HAL open science

Les préfigurations de la mort comme sujet : le Lazare de Blanchot

Mayara Dionizio

To cite this version:

Mayara Dionizio. Les préfigurations de la mort comme sujet : le Lazare de Blanchot. Littératures. Université de Picardie Jules Verne; Universidade federal do Paraná (Brésil), 2022. Français. NNT : 2022AMIE0021 . tel-04368468

HAL Id: tel-04368468

https://theses.hal.science/tel-04368468

Submitted on 1 Jan 2024

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.

Thèse de Doctorat

Littérature et civilisation française

présentée à ***l'Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales (ED 586)***

de l'Université de Picardie Jules Verne

par

Mayara DIONIZIO

pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

Les préfigurations de la mort comme sujet : le *Lazare* de Blanchot

Sous-titre Thèse dirigée par **M. Christophe BIDENT** et **M. André de Macedo DUARTE.**

Soutenue le 21 octobre 2022.

M. M. DECOUT	**Professeur, Université Sorbonne**	**Jury de thèse rapporteur**
M. J. WEBER	**Professeur, Université d'État de Londrina**	**Jury de thèse rapporteur**
M. J. MAJOREL	**Maître des conférences, Université Lumière Lyon**	**Jury de thèse**
M. L. HILL	**Professeur émérite, Université de Warwick**	**Jury de thèse**
Mme. A. KIFFER	**Professeure, PUC-Rio de Janeiro**	**Jury de thèse**
Mme. C. STEPHAN	**Professeure, Université Fédérale du Paraná**	**Jury de thèse**
M. A. DUARTE	**Professeur, Université Fédérale du Paraná**	**Directeur de thèse**
M. C. BIDENT	**Professeur, UPJV**	**Directeur de thèse**

RESUMÉ

Tout au long de l'œuvre blanchotienne, l'apparition du personnage de *Lazare* est remarquable. Figurant une autre version du Lazare biblique, ce personnage préfigure la mort elle-même, comme sujet et objet d'elle-même, en ressuscitant à la mort et non à la vie. De sa première apparition, dans *Thomas l'Obscur* (1941) à sa dernière, dans « Le grand refus » (1959), *Lazare* concentre en lui – outre les questions pertinentes sur la mort dans son rapport au hors-sens et les mutations propres à la parole littéraire – plusieurs des réflexions centrales de l'œuvre de Blanchot : le neutre, l'expérience, la nuit, l'énigme, le travail, l'altérité et la communauté. La thèse se tourne ainsi vers les œuvres dans lesquelles la présence de *Lazare* est toujours annoncée alors que l'enjeu est la parole dans son ambivalence affirmative/négative, évoquant ainsi la résurrection comme opération littéraire. Ces passages se présentent comme une carte dans l'œuvre de Blanchot, qui fonctionne comme un guide, pour moi, et selon lequel sont cousus le tissage du présent texte. Après avoir délimité ces passages, le texte est consacré à la fortune critique et littéraire de l'œuvre de Blanchot dans cette perspective *lazaréenne*. A partir de là, les chemins par lesquelles *Lazare* est trouvé chez Blanchot sont tracés et, au-delà de ces traces, sont formulés et situés des concepts, parfois les miens, pour penser ce personnage. Concepts qui dialoguent et partent de la marche du personnage – soit à partir de la notion de pas, soit de la façon dont *Lazare* marche dans l'œuvre de Blanchot – et qui se rattachent, enfin, aux notions de vagabondage, d'étranger, d'immigré, entre autres groupes marginalisés. Des groupes qui constituent, dans ce travail, ce que sont appelés, à partir de la lecture critique de l'argument de la communauté blanchotienne, la communauté *lazaréenne*. Par conséquent, dans ce travail, sont analysées toutes ces perspectives inscrites sous ce *Lazare*, en les situant dans leur caractère politique, artistique, aphoristique et toujours, toujours sous les dimensions performatives de la parole littéraire.

ABSTRACT

Throughout Blanchot's work, the appearance of the character *Lazarus* is remarkable. Figuring another version of the biblical Lazarus, this character prefigures death itself, as subject and object of itself, by resurrecting to death and not to life. From his first appearance, in *Thomas l'Obscur* (1941) until his last appearance, in "Le grand refus" (1959), *Lazarus* concentrates in himself - besides the pertinent questions about death in its relation to the outside of meaning and the mutations proper to the literary word - many of the central reflections of Blanchot's work: neutral, experience, night, enigma, work, alterity and community. The thesis thus turns to works in which the presence of *Lazarus* is always announced while what is at stake is the discourse in its affirmative/negative ambivalence, thus evoking resurrection as a literary operation. These passages are presented as a map in Blanchot's work, which serves as a guide, for me, and according to which the weaving of the present text is sewn. After delimiting these passages, the text is dedicated to the critical and literary fortune of Blanchot's work from this Lazarian perspective. From there, the paths by which *Lazarus* finds himself in Blanchot are traced and, in addition to these traits, concepts, sometimes mine, are formulated and located to think about this character. Concepts that dialogue and start from the character's walk – whether from the notion of step, or from the way *Lazarus* walks in Blanchot's work – and that are related, finally, to the notions of vagrancy, foreigners, immigrants, among other marginalized groups. Groups that constitute, in this work, what is called, from the critical reading of the Blanchotian community's argument, the Lazaréenne community. Thus, in this work, all these perspectives inscribed under this *Lazarus* are analyzed, placing them in their political, artistic, aphoristic and always, always under the performative dimensions of literary discourse.

Nous nous retrouvons donc devant ce qu'il faut appeler « le grand refus », refus de s'arrêter auprès de l'énigme qui est l'étrangeté de la fin singulière. Autour de la dépouille de Lazare déjà en voie de décomposition, il y a une curieuse assemblée de sages et comme une lutte à la fin presque risible, analogue toutefois à ce « combat de géants » autour de l'être, dont l'ironie de Platon nous a parlé. Quelle est la vraie mort?

Maurice Blanchot, *L'Entretien Infini*, 1969.

REMERCIEMENTS

Il y a deux personnes sans qui ce travail, les mobilisations bureaucratiques et non bureaucratiques, la réalisation des rêves et la concrétisation de cette recherche ne seraient pas possibles. Mais, je dois les remercier séparément, car ils ne méritent pas des mots ou des sentiments génériques.

Monsieur Bident, vous ne savez pas, mais la première fois que je l'ai vu, c'était en regardant le documentaire *Maurice Blanchot, un siècle d'écrivains*. La première fois que je vous ai écrit au sujet de mes recherches, encore très primaires, votre gentillesse et votre générosité m'ont fait reconnaître l'étrangeté commune de toute une dimension à laquelle Blanchot m'a introduit. Votre œuvre est riche, forte et précise. C'est un honneur d'avoir mon travail dirigé par vous, que je peux dire, sans aucune réserve, vous êtes l'une des personnes les plus généreuses que j'aie jamais rencontrées. Merci pour tout le processus, pour toute l'amitié, pour tout l'accueil et, surtout, pour toute la persévérance. Si aujourd'hui je quitte cette aventure, c'est parce que vous avez été la lanterne qui m'a guidé dans les *pas* de *Lazare* durant la seconde nuit, celle de l'écriture et de sa subversion. Merci éternellement.

Monsieur Duarte, merci de m'avoir envoyé un e-mail en 2017, montrant de l'intérêt pour mes recherches. Après ça, tout un avenir s'est dessiné pour moi. Je suis également reconnaissant, Monsieur, de ne pas mesurer vos efforts, avec Monsieur Bident, pour que je puisse développer mes recherches ici, à Amiens, même au milieu de l'une des catastrophes les plus inattendues de ce siècle : la pandémie de Covid-19. Merci aussi, et rien de moins, de m'avoir donné du pouvoir en tant que chercheuse, d'avoir compris les subtilités de ma vie de chercheuse et de mère, d'avoir fait de mes rêves, parfois, vos engagements.

Merci à tous et à toutes professeurs qui ont accepté de composer mon jury : M. Leslie HILL, M. Jérémie MAJOREL, M. Maxime DECOUT du côté français ; Mme. Cassiana STEPHAN, Mme. Ana KIFFER, M. José Fernandes WEBER du côté brésilien. Ses œuvres et travails sont des exemples de recherche académique, d'écriture, de problématisation philosophico-littéraire que j’aurai toujours comme une référence.

Je voudrais également à remercier les deux universités, l'UPJV et l'UFPR, qui ont été des espaces de grandes réalisations et de rencontres. Également à la Coordination Institutionnelle Brésilienne pour l'Amélioration du Personnel de l'Enseignement Supérieur CAPES, qui finance mes recherches depuis 2015 (Master) et également au Doctorat.

Je voudrais remercier à ma famille : ma mère, mon beau-père, mon frère, ma nièce. Je voudrais remercier aussi à mes amis brésiliens Alisson Ramos, Luiza Balau, Cassiana L. Stephan, Daniel Verginelli, Jemima Simongini, Daniela Lima, Guilherme Kirchheim, Suelen Miranda, Rodrigo Lima, Marcos Nalli, Sônia Camargo, Camila Weber, José Weber, Ana Manfredini, Juliana Fausto, Cecília Cavalieri, Carlos Alves Junior (in memoriam). Je voudrais remercier aussi à mes amis français Samira Rashidpour, Salatyiel Zue Aba, Thibault Comte. Vous tous m'avez toujours soutenu.

Enfin, je voudrais remercier encore ceux qui sont l'affect quotidien, même marqué par la distance infinie qu'est l'altérité : Gabriel et Catarina. Merci d'avoir traversé l'océan avec moi et d'avoir suivi, bien qu'indirectement, les pas de *Lazare.* Ce travail vous est dédié.

« Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel ; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l'inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement » (Maurice Blanchot, *L'Amitié*, 1971).

Mayara DIONIZIO.

13/09/2022

Table des matières:

1 INTRODUCTION *8*
RÉSUME DES CHAPITRES 2 à 4,3. ..... *18*
4.4 DROIT À LA MORT ET DROIT À L'INSOUMISSION : ENTRE « LE REFUS », « LE GRAND REFUS » ET LAZARE. *53*
4.5 QUAND BLANCHOT ÉTAIT LAZARE *83*
4.6 LAZARE DANS L'APRÈS-GUERRE *101*
4.7 LA COMMUNAUTÉ LAZARÉENNE *120*
5. CONCLUSION *141*
- BIBLIOGRAPHIE – *148*
Ouvrages de Maurice Blanchot en français *148*
Ouvrages de Maurice Blanchot traduits en portugais *149*
Ouvrages critiques sur Maurice Blanchot en français *149*
Ouvrages critiques sur Maurice Blanchot en portugais *151*
Ouvrages de Philosophie *151*
Ouvrages de littérature, poésie, essai en français *156*
Ouvrages de littérature, poésie, essai en portugais *156*
Lois et documents officiels *157*

INTRODUCTION

La mort, et ses relations avec le langage, est un thème à la fois important et récurrent dans l'œuvre de Maurice Blanchot[1]. Ainsi, ce thème est abordé, dans son œuvre, d'une part selon un point de vue critique et d'autre part un point de vue littéraire. La mort apparaît donc à partir de sa relation, de son anticipation, qui se produit dans le langage et aussi à partir d'une ouverture du sens sur un extérieur. Il est possible d'affirmer que la quête de compréhension de l'expérience de l'écriture est la quête de compréhension des effets de la mort dans le langage : qu'il s'agisse de l'emprisonnement du monde dans des mots qui symbolisent la fin des possibilités de ce monde ou de l'énigme qui s'insinue dans le langage littéraire. Nous trouvons, déjà au début de l'œuvre blanchotienne, dans la publication de *Thomas l'Obscur* (1941), la présence de cette problématique. D'après la lecture de Jean-Luc Nancy[2], dans un texte intitulé « Résurrection de Blanchot » (2005), c'est à partir de ce roman que la mort apparaît en relation avec la vérité et la parole.

La différenciation à partir de laquelle Nancy analyse la mort comme une ouverture vers le dehors du sens, voire la resignification de la mort comme une impossibilité, se produit à la fin du cinquième chapitre de *Thomas l'Obscur*, lorsque Thomas se métamorphose en une sorte de Lazare de l'Évangile de Jean : « Il marchait, seul Lazare véritable » (1950, p. 42). Dans cet extrait, on y retrouve la figure de *Lazare*, – qui sera différenciée de celle, biblique, qui ressuscite à la vie grâce à la mise en évidence en italique – qui est Thomas, afin de penser l'opération de la résurrection en tant que question de l'œuvre littéraire. Cependant, il ne s'agit pas de faire entrer le roman dans une sphère critique d'analyse des effets de la mort dans le monde littéraire, mais de souligner surtout que la mort, dans son ouverture de sens, appartient à l'altérité

[1] Il est important de souligner que le thème de la mort et ses implications dans l'écriture littéraire/poétique traverse l'œuvre de Blanchot même si l'on considère ses changements, car le changement dans la compréhension de la mort comme lieu d'accès à la vérité est ce qui sous-tend le deuxième moment de l'œuvre de Blanchot, tel qu'on le trouve dans *L'entretien infini* (1969). Alors, si dans un premier temps la mort est ce qui permet la transgression et l'accès à l'être, plus tard, à partir de *L'espace littéraire*, la mort devient suppression du langage sur l'être, sur le monde, devenant un accès à l'inconnu, au neutre. Je cherche ici à discuter de ce mouvement dans l'œuvre de Blanchot.

[2] Comme le souligne Christophe Bident (2008 c, p. 93), « cette différence entre la résurrection des morts et la résurrection de la mort, formulée par Blanchot à propos de Thomas, ‹ seul vrai Lazare, dont la mort elle-même avait été ressuscitée ›, c'est précisément Nancy qui l'a révélée. »

des significations qui n'est possible que dans l'espace littéraire. Ainsi, Blanchot cherche, à travers ce roman, à penser la résurrection de la mort elle-même, c'est-à-dire la réflexion portée sur la mort et non sur les morts. C'est en ce sens que la figure de Thomas représente une fiction par rapport à la version biblique, puisqu'il n'y est pas question, avant tout, de la résurrection conventionnelle, c'est-à-dire celle des morts, comme l'introjection de la vie. Blanchot (2010b, p. 203) apporte la réflexion sur la mort en l'approfondissant, dans ce qu'elle provoque en tant qu'une résurrection de la mort qui existe dans l'œuvre et qui désœuvre : « mouvement de déviation dans lequel l'œuvre disparaît dans l'absence d'œuvre, mais dans lequel l'absence d'œuvre échappe toujours davantage, se réduisant à n'être rien d'autre que l'Œuvre toujours disparue ». Ainsi, la mort pourrait être appelée par Blanchot « désœuvrement », dans la mesure où elle en est l'absence et, donc, ce qui y échappe. Sinon, entre les variations de la problématisation de la mort, la totalité que l'œuvre cherche à affirmer dans l'*est* – dans la quête de capturer la présence qui pourtant y échappe – ce serait la mort de la présence. La distinction centrale se produit dans la cohabitation du double par rapport à la mort : si le langage est soutenu dans la tombe, l'action de la mort, l'absence de langage est la mort elle-même. Comprendre les nuances de ce mouvement de compréhension de la mort dans le langage à la lumière des configurations symboliques que *Lazare* assume tout au long de l'œuvre blanchotienne est au cœur d'un autre double qui s'y présente: Blanchot écrivain – auteur de romans comme *Thomas l'Obscur* – et Blanchot critique littéraire – auteur de textes critiques.

Dans *Thomas l'Obscur*, la mort apparaît comme un sujet. Ainsi, le sujet Thomas se voit refuser sa mort ; il devient un prédicat. On remarque que Blanchot ne désigne ni le ressuscité ni le cadavre, mais la mort ressuscitée elle-même, en racontant une autre histoire de Lazare. Si le Lazare de l'Évangile est le fruit d'une transgression miraculeuse, dans laquelle il quitte la mort pour revenir à la vie, le *Lazare* de Blanchot représente une constance, une vérité de passage, que toute l'œuvre de Blanchot rendra présente : « la vérité ne tient pas dans un retour semblable : elle réside dans la concomitance de la mort et d'une vie en elle qui ne revient pas à la vie, mais qui fait vivre la mort en tant que telle. Ou mieux encore : le vrai Lazare vit sa mort comme il meurt sa vie » (NANCY, 2005, p. 138). En ce sens, dans ses textes ultérieurs, Blanchot traite de cette "vérité" en n'étant que l'être de l'écriture. Une présence qui s'insinue, qui échappe à l'écriture, ce qu'il reste sur le papier, c'est sa trace, toujours une relation entre

ce qui est et ce qui n'est pas. En cela consiste une esthétisation de l'*aletheia* heideggerienne : « C'est aussi pour cela qu'il n'a pas ressuscité, c'est-à-dire qu'il ne retrouve pas la vie après avoir traversé la mort : mais restant mort, il avance dans la mort (il a marché) et c'est la mort elle-même que l'on voit ressuscitée dans ce ‹ seul vrai Lazare › » (NANCY, 2005, p. 137).

Dans *La part du feu* (1949), Blanchot nous présente déjà une réflexion sur la mort approfondie davantage – ou, devrait-on dire, plus mûre, comme le précise "La littérature et le droit à la mort" (NANCY, 2005). Dans ce chapitre, Blanchot aborde la mort et son mouvement de négation par rapport au langage et au monde, ce qui apparaît à travers le dialogue avec l'œuvre heideggérienne et dans la réfutation de Jean-Paul Sartre et de Friedrich Hegel, comme le souligne Bident (1998, p. 246) en évoquant le texte "La littérature et le droit à la mort" : « témoigne de l'imprégnation des thèses hégéliennes et heideggériennes ». *Lazare* apparaît, dans ce texte, à partir d'une digression menée par Blanchot pour aboutir à l'argument de la différence entre la parole littéraire/poétique et la tranquillité du langage ordinaire. Au premier abord, l'apparition de *Lazare* peut sembler fortuite, cependant elle fait surface dans un passage qui se penche sur la transition entre la parole morte et la parole-énigme, dans un passage qui sera présenté plus loin.

La distinction opérée par Blanchot entre la langue commune et la langue littéraire repose, en ce qui concerne la première, sur sa nécessité de garantir la tranquillité de la transposition de l'irréalité de la chose vers la réalité du mot mort et objectif. La parole littéraire, à son tour, apporterait son inquiétude, son instabilité : « dans une chose, il ne s'intéresse qu'à son sens', à son absence, et cette absence, il voudrait l'atteindre absolument en elle-même et pour elle-même, voulant atteindre dans son ensemble le mouvement indéfini de la compréhension » (BLANCHOT, 1949, p. 315). Pour Blanchot, il s'agirait de la persuasion du langage quotidien agissant sur nous, cherchant à nous tromper, car il connaît sa limitation à la vérité qu'il veut contenir, cherchant alors à emprisonner la parole dans l'objectivation du réel. Ainsi, il devient un vigilant acharné de sa condition objective, de sa possibilité de continuer à exister par l'annulation de tout ce qui l'emprisonne. Cependant, un tel sceau a été rompu par le mot-énigme de la littérature, ce qui a peut-être placé le langage ordinaire sous cette surveillance possessive. Le mot-énigme n'est que le serviteur du devenir, c'est pourquoi ses noms ne sont pas si fixes ; en fait, ils sont indécis et c'est précisément de

cette manière qu'ils parviennent à rester en harmonie avec la « liberté sauvage de l'essence négative » (BLANCHOT, 1949, p. 315). Ainsi naît une nouvelle catégorie de langage, celle qui parle de ce que les choses ne sont pas ; son tourment provenant des appels continus des humains qui, désespérés par l'absence de définition, le convoquent pour combler de sens le vide qui est sa propre origine – qu'il n'est pas possible de remplir et encore moins de représenter. Ceci n'est pas la tâche de la littérature[3].

Le Lazare biblique est comparé à la figure d'Adam : « Le Lazare, *veni foras* a fait sortir l'obscure réalité cadavérique de son fond originel et, en échange, ne lui a donné que la vie de l'esprit » (BLANCHOT, 1949, p. 316). Comme l'indique *l'Introduction à la lecture de Hegel* (1947), d'Alexandre Kojève (2002), dans un texte antérieur à la *Phénoménologie de l'esprit*, selon les essais rassemblés sous le titre *Système de 1803-1804*, Hegel trace une généalogie du langage à partir du livre de la Genèse : « Le premier acte, par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit dans leur existence (en tant qu'existants) » (HEGEL, 2015, *apud* BLANCHOT, 1949, p. 312). Dans ce contexte, Adam est le Lazare ressuscité, Adam est le mot mort du langage ordinaire. Blanchot désigne la conscience du langage de se savoir appartenir au jour ; pour qu'il y ait la lumière hölderlienne, il faut exclure l'obscurité. Ainsi, le langage n'existe qu'à partir de l'irréalité qu'il nie, ou bien le langage vit constamment l'angoisse de ne pas être ce qui lui manque.

En ce sens, la matérialité du mot est l'unique chose qui reste à l'humain car, dans sa puissance obscure, le langage joue un jeu qui se passe de ceux qui l'ont créé ; il est la conscience de la nuit, qui se dissipe sans cesse, tout comme elle se forme. Elle est la langue qui existe bien avant d'exister la puissance obscure qui parle à l'écrivain, la présence avant que le monde n'existe que par la parole ; « elle n'est pas non plus la mort, car en elle se montre l'existence sans l'être, l'existence qui demeure sous l'existence,

[3] « Elle se rappelle le premier nom qui aurait été ce meurtre dont parle Il Hegel. « L'existant », par le mot, a été appelé hors de son existence et est devenu être. Le Lazare, *veni foras* a fait sortir l'obscure réalité cadavérique de son fond originel et, en échange, ne lui a donné que la vie de l'esprit. Le langage sait que son royaume, c'est le jour et non pas l'intimité de l'irrévélé ; il sait que, pour que le jour commence, pour qu'il soit cet Orient qu'a entrevu Hölderlin, non pas la lumière devenue le repos de midi, mais la force terrible par laquelle les êtres arrivent au monde et s'éclairent, quelque chose doit être exclu Le langage de la littérature est la recherche de ce moment qui la précède. Généralement, elle le nomme existence ; elle peut le chat tel qu'il existe, le galet dans son parti pris de chose, non pas l'homme, mais celui-ci et, dans celui-ci, ce que l'homme rejette pour le dire, ce qui est le fondement de la parole et que la parole exclut pour parler, l'abîme, le *Lazare* du tombeau et non le Lazare rendu au jour, celui qui déjà sent mauvais, qui est le Mal, le *Lazare* perdu et non le Lazare sauvé et ressuscité » (BLANCHOT, 1949, p. 316, souligné par nous).

comme une affirmation inexorable, sans commencement et sans terme, la mort comme impossibilité de mourir » (BLANCHOT, 1949, p. 317). Il reste à la littérature à ne pas dépasser totalement le jour vers sa propre fin ; elle doit seulement le reconstruire en expression d'une fatalité et ainsi affirmer la nuit. La littérature finit par se montrer comme une langue qui n'appartient à personne, une parole impersonnelle, écrite sans auteur, privée d'elle-même, cherchant à s'enfoncer en elle-même, dissimulant ce qu'elle laisse transparaître – ce qui devient sa seule manifestation dans le monde. Sa joie, malgré la matérialité objective d'un morceau de béton qui y est imposé, c'est que son mouvement consiste à apparaître et à se dissiper, en dissipant son sens[4]. Autrement dit, en nommant et en supprimant quelque chose par la désignation, la littérature met à l'abri ce qu'elle a supprimé dans une sorte de refuge. Nommer, c'est donc mettre en lumière le sens insignifiant de la signification générale que recèle le mot. C'est donc l'affirmation du pouvoir vide de la parole, c'est l'impersonnalité du sens.

Ainsi, le paradoxe du langage est à nouveau mis en évidence : (1) c'est la négation et, en tant que négation, les choses sont détachées d'elles-mêmes, détruites dans leur totalité pour être communiquées ; (2) c'est le souci de la réalité des choses dans leur présence non désirée et naïve qui se révolte face à la possibilité de la révélation de la nuit. C'est la passion sans but, c'est le grand refus de venir au monde, c'est le livre à venir, la violence sans droit. À ce stade, la langue et la littérature s'unissent, bien que partiellement, puisque la littérature comprend la langue, son caprice impersonnel de ne rien dire ou révéler, son manque de contentement dans l'annonce, sa peur de la nuit et de ce qui en découle. Et la littérature se comprend comme le dehors qui manœuvre à l'intérieur de l'impossibilité de sortie. En ce sens, la littérature se limite aux mots, tout en étant l'ouverture du langage à l'exil. Elle, la littérature, parle du chat,

[4] Référence au concept heideggérien d'*aletheia*. Dans « Sur l'essence de la vérité » (1943), Heidegger (2005) présente une réflexion sur le concept de vérité en opposition au concept forgé par la tradition philosophique occidentale, qui restait compris dans la relation de concordance entre le sujet et l'objet. En ce sens, la vérité pensée comme *aletheia* est simultanée au voilement et au dévoilement, tous deux appartenant à l'essence de la vérité, bien qu'il soit maintenant plus clairement placé que le plus original est le voilement. Autrement dit, l'être dans sa totalité se trouve dans le voilement qui précède sa dissimulation donnée dans la révélation en le laissant être ; ainsi, la non-essence est le mystère préexistant à la dissimulation. Il s'agit alors, selon Heidegger, du domaine qu'une telle dissimulation établit sur l'être-là de l'homme, qui la prend comme une manifestation de la vérité de l'être selon l'interprétation courante. La non-essence originelle de la vérité est donc le domaine inexploré de la vérité, non seulement de l'*étant*, mais aussi de l'être. On peut donc conclure que la liberté, comprise comme le laisser-être de l'*étant*, c'est ce qui permet au comportement de recevoir la direction pour s'adapter et se référer à l'*étant* ; cependant, c'est aussi où se produit la dissimulation de l'*étant* dans sa totalité. Une telle relation provoque l'oubli du mystère qui est antérieur à cette relation ; ainsi, même si l'homme entre constamment en relation avec les étants, il y a toujours un oubli du mystère devant la dissimulation de l'aspect révélé.

du chien, des fleurs, que, malgré leur relation –avec le langage ordinaire qui les a désignés, trouvent leur chemin dans l'imaginaire – chaque lecteur a son chien, son chat, son image de fleur. Cela est la manœuvre vers l'extériorité, la tromperie du langage mort ; c'est la jonglerie vers l'extérieur par le mot-énigme.

Dès l'ouvrage *L'entretien infini (*1969), la figure de *Lazare* apparaît réélaborée. Si avant, dans *La part du feu*, l'opposition entre le Lazare ressuscité à la vie et le *Lazare* témoin de la résurrection de la mort posait un paradoxe – *Lazare* mort est la négation du concept —, cette mort, ou ce sujet mort, occupe par la suite une place qui est donnée à l'inconnu, à l'énigme de l'être. Nancy (2005, p. 136, souligné par nous) signale même cette autre possibilité de traitement de la mort, car Blanchot aurait pu la taire « à la "résurrection" tel ou tel autre terme dont on peut imaginer qu'il aurait été, par exemple, le "désœuvrement" – "œuvre sans accomplissement" –, ou bien la "folie", ou encore l'"insomnie", le "retournement" ou le "renversement", ou encore la "reconnaissance" ». Il s'avère que ce mouvement initial *Thomas/Lazare* est la puissance de ce qui sera appelé « neutre » dans les textes derniers de Blanchot. Plus précisément, dans le texte intitulé « Le grand refus », présent dans *L'entretien infini* (1969), qui est la réunion des derniers textes de Blanchot, la figure de *Lazare* est à nouveau reprise.

Blanchot, dans ce texte, revient à l'existant de Hegel, qui affirme que le concept est l'instrument que l'humain a créé – Adam – pour ne pas refuser ni oublier la mort, en assassinant le monde pour ne pas mourir. Blanchot reprend ainsi la conception hégélienne divine sur le langage : dans sa lecture, le langage inverse ce qu'il nomme, le transformant en autre chose – donc, il ne parle pas ce qu'il est, mais le nom de ce rien qui tout dissout et qui se manifeste comme le devenir parlant de la mort elle-même. Avec cela, Blanchot démontre la nécessité, le malaise qui a conduit Hegel à réduire la mort au négatif ; c'est-à-dire qu'à partir de la dialectique dans ses deux premiers mouvements, il donne un sens à la thèse monde et à l'antithèse mort du monde à travers le concept, un peu moins terrifiant, qu'il appelle « négatif ». Blanchot (1969, p. 61, souligné par nous) se demande, nous demande : « cette mort, par une étonnante vocation, l'esprit et le langage ont réussi à faire d'elle un *pouvoir*, mais à quel prix ? ». Pourtant, ce n'est que grâce à l'idéalisation de la langue que la mort soit, dans la thèse hégélienne, le début de la vie de l'esprit. Blanchot attire l'attention sur une telle déformation idéalisante, qui est devenue un moyen de vivre et de penser ; c'est le grand refus du mot-énigme.

Ce dernier Lazare est donc le symbole de la question : « Quelle est la vraie mort ?» (BLANCHOT, 1969, p. 62). Selon la piste hégélienne, dans l'interprétation blanchotienne, la mort serait cet acte courageux de la présence de l'esprit absolu qui se trouve chez celui qui, sans sombrer dans la possibilité de la mort, se fixe seulement sur Lazare, *veni foras*, c'est-à-dire sur Lazare ressuscité, pas mort. Un tel esprit se concentre sur la vie comme une capacité à maîtriser la mort et trouve ainsi son épanouissement et sa maîtrise. Un tel esprit absolu trouve son repos dans le Lazare qui quitte sa tombe, dans le Lazare qui affirme le repos de l'illumination des mots représentants, dans le Lazare qui vit le lâche abandon de la mort, dans celui qui choisit de ne pas se perdre dans le néant du vide de la pensée et qui voit dans cette possibilité la banalité insignifiante de l'énigme et de l'étrangeté.

Un tel esprit hégélien demanderait, selon Blanchot, pourquoi choisir le *Lazare* fétide et perdu au détriment du Lazare sauvé, ressuscité. Blanchot répondrait que le Lazare vivant est la mort privée d'elle-même, donc le *Lazare* fétide est la mort elle-même et se constitue comme une puissance que, même Hegel reconnaît comme la fin de l'Histoire, la possibilité par laquelle tout se détermine et devient possible. Il s'agit donc d'une problématisation de la mort comme instrument au service du concept et de la mort qui constitue désormais le concept lui-même. Blanchot affirme que nous perdons la mort, nous perdons l'énigme de la dissolution, de la disparition, en échange de la préservation de ce qui reste de cette disparition : le sens, le nom, le concept, la logique, l'universel, le discours. Ou encore : nous préférons la langue morte qui garantit « l'économie générale de l'être » (BONNEFOY, 1993, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 540), qui n'y arrive jamais. Nous nous trouvons face au « grand refus », celui qui ne supporte pas le langage hors du sens, et encore moins l'étrangeté absolue d'une énigme absolue. Telle serait la différence entre le Lazare ressuscité à la vie et le *Lazare* fétide : le Lazare du plein jour est la mort comme négation de l'énigme de la disparition, il est la détermination, la vérité ; le *Lazare* fétide, perdu, est la mort sans sa privation, il est langage dans son tourment de manque.

Dans ce contexte, il s'agit d'une dispute, voire d'un combat, sur les sacrifiés, le combat des origines. Certes, le sacrifice de *Lazare* qui a donné sa vie à cette découverte sur la mort, Lazare qui préfigure désormais Hölderlin, dans *Das Heilige* : « le Sacré, c'est la présence « immédiate », c'est ce corps passant, suivi et presque saisi jusqu'à même la mort par Baudelaire*, c'est cette vie simple à fleur de terre* qu'annonce René

Char ; le Sacré, ce n'est donc rien d'autre que la réalité de la présence sensible » (BLANCHOT, 1969, p. 63, souligné par l'auteur). Ainsi, *Lazare* ressemble à Thomas, qui complète à son tour le Thomas biblique, qui comprend que la présence sensible est le Sacré. Mais c'est à travers cette réalité sensible qu'il faut préserver la force de l'énigme puisque, précisément parce qu'elle est sacrée, illuminée, elle empêche l'appréhension et favorise la « commotion du chaos ». Il se trouve que nous ne sommes autorisés à regarder l'immédiat, le passage et le chaos qu'en détournant le regard. Et le corps sensible, terrestre, bien qu'étant le divin lui-même dans son indéfinition, est soustrait à sa divinité par le « nom ».

Blanchot (1969, p. 64) déplace, retourne et reprend le débat qui commence par la réfutation hégélienne : « Cet immédiat, la singularité immédiate (intuition ou vision ineffable), faut-il affirmer, avec Hegel, que ce n'est rien, la plus vaine et la plus plate des banalités – ou bien qu'inviolé et sauf, c'est, de jadis et de toujours, l'être même en son secret ? » Cela veut dire qu'il faut affirmer toujours, avec la philosophie hégélienne, avec le déploiement marxiste, la fin de l'Histoire, l'action, la concrétisation de l'Universel conquis par le travail, la capitulation du grand refus. Au contraire, Blanchot propose que nous commencions à parler et à voir ce qui est l'immédiat à travers la poésie, c'est-à-dire que nous commencions à percevoir l'absence de l'être d'Eurydice sous le regard d'Orphée. Ainsi nous nous maintiendrions ouverts à la parole poétique par l'espoir de l'intuition au-delà de la parole, cachée et par elle révélée dans un aspect.

Mais que reste-t-il à choisir entre la parole dialectique qui refuse l'immédiat en croyant à la médiation et la vision qui ne parle que de ce qu'elle voit ? Le langage ordinaire n'en a pas le choix, car pour garantir la bonne foi des hommes d'action, d'objectivité et de logique, il faudrait renoncer à l'immédiat. Pourquoi ? Parce que l'immédiat exclut l'immédiat, exclut toute appréhension de lui-même, s'exclut lui-même, renonce à sa propre immédiateté, précisément en raison de sa révolte contre la soumission. Cependant, il ne s'agit pas de la présence et de la non-présence, mais plutôt de notre relation avec la présence: la présence de l'immédiat est la présence de ce qui n'est pas accessible, de ce qui ne peut être dévoilé et rendu présent, la Toute-Présence hölderlienne. En ce sens, la poésie est le fruit de l'absence d'Eurydice, de ce qui manque au regard d'Orphée. D'où il ne reste que l'impossibilité elle-même qui est la seule forme de relation avec l'immédiat. L'immédiat est donc ce qui exclut tout le

présent car il est infiniment absent, c'est-à-dire que la seule relation possible avec l'immédiat serait celle de l'absence.

De cette façon, la réponse, si l'on pouvait parler d'une telle catégorie, accompagne plutôt Hölderlin que Hegel, car le premier ne nous fournit pas de réponse. Le jour s'est levé, nous perdons la nuit, et le poète reste dans l'attente hölderlienne du devenir, de la présence, de l'*autre* nuit. Une telle attente est remplie de pressentiment ; ceci est le tourment du poète : la venue de l'indéterminé. Comment dormir, comment attendre le pouvoir obscur ? On attend dans une condition d'hospitalité, c'est-à-dire qu'on attend la venue de ce qui dispense tout ce qui pourrait venir. Le jour s'est levé, il passe à la nuit et il reste maintenant le souvenir du présent, de l'immédiat, du spectre et de la nuance qui définissent le destin du poète insomniaque. Une vision ? Ce qui ne peut être vu qu'à travers la poésie et qui rompt le sceau ordinaire de la parole, qui révèle le vers, qui révèle le passé de la trace présente : la parole poétique. Le désir ? Le poétique qui est sacré : s'abandonner au désir poétique qui est la *sacralité de ma parole*.

L'appel désirant de la parole, oui ! À partir du moment où le poète est visité par le présent sacré, ce qui reste, c'est le désir ; on pourrait donc dire que ce qui anime la parole poétique, c'est le désir, la fascination. Ainsi, Blanchot signale l'espérance poétique. Plus la distance ou la difficulté est grande, plus la sensation de proximité de cette présence est grande. L'espoir se révèle plus profond lorsqu'il est plus éloigné de la réalisation — dans l'affirmation de l'improbable, dans la résurrection du *Lazare* fétide. Pour reprendre les mots de Blanchot (1969, p. 69) : « s'il y avait entre la possibilité et l'impossibilité un point de rencontre, l'improbable serait ce point. Mais que nous indiquent ces deux nouveaux noms ? ». Mais que nous disent ces deux nouveaux mots ?". Si c'est possible, c'est car la logique est d'accord, c'est parce que la science le prouve — c'est le cadre vide du concept qui s'aligne harmonieusement sur le réel.

En ce sens, je cherche à démontrer que, bien que le thème de la « mort » soit central dans l'œuvre blanchotienne, le parcours de *Lazare*, des premiers aux derniers textes, me semble encore, dans son amplitude, inexploré. Je propose, dès lors, l'investigation de ce personnage à partir de ses quatre apparitions : *Thomas l'Obscur* (1941), « La littérature et le droit à la mort » (1949), *L'Espace littéraire* (1955), et dans « Le grand refus » (1959). Au-delà de ces approches — qui sont soutenues par la forme directe que Blanchot donne à *Lazare* — je vais marcher, me lancer au pèlerinage dans

l'œuvre de Blanchot en cherchant les relations possibles et les apparitions indirectes de ce personnage, en annonçant les préfigurations de *Lazare*, ou même, de la mort comme sujet, à travers l'œuvre de Blanchot. Ainsi, elle s'inscrira sous de différents noms, sous d'innombrables visages, sous de différents mouvements et lieux qui sont problématisés par Blanchot.

C'est pourquoi je propose dans ce travail une lecture transversale de l'œuvre de Blanchot sur le parcours de *Lazare* et les thèmes, les auteurs et les questions auxquels sa figure est liée. Penser *Lazare* comme un fil conducteur qui permet d'aborder les thèmes centraux de l'œuvre de Blanchot : la mort, l'immédiat, la *désoeuvre*, le neutre, la vérité, l'être, l'écriture, le *dehors*, le sens et la différence. Ceci dit, le visage multifasce de *Lazare*, dans son tombeau et lorsqu'il qu'il en sort, nous permet de réfléchir aux thèmes les plus chers de l'œuvre blanchotienne. *Lazare* est un genre d'improbable qui fait surface, mais non par la preuve de la résurrection ; c'est un genre d'improbable qui s'insinue comme une possibilité impossible. Il est une déclaration d'improbabilité qui ne s'arrête pas à la preuve, puisqu'elle n'est jamais présente lorsqu'on veut la prouver ou la réfuter. Il est un improbable animé par l'espoir poétique d'un probable : le langage.

RÉSUME DES CHAPITRES 2 à 4,3.

> « Dans cette thèse, il ne s'agit pas d'une thèse, mais d'un souci : le désir de lire les textes avec le plus de simplicité et sans les ressources que le langage philosophique constitué par la suite met dangereusement à notre disposition. Comprendre ces anciens mots, c'est les laisser parler à partir d'eux-mêmes, mais tels qu'ils nous parlent, à nous, dans notre libre appartenance à ce qui nous est le plus propre » (Blanchot, à propos de la thèse de Clémence Ramnoux, *L'entretien infini*, 1969, p. 543)

Le premier chapitre de cette thèse s'attache à présenter et à interpréter la première apparition du personnage de Lazare et à le situer par rapport aux éléments littéraires de l'œuvre *Thomas l'Obscur*, et, à partir de là, à délimiter la problématique de la résurrection dans l'œuvre blanchotienne. Même en me concentrant sur cette première approche de *Lazare*, je cherche à élaborer l'opération de résurrection de la mort et non du *Lazare* mort, toujours en dialogue constant avec la lecture critique que fait Blanchot de divers auteurs et œuvres. Ainsi, je me penche, à ce premier moment, sur les textes qui me permettent de penser *Lazare* comme une étape d'élaboration de ce qui se serait configuré plus tard comme neutre. Cela ne signifie pas pour autant que je ne travaille pas sur les textes qui composent *L'entretien infini* (1969). À certains moments, ces textes sont incontournables pour l'argumentation autour des auteurs qui sont, eux aussi, présents dans des textes qui précèdent cette œuvre. Ainsi, dans ce premier moment, les œuvres de Blanchot qu'on a travaillées, dans cette perspective lazaréenne, dans le chapitre II, ainsi que dans ses sous-chapitres sont surtout les suivantes : *Thomas l'Obscur* (1941), *La part du feu* (1949), *L'Espace littéraire* (1955), *Le livre à venir* (1959), *L'entretien infini* (1969) et *Chroniques littéraires du « Journal des débats :* Avril 1941 — août 1944 (2007). Évidemment, ces lectures sont également traversées, tout au long de ce chapitre, par des travaux de penseurs et de commentateurs de l'œuvre blanchotienne.

Le premier sous-chapitre, "Résurrection et mort dans la parole", part de l'hypothèse lancée par le philosophe Jean-Luc Nancy, dans un texte intitulé "Résurrection de Blanchot" (2005). Nancy soutient, dans ce texte, que l'apparition du personnage *Lazare* signale à la fois une supplémentation du Lazare biblique — comme si Blanchot voulait raconter une autre version du personnage — et une supplémentation

de la résurrection à la vie, en la remplaçant par la résurrection de la mort elle-même pour la mort. Cette hypothèse, à son tour, n'est pas liée à une part stricte de l'œuvre de Blanchot. La résurrection de la mort elle-même est impliquée dans une série de réflexions qui étaient déjà annoncées par Blanchot au moment de l'écriture de son roman ; c'est-à-dire qu'il est déjà possible d'envisager le début d'une réflexion qui, plus tard, se configurera dans l'absence de sujet par rapport à l'œuvre ; comme le montre " La littérature et le droit à mort " (1948) ; la mort comme sens extérieur qui ne peut exister que dans l'espace littéraire ; la marche de *Lazare* qui à la fois s'inscrit sous la notion de pas et démontre une errance du personnage dans l'au-delà du sens. Voici un échantillon des problématisations que l'hypothèse de Nancy m'a amené à rechercher à partir de *Thomas l'Obscur* et même à arriver à la compréhension que la mort comme sujet, préfigurée dans Lazare, s'établit comme une résurrection de la parole littéraire au *dehors*, à la mort du sens. Ainsi, tout en sauvegardant les différences entre le roman et la critique dans l'œuvre de Blanchot – une fois que la littérature n'a pas besoin d'une légitimité réflexive philosophique quelconque et que la critique de Blanchot, au lieu d'essayer de nous faire voir ce qui passait parfois inaperçu aux yeux des lecteurs, essaie justement de démontrer l'autonomie de la littérature face au monde —, je me penche sur les deux documents, de manière autonome, mais parfois entrecroisée, afin d'arriver à l'énigme qu'est Lazare. Pour cela, j'essaie, dans ce premier moment, d'introduire le lecteur dans l'univers de *Thomas l'Obscur*, en démontrant que les mutations de Thomas sont cette énigme, par laquelle il est constamment transformé et non fixé dans une forme quelconque, ainsi que la parole littéraire. Ainsi, par analogie, je travaille la figure de la mer en relation avec l'incommensurabilité, comme espace littéraire ; la noyade de Thomas du point de vue de l'écrivain qui se noie dans cet espace littéraire ; les mutations de Thomas ; la gestation que la nuit fait de Thomas ; son affiliation à la nuit. Compte tenu de ces lectures, j'établis également des parallèles entre Thomas et le rongeur de Kafka comme d'êtres engendrés par la nuit et la soumission d'Orphée à l'*autre* nuit préfigurée par Eurydice.

Dans le deuxième sous-chapitre, intitulé "Lazare, *veni Foras*", je me lance, à proprement parler, dans le thème de la mutation de Thomas en Lazare. Je commence en abordant la relation entre la mort et sa communication de la mort elle-même : il y a quelque chose dans la mort qui veut être communiqué, il y a une mort dont on peut soustraire celle ou celui qui meurt. « Il est mort » : c'est une phrase qui cherche à

exprimer non seulement la mort de quelqu'un, mais l'existence de la mort comme présage de quelque chose qui est toujours à venir, quel que soit le temps écoulé À partir de ce besoin de communication de soi, je commence par traiter de la mort comme sujet à partir de l'extrait dans lequel Thomas, pour la septième fois, creuse sa propre tombe. Dans ce passage, le personnage de Thomas la creuse continuellement et, lorsqu'il se pend, son corps se heurte contre un autre corps à l'intérieur de la tombe, c'est son double, un autre de ses corps à lui qui, dans cette rencontre, se fond à Thomas. Cette scène, pleine de détails réflexifs, apporte surtout deux points sur lesquels j'oriente mon attention : (1) Thomas creuse la mort en lui-même ; (2) le personnage fait preuve à la fois d'une voix passive et active : en creusant, il est actif, en étant mort, il est passif. Il se trouve qu'il est un mort qui creuse, ce qui lui enlève toute position dialectique, sa voix est à la fois passive et active, car Thomas est lui-même l'ambiguïté. Pas étonnant qu'après cet événement, Thomas devienne *Lazare* :

> Il retrouvait le souffle dans l'asphyxie. Il retrouvait la possibilité de marcher, de voir, de crier au sein d'une prison où il était confiné dans le silence et le noir impénétrables. Étrange horreur que la sienne, tandis que, franchissant les derniers barrages, il apparaissait sur la porte étroite de son sépulcre, non pas ressuscité, mais mort et ayant la certitude d'être arraché en même temps à la mort et à la vie. Il marchait, momie peinte ; il regardait le soleil qui s'efforçait de faire paraître sur sa figure absente un visage souriant et vivant. Il marchait, seul Lazare véritable dont la mort même était ressuscitée. Il avançait, passant par-dessus les dernières ombres de la nuit, sans rien perdre de sa gloire, couvert d'herbes et de terre, allant, sous la chute des étoiles, d'un pas égal, du même pas qui, pour les hommes qui ne sont pas enveloppés d'un suaire, marque l'ascension vers le point le plus précieux de la vie (BLANCHOT, 1950, p. 42).

