temps. Tous ensemble, – tel est, l'explique Michitaro Tanaka, traducteur de *Théétète* en japonais, le sens exact du terme « syllabe » : « Par “syllabe”, on penserait d'abord à la syllabe [tel que nous l'employons de nos jours] ou à l'orthographe, mais le sens littéral du terme original est, comme il est ici ainsi traduit [en japonais], “faisceau” et “ce qui est pris ensemble”. »⁶⁵⁴ Il en résulte, d'un côté, que chaque syllabe constituant un tout, la continuité de la syllabe désigne l'extériorité plus extérieure que toute extériorité ; il en résulte, de l'autre, que la nature de l'ensemble des inspirations immédiatement passant, est exactement celle d'une seule inspiration. Telle est la *fin* à laquelle nous avons abouti à travers notre étude sur l'inspiration et l'écriture au sens blanchotienne. Telle est également la fin qui amène les philosophes occidentaux au mouvement ascensionnel.

La récapitulation de notre thèse à travers notre savoir absolu – celui de « nous autres lecteurs » – ne consiste pas à enlever l'altérité afin de prendre le même acheminement que la philosophie occidentale que nous avons critiquée

⁶⁵¹ E. Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, p. 60.

⁶⁵² E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 276.

⁶⁵³ M. Zarader, *L'Être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, pp. 238-239.

⁶⁵⁴ 「「シラブル」と言えば、人はまず音節とか綴りとかいう意味を思い出すであろうが、しかしこの原語 *syllabe* の文字通りの意味はここに訳されたような「束ね」であり「一緒につかみ取られたもの」なのである。」（プラトン（2014年）『テアイテトス』（田中美知太郎訳）岩波書店. 318-319頁） Je traduis.

avec la pensée de Blanchot. Mais elle consiste à ne plus couvrir l'abîme que l'altérité creuse inéluctablement à chaque instant, et à radicaliser celle-ci jusqu'au bout. Nous découvrons alors qu'il n'y a aucune distinction entre l'il y a, Autrui et le Tiers. Il n'y a pas de dualisme, à fortiori pas même un seul monde, mais uniquement le dehors. Ainsi nous retrouvons-nous au point de départ platonicien et heideggerien, déjà exclu d'Autrui. Peu importe le nombre de fois, nous retraçons le même chemin, nous sommes toujours dans le neutre sans pourtant y demeurer.

Bibliographie

1. Œuvres de Maurice Blanchot

- BLANCHOT, Maurice, *Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Arrêt de mort*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire, numéro 15 », 1977.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1962.
- BLANCHOT, Maurice, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1953.
- BLANCHOT, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais, numéro 89 », 1955.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1969.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1980.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2002.
- BLANCHOT, Maurice, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1949.
- BLANCHOT, Maurice, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais, numéro 48 », 1959.
- BLANCHOT, Maurice, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1973.
- BLANCHOT, Maurice, *Thomas l'obscur*, nouvelle version, Paris,

Gallimard, coll. « Blanche », 1950.

- BLANCHOT, Maurice, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire, numéro 203 », 1948.

2. Livres et articles sur Maurice Blanchot

- BIDENT, Christophe, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, Syssel, Champ Vallon, coll. « Détours », 1998.
- COLLIN, Françoise, « Blanchot : le dernier homme et le surhomme » in *Magazine littéraire* hors-série, no 3, 2001.
- COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, coll. « Tel, numéro 107 », 1988.
- DERRIDA, Jacques, *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1998.
- FOUCAULT, Michel, *La pensée du dehors*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1966.
- GROSSMAN, Evelyne, « Les anagrammes de Blanchot » in *Europe*, revue littéraire mensuelle, Maurice Blanchot (août-septembre 2007 numéro 940-941)
- GROSSMAN, Evelyne, *L'Angoisse de penser*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2008.
- GROSSMAN, Evelyne, « Blanchot le héros » in *Europe*, revue littéraire mensuelle, Maurice Blanchot (août-septembre 2007 numéro 940-941)
- KAI, Gohara, *Il y a de l'image : Maurice Blanchot et l'image minimale de la littérature*, Tokyo (Japon), Sayusha, 2011.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, *Agonie terminée, agonie interminable : sur Maurice Blanchot* suivi de *L'émoi*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 2011.
- LEVINAS, Emmanuel, « Blanchot / Le Regard du poète », (Monde Nouveau, numéro 98, 1965) in *Sur Maurice Blanchot*, Cognac, Fata Morgana, 1975.