À partir de ce passage, j'analyse la scène blanchotienne en comparaison à la scène biblique de la résurrection de *Lazare* tout en prenant en considération la lecture que Nancy fait de cette intersection. L'interprétation de Nancy se déploie sur l'expression évangélique qu'apporte la scène : « Ayant dit cela, il cria d'une voix forte : Lazare, sors ! Et le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandes, et le visage enveloppé d'un linge. Jésus leur dit : Déliez-le, et laissez-le aller » (Jean, 11 :43-44). Le Lazare ressuscité par le Christ se lève et marche parmi les hommes, revenant à la vie, donc cela ne peut être vrai. La vérité de la mort ne peut être trouvée que dans la mort, ainsi le *Lazare* blanchotien ressuscite à la mort, marche mort vers l'au-delà du sens, pénètre dans la nuit qu'est la mort. Dans ce contexte, il y a encore le sens donné à la marche de Thomas qui, en se sachant mort, avance de plus en plus dans la mort, de plus en plus dans la désœuvre qui échappe à toute parole qui veut apporter une logique à la

folie du jour. Autrement dit, ce n'est pas Thomas qui avance : c'est comme s'il était possédé, épousé par la mort, il y donna la vie. De manière pleine, la mort, désobjectivée de la vie, avance en se transformant, en se resignifiant à soi-même et, finalement, en pouvant se comprendre comme « l'extrémité, où l'accès de la vie à ce qui n'est ni son contraire, ni son au-delà, ni sa sublimation, mais seulement, et en même temps, infiniment, son inverse et son illumination par le visage le plus sombre, le visage de Thomas » ; de même, on observe que le personnage n'a pas de visage — « il regardait le soleil qui s'efforçait de faire apparaître un visage souriant et vivant sur son visage absent » (BLANCHOT, 1950, p. 42). Si l'on suit l'argument lévinassien, que Blanchot reprendra plus tard, selon lequel percevoir le visage, c'est percevoir l'altérité, Thomas redevient ambigu dans son ambiguïté. L'absence de visage peut-elle provoquer l'étrangeté nécessaire à l'altérité ? Ou est-ce que le visage absent provoquerait précisément l'étrangeté, mais d'un autre genre ? Un clin d'œil à la lumière obscure qui met en relief la tête de Thomas, qui permet d'accepter l'ambiguïté comme une possibilité de mouvement du sens au-delà de ce qui nous est donné par le jour, par la lumière du jour. Ou encore, comme le dit Bident (2008 c, p. 92, notre traduction) : « ni Œdipe, ni Acéphale ». Pour Thomas, la marche n'est pas guidée par une recherche de profondeur. Comme la pénétration dans l'*autre* nuit, dans la mort, la marche est une répétition qui ne s'achève pas ; c'est ne rien trouver d'autre que l'absence de profondeur ; c'est donc d'aller à la rencontre du non-essentiel. Le contraire se produit avec le Lazare du Christ, qui marche dans la vie, vivant et à la recherche de quelque chose d'essentiel qui appartient au jour, à la lumière divine de Celui qui a dit "venez à moi, je suis la résurrection" (Jean, 11,25). La résurrection de *Lazare*, le véritable, permet de penser l'œuvre blanchotienne dans la suspension du sens dans son antériorité et sa postérité, dignifiant le dehors chronologique qui conduit inévitablement au dehors du sens, tel que nous le connaissons au jour le jour — et qui se trouve toujours dans le visage du *Lazare* blanchotien.

Dans le sous-chapitre suivant, "Sorti de la tombe : le vertige de la suspension de l'entre-lieu", je commence par mettre en relation la résurrection de Lazare à la mort avec la métaphore de l'*autre* nuit. En ressuscitant à la mort, qui est aussi appelé par Blanchot à certains moments l'*autre* nuit, que resterait-il à Lazare ? Il me semble que vivre dans la mort, dans l'*autre* nuit, serait exactement vivre l'inconnu. Malgré toutes les questions que peut susciter cette réflexion, il me semble important d'avancer dans le

travail de Blanchot autour de ce personnage. Ainsi, je reviens sur la filiation de Thomas et sa possible fraternité avec Héraclite, l'Obscur. Comme déjà adjectivé, Thomas est l'Obscur, ainsi que *Lazare*, parce que tous deux appartiennent à la nuit et, donc, à l'énigme qui lui appartient ; Héraclite, l'Obscur, est aussi une énigme, parce qu'il marche aussi dans le contre-jour entre les opposés. Dans *L'entretien infini*, Blanchot consacre un chapitre[5] à penser le mot-énigme du philosophe présocratique, ainsi qu'à le penser à travers la thèse de Clémence Ramnoux : *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* (1959). Dans le texte en question, « Héraclite », Blanchot (1969, p. 120) met en évidence un langage éternellement nouveau, le vocabulaire sacré propre aux Grecs anciens : (1) le langage de l'enchantement narratif, celui qui appartenait aux noms divins, aux légendes, aux traditions et à la mythologie ; (2) l'autre langage, en revanche, est celui des noms du pouvoir : « Le Chaos (lacération ou le vide primordial), la Terre comprise comme la fermeté primordiale, la Nuit, qui se scinde en nuit et jour, les Enfants de la Nuit, la Mort, le Sommeil — ce sont certainement encore des noms sacrés. Dans le IVe siècle avant J.-C. environ, une langue mystérieuse émerge dans la possession des maîtres de la parole, une langue de discours sur la nature. Dans cette langue éternellement nouvelle, les verbes ne sont plus liés au temps verbal, mais à une sorte d'essence insaisissable qui s'annonce par ce qu'on appelait la *physis*. Le vocabulaire sacré prend une allure plus sobre afin de cacher ce qu'on ne peut nommer ; les verbes deviennent statiques et dynamiques, en désignant la non-désignation. Dans le fragment 32, Héraclite (2011, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 543) dit : « L'Un-la-Chose-Sage et Elle seule : elle veut et ne veut pas être dite avec le nom de Zeus ». Un tel fragment attire l'attention de Blanchot par la perception qu'il apporte du neutre : Héraclite veut approcher quelque chose qui ne peut être appréhendé par le mot, quelque chose qui, en même temps qu'il est inappréhensible, est aussi unique dans sa multiplicité. Ainsi, en disant « l'Un », le philosophe rassemble à la fois le pluriel et le singulier pour exprimer l'inconnu, car l'article défini « l'» désigne cet « un » que personne ne connaît. Il s'agit donc de la singularité du neutre qui, dans son impersonnalité, est indéfinissable et multiple de la même manière. Pour Blanchot (1969, p. 122), ce mode de fonctionnement du langage concentre la puissance de l'énigme dans sa duplicité (définition indéfinie) et une « simplicité disjointe à laquelle répond l'énigme de la variété des choses ».

[5] Il s'agit d'un texte issu de la thèse de Clémence Ramnoux qui a servi de préface lors de la publication de la thèse sous forme de livre en 1968.

C’est dans l’union entre des mots antagonistes — et, pour cette raison même, réciproques — qu’Héraclite se rapproche de l’énigme, qui craque le mot dans sa jonction disjonctive et constitue, comme le dit Blanchot (2007, p. 12), des « signes interchangeables ». Ces mots dissimulent la rationalité et préservent l’énigme, le mystère du neutre. En ce sens, les mots sont mis à l’épreuve de leur sens par un jeu raffiné de tension par rapport à leurs contraires ; l’agencement qu’opère Héraclite, tout en soulignant l’existence d’une Différence secrète, dénote aussi l’unité suffisante de chaque jonction de mots. Héraclite démontre donc que sa philosophie traite de ce qui ne peut être maîtrisé, sa philosophie opère dans l’alternance des mots pour protéger ce dont on ne peut parler. Je rappelle donc qu’Héraclite est grec et qu’il appartient à une époque où les dieux et les humains dialoguent — le discours mystérieux était le discours divin — mais je rappelle aussi que le discours héraclitéen était obscur même pour les Grecs qui parlaient et côtoyaient des dieux. C’est pouquoi il s’agit probablement d’un discours plus divin. Héraclite, comme *Lazare*, est la rencontre de deux contraires ; tous deux sont le discours qui reconnaît dans un sujet son propre contraire. Tous deux, Héraclite et *Lazare*, sont l’énigme qui s’insinue dans la jonction disjointe « Veille-Sommeil ». Héraclite et *Lazare* sont divins et aussi mortels : si le premier parle de manière divine — démontrant le pouvoir mystérieux des mots —, le second réunit en lui la mort et la vie. Héraclite, comme *Lazare*, vit à la fois la clarté et l’obscurité de l’énigme. Si *Lazare* vit sa mort, Héraclite obscurcit le langage du logos ; tous deux appartiennent à la Différence énigmatique, tous deux la portent à l’expérience limite de la faire parler, parce que c’est la seule façon de vivre en elle, d’opérer à travers elle. Là, dans la nuit silencieuse, *Lazare* et Héraclite marchent ensemble ; là, tous deux utilisent un langage oraculaire qui « ne parle pas, ne cache pas, mais fait signe » (BLANCHOT, 2007a, p. 21). Héraclite est *Lazare* sorti du tombeau à la Nuit et pris par le vertige que provoque l’entre- lieu.

Ayant déterminé cette relation, cette fraternité entre Héraclite et *Lazare*, je m’arrête pour analyser le refus à cette pensée obscure parce qu’elle n’est pas dialectique, elle n’appartient pas à l’ordre du jour et de la première nuit et elle s’inscrit comme inconnue. Ainsi, il me semble essentiel ce mouvement de retourner à la tradition de la pensée occidentale, par laquelle cette manière de nier ce qui n’est pas maîtrisé, pas connu, se consolide comme un mode de relation à la vie et au monde. Puis, à partir de ce présupposé, je travaille sur les textes dans lesquels Blanchot présente une double

lecture de Descartes et du Cogito : (1) d'une part, une manière d'instituer une logique du même, de l'égalité et du réductionnisme qu'est la « connaissance » ; (2) d'autre part, une manière de protéger l'énigme dont Descartes savait à la fois qu'elle ne serait pas acceptée par les sujets et qu'elle ne se laisserait saisir par aucune thèse. En 1941, après la publication de l'ouvrage de Valéry sur Descartes, Blanchot publie, dans *Journal de débats*, une critique littéraire sur la lecture dressée par le poète sur le philosophe. Dans cette critique, outre le traitement de la lecture de Valéry, Blanchot laisse sa propre lecture de Descartes. Blanchot (2007b, p. 57) écrit que, malgré le mépris de Valéry pour la métaphysique, il avait une grande admiration pour l'auteur de la métaphysique moderne, parce que, avant tout, « il [Valéry] était dans la nécessité de ses rêveries de venir et de revenir vers ce penseur dont la forme de la pensée, indépendamment de son contenu, suppose une extraordinaire énigme qui apparaît non pas comme celle d'un homme, mais comme celle même de l'esprit ». Ce besoin n'est pas fondé sur le contenu, mais sur ce qui, pour Descartes, se révèle plus puissant : la certitude de lui-même. En ce sens, Blanchot, en écrivant sur la lecture valéryenne, montre aussi ce qui l'enchante chez Descartes. Le Cogito, dans ce contexte, plus que montrer une orgueilleuse souveraineté du moi, met en lumière l'audace qu'aucun philosophe n'avait alors imposée : son propre moi comme fondement de la connaissance et de la création et comme justification du monde qui nous est donné. Quand je parle du moi, je n'évoque pas « le » moi du Cogito, mais celui qui le traverse, celui de Descartes. En d'autres termes, le Cogito est, selon la lecture de Blanchot et Valéry, la méthode par laquelle Descartes apporte au monde sa certitude sur lui-même ; le Cogito est un instrument de la puissance cartésienne. Descartes se met en scène au sens où Blanchot (2007 b, p. 59,) le suggère : « […] sa présence sur le théâtre de la pensée, faisant entendre le monologue le plus personnel et à travers ce monologue nous forçant à être nous-mêmes […] ». C'est dans ce théâtre que Blanchot et Valéry rencontrent Descartes ; c'est en suivant lettre par lettre l'intimité du discours cartésien, chaque déclaration de lui-même dans son monologue intitulé *Discours de la méthode* (1641), que tous deux arrivent à la structure intime de l'esprit cartésien — un esprit qui ne surprend pas par ses conclusions, mais plutôt par la rétention d'une pensée énigmatique qu'il fait paraître claire. Descartes révèle plus qu'un sujet : il révèle l'existence d'une énigme par l'approche qu'il en fait. Karl Jaspers, que Blanchot cite dans le texte en question, reconnaît également une telle énigme dans la philosophie cartésienne, la soulignant dans son ouvrage *Descartes et la philosophie* (1937). La preuve de cette énigme, pour l'un

comme pour l'autre, se trouve lorsque Descartes, en découvrant les principes universels d'une science, fait des rêves qu'il attribue à un mauvais génie, en recourant à Dieu et à la Sainte Vierge pour confirmer sa découverte de foi sur lui-même : le Cogito.

Déjà dans *L'entretien infini*, dans « L'oubli, la déraison », Blanchot reprend le rôle décisif que Descartes a eu dans le « Grand Confinement » du XVIIe siècle. D'une part, Blanchot fait une sorte d'éloge de la perturbation de la pensée que Descartes opère dans l'institution de l'enseignement de la philosophie encore dans le XVIIe siècle ; d'autre part, dans un chapitre consacré à la pensée de Michel Foucault en relation avec la déraison, Blanchot rend Descartes responsable de l'exclusion de la folie de l'expérience « légitime » de la pensée et de la vie. Je présente désormais la pensée qui précède cette responsabilisation.

Tout d'abord, je me concentre sur la relation établie entre l'oubli, l'extériorité et la folie. L'oubli, selon Blanchot, consiste en un désir, un désir de ne pas se souvenir, d'inscrire en dehors de la mémoire. Inscrit dans une extériorité, ce qui est oublié devient inaccessible, car il habite l'inarticulation qui constitue l'extériorité. C'est dans cette inarticulation que Blanchot trouve la structure de l'internement : si la folie en vient à être pensée comme ce qui dépasse la raison, ce qui doit être oublié, c'est dans ce mouvement que l'extériorité de la folie devient une des structures les plus fermées. Interdite, la folie est exclue parce qu'elle dépasse la société de ce moment, qui la voit à la lumière de la raison moderne : « Enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en intériorité d'attente ou d'exception, telle est l'exigence qui conduit la société, ou la raison momentanée, à faire exister la folie, c'est-à-dire à la rendre possible » (BLANCHOT, 1969, p. 253). À ce stade, Blanchot attribue à Michel Foucault un choc dans l'université contemporaine qui, à son tour, a dû ouvrir les portes pour la déraison. Cela montre, pour Blanchot, comment l'humanité a toujours craint ce qui lui échappe, justement parce que c'est en elle, dans l'humanité, que l'on trouve l'« inhumain ». Autrement dit, l'exclusion s'appuie toujours sur la séparation de ce qui nous effraie le plus en nous-mêmes, sur la séparation de ce qui est folie en nous, qui appartient mystérieusement aux humains. L'exclusion devient ainsi une structure nécessaire au maintien de la raison et à la négation de l'énigme et de tout ce qui y participe : la mort, l'obscurité, la déraison.

Voici qu'en arrivant à l'âge classique, nous retrouvons Descartes. Blanchot cite deux mouvements qui s'avèrent décisifs dans cette période : le premier se produit avec Descartes ; le second aussi, à cause de sa sentence. Dans la première méditation, Descartes (1979, p. 69) écrit : « Mais quoi ? Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant si je me laissais guider par leurs exemples ». Par-là, Descartes refuse toute relation avec ce qui dépasse la raison : il affirme que, de même qu'éveillé, en veille, il pourrait supposer qu'il rêve, dans le plein exercice de la pensée, il ne peut se supposer fou, car la folie est contraire au doute et à la pensée. Blanchot attire l'attention sur cette sentence, car elle déterminerait *a posteriori* toute l'histoire occidentale. Il s'agit donc la consommation de la raison tout en légitimant le sujet capable d'atteindre la vérité, du moins celle du jour, car contre l'obscurité ce sujet ne peut rien faire. L'affirmation cartésienne fait apparaître une nouvelle catégorie d'homme : « seul est homme celui qui s'accomplit par l'affirmation du Je souverain, dans le choix initial qu'il fait contre la Déraison ; manquer, en quelque manière, à ce choix, ce serait tomber hors de la possibilité humaine, choisir de n'être pas homme » (BLANCHOT, 1969, p. 255).

Enfin, j'apporte aussi la lecture blanchotienne de *L'homme révolté* et de *Sisyphe* de Camus en la mettant en relation avec la figure de *Lazare* et Descartes. Dans *Sisyphe*, la question centrale qui se pose est celle du suicide : face à l'absurde, à l'absence de sens, Sisyphe dit oui à l'absurde et refuse le suicide. C'est la passion par l'absurde qu'éprouve Sisyphe, et c'est cette passion qui l'empêche de se donner la mort, car ce « ne peut être que la passion qui affirme, soutient et élève jusqu'à la joie le recommencement de l'absurde pour lequel il n'est pas de fin ; ce que représentait, en effet, Sisyphe » (BLANCHOT, 1969, p. 233). Dans *L'homme révolté*, en revanche, l'histoire interroge le meurtre, non pas ses questions morales ou motivationnelles, mais la mort en relation avec l'histoire elle-même. La révolte se soulève aussi contre la mort qui se constitue comme l'histoire. Ainsi, le révolté veut assimiler sa révolte au Cogito, car il nie ainsi la mort et peut se refaire méthodiquement, commencer dans le monde, comme l'a fait Descartes.

Dans ces deux livres de Camus, nous trouvons la quête de la mort — une recherche qui, bien qu'elle se permette d'être dans la mort mortelle, ne s'y réduit pas, car elle ne l'affirme pas. En effet, cette recherche affirme que la réduction de la mort à la mort mortelle est le refus de la mort,et sur ce refus se fonde la révolte. Sisyphe ne veut pas se donner la mort et se suicider, non seulement parce qu'il rejette la mort

comme réductible à la mort mortelle, mais aussi « parce qu'il ne le peut pas : il a précisément quitté l'espace de la possibilité, ayant quitté le monde où mourir est possible » (BLANCHOT, 1969, p. 234). Comme *Lazare*, Sisyphe est celui qui, tout en voulant se livrer à la mort personnelle, se voit confronté à la mort inatteignable, à la mort comme un événement du neutre, car insaisissable. *Lazare* et Sisyphe ont perdu le droit à la mort, ils ne peuvent donc refuser la mort comme l'homme révolté. Tous deux ne peuvent se dresser contre la mort, ils ne le peuvent car qu'ils ne peuvent commencer comme l'homme révolté commence, en faisant tout de lui-même. Pour une telle décision, celle de commencer, il faudrait à la fois limite et fermeté, ce que nous ne trouvons pas chez Lazare et Sisyphe ; chez eux, nous trouvons l'enchantement et la fascination pour la mort, une décision qui se fait image de cette région de non-origine qui n'appartient ni à la vie ni à la mort. Blanchot reconnaît cette préférence de Camus par la révolte du jour ; l'aversion pour ce qui est obscur, sachant que le « oui » de Sisyphe est un pur enchantement. Camus veut résister au désert, savoir que si vous cherchez l'absurde en voulant le capturer, vous finirez par être capturé. Le « oui » de *Lazare* et de Sisyphe est le même : « Étrange Oui qui enlève seulement au Non sa pureté de négation, Oui qui n'affirme rien, étant le flux et le reflux de l'indécision à partir de quoi rien ne commence, mais tout recommence sans commencement ni fin » (BLANCHOT, 1969, p. 234).

Voici la victoire de la logique sur l'absurde. Si Camus veut se rebeller contre le Cogito du jour, il ne peut le faire qu'à travers le « non » de l'homme révolté, car à travers le « oui » douteux de l'absurde, la logique se repose tranquillement. Le *logos* repose parce qu'il a gagné et il a gagné parce que, face à l'impossibilité de capturer l'absurde — qui habite une zone neutre — il a découvert comment maîtriser la pensée pour qu'elle s'écarte de cette expérience. Mais Blanchot prévient : la pensée ne rejette rien. L'absurde serait-il alors dans la pensée ? Pas du tout. L'absurde échappe à la pensée, il s'y dissimule. Or, si le *logos* est l'impossibilité de l'absurde, s'il exige le « non » et le « oui » sans dissimulation et se dresse fièrement pour que tous ses discours aient un sens et une valeur, il affirme toujours quelque chose, même s'il s'agit d'une négation. En d'autres termes, le *logos* est une affirmation, même lorsqu'il nie quelque chose. C'est donc dans le *logos* que nous trouvons l'absurdité qui se dissimule : même si dans l'ordre de la pensée rationnelle l'effort pour repousser l'absurdité est constant, que la pensée désire constamment ne pas penser à l'absurdité, dans cette interdiction le

« oui » de l'absurdité est dissimulé. Enfin, la victoire logique se produit parce que le *logos* se fait tromper par Sisyphe. Quand le *logos* croit avoir maîtrisé l'absurde et construit l'histoire à partir de Descartes, comme un mouvement de la raison ; quand le *logos* se vante d'avoir maîtrisé le système oui/non de l'absurde, par la création de la dialectique, disons que c'est Sisyphe qui opère délibérément au sein de cette pensée. C'est pourquoi Blanchot (1969, p. 235) écrit : « Sisyphe se fasse ouvertement domestique, fonctionnaire et policier de la raison, c'est-à-dire en rétablissant presque à son insu une certaine distance entre la région de la non-origine et le commencement de la révolte ». Sisyphe, comme *Lazare*, se situe entre le « oui » et le « non », entre la mort et la vie. Descartes, en ce sens, remplit le rôle que Blanchot et Jaspers avaient reconnu en lui : Descartes a fait un choix, et son choix a consisté à cacher l'énigme, car il a toujours su que la raison ne peut rien face à l'absurde, à la folie, à l'art, à la mort, à la nuit. Mais avec cela, Descartes savait qu'il n'agissait pas à l'encontre de l'énigme et qu'il la servait, puisque l'énigme opère comme *Lazare* et Sisyphe, en préservant l'absurde d'être capturé et en le dissimulant dans l'ordre du jour et l'histoire de la raison.

Dans le sous-chapitre suivant, « Pascal, une alternative à Descartes », je présente l'opposition faite par Blanchot, notamment dans *L'espace littéraire*, dans un chapitre intitulé « L'avenir et la question de l'art. » En traitant le thème du génie romantique, Blanchot (1955, p. 285) met en évidence le rôle du Cogito dans ce qui deviendrait un « jeu perpétuel d'échange entre une existence qui devient toujours davantage pure intimité subjective et la conquête, toujours plus agissante et plus objective, du monde selon le souci de l'esprit qui réalise et de la volonté qui produit ». Un jeu qui, dans le contexte de la Modernité, a été très bien compris et systématisé par Hegel et Marx — sauvegardant les distinctions entre ces pensées. Ce jeu a été fondé par Descartes. Mais je reviens, après une autre diversion nécessaire : si l'art, comme l'écrit Blanchot dans le texte en question, se retire du monde et se replie sur sa souveraineté intérieure, c'est parce que le monde post-Descartes est devenu le royaume de la technique, de la science et de l'État. Pour cette raison, Pascal (*apud* BLANCHOT, 1985, p. 287) classe le Cogito cartésien comme « inutile, incertain et pénible». Cependant, Pascal ne nourrit pas de mépris envers la raison ; ce que nous voyons, comme le démontre Blanchot, c'est l'intérêt de mettre la raison au service de la connaissance du chœur.

Ainsi, disons que l'art pourrait enfin être souverain dans le monde, il n'aurait plus besoin de se retirer pour laisser la place à un monde utile et scientifique ; Descartes serait enfin dépassé au profit de Pascal. Pascal serait-il alors une alternative à Descartes ? Oui et non ! Tous deux, dans leur souveraineté, trouvent des moyens pour leurs affirmations qui protègent le mystère. Ou encore : le mystère, dans toute sa multiplicité, n'a pas jugé suffisant de se manifester pour Descartes, la pensée ne s'est pas contentée de son affirmation dans le Cogito ; pour le mystère et la pensée, il fallait trouver un autre esprit souverain pour s'affirmer de manière totalement distincte — voici donc Pascal. Pour Blanchot, la différence essentielle qui les éloigne et les unit réside dans l'idée de commencement. Descartes fonde le sujet moderne par une décision ferme — il commence, il sait qu'il a le pouvoir de commencer : le Cogito. Pascal comprend qu'un tel commencement est insuffisant, que le commencement est déjà par avance engagé dans un autre nouveau commencement. Selon les mots de Blanchot (1969, p. 547) : que cette raison « ne soit pas cependant dans cette recherche des contraires seulement divisée, mais affirmée et comme rassemblée, et cette raison se reconnaîtra sous le masque d'autorité de Pascal ».

Dans le sous-chapitre suivant, « *Lazare* supplémente Adam », qui traite toujours de la supplémentation biblique, je compare les figures de *Lazare* et d'Adam par rapport à la parole littéraire. Ce qui, d'une certaine manière, est également lié aux questions traitées jusqu'à présent : le pouvoir du commencement (en s'écartant du rationalisme) face au mouvement de l'éternel recommencement. À cette fin, je présente, à ce stade, une lecture qui s'écarte, dans une large mesure, d'une argumentation politique de « La littérature et le droit à la mort », afin de traiter de cette opposition entre ces deux personnages puisque tous deux y sont repris. Nous parlons ! Notre discours nous rassure forcément devant le monde, puisque nous y trouvons une infinité de choses et que nous voulons que les autres sachent à ce que nous nous référons, donc nous les nommons. Ainsi, Blanchot présente une distinction d'époque dans la relation humaine avec le mot : les différents maniements du langage entre l'être primitif et l'être civilisé. L'être humain primitif, comme l'affirme Blanchot, avait connaissance du pouvoir que le langage lui donnait sur les choses du monde et craignait ce pouvoir, car avec lui il perdrait ses relations complètes avec les choses, c'est-à-dire qu'il créerait une étrangeté entre lui et le monde s'il se rapportait à lui par le langage. Ainsi, le nom reste dans la chose, dans son intimité. Au fur et à mesure que les humains deviennent plus civilisés,

plus déterminés socialement, ils commencent à manier les mots de manière plus grossière. Ainsi, les mots prononcés perdent la relation avec ce qu'ils désignent, et, comme prévu, ce n'est pas un problème, puisque c'est la fonction du langage pour cet être civilisé : la rationalisation de l'être pour que la vie ordinaire fonctionne.

Substantif : ce qui prouve, ce qui met en lumière la substance, voire l'essence de la chose. (1) En nous organisant en société sous l'égide du progrès comme mode de relation au monde, aux choses du monde, nous perdons la recherche de l'essence des choses et le mot s'éloigne de plus en plus de ce qu'il nomme ; (2) quand on substantialise le monde, on met en lumière son absence, ce qu'il n'est pas — son essence est inaccessible. Un Adam quiconque, voyant ce qui n'est pas lui, celle qui n'est pas lui et qui n'est pas déterminé par le genre (« celle » : personne de sexe féminin qui ne peut être nommée), la nomme « femme ». Or, un tel, un tel Adam, croit avoir l'être de cette femme, ou plutôt de ce qui est la femme et qui lui a permis de capter l'*être-femme* par son existence, par son apparition. Il se trouve qu'en la nommant, on a perdu en route ce qui était réel en elle : un corps universellement singulier — oui, parce que sa forme corporelle est universelle, mais les spécificités de son corps sont singulières, tout comme le corps de toutes les personnes nommées « femmes » — avec une certaine forme, avec des cicatrices qui racontent son expérience, des cheveux d'une certaine couleur, ainsi que tout ce qui la rend unique. Qu'en reste-t-il alors ? L'absence, la suppression de ce qui était l'être — après tout, le non-être. L'être devient une idée. Hegel a compris que pour comprendre, le meurtre est nécessaire. Oui, pour le philosophe, comprendre équivaut à un meurtre. C'est cette « compréhension » que Hegel affirme dans les essais rassemblés sous le titre *Système de 1803-1804* :

> *Le premier acte, par lequel Adam a constitué sa domination sur les animaux, consiste à leur conférer des noms, c'est-à-dire à les anéantir en tant qu'étants et à en faire pour lui des idéaux*. Le signe était plutôt, comme désigne [*das Zeichen*], un nom, qui est pour lui-même encore autre chose qu'un nom, voire une chose, et le désigné [*das Bezeichnete*] avait un signe en dehors de lui-même. Il n'était pas placé comme une suspension, de la même manière que le signe n'a pas son sens en lui-même, mais seulement dans le sujet : il fallait encore savoir en particulier ce qu'il entendait dire avec lui. Le nom est, cependant, en lui-même, restant, sans la chose et le sujet. Dans le nom, la réalité de l'être-pour-soi du signe est annihilée (HEGEL, 2015, p. 205, souligné par nous et notre traduction).

C'est-à-dire que le sens du mot exige, en préambule à sa réalisation, l'anéantissement de l'être des choses. La position du créateur et de la créature est alors inversée : si Dieu créa le monde, Adam, à son tour, en anéantit ce premier et crée son

propre monde lorsqu'il nomme les choses existantes. Dieu a créé le monde selon son désir ; Adam, en le supprimant ce monde, en a créé un autre qui avait un sens pour lui. Ainsi, dans cette mort qu'est la suppression de l'être par la parole, Adam a désigné le destin de la communication, des relations entre les humains et le monde : le rapprochement des choses du monde ne serait possible qu'en leur donnant un sens. Un rapprochement totalement éloigné, strictement distant. C'est pourquoi l'être primitif préférait les relations aux mots ; il savait le risque qu'il courait en traitant un tel sort : tromper les choses sur ce qu'elles sont, ne laisser l'esprit (l'être) s'en échapper que par l'ambition de la domination. Le langage en est venu à déterminer les relations, c'est-à-dire que les relations ont été fissurées par l'altérité, par la scission entre le moi (*moi*) et le grand Autre (*il*). La mort s'est rendue présente, *Lazare* est ressuscité.

Femme : substantif féminin qui désigne un être humain de sexe féminin, qui, à son tour, est doué d'intelligence et fait usage d'un langage articulé ; bipède, mammifère qui a pour caractéristique la position érigée et le poids considérable du crâne. Le langage, en effet, n'assassine pas la femme, mais sa mort à venir est annoncée dans cette définition substantielle. Or, si je peux, en nommant quelqu'un, le remplacer par un mot, cela signifie que la personne peut être distancée de ce qu'elle est, de qu'elle est dans ses singularités ; c'est-à-dire que sa présence, ainsi que son existence, sont soustraites par la parole ; la parole est ce qui anticipe sa destruction, sa mort, car elle est le premier éloignement de la présence : « Mais, si cette femme n'était pas réellement capable de mourir, si elle n'était pas à chaque moment de sa pie menacée de la mort, liée et unie à elle par un lien d'essence, je ne pourrais pas accomplir cette négation idéale, cet assassinat différé qu'est mon langage » (BLANCHOT, 1969, p. 313). Quand je parle « femme », quand je parle « celle-là », je suis Adam, je complète Adam. Quand on dit « femme », quand on dit « celle-là », *Lazare* se lève à la mort — Lazare présent dans toutes les paroles qui sont la vie de la mort des choses. *Lazare* supplémente Adam.

En parlant, c'est la mort qui parle. Le mot, dans ce sens, est l'avertissement incessant de l'événement ultime dans sa possibilité de réalisation à tout instant ; tout instant peut être celui de ma mort. Par conséquent, entre moi et l'autre, il y a précisément toute la distance qui se concrétise dans l'absence de nous-mêmes traduite en mots — il y a toute la condition de la relation, car c'est à travers cette séparation entre nous qu'a lieu notre quête de communication, de compréhension. Je ne parle qu'à l'autre et l'autre ne parle qu'à moi car nous sommes séparés à jamais. L'union entre les

êtres passe par la mort comme fin possible. L'union se fait par la mort qui a lieu entre nous lorsque nous communiquons et nous nous unissons dans cette séparation infinie. Après tout, ce n'est que par la mort que nous pouvons trouver un sens ; ce n'est qu'en tuant les choses que nous trouvons la seule possibilité de sens.

Dans le sous-chapitre suivant, "Pas, Passivité, Le pas au-delà" qui ouvre le troisième chapitre, après avoir exposé et délimité à la fois l'apparition de *Lazare* et ses relations symboliques, que je qualifierais dans certaines circonstances de « parentales », je commence à analyser le parcours du personnage à travers l'œuvre blanchotienne. Pour ce faire, j'établis une intersection entre les œuvres de *Thomas l'Obscur*, *Le pas au-delà* (1973), *L'écriture du désastre* (1980), autour des notions de *pas*, *hors* du temps, de *passivité* et de Lazare. Dans *Le pas au-delà*, Blanchot (1973, p. 8) écrit : « D'où vient cela, cette puissance d'arrachement, de destruction ou de changement, dans les premiers mots écrits face au ciel, dans la solitude du ciel, mots par eux-mêmes sans avenir et sans prétention : « il- la mer ?». Quel verbe existerait entre le sujet et le complément ? Si l'on reprend la scène qui commence et se termine sans cesse dans *Thomas l'Obscur*, l'action serait rapportée au sens de la vue : « Thomas s'assit et regarda la mer » (BLANCHOT, 1950, p. 9). Cependant, Blanchot ne reconstruit/détruit pas les pas de Thomas ; l'espace de l'action est inexistant, ou plutôt, il existe dans son (in)opérativité. Il se trouve que, dans *Le pas au-delà*, il existe la possibilité de penser le remplissage verbal de cette phrase ; dans cette œuvre, il y a la possibilité de penser l'ouverture qui est laissée entre le sujet et le complément en vue de ce que Blanchot a écrit sur l'impossibilité du remplissage et l'exigence de l'écriture, de l'énonciation, c'est-à-dire sur l'impasse de la feuille blanche. Je propose que nous pensions cet espace précisément en relation avec le *pas*. La (im)possibilité de remplissage verbal implique la décision de l'écrivain, qui, même s'il en décide, en écrivant, il laisserait toujours derrière lui ce qui aurait pu être écrit. Un pas en avant est un pas en arrière ; un pas en arrière est toujours une progression, c'est une marche malencontreuse. Thomas regardait la mer immobile comme l'écrivain regarde la page à écrire.

Une telle anomalie, comme le suggère Blanchot, pourrait peut-être être résolue par l'insertion de la troisième personne du pluriel : *ils*. Mais non. La pluralité existante dans *il* - qui est proprement l'impersonnalité neutre -, si elle est pluralisée, cela apporte une localisation, une détermination d'un ensemble, un espace où l'on peut leur retrouver *ils* : il se perd dans la foule, *ils*, par contre, doivent marcher ensemble, s'agglutiner dans

la foule ou être la foule elle-même. On localise un groupe, mais celui qui se perd est toujours quelqu'un. Selon Blanchot (1973), cette pluralité est différente de la pluralité trouvée dans la singularité du « *il* », exactement parce qu'il s'agit d'une pluralité plurielle, parce qu'elle situe un ensemble qui laisse échapper la condition neutre de la pluralité singulière sous le signe de l'impersonnalité. C'est l'architecture blanchotienne qui, plus tard, avec *L'écriture du désastre* (1980), s'affirme avec le double sens de *pas* et l'(im) possibilité d'une signature propre, d'un nom propre.

Le *pas au-delà* se produirait lorsque le langage cesse, là où réside la *passivité* du langage, dans la mort : c'est en parlant que l'on ressent l'écho du passé, de la fin de la parole et donc de la mort qu'elle porte. *Passivité* qui (in)opère dans *Lazare* ressuscité, mais mort, sans être revenu à la vie, vivant dans la mort par la résurrection, résurrection pour le néant, pour la perte de soi, pour la répétition du vide. Lazare mort : quand je me réfère à lui, je veux dire celui, cette troisième personne du singulier qui est impersonnalisée dans le « *il* « - donc, dans un autre. La relation qui s'établit, alors, entre la mort, la *passivité* et *Lazare* se dessine à partir de la patience : oui, la patience est constitutive de la passivité. En d'autres termes, la passivité trouve sa place dans la patiente violence de l'altérité ; dans mes rapports à l'autre, je fais toujours référence à celui qui n'est pas moi, qui m'est étranger et qui m'affecte par son extériorité. Je renonce donc à mon essentialité, à ma place de première personne du singulier, réunie sous le "je", pour réfléchir patiemment à l'affirmation que l'autre est pour moi. Ceci, à son tour, démontre la passivité qui existe dans ma substitution à la représentation de moi-même, préférant toujours penser un Autre ou me penser à partir d'un Autre, l'inconnu qui me contraint, par rapport à son existence, à être un « *je* ». Et si on inversait l'ordre ? Je deviens l'autre pour un autre et cela implique, fondamentalement, d'extirper de moi la patience passive ; je deviens actif dans le discours, je deviens l'otage de l'unité du « je » : j'existe pour quelqu'un, je suis. Ainsi, j'assume la position neutre sous le regard de celui qui se réfère à moi, je suis l'autre qui fait comparer le soi, de mon autre, je suis le visage, celui contraint de ne plus être ce qu'il est, l'étranger, l'inconnu.

En ce sens, la passivité de la mort se réalise dans le langage ; si le concept est la mort elle-même et si la mort doit être considérée comme l'obscurité de la vie, puisqu'elle dirige celui qui meurt vers l'au-delà de la vie, vers l'inconnu, c'est elle qui nous donne la dimension de l'absence. En d'autres termes, c'est la vie de la mort qui

nous fait prendre conscience du sens absent que porte chaque mot. Cette absence se fait entendre à travers l'écho silencieux de ce qui est toujours a déjà eu lieu, de celui qui est toujours passé, de la voix qui a toujours parlé ; il s'agit justement de l'écho de la mort qui libère sa propre infinitude. Elle noue, à travers la passivité, la complexité de l'opération de coexistence Thomas-*Lazare* : si la passivité, dans son double sens *pas* et *pas au-delà* (négation et dépassement), est nécessairement liée à la patience qui existe dans la mort et, donc, oriente vers le dehors du sens, du temps et de l'expérience ordinaire, c'est dans la littérature, précisément car elle est une opération de mort (qui est la parole supprimant de ce que sont les choses) et d'ouverture vers le dehors du langage, que Thomas peut être et être un autre-*Lazare*. C'est dans le roman blanchotien que l'on trouve la formation d'un sens absent, un sens qui précède et succède à la pensée, qui ne se laisse pas appréhender - donc, absent : il s'agit de la pulsion. Revenons à la question posée ici précédemment sur l'absence de verbe entre le sujet et le complément dans *Le pas au-delà* et la rémission à Thomas : « *'il - la mer'* » (BLANCHOT, 1973, p. 8). Quel verbe y aurait-il entre le sujet et le nom ? Il n'y a pas de verbe, il n'y a pas de production d'affirmation et de négation (vrai-faux) de la pensée ; il y a la libération de toute la différence, le droit à l'improductivité de la signification : « un savoir qui brûle la pensée, comme un savoir d'infinie patience » (BLANCHOT, 1980, p. 46).

Toujours à propos de cette richesse symbolique de Thomas et Lazare, je me consacre, dans ce nouveau sous-chapitre "La mer", à analyser le roman blanchotien à partir du point de vue de Derrida. Pour le faire, je m'attarde sur le chapitre intitulé "*Pas*", qui inaugure *Parages* (2003). Dans ce texte, Derrida privilégie la réflexion sur la mer comme à la fois un espace littéraire et un (non)lieu qui échappe à ceux qui écrivent. Une illusion qui consiste en la notion même de *Parages* : une région maritime à proximité d'une île. Je reviens à Thomas avec Derrida, qui dit que ce (non-)lieu dans les textes fictionnels de Blanchot est proprement la mer - c'est dans la mer que Blanchot situe la communication engagée de ces textes. Je dis « engagée » parce que la possibilité de communiquer est la question présentée dans ces textes. Derrida les pense comme à travers une double image qui échappe à la désignation décidable du mot, ce qui amène l'autre pouvoir du mot, l'engendrer. Oui, à l'infinitif, l'engendrer permet de s'ouvrir à ce qui déborde le mot, qui va au-delà de sa trace : « Paysage sans pays, ouvert sur l'absence de patrie, paysage marin, espace sans territoire, sans chemin réservé, sans lieu-dit » (DERRIDA, 2003, p. 15). *Pas*, dans le champ de la parole, se déplace dans un

labyrinthe qui est lui-même, se cachant derrière un mouvement dialectique qui trompe ses doubles pas effectués en même temps. C'est dans Thomas que Derrida voit le *pas-à-pas* d'une histoire impossible qui, dans sa marche abandonnée, glisse dans l'eau. L'eau libère le mouvement du *pas* - de même que *pas* désigne ici une non-dialectique - parce que c'est en elle que l'on trouve, à la fois, dans son écriture, dans ses syllabes, dans son nom, dans son élément, dans sa place indécise, l'absence d'une ligne de partage. C'est-à-dire que dans "l'eau", tout est réuni dans un seul temps. Par un tel mode d'être et de non-être, l'eau caractérise, chez Thomas, selon Derrida, le *degré zéro*, car, si tout est réuni en elle, elle, l'eau, n'est aussi rien : rien qu'une chose, un mot, une syllabe, un élément drainant. Dans le dernier paragraphe de *L'arrêt de mort* (1948), Blanchot (1948, p. 127) écrit :

> […] et finalement elle a toujours été à ma mesure, je l'ai aimée et je n'ai aimé qu'elle, et tout ce qui arrivé, je l'ai voulu, et n'ayant eu de regard que pour elle, où qu'elle ait été et où que j'aie pu être, dans l'absence, dans le malheur, dans la fatalité des choses mortes, dans la nécessité des choses vivantes, dans la fatigue du travail, dans ces visages nés de ma curiosité, dans mes paroles fausses, dans mes serments menteurs, dans le silence et dans la nuit, je lui ai donné toute ma force et elle m'a donné toute la sienne, de sorte que cette force trop grande, incapable d'être ruinée par rien, nous voue peut-être à un malheur sans mesure, mais, si cela est, ce malheur je le prends sur moi e je m'en réjouis sans mesure et, è elle, je dis éternellement : « Viens », et éternellement, elle est là.

Mais, après tout, qui est-elle ? Ou qu'est-ce qu'elle est ? C'est l'étranger et toutes les figures qui se construisent dans cette étrangeté dans l'œuvre blanchotienne : la mort, la force, la parole, l'autre, la seconde nuit. Pour Thomas, elle apparaît et disparaît sous diverses facettes, dans une incommensurabilité qui renvoie constamment à la mer, à l'eau. « *Viens* » est ce qui lui est dit (*elle*). Mais qui, ou quoi, est appelé ? Ce qui est éternellement là et pourtant n'arrive jamais : ce qui se cache dans la lettre, dans le nom, dans la syllabe, dans l'élément, dans le paysage réunis dans une désunion. C'est, pour Derrida, ce qui est aussi appelé et repoussé par Thomas, ce qui est invité même s'il y est déjà. *Viens*, sous le motif derridien, invite à un mouvement de *pas-à-pas*, le neutre de l'œuvre blanchotienne. *Elle*, dans *Thomas l'Obscur*, est Anne ; Anne est l'eau, comme le suggère Derrida. C'est elle qui vient, même si elle est déjà en compagnie de Thomas. En elle, le personnage se perd ; par elle, il se laisse guider ; c'est elle qu'il n'atteint pas, n'appréhende pas, même lorsque leurs corps sont réunis.

C'est Anne et une autre Anne, l'une qui entend « Viens » et l'autre qui entend "Va" ; il s'agit donc du *pas*. Elles vont et viennent sans bouger, même s'ils font des pas

dans le même lieu absent : un espace sans entrée ni sortie, sans au-delà ; ils vivent dans l'infranchissable. Anne est la nuit, la seconde nuit, tout comme elle est la mer. C'est dans ces lieux que Derrida trouve des raisons de penser l'événement de la signature, du nom propre blanchotien. *Thomas l'Obscur* est, selon Derrida, le nom dans lequel se produit toujours la même répétition du mouvement - un marcheur qui ne quitte pas le lieu, il nie, en marchant, son propre pas en ne pouvant pas avancer. Anne y a toujours été, elle est le lieu d'opérativité et d'inopérativité de Thomas, elle est donc la nuit, la mer et les autres lieux de la pensée sur la non-pensée dans l'œuvre de Blanchot. Derrida appelle cette structure du *pas* une annulation/conservation du pas là, une référence directe à une autre œuvre blanchotienne, *Le pas au-delà* (1973), qui travaille précisément sur un (non-)temps. Le pas-au-delà/non-pas-au-delà amène donc à la fois la condition de Thomas/*Lazare* et celle de Lazare/*Lazare*. Certaines lectures sont possibles à partir de cela : (1) Thomas est l'écrivain qui se métamorphose dans l'espace littéraire (seconde nuit, mer, Anne, l'*au-delà*) et se retrouve mort, vivant dans la mort, se transmutant en ; (2) Thomas est fils de la nuit (et de toutes les autres figures de pensée sur la non-pensée présentées jusqu'à présent), il existe en elle, qui est un hors du temps, de l'espace et du lieu, donc il vient vivre dans la mort, le seul vrai *Lazare* ; (3) Thomas/*Lazare* vit dans la nuit, il en est le fils et en même temps l'épouse incestueusement, car elle est aussi Anne ; (4) il est le vrai *Lazare* parce qu'il s'oppose au Lazare biblique, non par une simple opposition entre la vie et la mort, mais en étant vivant et mort en même temps, en rompant avec la résurrection à la vie, le jour ; (5) Lazare rend impossible de vivre avec l'énigme en tant qu'énigme, pour lui et pour le Christ ressuscité, en faisant du jour l'unique moment de la vie, en excluant la vie de la mort, ce qui est contraire à la croyance chrétienne de la vie après la mort ; (6) le vrai Lazare est la possibilité de faire cette reconnexion - non pas avec le christianisme, qui est lié au binarisme nuit/jour, mais avec le mystère, avec la vie et la mort.

Le jeu hétérogène des mots mène la langue de Lazare, celle qui appartient au jour, à supposer la folie. Après tout, quel sens y a-t-il à se laisser répéter ? Je veux dire : quel est le sens des mots qui se mettent plus d'une fois dans la même phrase ? D'ouvrir au sein de leur propre simulacre une fissure par laquelle ils s'écoulent pour revenir au centre ? Lazare pense que cela se donne en raison de leur besoin narcissique de s'exalter. C'est ce que *Lazare* veut que l'autre Lazare pense ; en attendant, il libère les mots pour qu'ils s'expriment sans exprimer, camouflés par la "folie" narcissique de

l'identité : *pas sans pas*, *pas-à-pas*, la mort sans la mort. C'est ainsi que je trouve *Lazare*, qui apparaît et se dissimule à la fois dans l'œuvre de Blanchot, comme le démontre Derrida, dans *Parages*, lorsqu'il rend transparent le motif que l'on trouve dans les histoires, les récits et les discours de Blanchot : (1) dans *Littérature et le droit à la mort*, *Lazare* est la mort sans la mort ; (2) dans *Thomas l'Obscur*, il est la pensée sans la pensée, car l'origine n'a pas d'origine, donc la mort avance encore plus loin en elle-même ; (3) dans *Celui qui ne m'accompagnait pas* (1953), il est la ressemblance dissemblante ; (4) dans *L'entretien infini* (1969), il est la distance qui rapproche, la proximité qui éloigne ; (5) dans *L'attente, l'oubli* (1962), il est le repos sans repos ; (6) dans *L'amitié* (1971), il est le contact distant, la relation dans une distance infinie ; (7) dans *Le pas au-delà* (1973), il est la fin sans fin ; (8) dans *L'écriture du désastre* (1980), il est la destruction de l'indestructible. Derrida voit dans le *sans* de Blanchot - pas sans pas, la mort sans mort - la neutralisation du sens qui brise le simulacre de la parole, lui permettant de se subvertir elle-ême : c'est où se trouve *Lazare* !

Dans le sous-chapitre qui suit, "*Le faux pas à la mort : Lazare à la dérive*", je poursuis l'exploration de la lecture derridienne autour des œuvres citées dans le chapitre précédent. Mais j'poursuis en élargissant la lecture vers des passages de plusieurs textes dans lesquels Blanchot évoque la question de l'appel à l'Autre soit par le *viens*, soit par le découpage réalisé par Derrida du terme « aborder » dans l'œuvre de Blanchot. *Parages* : qu'est-ce qui a poussé Derrida à intituler un livre sur Blanchot avec un tel terme ? Je réfléchis à cette question afin de comprendre de quoi il s'agit. À la fin du chapitre « *Pas* », Derrida aborde encore le discours marin blanchotien ; il s'agit de la place - éternellement déplacée - que prend le terme *bord* dans les récits de Blanchot. *Bord*, en français, est un nom masculin désignant les extrémités de chaque bord d'un navire ; en portugais, il a son équivalent dans les noms féminins « beira » et « borda ». Derrida retrace l'usage du terme, qui apparaît avec insistance dans *Celui qui ne m'accompagnait pas* ; c'est comme si Blanchot insistait sur un discours maritime afin d'exprimer ce lieu - oui, car la mer est un lieu sans lieu, dans la mesure où l'eau est un élément qui coule, qui envahit, de contention difficile. Blanchot apporte cette incommensurabilité dans ses textes. Bien qu'il y ait une distinction entre ses œuvres littéraire et critique - tandis que la littérature est l'espace où la parole se subvertit, la critique est soumise à la violence de la tessiture constamment déchirée pour penser cette subversion -, dans l'une comme dans l'autre nous sommes à bord, dans l'une comme

dans l'autre nous sommes entre tout et rien, dans l'une comme dans l'autre nous sommes à la dérive, dans l'une comme dans l'autre les mirages sont constants. Derrida considère cet espace chez Blanchot, ce qui, à son tour, permet de voir depuis *Thomas l'Obscur* (1941) cette dérive qui apparaît ensuite dans d'autres romans et aussi dans la critique, comme les textes qui composent la première partie de *Le livre à venir* (1959) : "*Le chant des sirènes*". Déjà dans *Celui qui ne m'accompagnait pa*s, le récit commence par une recherche : " Je cherchais, cette fois, à l'approcher " (BLANCHOT, 1953, p. 4). Mais qui ou quoi est recherché ? Selon la lecture de Derrida, cette œuvre commencerait par un événement, un événement qui n'est d'abord ni un commencement ni un événement, car il n'a pas de lieu. Il s'agit, tout d'abord, d'un faux départ - ou, pour le dire autrement, d'un *pas*, car, après tout, il n'y a personne à qui s'adresser, mais il y a la recherche de celui ou de cela qui a existé, qui existe ou qui existera (qui arrivera) et qui sera alors adressé. En fait, ce qu'il y a, c'est la recherche de s'approcher. Oui, s'approcher au mode infinitif du verbe. C'est l'insistance du travail blanchotien : s'approcher de ce qui est étranger, attendre ce qui pourrait venir, chercher un bord tandis que les bras - comme ceux de Thomas lorsqu'il creuse sa propre tombe - remuent dans l'eau, dans une sorte de nage qui précède la noyade.

Le *viens*, par contre, est celui qui est (avec tout le danger de localisation qui implique de conjuguer le verbe en accord avec *viens*) dans un non-temps, voire dans un présent flottant qui est le temps irreprésentable de l'histoire ; il est à la dérive et toujours en quête, mais toujours sans autorité. Ou, comme le souligne Derrida (2003, p. 96), " sur un fond indéfini de répétition et d'habitus ". Cet arrière-plan indéfini se manifeste par la récurrence de la conjugaison du verbe *être* et des verbes qui lui sont liés au mode imparfait, au mode conditionnel *: j'étais là* ; *je voudrais l'être* - exemples de conjugaisons qui apparaissent dans plusieurs romans blanchotiens. Cette utilisation du temps dans le mode imparfait cherche à signaler le déplacement, la fluctuation de la présence, la dérive dans l'espace maritime littéraire - les *parages*. Il s'agit donc d'une présence toujours suspendue, implicite, entre deux lectures, entre deux compréhensions, entre deux bords. L'entre-lieu apparaît comme la possibilité d'une transformation radicale, celle de Thomas en *Lazare*, de morts en Mort, de l'unique en l'unique, de l'écriture neutre : « L'eau, blanche ou noire, l'o, clair ou obscur, jour/nuit, n'est-ce pas ce double zéro, cette « *puissance égale du 0 et du 2 dans la distance non marquée et non mesurable de la différence* », cette puissance égale que l'Eternel Retour ne permet ni

d'identifier, ni de rassembler, ni d'exclure l'un de l'autre?»(DERRIDA, 2003, p. 101-102).

Après être arrivé, avec Derrida, à la thématique du neutre, je m'arrête pour comparer les conceptions de Roland Barthes et de Blanchot sur le neutre. C'est pourquoi, dans le sous-chapitre suivant "Ineffablement neutre : pour un droit de réponse à Roland Barthes", j'analyse les deux théories et les deux sens que prend le neutre dans l'œuvre blanchotienne et barthésienne. En 1932, plus précisément en juillet de la même année, Blanchot (2017, p. 58-59) écrit à propos de l'engagement et du désengagement politique des écrivains qui lui sont contemporains : « Ils paraissent [les écrivains] neutres. Mais, comme le dit Vigny dans Stello et comme le rappelle M. Daniel-Rops : « La neutralité du penseur solitaire est une neutralité armée qui s'éveille au besoin» Bident (2010) soutient que dans les premières apparitions du terme - en 1932, dans « Les écrivains et la politique », publié dans le *Journal des débats* ; en 1941, dans la première version de *Thomas l'Obscur* ; en 1943, dans "Les treize formes d'un roman", présent dans *Chroniques littéraires du Journal des débats* : avril 1941-août 1944 -, même s'il n'avait pas le caractère et la dimension qu'il finirait par avoir dans l'œuvre blanchotienne, il y avait déjà une préfiguration, d'autant que l'usage de ce terme dans le milieu journalistique, dont Blanchot faisait partie dans les années 1930, était inhabituel. Cette même année, Blanchot commence à écrire son premier roman, qui sera publié en 1941, première version de *Thomas l'Obscur* ; l'adjectif neutre y apparaît à nouveau : « Jamais les rayons de la vie n'avaient pénétré corps plus neutre et moins attaquable » (BLANCHOT, 1941, p. 113). Dans ces années-là, plus précisément en 1923, à Strasbourg, Blanchot rencontre Emmanuel Levinas. L'amitié entre eux devient, au fil du temps, extrêmement importante pour le développement de ce qu'on appellera le « neutre » dans l'œuvre blanchotienne, ainsi que pour les lectures que Blanchot vient à faire de Heidegger et de Husserl, qui sont partagées et débattues avec Levinas et, plus tard, avec Bataille. Bident (2010, p. 16, souligné par l'auteur) attire l'attention sur l'an 1939 : « c'est l'année qui précède la rencontre de Blanchot et Bataille, et le *non-savoir* occupera dans leur dialogue la place de *l'il y a* dans l'échange avec Levinas ». Pour ces trois écrivains et penseurs, la phénoménologie heideggérienne commence à tracer les chemins par lesquels leurs œuvres vont suivre. Dans ce contexte, il faut reconnaître que c'est à partir de Levinas que les réflexions sur l'ontologie heideggérienne se sont développées chez Blanchot, en grande partie en raison de ce qu'il y a à apporter à la

réflexion sur le neutre. D'autre part, c'est avec (et à partir de) Bataille que Blanchot approfondit l'expérience de l'écriture du neutre. Cependant, la lecture que je suivrai tout au long de ce sous-chapitre est celle présentée par Christophe Bident dans un article intitulé "Les mouvements du neutre". Il s'agit du choix de raconter l'« histoire » du neutre à partir de son développement dans l'œuvre de Blanchot, en privilégiant à la fois la rupture avec la manière de penser la littérature contemporaine de Blanchot et les rapprochements et distanciations avec le concept de *degré zéro* de l'écriture de Roland Barthes.

En 1953, Barthes publie *Le Degré zéro de l'écriture*. Dans ce texte, comme le souligne Bident (2010, p. 19), Blanchot est cité au moins deux fois, l'une à cause de sa lecture de l'impersonnalité dans l'œuvre de Kafka - précisément à propos de la distinction entre « *je* » et « *il* », qui, en ce sens, c'est la possibilité de toute littérature, lorsque le sujet cesse d'être à la première personne du singulier - et l'autre en raison de sa lecture de Mallarmé comme celui qui assassine le langage. En tout cas, Barthes va jusqu'à déclarer, comme en témoigne Bident (2010, p. 19), qu'entre deux termes opposés, comme « un » et « autre », il existe un troisième terme que l'on peut appeler à la fois « neutre » et « terme-zéro ». Il ne s'agit donc pas d'un rapprochement forcé, ni même d'une vaine distanciation qu'impliquerait l'attribution du neutre et de tout ce qu'il comporte, à l'un des auteurs à propos desquels on s'interroge habituellement : qui a été le premier à utiliser le terme ? Non ! Barthes se rapproche de Blanchot dans le même mouvement qu'il s'en éloigne. Si Blanchot apparaît dans la première partie du *Degré zéro de l'écriture*, aux côtés d'Albert Camus et de Jean Cayrol, comme un exemple de ceux qui pensent l'écriture à travers un "désengagement" politique engagé, c'est parce que Barthes a non seulement lu "La littérature et le droit à la mort", de Blanchot, mais se rallie à la thèse de Blanchot au détriment de la littérature engagée de Sartre. Ainsi, Barthes prend ses distances avec Blanchot par rapport à l'écriture neutre : « Mais lorsque Barthes analyse, ce qu'il fait d'ailleurs à peine, "l'écriture blanche", "l'écriture neutre", soit "le degré zéro de l'écriture", ce n'est pas à Blanchot ou à Cayrol qu'il se réfère, puisqu'il se contente de citer leurs noms, mais à Camus, au Camus de L'*Étranger* » (BIDENT, 2010, p. 20).

Une telle situation prouve également que Barthes préfère les lectures de Kafka et Mallarmé par Blanchot, notamment à partir de *La part du feu*, au détriment de l'écriture fictionnelle blanchotienne, dans laquelle le neutre était déjà implicite. Par conséquent,

lorsque Barthes (1972, p. 61) dit que l'écrivain est le « prisonnier de ses propres mythes formels », il fait certes une critique de la production littéraire bourgeoise moderne - une écriture asservie à une langue et à un style qui maintiennent les modes de vie bourgeois -, mais il relègue aussi au second plan la production fictionnelle de Blanchot, l'assimilant aux « propres mythes formels » de l'auteur en tant qu'écrivain. En d'autres termes, pour Barthes, l'écriture critique de Blanchot ouvre la possibilité de penser le neutre dans l'écriture, mais en soi elle n'est pas neutre ; en revanche, l'écriture littéraire blanchotienne ne sert pas d'exemple d'une écriture neutre, comme le souligne Bident (2007, p. 5) en écrivant que « La citation exclusive de ces passages critiques, au détriment des romans et des récits, vaut pour une double récusation de l'écriture blanchotienne : si elle est blanche, elle est prisonnière, si elle n'est pas blanche, elle n'est pas digne d'intérêt, peut-on lire en substance ».

En septembre 1953, Blanchot publie une réplique à Barthes dans la *Nouvelle Revue Française*, sous le titre "Plus loin que le degré zéro". Ce texte, six ans plus tard, composera *Le livre à venir* (1959), avec une petite modification dans son titre : "La recherche du point zéro". Dans la première publication du texte, on y trouve un Blanchot plus réactif (1953, *apud* BIDENT, 2007, p. 5) par rapport au texte de Barthes, au point d'évoquer *Le Degré zéro de l'écriture* comme un « essai récent sur lequel il y aurait intérêt à réfléchir ». Ce n'est pas pour rien que le titre provocateur - "Plus loin que le degré zéro" - rend justice à la critique dans la mesure où Blanchot pense l'expérience de Mallarmé et de Proust comme une expérience qui dépasse la problématique sémiotique de Barthes. En revanche, le refus du *degré* zéro par Blanchot est évident, puisqu'il abandonne le terme *degré* et ne garde que le *zéro* dans le second titre de sa réplique.

Dans un premier temps, il faut dire que le langage immédiat est insaisissable, car il ne se laisse pas emprisonner, pas même par celui qui essaie de l'écrire. Dans un deuxième temps, aussi pertinent que le précédent, il faut prêter attention au mouvement du langage littéraire lui-même. En fait, le langage ordinaire nous fait croire que nous avons une réalité dans la mesure où nous parlons des choses et, dans le même mouvement, nous les éloignons - au point qu'elles disparaissent complètement du langage ordinaire. Cependant, si nous possédons les choses d'une certaine manière - au moins en leur absence, à travers les noms qu'on y donne - cette possession ne tarde pas à se briser dans le langage fictionnel. C'est-à-dire que lorsque nous écrivons "thé", nous

pensons au thé que nous connaissons et nous croyons au pouvoir de ce mot pour nous amener ou nous emmener vers le souvenir de cette boisson. Cependant, il y a des conditions qui s'imposent à cet acte, comme l'énumère Blanchot (1959, p. 304-305) : (1) la condition « C'est que le monde où seulement il nous est donné d'user des choses se soit d'abord effondré, c'est que les choses se soient éloignées infiniment d'elles-mêmes, soient revenues le lointain indisponible de l'image » (2) « c'est aussi que je ne sois plus moi-même et que je ne puisse plus dire moi. Transformation redoutable ». Voilà l'opération fictionnelle : croire posséder l'être, mais être totalement dépouillé de soi-même et de cet être dans l'acte fictionnel, au moment où le langage devient être par l'oisiveté de l'être véritable à se présentifier, à se révolter contre le langage qui l'usurpe.

Par conséquent, proposer une neutralité de l'écriture n'est qu'une autre façon de tenter de dominer la littérature dans son *être*, en oubliant qu'elle est indomptable. Il s'agit avant tout, comme le montre l'expérience d'Artaud, d'une tentative de calcul de la métamorphose du saut qui s'opère dans l'écriture entre l'*être* et l'être. Tout se passe comme si Barthes comprenait la littérature comme un « phénomène immobilisé dans le monde des choses » (BLANCHOT, 1959, p. 191), alors qu'il s'agit précisément du vide du monde, et non d'une manifestation que l'on saisit si l'on a changé de style, de pensée ou de position à son égard. C'est aussi pourquoi la tentative de Barthes est d'avance frustrée : parce que le style, le langage instinctif, ne saisit rien, dans la mesure où ce qui est toujours le plus proche de nous est ce qui est le plus inaccessible. Dans ce mouvement, Blanchot démontre, à partir de Proust, que le style est quelque chose qui apparaît, comme un événement, et non quelque chose qui peut être prédéterminé. Proust, dans ses premières œuvres, cherche excessivement à écrire à partir de ce que La Bruyère a classé comme style littéraire - un style phrasé et rythmé, composé de ruptures qui soutiennent ce rythme, la rhétorique et la lecture à haute voix ; il se reflète aussi fréquemment dans l'écriture de Flaubert. De telles influences, pour Blanchot (1959, p. 192), démontrent une véritable aliénation dans l'écriture littéraire. Il s'avère que Proust trouve son propre mouvement d'écriture lorsqu'il se met à écrire des lettres de manière ininterrompue. Proust aurait-il trouvé son style ? Ou encore : qui parle quand il écrit, c'est lui-même ? Blanchot rappelle que Proust a plusieurs facettes : l'homme des vices, celui à vocation académique, ou encore un Proust mort dont la main a une vie à part du reste du corps et écrit sans cesse. Auxquels d'entre eux pourrions-nous attribuer sa voix ? À aucune de ces alternatives, car celui qui écrit est l'exigence même de l'écriture,

une exigence qui, selon Blanchot (1959, p. 192), s'appelle « Proust, mais n'exprime pas Proust, qui ne l'exprime qu'en le désappropriant, en le rendant Autre ».

C'est pourquoi, outre le fait qu'elle ne se laisse pas saisir, la littérature, dans la totalité de son expérience d'elle-même, ne permet pas qu'on la réduise à une question de langage ; ce qui importe à la littérature, c'est sa réalisation en tant que question, et dans ce mouvement, elle cherche à amener, même si de force, celui qui se sent attiré par elle à cette question : comment la littérature est-elle possible ? Pour elle, peu importe les rituels, les règles et les styles de ce qu'ils la pensent être. C'est pourquoi Blanchot insiste sur le fait que la littérature ne se réduit pas au roman et ni s'en éloigne. C'est pourquoi il existe toutes sortes de romans - bons, mauvais, bien écrits, mal écrits, ennuyeux et même ceux qui ne sont pas de la littérature -, et cela n'est pas nécessairement lié à la maîtrise de la langue ou du style. Ce que Blanchot veut démontrer, c'est que l'intention de Barthes, dans *Le Degré zéro de l'écriture*, est, par la rupture avec les styles d'antan, d'appréhender la littérature sous ce qu'il appelle le "degré zéro de l'écriture". Or, cela n'est pas possible, car il ne suffit pas de penser la neutralité à l'écrit, il faut plutôt envisager une expérience de la neutralité et, par rapport à cela, le discours de la neutralité est un discours impossible à entendre : « ce qu'il y a à entendre, c'est cette parole neutre, ce qui a toujours été dit, ne peut cesser de se dire et ne peut être entendu, tourment dont les pages de Samuel Beckett rapprochent de nous le pressentiment » (BLANCHOT, 1959, p. 192). Il est intéressant de noter que Blanchot termine sa réplique à Barthes par Beckett, un auteur que Barthes exclut de son œuvre et auquel il ne s'intéresse à nouveau que des années plus tard. Les mots de Bident résonnent avec ce que je partage avec lui sur l'année 1953, sur la position de Barthes par rapport à Blanchot et sur les difficultés et les impossibilités sémiotiques que son travail propose par rapport à une écriture neutre - comme Blanchot nous le fait voir à partir de Mallarmé et Proust -, qui reviennent dans une posture de plus en plus remplie de réserves par rapport à Blanchot : « RB, MB : ce serait leur R/M, leur barre signifiante à eux. En ce sens, je finirai sur cette proposition qui transpose une phrase de Roland Barthes (t. III, p. 207) : « Barthes reçoit le M blanchotien selon sa véritable nature, qui est la blessure du manque » (BIDENT, 2007, p. 17).

Dans le chapitre suivant, "L'errance de Lazare : la neutralité face à la mort", je commence par explorer la question du *vagabondage* de *Lazare* dans l'œuvre en rapportant ce refus au vagabondage comme le refus de l'inconnu. En ce sens, un refus

qui entremêle la mort comme sujet, le neutre et l'étranger comme inconnu à la solitude de l'œuvre. Ainsi, je commence ce sous-chapitre en parlant des codes pénaux en relation avec le vagabondage, et comment ils se révèlent une institutionnalisation du refus de l'inconnu. Bien que cette criminalisation soit imprégnée de divers aspects - moraux, juridiques, sociaux, culturels - elle exprime généralement la répulsion occidentale envers l'errance, le non-travail, le non-lieu. Vivre en transition, en recherche, ou même choisir une vie non dédiée aux certitudes institutionnalisées en Occident – la maison, la famille, le travail, la vérité, la raison, le jour -, est un mode de vie rejeté par pratiquement toutes les sociétés occidentales. Mais pourquoi cette transition constante est-elle effrayante et dangereuse ? Ou encore : pourquoi l'errance suspend-elle toutes les certitudes et les remet-elle en question ? De telles questions refont surface dans de nombreuses problématiques présentées par Blanchot, telles que l'existence d'un collectif impersonnel, la fissure, et, plus important pour moi ici, le refus et la défiguration. Toujours dans *Parages*, je trouve deux occurrences du terme *vagabondage*. La première concerne Anne :

> […] « ... il arrivait un moment où, amenée par ce *vagabondage* sans terme devant une réalité sans raison, elle s'arrêtait brusquement, émergeant du fond de sa frivolité avec un visage hideux. […] Elle avait beau chercher au plus loin son itinéraire et se perdre dans des digressions infinies - et il se pouvait que le voyage durât sa vie entière (BLANCHOT, 1950, *apud* DERRIDA, 2003, p. 35-36, souligné par nous).

À propos d'un tel passage, Derrida (2003, p. 35-36, souligné par nous) commente : « Pas de récit, pas de mort (« autres stratagèmes 3944 Parages dérisoires, elle n'aurait que précipité par sa mort... »), pas sans dialectique, seulement des différences de pas (« *vagabondages* », « labyrinthes », « digressions infinies », « langage » « de plusieurs degrés au-dessous du silence ». Si le *pas* de mort — c'est-à-dire la mort sans visage, ou encore l'absence de visage de celui qui est étranger, de celui qui n'est pas encore venu et dont on ne sait pas s'il viendra, donc qui n'a pas encore de visage — se dissimule dans divers stratagèmes, subterfuges, comme le *vagabondage*, c'est parce qu'il parvient ainsi à se déplacer sans se fixer. Il me semble aussi que ces stratagèmes existants dans le langage sont constamment créés et mobilisés par ce refus de se configurer dans un visage. En d'autres termes : c'est comme si quelque chose opérait dans le langage en créant des mots de camouflage, précisément parce que, dans le même mouvement par lequel il refuse de venir au jour, il veut aussi marcher librement, c'est-à-dire que, même dans ce non-lieu, il ne veut pas se fixer. Ce "quelque

chose", qui prend le nom de "neutre", veut marcher de façon erratique, errer parmi ces mots qui lui permettent à la fois de se dissimuler et de travailler dans le langage. Le neutre – « le neutre, le neutre, comme cela me semble étrange » (NIETZSCHE apud BLANCHOT, 1969, p. 4) - est la possibilité de subvertir le sens du mot en lui-même. Certes, le neutre n'opère pas par rapport à ce qui expose sa différence, comme le singulier et le pluriel, et qui finit en fait par dissimuler l'existence d'un neutre par une idée de dialectique ; le neutre opère là où nous pensons qu'il n'y a pas de dissimulation, de division, de différence : entre l'unique et l'unique.

Anne, comme l'a souligné Derrida, sort de sa frivolité avec un visage hideux, car elle est amenée à chercher celui qui doit arriver ; elle espère s'approcher de celui qui viendra - défiguré, encore sans visage, neutre. Anne est loin de se douter que c'est dans ce mouvement, celui du *pas*, que se cache le neutre. Anne est loin de se douter que le neutre est insaisissable, que sa recherche, son vagabondage, son errance, dureront toute une vie, car elle ne le trouvera jamais. Mais, comme l'écrivain solitaire, elle cherche. Anne cherche en se quittant elle-même, le « je », en se faisant un mot subterfuge pour que le neutre puisse la mouvoir dans son errance ; elle est déjà le « il », ou du moins lui cède son être, cet impersonnel sans visage qu'elle ne connaît pas et ne connaîtra jamais. C'est par cette errance que je vais commencer à parler du neutre de "La solitude essentielle" (1953).

La solitude, comme la définit Blanchot (1955, p. 6) au début de son texte, « au niveau du monde est une blessure sur laquelle il n'y a pas ici à épiloguer ». Alors, à quelle solitude Blanchot fait-il référence ? Celle de l'artiste et de l'œuvre. Cette solitude est-elle différente de la solitude du monde et de la solitude des autres ? C'est ce à quoi je me propose de répondre avec Blanchot. En août 1907, Rilke (apud BLANCHOT, 1955, p. 11) écrit à la comtesse de Solms-Laubach : « Depuis des semaines, sauf deux courtes interruptions, je n'ai pas prononcé une seule parole ; ma solitude se ferme enfin et je suis dans le travail comme le noyau dans le fruit ». Rilke était-il seul, ressentait-il la solitude ? Pas exactement, car cet isolement était son choix ; c'est ce que nous désignons en langue portugaise par le mot "solitude". Cependant, en français, la solitude signifie strictement cela, la solitude ; en portugais, ce serait le recueillement. Ceci : Rilke s'en est retiré. Après tout, qui est essentiellement seul ? L'œuvre d'art, l'œuvre littéraire.

Dans le sous-chapitre intitulé " La défiguration du visage de Lazare : l'image du neutre ", je développe une argumentation autour de l'image littéraire en tant qu'image neutre, donc du visage neutre de Lazare - ce qui suit jusqu'au sous-chapitre " De Lazare à *Lazare* : du réel à l'imaginaire ". Ainsi, le visage de *Lazare* devient celui de l'image, du hors sens, du temps et du lieu. Il peut paraître étrange d'inclure dans le titre de ce sous-chapitre le substantif "défiguration". Après tout, tout ce qui est défiguré avait autrefois une figure, un visage, une image. C'est-à-dire qu'un tel substantif pourrait amener le noble lecteur à croire que *Lazare* avait autrefois un visage, qui est maintenant défiguré. L'usage de ce mot pourrait être étrange, mais pas s'il s'agissait des retrouvailles, voire d'une jonction entre le connu et l'inconnu, qui forment précisément ce qu'il n'est possible que de reconnaître. Une étrange sensation de déjà vu : on voit quelque chose que l'on croit avoir déjà vu, mais que l'on n'avait jamais vu. Nous reconnaissons l'inconnu, ou plutôt le méconnaissable : le sans visage, le sans image, le sans figure. Une figure défigurée. En ce sens, si *Lazare* a déjà eu un visage, c'était lorsqu'il appartenait à la vie du jour. Je reviens au passage sublime écrit par Bident (2008c, p. 94, souligné par nous) sur le véritable Thomas, celui qui est *Lazare* :

> Seul Thomas vrai, jumeau du Christ dans l'abstraction d'une forme neutre, ni mort ni vivant après avoir été vivant et après avoir été mort, une forme dans laquelle il ressuscite ainsi non pas les morts mais la mort, dont l'image se condense dans la constitution d'une "figure absente" au visage souriant et vivant.

Cette image m'emmènera, nous emmènera - oui, vous m'accompagnez, vous qui êtes absent, si invisible pour moi, qui suis seul - vers cet autre temps, vers la fascination de l'absence de temps où regarder *Lazare*, c'est regarder « […] l'impossibilité qui se fait voir, qui persévère — toujours et toujours — dans une vision qui n'en finit pas : regard mort, regard devenu le fantôme d'une vision éternelle » (BLANCHOT, 1955, p. 11). Cette tâche est annoncée au préalable dans quatre textes principaux : (1) "L'image", qui est un sous-chapitre présent dans "La solitude essentielle" (1953) et "Les deux versions de l'imaginaire" (1951) ; (2) "La rencontre de l'imaginaire" (1954) ; (3) "La naissance de l'art" (1955) ; et (4) "L'art, le musée et le temps" (1950).

Cependant, dans mes mouvements, je me permets de tracer un chemin qui s'avère plus pertinent pour ce que je veux faire valoir ici. Je n'ai pas terminé le sous-chapitre précédent à la fin du texte. J'ai réservé le sous-chapitre de « La solitude essentielle » sur l'image pour faire, comme le dit Didi-Huberman (2011, p. 27, notre

traduction), un renoncement à « la casuistique sempiternelle du parangon entre le mot et l'image : "Pourquoi la chose serait-elle séparée entre la chose vue et la chose dite (qui s'écrit) ?" ». Je reviens donc au sous-chapitre "Lire" de *L'espace littéraire*, précisément au texte qui précède "Lazare, *veni foras*", qui traite de la lecture, mais aussi de l'image "le Oui léger, innocent, de la lecture". Dans ce contexte, je reprends la solitude que Blanchot reconnaît à l'auteur et au lecteur : si l'écrivain est rejeté, annulé et oublié par l'œuvre, le lecteur, de même, mais dans un autre mouvement, il est invisibilisé par l'œuvre. Je cite également la célèbre expression blanchotienne qui a servi de titre à sa biographie écrite par Christophe Bident : *Maurice Blanchot, partenaire invisible : Essai biographique* (1998). *Partenaire invisible* : c'est ainsi que Bident se place, ou plutôt est placé par l'œuvre blanchotienne - comme celui qui le lit et lui est donc invisible. Ce qui lit : ce qui dit "oui" à cette tâche transparente et silencieuse qu'est l'expérience de la lecture, même si elle ne produit pas l'œuvre.

Comment l'écrivain et le lecteur se connectent-ils à l'image ? Je pose cette question afin de voir où elle va tomber. Le lecteur, habituellement considéré comme celui qui accède à la compréhension de l'œuvre, qui dévoile l'œuvre derrière les mots communs qui y sont écrits, est encore celui qui, après la lecture, peut révéler aux autres les secrets de l'œuvre. Mais non ! La tâche du lecteur se situe en deçà et au-delà et de cela, car elle est dans le même sens en deçà et au-delà de sa compréhension. La lecture, comme l'écrit Blanchot (1955, p. 164-166), c'est le « oui » innocent dit à l'œuvre. Cependant, cette innocence est davantage liée à l'irresponsabilité qu'à la naïveté. Le lecteur est séduit par l'appel qui émane de l'œuvre, même si c'est un appel silencieux. Mais le lecteur ne peut l'entendre que s'il y répond, une action qui n'est pas marquée par une préséance temporelle d'une partie qui fait appel et d'une autre qui y répond : la réponse du lecteur se produit en même temps que l'appel, en un seul et même temps. Dans ce mouvement, l'œuvre impose également le silence au lecteur, car son bruit irréel n'est prononcé que dans cet état d'interruption du son. Quand il entend ce bruit, le lecteur veut rester dans cet espace, décide d'y rester à travers son "oui" plein de présence transparente, invisible. C'est incroyable l'irresponsabilité du lecteur qui, même en ressentant tous les effets de la « violence ouverte qu'est l'œuvre » (BLANCHOT, 1955, p. 165), décide naïvement de rester dans cet espace. Le "oui" nécessaire à l'expérience de la lecture implique une solitude différente de celle de l'écrivain, car la solitude du lecteur existe dans la transparence. Cela se produit parce que l'essence de la

lecture est différente de l'essence de l'écriture : le lecteur ne produit rien, mais possède tout. C'est pourquoi l'expérience de la lecture est toujours plus légère, plus positive. Lui, le lecteur, n'a pas à toucher l'absence et l'infini comme l'écrivain. L'absence qu'il touche est celle de l'œuvre qui se dissimule, et il doit toujours y rester pour être en contact avec elle, avec ce tout qui ne devient rien quand on essaie de le toucher, de l'arrêter.

Arrivant à la fin du chapitre deux, dans l'avant-dernier sous-chapitre, "Le *il y a*, un autre nom pour l'obscurité : *Lazare*, un autre nom pour le neutre", je présente la lecture lévinassienne en relation avec le *es gibt* heideggérien et, en contrepoint, avec la notion de *il y a* d'Emmanuel Levinas. Dans ce parcours, il est essentiel de reconnaître une distinction inévitable entre le *es gibt* heideggérien et le *il y a* lévinassien. Heidegger pense le *es gibt* comme quelque chose d'inatteignable pour le Dasein, puisqu'il s'agit de parvenir à théoriser, à ontologiser, pour ainsi dire, l'être en général - tâche dont Heidegger, à la fin de sa vie, admettra l'impossibilité, étant donné qu'il faudrait repenser toute l'analytique existentielle -, en limitant la subjectivité du Dasein, qui doit, à travers l'événement appropriatif, rester en vérité ouverte à la donation de l'être. À son tour, Levinas pense dans une autre conception et d'autres limites liées à la subjectivité. C'est-à-dire, premièrement, la conception lévinassienne retire l'être de la perspective historique et épocale de Heidegger, en le déplaçant vers des phénomènes existentiels qui sont des modes de neutralisation de la subjectivité. En ce sens, loin de pouvoir se maintenir dans la vérité de l'être, car il n'y a aucun moyen de la dévoiler, l'existant ne peut être neutralisé par l'être qu'à travers des phénomènes qui fonctionnent comme des étapes de dépersonnalisation subjective : la fatigue, la paresse, l'effort et la veille qu'est l'insomnie. En ce sens, le *il y a* se place beaucoup plus comme un élément menaçant pour la subjectivité, puisque l'existant se voit impuissant face à toute correspondance avec cet être anonyme. Cela blesse la subjectivité du sujet, qui commence à vivre dans la suspension du sens, puisque tout est inconnu, tout est étranger : "Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie sont suspendues à *rien.* Elles sont sans support. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme" (LEVINAS, 1947, 111).

Mais alors la question demeure : si le*il y a* est l'anonyme, si rien n'est connu de lui ni peut être connu, et si cela conduit à la dépersonnalisation du sujet, comment resterait-il un je (je) capable de se rapporter - même si c'est dans une distance infinie - à

un il (il) ? Dès que ce sujet existant prend conscience de cette impossibilité, il commence à chercher à s'autodéterminer. Observez que cette recherche devient possible exactement parce que « La conscience a paru trancher sur l'il u a par sa possibilité de dormir. Elle est un mode d'être, mais, assumant l'être, elle est son hésitation même » (LEVINAS, 1947, p. 115, souligné par nous). De cette façon, la conscience fait appel à l'inconscient pour qu'il s'interrompe et se rendorme. C'est à partir de cet éveil de la conscience, avant le sommeil dans lequel il se berce, que le sujet réalise que son existence peut devenir présente, qu'il peut être défini à partir d'un "est", et non plus seulement comme un "je" déchiré devant l'ontologie. Levinas appelle cette résurgence du sujet de "hypostase". C'est d'ailleurs à partir de ce paradoxe de la conscience que nous trouvons la différenciation essentielle entre l'altérité lévinassienne et l'ontologie heideggérienne.

Blanchot fait remarquer que d'autres penseurs qui partagent le même horizon de pensée dont part Heidegger n'auraient pas de réponses très différentes à proposer. Husserl, par exemple, n'attribue l'originalité qu'à l'ego ; ainsi, les sphères des autres ne sont qu'une présentation à cet ego. En ce sens au moins, toutes les philosophies occidentales étaient jusqu'alors constituées de ces pensées qui pensaient l'Autre comme le Même « et quand elles se soucient de l'Autre, ce n'est encore que comme d'un autre moi-même, ayant, au mieux, égalité avec moi et qui cherche à être reconnu de moi comme Moi (ainsi que moi de lui), dans une lutte qui est tantôt lutte violente, tantôt violence s'apaisant en discours » (BLANCHOT, 1969, p. 82). C'est avec Levinas que l'Autre perd l'habit de l'Être, que l'Autre est désormais l'Étranger, car il est l'Inconnu. Levinas, comme le rappelle Blanchot, va jusqu'à souligner qu'au début de la pensée philosophique, la philosophie établissait encore un rapport à l'Autre comme l'Inconnu - un tel rapport portait le nom de "métaphysique". Elle a finalement été remplacée par la nécessité de domestiquer cet Inconnu : puisque la philosophie est incapable de l'appréhender, il lui reste, dans sa frustration, à cacher cet Autre ou à l'ignorer pour, ainsi, construire un monde diurne où tout est appréhensable et explicable.

Il se trouve que la philosophie occidentale pourrait facilement accuser la philosophie de la séparation - telle que proposée par Levinas - d'être une philosophie du solipsisme. Mais non : Blanchot réfute un tel argument avant même qu'il ne soit envisagé : « il me semble, le contraire d'un solipsisme […] Je suis décidément séparé d'autrui » (BLANCHOT, 1969, p. 83). Oui, parce que c'est une relation dans laquelle

l'autre doit être considéré comme essentiellement autre, un autre qui n'est pas moi, un autre qui n'est pas un autre de moi, mais en relation avec moi. Une relation qui s'impose en toute violence, car elle me dépasse infiniment et dans « un rapport qui me rapporte à ce qui me dépasse et m'échappe dans la mesure même où, dans ce rapport, je suis et reste séparé » (BLANCHOT, 1969, p. 83). C'est l'un des plus grands apports que, selon Blanchot, Levinas a fourni à la pensée : la responsabilité que nous ressentons lorsque nous considérons les autres à partir de la différence entre nous, de notre séparation.

En traitant de cette relation, qui se produit essentiellement dans la séparation, Blanchot propose au moins deux points à travers lesquels nous pouvons la considérer, avec l'observation que ces points ne se distinguent pas les uns des autres (seulement dans leur forme d'analyse), mais, au contraire, ils se cautionnent mutuellement. Le premier point renvoie à la conception cartésienne de l'infini, selon laquelle le moi est capable de penser l'infini, c'est-à-dire ce qui le dépasse. Sur ce point, Blanchot (1969, p. 585) écrit joliment : « il pense plus encore qu'il ne peut ». C'est-à-dire que si je pense l'infini, je pense à ce que ma pensée n'appréhende pas, ce que je ne peux pas penser sauf comme dépassement de mon propre pouvoir de pensée. En ce sens, je prends ce qui m'est extérieur comme extérieur, je suis dans une relation à l'autre comme autre. Si je pouvais penser l'infini comme quelque chose de représentable, je penserais précisément le fini, qui est quelque chose qui peut être appréhendé par la pensée. Le second point est tiré du désir - voire de l'impossibilité du désir, comme l'écrit Simone Weil (1988, p. 97) dans *La pesanteur et la grâce*. À partir d'un tel constat, Blanchot pense, Levinas pense : ce besoin de penser - plus que la pensée, qui provoque l'existanced'une relation dans la séparation - est le Désir. En fait, il ne s'agit pas de nécessité, car celle-ci est un manque, un manque qui doit être comblé. Le désir est, dans cet autre sens, métaphysique. Or, le désir dont je parle ici, celui dont parle Blanchot (1969, p. 84), est un désir de ce qui ne manque pas ; donc un désir qui ne peut être contenté, qui ne peut être satisfait, « étant le désir même de ce qui doit lui rester inaccessible et étranger – désir de l'autre en tant qu'autre, désir austère, désintéressé, sans satisfaction, sans nostalgie, sans retour ». C'est à propos de ce désir que Weil (1988, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 84) pense lorsqu'elle écrit que « Le désir est précisément ce rapport à l'impossible, il est l'impossibilité qui se fait rapport ».

Enfin, dans le dernier sous-chapitre du chapitre deux, “Le *non-savoir*, l’expérience et le neutre : (non -) lieux où habite *Lazare* ?”, j’analyse les relations entre le neutre, le non-savoir et expérience à partir de la lecture que Blanchot fait de Bataille dans *L’entretien infini*. Entre 1930 et 1939, Eugen Fink publie *Studien zur phanomenologie*, un ouvrage dans lequel il traite les manifestations ambiguës de la conscience à partir des thèmes comme « sommeil, rêve, insomnie, ce que Eugen Fink lui-même, assistant de Husserl, tient pour un “non-savoir de l’être de l’étant” » (BIDENT, 2010, p. 16). Bident (2010, p. 16) attire notre attention sur le fait que 1939 est l’année précédant la rencontre de Blanchot et Bataille ; à partir de cette rencontre, le *non-savoir* prendra la place qu’occupait jusqu’alors le *il y a* lévinassien : « et le non-savoir occupera dans leur dialogue [entre Blanchot et Bataille] la place de l’il y a dans l’échange avec Levinas ». Chez Bataille, Blanchot et Levinas, c’est à trois formes de vacillement de la phénoménologie heideggérienne que nous assistons". À partir de ce concept, que Bataille emprunte d’abord à Fink, se développe la notion d’expérience intérieure : elle n’est pas seulement en relation avec l’expérience extérieure, mais les deux se fondent en une seule. Il en va de même pour d’autres notions que l’on considère habituellement comme antagonistes : l’impossible et le possible, le sujet et l’objet. Cependant, comme le souligne Bident (2010, p. 16), le non-savoir peut être compris comme une forme écrite du neutre, comme l’indique une « expérience décrite le 16 octobre 1939 dans le journal de Bataille, décrite de n’être pas écrite, et décrite au neutre singulier ».

L’oubli s’avère essentiel à l’expérience qu’est la demande, une demande qui existe dans la parole, dans le mot, car tout ce qui échappe au savoir, à la croyance et à l’instrumentalisation de l’expérience est accueilli par l’oubli qu’est le langage, le mot. Cet accueil, ainsi que la parole, après tant de discours, ne communique rien ; l’expérience d’être davantage n’est jamais ou ne se temine jamais. Le désir, dans ce contexte, nous ouvre à l’exigence de cette expérience, nous ouvre à l’expérience qui consiste à penser plus que la pensée, à parler plus que la parole. Débordement : excès qui indique le manque infini à cause duquel le désir, si plein, énorme, grandiose, a besoin de quelque chose qu’il ne sait pas ce que c’est, quelque chose qui communique plus que le discours lui-même, qui échappe à l’universalité et que le discours accueille dans son oubli. Blanchot ajoute encore que cette parole qui accueille l’exigence de l’oubli de l’expérience n’est pas une parole quelconque, un discours quelconque. En

effet, il ne participe pas au discours - des idées enchaînées à la recherche d'une représentation linguistique répondant à la catégorie du rationnel. Elle, cette parole de l'expérience, « elle n'ajoute rien à ce qui s'est déjà formulé, elle voudrait seulement conduire à cela qui, hors de toute communauté, en viendrait à se « communiquer », si enfin, « tout » ayant été consommé, il n'y avait plus rien à dire : disant alors l'exigence ultime » (BLANCHOT, 1969, p. 270).

Nous devons beaucoup à Georges Bataille. Si je ne me souviens pas de cette affirmation qu'est l'expérience, si le *non-savoir* l'a dépouillée et jetée dans le silence qu'est l'oubli propre à la parole, c'est lui, Bataille, qui a non seulement ouvert la relation distanciée avec cette affirmation, mais qui nous a réveillés - malgré nous. Blanchot ajoute que Bataille a été généreux, car il n'a pas voulu garder cette découverte pour lui seul : il l'a partagée, même si ce partage est solitaire. En ce sens, je retrouve le Bataille qui cherche cette affirmation partagée de la communauté en dépit de toute communication. Blanchot (1969, p. 271-272, souligné par nous) écrit : « Un jour, il l'a appelée du nom le plus tendre : l'amitié. Parce que toute son œuvre exprime l'amitié – l'amitié pour l'impossible qu'est l'homme ». En ce qui concerne *L'expérience intérieure*, il ajoute : « ce travail est totalement à part ».

Le quatrième chapitre, "*La communauté lazaréenne*", est composé de textes à caractère plus politique qui travaillent sur les notions d'une possible communauté que j'appelle l*azaréenne* pour quelques raisons : (1) Lazare concentre les notions de neutre, d'image neutre comme image de l'autre qui vient, de rupture dialectique en étant la vie de la mort ; (2) Lazare se configure comme pas et par ce pas ambivalent il parcourt l'œuvre de Blanchot, en marchant il se montre l'au-delà du sens, donc, toujours privé de sens et vivant dans le refus que le logos l'a relégué à vivre ; 3) *Lazare* accomplit l'autonomie juridique qui met toute loi sous le statut de l'altérité de la parole littéraire et de l'état révolutionnaire ; 4) Enfin, Lazare, à partir du mythe juif et de la lecture blanchotienne de la question juive, me permet de penser une communauté d'étrangers, de "morts", d'exilés à la vie de la société, morts par la vérité cartésienne et vivants par la vérité du passage.

4.4 DROIT À LA MORT ET DROIT À L'INSOUMISSION : ENTRE « LE REFUS », « LE GRAND REFUS » ET *LAZARE*.

> « Il y a seulement, « plus précisément », l'instance de l'instant de ma mort, l'instance de ma mort désormais toujours en instance – à tous les sens, selon toutes les instances du mot instance que nous avons vu se condenser, se déplacer, se suspendre, rester eux-mêmes en instance, attendant d'être livrés, délivrés, jugés » (DERRIDA, *Demeure*, 1998, p. 138)

Jusqu'ici, on a présenté les lectures de Derrida et Balibar sur les thèmes suivants : le droit, la Terreur, la mort, la Révolution et l'insoumission. Cependant, certaines questions demeurent encore : (1) le droit à la mort dont parle Blanchot à propos de la peine de mort, des droits de l'homme et de la négativité serait-il le même droit qui doit être refusé et combattu par la brèche dans la structure qui s'ouvre à partir d'une antinomie ? (2) Le droit à la mort serait-il le droit ultime de l'insoumis (je décide de mourir) ?; (3) ou bien le droit à la mort, même s'il y a d'énormes distinctions entre le Blanchot de 1948 et celui de 1959, serait-il le droit à la mort en tant que négation faufilée dans l'édifice de la pensée ? Ce que je cherche à esquisser dans ce chapitre, c'est bien l'intersection des lectures faites à propos de ces notions. Dans un premier temps, je me concentre sur la lecture que fait Derrida concernant le droit à la mort par opposition au droit à la vie - pour lequel l'issue est le *Lazare* blanchotien, une mort sans mort. Dans un deuxième temps, j'aborde l'analyse de Balibar à propos d'un droit sans droit qui est rendu possible en raison des droits fondamentaux et de l'état d'exception. Enfin, je présente une lecture critique autour des textes "La littérature et le droit à la mort " (1948) et " L'insurrection, la folie d'écrire " (1965, 1969), articulée au texte de Vanghélis Bitsoris intitulé "Blanchot, Derrida : du droit à la mort au droit à la vie" (2009), ainsi que la troisième partie du texte de Balibar, intitulée "L'insurrection, la mort, la littérature".

Dire que l'insoumission est liée, chez Blanchot, à la Révolution, à l'État révolutionnaire, c'est aussi dire que l'insoumission s'oppose à la guerre. À partir de là, la question qui demeure, comme l'écrit Bitsoris (2009, p. 188), est de savoir « savoir si la révolution a vraiment besoin d'être précédée de la guerre, si l'on doit avoir recours à la guerre pour accélérer le rythme de la venue de la révolution ». Une telle question implique de nombreux rebondissements de la pensée blanchotienne, mais aussi

d'évaluer les positions politiques de ce second Blanchot, à savoir à gauche. J'ajoute que cette question entraîne, outre les rapports entre la guerre, la révolution, la Terreur, l'insoumission et la littérature, la mort proche de Blanchot lui-même, quand il était *Lazare*.

Je commence par apporter un extrait du préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* qui traite de la résistance : « Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression » (Assemblée générale des Nations unies, 1948). Je garderai ces déclarations à l'esprit, en particulier celles qui qualifient l'instance juridique d'"empire du droit" et l'instance de résistance, de rébellion, de dernier recours pour ceux qui sont victimes de la tyrannie et de l'oppression. En d'autres termes, en l'absence du respect des droits fondamentaux, tels qu'ils sont énoncés dans la déclaration, l'individu pourrait non seulement se rebeller contre l'État, mais être « contraint » de se rebeller. De telles notions sont associées, dans l'œuvre blanchotienne, à deux moments distincts que j'évoque ici : l'affirmation de la Terreur, du droit de mort et du droit d'insoumission ; et l'affirmation de l'état de révolution.