- NISHIYAMA, Yuji, *La Littérature comme contestation, la solitude, l'amitié et la communauté chez Maurice Blanchot*, Tokyo (Japon), Ochanomizushobo, 2007.
- RAVEL, Emmanuel, *Maurice Blanchot et l'art au XXème siècle, Une esthétique du désœuvrement*, Rodopi, coll. « Chiasme, numéro 24, Amsterdam/New York, NY 2007 », 2007.
- *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 2015 – N° 2, Blanchot : écriture et philosophie, PUF, 2015.
- SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *Maurice Blanchot : l'écriture comme expérience du dehors*, Genève, Droz Librairie, 1995.
- ZAOUI, Pierre, « Entre-deux infini, Blanchot entre Nietzsche et Levinas» in Europe, revue littéraire mensuelle, Emmanuel Levinas (novembre-décembre 2011 numéro 991-992)
- ZARADER, Marlène, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, coll. « Philia. », 2001.

3. Ouvrages généraux

- ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel, numéro 26 », 1957.
- ARON, Paul et SAINT-JACQUES, Denis, *Le Dictionnaire du littéraire*, Puf, coll. « Quadrige », Paris, 2010.
- BATAILLE, Georges, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Double », 1957.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel, numéro 7 », 1966.
- *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale TOB comprenant Introduction générales et Pentateuque révisée, Paris et Villiers-Le-Bel, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 2007.

- CATTIN, Emmanuel, *Vers la simplicité : Phénoménologie hégélienne*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, 2010.
- CATTIN, Emmanuel, *Sérénité : Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », Paris, 2012.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967.
- DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1999.
- DERRIDA, Jacques, *Donner le temps : Tome 1, La fausse monnaie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1991.
- *Dictionnaire de la philosophie*, Nouvelle édition augmentée, Préface d'André Comte-Sponville, Manchecourt, Albin Michel, coll. « Encyclopaedia Universalis », 2006.
- *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction de Pierre Brunel, Monaco, Édition du Rocher, nouvelle édition augmentée, coll. « Beaux Livre Luxe », 1994.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 2007.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Quand les images prennent position*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2009.
- EISSEN, Ariane, *Les Mythes grecs*, Barcelone, Belin, coll. « Poche », 2010.
- FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2008.
- GANTZ, Timothy, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, coll. « Antiquité au présent », 2004.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais, numéros 396-397 », 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, 1985.

- HEIDEGGER, Martin, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », Conférence de 1929, *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger (pp. 47-58), traduction de Roger Munier, https://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/heidegger_metaphysique.pdf
- Kafka, *Journal*, trad. Marthe Robert, Poitiers/Ligugé, Grasset, 1985.
- KOFMAN, Sara, *Nietzsche et la métaphore*, Alençon (Orne), Galilée, 1983.
- KOJEVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1947.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *L'Homme et ses labyrinthes*, L'Harmattan, coll. « Épistémologie et Philosophie des Sciences », 1972.
- LACAN, Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Heidegger, la politique du poème*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *L'imitation des modernes : Typographies II*, Paris, Galilée, coll. « Philosophie en effet », 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Le Sujet de la philosophie*, Saint-Just-la-Pendue, Flammarion, coll. « Philosophie en effet », 1979.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, et NANCY, Jean-Luc, *L'Absolu littéraire : Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Persée, Seuil, coll. « poétique », 2010.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche, numéro 4121 », 1978.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Éthique et infini*, La Flèche (Sarthe), Lgf, coll. « Ldp Biblio Essais, numéro 4018 », 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche, numéro 4120 », 1961.

- NANCY, Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Mesnil-sur-l'Estrée, Bourgois, coll. « Détroits », 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, coll. « folio essais », 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, trad. Eric Blondel, Malesherbes, Flammarion, coll. « Gf, numéro 572 », 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain, II*, trad. Robert Rovini, Saint-Amand, Gallimard, coll. « Folio essai, numéro 78 », 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Livre du philosophe*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Malesherbes, Flammarion, coll. « Gf, numéro 660 », 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, trad. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, coll. « folio essais », 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, La Flèche (Sarthe), LGF, coll. « Classiques de la philosophie », 1991.
- NOURISSIER, François, et DE BIASI, Pierre-Marc, *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Manchecourt, Albin Michel, coll. « Encyclopaedia Universalis », 1997.
- Novalis, *L'Encyclopédie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1991.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Classiques En Poche », 2009.
- PÉJU, Pierre, *L'Archipel des contes*, Alençon (Orne), Aubier, 1989.
- Platon, *Œuvres complètes : Tome VIII, 2^e partie, Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès, professeur aux Facultés catholique de l'Ouest, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Université de France », 1924.
- Platon, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Flammarion, coll. « Gf, numéro 488 », 1989.
- Platon, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- « Six œuvres essentielles » in Magazine littéraire, no 424, octobre 2003
- SCHURMANN, Reiner, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Respress, 1966.