Avant d'approfondir ces questions, je souhaite attirer l'attention sur l'histoire contemporaine du droit à la résistance. Bien que ce "droit" soit également le fruit d'une longue tradition de pensée politico-juridique, dont je peux citer brièvement les noms de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant, il est devenu un droit beaucoup plus important après Auschwitz. Après les millions de morts et l'argument largement utilisé en autodéfense par les anciens soldats nazis - "Je ne faisais qu'obéir aux ordres" - la conception positiviste légaliste devient la cible de violentes critiques. Après tout, si chaque droit est énoncé de manière aussi positive dans la Constitution, et s'il existe un État dans lequel tuer est non seulement autorisé, mais aussi ordonné, comment pourrait-on être accusé d'un crime alors que l'on se conformait aux lois de cet État ? C'est une question que Hannah Arendt permet non seulement d'y penser, mais aussi de refuser sur la base d'un droit de résistance, d'une contestation civile. Après tout, avant l'émergence d'une "déclaration universelle des droits de l'homme" - qui a été dûment pensée, élaborée et adoptée en raison des horreurs de la Seconde Guerre mondiale - la souveraineté des États s'exerçait d'une manière pratiquement solipsiste. En d'autres termes, l'État est souverain et ne doit répondre qu'à lui-même en tant qu'autorité suprême :

> Et de même que dans les pays civilisés, la loi suppose que la voix de la conscience dise à chacun : « Tu ne tueras point », même si l'homme a, de temps à autre, des désirs ou des penchants meurtriers, de même la loi du pays de Hitler exigeait que la voix de la conscience dise à chacun : « Tu tueras », même si les organisateurs de massacres savaient parfaite ment que le meurtre va à l'encontre des désirs normaux et des penchants de la plupart des gens. Dans le IIIe Reich, le mal avait perdu cet attribut par lequel la plupart des gens le reconnaissent généralement – l'attribut de la tentation. De nombreux Allemands, de nombreux nazis, peut-être l'immense majorité d'entre eux, ont dû être tentés de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas laisser leurs voisins partir pour la mort (car ils savaient, naturellement, que les Juifs partaient à la mort, même si nombre d'entre eux ont pu ne pas en connaître les horribles détails) et de ne pas devenir les complices de ces crimes en en bénéficiant (ARENDT, 2002, p. 1044).

Le problème qui se pose dès lors, comme l'a déjà démontré Arendt, ainsi que ses spécialistes, est la banalisation du mal. Ainsi, l'exécution des ordres dans le Troisième Reich est rendue possible précisément par la banalisation du mal promue et affirmée par l'État, par ses lois. Que serait-il possible de faire contre l'État d'Hitler ? C'est là que j'en reviens au droit à la résistance lui-même. Arendt développera, dans un texte publié neuf ans après la parution d'*Eichmann à Jérusalem* (1963), *Crises de la République* (1973), la différence entre contestation civile et objection de conscience. Alors que l'objection de conscience consiste dans le droit de refuser de participer à une guerre, par exemple, pour des raisons morales, éthiques ou religieuses, la protestation civile est toujours le fait d'un groupe qui a des affinités politiques et idéologiques, ce qui contredit le droit de résistance tel qu'il a été élaboré par la tradition philosophico-juridique (et tel qu'il persiste jusqu'à aujourd'hui). En ce sens, le droit à l'objection de conscience ne peut être appliqué à un groupe - toujours classé devant la loi comme un "groupe criminel" - sous le raisonnement juridique selon lequel la loi ne peut défendre sa propre violation. Mais la question qui demeure est précisément celle-ci : lorsque l'État est oppressif, lorsqu'il y a une guerre dans laquelle un groupe ne veut pas se battre pour des raisons politico-idéologiques, comment la loi peut-elle obliger les citoyens à se battre, surtout après le tribunal de Nuremberg, le procès Eichmann et tant d'autres affaires criminelles ? C'est pour assurer une certaine protection dans de tels cas que la "Déclaration des droits" a été adoptée. La *Déclaration universelle des droits de l'homme*, dans ce contexte, vise à abroger l'autorité suprême des États en établissant une collaboration entre les nations, une politique internationaliste des droits universels et fondamentaux. Cela nous permet de penser un droit de résistance qui suspend l'État pour le rétablir, le refaire - au sens blanchotien : le révolutionner. Après avoir délimité ce problème et le paradoxe juridique

qui y appartient, je retourne sur le terrain blanchotien pour arriver à la relation entre l'insoumission et la révolution.

J'ai déjà exposé ce thème auparavant en traitant de la lecture que Derrida fait de "La littérature et le droit à la mort" dans "Maurice Blanchot est mort", et je voudrais maintenant reprendre cette problématisation, même si l'issue a déjà été indiquée par Derrida et qu'il s'agit de *Lazare*, en raison de *L'instant de ma mort.* Bitsoris (2009, p. 189), en proposant une lecture non pas de rapprochement, mais de distanciation entre Blanchot et Derrida, nous rappelle que le syntagme "droit à la mort " provient, même si nous ne savons pas par quel moyen exact, des séminaires de Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ce contexte, Kojève revendique un "droit politique à la mort"[6] de Hegel, un droit qui serait garanti à ceux qui veulent nier l'État de manière absolue, puisque, en le niant, ils nient aussi leurs propres individualités, pour s'élever, de cette manière, à la liberté absolue : la mort. Pour que cette ascension vers l'absolu de la négation soit possible, il est nécessaire que l'État garantisse le droit à la mort de ses citoyens. C'est pourquoi Kojève dit que c'est pendant la Révolution, plus précisément dans l'autre étape de la Révolution - en mentionnant la Révolution française, mais aussi toutes les révolutions -, dans la Terreur, que la liberté absolue a été rendue possible. C'est donc à ce moment-là que l'État garantissait le droit à la mort. Une telle pensée se retrouve également chez Blanchot en 1948, pour qui la littérature, en tant que puissance négatrice du monde, crée un autre monde en niant ce monde et, pour cette raison même, s'inscrit dans l'horizon révolutionnaire. Ainsi, la littérature, comme la Révolution, est une puissance négatrice : d'une part, la Révolution nie l'État vers la liberté absolue, vers la mort ; d'autre part, la littérature nie le monde et le refait autre, dans un espace de liberté absolue, de mort de tout ce que le monde est - pour être désormais refait.

Ainsi, Blanchot identifie la littérature à la Révolution ; et le militant qui se donne la mort pour atteindre la liberté absolue, il l'associe à l'écrivain qui se renie, qui vit une sorte de mort pour que l'œuvre advienne et le renie, renie le monde. Mais je voudrais

[6] « Au cours de la deuxième étape révolutionnaire, les révolutionnaires qui aspirent à la « liberté absolue » s'opposent en tant que particuliers isolés à l'universel incarné dans État. Ils s'y opposent absolument, en voulant nier l'État donné d'une manière absolue, en l'anéantissant complètement. L'État ne peut donc se maintenir, la volonté générale ne peut s'accomplir, qu'à condition de nier ces « particuliers » d'une manière tout aussi absolue qu'est ou veut être absolue leur affirmation d'eux-mêmes par la négation des réalités universelles. Et c'est pourquoi la « sagesse du gouvernement » se manifeste au cours de cette étape par la Terreur. Or, nous avons vu que la mort volontairement affrontée dans une lutte négatrice est précisément la réalisation et la manifestation les plus authentiques de la liberté individuelle absolue. C'est donc bien dans et par la Terreur que cette liberté se propage dans la société, et elle ne peut pas être atteinte dans un Etat « tolérant », qui ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort » (KOJÈVE, 1947, p. 557-558).

dire, souligner, comme le fait Leslie Hill (2003, p. 37, notre traduction) dans un article intitulé "La pensée politique", que Blanchot passe « [d']un nationalisme de droite à un internationalisme à gauche » entre les années 1936 et 1946. C'est-à-dire que lorsque Blanchot écrit "La littérature et le droit à la mort", cela fait deux ans que sa pensée politique a migré. Loin de justifier son affirmation de la Terreur révolutionnaire et du droit à la mort, cela renvoie à un autre aspect qu'il convient de noter : même si Blanchot se positionne à droite dans le débat politique des années 1930, il reste associé aux idéaux révolutionnaires. En effet, comme le reconnaît Hill (2003) et comme l'affirme Bitsoris (2009), Blanchot parlait déjà en 1931 d'une révolution nécessaire, même si c'était au sein du camp extrêmement nationaliste de l'extrême droite. Mais quelque chose a changé, et dans "La littérature et le droit à la mort", on trouve ce nouveau Blanchot qui ira toujours plus à gauche dans le débat politique et - pourquoi pas ? - littéraire. Mais il se trouve que je traite des observations critiques de Derrida sur ce texte blanchotien - et, oui, il est inévitable que Blanchot, en 1948, portant et admirant encore les termes de Hegel et la puissance de négativité de ce philosophe, voit dans les condamnations à mort, au moment de la Terreur de la Révolution, toute la puissance de la liberté absolue que seule la mort peut garantir.

Mais qu'en est-il de la littérature ? Eh bien, Blanchot identifie dans la littérature précisément la puissance de la Révolution : chaque mot ferme l'existence de l'être en le transformant en autre chose. Même dans sa puissance d'expression, l'existence de la chose n'est plus l'existence qui était donnée par le mot. Derrida a donc raison dans son diagnostic. Mais ce que je propose est : (1) la pensée révolutionnaire, d'un état de révolution, d'un événement qui a lieu dans la Révolution, demeure, même après l'affirmation du neutre et la prise de distance avec la dialectique hégélienne ; (2) Blanchot ne cesse de penser la Terreur comme un moment de la Révolution, mais c'est là que réside la distinction entre la Terreur de la guerre et la Terreur de la Révolution qui apparaît principalement dans ses textes ultérieurs ; (3) le rapport entre littérature et Révolution demeure après le neutre, seulement maintenant la littérature est la liberté qui s'inscrit non pas dans la Terreur, mais dans "L'insurrection, la folie d'écrire" (1965). Cela veut dire que la Terreur reste une étape nécessaire de la Révolution pour Blanchot, mais lorsqu'il abandonne la pensée dialectique et se dirige vers le neutre, la différence, le rapport entre la littérature et la Terreur change. La littérature commence à être pensée en relation avec l'inconnu, et pas seulement comme un pouvoir de négation, comme le préconisait autrefois Blanchot. La mort, en ce sens, se présente beaucoup plus comme

un plongeon dans l'inconnu que comme une pure capacité de négation de la vie et d'ouverture à une autre négation : le livre nie la réalité, ouvre un monde hors de ce monde, puis le monde reconstruit et nie le livre, et ainsi de suite à l'infini.

Bitsoris (2009) écrit que dans un certain moment il avait interrogé Bident sur la signification de la guerre pour Blanchot. Même si la pensée de Blanchot en 1948 diffère de ce qui transparaît dans les textes qui seront écrits après *La part du feu* (1949) - surtout ceux que l'on retrouve dans *L'Entretien infini* (1969) -, la réponse à cette interrogation peut être simplifiée dans une réflexion, issue de "La littérature et le droit à la mort", sur ce qu'est la Terreur révolutionnaire, et non la guerre, pour Blanchot : Individu, le citoyen révolutionnaire voit dans la Révolution un droit, un droit de refus, de négation de la vie qu'il avait jusqu'alors, de l'État, et choisit le droit à la mort comme droit à la liberté absolue. Notez bien : le droit, et non le devoir de mourir. L'individu, le citoyen désigné pour la guerre, n'a pas le choix. On le lui ordonne, il a le devoir, non le droit, de choisir la mort et la négation de toute sa sphère individuelle. Par conséquent, le soldat ne voit pas la mort comme un droit, une liberté absolue, car la mort lui a été ordonnée, elle est devenue donc une obligation envers l'État, et non envers lui-même. C'est pourquoi Balibar (2011, p. 453), dans ce même sens, écrit ceci à propos du refus, du "grand refus" : « La mort, et plus généralement la négativité, c'est l'in-soumission, la dés-obéissance aux lois de la nécessité, dont se prévaut toute obéissance, y compris l'obéissance à la nature » . C'est pourquoi Blanchot continue de proposer un droit à la mort, la mort comme choix ultime du révolutionnaire qui veut nier le monde, l'État. Le droit à la mort comme possibilité de la littérature et impossibilité de mourir, même si la mort est, dans sa puissance de négation, appréhendée, en partie, par le concept et introduite dans la pensée comme négation.

Celui qui écrit ne meurt pas - c'est-à-dire qu'il meurt à l'œuvre qui le nie, mais il meurt d'une mort dans la vie, une vie de mort dans la vie. C'est dans cette mort que la liberté existe. Le droit à la mort de la littérature diffère en grande partie du droit à la mort du révolutionnaire, car la mort de la littérature est toujours déjà hors de ce monde, même si sa trace est dans un livre. Le révolutionnaire meurt ici, à la vie, et ne peut faire de sa mort une présence dans le monde, même si c'est une trace. Mais autant qu'éloignées, les deux morts aussi proches, car les deux choisissent cette mort et tous les deux en revendiquent le droit. Ainsi, le droit à la mort et le droit à l'insoumission s'identifient dans la mesure où, à la limite, l'insoumission ultime est la mort elle-même. Ceci, à son tour, exige ses propres démarcations dans la pensée blanchotienne : j'ai

affaire à deux époques différentes et à deux manières de penser qui se distinguent, ayant entre elles au moins 11 ans d'écart – de 1948 à 1960, qui sont les dates des textes analysés ici. Si en 1948 Blanchot défend que l'écrivain trouve dans la Révolution la période où la littérature devient historique, en supposant que ce moment est celui de la liberté absolue de l'œuvre, ce n'est pas la même pensée que l'on retrouve dans le Blanchot de 1960.

Oui, évidemment, depuis les premiers essais de Blanchot, il y a une conception de l'auteur comme l'intermédiaire de l'œuvre dans son devenir, comme annoncé dans *Le livre à venir* (1959), publié un an avant la "Déclaration sur le droit à l'insoumission". Mais dans *La part du feu*, on ne trouve pas encore une pensée du neutre formulée de manière plus cohérente. Cela signifie que si en 1948 l'écrivain ressemble au révolutionnaire, si la littérature ressemble à la Terreur en tant que pure négativité, en 1960 ce n'est plus seulement l'écrivain qui disparaît devant l'œuvre, mais aussi le collectif. Malgré le contexte juridique dans lequel les signatures sont impliquées - comme si cette soustraction était possible -, ce que je perçois, c'est que le caractère impersonnel que Blanchot insiste à donner à la "Déclaration sur le droit à l'insoumission" est une forme d'écriture neutre : au nom de tous et de personne. Par conséquent, l'écriture de Blanchot, sa conception de la littérature à ce moment-là, dans les années 1950 et 1960, est de plus en plus impersonnelle, affirme de plus en plus la neutralité de l'inconnu qui est cette fusion entre tout et rien dont rien n'est saisi.

Je trouve dans ce contexte deux distinctions fondamentales : (1) un changement dans la compréhension de la mort dans son rapport à la littérature ; (2) la différenciation entre le droit à la résistance et le droit à l'insoumission, comme Arendt le présente en différenciant l'objection de conscience de la contestation civile. Sur la première distinction : si dans le texte de 1948 la mort est vue comme négation du monde, reconstruction d'un autre monde, dans " Le grand refus " (1959) la mort, par rapport à la littérature, ne consiste pas seulement en un pouvoir de négation, car on perçoit aussi une forme de mort comme énigme, comme neutre. Or, la mort devient le pouvoir de la vérité, car lorsque nous l'introduisons dans la pensée - lorsque nous faisons de cette mort un subterfuge pour l'affirmation du concept, supprimant ce qui *est* pour donner une réalité au mot - nous volons, dans ce mouvement, une autre mort, celle qui n'a pas de vérité, qui est l'énigme. Ainsi, si, selon le texte de 1948, la parole, en tant que manque d'être, est une puissance de négation du monde et d'ouverture à un autre, à partir des années 1950, la mort qui échappe à la pensée (ce qui n'en est pas instrumentalisé) reste

comme quelque chose de voilé, d'inconnu, de neutre. Ainsi, la parole est la mort qui reste dans la vie, le Lazare qui ressuscite, qui devient un témoignage ambulant de la mort, mais qui parvient à vivre dans ce monde ; et la mort inappréciable est celle qui vit comme une énigme, la vie de la mort dans la mort elle-même qui ne se laisse pas appréhender - *Lazare*.

Cette distinction est essentielle, car le droit à la mort de 1948 n'est pas le droit à la mort de 1958. Le premier consiste dans le droit de nier la vie, le monde, l'État par la littérature ou par la Révolution. Le second, en 1959, c'est le droit à la mort comme énigme, comme insoumission au concept, comme insoumission à l'État – l'insoumission, pas le refus d'un État.[7] Pour aller un peu plus loin, je dirais que la mort comme refus, comme insoumission, est la mort comme seule soumission possible pour celui qui s'est déjà révolté contre l'État. Cela me permet d'affirmer, une fois de plus, que le problème pour Blanchot n'est pas la Terreur révolutionnaire, dans laquelle la mort est posée comme possibilité d'insoumission, mais la mort sans droit de choisir, la mort dans la guerre, la mort comme soumission à l'État.

En ce sens, la question se pose : le droit à la mort est-il le droit à l'insoumission ? Oui, car la seule soumission possible est celle de la mort. Par rapport à la littérature, la seule insoumission possible est celle du concept. Mais Blanchot n'utilise-t-il pas ce langage des concepts, du manque, pour écrire ? C'est exact, mais le langage neutre est précisément celui qui cherche à rester proche de l'inconnu en tant que tel et à ne pas le dévoiler. En d'autres termes, c'est le langage qui cherche à parler de l'inconnu en tant qu'inconnu, et non à le conceptualiser. C'est l'énorme distance entre la langue-énigme et la langue du jour, entre Lazare et *Lazare.* Remarquez bien : il ne s'agit pas d'une opposition dialectique, mais d'un Lazare qui est limité par le concept, par l'instrumentalisation de la mort, et d'un autre *Lazare* qui reste comme une énigme, même de ce langage auquel le premier Lazare participe ; le *Lazare* contient l'autre Lazare, ne s'y oppose pas, il sait que son existence est nécessaire pour qu'il reste caché dans la structure de la pensée comme un *Lazare* neutre. C'est pourquoi *Lazare* ne peut vivre que dans la littérature, parce qu'il est insoumis, il contient en lui tous les contraires, qui, dans leur ambivalence, ne sont possibles que dans la littérature.

[7] À tel point que, comme déjà évoqué, Blanchot et les signataires de la déclaration nient l'anarchie. Ils revendiquent le droit des citoyens ; c'est la différence entre le refus de l'État et l'insoumission à un État illégal.

Après tout, qui connaît la littérature ? Tout le monde et personne, parce que le mot, dans son pouvoir de suppression, d'ouverture et de subversion du sens, fait que chaque livre soit inconnu, même s'il est connu : le chat du livre n'est pas le chat universel. Si *Lazare* reste inconnu, gardant la mort sans vérité, pourtant, dans sa vérité même, l'insoumis n'est jamais un ou tous ; en fait, il est *il*. L'insoumis est celui qui ne l'est en ne l'étant pas ; c'est toujours lui et jamais celui qui a un nom et un visage. L'insoumis est celui qui s'insinue entre l'unité et le tout. L'insoumis est celui qui a signé la déclaration, celui que la police française a cherché à interroger, mais n'a pas trouvé. L'insoumis est celui qui a signé l'énoncé et qui apparaît et disparaît comme similitude dans le visage de chaque signataire : « La similitude en tant que telle ne serait donc rien d'autre que son propre mouvement sans fin de similitude à similitude : du visage apparaissant au visage revenant et de celui-ci au « ceci » fascinant sans visage ; de la personne au neutre ; de la forme isolable au milieu omniprésent » (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 32). C'est dans ce visage défiguré de l'insoumis que se concentre également la différence entre le droit à la résistance et le droit à l'insoumission.

Tout d'abord, il convient de noter qu'il existe une distinction majeure entre désobéissance et résistance : alors que la première consiste à ne pas se conformer à un acte considéré comme légal par l'État, la seconde consiste à résister pour s'y conformer de manière violente (physiquement ou verbalement). En ce sens, le droit de résistance, tel qu'il a été institué de manière secondaire au cours de l'histoire, est configuré, principalement après la déclaration de 1789, comme un droit à revendiquer par la majorité de la population. C'est-à-dire qu'à l'instar de la Révolution française, toutes les personnes qui se sentent lésées, tyrannisées et opprimées peuvent se soulever contre l'État. Cependant, c'est à partir de l'ouvrage de Henry David Thoreau, *On the duty of civil disobedience* (1849), que naît la réflexion sur ce que serait la désobéissance civile. Dans ce contexte, l'auteur fait appel à la conscience individuelle en s'opposant à l'application de lois jugées injustes par lui ou par d'autres citoyens : « Je pense que nous devons d'abord être des hommes, des sujets ensuite. Le respect de la loi vient après celui du droit. La seule obligation que j'aie le droit d'adopter, c'est d'agir à tout moment selon ce qui me paraît juste. On dit justement qu'une corporation n'a pas de conscience » (THOREAU, 1997, p. 11-12). Mais, comme on le voit, la désobéissance civile chez Thoreau conserve un caractère individuel, de conscience individuelle, qui, dans une certaine mesure, ne soutient pas le caractère collectif de la désobéissance civile - même si des personnalités politiques et pacifistes comme Gandhi et Martin Luther King ont

attribué à la désobéissance civile un caractère collectif, comme le souligne Arendt (1972, p. 42, notre traduction) :

> Et Thoreau avait raison : la conscience individuelle ne nécessite rien de plus. Ici, comme partout ailleurs, la conscience est apolitique. Il ne s'intéresse pas en premier lieu au monde dans lequel la faute est commise ou aux conséquences qu'elle aura sur le cours de l'avenir du monde. Elle ne dit pas comme Jefferson "Je tremble pour mon pays quand je pense que Dieu est juste : que sa justice ne peut pas dormir éternellement", car elle tremble pour l'individu lui-même et pour son intégrité.[8]

Balibar, rapprochant Arendt et Blanchot dans un parcours similaire à celui que je propose - il fait une lecture plus engagée dans l'insoumission de Blanchot, une option qui me guide également dans de nombreux moments de ce texte, bien que je sois prête à avancer vers l'insoumission de *Lazare* -, fait remarquer que, tout comme Blanchot insiste sur la nécessité de l'insoumission, des années plus tard, Arendt le fera en relation avec la guerre du Vietnam. Ce sont deux exemples d'insoumission et de réflexion théorique qui se retrouvent parfois dans le champ de l'antinomie politico-juridique d'un droit sans droit, voire d'un fondement sans fondement, comme pas sans *pas*, un point neutre. C'est selon cet argument - que le droit à la résistance d'un individu ne garantit pas le droit à l'insoumission d'un groupe - que je suis le *Lazare* blanchotien. Ainsi, *Lazare* est comme le révolutionnaire, qui, même en étant un, *il*, au milieu du groupe qui est aussi lui, revendique un droit contre le droit : droit de mourir contre le devoir de mourir. Le droit de vivre la mort, la vie de la mort. Ou encore : le droit à la mort comme insoumission, une insoumission qui entraîne le droit à la mort sans vérité ; à la mort qui s'infiltre dans l'édifice de la pensée et se retourne contre elle-même, détruisant le concept, le concept d'État, le concept de monde et rendant alors possible le droit à la mort totale.

Lazare est donc ce refus du grand refus. Il est le droit à la mort qui échappe à la vraie mort, celui qui rend le concept possible. *Lazare* est l'insoumission du révolutionnaire à la légalité sans légalité. C'est pourquoi *Lazare* ne peut être le révolutionnaire que comme le visage similaire que l'on voyait dans les manifestations de 1961 et 1962 contre la guerre d'Algérie, un visage qui rejoignait l'image impersonnelle de la similitude et qui parfois, par un événement, se convertissait, dans des instants

[8] Dans la version originale: “And Thoreau was right: individual conscience requires nothing more.Here, as elsewhere, conscience is unpolitical. It is not primarily interested in the world where the wrong is committed or in the consequences that the wrong will have for the future course of the world. It does not say, with Jefferson, “I tremble for my country when I reflect that God is just; that His justice cannot sleep forever,” because it trembles for the individual self and its integrity”.

révolutionnaires, en une communauté. Balibar arrive aussi à ce point, un point où il faut penser au-delà de la réduction d'un élément à un autre : la mort à l'insoumission et vice-versa. Ce point est celui où, dans la perspective du Droit, il reste à articuler le « point d'entrée de la liberté de l'individu dans la communauté, et notamment dans la communauté politique » (BALIBAR, 2011, p. 454). Comme je l'ai déjà proposé, en m'appuyant également sur Balibar (2011), je crois que la personnification de ce *Lazare* révolutionnaire et insoumis est élaborée à partir de Sade.

Sade, rappelons-le, est l'écrivain « par excellence » : « il en a réuni toutes les contradictions. Seul de tous les hommes le plus seul, et toutefois personnage public et homme politique important. Perpétuellement enfermé et absolument libre, théoricien et symbole de la liberté absolue » (BLANCHOT, 1949, p. 311). C'est précisément pour avoir rassemblé en lui toutes les contradictions, y compris celle qui existe entre la sphère individuelle et la sphère de la communauté politique, que Sade est celui qui ouvre la possibilité de penser la mort, l'insurrection, la littérature et *Lazare*. Il s'agit, tout d'abord, d'identifier les principaux changements qui accompagnent la pensée de Blanchot sur ces thèmes, et surtout la manière dont ces changements se présentent dans ce *Lazare* désormais inséré dans une neutralité et qui diffère du *Lazare* de 1948. Lazare, *Lazare*, *Lazare* et *Lazare* : (1) celui de la Bible, qui ressuscite à la vie (Jean, 11:1-46) ; (2) celui qui est aussi Thomas, « seul Lazare véritable dont la mort même était ressuscitée » (BLANCHOT, 1950, p. 42) ; (3) le *Lazare* que le langage exclut pour avoir la parole (*La part du feu*, 1948, 1949) ; (4) le *Lazare* que la lecture cherche à mettre en présence en roulant la pierre devant la tombe, mais qui dissimule (*L'espace littéraire*, 1955) ; (5) le *Lazare* qui refuse le grand refus, qui refuse le concept comme œuvre de mort, qui préfère la mort sans vérité (*L'Entretien infini*, 1969).

Comme le dit Derrida, l'instant sadien que Blanchot apporte sur la scène de la Terreur, dans la Révolution, est celui de la cruauté et de la folie absolue. Blanchot, lorsqu'il traite de ce contexte de la Révolution française, en 1948, voit en Sade celui qui affirme la souveraineté de la mort, une souveraineté qui, comme le reconnaît Derrida (2003), est proche de celle dont parle Bataille en 1943. En 1965, Blanchot publie "L'inconvenance majeure" et reprend le rôle de Sade dans la Révolution, ainsi que la signification de la liberté dans l'œuvre et la pensée de l'auteur. Mais la question qui se pose, pour moi, est la suivante : la liberté que Sade non seulement cherche, mais pour laquelle il se sacrifie aussi, est-elle encore la liberté absolue hégélienne ? Est-il toujours inscrit dans la négativité ? C'est la grande question, car en 1965 - et plus tard en 1969 -

lorsque Blanchot change le titre de ce texte en "L'insurrection, la folie d'écrire",[9] sa pensée n'est plus à la portée du système dialectique. C'est-à-dire que sa lecture de Sade - aussi celle de la Révolution, de la liberté et de la mort - est déjà différente par rapport à celle de 1948. En 1965, Blanchot présente une lecture plus profonde de Sade, qui ne s'attarde plus seulement sur l'instant sadien (bien que cet instant soit considéré), mais qui affronte l'œuvre sadienne dans ses aspects politico-littéraires plus généraux. Blanchot présente ensuite dix points par lesquels il classe l'expérience de Sade comme une expérience limite en ce qui concerne l'écriture, la liberté, la religion, la Révolution et la République.

Le premier point travaillé par Blanchot part, exactement, d'un chapitre de *La philosophie dans le boudoir* (1795), de Sade, intitulé "Français, encore un effort si vous voulez être républicains". Pour ma part, afin que l'exposé puisse s'articuler aux arguments que j'ai exposés jusqu'ici, je suivrai point par point de manière numérique, comme le fait Blanchot. (1) Blanchot commence par démontrer, dans l'argumentation sadienne, comment le discours de Sade pousse à l'extrême la rationalité tant souhaitée et fondée dans les Lumières. En fait, il y a un enchevêtrement de notions qui se croisent dans l'énoncé interprétatif de Blanchot. La première, la plus évidente, est celle annoncée non seulement par le texte de Blanchot, mais aussi par l'histoire de la Révolution française et par le texte sadien en question. En ce qui concerne la Révolution française,[10] nous connaissons l'influence décisive que les idéaux des Lumières ont exercée sur son déroulement, qui a finalement conduit à l'émergence de la République française en 1792, l'année de la Terreur. Il y a chez Sade un rationalisme facilement reconnaissable dans les appels qu'il adresse aux Français : « Je viens offrir de grandes idées, on les écoutera, elles seront réfléchies ; si toutes ne plaisent pas, au moins en restera-t-il quelques-unes ; j'aurai contribué en quelque chose, au progrès des lumières, et j'en serai content » (SADE, 2007, p. 96). C'est dans cette perspective que Blanchot souligne la rationalité sadienne : « Il prétend à la logique ; il raisonne, ne se soucie que

[9] Quand le texte devient partie intégrante de la partie consacrée à l'expérience limite, dans *L'Entretien infini* (1969).

[10] « Tous ceux que la pratique journalière de la législation gênait s'éprirent bientôt de cette politique littéraire. Le goût en pénétra jusqu'à ceux que la nature ou la condition éloignait naturellement le plus des spéculations abstraites. Il n'y eut pas de contribuable lésé par l'inégale répartition des tailles qui ne s'échauffât à l'idée que tous les hommes doivent être égaux ; pas de petit propriétaire dévasté par les lapins du gentilhomme son voisin qui ne se plût à entendre dire que tous les privilèges indistinctement étaient condamnés par la raison. Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie ; la vie politique fut violemment refoulée dans la littérature, et les écrivains, prenant en main la direction de l'opinion, se trouvèrent un moment tenir la place que les chefs de parti occupent d'ordinaire dans les pays libres ». (TOCQUEVILLE, 1985, p. 237).

de raisonner ; cette raison, libre de préjugés, parle pour convaincre et en faisant appel à des vérités auxquelles elle donne une forme universelle et qui lui paraissent si évidentes que toute objection est énergiquement mise au compte de la superstition » (BLANCHOT, 1949, p. 278).

Autrement dit, Blanchot reconnaît en Sade une préoccupation extrêmement rationnelle, soutenue par la raison et en défense de celle-ci, et c'est cette raison que Sade propose comme projet de république. C'est pourquoi Blanchot souligne l'importance de prendre toujours en considération ces aspects lorsqu'on aborde Sade : la recherche et le besoin de rester en contact avec une forme de raison. Ce n'est pas un hasard si, dans cet appel lancé aux Français en faveur d'un véritable républicanisme, Sade donne au chapitre le sous-titre "La Religion". Dans la première partie du texte, comme le souligne également Blanchot (1969), Sade fait une opposition entre le devoir civique et la bonne conduite contre l'état servile et ignorant des croyants. Dans cette partie, il énumère plusieurs raisons pour lesquelles la religion doit être rejetée, notamment en raison de la liberté gagnée avec la Révolution, une liberté qui doit toujours être poussée à sa limite. En ce sens, la religion représenterait le retour à l'état d'ignorance, comme l'écrit Sade (2007, p. 97, souligné par l'auteur) : « l'un de ses [la religion] premiers dogmes était *de rendre à César ce qui appartient à César*; mais nous avons détrôné César et nous ne voulons plus rien lui rendre ; Français, ce serait en vain que vous vous flatteriez que l'esprit d'un clergé assermenté ne doit plus être celui d'un clergé réfractaire ».

Sade, en plus de proposer une rupture entre l'État et l'institution religieuse, attire l'attention sur la nécessité de supprimer le clergé et de ne pas l'accepter sous certaines conditions. Dans son projet, tel qu'il est présenté dans l'autre partie du texte, Sade propose une autre organisation sociale, dans laquelle le pilier de la religion serait aboli : la famille. La république de Sade commencerait par le décret selon lequel les enfants appartiennent à la république, et non au noyau familial ; celui-ci, à son tour, serait inexistant. À la place, il y aurait deux communautés, l'une d'hommes et l'autre de femmes, qui se fréquenteraient sexuellement et donneraient des enfants à la république. Ainsi, les enfants ne sauraient pas qui sont leurs parents, ce qui faciliterait la dépravation et le libertinage, qui seraient les buts pratiques de la république elle-même. Des maisons de libertinage seraient construites, ou adaptées à partir des bâtiments existants, ce qui - bien que secondairement, puisque la finalité idéologique de la république serait la liberté - renforcerait la fraternité entre les Français : « j'ose assurer

en un mot que l'inceste devrait être la loi de tout gouvernement dont la fraternité fait la base » (SADE, 2007, p. 121).

En traitant de cette proposition, Blanchot (1969, p. 279) attire l'attention du lecteur : « Arrêtons-nous là. Un lecteur rejettera alors le livre, persuadé de la déraison de son auteur ; un autre le gardera à cause de cette déraison ». Après tout, quel lecteur se trompe dans son action ? Les deux. Car si Sade est considéré comme fou, même s'il l'est, son écriture n'est pas affectée par ce jugement, et Blanchot l'explique : chaque fois que nous lisons des textes sadiens, nous rencontrons une lucidité si extrême que nous nous sentons poussés à comprendre l'auteur, précisément parce que sa compréhension nous échappe, échappe à la logique simpliste par laquelle le monde strictement rationnel est organisé. Ainsi, tant le lecteur qui lit chez Sade un discours déraisonnable que celui qui rejette ce même discours ne se rendent pas compte que Sade évolue entre deux extrêmes : la déraison et la raison.

Deuxième argument : (2) la raison chez Sade obéit à la recherche d'une logique ambiguë. C'est-à-dire que la lucidité que Blanchot attribue à Sade est d'une nouveauté, car celui-ci, dans ses discours toujours clairs et décisifs, fait de la raison de son temps, cette raison positive et analytique, un instrument au service d'un but. Cette finalité, qui se dessine dans la recherche de la liberté, réunit à la fois la raison et la déraison, la cohérence et l'incohérence. En ce sens, l'expérience de la pensée sadienne, en mêlant l'obscurité et la clarté, associe à la raison positive quelque chose qui la dépasse. Ce quelque chose, comme le dit Blanchot, ce sont des vérités qui ne rentrent pas dans le schéma naïf et binaire de la raison occidentale. C'est pourquoi Blanchot défend que la raison chez Sade, que sa pensée, n'obéit qu'à un principe qui, à son tour, peut être lu aussi sous le mot « excès ». Pour que cela se produise, pour que cette raison obéisse à l'exigence de se déborder, Sade propose que l'exercice de la raison soit toujours mouvement, et non acceptation de cette raison refoulée que les Lumières proposent au républicanisme. À cette fin, la raison sadienne « ne se contente pas de se reconnaître en accord avec les principes d'une raison positive (celle du matérialisme athée), mais se sait plus raisonnable que celle-ci, parce que poussant plus loin qu'elle le mouvement qui est en elle et ne se laissant effrayer par aucune conséquence » (BLANCHOT, 1969, p. 280).

(3) L'excès de raison de Sade explore l'excès de différentes manières. L'un d'eux envisage les possibilités humaines à l'extrême de ce qui, jusqu'à ce moment, était considéré comme indiscipliné. En abordant les lectures de Sade faites par Georges

Bataille et Pierre Klossowski, Blanchot dit que tous deux avaient raison de dire que Sade cherche dans les principes du matérialisme positif les arguments qui justifient sa conduite. En d'autres terms, si le matérialisme français du XVIIIe siècle s'affirmait à partir des lois naturelles, sous l'argument que tant les phénomènes que la matière obéissent à ces lois, l'homme rationnel - malgré l'homme religieux - devrait s'approcher de la nature et, par conséquent, s'approcher de la raison. C'est dans ces principes que Sade fonde ses arguments ; ainsi, le libertinage serait l'obéissance à un désir naturel, à une loi naturelle qui s'applique à l'appétit sexuel humain. Cependant, Blanchot (1969) reconnaît la faiblesse de cet argument défendu par Bataille et Klossowski (compte tenu de leur utilisation de Sade). Blanchot critique, dans sa lecture de Bataille et de Klossowski, l'affirmation selon laquelle Sade ne ferait que suivre l'esprit de son temps. Il convient que Sade était un phénomène de l'époque, mais il met aussi en garde contre le réductionnisme qui existe en ne prenant l'auteur que par cette affirmation.

Sade représente l'extrême immoralité de son époque, mais sa relation rationnelle avec le matérialisme français n'est pas réduite à justifier sa conduite immorale. À tel point que dans l'œuvre sadienne, on ne trouve pas un seul passage où l'auteur cherche à se justifier, même parce que, comme le souligne Blanchot, si c'était ainsi, cette justification n'aurait pas de fondement, dès lors que Sade défend, dans ses œuvres, la pratique de crimes qu'il n'a jamais commis. Sa recherche de fondements dans le matérialisme a donc un autre but : celui de trouver un sens à sa pensée, qui est à la fois rationnelle et imaginative. C'est comme si Sade était à la recherche d'une raison qui n'était pas encore venue au monde, une raison qui était cachée et qui le guidait en quelque sorte, mais dans un double mouvement - d'affirmation et de ruine de lui-même. En ce sens, Sade rencontre l'argument d'une parole à venir, d'un avenir toujours là et toujours lointain, l'avenir d'une parole promise. Ne serait-il pas dans le voisinage de ce que la Révolution promet ? Ou encore, Sade ne serait-il pas proche de Hegel lorsque Blanchot les inscrit sous une puissance de négation dialectique ? À ce sujet, Blanchot (1969, p. 281) écrit :

> Mais pourquoi dialectique ? N'y a-t-il pas quelque complaisance ou quelque imprudence à avancer ce mot promis à un si grand avenir ? Sade n'est pas Hegel, il s'en faut. Toutefois, je ne vois nul anachronisme à appeler dialectique au sens moderne la prétention essentiellement sadique de fonder la souveraineté raisonnable de l'homme sur un pouvoir transcendant de négation, pouvoir qu'il ne manque pas de reconnaître au principe de la plus claire et de la plus simple raison positive.

Si l'expérience de Sade est une expérience qui pousse à la limite, c'est parce qu'elle pousse aussi à la limite les mouvements qui arriveraient à une souveraineté raisonnable de l'humain. C'est parce que, comme Hegel, Sade sait que la capacité de négation transformatrice est la capacité d'affirmation infinie. Si la Révolution et la raison sadienne - et pourquoi pas la raison hégélienne ? - nient les notions et les institutions qui impliquent les idées d'homme, de Dieu, de patrie et de raison, c'est parce qu'ils cherchent à atteindre un autre homme, un autre État et un autre Dieu - et, de façon sadique, une autre raison. Visant cette fin de l'Histoire, alors que Hegel reste dans le champ dialectique, Sade reste comme une grande spirale de mouvements qui aboutissent à une troisième forme, celle que, dans ce deuxième texte sur Sade, Blanchot va démontrer être l'inscription du neutre.

Cette troisième forme ne se situe ni du côté négatif ni du positif, mais dans celui de l'espace - qui est toujours la jonction de l'espace et de l'absence d'espace, *au-delà* - qui rend possible ce passage du négatif au positif et vice-versa, à l'infini. Je parle du mouvement de l'écriture qui, pour Blanchot, est la folie propre à Sade. Blanchot affirme sans détour qu'il ne faut pas attribuer la folie de Sade à son "esprit" immoral, ni même à son opposition aux préjugés de son temps - Sade disait même qu'il renoncerait à défendre certains points de vue s'ils cessaient de défier la société. Non, la folie de Sade ne peut être attribuée à une rébellion vide qui ne peut être soutenue longtemps - jusqu'au moment où un mouvement cesse et où un autre commence. La folie de Sade naît lorsque, emprisonné, il cesse de voir une différence entre sa solitude et la solitude de la prison. C'est à ce moment-là que « essor la nécessité irrépressible de l'écriture, une puissance effrayante de parole, qui ne s'apaisa plus. Il faut tout dire. La première des libertés est la liberté de tout dire » (BLANCHOT, 1969, p. 282). C'est sous cette troisième forme, ce troisième mouvement - qui unit à la fois la négation et l'affirmation -, que Sade revendique la nouvelle république.

Dans un premier temps, on pourrait croire que tout dire revient à tout savoir (un savoir qui serait possible grâce à une connaissance encyclopédique ?), ou même qu'il s'agit de la possibilité de tout nier jusqu'à ce que l'on arrive à un savoir " vrai ". Mais non : le tout savoir, le tout que Sade poursuit sans relâche, n'est pas de cet ordre dialectique. Le savoir de Sade est d'abord un discours éternel qui n'est possible que par l'écriture. Si Sade dit tout, si son discours est sans équivoque et sans interdits, la raison n'est autre que l'interdit. C'est-à-dire qu'en cherchant tant le moyen de parler éternellement, sans limites, Sade atteint l'interdit que l'on obtient quand on ne cesse de

parler : à force d’en parler, on n’en parle plus ; à force d'écrire, la parole cesse. C'est cette recherche de tout ce qu'il faut dire qui est interrompue par le mot lui-même, par la parole elle-même - en écrivant quand même, en parlant quand même.

(4) Le plus intrigant, c'est que la folie de Sade, cette écriture qui veut tout dire, est née précisément de son emprisonnement. Oui, car, au lieu de le priver de sa liberté, la prison a fini par provoquer en lui le dédoublement de cette liberté. Tel est le scandale : la liberté, force toujours souterraine, désirée parce que clandestine, finit, en se dédoublant, par croire qu'elle peut venir à la lumière du jour présenter cet homme doux, voire l'envoûter au point de lui couper la langue. À cause de cette liberté, Blanchot reconnaît que c'est dans cet instant que la philosophie et la Révolution se rencontrent - elles se rencontrent, oui, dans cette période, spécifiquement chez Sade, parce qu'il est le cas révolutionnaire (bien que ce ne soit pas l’unique, c'est le cas par excellence) dans lequel la liberté réelle entre en crise et rencontre la liberté d'écrire.

(5) Seule une telle intersection pouvait m'éclairer ou du moins me guider vers ce que Blanchot affirmera aussi de Sade : l'insurrection. Sade écrit, écrit sans s'arrêter, et au moment où son écriture emprisonnée devient cette double liberté, où l'écriture peut tout dire, on trouve aussi ses conceptions politiques. Et comment ne pas les trouver ? Dans la parole éternelle, dans la liberté absolue, tout est dit. Je retourne à la brochure "Français, encore un effort si vous voulez être républicains", ayant Blanchot comme guide. Sade y dira qu'il ne suffit pas de naître, de vivre et de mourir, surtout de mourir, dans une république pour être républicain ; il ne suffit pas non plus qu'il y ait une constitution pour que l'état de constitution permanente soit préservé. Il est toujours nécessaire de faire un effort supplémentaire, un effort incessant. Cet effort recoïte nom d’"insurrection".

C'est ainsi que se dessine cette nouvelle lecture de Blanchot sur Sade, une lecture totalement engagée dans l'insoumission comme un état de révolution permanente. Comment maintenir une république d'insoumis ? Cette question est la raison pour laquelle on parle à nouveau à propos de Sade, mais pas comme en 1948, quand s'ouvre un mouvement d'éternelle réinsertion dans ce que, pour Blanchot, l'écrivain aurait fait et représenté dans la Révolution française. Or, Sade nous enseigne la révolution en dépit de la révolution elle-même - il nous enseigne sa permanence. J'adopte la thèse que Blanchot propose à partir de Sade : la république est identique à la nature. Une telle analogie démontre que, tout comme la nature, la république ne connaît pas l'état, seulement le mouvement. Ce mouvement constant, dans la république, doit

être compris à partir de la perturbation qu'il provoque et devrait éternellement provoquer chez ceux qui sont en charge de l'État. Une fois à la tête ou " une fois éveillé et il n'y a plus de paix pour l'homme ; la vigilance révolutionnaire exclut toute tranquillité, et le seul moyen, dès lors, de se conserver est de n'être jamais conservateur, c'est-à-dire de n'être jamais en repos " (BLANCHOT, 2007a, p. 211). Pour être éveillé, ce républicain ne peut céder aux facilités du confort que lui procurent la morale, la religion et toute banalité qui le conduit à la tranquillité. La tranquillité s'oppose à l'état de mouvement qui devrait caractériser un républicain.

En plus d'aborder cette demande de mouvement éternel pour la préservation d'un état révolutionnaire, Sade pointe encore une autre demande. Or, si nous prenons en compte la ou les républiques, nous nous rendrons compte qu'elles doivent toujours faire face à la thèse du siège (des gouvernements ennemis), qui est d'ordre extérieur. Cependant, il existe un autre facteur que la république est obligée de prendre en considération, la violence interne, qui est généralement liée au passé historique et culturel d'une nation donnée ou qui se présente comme un produit du temps présent. Quelle que soit l'origine, pour Sade, il n'y a qu'une seule façon de surmonter cette violence au sein de la société : par un acte de violence plus intense. Cela dit, Blanchot ajoute la réflexion que la vertu, sous laquelle tout législateur cherche à inscrire son État, n'est jamais dénuée d'une charge culturelle et historique, à laquelle la république elle-même est soumise, puisque l'histoire commence à partir de l'institution de cette même république. L'histoire ne commence pas tant qu'elle ne se plonge pas dans l'histoire de la violence et du crime de l'État pour la dépasser.

La question que l'on pourrait se poser en raison de cette thèse, qui sonne et est dans une large mesure hégélienne, est la suivante : quelle est la différence entre un État et un État ? Ou encore, entre une Histoire et une histoire ? Lorsqu'un État, ou un état, est surmonté, ce qui était considéré comme un crime en vient à être vu comme une "énergie" (BLANCHOT, 1696, p. 285). Cela ouvre un espace, une fissure, pour penser un état au-delà d'un État. Le crime n'est rien d'autre, selon cette lecture, qu'une libération d'énergie qui rivalise non seulement avec la souveraineté d'un pays, en termes d'administration pénale, mais avec l'état de mouvement des choses elles-mêmes. Par conséquent, dans l'antinomie État et état, le crime peut devenir loi[11]. C'est-à-dire que

[11] « La politique implique-t-elle toujours un recours à la violence ? En ce cas, cette violence, comment la régler, la justifier, la légitimer ? Comment distinguer une violence qui se dit légitime d'une violence qu'on déclare illégitime, ou inversement ? Comment s'attaquer à la violence du pouvoir sans avoir

Blanchot n'utilise pas le mot " crime " à côté de " violence " sans tenir compte de cette antinomie, qui ne peut se réaliser que dans la perspective d'un État à venir, comme le montre la phrase suivante : « Ni le bien ni le mal n'en seront les pôles ; ni la vertu ni le vice, mais le rapport à ce principe auquel répondent, en s'identifiant, l'affirmation et la négation poussées à leur comble » (BLANCHOT, 1969, p. 285). Le nom de ce délit est énergie avant d'être loi, car c'est l'énergie, dans ses différents niveaux d'intensité, qui fait du mouvement un mouvement.

(6) Le problème qui naît de ce crime conduisant au nouvel état est qu'il ne peut pas se maintenir, en devant être toujours dépassé, non pas de manière uniforme, dialectique, porteuse de toute identité, mais de manière hétérogène, contenant en soi la limite de deux positions antagonistes qui se soutiennent par cette hétérogénéité, au point que la négation et l'affirmation deviennent distantes et inséparables en même temps. Or, imaginez la république qui, pour rester une république, doit maintenir sa suspension en tant que république. Pour cela, il ne suffit pas d'une simple opposition, mais d'une antinomie juridique qui soutient un État sans État, un droit sans droit, ou même un crime qui est désormais une loi. Tel est l'état de l'insurrection permanente. J'en viens donc à la convergence des idées, ou au rapprochement entre Sade et Saint-Just, comme preuve de ce que disait Blanchot, à savoir que Sade ne veut pas justifier sa conduite immorale, mais plutôt trouver un sens à sa pensée. Sade (2007, p. 129) nous surprend actuellement ; il s'appuie sur les principes du matérialisme, qui suivent les lois naturelles, pour réfléchir à cette nouvelle république : « Toutes les idées intellectuelles sont tellement subordonnées à la physique de la nature, que les comparaisons fournies par l'agriculture ne nous tromperont jamais en morale ».

Un tel retour à la nature et, à travers elle, à la morale est un mouvement dans lequel Sade se place comme un étudiant apprenant à penser la république. L'analogie entre nature et morale renvoie aux rôles que doivent jouer la vertu et le crime dans l'espace politique de l'insurrection : pour Sade, la république qui veut se maintenir en tant que telle doit être construite sur la vertu ; la république qui se construit sur la force du crime sera davantage corrompue et, pour se maintenir, devra toujours aller au-delà de cescrimes déjà commis. Autrment dit, la république aura plus de chances de se maintenir si son État est dès le départ exempt de pratiques violentes et vicieuses. Blanchot établit ici un parallèle entre la pensée de Sade et celle de Saint-Just en citant

---

recours à une autre violence, et comment faire pour que celle-ci ne se transforme pas en celle-là ? Comment garantir la paix, si ce n'est qu'en menaçant de faire la guerre ? » (HILL, 2020, p. 20)

quelques phrases qui pourraient facilement être attribuées à l'un ou à l'autre. Tous considèrent que crime et vertu sont indissociables, par exemple : « Armez la vertu de la dextérité du crime contre le crime » (BLANCHOT, 1969, p. 286). « Enfin, quand Saint-Just, dès son premier discours, fait l'éloge de l'énergie en disant d'elle : « L'énergie n'est pas la force », il dit quelque chose que toute l'œuvre de Sade cherche aussi à dire avec plus d'emportement » (BLANCHOT, 1969, p. 286).

En fait, l'œuvre sadienne est consacrée à penser cette énergie d'insurrection, une énergie qui serait capable de maintenir un mouvement à travers lequel la recherche du sens de la liberté ne se laisse pas arrêter. Mais dans cette approximation, dans cette comparaison où Blanchot distingue Sade de Saint-Just, il y en a une différence. Cette différence n'est pas marquée par les individus Sade et Saint-Just eux-même, mais par la façon dont ils pensent l'insurrection. Pour Saint-Just, la liberté, la solution finale, réside dans l'insurrection des affections, c'est-à-dire que la liberté est liée au bouleversement des affections spirituelles des citoyens de la république. Mais, pour Sade, l'insurrection n'a pas de finalité, si ce n'est cette finalité utopique qu'est la liberté de tout dire, de concentrer sous une même raison positive la faculté d'imagination sans qu'elle soit contestée dans sa valeur de vérité. Par conséquent, la seule façon de rester dans cet état est de faire de la subversion un état permanent de la république, en poussant toujours à la limite la possibilité de transformation des idées et des coutumes. Sur ce point, Blanchot retrouve Bataille, car pour atteindre sans cesse la limite, il faut beaucoup d'énergie, et là où il y a de l'énergie, sous tout mouvement, il y a une dépense de forces. Cela veut dire que l'affirmation qui est le mouvement subversif se consomme toujours avec une négation dans le même mouvement, inséparablement.

(7) J'en arrive ainsi au septième point, celui où la loi et le crime, par leur éternelle convergence, conduisent au droit à la mort et à l'existence. Blanchot fait maintenant référence au quatrième volume de l'*Histoire de Juliette* (1797). Dans ce texte, Sade présente une réflexion sur l'émergence des lois et la constitution de l'État, établissant une hiérarchie entre les lois et l'anarchie. Selon Sade (1998), l'état d'anarchie est supérieur à celui des lois, vu que le gouvernement, s'il veut refaire sa constitution, serait obligé de s'enfoncer dans l'anarchie pour qu'il y puisse, à partir de cet état de pur mouvement, annuler ses anciennes lois. Ainsi, le gouvernement lui-même est contraint de déclarer un état révolutionnaire, dépourvu de lois, qui rendra finalement possible l'émergence et l'établissement de nouvelles lois. Il s'avère que ce second état, dans lequel l'État est reconstitué, est inférieur à l'état d'anarchie, car son existence est due

entièrement au premier moment où toutes les lois ont été suspendues. Ce que Sade rend explicite dans cette réflexion, c'est qu'aucun gouvernement n'est libre, tous et leurs citoyens sont victimes des lois. À propos de cette phrase, Blanchot (1969, p. 287) écrit : « Les lois sont capables d'une injustice qui les rend toujours plus dangereuses que n'importe quelle impulsion individuelle ». Cependant, un doute subsiste qui concerne la sphère individuelle : l'individu n'est-il pas capable d'une grande injustice dans sa pulsion individuelle, faisant de la loi une contrainte nécessaire ? L'individu, aussi injuste qu'il soit, ne peut causer qu'une injustice limitée, qui, dans la limite, confirme le pouvoir individuel aussi d'un autre et qui n'atteindrait jamais l'injustice institutionnalisée que les lois peuvent devenir et causer.

L'injustice que représente la loi ne se limite pas à ce qu'elle pourrait être - au sens où certaines lois peuvent être justes et d'autres injustes, comme les abus de la monarchie absolutiste et dans un autre scénario quelque peu différent, le service militaire obligatoire pendant la guerre d'Algérie - mais à ce qu'elle est déjà dans sa raison d'être. Les lois existent en tant que soustraction, privation de la souveraineté et de la passion individuelle. La « loi, inventée pour contenir les passions de mon voisin, m'en préserve peut-être, mais me laisse sans garantie contre les affirmations propres de la loi […] elles affaiblissent et faussent les rapports justes de l'homme, que ce soit avec la nature ou avec l'avenir du savoir » (BLANCHOT, 1969, p. 287-288). Mais il est nécessaire de rétablir la position de Blanchot dans cette lecture. Je vous rappelle que Blanchot dialogue avec Sade et pense à partir de son œuvre la Terreur, le droit, la Révolution et la liberté ; rien de plus fluide que de suivre la logique argumentative de Sade pour réfléchir et articuler ces notions, qui sont en jeu non seulement dans les événements de la Révolution Française, mais aussi dans l'inauguration d'un État énergiquement révolutionnaire qui concentre à la fois la négation et l'affirmation sous l'égide du mouvement éternel qu'est la parole à venir.

En ce sens, Blanchot remet bien en cause un droit qui se fonde sur une absence de droit, mais non sans avoir au préalable rapporté cette thèse à une pensée plus large que ce simple découpage historique de la Révolution de 1789, qui est celle du droit à l'insoumission et de l'État révolutionnaire. Dès lors, les lois pourraient-elles être non seulement privation, mais positivation, affirmation de l'individu ? Selon la thèse positiviste telle que présentée ici, avec toute sa foi dans le progrès et la raison, je dirais oui. Mais, si d'un autre côté - ou même d'un côté qui rassemble cette antinomie juridique d'un droit qui naît de son absence - le droit, dans sa réalisation, pouvait être un

obstacle au progrès, comment pourrait-on le penser uniquement dans son pouvoir d'affirmation de l'individu, sans envisager la rencontre de ces deux pôles qui impliquent sa problématisation ? C'est pourquoi, lorsque Sade parle des lois comme émasculant les passions d'où proviennent les grandes actions, les inventions et les œuvres d'art, je ne peux pas le prendre uniquement comme un héraut de la négativité juridique. Au contraire, ce qui l'intéresse, c'est le mouvement qui, dans un premier moment, parait être dialectique mais qui dans un second moment converge vers une réalisation de la loi sans loi, du fondement sans fondement. Ce qui l'intéresse, c'est l'intervalle entre l'anarchie et le droit, entre le droit et son absence, entre la négation et l'affirmation du droit (ainsi que de l'individu). Ce n'est pas un hasard si Sade (*apud* BLANCHOT,1969, p. 288) affirme que « Ce n'est que dans l'instant du silence des lois qu'éclatent les grandes actions ». Ni le silence, ni les lois, mais l'instant !

Blanchot récupère ainsi l'imprévisibilité de cet instant et, par conséquent, conclut qu'il est question de l'engagement que les lois existent, que nous le voulions ou non, ou que nous le voulions oui ou non. Des lois naissent avec l'engagement de ne pas attenter à la vie, sauf dans des cas de force majeure ; mais qui pourrait évaluer cette force ? Voilà la question : il existe un engagement purement irréconciliable, mais qui supprime la capacité d'un peuple à déclarer son droit à la souveraineté. Oui, car la souveraineté ne peut être déterminée et communiquée que par l'État, pas par le peuple. C'est à ce moment-là, précisément à ce moment-là, qu'il reste la réponse à la question que j'ai posée précédemment : les lois pourraient-elles être non seulement privation, mais positivation, affirmation de l'individu ? Si un peuple ne peut être souverain en proclamant son droit à la vie, comment pourrait-il être souverain en exigeant son droit à la mort ? Cette question se retourne contre elle-même en guise de réponse. Si, pour Saint-Just, le mot "loi" provoque autant d'étrangeté que le mot "crime" pour Sade, c'est parce que la loi est toujours au-dessus de toutes les lois. Cependant, conscient de la nécessité des lois, Saint-Just exige qu'elles soient peu nombreuses et simples, afin que les hommes s'y conforment ; il affirme que quelques institutions publiques suffisent pour que l'État remplisse son rôle. Mais Saint-Just oublie que les lois sont le début de la fin de toute autorité. Il est bien vrai qu'il essaie par tous les moyens de rendre les lois moins répressives, pour que l'État, la République, n'ait pas la même fin que la monarchie. Autrement dit, Saint-Just (*apud* BLANCHOT, 2007a, p. 216) reconnaît que « Le citoyen n'a d'abord de rapports qu'avec sa conscience et la morale ; s'il les oublie,

il a ce rapport avec la loi ; s'il méprise la loi, il n'est plus citoyen : là commence son rapport avec le pouvoir ».

Une telle déclaration a plusieurs implications critiques qui, à mon avis, démontrent la tentative de Saint-Just d'assurer la validité des lois, même si elles le dégoûtent du contexte oppressif de la monarchie absolutiste : la loi a un rapport direct avec la morale, c'est-à-dire avec ce qui, pour Sade, rend l'individu servile et aliéné, ce qui le rend incapable d'insurrection ; « être citoyen » dépend directement d'une soumission à l'État, aux lois, ce qui s'écarte encore de la pensée de Sade, pour qui être républicain exige toujours un effort supplémentaire, la capacité d'insurrection contre les lois – « s'il [quelqu'un] méprise les lois, il n'est plus citoyen » (BLANCHOT, 1969, p. 288) qui met en évidence une relation totalement asymétrique et problématique entre l'État et les citoyens. Suivez ceci : le citoyen qui méprise les lois rompt immédiatement avec l'État et perd ses droits de citoyen ; l'État, à son tour, doit également se soumettre aux lois qu'il sanctionne, mais comme cette relation est asymétrique, puisque c'est l'État qui délibère sur ce qui est légal ou non, il peut devenir une autorité oppressive. Ainsi, l'acte de légalité est toujours à la merci de l'illégalité institutionnalisée de l'État, qui est, comme le décrit Saint-Just - et j'utilise ici son argument contre lui-même - celui qui entame d'abord le rapport au pouvoir. Par conséquent, entre le citoyen et le pouvoir, il y a l'autorité de l'État, il y a les lois ; entre l'État et les lois, il y a le pouvoir de l'État.

(8) Le huitième argument est consacré à l'intervalle. Si Sade reconnaît dans la révolution le seul moment où le mouvement existe, où l'insoumission et l'insurrection deviennent loi, c'est parce que c'est l'instant du non-droit. En d'autres termes, c'est le moment où la loi consiste à ne pas avoir de loi. C'est le moment de l'écriture qui, à force de parler, cesse de parler ; entre dire et ne pas dire, ce qui est dit est l'interdit. Blanchot donne à ce moment les noms d'" excès " et de " dissolution " ; dans ce moment, " l'être n'est rien d'autre que le mouvement de l'infini qui se supprime et naît sans fin dans sa disparition, « bacchanale de la vérité où nul ne saurait rester sobre » (BLANCHOT, 1969, p. 289). Voici le moment de la souveraineté : l'homme n'est pas, à cet instant, seulement la nature, ni seulement lui-même. Dans une opposition unie de la raison et de la nature, l'humain est, à cet instant, ce que la nature ne peut être : la conscience de son pouvoir éternel et infini de destruction et de construction dans un même mouvement. Cet instant est celui de la révolution, l'instant où Juliette, dans *Nouvelle Justine* (1799), rejette, en hurlant, les lois de la nature, puisqu'elle avait depuis longtemps rejeté les lois

morales, choisissant au contraire de devenir courtisane : " Oui, mon ami, oui, j'abhorre la nature " (SADE *apud* BLANCHOT, 1969, p. 289).

Le tourment est maintenant de savoir ce qui reste après que toutes les lois aient été réduites au silence, de savoir ce qui reste à l'instant révolutionnaire : le néant excessif ? Oui, un rien, mais pas le rien de la tranquillité vide, mais le rien comme puissance de dissolution dans laquelle s'inscrit l'avenir. Ce néant comme puissance détruit ce qui existe par la promesse d'un avenir, et il n'y a rien de plus dangereux que cette puissance, car c'est en elle que réside la Terreur. Ainsi, la Terreur apparaît comme une force nécessaire pour rompre avec les limites une fois imposées ; c'est sous l'effet féroce de cette force, de cette puissance écrasante, que Saint-Just (2003, p. 14) s'écrie : « Un gouvernement républicain a la vertu pour principe ; sinon, la terreur ».

(9) L'ampleur de ce pouvoir, de cette exigence, chez Sade, peut être pesée par sa participation à la Révolution. En 1784, déjà emprisonné depuis 1777, Sade est transféré à la Bastille, où il commence la rédaction des *120 Journées de Sodome*. Plus tard, en 1789, il est transféré dans une autre prison, cette fois dans un asile d'aliénés à Chareton, dans la banlieue de Paris. Dix jours seulement après son transfert, l'agitation du peuple français dans les rues commence : la Révolution est arrivée. En 1790, après l'Assemblée nationale constituante, Sade en est libéré. Avant d'être arrêté à nouveau comme suspect (en 1793), il occupe des fonctions publiques importantes, ce qui démontre son engagement dans la Première République française. À cet égard, Blanchot (1969, p. 290) écrit : « Cela ne peut s'oublier. Quelque chose de Sade appartient à la Terreur, comme quelque chose de la Terreur appartient à Sade ». En d'autres termes, le lien entre Sade et la Révolution française n'est pas simplement occasionnel et profitable. Il y a chez Sade un engagement dans l'avenir, dans l'instant révolutionnaire, à tel point qu'en 1795, après la Terreur, lorsqu'il publie *La Philosophie dans le boudoir*, on voit un homme inquiet pour la République qui commence à se perdre, car l'insurrection s'éteint en même temps que la Terreur. Mais il y a aussi l'autre côté, celui de la Terreur qui revendique son pouvoir sur Sade, car l'auteur appartient aussi à la révolution, et pas seulement l'inverse.

Comme le rappelle Blanchot, dans un texte de Charles Villers daté de 1797, intitulé *Lettre sur le roman intitulé Justine ou les Malheurs de la Vertu*, on trouve la description suivante : "On dit que lorsque Robespierre, Couthon, Saint-Just, Collot, leurs ministres, furent fatigués de morts et de condamnations, [.... devant les nombreuses phrases qu'ils devaient signer, la plume leur glissait des doigts, ils allaient

lire Justine et revenaient signer" (VILLERS *apud* BLANCHOT, 2007a, p. 218). Une telle description ne dit rien d'autre que ceci : Sade a inspiré la Terreur et la Terreur a inspiré Sade. Blanchot reconnaît toute la bassesse et la bêtise du texte de Villers, cependant il fait remarquer que cette anecdote révèle la justesse de la situation, qui démontre que tous ces hommes étaient dans l'excès, dans l'énergie que l'instant révolutionnaire exige. Ou encore, qu'ils étaient dans l'excès, dans l'extrême qu'exige l'expérience de la liberté - et, comme le souligne Blanchot, celui qui ne sait pas ce qu'est cet extrême, ne sait rien de la liberté. Même si ces hommes solennels ont rencontré Sade dans l'excès, ils se sont éloignés de lui dans la conception du citoyen républicain. Saint-Just, pendant le Termidor, dans son dernier discours à l'Assemblée, décrit son idéal d'homme révolutionnaire, de citoyen républicain, que Blanchot (1969, p. 290-291) condense : « un révolutionnaire est un homme inflexible, il est sensé, il est frugal, il est simple, il est l'irréconciliable ennemi de tout mensonge, de toute indulgence, de toute affectation, il est un héros de bon sens et de probité ». Ceci est totalement différent de l'homme intégral proposé par Sade, au moins par l'inflexibilité des principes, orientés vers une autre direction que la morale. En d'autres termes, lorsque Saint-Just critique la critique de la morale et de l'honneur, il frappe aussi Sade. Dès lors que Sade ne cherche à se laisser guider que par la raison critique - qui se retourne même contre la raison des Lumières elle-même, qui est une raison, disons, partielle et non intégrale -, il est impossible qu'il se reconnaisse dans ces valeurs facilement concevables dans la sphère sociale.

Mais la distinction entre Saint-Just et Sade s'approfondit encore lorsque le premier dénonce l'athéisme comme responsable par la corruption des mœurs. C'est à ce moment-là que la présence de Sade dans le giron "puritain" de la Révolution française devient encore plus désagréable, car la critique justicière vise mutuellement les deux piliers qui structurent les croyances dans ce moment historique : d'un côté, il y a l'athéisme fanatique ; de l'autre, la religiosité fanatique. Le problème qui se pose est que Saint-Just, comme celui qu'il admirait comme ami, collaborateur et homme politique - je parle de Robespierre - a été un précurseur de la mise en place des Temples de la Raison. Ces temples n'avaient pas une doctrine athée, mais une doctrine déiste. En d'autres termes, Robespierre, qui s'était déjà déclaré déiste, d'abord parce qu'il suivait les idées diffusées par D'Alembert[12] - qui combinait la philosophie des sciences avec

[12] "Les lois produites par l'expérience ont une vérité contingente, puisqu'elles semblent jaillir d'une décision particulière de l'Être suprême ; en revanche, si ces lois s'accordent avec celles qui se déduisent de

l'analyse spirituelle et remplaçait ainsi « Dieu » par « l'Être suprême » -, associe le déisme de Voltaire au théisme de Rousseau et propose aux Français la religion naturelle. Ainsi, Robespierre concilie à la fois la foi en un Être suprahumain et le culte de la rationalité. L'intention de Robespierre et de ses collaborateurs était de fusionner les convictions religieuses avec le projet républicain afin d'unir la citoyenneté à la moralité, ce qui sous-tendait les arguments contre-révolutionnaires en faveur d'une république qui exclurait les chrétiens. À cette fin, pratiquement toutes les cathédrales françaises les plus importantes ont été transformées en temples de la raison.

Revenons maintenant à la dénonciation de Saint-Just. Sade était un athée déclaré, ce qui le plaçait parmi les suspectés de corrompre les coutumes en faveur de l'athéisme. Il convient de souligner que cette accusation avait pour cible principale les suspects qui étaient déjà en prison, ce qui était le cas, une fois de plus, de Sade, emprisonné pour s'être opposé à des mesures avec lesquelles il n'était pas d'accord et pour sa conduite toujours imprudente. Blanchot soupçonne que l'une des circonstances aggravantes qui ont conduit Sade en prison était son fanatisme athée, car seulement trois semaines avant son arrestation, il s'est prononcé à la Convention nationale française en faveur d'« un culte des vertus qui eût été célébré, avec hymnes et fumées d'encens, sur les autels désaffectés du catholicisme » (BLANCHOT, 1969, p. 291). Un tel discours a reçu une mention honorable et a en même temps alerté les députés qui dirigeaient la convention, qui craignaient que les arguments antireligieux n'attisent l'augmentation du nombre de partisans de la contre-révolution. Il s'est avéré que Sade n'était pas - et n'avait jamais été - disposé à négocier sa plus grande conviction, la certitude du néant.

(10) En 1794, en octobre, Sade sera libéré et, comme le souligne Blanchot, il sera libre pour la dernière fois - dernière fois parce que Sade ne pouvait supporter cette fausse liberté, quelle que soit la valeur qu'il lui accordait. La liberté qu'il recherchait était autre, la liberté infinie, celle qui s'inscrit dans la folie d'écrire à l'infini. D'ailleurs, son emprisonnement en 1801 est absolument dû à cette recherche. Sade ne s'est jamais plié à une demi-liberté, seulement à celle de *tout* dire ! Se référant à la fois au premier consul Bonaparte, qui a ordonné l'emprisonnement de Sade, et au premier consul Charles de Gaulle (1965), Blanchot (1969, p. 293) termine son essai sur l'inconvénient majeur qu'est la poursuite de l'écriture en toute beauté: " Nous continuons à vivre sous

---

la seule logique, leur vérité est nécessaire. Ce qui ne veut pas dire que le Créateur ait fait deux sortes de lois, mais plutôt qu'on ne peut être certain d'établir d'autres lois que celles qui résultent de la véritable existence de la matière" (D'ALEMBERT, 1758, p. XXIV).

un Premier Consul et Sade continue à être persécuté et à cause de la même exigence : pour tout dire, il faut tout dire, la liberté est la liberté de tout dire, ce mouvement illimité qui est la tentation de la raison, son vote secret, sa folie ".

(11) Les raisons de Blanchot ont été exposées, même s'il est un peu risqué de tenter de les présenter en vue d'une troisième lecture, la mienne. Or, Balibar pense qu'il y a trois moments dans ce texte blanchotien sur Sade. Je partirai de la première part, qui est celle de la thèse révolutionnaire comme processus de permanence, d'insurrection constante, pour penser comment l'insoumission et le droit à la mort - comme droit à la littérature - sont présentés dans Lazare et *Lazare*. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 présente, dans ses trois derniers articles, la garantie de la souveraineté du peuple contre le pouvoir tyrannique :

> XXXIII La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.
> XXXIV Il y a oppression contre le corps social même lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé.
> XXXV Quand le gouvernement viole les droits du Peuple, la révolte est pour le Peuple, et pour chaque groupement du Peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs (ASSEMBLÉE CONSTITUTIONNELLE NATIONALE FRANÇAISE, 1793).

De tels articles, comme le montre Balibar (2011), aboutissent déjà à une ambivalence. C'est-à-dire que ces articles peuvent à la fois être utilisés pour garantir la souveraineté d'un peuple selon les idéaux républicains et être subvertis par le peuple lui-même selon d'autres affinités idéologiques insurrectionnelles (à titre d'exemple, j'apporte l'insurrection antisémite, qui vise une homogénéité imaginaire comme idéal d'une nation).

Le deuxième moment du texte blanchotien est celui où l'on retrouve l'antinomie du mot " crime ". En d'autres termse, tout ce qui était crime peut devenir loi, et vice-versa, lorsqu'un gouvernement est renversé et que l'on fait l'expérience de la permanence d'un état révolutionnaire. Comme le rappelle Balibar (2011), ce mot a été largement utilisé par l'opposition contre-révolutionnaire, principalement pour désigner le gouvernement pendant la période de la Terreur. Mais dans cet aspect réside une différence essentielle : l'opposition contre-révolutionnaire oppose le mot « crime » au mot « vertu » ; pour cette raison même, la subversion consistant à opposer le mot « crime » au mot « loi » , opérée par Sade comme ambition et efficacité révolutionnaires, conduit à une antinomie qui implique précisément une conception juridique. En

opposant le crime à la loi, Sade ne souligne pas seulement la volatilité de la loi en fonction du gouvernement en place, mais relie également le crime à un droit naturel. Autrement dit, si la vertu ressemble au crime, elle en est l'avers, et donc l'équivalent ; si la similitude entre le crime et la vertu n'implique que la positivation de la vertu et la criminalisation du crime, nous avons alors affaire à une opposition entre droit naturel et droit positif. En d'autres termes, la capacité de l'acte qui relève du crime est simplement convenue par l'État ; ainsi, Sade dissipe également le malentendu selon lequel la nature est positive et que, par conséquent, la loi serait positive, car elle obéit à la vertu qui est naturelle à l'homme. Il s'agit donc d'une positivation de l'État devant les exigences d'un peuple, républicain ou non.

Dans le troisième moment, Blanchot présente la thèse de la liberté sadienne, qui consiste à tout dire, ou mieux, à tout écrire. À ce moment, Blanchot opère une sorte d'intersection entre la liberté de tout écrire et la liberté réelle, intersection dans laquelle la différence entre les deux est neutralisée, comme le souligne Balibar (2011). Il se trouve que ces libertés se croisent, comme le dit Blanchot, "par coïncidence", à la fois parce que Sade s'est intéressé à ce qui se passait à Paris pendant la Révolution française et dans les années qui l'ont précédée et parce qu'il s'y est reconnu. En d'autres termes, il s'est reconnu dans la préfiguration de la liberté que ces événements contenaient, et ces événements, à leur tour, ont affirmé la quête de toute une vie d'écrire sans fin. Mais à ce stade, une autre antinomie se présente : la loi en vigueur au moment de la révolution était la suspension de la loi. Alors Sade s'est reconnu dans cette liberté de l'anarchie *de* pouvoir tout dire, d'écrire. On y retrouve également son idéal révolutionnaire d'insurrection, qui est ici lié à l'idéal d'insoumission de Blanchot. Le grand refus est inséré dans le refus ; l'insoumission se définit donc par la soumission à la mort, au sens infini, qui ne cesse de mourir.

En allant un peu plus loin, la soumission à la mort est l'insoumission du discours qui ne cesse de parler et qui, pour cette raison même, est neutralisé dans sa différence, dans son ambivalence. C'est-à-dire que s'il y a le refus du concept qui est la mort de l'être, il y a le grand refus qui est la mort qui s'est introduite dans la pensée par le concept, rendant la pensée autre qu'elle-même. Ainsi, lorsque nous parlons, non seulement nous disons autre chose que l'être refoulé, mais nous disons autre chose que la pensée. Si le crime est loi, la soumission est insoumission, mais il y a une liberté qui n'habite, n'est possible, dans l'écriture et dans la Révolution, qu'à l'intersection de la liberté de tout dire avec la liberté réelle, dans cette neutralisation. Balibar dira que

Blanchot, en associant la mort au politique, affirme que cette relation est fondée non seulement sur un pouvoir de dissolution constante du monde, mais aussi sur un pouvoir " indestructible ". Ce fond indestructible, étant son contraire, le destructible, est la puissance contingente du neutre qui fait du mouvement la seule constance : « Sade montre à Blanchot que la liberté de tout dire, c'est-à-dire de tout écrire, est l'insoumission qui peut être soumise, l'indestructible liberté qui peut être détruite » (BALIBAR, 2011, p. 460).

(12) Antinomie lazaréenne : qu'est-ce que la liberté de tout dire si la mort elle-même présente un intervalle à chaque mot ? Dans cet intervalle, le monde est indestructiblement reconstruit pour que la parole redevienne la parole de la mort, qui unit et éloigne le monde et la mort. Cette contingence à laquelle le monde est soumis, cet intervalle de mort dans lequel la parole cesse, est aussi la possibilité de toute mort et de toute vie. *Lazare*. Le pas sans *pas*, la loi sans *loi*, *Lazare* et *Lazare* déchirent dans le tissu du monde une antinomie que j'appelle l'"antinomie lazaréenne". Dans "La littérature et le droit à la mort" (1948), *Lazare*, comme la négativité, apparaît comme la capacité de tout dissoudre, de la mort elle-même dans son pouvoir de négation. Dans "Le grand refus" (1959), *Lazare* n'a plus seulement le pouvoir de la négation, mais le pouvoir de la mort allié au pouvoir du concept, c'est-à-dire des pouvoirs de vie et de mort sans séparation, qui, bien que séparés, finissent par se neutraliser dans leur différence. Je peux dire la même chose sur la liberté qui, dans un premier moment, est absolue, la Terreur comme négation du monde ; maintenant, en 1965, c'est une liberté ambiguë qui est garantie par l'état révolutionnaire de la Terreur, c'est le pouvoir de neutralisation qui existe quand la permanence est entrelacée avec l'impermanence - ou, dans le sens sadien, quand la loi devient la suspension de la loi. Quand on peut tout dire, tout écrire, à force de dire, on arrive à l'interdit.

Lazare n'est donc pas seulement l'opposition à Lazare, comme cela apparaît dans le texte d'un caractère plus hégélien en 1948 ; *Lazare* en 1959 est celui qui porte le Lazare ressuscité, vivant à la fois la vie et la mort dans cette vie de mort en *Lazare*. Le *Lazare* du grand refus est celui en qui l'intervalle unit les contraires et qui existe à la fois comme tout et comme rien. Derrida (2003) a raison de dire que Blanchot fait l'éloge de la Terreur, même s'il y a deux moments de la Terreur dans l'œuvre de Blanchot - celui où la Terreur est la négation de l'État et donc du droit à la mort (1948), et celui où la Terreur, comme exigence de l'État de la révolution permanente, unit le droit à la vie au droit à la mort (1965). Négativité et positivité à la fois ; la raison des Lumières et la

raison imaginative cédant la place à la raison intégrale sadienne. En ce sens, toute fissure est ouverte par cette force impersonnelle, le neutre, et en elle s'inscrit l'ambivalence de la liberté, de la loi, de la mort, de la raison et de l'écriture. *Lazare* ne se montre donc plus l'ange de la Terreur, comme en *couple* avec Saint-Just ; *Lazare* est l'antinomie du pas semé, de la loi sans loi qui cherche Sade. Le *couple* est maintenant entre *Lazare* et Sade.

Je voudrais dire aussi que c'est *Lazare* qui opère la subversion de l'insoumission et sa conversion en soumission, en en faisant une insoumission à l'État - mais une soumission à l'État révolutionnaire, dans l'espoir d'un mot qui un jour dira tout. D'ailleurs, si les *sans-culottes crient* « la liberté ou la mort », c'est qu'ils savent que soit il y a la liberté de l'État révolutionnaire dans la vie, soit il y a la liberté de la mort, la libération de tout sens, qui est toujours absente, et donc falsifiée. Soit on forge une autre liberté, soit on leur donne le droit à la mort, une autre liberté. Nous savons que la dernière insoumission est la mort, alors dans la révolution, dans la suspension qui révèle le manque de fondement solide de la loi, *Lazare* présente le choix « vivre ou mourir » aux *sans-culottes*, aux Algériens, aux Cubains, aux étudiants de 1968, aux peuples d'Amérique latine, aux Juifs, aux Palestiniens, aux insoumis de la guerre du Vietnam, à nous, tous insoumis. Et c'est par *Lazare*, le droit sans droit, que nous est garanti un tel choix, l'insoumission. Après tout, c'est dans le *Lazare* blanchotien que se mêlent la vie et la mort, car *Lazare* vit sa propre mort. Cependant, je ne veux pas perdre de vue que *Lazare* ne peut vivre que dans la parole littéraire, dans cet au-delà du sens où la parole se subvertit à chaque instant. Mais je vous demande : cette subversion du sens, cette duplicité par laquelle la différence agit dans le mot en créant une altérité en lui-même, ne serait-elle pas la même chose que la loi ? C'est pourquoi, j'insiste, c'est *Lazare* qui, même en dehors du sens, rend possible toute loi et tout sens, parce qu'il nous montre que la loi n'a aucun fondement, sauf comme parole mutante.

Lorsque Blanchot écrit le "Manifeste des 121", qui signe le droit à l'insoumission comme le droit à la transgression de la loi, la vie et la mort, c'est *Lazare*, sous le nom de tous les signataires. Cela me rappelle Derrida (2014, p. 49), une fois de plus dans le fondamental *Cette étrange institution qu'on appelle la littérature*, parlant de la littérature et de son pouvoir de tout dire :

> C'est se libérer [*s'affranchir*] - dans tous les domaines où le droit peut s'imposer comme droit. Le droit de la littérature tend, en principe, à défier ou à suspendre le droit. Elle nous permet ainsi de penser l'essence du droit dans

> l'expérience du " tout non-dit ". C'est une institution qui a tendance à *déborder* de l'institution.

4.5 QUAND BLANCHOT ÉTAIT *LAZARE*

« Il marchait, seul Lazare véritable… »

(Blanchot, *Thomas l'Obscur*, 1950, p. 42)

Il n'y a pas, pour moi, d'autre façon de commencer - le pouvoir de commencer - qu'en apportant les mots de Blanchot - cette fidélité canine grâce à laquelle toute fiction ne peut que témoigner d'elle-même. Je traite de son dernier roman, celui qui concentre encore aujourd'hui plusieurs désaccords futiles, à mon sens, sur l'expérience de mort imminente (pourquoi pas de mort ?) de Blanchot. Oui, futile, car il me semble que l'impossibilité du droit,[13] encore aujourd'hui parfois ignorée, est celle à laquelle Blanchot (1959, p. 10) défend comme l'accomplissement de tout récit,

> [...] et cette relation, en même temps qu'elle se fait, produit ce qu'elle raconte, n'est possible comme relation que si elle réalise ce qui se passe en cette relation, car elle détient alors le point ou le plan où la réalité que le récit « décrit » peut sans cesse s'unir à sa réalité en tant que récit, la garantir et y trouver sa garantie.

Si nous pouvions d'une manière ou d'une autre accorder du crédit aux lectures[14] que Leslie Hill (2021, n.p.) qualifie d'adjectifs " déformés " (dans un texte récemment publié dans *L'Espace Maurice Blanchot*, " À moindres frais : réponse à une polémique de Michel Surya "), nous aurions dû ignorer plusieurs indices qui non seulement entourent, mais aussi prouvent les événements fictionnalisés dans *L'instant de ma mort*

---

[13] « Derrida signale deux impossibilités : de facto et de jure. Le premier est associé à la pathologie et à l'histoire ; il est donc de facto. La seconde, de jure, est caractérisée par l'impossibilité qui suppose que l'œuvre poétique crée une impossibilité artistique, la nécessité de prendre l'impossibilité comme un droit à la transgression » (DIONIZIO, 2018, p. 217, traduction notre).

14 Je me réfère à la lecture biaisée que fait Michel Surya dans son dernier livre, *À plus forte raison : Maurice Blanchot* (2021). L'auteur y reprend la polémique autour du positionnement politique de Blanchot entre les années 1940 et 1944 et conteste la véracité de la scène de "presque mort" que Blanchot aurait vécue à la fin de l'occupation nazie en France (qui est romancée dans *L'instant de ma mort*). En plus de la contester, à travers une lecture critique et documentaire, Hill démontre que l'intention de Surya est bien plus d'éloigner Bataille de Blanchot, puisque, entre 1940 et 1944, les deux se connaissaient déjà et partageaient plusieurs idées et idéaux. Avec ceci, je ne veux pas nier le moment compromettant de l'œuvre de Blanchot, ni même associer sa pensée politique d'extrême droite à Bataille, mais je veux dénoter que la lecture de Surya est pour le moins biaisée et déformée, comme l'écrit Hill (2021) : « [...] a pensée de Blanchot, malgré tout ce que Surya veut nous faire croire, reste-t-elle encore devant nous — Derrida le disait déjà au cours des années soixante-dix —, et c'est pourquoi, au lieu de nous précipiter dans une polémique superficielle et mal fondée, il faut lire et relire l'œuvre de Blanchot en respectant, tant que faire se peut, à la fois l'archive historique et la lettre des textes ».

(1994). Christophe Bident lui-même dira que la confusion autour des dates que Blanchot annonce pour l'entrée de Napoléon Bonaparte dans Iéna signale la véracité de la fiction autour de *L'instant de ma mort*. Une grande prudence s'impose à cet égard, car, comme le dit Bident (1998), il ne s'agit pas de nier la véracité de l'événement, mais plutôt de souligner que cette erreur calculée de Blanchot dénote bien plus la vérité de la fiction elle-même en tant que fiction. Napoléon est entré à Iéna en 1806, et non en 1807, comme le dit volontiers Blanchot dans son roman. Il y a aussi, sur la façade de la maison familiale de Blanchot à Quain, la date de 1809, que Blanchot, dans *L'instant de ma mort*, prétend être 1806.

Qu'est-ce que cela révèle ? Précisément que l'événement de mort imminente a eu lieu en 1944, comme le montrent deux lettres envoyées par Blanchot - à Jean Paulhan, le 5 juillet 1944, et à Roger Laporte, le 18 novembre 1982. Cependant, Blanchot (1959, p. 10), connaissant l'énigme plus vaste qui pèse sur le langage, auquel il a consacré toute sa vie et son œuvre, voulait que « la réalité que le récit ‹ décrit › [puisse] s'unir continuellement à sa réalité de récit ». La nécessité pour moi est donc de reprendre les mots de cet extrait de *L'instant de ma mort* sans médiation de ma part ou de celle d'un autre penseur :

> Sur sa façade était inscrite, comme un rappel indestructible, la date de 1807. Était-il assez cultivé pour savoir que c'était la fameuse année d'Iéna, où Napoléon, sur son cheval gris, passa sous les fenêtres de Hegel, qui reconnut en lui "l'esprit du monde", comme il l'écrivit à un ami ? Mensonge et vérité, car, comme Hegel l'a écrit à un autre ami, les Français ont pillé et saccagé sa maison. Mais Hegel savait distinguer entre l'empirique et l'essentiel. En cette année 1944, le lieutenant nazi avait pour le Château le respect ou la considération que les *fermes* ne suscitaient pas (BLANCHOT, 2002, p. 18-19).

Ce que raconte ce passage célèbre et emblématique du roman, du point de vue biographique, peut être vérifié tant dans *Partenaire invisible* que dans les lettres envoyées par Blanchot à Paulhan et Laporte. En ce qui concerne la biographie, Bident (1998) décrit ce passage d'un point de vue testimonial, en soulignant la plus grande vérité de ce roman, qui est la fiction elle-même, et en relatant les éventuels souvenirs et réflexions de Blanchot sur la façade de sa maison, la fin de l'histoire et la vie et la mort. Il se peut que l'histoire familiale de Blanchot ait, à un moment donné, croisé les événements napoléoniens. Il se peut que Blanchot relie ses souvenirs d'enfance à la date de sa naissance en 1907 et à celle de la façade et pense que son anniversaire coïncide presque avec le centenaire de la bataille d'Iéna. Il se peut aussi que la fin de l'Histoire

hégélienne, comme le suggère Bident (1998, p. 583), soit « contestée avec humour par le commencement de l'histoire ancestrale, en ce lieu même où la fin de la guerre avait contesté violemment le commencement de sa vie, en cette demeure où il est né et a failli mourir ».

En ce qui concerne les lettres, dans la première, envoyée à Paulhan le 5 juillet 1944, Blanchot écrit que le 29 juin de la même année, la région où se trouve la maison de sa famille est devenue un « champ de représailles ». À cette occasion, « À 50 mètres, une ferme a été incendiée avec tout le bétail ; plusieurs autres dans les environs. Le souci du pillage a dû préserver la maison, et j'ai été quitte pour défiler les mains levées entre des mitraillettes » [15](BLANCHOT, 2014, p. 150). Dans la seconde lettre, envoyée à Laporte le 18 novembre 1982, Blanchot décrit l'événement de manière plus complète, avec une foule de détails, précisant qu'il a même prononcé ses derniers mots - des mots de provocation dirigés vers les soldats nazis - jusqu'à ce qu'un coup de feu retienne l'attention de l'officier, qui s'est rapidement éloigné pour régler la situation. Pendant ce temps, les soldats qui s'y tenaient ont commencé à marmonner "Vlassov, Vlassov" ; ce sont des soldats russes, pas des nazis. Peu après, l'un des soldats fait signe à Blanchot de sortir de là. Pourquoi Blanchot a-t-il échappé à la mort ? Il répond lui-même :

> Pourquoi ? Ce n'est pas clair. Il faut dire qu'il y avait eu déjà de nombreuses exécutions – dans un rayon de 19 kilomètres, 10 à 15 jeunes gens tout à fait innocents avaient été abattus, les maisons brûlées, etc. Les bandes en retraite sont toujours les plus cruelles. Alors, il se peut que les Russes, assez indisciplinés, aient voulu marquer qu'ils n'étaient pas absolument contre nous. (BLANCHOT, 2014, p. 104).

En d'autres termes, tant les lettres envoyées par Blanchot que les recherches entreprises par Christophe Bident prouvent, malgré les soupçons soulevés par Michel Surya, que le 29 juin 1944, Blanchot a été approché par des soldats russes et a vécu une

[15] « Quain, le 5 juillet 1944 : Merci pour la nouvelle de la rue Soyer. Mais je suis surtout heureux de savoir quelque chose de vous – depuis quelque temps, j'étais inquiet. Ici, il y a eu des incidents. Le 29 juin, ayant été zone de combat (durant 9 heures, on s'est battu dans le jardin, le bosquet et les prés environnants), nous sommes devenus champs de représailles – argent et bijoux ont disparu, chose particulièrement comique, on m'a emporté avec mon stylo, la plus grande part de mes manuscrits, de sorte que je suis privé à la fois de mes écrits et du moyen de les écrire, enfin, j'ai appris par une observation furieuse d'un officier que se mêler d'écrire était un crime des plus graves. À 50 mètres, une ferme a été incendiée avec tout le bétail ; plusieurs autres dans les environs. Le souci du pillage a dû préserver la maison, et j'ai été quitte pour défiler les mains levées entre des mitraillettes. J'espère que votre exil ne sera plus maintenant très long. Pour moi, je ne puis décemment pas quitter une région où il se passe des choses si dignes d'intérêt. Mon respectueux souvenir à Madame Paulhan et croyez à toute mon amitié. M. Je connais assez mal Cingria mais ce que j'ai lu n'a pas quitté mon souvenir » (BLANCHOT, 2014, p. 151).

expérience de mort imminente à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Et cette expérience est devenue une fiction, comme le montrent les efforts de Blanchot pour compléter le témoignage afin qu'il devienne une parole anonyme dans *L'instant de ma mort*.

Du point de vue emblématique, ce passage et la quasi-mort de Blanchot, dans son moment lazaréen, ne peuvent être réalisés qu'en littérature, c'est-à-dire que seule la littérature permet de vivre la vie et la mort dans un événement. Je ne veux pas dire par là que l'expérience de Blanchot n'ait pas été violemment une expérience de mort imminente ; je veux dire que, pour en parler de manière à assurer que son seul témoignage soit la parole par laquelle de cette expérience se réalise, Blanchot écrit *L'instant de ma mort*. Il ne s'agit donc pas de la mort, ni de la vie de Blanchot, mais de ce *Lazare* qu'est le jeune homme approché par les Russes. Il s'agit de l'expérience de ce *Lazare* qui vit la vie de la mort "comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. « Je suis vivant. Non, tu es mort » (BLANCHOT, 2002, p. 21). Dans ce même sens, Derrida suggère que l'issue entre la mort et la vie, entre le droit à la mort et le droit à la vie, dans "La littérature et le droit à la mort", est la résurrection, citant *Lazare* et le mettant en corrélation avec le jeune homme de *L'instant de ma mort*. Cependant, si dans *Parages* Derrida (2003) compare Blanchot à *Lazare* et le soldat russe à Jésus - *Lazare, veni foras* ; « Mais voici que l'un d'eux s'approcha et dit d'une voix ferme : "Nous, pas Allemands, russes", et, dans une sorte de rire : "Armée Vlassov", et lui fit signe de disparaître " (BLANCHOT, 2002, p. 12) -, dans *Demeure* (1998) cette lecture s'approfondit.

Derrida commence son texte, sa réflexion, en abordant le rapport entre la fiction et le témoignage, qui est aussi le rapport entre la littérature et la mort. Une telle relation, au premier abord, peut paraître fortuite, comme si le besoin d'autotémoignage impliquait la construction d'un moi littéraire à travers lequel nos actes, grands ou désastreux, pourraient nous prolonger narcissiquement. Mais non : ce rapport entre le témoignage de soi et la littérature est une façon de mourir, une façon de mourir pour vivre la littérature, pour nourrir la mort qui existe dans la littérature - bref, une façon de s'effacer pour qu'il n'y ait que la littérature, plus de je. C'est qu'entre la fiction et l'autobiographie (voire le témoignage), il y a une indécidabilité sur laquelle on ne peut s'attarder, selon Derrida (1996). Comment délimiter le moment où le moi est complété par la littérature ? Cette zone, impossible à délimiter, à border, est pensée par Derrida dans une occasion de l'autobiographie de Blanchot, même si celui-ci n'en a pas écrit une en dans ce format

autobiographique. Pour ce faire, Derrida commence par s'excuser d'avoir énoncé son texte de "Fiction et témoignage" comme un écho de *Dichtung und Wahrheit* (1811) de Goethe. L'excuse est due à l'utilisation d'une traduction déformée de l'autobiographie de Goethe, une traduction qui n'a pas été faite par Derrida et dont l'utilisation est récurrente chez les écrivains de langue latine. Cédant toujours à une telle traduction, Derrida ne trouve pas d'autres mots pour parler du mensonge et de la vérité dans le témoignage - qui est autobiographie - que « fiction » et « témoignage ». Comme il le souligne, et envisageant déjà l'opération de la résurrection lazaréenne de Blanchot dans *L'instant de ma mort*, dans toute autobiographie on ne limite ni n'entend raconter la vie, mais plutôt « sa mort, sa quasi-résurrection » (DERRIDA, 1996, p. 11).

Par le biais de ce titre réfuté, Derrida arrive à un autre mot de Goethe qui traduit bien la traduction de son autobiographie, à savoir « parodie ». Mais la parodie va ici au-delà de la traduction, car elle traduit aussi une manière de traduire qui renvoie à la fois à une époque et à une façon de rendre l'étranger semblable, de lui ôter son altérité. Goethe (*apud* DERRIDA, 1996, p. 12) accuse les Français de cette habitude : « le Français de même qu'il adapte à son parler les mots étrangers, fait de même pour les sentiments, les pensées et les objets ; il exige à tout prix pour tout fruit un équivalent qui ait poussé dans son propre terroir ». On arrive ainsi à la frontière franco-allemande (encore une autre frontière que celle entre fiction et témoignage), dans laquelle on ne peut s'attarder. Une telle frontière dénonce sa propre impossibilité de démarcation : l'indécidabilité de la fin du témoignage et du début de la fiction, l'indécidabilité de la fin d'une langue et du début d'une autre. Une frontière qui a longtemps uni - et désuni - la France et l'Allemagne dans une histoire également traversée de guerres. Derrida fait ensuite référence à la bataille d'Iéna et à l'occupation nazie de la France.