- VALERY, Paul, « Variations sur les Bucoliques » (1955) in *Œuvres, vol. I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002.
- Virgile, *Bucoliques. Géorgiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio numéro 2980 », 2006.
- ZARADER, Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, VRIN, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2012.

4. Livres et articles sur la question de fragment et d'écriture

- BIDENT, Christophe, « La part de l'autobiographie » in *Magazine littéraire*, n° 424, octobre 2003.
- BRUNEL, Pierre, « Les Vocation d'Orphée », in *Le Regard d'Orphée, les mythes littéraires de l'occident*, Mayenne, Seuil, numéro 40663 (50776), 2001.
- HILL, Leslie, *Maurice Blanchot and the fragmentary writing : a change of epoch*, Continuum, 2012.
- HOPPENOT, Éric, « Blanchot et l'écriture fragmentaire : "Le temps de l'absence de temps" » in *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, coll. « Compagnie de Maurice Blanchot », 2006.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, « La contestation de la mort » in *Magazine littéraire*, no 424, octobre 2003.
- LAMNAOUI, Slimane, « Le temps du "Toujours déjà" dans l'œuvre de Blanchot » in *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, coll. « Compagnie de Maurice Blanchot », 2006.
- MILON, Alain, « La fabrication de l'écriture à l'épreuve du temps » in *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, coll. « Compagnie de Maurice Blanchot », 2006.
- NANCY, Jean-Luc, « Le nom de Dieu chez Blanchot » in *Magazine littéraire*, no 424, octobre 2003.
- POPOVICS, Zoltán, « "Mourir sans mort", Blanchot et Bataille sur la mort

» in *L'Épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Complicités, coll. «
Compagnie de Maurice Blanchot », 2006.

Table des matières

Introduction.....P. 5

Chapitre I – « Il » et Neutre de Blanchot –

1. « Il » : de Kafka à Blanchot.....P. 21
2. « Il » et langage.....P. 26
3. Du « Tu » au « Il ».....P. 35
4. Rapport du troisième genre : langage.....P. 45
5. Immédiat comme temps et espace du langage.....P. 52

Chapitre II – Autre et Tout Autre –

1. Contre l'égalisation, l'homogénéisation et la continuité.....P. 65
2. Réduction blanchotienne de l'écrivain/locuteur au lecteur/interlocuteur.....P. 75
3. L'inspiration comme passivité, non mienne et signification.....P. 83

Chapitre III – Discontinuité comme descente d'Orphée aux enfers –

1. Nuit, jour et *autre* nuit.....P. 99
2. Mythe d'Orphée.....P. 106
3. Orphée et Eurydice, deux termes en dehors du Neutre.....P. 113

Chapitre IV – Image et continuité du discontinu –

1. Image : mouvement préalable au langage.....P. 123
2. Image et sujet.....P. 128
3. Image et continuité du discontinu.....P. 136

Chapitre V – Sortie du On et idée du mourir –

1. Opinion platonicienne et On heideggeien.....P. 143
2. Exigence de sortir du On et mort du Dasein.....P. 153

3. Rapprochement de l'interprétation heideggerienne de l'image blanchotienne.....	P. 160
4. Idée du mourir.....	P. 167

Chapitre VI –angoisse –

1. Angoisse, conscience et immédiat.....	P. 177
2. Abraham et épreuve.....	P. 184
3. Création de l'homme par Dieu.....	P. 193
4. Affaire entre Dieu et Dieu.....	P. 202

Chapitre VII – Blanchot et Hegel : formation de l'image

1. Expérience de Hegel et son écriture.....	P. 213
2. Immédiat et médiation hégéliens.....	P. 222
3. Langage et homme.....	P. 231

Chapitre VIII – Extension de l'autre à tous les autres –

1. Il y a et jouissance.....	P. 241
2. Visage d'autrui.....	P. 250
3. De l'autre à tous les autres.....	P. 256

Chapitre IX – Répétition et langage –

1. Phénoménologie et voix moyenne.....	p. 265
2. Voix narrative et répétition.....	P. 273
3. Voix, phonème et syllabe.....	P. 279

Conclusion.....	P. 287
-----------------	--------

Bibliographie.....	P. 297
--------------------	--------