Sur cette frontière, plus ou moins un siècle avant la naissance de Blanchot, les histoires de ces deux pays, de leurs événements politiques, littéraires et philosophiques - Goethe, Napoléon et Hegel - étaient déjà entrelacées. Une fois de plus, la littérature, la guerre et la philosophie se rencontrent. Ou encore, une fois de plus, la guerre et la philosophie se rencontrent dans la littérature, dans leur double, comme d'autres pensées et événements. Autrement dit, la littérature tient ces événements et la réflexion à leur sujet de son propre jeu, entre vérité et parjure, de fiction et de témoignage dans le simulacre de la parole. Il est certain que Goethe (*apud* DERRIDA, 1996, p. 15) convoque la littérature à une mondialisation : « La littérature nationale ne signifie plus grand-chose maintenant, le moment est venu de la littérature, et chacun doit s'employer

à hâter la venue de cette époque ». Il est également certain que le nationalisme littéraire, comme le nationalisme lui-même, découle du projet napoléonien de grande France, c'est-à-dire d'hégémonisation supra-étatique, qui ne peut évidemment pas laisser de côté l'institution littéraire (rappelons l'exemple de la prison de Sade). Il est encore certain que Hegel, lorsqu'il reconnaît la fin de l'histoire, la reconnaît dans un moment historique qu'il appellerait pure négativité et liberté absolue - du moins pour Napoléon, qui ne trouve qu'une seule limite à sa liberté, la réalité elle-même, l'âme du monde capable de nous conduire à une telle fin : « J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine» (HEGEL, 1990, p. 114- 115)

J'en viens maintenant à trois instances qui délimitent la problématisation de la relation entre le témoignage et la fiction. (1) La première est la voix de Goethe, qui appelle à d'autres voix, d'autres sujets, d'autres littératures qui sont le témoignage fictionnel d'autres mondes possibles au-delà du monde européen, en opposition directe aux idéaux nationalistes du romantisme allemand. (2) Le 2 octobre 1808, à Erfurt, en Thuringe, Goethe rencontre Napoléon, qui exprime rapidement son désir que l'écrivain produise une tragédie sur ses exploits en s'inspirant de celles qui relataient les exploits de Charlemagne. Goethe refuse apparemment pour deux raisons : son mécontentement face aux invasions françaises en Allemagne et son rejet des idéaux nationalistes de Napoléon. Il s'avère que Goethe ne s'est pas contenté de rejeter le patriotisme et le nationalisme, mais qu'il avait également une autre proposition pour la littérature, basée sur son idéal de *Weltliteratur*. (3) Contrairement à Goethe, Hegel reconnaît en Napoléon la fin de l'histoire, car, après le moment de pure négativité et de liberté absolue dans lequel la relation seigneuriale avec l'esclave est suspendue, l'individu se rend compte qu'il n'y a pas moyen de vivre dans l'état de révolution, c'est-à-dire dans l'état de négativité qui implique la mort de soi. Ainsi, le moment est venu de vivre, et, pour vivre, ce même individu doit trouver sa satisfaction dans le nouvel État forgé par la liberté absolue de la révolution, qui lui prend la liberté absolue - comme je l'ai déjà dit, celui qui est le plus près de l'avoir est le chef de ce même État.

Liberté, témoignage et littérature : deux instances se comprennent en une, dans la littérature. Dans ces trois récits, nous arrivons aux deux questions centrales qui mèneront à *L'instant de ma mort*. De nombreuses relations sont impliquées dans ces trois récits, mais je m'attarderai sur celui qui concentre le mieux la problématisation de

la fiction littéraire. Si Goethe rejette le nationalisme au nom d'une littérature mondiale, de l'idéal de la *Weltliteratur,* et rejette donc du même coup le nationalisme du romantisme et le nationalisme napoléonien, c'est surtout au nom d'une littérature à venir, d'une littérature capable de tenir des mondes qui échappent à l'ethnocentrisme européen, d'une littérature qui s'inscrit dans la promesse de tout dire de toute littérature mondiale.

Napoléon sait qu'il n'est pas à l'abri des dangers de la littérature, de ce mot qui peut à la fois le flatter et le disqualifier. Ainsi, après avoir dominé de nombreux pays, en visant davantage - le monde -, il se préoccupe de la parole littéraire, celle qu'il comprend comme un "ennemi" à envahir, à dominer et à conquérir. Cependant, Napoléon perd avant même de perdre la guerre - il perd la guerre contre la littérature, une guerre qui s'inscrit dans l'illusion napoléonienne de dominer la parole littéraire. Cela justifie à son tour aussi bien le refus de Goethe, partisan d'une parole littéraire mondiale et de la liberté de tout dire, que les ambitions littéraires nationalistes de Napoléon, qui entend instrumentaliser la littérature comme une forme de " témoignage " narcissique de lui-même et de son État. Si Hegel reconnaît en Napoléon la fin de l'histoire, c'est qu'il reconnaît aussi en lui la fin de la liberté absolue. Ce serait donc la fin de la liberté de tout dire annoncée comme l'avenir de la littérature : « Car la littérature peut tout dire, tout accepter, tout recevoir, tout souffrir et tout simuler, elle peut feindre même le leurre, comme les armées modernes qui savent disposer de faux leurres » (DERRIDA, 1996, p. 30). L'armée napoléonienne.

Mais, sous cet aspect, une question se pose : si la littérature dissimule tout, comment la combiner avec le témoignage ? En fait, le problème ne réside pas dans la relation entre le témoignage et la littérature, mais dans la relation supposée entre le témoignage et la vérité. En principe, et seulement en principe, la littérature et le témoignage devraient être toujours dissociés, du moins si le témoignage en effet voulait avoir le *statut uniquement* de vérité. Pour aborder cette question, je dois revenir à une autre institution que la littéraire, l'institution juridique. Dans une déposition, dans un procès – « là où sans pouvoir ni devoir prouver « (DERRIDA, 1996, p. 30) -, je ne pourrais pas prétendre que mon témoignage est fictif, totalement ou partiellement. Cette interdiction se traduit par le fait que le témoignage ne peut être falsifié ou dissimulé de quelque manière que ce soit, sous peine que le déposant réponde du crime de parjure. Mais il se trouve que tout témoignage est déjà structurellement compromis par une possibilité de fictionnalisation - à tel point que, parce qu'il s'agit d'un témoignage, il n'est pas considéré comme une preuve ; s'il s'agissait d'une preuve, ce ne serait plus un

témoignage. Cette sorte de hantise qui entoure le témoignage en fait une histoire, qu'elle soit innocente ou perverse, comme toutes les histoires. Cette frontière est impossible à délimiter : « 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 » (DERRIDA, 1996, p. 31).

Le témoignage est lié à la dimension du secret, car lorsqu'on témoigne - l'instant du témoignage - on peut dire ou ne pas dire ce qui est réservé uniquement à soi, au témoin. Par conséquent, la confession ne suffit pas, le témoignage ne suffit pas, ce qui semble un peu contradictoire : (1) l'instant du témoignage est l'instant où l'on revient sur un temps sans y revenir ; (2) l'acte de témoigner est toujours un acte public, de révélation, donc il n'y a pas de témoignage secret ; (3) l'instant que l'on cherche à temporaliser dans le témoignage (bien que l'instant ait et n'ait pas de place dans l'instant du témoignage, n'étant confié qu'à la parole, à la parole littéraire car fictive, comme le savait déjà Napoléon) est un instant où un secret a été confié, donc la promesse de le garder implique déjà un témoignage. De plus, connaître un secret est déjà une expérience de témoignage. Dans ce sens, trois instances de témoignage sont tissées ensemble : l'instant, le je qui témoigne et le témoignage comme troisième élément. De cette manière, le témoignage « semble supposer une instance de l'instant qu'à l'instant pourtant il détruit » (DERRIDA, 1996, p. 35).

En d'autres termes, lorsque je témoigne d'une chose, je témoigne au moment où elle se produit. Lorsque je suis convoqué, appelé à parler en public, à témoigner, non seulement ma présence est requise, mais il faut aussi que l'instant dont j'ai été témoin soit présent là, dans la salle d'audience. Cependant, il est impossible que mon témoignage présente l'instant, car l'instant a eu lieu dans le passé et il est indicible, c'est un événement dont je n'ai que des traces. Pourtant, je parle, je témoigne et, ce faisant, je divise, je fragmente l'instant qui n'est donc plus absolu, plus fiable. Si le témoignage est, en soi, déjà la division, c'est parce que la parole est la dissimulation de l'instant, elle est le simulacre de ce même instant, qu'elle ne nous permet pas d'appréhender à travers la représentation testimoniale. Par conséquent, l'instant de ma mort, ou l'instant où j'ai assisté à ma mort, ne peut être raconté que par la parole littéraire, ne peut être qu'une fiction (comme tout témoignage), ne peut avoir lieu que comme exemplarité de l'instant dans l'instance. Cela implique de reconnaître aussi, une fois de plus, que le fondement du Droit, de l'institution juridique, est proprement la fiction de l'institution littéraire.

Mais, suivant le mouvement proposé par Derrida, *L'Écriture du désastre* (1980) prend place ici. Dans ce texte, Blanchot (1980, *apud* DERRIDA, 1996, p. 53, souligné par l'auteur) écrit sur l'autobiographie :

> Écrire son autobiographie soit pour s'avouer, soir pour s'analyser, soit pour s'exposer aux yeux de tous, *à la façon d'une œuvre d'art*, c'est peut-être chercher à survivre, mais par un suicide perpétuel - *mort totale en tant que fragmentaire*. S'écrire, c'est cesser d'être pour se confier *à un hôte* - autrui, le lecteur - qui n'aura désormais et pour vie que votre inexistence.

Une « mort totale en tant que fragmentaire » : c'est la littérature, c'est le témoignage, la fiction du témoignage, d'une autobiographie. En ce sens, une autobiographie est à la foi une fermeture et une ouverture du moi, voire une survie et un suicide perpétuel. C'est pourquoi en témoignant l'instant de ma mort à moi-mêm, le témoignage m'expose à ma propre mort, à la clôture de moi-même devant ce témoignage qui me remplace. Mais c'est aussi une survie, dans la mesure où j'ai survécu à un tel instant, à un tel témoignage. Il s'agit donc d'une hospitalité selon laquelle il n'y a « rien à savoir que sa mort, son inexistence, s'adressant à un autre [le lecteur] en lequel il se fie à l'instant de lui confier *tout comme rien* » (DERRIDA, 1996, p. 52, souligné par l'auteur). Ainsi, en confiant ma non-existence à l'autre, je fais de l'instant de ma mort un fragment, je le divise, je le fictionnalise afin de présenter cet instant par la parole ; c'est le témoignage du jour où la mort a eu lieu. Ainsi, le témoin de l'instant peut aussi être compris comme un tiers, puisqu'il s'inscrit sous *il*, celui qui a témoigné, celui qui n'est ni *je* ni " tu ", mais *il*.

En pensant à la mort, à l'instant où elle a eu lieu, je peux affirmer que lorsque je meurs, je ne suis pas en mesure de témoigner qu'*il a* été témoin de ma mort - ou, comme le souligne Derrida (1996), personne ne devrait pouvoir être témoin de sa propre mort. Mais c'est ce que fait *Lazare* dans ce suicide perpétuel ; c'est ce que faisait Blanchot quand il avait le fusil pointé sur son visage. Et en témoignant, après avoir témoigné de sa mort, Blanchot apporte avec toute sa puissance une impossibilité qui se rend possible, et pour cette raison même il est contradictoire, occupant le même simulacre, qui est de pouvoir écrire à travers cette parole fiction-témoignage *tu es mort* (« tu es mort »), en parlant de lui-même. Blanchot, dans *L'instant de ma mort*, est le *il* qui rapporte la mort du moi, le témoin qui témoigne de la mort. Il se trouve que cette mort impossible et nécessaire est annoncée dès *L'Écriture du désastre*, comme si la mort n'était pas tant impossible que nécessaire, mais plutôt impossible et nécessaire, notions qui, dans leur

antonymie, soutiennent et tiennent l'impossibilité de mourir, l'impossibilité d'assister à sa propre mort, et la nécessité de cette impossibilité, de l'impossibilité de la mort elle-même - et, en un sens complémentaire, ou encore dans une implication auto-tanatographique, la mort qui a eu lieu précisément parce qu'elle aura encore lieu.

Ainsi, parler de la mort à venir, c'est aussi parler d'une mort qui a déjà eu lieu. C'est-à-dire que pour quelqu'un d'autre, il était possible de mourir ; pour moi, il est possible de parler de ma mort, de la mort d'un autre, dans son (im)possibilité, parce que lorsque je mourrai mon témoignage sera impossible, seule ma mort aura lieu. « La mort impossible nécessaire : pourquoi ces mots [La mort impossible nécessaire, donc] et l'*expérience inéprouvée* à laquelle ils se réfèrent – échappent-ils à la compréhension ? Pourquoi ce heurt, ce refus ? Pourquoi les effacer en faisant une *fiction propre à un auteur* ? » (BLANCHOT, 1980, *apud* DERRIDA, 1996, p. 57, souligné par l'auteur). Comme le souligne à juste titre Derrida (1996, p. 57), ce qui est en jeu dans cette relation entre témoignage et fiction de la propre mort de Blanchot est précisément une " expérience inexpérimentée ". C'est-à-dire que l'expérience de la mort elle-même ne peut se produire que comme témoignage d'une fiction. Oui, Blanchot a échappé à sa propre mort, mais non sans avoir témoigné de sa propre mort, qui ne pouvait m'atteindre, nous atteindre, qu'à travers la structure compromise du témoignage, qui, en consistant dans la présentification de l'instant de la mort, est une trace appréhendable par la parole. Très précisément, Derrida (1996, p. 58) reconnaît la gravité de ce jeu dans l'œuvre de Blanchot, « là où la fiction joue un jeu si dangereux et si déroutant avec le sérieux ou la véracité du témoignage ». Mais alors, dans un autre passage de *L'Écriture du désastre*, il est possible de voir, de lire, définitivement, dans la relation entre le désastre et l'écriture, le moment imminent et lointain, car hors du temps, où Blanchot devient *Lazare* - là où la temporalité ne peut être marquée, ponctuée de secondes, de minutes, d'heures, de jours et d'années :

> Mourir veut dire : mort, tu l'es déjà mort, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura eu lieu et appartiendra à l'expérience. Écrire, ce n'est plus mettre au futur la mort toujours déjà passée, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse et dont les traces qui s'effacent appellent à *s'excepter de l'ordre cosmique*, là où le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable. Cette mort incertaine, toujours antérieure, attestation d'un passé sans présent, n'est jamais individuelle, de même

> manière qu'elle déborde le tout (BLANCHOT, 1980, *apud* DERRIDA, 1996, p. 62-63, souligné par l'auteur).

Si je prétends que Lazare ne peut exister que dans un dehors qui est la littérature - et, à travers elle, subvertir l'ordre du monde, faire une incision et avec elle exercer une force impersonnelle sur la réalité fictive et conventionnellement établie -, c'est parce qu'il habite là où la mort est expérimentée. Par conséquent, lorsque Blanchot écrit que la mort est l'expérience inexpérimentée, la condition de cette expérience impossible est donnée par la possibilité de faire l'expérience même de la mort à travers *Lazare*. Autrement dit, si c'est dans la parole que la mort peut avoir lieu sans qu'elle ait lieu, sans qu'elle ait effectivement lieu, c'est parce que *Lazare* vit sa mort pour que nous puissions mourir sa vie dans la parole. Ainsi, pour que Blanchot puisse vivre sa mort, il a dû mourir comme *Lazare*, dans la parole littéraire. Ainsi, mourir, pour *Lazare*, c'est rendre sa propre mort possible pour tous, pour le tout, possible dans son inexpérience, voire, possible sans mourir pour pouvoir l'expérimenter dans la parole. On ne peut penser à la mort qu'en raison de son existence - pas ici, mais ailleurs, dans l'au-delà de la mort, dans au-delà de l'expérience l'insaisissable de la mort. On ne peut parler de la mort qu'en raison de la mort d'autrui ; celui-ci, c'est *Lazare*.

Je me souviens maintenant de Thomas creusant sa propre tombe et en trouvant son propre corps au fond. Je rappelle également que la première version de ce texte a été publiée en 1941, trois ans avant que Blanchot ne connaisse sa mort imminente. Reprenez aussi la transformation de Thomas en *Lazare* après avoir creusé sa tombe. Je veux dire que *Lazare* était déjà là, avait déjà permis à Blanchot de supporter la mort sans y être présent. *Lazare* s'inscrit ainsi comme une puissance qui est la mort au-delà de la mort elle-même : la mort dans un passé immémorial, la mort comme une force impersonnelle et neutre qui déchire dans son sens le désastre, la force du syntagme " mort impossible ". Nous sommes en 1944 et, comme nous l'avons déjà dit, le 29 juin, Blanchot est placé contre le mur et a failli se faire fusiller. La date est le 20 juillet 1994, deux mois avant la publication de *L'instant de ma mort*, et Blanchot écrit à Derrida (BLANCHOT, 1994, *apud* DERRIDA, 1996, p. 64) : « 20 juillet. Il y a cinquante ans, je connus le bonheur d'être presque fusillé ». Qu'est-ce qui marque cette phrase ? Tout d'abord, cette antinomie lazaréenne de pouvoir parler de la mort sans mourir ; mais elle marque aussi un témoignage qui, à son tour, est marqué par l'indécidabilité entre témoignage et fiction, puisque les deux appartiennent à la parole et celle-ci ne peut pas

présentifier l'instant. Ainsi, témoigner, c'est toujours différer - *différance* -, compléter, modifier ce qui s'est passé, même si l'on cherche à rester fidèle à l'événement.

Je reviens encore une fois au témoin, qui est maintenant le narrateur qui rapporte, qui raconte les événements du 29 juin. Il commence par les mots « Je me souviens d'un jeune homme » (BLANCHOT, 2002, p. 9), ce qui dénote le statut littéraire du témoignage, mais aussi une autre instance de cet instant : la division du sujet blanchotien entre le jeune homme et celui qui se souvient du jeune homme, qui est témoin du témoignage du jeune homme. Ce passage du *je* au *il*, « signifie bien sûr la discrétion du procédé littéraire, l'ellipse de quelqu'un qui ne va pas se mettre en avant et s'exposer indiscrètement. C'est la différence entre la lettre que j'ai reçue en juillet dernier et cette fiction littéraire » (DERRIDA, 1996, p. 66). Mais alors, entre le narrateur et le jeune homme, un tiers y était présent et la mort lui est aussi arrivée - je parle de Blanchot. Entre *le* narrateur et *le* jeune homme, il y a le *il* Blanchot. Il se trouve que le *il* Blanchot n'existe pas, sauf en compagnie du jeune homme et du narrateur, précisément parce que la mort, pour être racontée, implique la division du sujet. Blanchot (2002, p. 9) ajoute d'autres données à son souvenir, ou à celui du narrateur, qui nous dit : « Je me souviens d'un jeune homme - un homme encore jeune - empêché de mourir par la mort même - et peut-être par l'erreur de l'injustice ». Si la mort arrive à Blanchot, à ces trois-là, elle arrive dans son impossibilité. Alors, il ne s'agit pas de la mort qui s'est produite, mais de la mort qui survient en tant qu'expérience inexpérimentée. Est-ce à cause de la mort qui l'empêche de mourir ? Oui, mais aussi à cause d'une erreur d'injustice ; de l'injustice qui a produit une erreur.

C'est dans ce contexte que Derrida (1996, p. 65) voit se croiser, dans le texte blanchotien, l'ordre éthique et l'ordre épistémologique, celui de l'injustice et celui de l'erreur, celui de l'histoire et celui de la fiction, celui du témoignage et celui de la littérature : « De part en part historique aussi, elle n'est autre que celle de la littérature et de toutes les passions qu'elle souffre et subit, dont elle témoigne comme de sa vérité sans vérité, de toutes les passions dont elle se gonfle ou qui se prennent à elle ». C'est à ce moment que l'épistémologie croise également la fiction littéraire. C'est également ainsi que l'histoire s'inscrit dans le témoignage fictionnel et que le témoignage s'inscrit dans le paysage de la réalité. Autrement dit : oui, les Allemands étaient sur le sol français ; oui, les Russes aussi, ce n'est pas contestable ; mais l'expérience qui a eu lieu, qui s'y est déroulée, a eu lieu, et cela suffit. C'est suffisant parce que cela a été suffisant

dans l'instant et le témoignage qui suit est toujours une duplication de cet instant - qui maintenant se trouve dans le témoignage blanchotien.

Blanchot continue, et Derrida aussi, à accompagner le témoignage fictif. Les Allemands frappent à la porte du Château, qui renvoie dans ce contexte au roman de Kafka, ainsi qu'à l'arpenteur K. Ils s'arrêteront, ils montreront « une certaine retenue devant le Château, à l'entrée de la demeure » (DERRIDA, 1996, p. 71). Les Allemands, comme on appelle ceux qui s'avéreront plus tard être des Russes, sont appelés « nazis », l'accent étant mis sur le lieutenant, qui parle « dans un français honteusement normal » (BLANCHOT, 2002, p. 10). "Honteusement" : un tel adverbe révèle une position politique blanchotienne, puisque la honte, dans ce cas, loin d'être fortuite, est dirigée vers un nazisme français - un nazisme qui s'exprime par la langue française, ou même, qui exprime la naturalisation du nazisme en France, ou le fait qu'il y ait des Français qui se sont naturalisés nazis. Telle accusation en entraîne une autre : la contamination et la complicité par le langage. C'est-à-dire que « le nazi parle la même langue que nous, et c'est la langue de mon attestation même, voilà qui est irrémédiablement honteux » (DERRIDA, 1996, p. 74). Mais voilà que le français honteusement normal, dans son double sens - à la fois français nazi et langue française contaminée par le nazisme - fait monter le ton jusqu'aux hurlements. En revanche, le jeune homme s'oppose, agit lentement : il « avançait lentement, d'une manière presque sacerdotale " (BLANCHOT, 2003, p. 11). Et le lieutenant, face à cette lenteur, lui montre les cartouches et les balles, ce que le narrateur configure comme un combat qui a déjà eu lieu. À savoir, même si la fusillade n'a pas eu lieu, qu'elle est sur le point de se produire, le combat entre un lieutenant nazi et un possible membre de la résistance a déjà été déclaré : ce sont des ennemis. Puis, le lieutenant s'étrangle soudain, il « s’étrangla dans une langage bizarre " (BLANCHOT, 2002, p. 11), « comme s'il changeait de langue ou retrouvait la vérité de la sienne, cette langue nazie qui n'est pas une langue " (DERRIDA, 1996 p. 76). C'est à ce moment que le jeune homme devient un homme déjà moins jeune, il vieillit vite. Cela marque la relation, ou mieux, la fissure qui unit et qui sépare le temps de l'instant et le temps de la mémoire, du témoignage. Le temps, pour ce jeune homme qui n'est plus jeune, passe en un instant - on dit toujours que face à la mort toute vie passe en une seconde. Le temps de la mort est le temps de l'anachronisme, donc le temps de la littérature. Et le temps de la littérature est aussi celui d'"Une scène primitive".

Je crois que cette scène est, encore plus, l'archiprésence, la présence spectrale de *Lazare* dans le premier instant blanchotien, sur lequel Blanchot ne peut écrire qu'à partir

du souvenir. L'instant et la mémoire se rencontrent dans cet anachronisme qu'est la littérature. Une rencontre que Derrida rapporte à celle du jeune homme avec la mort et, au-delà, à celle de la mort avec la mort elle-même ; ou encore, au jeune homme qui se contracte anachroniquement à l'instant où il était un garçon. En 1976, "Une scène primitive" est publiée par la revue *Première Livraison*, alors dirigée par Mathieu Bénézet et Philippe Lacoue-Labarthe. Comme le souligne Majorel (2020, p. 1), « Lacoue-Labarthe considère le fragment de Blanchot, placé plus tard au cœur de *L'Écriture du désastre*, comme son premier texte autobiographique ». Un tel fragment, reconnu par Derrida (1996) comme le double de *L'instant de ma mort*, traite d'un souvenir de ce jeune homme quand il était encore un petit garçon.

Le souvenir commence par faire allusion à l'événement de la mort, il commence par l'expérience inexpérimentée et, pour cette raison même, vécue dans son imminence. Blanchot parle du cœur qui bat, il nous parle, à nous qui vieillissons très vite et vivons la mort dans l'imminence du cœur qui ne battras plus. C'est-à-dire qu'il parle d'une mort qui se rencontre avec elle-même dans son anticipation : « ♦ (*Une scène primitive* ?) Vous qui vivez plus tard, proches d'un cœur qui ne bat plus, supposez, supposez-le : l'enfant a-t-il sept ans, huit ans peut-être ? » (BLANCHOT, 1980, p. 74, souligné par nous). L'enfant regarde par la fenêtre, par derrière le rideau. Il regarde le paysage et, à mesure qu'il observe le ciel ouvert, qu'il se lasse de le regarder, ce ciel devient absolument noir et vide, absolument vide. À cet instant, ce ciel révèle l'absence à cet enfant, « une telle absence que tout s'y est depuis toujours et à jamais perdu, au point que s'y affirme et s'y dissipe le savoir vertigineux que rien est ce qu'il y a, et d'abord rien au-delà » (BLANCHOT, 1980, p. 74). Blanchot aboutit le fragment en disant que l'inattendu de cette scène était le sentiment qu'elle a provoqué chez l'enfant, frappé d'un sentiment de joie si extrême qu'il ne pouvait en témoigner qu'avec des larmes. Il termine en déclarant que l'enfant « vivra désormais dans le secret » (BLANCHOT, 1980, p. 74). Ici, encore une fois, la mort, en tant qu'expérience inexpérimentée, apparaît liée au témoignage et au secret sur l'absence.

Que s'est-il donc passé ? Qu'est-ce qui était présent ? L'absence dans laquelle tout est perdu. L'absence qui est la mort elle-même, dans laquelle tout est perdu. Cet instant où la dissolution, le vide, se révèle à l'enfant est l'instant du témoignage qui s'inscrit dans la dimension du secret. Antagonique ? Si nous regardons une seconde fois, nous verrons que ce n'est pas le cas. Le témoignage, dans un premier moment, est un secret partagé entre celui qui témoigne et celui qui en est témoin. Un tel témoignage

comporte une duplicité : il révèle le secret lorsque le témoignage devient un témoignage de souvenir, un témoignage pour autrui, mais il demeure un secret pour celui qui a témoigné ; à lui seul appartient ce moment fragmenté par le temps, ce secret. Ainsi, Blanchot garçon est dans le souvenir, mais il n'est pas dans l'instant remémoré, sauf par le souvenir. Son témoignage est littéraire, comme tout témoignage, mais celui de Blanchot se fait dans (et par) l'institution littéraire et non dans l'institution juridique qui prétend ne pas fictive, même si c'est bien le cas

Le témoignage de Blanchot, le partage du secret impartial - fissuré et récupéré grâce à l'anachronisme du temps littéraire -, devient témoignage public en 1976. Et, comme cela apparaît dans sa lettre à Jacques Derrida et dans ses échanges avec Bataille sur la *souveraineté* de l'expérience, l'instant où la mort survient dans son imminence, quand on regarde le ciel absolument vide à travers une fenêtre brisée, est l'instant de la joie souveraine, où la joie se révèle aussi face à la dissolution, au désastre. Le garçon et le jeune homme sont séparés temporellement, mais ils se retrouvent à revivre la même scène, « son trait interminable » (BLANCHOT, 1980, p. 74), dans le témoignage littéraire. Lorsque le jeune homme, qui a maintenant vieilli trop vite, se retrouve devant le mur, il rejoint le garçon : « Je sais – le sais-je - que celui que visaient déjà les Allemands, n'attendant plus que l'ordre final, éprouva alors un sentiment de légèreté extraordinaire, une sorte de béatitude (rien d'heureux cependant) - allégresse souveraine? La rencontre de la mort e de la mort » (BLANCHOT, 2002, *apud* DERRIDA, 1996, p. 80). Mais pourquoi la joie, pourquoi la joie souveraine face à la mort ?

Chez Bataille (2016), la souveraineté est configurée comme une dépense d'énergie, comme quelque chose destiné à la perte, quelque chose d'insensé, c'est-à-dire sans grande finalité autre que l'extase, que celle-ci. Dans *Thomas l'Obscur* (1941), deux pages après l'apparition de *Lazare*, Blanchot écrit à propos de la rencontre d'Anne avec la mort : « Mort juste, souveraine, moment inhumain et honteux qui chaque jour recommençait et dont elle ne pouvait se sauver » (BLANCHOT, 1950, p. 44). Dans " La littérature et le droit à la mort " (1948), Blanchot (1949, p. 311) écrit à propos de la Terreur et de Sade : « n'a senti plus vivement que la souveraineté était dans la mort, que la liberté était mort ». Dans *L'Entretien infini*, toujours sur Sade et l'état d'insurrection, Blanchot (1969, p. 287) écrit : « la subversion constituera le seul trait permanent de notre vie, toujours portée à son plus haut point, c'est-à-dire toujours au plus près de son terme, puisque, là où il y a l'énergie, réserve de forces, il y a l'énergie, dépense de

forces, affirmation qui ne s'accomplit qu'avec la négation la plus grande ». La joie que le garçon a ressentie, que le jeune homme, le jeune vieux et Blanchot ont ressentie, est le seul sentiment souverain, non pas égal, mais plus proche de la mort. Par conséquent, si la souveraineté de la mort ne peut être atteinte, dans la souveraineté de la joie, l'énergie s'évacue sans y mourir.

Ainsi, dans l'instant de sa mort, ce sujet fragmenté n'a pu connaître que la joie souveraine de la rencontre de la mort avec la mort elle-même, la joie d'un instant souverain où la mort idéale rencontre la mort réelle, annoncée par le lieutenant nazi : « Voilà à quoi vous êtes parvenu » (BLANCHOT, 2002, p. 10). L'impossibilité de mourir : le moment où la mort devient possible et reste néanmoins impossible. Moment où, dans cette trace interminable qui a dû se révéler entre 1915 et 1917, je pourrais supposer que Blanchot ressent l'archi-présence de Lazare, car désormais il ne survivra plus qu'à sa mort - constamment. C'est dans ce premier moment que la mort s'est produite sans se produire, instant repris plus tard, en 1941, dans son premier roman ; et, deux pages après l'apparition de Lazare, Blanchot, comme Anne, reconnaît la mort souveraine, à laquelle il n'a pu échapper dans son éternel recommencement.

Or, le texte de Derrida (1996, p. 79-80), dans sa reconnaissance de l'expérience inexpérimentée de Blanchot, enregistre : « On ne ressuscite pas de cette expérience de la mort inéluctable, même si on y survit. On se peut qu'y survivre sans y survivre ». C'est-à-dire que le jeune homme âgé a dû vivre la vie de la mort. Ainsi, dans le paragraphe suivant, Blanchot (2002, p. 13) achève, à mon sens, l'hypothèse engagée ici depuis le début, que Lazare accompagne la pensée blanchotienne depuis que l'auteur a commencé à écrire, depuis son enfance, jusqu'à ses derniers textes : « Mort – immortel ». Peut-être l'extase. Ou plutôt le sentiment de compassion pour l'humanité souffrante, le bonheur de n'être ni immortel ni éternel. Désormais, il était lié à la mort par une amitié subreptice. « Mort – immortel », il vit une vie et une mort, ou encore, il vit la vie de la mort et la mort de la vie par la neutralisation de l'opposition dialectique qui s'inscrit sous le « – », trait qui unit et éloigne à la fois, qui dans un seul instant, celui de la mort et de l'extase (ou de l'extase de la mort), réunit dans un syntagme la mort et la vie : ni mort, ni immortel, mais mort et immortel, mort dans la vie éternelle. Cependant, l'instant extatique génère plutôt de la compassion pour l'humanité, la compassion d'un insoumis. Qu'est-ce que cela signifie ?

Tout d'abord, cela signifie que Blanchot, pendant un instant, a été Lazare, et qu'en l'étant, il a pu ressentir de la compassion envers l'humanité et la légèreté d'être

fini. Mais cela signifie également qu'une telle expérience inexpérimentée n'est possible que par la réalisation de cet instant, qui ne peut se produire que dans le présent, et non pas dans l'éternité. Ou, selon l'élaboration derridienne, le « ni immortel ni éternel » ne s'oppose pas au « Mort – immortel » , car tous deux signifient l'éternité du présent, le retard de l'instant :

> L'immortalité de la mort est tout sauf l'éternité du présent. [...] Elle est le temps même. Cette expérience non philosophique et non religieuse de l'immortalité *comme mort* [l'expérience de la résurrection de *Lazare* à la vie éternelle dans la mort], voici que sans rupture de solitude, dans l'extase même, elle donne : elle donne la compassion avec tous les mortels, avec tous les humains qui souffrent ; et le bonheur, cette fois, de n'être ni immortel – ni éternel. À cet instant il peut y avoir allégresse, légèreté dans l'immortalité de la mort, bonheur dans la compassion, partage dans la finitude, amitié avec les êtres finis, dans le bonheur de ne pas être immortel – ni éternel (DERRIDA, 1996, p. 89, souligné par nous).

Mais Blanchot termine son paragraphe en parlant d'une « amitié subreptice » avec la mort. Encore une fois, il s'agit d'une mort sans mort, ou même d'une relation sans relation, car ni Blanchot, ni le jeune vieux, ni le garçon n'ont été abattus, mais l'amitié avec la mort, ce sentiment de compassion pour l'humanité, se produit à cause de la condition imposée par la mort elle-même ; seul le mortel meurt. Mais pour *Lazare*, qui vit l'immortalité de la mort, il est nécessaire que ce temps, ce délai, se produise dans l'anachronisme possible dans la littérature ; il est nécessaire que le temps de la vie et de la mort se croisent en produisant une mort éternelle. Dans le témoignage, dans la fiction qu'est le témoignage, dans sa duplicité, Blanchot est resté - en dépit de l'expérience de presque mourir dans l'instant éternel du présent. C'est Blanchot qui reste, malgré l'instant, dans cette permanence qui existe entre vivre et mourir ; il reste dans son amitié avec la mort, dans sa compassion pour l'humanité. Dans ce contexte, en revenant encore une fois à Derrida, il est possible d'arriver à *L'Amitié* (1971), un livre que Blanchot consacre à l'amitié et qui se termine comme un texte dédié aussi à Bataille.

L'amitié entre Blanchot et Bataille est couronnée par la mort, ayant la mort comme exigence. Pas par hasard, la mort, chez Blanchot, son amitié par la mort, est toujours traversée par la souveraineté de l'expérience de l'extase. Derrida dira que, au-delà de l'amitié avec Bataille et de la " condition " qui s'établit entre les deux pour l'existence d'une telle relation, Blanchot restera dans une relation avec la mort qui durera toujours, ne pouvant pas rester dans l'instant, mais pouvant suivre dans l'amitié à travers l'immortalité de la mort. Une telle amitié commence dans la scène primitive,

dans l'enfance de l'œuvre de Blanchot, elle reste donc comme un secret, même si elle est témoignée ; elle reste « subreptice », puisqu'elle reste comme le partage de l'impartialité de l'instant d'une expérience jamais vécue, mais avouée.

Dans le moment qui suit l'instant éternel où Blanchot était Lazare, un sentiment de justice et d'injustice, comme le souligne Derrida (1969), commence à guider le récit. Cette compassion que l'instant a suscitée chez le jeune homme l'a conduit à s'interroger sur la raison pour laquelle lui, rien que lui, avait été sauvé : « Un peu plus tard, il apprit que trois jeunes gens, fils de fermiers, bien étrangers à tout combat, et qui n'avaient pour tout que leur jeunesse, avaient été abattus » (BLANCHOT, 2002, p. 13). Le fameux passage qui cite Hegel et Napoléon, ainsi que la date sur la façade de la maison de Blanchot (le Château), a lieu, mais il a lieu dans le cadre de cette compassion, de ce sens de la justice. (1) Le lieutenant retourne sur les lieux, ne retrouve pas le jeune homme, tombe sur le château et, au lieu de l'incinérer, y fouille et prend quelques affaires, dont de l'argent et un manuscrit. La vie du jeune homme est épargnée, son château est épargné (par rapport aux fermes brûlées), mais pas son manuscrit. Cela renvoie immédiatement à Hegel et à son inquiétude pour le manuscrit de *La Phénoménologie de l'Esprit* lors de l'invasion promue par Napoléon, comme nous le rappelle Derrida (1996). (2) La fin hégélienne de l'histoire, telle que supposée par Bident (1998), est le début d'une survie pour Blanchot, pour le jeune homme qui vivra désormais le tourment de l'injustice d'avoir été épargné alors que tant de gens sont morts : « C'était cela, la guerre : la vie pour les uns, pour les autres, la cruauté de l'assassinat » (BLANCHOT, 2002, p. 15). Une telle phrase contient tout l'arbitraire de ce que l'on entend par droit juridiquement institutionnalisé. Une fois de plus, le droit à la guerre prévaut sur le droit à la vie et, par conséquent, sur le droit à la mort.

Je reviens aussi, une fois de plus, au syntagme blanchotien de neutralisation auquel est soumis le droit : droit sans droit ; droit à la vie sans vie ; droit à la mort sans mort. D'une part, pour les paysans, il y a un droit sans droit, un droit à la vie sans une vie de droits, une mort des droits sans mort. Pour le jeune homme blanchotien, il y a un instant de mort sans mort, un droit à la vie sans vie, la vie d'une survie ; une vie qui, dès lors, se transforme en un État de droit définitivement révolutionnaire. Pour l'institution juridique, il y a un droit sans droit, un fondement sans fondement, un témoignage sans vérité, sauf la vérité instituée par la fiction de la mémoire d'un instant. Quant à Blanchot (2002, p. 21), au garçon, au jeune homme : « Je sais, j'imagine que ce sentiment

inanalysable changea ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. ‹ Je suis vivant. Non, tu es mort ›».

4.6 *LAZARE* DANS L'APRÈS-GUERRE

Après cet épisode, Blanchot (2003, p. 23) rentre à Paris : "Plus tard, lorsqu'il est revenu à Paris, il a rencontré Malraux". Malraux qui a également perdu un manuscrit pendant la guerre et qui, à peu près à la même époque, a frôlé la mort face à un peloton d'exécution SS. Un tel instant est témoigné - mémoire romancée - dans *Le miroir des limbes I : anti-mémoires* (1972) et se produit également en 1944 : « J'avais plusieurs fois frôlé la mort violente. ‹ En joue ! › Je regardais les têtes penchées sur leur ligne de visée. ‹ Repos ! › Les soldats mirent le fusil sous le bras, et partirent en se dandinant avec un rire déçu [...] je me tenais devant le mur » (MALRAUX, 2004, p. 156-157). Après un tel incident, comme le raconte Derrida (1996), ils se sont tous deux rencontrés chez Gallimard et ont parlé de la perte de leurs manuscrits. Mais ce qui me frappe le plus dans ce cas, au-delà de ces politiques d'écriture - ou, comme dirait Labarthe dans *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot* (2011), de cette écriture romanesco-mémorialiste -, c'est la manière dont elles s'articulent autour d'une écriture à venir après la Seconde Guerre.

Si l'écriture blanchotienne s'inscrit dans un délai qui est particulier à la recherche littéraire (celui enfin de dire, enfin, un jour), cette écriture approfondit certains contours autour, en en effet, d'une politique littéraire. Une telle politique a été toujours comprise dans la littérature, dans le « dire » littéraire, mais dans l'après-guerre, elle se concentre sur la question « Comment écrire après Auschwitz ? », ce qui comprend une problématique de dimension humaniste, dimension que Blanchot ne reconnaît que dans le cri. En d'autres termes, si l'humanisme est pensé, associé à "l'animal mental" qui parle en nous, cet humanisme n'a rien d'humain, c'est un pur statut positiviste. L'humanisme ne serait possible que dans le cri. Ainsi, la croyance au progrès *culturel* et *égalitaire* est en question, c'est-à-dire la croyance en l'humanisme « qui est aussi l'attente sans espoir qui se brise dans le cri ‹ humaniste › » (BLANCHOT, 1969, p. 333). Un humanisme qui ne crie pas ce qui est humain n'est pas un humanisme humain, c'est seulement un humanisme. Ainsi, lorsque je parle d'une littérature possible après Auschwitz, je me réfère avant tout à l'avenir de l'écriture par rapport au désastre des camps de concentration.

C'est pourquoi je commence ce sous-chapitre en citant Malraux, en faisant référence à la similitude des événements afin d'introduire cette recherche qui marque la littérature française autour des années 1950. C'est dans ce même sens, auquel j'ai déjà fait référence (en traitant de la recherche d'une écriture neutre ou blanche par Blanchot et Barthes), que la littérature s'oriente dans l'après-guerre. Ou, comme l'écrit Bident (2007a, p. 7), « Encore à distance, Barthes et Blanchot s'étaient intéressés un peu plus tard à l'écriture de Jean Cayrol : là encore, une écriture neutre, « lazaréenne », sur le fond d'un désastre, les camps de la Seconde Guerre mondiale». Par ce même découpage, par cette même recherche, Barthes (1972) dira aussi que l'ouvrage de Cayrol intitulé *Lazare parmi nous* (1950) est le premier à rapprocher la réflexion littéraire et l'expérience concentrationnaire. Mais il est tout de même nécessaire d'illustrer un peu plus ce contexte.

Après la Seconde Guerre, la figure de Lazare commence à être assez récurrente dans la scène artistique française et, dans ce contexte, je peux dire que Cayrol n'est pas le seul à utiliser un tel personnage. En 1946, Charles Vildrac publie un roman intitulé *Lazare*, dans lequel l'auteur présente une sorte d'autobiographie sous le nom du personnage biblique, sous la forme d'un monologue. En 1943, Malraux publie *Les Noyers de l'Altenburg*, dans lequel on peut identifier une écriture où la guerre est déjà associée, encore plus initialement, à l'expérience littéraire. Dans ce roman, le thème central de Malraux est la première attaque au gaz exécutée par les Allemands contre les Russes, en 1916. En 1974, il publiera un roman également intitulé *Lazare* qui, suivant son écriture mémorialiste, traitera d'une période pendant laquelle il a été hospitalisé car il n'arrivait à dormir (en rapport avec ce moment de crise de l'Histoire). D'autres interventions sont également réalisées presque au même moment, comme une pièce d'André Obey et Jean-Louis Barraud intitulée *Lazare*, en 1952. Cependant, c'est avec Cayrol que Lazare, en tant que personnage d'une réflexion littéraire, s'est associé au thème des camps de concentration. C'est-à-dire que si le *Lazare* blanchotien s'inscrit dans une réflexion littéraire qui prendra plus tard des nuances profondes à partir des horreurs de la guerre - le refus insoumis dans son ambivalence, l'idée que le non à la soumission est un oui à la liberté elle-même -, ceci, avant, c'est réalisé par Cayrol.

Cependant, il existe de nombreuses différences qui doivent être délimitées, situées : (1) le Lazare de Cayrol marche dans une direction opposée à celle du *Lazare* blanchotien, il renaît à la vie après l'Holocauste ; (2) le *Lazare* blanchotien est le personnage par lequel le dehors du sens, qui est aussi la mort, s'inscrit dans l'horizon

littéraire ; (3) Le Lazare de Cayrol se rattache aux expériences des camps, en restant comme un personnage qui réfléchit sur la solitude humaine, mais qui, même si c'est de manière impersonnelle, ne s'insère pas dans ce que Blanchot comprend comme neutre. De telles différences renforcent la distinction entre une réflexion autour de la littérature - qui implique de reconnaître comment tout s'inscrit dans la recherche qu'est le mot - et une œuvre littéraire qui s'oriente autour du thème *concentrationnaire*. Je ne veux pas dire que Cayrol n'ait pas inauguré ou rendu digne les questions littéraires, il l'a fait, mais en tant qu'écrivain ; Blanchot l'a fait aussi, en tant qu'écrivain et penseur, mais d'une manière différente, avec une orientation différente de celle de Cayrol. Dans *Lazare parmi nous*, Cayrol proposera une littérature lazaréenne qui aurait pour caractéristique principale le thème de la solitude humaine, notamment dans la guerre. C'est-à-dire qu'il y a une dignification de la réflexion littéraire qui s'arrête à ce que Barthes comprendra comme une écriture neutre, blanche.

Le 20 juillet 1950, Blanchot publie un texte intitulé "Les justes", dans la revue *L'Observateur*. Dans ce texte, basé sur le livre de Camus *Les justes* (1949), il présente la figure du nihiliste comme le héros qui rejette la gloire et est rejeté par elle. Il s'agit d'une pièce de théâtre dont la problématique centrale est constituée par les conflits humanistes d'un groupe révolutionnaire qui décide d'assassiner le grand-duc russe Sergueï Alexandrovitch. Ainsi, Camus revient, de manière romancée, sur l'assassinat du grand-duc en 1905, lorsqu'un groupe de gauche qualifié de terroriste fait exploser une bombe implantée dans le carrosse transportant Alexandrovitch. Les questions posées à un tel groupe avant l'assassinat amènent les personnages à se confronter aux impasses morales de leurs décisions : « J'ai accepté de tuer pour renverser le despotisme. Mais derrière ce que tu dis, je vois s'annoncer un despotisme qui, s'il s'installe jamais, fera de moi un assassin alors que j'essaie d'être un justicier » (CAMUS, 1966, p. 81).

Mais si Blanchot commence par *Les Justes* en arrivant ainsi à Cayrol, c'est que ces personnages camusiens évoquent ce qui est aussi devenu l'histoire du monde pendant la Seconde Guerre mondiale. C'est-à-dire que lorsque nous parlons du livre de Camus, il faut revenir au passé russe et parler aussi d'un groupe révolutionnaire de gauche qui a dû décider entre la raison et le cri, entre l'humanisme de l'animal rationnel et l'humanisme humain. En ce sens, faisant référence à ce que disait Brice Parain, Blanchot se réfère à un tel groupe révolutionnaire comme si, déjà à partir de ce moment, en 1950, il fallait reconnaître en lui les mouvements de l'histoire à venir. Les membres du groupe sont reconnus comme « ceux qu'on a souvent appelés par dérision nihilistes »

(PARAIN, 1950, *apud* BLANCHOT, 2010d, p. 178). Voilà donc une problématique qui implique de réaligner, du point de vue blanchotien, trois axes : l'humanisme, le nihilisme et l'écriture lazaréenne. Ces trois axes résonnent dans la réflexion littéraire blanchotienne avec plus de force après Auschwitz et résonneront, encore plus tard, dans la pensée d'une communauté anonyme. En ce sens, la lecture que je propose à partir de ce point entremêle donc quatre textes : *Les justes* (1949), de Camus ; " Les justes " (1950), un commentaire de Blanchot sur Camus et Cayrol ; *Lazare parmi nous* (1950), de Cayrol ; et enfin, " Athéisme et écriture, humanisme et le cri " (1967), de Blanchot.

Je me demande : mais pourquoi Blanchot entremêle-t-il la crise de l'humanisme, dépeinte par les personnages de Camus et inspirée par le groupe qui a effectivement assassiné le grand-duc en 1905, avec la figure des héros du nihilisme ? Autant cette relation - humanisme *versus* nihilisme - semble avoir déjà été largement discutée après la Seconde Guerre mondiale, autant Blanchot considère les membres du groupe révolutionnaire comme des héros qui ont réussi à prendre une décision véritablement négative malgré les questions morales que leur imminence avait suscitées chez eux. Cela annonce la nécessité impérieuse de délimiter à la fois la lecture blanchotienne de l'humanisme et du nihilisme et les raisons pour lesquelles ces axes philosophiques sont éloignés, bien que liés. Dans " Athéisme et écriture, humanisme et le cri ", Blanchot (1969, p. 313) recourt à la question posée par Foucault dans *Les mots et les choses* (1966) : pourquoi encore le mot « homme », pourquoi encore le statut humaniste qui le sous-tend ? Blanchot est d'accord avec Foucault, avec sa pensée archéologique, quand il dit que ce mot est une invention et qu'il disparaîtra bientôt pour laisser place à une autre invention. Mais il fait aussi une mise en garde à Foucault : « encore ce mot », car il est encore proposé comme un réconfort. Dès que la mise en garde est faite, l'accusation est également dirigée contre les commentateurs qui, après Auschwitz, ont insisté sur la fin de l'humanisme. C'étaient eux précisément les responsables - non pas du fait que Foucault ait écrit un livre aussi méditatif et méticuleux, mais du fait qu'ils aient soulevé la question de l'"essence" de l'humain, comme si, chaque fois que l'"homme" était remis en question, nous devions, en tant qu'humains, nous sentir profondément blessés. Il faut donc encore une fois revenir, revenir au substrat de l'humanisme et voir comment il se rapporte au nihilisme.

Lorsque Nietzsche (2011, p. 85), dans *Also sprach Zarathustra* (1883), écrit que " morts sont tous les dieux : maintenant nous voulons que vive le surhomme ", c'est l'homme qui prend la place des dieux. Ou encore, l'homme est remplacé par le

surhomme, qui remplace également Dieu. Dieu est mort, l'homme est préservé, mais complété. En d'autres termes, « Loin donc de dépasser ce mot [homme], Nietzsche le garde en le majorant. Le dépassement a son point de gravité dans ce qu'il dépasse » (BLANCHOT, 1969, p. 314). En allant un peu plus loin, Blanchot affirme que, lorsque Nietzsche propose l'éternel retour, ou la terre, c'est encore l'homme qui s'inscrit dans ce futur, même si c'est un futur impliqué dans un retour.[16] Cependant, Blanchot ne reconnaît pas un humaniste chez Nietzsche, du moins si l'on considère l'idéal humaniste selon lequel Blanchot ne se reconnaît pas non plus comme humaniste, c'est-à-dire l'humanisme taillé par la tradition sous la foi en la « vaine destruction qu'est la culture » (BLANCHOT, 1969, p. 313). Ce qui se dessine à partir de la mort de Dieu et de la superposition de l'homme par le surhomme est la dénonciation que l'humanisme implique une aliénation de l'humain. Si Dieu est mort, maintenant l'être humain s'idéalise, s'aliène et se place dans cette position divine - et, finalement, il pourra reconnaître sa vérité humaine.

Quelle serait cette vérité ? La vérité que l'être humain est le seul capable de construire son avenir sur la base de la culture et de la raison, ou sur ce qui est contraire à ces postulats, mais en créant quand même d'autres idéaux qui y sont liés (même si c'est pour les nier). Par conséquent, l'humanisme est aussi un mythe, un mythe qui n'est pas sans théologie. Mais ce futur a désormais une finitude, la mort, qui devient le souverain pour prendre la place de Dieu. L'humain, même s'il se forge dans le mythe théologique humaniste, doit faire face à une autre souveraineté, qui auparavant était rassurée par la croyance en la vie dans l'absolu. En d'autres termes, si l'humain s'aliène sous le nom de Dieu, par ses pouvoirs fondés sur la vérité de la culture et de la raison, il cesse d'être divin face à la souveraineté supérieure, qui est celle de la mort. Cependant, Bataille, en tant que grand interlocuteur de Blanchot concernant la souveraineté, apparaît une fois de plus : « selon les mots de Georges Bataille : ‹*Le souverain n'est plus un roi : il est caché dans les grandes villes, il s'entoure d'un silence* ›» (BATAILLE, 1973, *apud* BLANCHOT, 2007a, p. 250). Mais à ce stade, la question s'inverse. Dieu est mort,

[16] Blanchot reconnaît une autre orientation de Nietzsche - en dépit d'un humanisme et concernant les notions de jeu et de monde, ou de jeu du monde -, qui s'imprime dans le mouvement interrompu de l'écriture des fragments. Ou encore, il reconnaît la direction que prend le mouvement d'écriture en fragment : « ‹ Cette attitude, l'homme mesure de toutes choses, juge de l'univers…, est d'un mauvais goût prodigieux… Il suffit que nous voyions juxtaposés : ‹ homme › et ‹ monde ›, séparés par la sublime prétention de ce petit mot ‹ et › pour tomber dans le rire ›. Il faut ajouter, cela va presque de soi, que l'Éternel retour, s'il nous met en face de l'énigme du recommencement et s'il ruine, par-là, la pensée de l'Unité, nous détourne, en dernière affirmation, de tout idéal humaniste » (BLANCHOT, 1969, p. 566).

celui qui vit maintenant c'est l'homme de l'humanisme, oui, si ce n'était pas la mort la manière de Dieu de préserver le sens de la souveraineté. Et c'est par cette souveraineté que meurt l'humanisme, puisque la mort dépend désormais de l'homme, et non plus de Dieu. Encore une fois le droit incessant, le droit à la mort.

En se remplaçant à son idéal de Dieu, l'humain revendique le droit à la mort, à la souveraineté de la mort, en pensant qu'il s'agit d'une mort souveraine, d'une souveraineté sans Dieu. La souveraineté - préservée de la mort, bien que, dans celle-ci, agissant par elle – ce ne serait-elle pas une action de Dieu ? Ou bien la souveraineté de la mort aurait-elle toujours pris le nom de Dieu en raison de l'absence d'explication que recèle la finitude ? Ce sont des questions qu'il faut garder car, avant de les développer en croyant à une vérité épigraphique - comme si le langage pouvait se consumer intérieurement dans le mouvement de la pensée jusqu'à épuiser toute question - il faut réfléchir sur la mort par rapport à l'humanisme pour qu'on revienne à l'origine qui est toujours un nouveau départ, un retour. Revendiquer le droit à la mort, c'est aussi revendiquer l'ambiguïté. L'humain meurt ; c'est par ce pouvoir de mourir qu'il découvre le pouvoir de nier et, en niant le monde, il fonde la connaissance ; c'est-à-dire que c'est par le pouvoir de nier ce que les choses sont, telles qu'elles sont, que nous produisons la connaissance, qui est ce que les choses ne sont pas, mais qui est à partir d'elles, même si elles ne le sont pas.

Le pouvoir de mourir est le pouvoir de l'ambiguïté : « C'est parce que l'homme meurt que l'homme sait, et la parole la plus usuelle, comme la plus positive, ne parle que parce que la mort parle en elle, niant ce qui est et, dans cette négation, préparant le travail du concept » (BLANCHOT, 1969, p. 315). Le grand refus s'impose à nouveau. Si le premier refus est la mort, le plus grand, *le grand refus*, c'est la mort qui s'introduit dans la pensée par le concept. C'est cette mort qui ne cesse d'être dans la parole, et se conservant comme un *Lazare* fétide. Voici encore une différence entre la pensée blanchotienne et celle cayrolienne : l'écriture *lazaréenne* de Cayrol parle du premier refus, celui de marcher vers la mort ; l'écriture *lazaréenne* dont je parle à partir de Blanchot est celle du second refus, celui où l'on marche dans la mort.

Il se trouve que l'humain meurt et est toujours mort. Si se dessine à partir du droit à la mort, de la connaissance qu'elle inaugure pour l'humain depuis son émergence (comme puissance de négation), on peut certes dire que ce n'est qu'à partir de la Modernité qu'on peut la reconnaître. Après tout, c'est avec Hegel que la mort et son pouvoir sur la vie ont été considérés comme déterminants pour l'homme des Lumières.

Dans le même acte, il est également juste d'affirmer que c'est à partir de cette revendication du droit de mourir que l'humain regarde sa finitude et ne se laisse plus usurper par l'au-delà divin. Cependant, même si elle n'est plus usurpée, la finitude reste théologique du point de vue humaniste, car c'est à partir de l'aspect par lequel la finitude est reconnue qu'elle sera également pensée. Je veux dire que si l'humain naît lorsque Dieu meurt, son droit à la mort naît au moment de la mort de Dieu. En allant plus loin, si l'humain s'aliène lui-même sous le signe divin, sa finitude reste théologique. Les sciences humaines, qui viennent penser cet humain, sont le fruit de cette puissance de négation donnée par cette même finitude ; ainsi, « La finitude qui fonde les nouvelles sciences est, remarquons-le, une notion essentiellement théologique » (BLANCHOT, 1969, p. 316).

Alors, à partir de quoi pourrait-on parler de l'humain ? Comme le dit brillamment Blanchot (1969, p. 316), « La mort donne la possibilité en la retirant ». La finitude permet une connaissance à cet humain qui reste, de son côté, théologique. Or, si la connaissance est liée au pouvoir de négation, elle est liée à la négation de cet humain. À partir de cette considération, je peux dire que se produit une inversion : la connaissance se constitue à partir de la négation pour l'humain, mais le savoir sur l'humain reste absent. Cela se produit parce que les sciences humaines ne traitent pas de l'humain ou d'une réalité humaine qui puisse devenir un objet de connaissance ; « Où est l'homme, lorsqu'on rencontre un homme ? » (BLANCHOT, 1969, p.316). L'impossibilité de répondre à une telle question est mise en évidence depuis longtemps dans la tradition philosophique, en raison précisément de l'absence d'une philosophie consacrée à la réflexion sur l'homme. Dans ce contexte, Blanchot se rapproche encore plus de la pensée archéologique de Foucault ; c'est-à-dire que même Kant, lorsqu'il s'interroge sur ce qu'est l'homme, il fournit une réponse qui ne répond pas à sa propre question, comme le souligne Blanchot (1969). Au contraire, sa réponse expose le besoin que son œuvre exprime, du début à la fin : que l'homme lui serve comme principe fondateur de la connaissance. Mais la question que formule Kant tout au long de son œuvre, bien qu'il s'en écarte également dans toute sa production, finit par ne pas être exactement relative à la connaissance, au savoir humain. Malgré tout, il annonce ce qui appartient à la connaissance, à ce qu'elle se consacre à penser et à délimiter c'est-à-dire, l'activité humaine.

Un autre point est que cette activité n'acquiert le statut de réalité que lorsqu'elle est légitimée par les connaissances qui en sont formulées sur leurs bases. C'est pourquoi

Blanchot insiste sur le fait que les réalités de l'activité humaine ne sont en aucun cas objectives, ce qui signifie également qu'elles ne peuvent être considérées comme des faits, et donc qu'elles ne peuvent être considérées comme scientifiques. Ainsi, on ne peut pas affirmer que les sciences humaines opèrent méthodologiquement à partir de l'être humain, à partir d'une réalité observable scientifiquement, c'est-à-dire empiriquement. Les sciences humaines ont pour objet les actions humaines, se constituant elles-mêmes à partir de la délimitation qu'elles établissent entre ces actions ; c'est-à-dire que tout est activité humaine ; en l'absence de l'objet « humain », les sciences segmentent les activités humaines et en font des objets d'observation. Mais, au loin, ces activités ne définissent pas de manière empirique ce qui est l'humain.

Ainsi, les sciences humaines ne s'intéressent pas vraiment à l'humain, et je dirais qu'elles ne s'intéressent pas non plus à ce que cet humain fait, à moins que cette action puisse être systématisée de telle manière qu'elle précède et transcende à la fois ce qui se fait dans cette réalité. En d'autres termes, les sciences humaines s'intéressent à l'activité humaine dès lors qu'elle puisse servir un système qui précède et transcende à la fois l'expérience empirique : « Ce renversement est le trait principal des nouvelles sciences. Foucault l'appelle significativement le redoublement de l'empirique en transcendantal. […] On peut même dire que c'est la possibilité du redoublement qui constitue la transcendance même en ouvrant le fait au principe » (BLANCHOT, 1969, p. 317). Il s'agit d'une situation plutôt ambiguë, soit par la répétition de l'empirique qui devient une possibilité, soit par la généalogie ruinée depuis toujours, en raison de laquelle le nouveau départ est la seule façon de commencer. Cela révèle, une fois de plus, l'absence de l'humain dans les sciences humaines. Lorsque Foucault parle du champ de connaissance constitué, il ne parle pas à partir du sujet transcendantal, mais d'un champ constitué *a priori* qui détient ce sujet connaissant - et qui est toujours connaissant, puisqu'il s'agit d'un champ de connaissance formel, donc paradigmatique.

Par conséquent, lorsque l'on parle de science, on parle d'un domaine qui existe « à partir d'une théorie de la constitution de la science, laquelle, elle-même, ne peut s'atteindre que par l'examen de savoir si un discours scientifique est possible » (BLANCHOT, 1969, p. 317). Et à ce stade, la science est obligée de reconnaître que, si elle s'établit sur la base d'un discours scientifique, c'est en raison de sa dépendance de l'écriture. Ainsi, la transcendance scientifique est plutôt la transcendance de l'écriture et de sa capacité d'altérité, par laquelle un mot se subvertit lui-même, se réinscrivant à l'infini dans son sens. Pour cette raison, Blanchot reconnaît que l'ambiguïté constitutive

des sciences humaines comprend, d'une part, la transcendance qui ne se déclare pas et, d'autre part, la positivité de ces sciences qui opèrent en se dissimulant dans des résultats et en s'auto-aliénant en pensant qu'elles traitent de faits ou de données empiriques. Les sciences humaines, de cette manière, sont configurées comme une science dans laquelle l'homme cherche sa propre absence.

Cette absence a été aussi rendue possible par la phénoménologie, qui soustrait l'humain et place, à sa place, la connaissance à partir de l'idée de relation intentionnelle. En s'appuyant sur la théorie husserlienne, Blanchot affirme que l'intentionnalité - la conscience toujours de quelque chose - a fini par vider, soustraire la conscience à elle-même. De cette façon, ce qui reste dans la conscience, c'est exactement le vide en tant que relation. En d'autres termes, si la conscience est toujours la conscience de quelque chose, elle n'est jamais à propos d'elle-même. Ce quelque chose, à son tour, est extérieur à la conscience, il en est distinct, et pour cette raison il doit toujours déterminer ce qu'il est, précisément parce que ce quelque chose manque de conscience. Par conséquent, la conscience est toujours à propos d'autrui. Néanmoins, en corrélant l'objet et la conscience - bien que ce soit la conscience qui reçoit les évidences de ce qui lui est révélé - la phénoménologie réunit dans une relation l'empirique et le transcendantal. Outre une relation nettement moderne, Blanchot reconnaît une capacité explosivement moderne : d'une part, l'empirique ne l'est plus, puisque l'expérience seule ne suffit pas à établir le statut de vérité ; d'autre part, le transcendantal reste à la dérive, il n'est ni dans la conscience vide ni dans l'objet, qui devra être toujours réduit dans cette relation. Il en résulte une relation désidentifiée, distanciée et la distance devient la possibilité de connaissance, ou encore : « ressaisie comme forme de l'altérité, un pouvoir nouveau de détermination » (BLANCHOT, 1969, p. 319).

Cependant, il faut convenir que c'est le moyen par lequel la phénoménologie comprend dans le sujet l'origine de la connaissance. Cette origine, dit Blanchot en se référant à Levinas, c'est la lumière. Lumière sous laquelle la phénoménologie inscrit la pensée ; qui doit aussi être comprise comme être et comme savoir. C'est grâce à ce faisceau lumineux de sens que le phénomène se montre ou s'abandonne à la liberté d'apparaître. Dû à cet acte lumineux, le langage est désormais responsable d'exprimer le sens de ce phénomène, en le précédant toujours, mais pas avant de le préserver. Il se trouve que cette vérité doit être communiquée et, pour cela, elle doit être dite. Ce n'est pas en étant énoncée comme la vérité de quelqu'un, mais simplement en étant énoncée qu'elle se constitue et se sépare de celui qui l'énonce. Mais si la vérité a besoin de

quelqu’un pour être dite et c'est par le langage qu'elle se constitue, car le langage est un pouvoir constituant, c’est le sujet qui énonce donc le langage qui possède ce pouvoir.

Blanchot fait la mise en garde suivante : ce n'est pas cette énonciation qui prend la place du sujet, comme nous serions habituellement tentés de le supposer. Non, dans ce cas, le langage énonce une autre déclaration sur le sujet, ou mieux, sur son absence.

Il arrive que le sujet parle et ne parle pas en tant que sujet, parce que sa subjectivité ne parle pas. Alors, que parle-t-il ? Le sujet parle de ce qu'il n'est pas, de son absence subjective du discours. Et quand le sujet parle, la parole se libère en se constituant elle-même, car elle n'appartient plus à celui qui l'a soufflée. Le langage exprime donc un sens qui le précède, en préservant toujours « le sens, idéalité de lumière ; et une première lumière qui s’origine dans le Sujet avec lequel un commencement a lieu ; enfin l’expérience » (BLANCHOT, 1969, p. 320). Expérience indéterminable, car elle peut être empirique, transcendante et les deux à la fois - tout comme elle peut ne pas être les deux. Ainsi, les sciences humaines sont fondées sur un champ dans lequel le sujet est absent, et cette absence est toujours organisée en systèmes dédiés à s’interroger non pas si quelque chose a du sens, mais comment produire du sens. Cette production guide ce sujet absent, frappé par la soustraction de l'expression de sa subjectivité muette.

Maintenant Blanchot peut revenir au thème de Dieu, puisque le sens a déjà été annoncé dans sa luminosité ; le sens est lumière. Mais si le sens est lumière, l'humain est le porteur initial de cette lumière. Et que serait la connaissance sinon le regard porté vers ce sens exprimé par le langage, son grand gardien ? Celui-ci, cependant, en étant le gardien de ce sens, l'exprime en l'offrant au regard de l'homme. Si le regard humain est la connaissance et qu’elle ‘s'inscrit toujours sous une unité, celle du *logos*, ce *logos*, comme déjà dit, ne cesse pas d'être divin. C'est pourquoi ce *logos* continue à s'inscrire dans une relation de transcendance. La question qui en découle et qui ne cesse d'avoir à son horizon, même sous l'idée de l'humain, la notion d'un Dieu qui résiste dans une unité de sens, c’est celle de l'athéisme. Si bien que, quand on affirme l'athéisme, quand on dit « je suis athée », ce « je » est toujours dans une relation d'identité avec un dieu qui n'est pas mort. Par conséquent, Nietzsche, même en reconnaissant la mort de Dieu, va la dissocier d'une autre fiction, la fiction régulatrice du « je ». Ainsi, pour Blanchot (1969, p. 321), l'athéisme n'est qu'un « simple projet de la conscience personnelle ». Il ne pourrait être autre chose que le projet d'un "je" théologique, dans la mesure où il n'a pas été possible de se passer du théologique jusqu'à aujourd'hui. Cette possibilité, celle

de l'athéisme, ne pourrait ou ne peut se produire que si un autre élément apparaît dans la relation de transcendance, un élément qui exclut peut-être l'humain et Dieu. Oui, car là où se trouve l'humain rationnel, il y a l'humain transcendant et aussi l'humain théologique. Ce que je veux dire, c'est que sous l'unité du « je », le sens théologique est préservé.

> L'équivoque maintiendra dans l'indécision si la présence de l'homme exclut toute Présence radicalement autre parce qu'elle l'inclut ou si elle témoigne, par cette inclusion, d'une Absence désormais présente sous une forme immédiate, par conséquent aussi immédiatement supprimée. De même, la fameuse contestation – opposée même à Sade – selon laquelle tout athéisme, toute négation de Dieu, c'est-à-dire l'affirmation de l'absence de Dieu, est toujours encore discours qui parle de Dieu et à Dieu en son absence, et même le seul discours capable de garder pure la transcendance divine, se retourne et oblige l'affirmation de Dieu à s'effacer, à s'oublier, jusqu'à rompre tout rapport avec l'Être comme avec le langage, sous peine de transformer le nom de Dieu en un concept, puis en un mot du vocabulaire ou, moins encore, en un « opérateur » (au sens mathématique de ce terme) (BLANCHOT, 1969, p. 322).

Le problème annoncé est donc le suivant : si l'athéisme – en tant qu'exclusion de Dieu qui l'inclut dans son absence, le rendant présent - est encore théologique et se soustrait donc à lui-même dans sa possibilité, affirmer Dieu se soustrait aussi à lui-même dans sa possibilité, puisque sa *Présence* est au-dessus de toute présence. En ce sens, nous retomberions - oui, à la troisième personne du pluriel, « Ce qui revient peut-être à exclure toute réponse en première personne » (BLANCHOT, 1969, p. 321) - à penser l'autre comme le même de l'Un, c'est-à-dire à égaliser les unités dans une relation d'identité. C'est pourquoi Blanchot dit que les vrais athées sont parmi les croyants autant que les vrais croyants sont parmi les athées, ce qui, plus radicalement, amène à considérer le rejet du terme par Nietzsche. Pour lui, l'athéisme implique un anachronisme qui, comme l'annonce Blanchot (1969, p. 568) en citant Karl Löwith, serait un passage de « l'a-théisme « (XIXe siècle) à « l'A-théisme », une relation non identique. Cela impliquerait à son tour un detour de l'humanisme, puisqu'il s'agit de penser l'éternel retour comme un jeu du monde selon lequel l'énigme du nouveau départ détruirait toute Unité dans le mouvement. Un tel mouvement ne pouvait être arrêté que sous une forme immédiate, qui est l'écriture du fragment. Le savoir, la connaissance, le regard, l'humain, la lumière et Dieu s'entremêlent ainsi sous le discours de la science. La science est donc un discours de l'Unité, du Même, un discours d'exclusion de l'autre en tant qu'autrui.

En ce sens, il y a aussi l'exclusion de *Lazare* en tant que *Lazare* et de ce qui commence à s'annoncer ici comme une communauté, que ce soit par l'exclusion, que ce soit par la différence, que ce soit par le neutre et l'*autre* nuit. C'est pourquoi la présence de *Lazare*, toujours déjà soustraite à la présence car toujours présente en tant qu'absence, n'est jamais dite par le langage du Même, seulement par le langage de la différence, celui de la parole qui libère son propre sens, toujours différent de son sens antérieur. *Lazare* n'est pas Lazare puisqu'il ne peut pas être le Même, il ne peut même pas être, à moins qu'il ne soit soustrait. C'est pour cette raison que le langage *lazaréenne* blanchotienne, distincte de celle dans laquelle on fait la lumière, dans laquelle on marche vers la lumière de la résurrection à la vie, c'est un langage : « un langage à une voix, qui dit le Même et le représente identiquement a pour caractère de ne pas être comme langage » (BLANCHOT, 1969, p. 323).

À ce stade, il est sous-entendu que l'idée déjà exprimée : *Lazare* ne peut vivre la vie de sa mort que dans la littérature, car le langage que j'appelle ordinaire n'existe pas. À ce propos, Blanchot se réfère à l'énonciation faite par Foucault (1990, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 322) à ce sujet : « n'existe pas, mais fonctionne ». Oui, en effet, cela fonctionne, puisqu'il ne parle pas, il ne fait que classer, énumérer, ordonner et hiérarchiser. C'est aussi à cela que sert la rhétorique, à dévier le langage de la parole - le ce langage-ci qui parle par le secret non représentable, c'est-à-dire le neutre qui précède tout langage, cette « vérité » qui échappe au jugement, car elle échappe au sens. Une telle rhétorique sert également l'athéisme dans une égalité narcissique. Blanchot (BLANCHOT, 1969, p. 323) dira que la rhétorique est la « fine fleur » de l'athéisme ; je dis que la rhétorique est le fleuve qui permet à Narcisse (l'athéisme) de s'observer lui-même. Quand il regarde, il voit un Dieu (théologique) ; tous deux deviennent ainsi « un langage profane qui dit l'ordre du savoir et en qui le savoir est toujours égal à l'ordre où il se représente » (BLANCHOT, 1969, p. 323). Narcisse (l'athéisme téléologique) est enchanté en fleur.

Ce projet est celui de l'ordre universel par le discours. en faisant allusion à Descartes, Blanchot reconnaît un tel discours comme *Discours de la méthode* (1637) ; c'est-à-dire que le discours de la méthode n'a jamais cessé d'être (en fait, il n'a jamais été plus qu') un discours sur l'ordre du discours lui-même. Ce projet s'intensifie - pas un hasard, dans la Modernité, inaugurée par le pouvoir de commencer de Descartes - avec Denis Diderot, après la publication de l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751). Descartes a beau dissimuler l'énigme qui

précède le langage à travers l'ordre du discours, cette dissimulation devient un projet qui vise à introduire « dans le système des noms, ce qui échappe à tout nom » (BLANCHOT, 1969, p. 323). Cependant, comme le prévient Blanchot, ce langage soustrait au langage subit des conséquences en se procurant réduire ce qui lui échappe - à savoir, la force impersonnelle, du secret y antérieur. Puis, ce langage finit par être perturbé par ce qui lui échappe, ce qui éclate parfois en question sur la vie, le temps et le travail, comme le souligne Blanchot. Conscient de ce danger, de cette perturbation, ce langage de l'ordre passera au langage de l'Ordre. En d'autres termes, si la science essayait avant de s'éloigner de la transcendance théologique, maintenant, face à un plus grand danger,[17] elle s'unit à cette transcendance et devient l'Ordre : l'athéisme théologique. Le plus grand danger, en ce sens, serait celui qui ferait payer le prix de se débarrasser du langage ordinaire, du discours de l'ordre : s'abandonner à une autre relation de transcendance, celle de la littérature, qui vit dans l'attente du neutre, du murmure incessant qui traverse toute relation d'égalité, s'engageant dans une relation de différence, de non-identité.

Pour Blanchot (1969, p. 324), « s'annonce le double mouvement qui va profaner le divin en altérant la transcendance, et aliéner le profane en le dotant d'attributs divins. La transcendance s'abaisse, l'empirique s'élève, l'ère moderne s'annonce ». L'Ordre est donc souverain, mais non sans courir les risques liés à sa relation avec le langage lui-même. Je dis "elle-même" parce que cette langue qui n'est pas une langue peut toujours se subvertir en une langue de fait. Cela se produit parce que le langage est toujours un terrain ouvert aux fissures du neutre, qui peut agir et se dissimuler dans le langage « ordonné ». Ainsi, tandis que l'Ordre confie sa souveraineté à la langue ordinaire, il peut confier sa souveraineté à une langue qui ne le représente plus. Ce risque est à sa hauteur, et seulement à sa hauteur, parce que nous, *Lazaréens*, nous nous savons toujours ouverts à cette interruption qui se produit dans l'écriture : la relation non relationnelle avec le neutre.

Mais Blanchot propose un schéma pour illustrer la croyance de l'Ordre : (1) imaginez un Souverain - symbole de la domination Majeure -, terrestre ou céleste (la fine fleur), qui a le droit de parler le premier ; (2) évidemment, il parle toujours à la première personne et son discours ordonné est ordinaire, ce qui implique que ce discours organisé est soutenu par le souvenir d'un fond originel, un murmure qui parle

[17] Celui qui porterait l'a-Théisme à l'A-théisme par une autre relation de transcendance.

avant lui ; (3) comme ce Souverain est le premier à parler, il me donne le temps de penser à ce qu'il parle et à ce dont je vais parler, le temps de penser une pensée qui ne parle pas, qui peut être lue comme une pure conscience. Cette ouverture à la pensée s'est produite et a fondé la Modernité. Imaginez que ce Souverain est Dieu, cette origine qui parle avant moi, avant de devenir parole, avant d'être obscurcie par la parole ; imaginez maintenant que cet interlocuteur est Descartes, celui qui a pensé et qui a fondé sur cette pure conscience l'Ordre souverain.

Ainsi Descartes triomphe-t-il du mauvais génie, de cette obscurité impersonnelle qu'est l'énigme du langage. C'est aussi ainsi que la parole se soumet à la pensée et que la pensée se croit souveraine. Une grande alliance entre l'ordre et l'Ordre, entre la raison et la théologie, une alliance qui s'exprimera « L'égologie transcendantale de Kant va réunir, par une prodigieuse décision, ces deux traits » (BLANCHOT, 1969, p. 325). Après tout, les formes *a priori* de la connaissance kantienne ne sont rien d'autre que ce schéma qui va de la pensée au concept au moyen d'un langage ordonné. Il se trouve que c'est l'histoire établie à partir d'un sujet inaugural qui reste néanmoins encore un mystère. Qu'est-ce que l'homme ? C'est sans importance. Qu'est-ce que la connaissance humaine ? Beaucoup de choses comptent et l'histoire à venir se construira, comme elle s'est construite, à partir de cette question.

> Tantôt c'est l'obscurité – non plus seulement celle de l'intériorité romantique, mais l'obscurité de ces nouvelles puissances que sont la Vie (et le désir), le besoin (et le Travail), la dynamique du temps (ou l'Histoire) – qui va faire échec à l'Ordre intelligible toujours plus ou moins bien représenté par un langage qui lui aussi et par excellence est ordre, vérité, beauté (et alors c'est l'obscur qui menace de sa méconnaissance la souveraineté d'une Lumière intégrale ; l'équivoque ne témoigne plus pour Pascal, mais pour le libertin, et le savoir, en devenant savoir de la vie, du travail et du temps, va se donner des schèmes d'explication qui ne se règlent plus sur l'évidence, mais sur l'obscurité que figure le dynamisme d'une causalité toujours plus ou moins empruntée à une philosophie du vouloir). Tantôt, ce sera le théologique qui revendiquera la « profondeur », la « subjectivité », « l'irreprésentabilité », pour soustraire la transcendance aux progrès des lumières et lui rendre la dimension de ce qui est inaccessible (BLANCHOT, 1969, p. 325).

Des schémas qui ne se tairont jamais face à l'inconnu, qui n'admettront jamais l'ignorance de penser l'Autre en le différenciant du Même - de la théorisation de l'être qui se produit par le Même et qui garantit la possibilité d'esquisser une ontologie -, qui n'admettront jamais, par ailleurs, de penser l'Autre en le supprimant de l'Un. Non, Dieu n'est pas cet Autre qu'on ne peut pas connaître ; pour cela, il faudrait le sortir de l'unité. Dieu, en tant que totalement Autre, celui de l'ordre, ne peut se maintenir dans le

discours qu'en étant l'Un. Donc, seul ce souverain a le droit de parler. Néanmoins, parlons-nous tous, n'est-ce pas ? Nous parlons, mais nous parlons comme un écho de ce premier discours, de ce *logos*. Mais, pour maintenir cette parole ordonnée à l'abri des ruses de la littérature, de la transcendance à l'Autre inconnu et neutre, l'Ordre ne peut être préservé que par la parole, non pas par l'écriture. Oui, il y a une écriture qui cherche à exprimer cet Ordre, mais cette écriture est le troisième élément d'expression du *logos*, puisqu'avant il y a la pensée, après la parole, et enfin ce qui n'est pas digne de confiance : l'écriture. Elle, qui est l'écriture d'une langue sans langue, d'une langue artificielle, peut-être déjà subvertie. En se subvertissant, « L'écriture, c'est-à-dire la littérature, échappe à la dictée obscure, se détourne du Moi haïssable, repousse le changement temporel et sans doute représente ; mais quoi ? » (BLANCHOT, 1969, p. 326). À elle-même, à son propre ordre et à sa perfection.

Il est nécessaire d'approfondir cette relation entre l'écriture, la parole et l'origine. L'âge classique, période marquée par la pensée de Descartes, serait, dans ce contexte, le premier moment du "structuralisme", car il s'agit du premier moment où l'ordre et ses formes sont produits par un langage. En d'autres termes, ce langage artificiel, forgé sous le *logos* - le premier à parler -, est marqué par une impersonnalité qui est froide, qui exclut ce qui ne peut être égaliser, ce qui ne peut pas être dans une relation d'identité. Et, à cause de cette exclusion, l'écriture peut être impersonnelle et froide : rationnelle. Mais un tel langage échoue, car « Mettre en ordre et classer, ce n'est pas mettre en *rapport* par des opérations de *mesure* qui auraient pour fonction d'identifier en égalant et en rendant possibles, par cette égalisation, des transformations successives » (BLANCHOT, 1969, p. 327, souligné par l'auteur). Face à cet échec, Descartes intervient en créant un autre langage, en fait mathématique, lorsqu'il se rend compte qu'on ne peut pas faire confiance à l'écriture, même si cette écriture est impersonnelle et froide.

La géométrie analytique est cette langue écrite qui semble marquer précisément l'écriture par le renoncement au mot lui-même. À travers elle, Descartes cachera l'image du Souverain ; sous cette trace infigurable, l'écriture s'éloignera de toute visibilité. Il s'avère que l'écriture ne se reconnaît pas dans une proposition mathématique, elle tolère donc, dans un certain sens, cette duplication de l'origine, d'où découle l'émancipation de l'écriture. L'émancipation : un terme excessivement moderne. Mais l'écriture est forcée

dans cette précipitation. Foucault (1999)[18] signale que ce mouvement du langage, dans le romantisme, se concentrera davantage sur l'oralité que sur l'écriture. Blanchot, à son tour, reconnaît dans ce mouvement la rupture de la littérature avec elle-même, par répudiation pour avoir toleré l'ordre (scientifique, théologique et athée). Ainsi, l'écriture devient une écriture à être dite, transformée en discours, « ce qui s'écrit fait appel à ce qui ne s'écrira jamais, parce qu'étranger à toute possibilité d'être représenté : la parole sans parole, éolienne » (BLANCHOT, 1969, p. 327). Éolienne, car elle devient la fille d'Éole, le dieu des vents. Parole soufflée à l'oreille de Sibylle « toujours annoncée dans le murmure ramifié de l'arbre et que Socrate ne rejetait pas moins qu'il ne rejetait l'écriture »[19] (BLANCHOT, 1969, p. 327).

Dès lors que la littérature se voit investie d'un pouvoir sur la voix, cherchant à se dissocier le plus possible de la parole - la voix n'est pas la parole, la voix est une sonorité, et la parole est l'articulation qui précède la sonorité de la voix -, elle reconnaît dans la voix un moyen de s'opposer à la parole ordonnée. Même si le langage de la littérature s'approche, sous les exigences du romantisme, de l'idéal poétique par la voix, et même si dans la voix la littérature voit une médiation naturelle qui - naturellement - s'oppose au langage artificiel des sciences, la voix, incontestablement, est aussi responsable de souffler, d'être inspiration, maintenant, avec le poète, une communication immédiate par laquelle il se réalise aussi dans l'écriture. Le poète a

---

[18]« Dans les dernières années du XVIII e siècle, on n'a pas fait entrer les phénomènes complexes de la biologie, ou de l'histoire des langues ou de la production industrielle dans des formes d'analyse rationnelle auxquelles jusqu'alors elles étaient demeurées étrangères ; on ne s'est pas mis non plus – sous l'« influence » d'on ne sait quel « romantisme » naissant – à s'intéresser soudain aux figures complexes de la vie, de l'histoire et de la société ; on ne s'est pas détaché, sous l'instance de ses problèmes, d'un rationalisme soumis au modèle de la mécanique, aux règles de l'analyse et aux lois de l'entendement. Ou plutôt tout ceci s'est bien produit, mais comme mouvement de surface : altération et glissement des intérêts culturels, redistribution des opinions et des jugements, apparition de nouvelles formes dans le discours scientifique, rides tracées pour la première fois sur la face éclairée du savoir. D'une façon plus fondamentale, et à ce niveau où les connaissances s'enracinent dans leur positivité, l'événement concerne non pas les objets visés, analysés et expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui est donné en elle » (FOUCAULT, 1990, p. 292).

[19] Je dessine, à partir de cette affirmation blanchotienne, deux relations avec l'œuvre de Jacques Derrida. La première fait référence au texte "La parole soufflée", présent dans *Écriture et la différence* (1967). Dans ce texte, Derrida parle du souffle comme un élément structurel du langage : " Le souffle soutient la chute de la parole [...] L'idée d'affecter l'autre par un souffle est associée à l'étymologie latine du mot, qui vient du verbe *inspirare*, qui est la composition du préfixe "in" (dans) avec le verbe *spirare (souffler)*, pour insuffler quelque chose à quelqu'un, "*inspiré* par une *autre voix*" " (DIONIZIO, 2018, p. 220-221, souligné par nous). La seconde est le rejet supposé de l'écriture par Socrate, parce qu'il y voit, dans ce *phármakon*, la différenciation de la pensée : « seules des lettres cachées peuvent ainsi faire marcher Socrate [au-delà des limites de la cité, d'Athènes]. S'il pouvait être purement présent, dévoilé, dénudé, offert en personne dans sa vérité, sans les détours d'un signifiant étranger [l'écriture], si à la limite un *logos* différé était possible, il ne séduirait pas. Il n'entraînerait pas Socrate, comme sous l'effet d'un *phármakon*, hors de sa voie. Anticipons. Déjà l'écriture, le *phármakon*, le dévoiement » (DERRIDA, 1968, 266, souligné par nous).

besoin de la poésie pour en être un. Compte tenu de toute cette expérience de la littérature avec la voix, la littérature se rend compte que la voix la libère de la représentation et du sens, c'est-à-dire : qu'est-ce qu'un cri sinon une rupture avec la représentation et le sens ? E allant plus loin, la voix qu'on entend est toujours la voix, mais elle n'a pas besoin d'être celle de quelqu'un, en fait, elle est toujours impersonnelle : « Cela ne se situe nulle part, ni dans la nature, ni dans la culture, mais se manifeste dans un espace de redoublement, d'écho et de résonance où ce n'est pas quelqu'un, mais cet espace *inconnu* – son accord désaccordé, sa vibration – qui parle sans parole » (BLANCHOT, 1969, p. 328, souligné par l'auteur).

Ainsi, la voix, contestée par la nature qui est dans l'humain et par la raison qui est aussi dans l'humain, éclate comme un écho de l'inconnu, en communiquant toujours ce qui précède la parole et lui donnant aussi la condition de parler, d'être parole. Il se trouve que ce cri de l'inconnu, pure extériorité qui traverse la gorge humaine et s'épuise, éolien, est toujours en train de partir, toujours lancé aux oubliettes. C'est pourquoi la littérature ressentira une telle étrangeté, une telle indécision, car la voix rompt avec la stabilité du livre, elle sert davantage le propos de la littérature, qui est l'absence d'œuvre. Oui, car toute œuvre vient de son absence dans le monde et c'est vers cette absence qu'elle marche. La voix fait de la littérature quelque chose qui devient, qui s'ouvre plus que jamais au devenir et à la rupture. À partir de cette expérience troublante, la littérature se modifie par rapport à elle-même et devra faire face à deux formes d'expérience : (1) à partir de la notion d'origine, c'est-à-dire que l'expérience de l'impersonnalité qui existe dans la voix place la littérature devant la présence-absence, en contact avec ce qui précède à la fois le sujet et la forme ; (2) par rapport à la notion de symbole, à l'écriture, c'est-à-dire que c'est le symbole qui réitère, renforce le sens, mais non pas sans le transgresser, parce qu'il diffère à un certain niveau du sens, le transcende. Ce sont deux formes littéraires que la littérature devra dorénavant comporter. Et, je l'affirme, la littérature les comporte.

La vocalité du cri apprend à la littérature le pouvoir de l'insoumission à l'ordre ; elle devient insoumise à l'ordre lui-même. Une rupture qui s'exprime dans le symbole qui, en plus de transcender le sens en le complétant, rompt également avec le sens de sa supplémentation. Ainsi, la littérature prend conscience de son destin, déjà inscrit toujours dans son origine : l'Œuvre comme absence d'œuvre ; l'œuvre qui ne s'affirme plus, mais ce qui la précède et lui succède, l'inconnu, le neutre. Dans ce contexte, il fallait s'arrêter à la médiation humaniste afin de comprendre que, pour rompre avec le

futur d'une parole enchaînée et d'une l'écriture qui se produit faussement sous une souveraineté, doit s'impliquer forcément un. Oui, car si les sciences humaines se constituent sur la base d'un ordre théologique qui devient ensuite un ordre souverain dont le fondement est la production d'un langage - qui n'est pas de langage - pour se maintenir, ce langage implique directement une production de l'humain. Lorsque je dis "production de l'humain", je ne veux pas dire que nous aurions, à travers ce langage, une réponse à la question de savoir ce qu'est l'homme, mais exactement le contraire : nous avons un Ordre qui pense l'activité humaine dans le but de l'ordonner. En ce sens, rompre avec ce langage ne serait possible qu'en rompant avec la relation de transcendance du *logos* divin pour ce langage.

Une telle rupture ne s'annonce que par la langue qui est langue, par la langue qui est en contact avec l'inconnu, avec le neutre, ce qui serait exactement une langue opposée à l'Ordre souverain. À ce choix humaniste - oui, car l'humanisme est là où il n'y a pas de langage, il est là où est le langage du neutre - est donné le nom de "cri" :

> [...] le cri (c'est-à-dire le murmure), cri du besoin ou de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffites des murailles. Il se peut, comme on aime à le déclarer, que « l'homme passe ». Il passe. Il a même toujours déjà passé, dans la mesure où il a toujours été approprié à sa propre disparition. Mais, passant, il crie ; il crie dans la rue, dans le désert ; il crie mourant ; il ne crie pas, il est le murmure du cri (BLANCHOT, 1969, p. 333).

L'humanisme est là où il y a le cri humain, car c'est la manière la plus authentique de rompre avec n'importe quelle philosophie de l'homme. Lorsque Blanchot qualifie les personnages de *Les justes* comme des héros nihilistes, il se réfère à l'humanisme du surhomme, qui est cet autre humanisme - pas celui du langage ordonné qui n'est pas le langage, mais celui du surhomme, celui où le rien devient vouloir. Si les révolutionnaires russes ont inscrit dans l'histoire le mouvement qui est devenu celui de l'après-guerre (précisément celui que nous voyons dans le tribunal de Nuremberg), c'est parce que cela se montre comme un commencement sans commencement pour l'humain : des mouvements inscrits sous le mouvement de l'éternel retour, qui, chez Nietzsche et Blanchot, rompt avec l'Unité et s'écarte de l'idéologie humaniste devant l'énigme de l'inconnu, qui est celle de l'origine, du commencement ; c'est-à-dire que l'éternel retour, comme l'affirme Blanchot (2007a), rompt avec l'Unité de la connaissance lorsqu'il nous place face à l'énigme du commencement que nous ne connaissons pas - encore une fois nous ne connaissons pas - et qui reste comme une énigme, rendant impossible toute

connaissance. Une telle énigme, chez Blanchot et dans sa lecture de Nietzsche, intervient comme écriture fragmentaire, écriture de l'extériorité qui demeure dans l'éternelle rupture.

Mais il reste encore l'objection que Nietzsche se place en faveur de la science - précisément ce qui a été sans cesse remis en question dans ce travail - et d'un avenir de l'humanité. Oui, Nietzsche le fait, mais il le fait au nom du surhomme, qui est : « l'être de dépassement, en quoi s'affirme la nécessité pour lui de passer et de périr en ce passage » (BLANCHOT, 1969, p. 195). Dites-moi, vouloir le néant n'est-il pas le nihilisme lui-même ? Passer, c'est la mesure de la très humaine disparition, ce le même que le langage, désormais dans l'humanisme du cri, prend pour lui-même : l'anonyme qu'est l'écriture ; l'écriture éduquée par le passage de la voix, l'écriture qui hurle désormais, plus proche de l'énigme de l'origine, plus proche du commencement sans commencement. Les révolutionnaires nihilistes ont compris que l'humanisme est un cri et il se trouve qu'ils avaient des bombes. Contrairement aux prisonniers des camps de concentration de *Lazare parmi nous*, aux victimes de l'holocauste en sont restées les cris : « car, en effet, je m'étais rendu compte que c'était assez de mots, assez même de rugissements et que ce qu'il fallait, c'étaient des bombes et que je n'en avais pas dans les mains, ni dans les poches » (BLANCHOT, 1969, p. 333).

Donc, le cri. Comment penser à l'avenir de l'écriture et à l'avenir de ce passager ? Je fais référence à l'humain, cet animal destiné à disparaître. Je fais référence aussi à l'écriture étant toujours destinée à l'œuvre qui naît de son absence au monde, marchant vers cette même absence, vers le dénouement qui est son origine éternelle. Si le cri est ce qui rapproche soit l'écriture soit l'être humain de l'origine et de la fin (précisément parce qu'il est la rupture qui prend fin dès qu'elle se produit), quel serait l'avenir de l'écriture et de l'être humain après Auschwitz ? Cayrol propose la solitude, ce qui est encore une affirmation, car elle implique une sortie, une survie des camps de concentration. Après tout, le Lazare de Cayrol ressuscite et s'inscrit dans un projet d'écriture concernant la solitude humaine. Cela m'amène à conclure que cet être humain survit pour être seul, pour crier la mort des camps, pour écrire cette solitude - écriture que l'œuvre elle-même écrit depuis toujours à travers sa propre solitude. Mais l'écriture est le cri, et le cri est anonyme. Anonymement, le cri existe en tant que rupture, évoquant toute l'absence de sens, traversé par la neutralité du sens, la pure ignorance. La résurrection, du *Lazare* blanchotien, en serait une autre, dans ce sens.

Pour s'affirmer comme pure absence d'oeuvre, comme pur passage, comme cri, l'avenir de l'écriture serait depuis toujours déjà donné : vivre l'expérience de la disparition comme écriture. N'est-ce pas le cri ? Pure rupture qui rapproche la littérature de l'origine et de la fin, le cri est l'instant qui ne peut être saisi, c'est pourquoi il rompt avec toute représentation et tout sens. N'est-ce pas le nihilisme ? Écriture qui hurle l'instant de l'humanisme, l'instant du cri qui est voué à disparaître. Et cela c'est aussi l'éternel retour qui, étant donné l'énigme du commencement, de l'éternel nouveau départ, en rompant avec toute Unité, s'arrête à l'instant du fragment pour aussitôt se dissimuler. Nous sommes face à l'écriture *lazaréenne*, celle de l'éternelle disparition qui conjugue le *pas* et le pas, l'origine et la fin, l'humanisme et le nihilisme sous cette sonorité irruptive.

En ce sens, tandis que l'écriture lazaréenne de Cayrol annonce un horizon solitaire pour l'humain, l'écriture *lazaréenne* que je propose, à partir de Blanchot, annonce la solitude de l'œuvre engagée seulement dans sa disparition. Autrement dit, c'est cette même différence qui marque la solitude essentielle de l'œuvre et celle de l'auteur. L'humain est donc celui qui passe et qui, en passant, crie ; en criant, il rompt avec toute son absence présente dans la langue artificielle pour s'inscrire dans cette langue où son propre avenir s'annonce comme rupture éternelle, comme insoumission éternelle :

> Kaliaev, Vassiliev, Polivanov, Sozonov ce sont là des noms, ce sont aussi des visages, mais ce qu'ils nous montrent est anonyme, est sans figure [...] et leur histoire [...] n'est l'histoire de personne, n'est que l'accomplissement de ce fait que chacun, dans l'infortune ou dans l'exaltation infinie, avait réussi à n'être presque personne (BLANCHOT, 2010d, p. 179).

Ce cri anonyme d'une communauté illusoire - illusoire parce puisqu'unie par la désunion, l'impersonnalité, l'anonymat - je l'appellerai la *communauté lazaréenne*, dont l'existence est inséparable de l'*écriture lazaréenne*.

4.7 LA COMMUNAUTÉ LAZARÉENNE

> « Témoigner d'une "certaine passion politique", c'est dire l'engagement dans le monde, la rencontre de l'inconnu, le souci de la justice, l'urgence de la décision. La passion, ce n'est donc pas s'extasier sur sa personne ni se complaire dans un fantasme collectif, mais, en se mesurant à l'injonction ou à la disjonction qui est celle d'une époque, être dessaisi

de tout recours à soi et faire l'épreuve d'une mise en question sans limite ».

Leslie Hill, *Blanchot politique. Sur une réflexion jamais interrompue*, 2020, p.15-16.

« L'inexistence », la « disparition » de ceux que nous appelons les étrangers est, en fait, liée à une certaine moralité associée à l'altérité. Si Blanchot suggère, à partir de Levinas, que l'ontologie n'est pas la première philosophie, mais l'éthique, c'est parce que l'ontologie n'est possible qu'à partir du Même, de l'Unité. Autrement dit, pour maintenir l'unité de la théorisation de l'être, l'unité de ces sciences humaines qui excluent l'humain, nous avons dû renoncer à toute différence. C'est pourquoi l'humanisme dépendrait toujours de l'absence de l'humain dans son champ de théorisation, ce qui signifie que pour qu'il y ait une science humaine, il est nécessaire que l'humain soit soustrait de l'équation afin de garantir un langage qui assure l'avenir de l'humanité. Mais quel avenir ? Un futur significatif, fondé sur une transcendance de la connaissance par laquelle celle-ci s'établit comme toute possibilité de transcendance. Une autre transcendance serait possible, mais cette opération serait conditionnée à toute ignorance, à la différence totale sous laquelle ne subsiste que le contact avec le non-savoir. Je n'ai aucune intention de me faire valoir de la rhétorique et de faire du non-savoir un savoir sur l'inconnu, mais cette expérience de l'inconnu n'est devenue possible que dans la littérature, par l'expérience littéraire. C'est parce que, dans l'expérience littéraire, l'œuvre ne permet aucune domination sur elle-même, aucune théorisation qui puisse compromettre sa réalisation et son égalisation, au point que nous pouvons affirmer : ceci est de la littérature. Cette affirmation n'est que superficielle, car la littérature ne se laisse pas appréhender - précisément parce qu'elle est pur instant, pure ignorance.

La littérature nous apprend donc que la communication est pure artificialité, que la communication appartient à l'ordre de la connaissance qui exclut tout ce qui ne peut être théorisé, c'est-à-dire égaliser par le discours. La littérature, davantage et le plus urgemment, nous éduque, en nous montrant qu'après Auschwitz, tout humanisme qui se veut humain ne peut exister que s'il s'engage dans la différence, ce qui revient à dire : dans le cri, dans le seul spasme humain qui annonce à la fois l'origine et la fin, la disparition. L'éthique de la différence serait celle qui rompt avec l'éthique du Même, et c'est ce que la littérature nous a appris. Si la communication est inexistante, c'est parce qu'elle cherche à égaliser toute différence par le discours cognitif : celui qui m'écoute, éduqué dans la même langue ordonnée, est capable de comprendre, car il est dans la

condition d'un autre « je ». À tel point que la communication existe dans cet effort, car si l'Unité, prétendue par le *logos*, devait effectivement avoir lieu, aucun langage artificiel ne serait nécessaire pour ceux qui sont « Mêmes ». La communication est l'attestation de toute la différence qu'elle-même essaie de détourner.

En ce sens, regarder l'autre comme autrui, l'inconnu comme inconnu, c'est rompre avec un certain regard stigmatisé par le *logos*, par l'ontologie, par le langage artificiel, par les sciences humaines et par l'éthique du Même. Si la littérature a appris à l'humanisme le cri, à l'éthique la différence, à l'être humain la rupture, il en reste la réflexion sur l'étranger comme nécessaire à toute insoumission, à toute marge, à toute communauté anonyme. Ou encore, selon les mots de Derrida (1997, p. 11, souligné par nous), dans *De l'hospitalité*, « Avant de dire *la* question de l'étranger, peut-être faudrait-il alors préciser : question *de l'*étranger ». Question qui s'avère toujours essentielle, surtout après Auschwitz, quand la différence devient une condition de toute réflexion éthique. Oui, parce que la présence de l'inconnu, la présence de l'étranger, remet en cause cet ordre établi sous le règne du *logos* : la langue ordonnée, l'institution juridique, le statut de l'art, la compréhension de la vie et de la mort, l'existence d'un peuple (qui est en somme absent d'un peuple). Pour y répondre, je partirai de trois textes essentiels pour penser cette question dans et à partir de l'œuvre de Blanchot : " L'Idylle " (1947), " L'Indestructible " (1962) et *La Communauté inavouable* (1983).

Dès les premières pages de *L'Idylle*, trois problématisations s'annoncent autour du personnage principal, l'Étranger. Non pas qu'il n'ait pas de nom, il en a un, mais ce nom lui a été donné comme n'importe quel autre et, dans le contexte de l'étrangeté, le nom qu'on lui donne importe peu. Il n'est qu'un de plus, un étranger de plus. Ainsi, cinq dimensions sont annoncées et elles constituent la condition de l'Étranger. La première est celle de la non-identité du nom, qui s'associe, par rapport au nom, à un double mouvement : si avoir un nom est une forme de singularité, ne pas en avoir est se dissimuler, se perdre parmi tant d'étrangers. Le paradoxe de la non-identité est impliqué dans cette opération : le nom nomme le personnage soit comme un, soit comme un de plus ; « Ce nom étranger lui convenait aussi bien qu'un autre : il n'était ici qu'une sorte de mendiant » (BLANCHOT, 2016, p. 7). Par conséquent, le nom ne différencie pas l'étranger ni le soustrait à sa condition d'étranger, bien qu'il le distingue des autres lorsqu'on l'appelle. L'autre dimension est celle de la non-identité territoriale. Interrogé sur son origine, l'Étranger fait remarquer qu'il est indifférent d'être d'un pays ou d'un autre lorsqu'on est un étranger, ce qui indique une indifférence à partir du régime du

Même quand on est un autre. En d'autres termes, soit l'autre sera réductible au Même (dans une éthique de l'égalité), soit il sera exclu pour ne pas vouloir être le Même, pour ne pas égaler l'identité de tous.

La troisième dimension est celle de la non-identité du visage. Le visage de la jeune femme apparaît à la fois comme un élément de différenciation, lorsque l'Étranger la regarde (" autre que moi ") et comme un élément d'identification ; c'est-à-dire que l'Étranger, en tant qu'étranger, voit tout à partir de la différence et le non-étranger le fait à partir de l'égalité. Lorsque le directeur évoque ses fiançailles et en cherche une photo, « Les images étaient conventionnelles, mais on ne pouvait échapper à l'impression extraordinaire que causaient ces deux figures rayonnantes, toujours tournées l'une vers l'autre, comme si elles avaient été les deux faces d'un même visage » (BLANCHOT, 2016, p. 9). La quatrième dimension consiste à celle de la non-identité de la communauté. Aussitôt arrivé, l'Étranger pose des questions sur la vie commune. L'infirmier lui répond que tous y vivent ensemble, mais qu'il n'y a pas de vie commune. Autrement dit, même s'ils occupent le même espace, la vie communautaire ne mène pas à une vie partagée ; les individus ne sont pas réduits à l'égalité ce qui, à son tour, est la question même de la communauté (ou encore, la communauté n'est pas le communisme). La cinquième dimension est bien celle e la non-identité spatiale. Quand on est tous des étrangers et on vient tout de l'étranger, il n'y a aucun moyen d'établir une relation d'égalité à partir d'un lieu antérieur - dès lors à la marge - comme un point d'identité. Ainsi, ce lieu dans lequel ils se trouvent est toujours un lieu qui est un non-lieu, un lieu qui accueille puisqu'il n'est pas accueilli par une spatialité culturelle, territoriale et politique. Cela signifie que le lieu de passage, de migration, migré d'une reconnaissance comme territoire, devient lieu et non-lieu de ceux qui n'appartiennent à nulle part : l'étranger, le vagabond, le mendiant.

En effet, l'abri en tant que (non)lieu se montre, au fil du roman, comme un espace où chacun est soumis à la loi de l'étranger, c'est-à-dire à l'informalité de la loi, à ce qui échappe à la loi – la parole subvertie par l'inconnu, la soumission d'un autre à une loi qui n'appartient à personne, le supplément même de la loi par la loi. Cela relève encore d'une ambivalence du Droit : tantôt le droit est le directeur, celui qui ordonne des punitions aux insatisfaits de l'abri, celui qui est l'Ordre souverain ; tantôt le droit est celui de tous, vacillant entre la différence et l'égalité. Cette deuxième loi, celle de tous, est toujours liée à la condition des étrangers qui est toujours annoncée. Elle apparaît, par exemple, lorsque la jeune femme - qui a désormais un nom, Luísa - s'occupe des

indigents ; lorsque l'Étranger se classe parmi les *mendiants* ; lorsque l'Étranger se considère, lui et les autres, comme des *prisonniers* et des *détenus* ; ou encore lorsque deux *ivrognes*, invités au refuge, se qualifient de *voleurs*. Cette vacillation de la loi, dans *L'Idylle*, est la constitution de l'être même de l'étranger.

Si j'évoque la duplicité du verbe, être et être, c'est parce que, une fois étranger, on ne peut cesser de l'être. La seule loi qui fonde la condition d'étranger est la suivante : l'exil commence, l'étranger ne se sent pas contemplé par cette condition, par ce lieu toujours transitoire ; lorsque l'avenir devient un mode de vie, lorsque l'étranger s'habitue à traîner, à être un errant, s'il revient à sa propre culture, à sa famille et à sa vie d'avant, il se sentira étranger parmi eux ; son exil sera éternel. Exilé dans son propre différé éternel, l'Étranger se voit offrir la main de la jeune nièce du vieil homme, un personnage qui habite dans l'abri il y a très longtemps et qui a réussi à partir, à rentrer chez lui, et qui a été frappé par l'étrangeté de se sentir expatrié dans son propre pays. Ceux qui se mariaient obtenaient le *statut de* citoyen, ce qui leur donnait droit à une vie ordinaire. Dans ce contexte, la relation entre le droit naturel et le droit positif se pose à nouveau - puisque les droits naturels sont transformés en droits positivés dans une culture, un ordre et un peuple donnés - en excluant toujours ces autres :

> J'ignore comment dans votre pays fonctionne la justice ; chacun a ses usages et l'on n'imagine pas facilement les coutumes des autres. Mais, quelles que soient les différences de peuple à peuple, il ne peut se faire que les coupables soient épargnés ni que les grands crimes n'appellent de grandes punitions. (BLANCHOT, 2016, p. 34).

Autrement dit, si les étrangers sont privés des droits fondamentaux à l'alimentation, à la liberté et à la vie, en revanche, le « droit » à la sanction est garanti sur la base de « l'égalité » du même. Cependant, l'égalité du Même ne fonctionne pas en en ce qui concerne les autres droits, voici l'arbitraire antinomique de la loi. Étant donné le supplie que sa condition lui ait imposé, un supplice que cette loi souveraine lui a fait subir, l'Étranger désire la mort comme dernier droit d'insoumission.

Dans "L'Indestructible" (1962), Blanchot dira que toute réflexion sur l'injustice fondamentale passe par la question des Juifs. Cependant, ce thème est assez souvent évité, soit par une gêne par rapport à ce que nous, les autres, avons fait de l'autre juif, soit par une certaine confusion entre l'"être juif" et "le juif" tel que nous l'avons pris au cours de l'histoire. Toutefois, outre les valorisations qui passent par la positivisation ou la négativation de l'être juif - dans la mesure où soit on le prend comme un " exilé à

jamais ", soit on se perd en parlant de ce qu'être juif -, la question de l'étranger est posée. Après tout, l'histoire juive est inévitablement l'histoire de l'autre, qui, pour ne pas se laisser réduire au Même, nous prenons pour la différence - mais, je reconsidère, non pas pour la différence comme différence, neutralité extrême, mais pour la différence estimée comme négative.

Blanchot dit qu'être juif est un malheur et une attente. Je pense, maintenant, à ces deux mots. Le malheur du juif, ainsi que celui de l'étranger - tout juif est un étranger, donc tout étranger garde une relation avec le judaïsme - est d'être le paria[20] de la société. L'attente du Juif, et celle de tout étranger, n'aspire pas seulement à un lieu à venir, mais à un être à venir : « le jour où je pourrai être ». Dans ce contexte, Blanchot (1969, p. 167) emprunte certaines expressions à Franz Rosenzweig (« il y a un mouvement de l'histoire qui fait de chaque Juif le Juif de tout homme, ce qui signifie que chaque homme ») et à Heine (« Le judaïsme ? Ne m'en parlez pas, Monsieur le docteur, je ne le souhaite même pas à mon pire ennemi. Injures et honte, voilà tout ce qu'il rapporte : ce n'est pas une religion, c'est un malheur ») qui accentuent le regard envers le juif, sur la question de l'étranger. Nous réduisons ainsi le Juif, celui qui ne s'est pas réduit à nous, et Blanchot a raison de dire que cette réduction (comme si le judaïsme n'avait rien à apporter à la pensée) est déjà le signe d'une audace qui atteste de toute notre barbarie occidentale, revêtue de *logos*. Il semble que, pour pouvoir parler des Juifs comme des grands bastions de l'injustice, nous, les aliénés de nous-mêmes, avon besoin de les nier, au point de leur ôter toute existence.

Blanchot (1969, p. 167) fait référence ainsi à l'accomplissement de Sartre concernant l'antisémitisme : il « a décrit l'antisémite avec rigueur. Il a montré que le portrait-accusation, dressé contre le Juif, ne révèle rien du Juif, mais tout de l'antisémite, dans la mesure où celui-ci projette en son ennemi ses puissances d'injustice, sa sottise, sa méchanceté basse, sa peur ». En décrivant l'antisémitisme, Sartre a-t-il rompu en quelque sorte avec cette vision du Juif ? Définitivement, non. Sartre a réduit, encore une fois, les Juifs au regard du Même lorsqu'il les reconnaît comme un produit de l'antisémitisme. Il a beau « dignifier » la différence juive par rapport à ceux qui ont transformé les Juifs dans leurs bourreaux, Sartre place " l'être juif

[20] L'étymologie du terme démontre déjà ce non-lieu qui a toujours été destiné à la différence des différents, voire à l'inadéquation de certains groupes à l'*ethos* - encore une fois, l'insoumis. Le terme "paria" désigne la caste la plus basse de la société indienne, qui porte encore aujourd'hui le nom de Parayar. Bien qu'en 1947, après l'obtention de l'indépendance, l'Inde ait aboli le système des castes, la différenciation entre les groupes sociaux demeure dans les célébrations religieuses et résonne encore dans l'inégalité sociale indienne, comme suggérée par VARIKAS (2007).

" comme un négatif de l'antisémitisme ; c'est-à-dire que la différence juive est réduite à l'ordre du Même quand Sartre ne la conçoit que comme le revers de l'autre. Quel est l'enjeu de la relation non identitaire entre non-juifs et juifs ? La relation de l'humain à l'humain. Et, concernant cette relation, j'ose dire que les Juifs sont un peuple constitué par ce que Blanchot entend par "être juif". Contrairement à Sartre, lorsqu'il concentre dans cette relation d'altérité la réponse à la question sur ce qu'être juif, Blanchot ne cherche pas à établir une lecture selon laquelle le juif est ce qui a été fait de lui. Il ne prétend pas non plus que « l'être juif » s'est constitué par juxtaposition aux non-juifs : or, être juif, c'est donc être distinct de ceux qui ne le sont pas. Non, si Blanchot reconnaît que, ce qui est en jeu dans la relation des Juifs avec nous, les autres, c'est l'altérité, car c'est cette altérité qui a préalablement trouvé au sein de ce peuple une autre forme de permanence. Ainsi, avant même qu'il y ait les autres, les Juifs affirmaient davantage leur vérité, qui n'était rien d'autre que le nomadisme de la vérité elle-même. Ainsi, il ne s'agit pas d'un peuple qui n'existe que comme opposition à un autre peuple, à un autre mode de vie, mais d'un peuple qui, depuis son origine, s'ouvre à l'avenir comme seule possibilité de s'ouvrir à l'extériorité, c'est-à-dire à l'existence.

Les Juifs sont donc aussi ceux qui ont été privés de leurs droits. Ce sont les premiers insoumis à qui on a refusé des droits. Par conséquent, ils sont le premier peuple autodéterminé, ce qui souligne leur pouvoir de décision. Cela démontre également que ce peuple ne se laisse en aucun cas définir passivement - ou négativement, du point de vue dialectique que Sartre utilise dans son analyse - par une relation d'opposition entre présence et absence. Autrement dit, si les Juifs ont eu la force nécessaire pour quitter l'Égypte et affirmer, avec ce mouvement, que l'exode était, comme le dit Blanchot (1969, p. 168), un « mouvement juste », c'est parce qu'ils n'acceptaient qu'une seule autorité : celle de l'expérience de l'extériorité.

Revenons à la façon dont Blanchot appelle le mouvement juif : *juste*. Ne seraient-ils pas aussi les justes qui ont compris que l'humanisme est un instant du cri et qui ont décidé de vivre le nomadisme comme un mouvement d'éternelle rupture, en s'approchant à la fois de leur origine et de leur disparition ? En ce sens, l'humanisme du cri, dans son rapport à la disparition comme éternel recommencement, chez Nietzsche, renvoie à un humanisme de la différence chez Blanchot. Et c'est aussi ce qui éloigne définitivement, pour Blanchot (1969), l'œuvre nietzschéenne du nazisme, étant donné que l'association entre les deux est due aux manœuvres de la sœur de Nietzsche,

Elisabeth Föster-Nietzsche (qui est même devenue une héroïne du régime nazi).[21] Ainsi, si cet humanisme de la différence est lié au nihilisme, et si les deux se trouvent incarnés dans ce juste mouvement d'éternelle errance et de rupture, cela concerne aussi la justice comme un visage de l'injustice.

Lorsque Blanchot (2007a) reconnaît que la loi actuelle était autrefois considérée comme un crime, en établissant ainsi une loi sans loi, un crime sans crime, il convient de dire que le mouvement juste des Juifs était autrefois considéré comme injuste - mais il s'avère que sa qualification de " mouvement illégitime " s'est produite également au XXe siècle et pas seulement dans l'Égypte avant Jésus Christ. Ce que je veux dire, c'est que toute relation à l'extériorité en tant qu'extériorité tend à être criminalisée. C'est ainsi que, contrairement à ce que proposait Sartre, les Juifs nous démontrent notre incapacité à vivre avec ce qui ne se réduit pas à l'Unité, une incapacité portée à cette frustration extrême, jusqu'au point où on lève le fusil devant celui qui nous dit "non, je ne suis pas comme toi et je ne veux pas l'être". Nous devons être justes envers les Juifs, même si la justice envers eux implique une confrontation avec nous-mêmes :

> Si le judaïsme est destiné à prendre un sens pour nous, c'est bien en nous montrant qu'il faut, en tout temps, être prêt à se mettre en route, parce que sortir (aller au dehors) est l'exigence à laquelle l'on ne peut se soustraire si l'on veut maintenir la possibilité d'un rapport de justice. (BLANCHOT, 1969, p. 168).

Autrement dit, pour être juste « à tout moment », il nous faut un déplacement par rapport à la "justice" établie, un déplacement qui est rendu possible par l'insoumission, sur laquelle les Juifs ont beaucoup à nous apprendre. C'est aussi au nom de cette vérité nomade que le judaïsme se dissocie des autres croyances - qui, dans le judaïsme lui-même, sont déjà configurées comme païennes -, car, outre sa propre vérité messianique, la question de la permanence demeure. Ainsi, lorsque je dis que les Juifs établissent une autre relation avec la permanence, c'est parce que la seule permanence qui convient au judaïsme est le nomadisme - contrairement à ce qui se passe avec les autres religions qui, du point de vue juif, possèdent dans le sol leur propre idée d'appartenance et de permanence.

Le choix du nomadisme pourrait être remis en question : après tout, que veulent les Juifs ? L'illusion de la terre promise à Abraham ? À ces questions, les réponses sont

[21] « On peut donc dire que, du temps de Hitler, l'œuvre de Nietzsche était certes rangée sous sa bannière et cependant combattait contre lui […] La pensée de Nietzsche reste associée au nihilisme » (BLANCHOT, 1969, p. 191-192).

données depuis le début de l'histoire juive, depuis le début du pèlerinage : (1) ce n'est que par le nomadisme que les Juifs parviennent à échapper à la notion de possession (à la fois de posséder et d'être soumis, dominé par un autre État) ; (2) l'histoire du judaïsme est l'histoire d'un mouvement, donc, pour les Juifs, il n'y a pas de mouvement sans non-appartenance, et l'inverse est également valable – « Abraham, heureusement installé dans la civilisation sumérienne, à un certain moment rompt avec cette civilisation et renonce au séjour. Plus tard, le peuple juif se fait peuple par l'exode » (BLANCHOT, 1969, p. 169). Il ne s'agit donc pas d'arriver à un endroit, mais d'arriver à un endroit où il n'est pas possible de s'y installer, où l'on n'y peut pas faire sa demeure. La mer est l'espace décentré, une permanence sans lien, et l'on peut dire la même chose sur le désert, qui se retire, au nom d'un futur, sous l'exigence de l'expérience de l'extériorité, de toute appartenance.

Ainsi, l'expérience de l'impossible s'annonce d'emblée par la parole prophétique : "L'Éternel dit à Abraham : « L'Eternel dit à Abram: Va-t-en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand, et tu seras une source de bénédiction. (Genèse, 12:1-2). C'est l'extériorité qui parle à Abraham, c'est l'exigence d'un retour à l'origine de l'existence, avant le verbe, au moment exact de l'instant de rupture, quand il n'y avait que le spasme du cri. Une telle relation ne peut désormais être vécue qu'à travers l'espérance qui existe dans la parole, dans la parole prophétique. Elle conduit ce peuple non pas à une relation avec le temps et l'espace du désert, mais plutôt à une relation avec l'absence de temps et d'espace - qui ne peut être vécue que dans l'errance. Une parole qui est préfiguré dans la "terre promise". Une exigence qui raconte l'histoire dans son absence, voire qui raconte l'histoire par son retard, par son futur, en faisant de l'interruption du temps et de l'espace l' instant unique de l'histoire. Abraham et son peuple ont passé quarante ans dans le désert, une période pendant laquelle les Juifs se sont reconnus dans l'exode, dans la vérité de l'exil et dans la tentation dans domicile sans lieu. C'est aussi à cette époque qu'ils ont compris qu'être juif, c'est être un peuple forgé dans la dispersion, et à partir de cette prise de conscience, il est apparu à ce peuple que toute relation basée sur l'égalité lui serait ruinée à jamais. En d'autres termes, être juif est l'impossibilité de se reconnaître et de s'établir sur la base d'une forme fixe de pouvoir dans laquelle l'unité et l'identité sont toutes deux impliquées - dans la mesure où l'une structure l'autre. Par conséquent, tout pouvoir structuré sur la base d'une universalité des notions d'individu, de groupe ou d'État connaîtra le rejet du peuple juif.

C'est pourquoi, en revenant sur l'étrangeté du nom - celle que disait l'Étranger sur la commodité de n'importe quel nom quand on est en errance -, Blanchot rappelle, en évoquant l'ouvrage d'André Neher intitulé *L'Existence juive* (1962), tous les noms sous lesquels le peuple juif s'est déjà présenté : Hébreu, Israélite, Juif et Israélien. Cette multiplicité de noms renvoie à ce que l'Étranger soulignait : l'impermanence d'un nom est attribuée à la permanence de l'inadéquation à l'Unité-égalité. Mais, en même temps, il faut reconnaître que tous ces noms sont porteurs d'une vérité, qui est celle de ce peuple : le passage comme lieu. Encore sur le cri et l'humanisme, je reprends le passage où Blanchot (1969, p. 333, souligné par nous) dit : « Il [l'humain] a même toujours déjà passé, dans la mesure où il a toujours été approprié à sa propre disparition. Mais, passant, il crie ; il crie dans la rue, dans le désert ». C'était sous la parole, le cri réalisé en parole, ainsi que la voix enseigne la littérature, qu'Abraham a rassemblé son peuple sous la puissance d'une décision. En s'abandonnant à lui-même, en se différenciant de lui-même, Abraham a décidé de devenir un autre, de devenir un Étranger, parce qu'il a vu, dans le désert, une passion, une exigence qui renvoie à l'origine, non seulement celle du judaïsme, mais de l'inconnu, l'appel du dehors : « [Dans le désert], on peut seulement errer, et le temps qui passe ne laisse rien derrière soi, est un temps sans passé, sans présent, temps d'une promesse qui n'est réelle que dans le vide du ciel et la stérilité d'une terre nue où l'homme n'est jamais là, mais toujours au-dehors » (BLANCHOT, 1959, p. 74, souligné par nous).

Au départ, lorsqu'ils partent à l'exil, les Juifs reviennent à l'impersonnalité du nom, car ils sont à nouveau Hébreux, ils reviennent à leurs origines abrahamiques, ils reviennent à la parole d'origine. Tout errant est un Juif, même sans en être un. On se rattache ainsi à l'origine, à cet humain de l'origine, au premier parole – du moins dans sa relation avec la loi ; c'est-à-dire que lorsqu'Abraham écoute l'extériorité et en fait une parole prophétique, celle-ci s'établit comme une loi à suivre. Je reprends alors la non-fondation qui est présente dans chaque loi, dans chaque mot ordinaire comme mot représentatif, et aussi à la littérature. La littérature sait que son existence est liée à la non-origine, c'est pourquoi elle se considère comme un moyen de mutation de la parole, comme un espace de libération pure et d'émergence des forces. Rien n'est stable en littérature, et ceci est exactement la différence entre la parole littéraire et la parole ordinaire par laquelle on institue le droit. Mais il reste dans cette compréhension encore un malentendu : Abraham est celui qui, en écoutant l'Inconnu, finit par instituer la première parole qui devient donc loi ; or, comment pourrait-il être un homme de

passage s'il fixe - un mouvement de fixation - la première loi ? La parole qu'Abraham entend, c'est la parole de l'extérieur, c'est l'extérieur qu'il transforme en prophétie. Certes, en transformant l'extérieur en prophétie, Abraham institue une loi qui est celle du passage lui-même comme loi. Ainsi la parole assume sa duplicité : parole ordinaire et parole littéraire, qui est celle du *dehors* lui-même comme passage, comme mutation. Dans la première écoute du dehors, dans le premier départ, Abraham établit la loi de l'impermanence et fonde ainsi le droit humain d'aller et venir, d'être donc étranger. À partir de ce droit, les descendants d'Abraham vont rompre avec leur propre hébraïsme - qui, dès lors, sera préfiguré selon la marche en compagnie de l'extérieur -, en se laissant guider par l'Inconnu :

> Le rapport, par la migration et la marche, avec l'Inconnu qu'on ne connaît que dans l'éloignement, devient, au défilé de Jacob, dans la nuit de Penouel, le contact énigmatique, cette lutte dont on ne sait rien puisqu'elle a pour enjeu la vérité de la nuit, cela qui ne doit pas être retenu quand vient le jour. Jacob se heurte au Dehors inaccessible dont il s'est fait un partenaire, luttant, non pour le vaincre, mais pour l'accueillir dans la nuit même de la parole qu'il supporte fermement, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne comme une bénédiction. Ainsi marqué, l'Hébreu, en devenant Israël, devient celui qui n'est pas comme les autres ; l'élection est une altération ; celui qui a subi la rude interpellation de l'Étranger, responsable du choix ambigu qui le met à part, est à la merci de l'étrangeté dont il risque de se faire un pouvoir, un privilège, un royaume et un État (BLANCHOT, 1969, p. 170).

C'est dans ce extrait que Blanchot reconnaît les subtilités d'une différenciation que la dialectique ne peut supporter, notamment parce qu'elle ne s'inscrit pas dans l'ordre du Même. Quelle serait la différence entre les Juifs et les Israélites ? La première, et la plus évidente, se manifeste dans le rapport à l'extériorité : si les Juifs reconnaissent leur vérité dans l'impermanence, les Israélites cherchent à lutter contre cette impermanence. En ce sens, les Israélites transforment l'étrangeté dans une puissance sur laquelle ils fondent un État. Pas étonnant que Blanchot parle de la solitude d'Israël comme d'une solitude autre par rapport à celle des Juifs. Il se trouve qu'Israël sera toujours seul, et cela ne concerne pas seulement les autres, ceux qui refusent l'étrangeté au nom du Même ; le fait est qu'ils restent juifs et, parce qu'ils le sont, ils seront toujours dans l'entourage de l'extériorité. En d'autres termes, lorsque on donne l'occasion à l'étrangeté de devenir un pouvoir, elle reste étrange quand-même, y compris ceux qui veulent la dominer.

Ainsi, Israël est marqué par l'étrangeté d'une présence autre, celle d'une nuit qui refuse de voir le jour sous la forme d'un État. Comme le souligne Blanchot (1969), c'est

ainsi que naît le juif ; puisque le Juif est celui qui, sachant qu'il ne peut exercer aucune domination sur l'extériorité, établit sa relation avec elle par la séparation, car c'est l'unique façon de préserver cette relation. C'est pourquoi Blanchot (1969, p. 170) affirme : « Israélite, il est dans le Royaume. Juif, il est en Exil et comme destiné à faire de l'exil le royaume ». Dans ce contexte, Blanchot insiste dans sa réflexion sur le sens autre que possèdent l'exil et l'exode, un sens qui n'est pas négatif. Il s'agit donc de réfléchir à une nouvelle relation avec la vérité ; cette fois-ci, avec une vérité qui ne se fixe pas dans la permanence, mais dans l'*errance*, dans le *vagabondage*. Cette vérité serait la négation de l'ontologie elle-même ; c'est-à-dire que la vérité ne peut pas être établie - la faute à l'action d'établir - par un rapport au Même, ce qui implique forcément un refus de l'Être, de la théorisation de la vérité qu'est l'ontologie, ce mouvement par lequel la vérité s'exprime comme habitation. Pas évident, lorsque nous nous tournons vers les Grecs, ce que nous trouvons, c'est précisément le soulèvement du monde des idées, qui, bien qu'extraterrestre, règne sur le monde visiblement établi. Autrement dit, si la vérité est dans la primauté des idées, ce sont elles, les idées, qui règnent dans la réalité sensible. Ces notions se poursuivent dans le christianisme par la négation du terrestre, de la présence et de la vie comme sphères de toute vérité.

Qu'est-ce que cela montre ? Un mépris envers le monde au profit d'une extériorité, d'une relation avec cette extériorité. La vérité ne peut faire surface qu'à partir du Même, ce qui serait une façon d'idéaliser l'extériorité. Il s'agit d'une vérité qui s'inscrit sous une extériorité qui n'est pas étrangère, idéalisée sous le signe tantôt des idées, tantôt de Dieu. Ce qui arrive, c'est que la vérité juive est une autre, elle nous apprend à affirmer le monde, le voyage dans le monde, comme une relation de non-domination avec l'étranger. Un rapport positif parce qu'il réunit une vérité qui n'est pas dialectique, un rapport qui rompt avec toute identité, une vérité qui échappe à l'Être parce qu'elle échappe à l'égalité. Dans ce contexte, « L'exode et l'exil ne font qu'exprimer la même référence au Dehors que porte le mot existence » (BLANCHOT, 1969, p. 171). Une vérité non dialectique, une vérité qui rompt avec les Grecs, qui nous éloigne de la demeure heideggérienne. Une vérité qui s'annonce sous une triade : (1) à partir du droit d'aller et venir, la vérité se montre nomade, comme celle qui interroge à la fois l'espace et le rapport à la temporalité humaine ; (2) la vérité ne peut s'exprimer ou se contenir dans un enracinement qui est aussi culturel, sinon comme une culture de son propre déracinement ; (3) il y a un refus de la dialectique du visible et de l'invisible au nom d'une autre dimension qui reste toujours inappréhensible. Cette vérité révèle

quelque chose qui ne s'arrête pas dans la mythologie de ce Dieu unique, et encore moins en Israël. Elle révèle qu'il ne s'agit pas d'une révélation monothéiste de ce même Dieu, montrant que la révélation est la parole elle-même « comme du lieu où les hommes se tiennent en rapport avec ce qui exclut tout rapport : l'infiniment Distant, l'absolument Étranger » (BLANCHOT,1969, p.171). On peut affirmer que Dieu parle aux humains sans aucune médiation. Ce discours est la vérité elle-même est, de son côté, la différence infinie en relation à la vérité. Ceci puisqu'elle existe en tant que vérité extérieure et, lorsqu'elle parle, elle révèle sa pure différence par rapport à ce qui est dit dans la parole.

C'est la parole donc qui traverse le désert, c'est elle qui pousse le cri de l'homme. La parole, dans ce sens, c'est parler de l'inconnu. S'il y a un langage, c'est précisément parce que rien n'est jamais dit, sauf la différence elle-même. Parler et écouter est l'autre en tant qu'étranger, c'est préserver sa différence sans le forcer à se réduire à l'identique. C'est pourquoi Blanchot reconnaît dans la parole la terre promise : un jour elle dira ; tant qu'elle ne dit pas, c'est l'exil. Le cri d'exil des exilés est celui de l'humanisme de la différence, cet humanisme qui ne relève pas d'un mouvement d'idéalisation, mais de la différence, de la séparation, du cri comme rupture. C'est ce qui le distingue de l'humanisme grec : même lorsqu'il parle de Dieu, c'est encore la distance, cette différence séparant et unissant l'humain qui est question pour cet humanisme. Pour en obtenir des preuves, il suffit de lire, dans la Torah, la rencontre entre Jacob et Esaü dans laquelle le premier dit au second qu'il le voit comme on voit Dieu, ce qui montre que la présence humaine est toujours la présence d'autrui. Et cette présence existe toujours, comme celle de Dieu, comme quelque chose de distant et d'inaccessible - sinon elle ne serait pas plus séparée « et distant que l'Invisible lui-même ; ce qui confirme aussi ce qu'a de terrible une telle rencontre dont l'issue ne saurait être que l'agrément ou la mort » (BLANCHOT, 1969, p. 173). Ceci dit, on comprend que la vision de Jacob est marquée par cette présence humaine et divine, ainsi que par la violence de cette rencontre qui deviendra une dispute.

En ce sens, l'humanisme de la différence, en tant que rupture, ne peut avoir lieu que face à l'étrangeté et la distance extrêmes qui sont celles de l'humain envers Dieu et celle de Dieu envers l'humain : de l'humain qui se divinise étant donné la distance infinie entre l'un et l'autre. Cette distance qui me sépare d'un autre, c'est celle qui me sépare aussi de moi-même : une différence en nous-mêmes qui nous permet de garder une distance, comme une exigence de l'étrangeté, par rapport à un autre. Une telle

distance rend possible toute différence sans qu'on réduise l'autre à nous-mêmes : l'unique loi, l'unique exigence à laquelle on doit se soumettre est bien celle de la différenciation éternelle elle-même. Non, les Juifs ne sont pas différents de nous, les non-Juifs ; en fait, ils nous apprennent à tisser une avec la différence. Les Juifs se livrent comme ceux qui offrent leur visage – « irréductible à la visibilité » (BLANCHOT, 1969, p. 173) -, nous imputant, comme l'éthique lévinassienne nous invite à le réfléchir, la responsabilité qui réside dans la séparation entre un humain et un autre. Ainsi, ils nous placent face à l'étrangeté qui existe dans la relation entre les humains et démontrent comment elle dépasse et surpasse même cette relation.

Ceci dit, qu'est-ce qui a été et qu'est-ce encore l'antisémitisme ? Blanchot (1969, p. 173), dans un propos ponctué de mots excessifs et précisément violents, en affirmant la violence du racisme lui-même qui « il figure la répulsion qu'inspire Autrui, le malaise devant ce qui vient de loin et d'ailleurs, le besoin de tuer l'Autre, c'est-à-dire de soumettre à la toute puissance de la mort ce qui ne se mesure pas en termes de pouvoir ». Cela ne peut être mesurée précisément parce que l'étrangeté qui existe dans la rencontre avec le visage humain dépasse le pouvoir humain. Après tout, toute tyrannie, face à l'impuissance, fait appel à la ressource de la mort pour les autres. Il est donc possible de cartographier l'antisémitisme à l'aide de trois caractéristiques qui ont changé le cours de l'histoire mondiale récente : (1) la subversion du nomadisme dans un pouvoir négatif qui (2) transforme cette relation avec l'extérieur, cette façon de se rapporter à la vérité, dans une relation de manque, transfigurant la relation d'éloignement de la « vérité » dialectique comme dans une constitution par le manque, un peuple qui vit par le manque et la quête de combler par ce qui "est" d'autrui; (3) l'argument favorable à l'élimination des Juifs basé sur l'image de ce peuple construitée par le racisme. Mais cette affirmation de l'antisémitisme préserve et démontre une autre affirmation contraire à ce racisme : l'antisémitisme réaffirme que l'être juif existe dans une relation à l'extérieur, à l'Inconnu, qui ne peut être comprise, ni même établie, par le pouvoir humain. En d'autres termes, l'humain n'exerce aucun pouvoir sur cette relation à l'Inconnu.

Par conséquent, en suivant le mouvement proposé par Blanchot, nous pouvons dire que, même si l'antisémite assassine, élimine le juif, il ne nuira jamais la présence, puisque ce qui disparaît est cette présence qui depuis toujours a déjà été absente. Certes, absente comme toute présence. Mais, lorsqu'il s'agit des Juifs, on sait que cette présence se conduit vers une rupture en comme si elle si conduisait vers son propre

commencement, le début d'un pèlerinage éternel. L'antisémite est donc celui qui refuse ce nomadisme parce qu'il n'est pas capable de vivre avec une vérité extérieure qui n'est jamais fixe et qui exige des humains la différenciation d'eux-mêmes pour vivre en relation avec cette vérité. C'est ainsi que la relation raciste avec les Juifs est inscrite dans l'histoire : l'exclusion de ce peuple de l'histoire, des livres, de la société, de l'État n'a pas suffit. Pour la lâcheté antisémite, face à une vérité qui la dépassait, il fallait que cette présence soit effacée dans un combat mené contre la différence elle-même. Pour les antisémites, il vaut mieux cette lutte à mort que la relation avec une présence insoumise, dominée sous le signe de l'égalité et de l'identité.

Comme le souligne Blanchot (1969), il faut se prémunir contre une certaine objection : celle qui croit mieux contribuer à la question juive en faisant taire les antisémites. Mais cela impliquerait précisément de supprimer une partie de la question juive, celle qui se réfère au sens métaphysique de l'existence juive, au nom de la suppression d'un mythe sur le Juif. En d'autres termes, le mythe créé par le racisme antisémite ne peut taire les aspects de l'être juif qui sont incontournables pour penser la vérité nomade. En ce sens, renoncer à parler de l'exigence métaphysique qui compose l'existence juive, pour Blanchot, c'est permettre à l'antisémitisme de se renforcer et de se réaffirmer. Et, en traitant d'un autre aspect, Blanchot fait remarquer que ce qui concerne la formation d'un État doit aussi être traité dans l'histoire ; la tâche consiste à modifier précisément la possibilité de silencer la question juive au sein de l'histoire. Bien que la formation de l'État d'Israël soit une tâche urgente qui répond à la nécessité d'assurer à ce peuple une existence libre, cette tâche ne s'identifie pas totalement à la question juive, au fait d'être juif. C'est pour cela que la formation d'un État ne répond que partiellement à la question juive, qui, comme le reconnaît Blanchot, est une question universelle. Ainsi, lorsqu'il s'agit du conflit entre Israéliens et sionistes, Blanchot (1969, p. 553) soutient qu'il appartient à la philosophie de penser le droit à la vérité nomade :

> Je serais tenté de conclure en disant que, dans la société qui s'essaie en Palestine, dans la lutte, sous la menace et sous cette menace non moins grave qu'est la nécessité d'une telle lutte pour « la sauvegarde », ainsi que dans les sociétés issues du marxisme ou libérées de la servitude coloniale, c'est la philosophie même qui se mesure dangereusement avec le pouvoir, pour autant que les unes et les autres ont à décider du sens et de l'avenir, face à l'État, de la « vérité nomade ».

Cependant, Si la philosophie est responsable de cette confrontation mesurée avec le pouvoir de l'État, en proposant et en soutenant une lutte dans laquelle le droit à

l’errance est assisté comme un droit, cela implique une rupture avec la façon dont la philosophie conçoit la vérité et le droit. Cela implique que la vérité abandonne son berceau grec et se retire de la tâche lumineuse de rendre tout visible ; que la pensée de la justice se libère de l'Un et puisse s'inscrire sous le pouvoir libéré par l'interdit. Les juifs représentent pour le Droit et la vérité un refus de l'éthique qui existe comme respect précisément de ces deux instances ; l'humain juif est un humain qui refuse le mythe, c’est cela qui gêne l'hitlérisme.

Mais il y a encore quelque chose : Blanchot dénonce le messianisme de la raison politique, cet espoir qui apparaît précisément comme un témoignage de l'horreur présent, qui sera un jour remplacé par un autre moment. En ce sens, une différence essentielle s'établit par rapport à l’avenir de la philosophie, celui de la démocratie à venir et de la possibilité de tout dire un jour, qui est dessiné plutôt comme un présage de la venue de l'étranger et déplace dans un temps présent hors du temps, une anachronie. Cela est la différence essentielle entre le messianisme par la morale d'un avenir et la venue de la parole comme rupture anachronique éternelle. L'exigence messianique donc « témoigne seulement d’un temps si angoissant, si dangereux, que tout recours paraît justifié : peut-on prendre du recul quand a lieu Auschwitz ? Comment dire : Auschwitz a eu lieu » (BLANCHOT, 1980, p. 136). Ainsi, penser l'anonyme comme une exigence de l'hospitalité pourrait peut-être être consacré comme l'avenir de la pensée et de l'expérience. Un tel mouvement démarre avec l'altérité lévinassienne, prend des traits profonds et redimensionnés dans la pensée derridienne et passe par un important déplacement avec les philosophies émergentes de la seconde moitié du XXesiècle - parmi elles, je cite brièvement Deleuze, Foucault et actuellement Achille Mbembe, entre autres qui sont même annoncées dans *Les intellectuels en question* (1996). Ce sont des penseurs qui annoncent un avenir du sens nomade, qui nous montrent des visages anonymes, neutres, sans figures. Un avenir qui s'annonce comme la dénonciation d'un passé forgé dans le mythe de l'appartenance, de l'État, de la vérité, du visible.

C'est pourquoi il faut revenir au cri de l'humanisme, au passage de ceux qui ont éclaté pendant un bref instant dans l'égalité et ont marché vers le néant de la mort, ceux qui sont finalement devenus présents par une profonde absence de soi, les ambivalents, les *Lazares*. Cela s’avère nécessaire, car dans cette exclusion de la différence, des différents, se trouve le nouveau recommencement de la pensée par l'ouverture de la parole. Pour cela, je reviens à Cayrol, dans ce retour où on mesure la possibilité de

trouver l'avenir de la parole dans le temps du dehors - sans passé, sans présent et sans avenir - qui personnellement, à présent, s'annonce dans *Lazare,* mais dans le *Lazare* qui se présente dans la communauté que j'envisage à cause d'Antelme : « Celui qui a été contemporain des camps est à jamais un survivant : la mort ne le fera pas mourir » (BLANCHOT, 1980, p. 136). Il s'agit donc d'opposer l'écriture lazaréenne de Cayrol à la lecture proposée par Blanchot de *L'Espèce humaine* (1947).

Si d'un côté, Cayrol, à partir d'une esthétique lazaréenne, cherche la solitude humaine due à l'expérience concentrationnaire, chez Robert Antelme, on trouve l'inverse, la réflexion essentielle sur une société concentrationnaire. Le sujet cayrolian est la solitude des camps. Le sujet d'Antelme est le malheur de l'universalisation. Ce sont des affirmations trop risquées, mais elles s'appuient sur deux prémisses qui sont pour moi irremplaçables : (1) Si l'homme est indestructible parce qu'il peut être détruit, cela implique précisément l'universalisation de cette puissance humaine - même si elle est dépotentialisée par l'atrocité des camps de concentration - dans laquelle, dans la privation du « je », de pouvoir dire « je », nous devenons autres. En devenant les autres, nous nous décomposons dans l'identité du même. Ceci est la puissance de l'annihilation humaine que l'Holocauste a également démontrée. (2) Dans cette universalisation, tentative de supprimer toute différence, le moi juif existe dans le malheur, dans le malaise forgé par le mythe antisémite, et cela démontre une vérité humaine qui est (et sera) difficilement digérée : même en mourant, même en supprimant, nous ne nous débarrasserons jamais de nous-mêmes, c'est-à-dire de cet humain absent de l'humain. Ce qui est difficile à propos de cette vérité, c'est que nous devrons faire face à la présence, même si elle est absente du présent, de l'humain que nous étions dans l'Holocauste, que nous sommes face à tant d'autres qui ont été supprimés et que nous serons toujours à travers le besoin auto-imposé d'égalité. Dans le moment où nous avons été, où nous sommes et où nous serons, nous n'imposons pas l'égalité sous le signe de la faucille ou du gaz uniquement à ceux dont la différence nous interpelle, dont nous ne supportons pas la vérité, comme l'absence de vérité. Non. En ce moment, il est nécessaire que nous supprimions aussi notre « moi » en faveur d'un projet d'identité. Voici la demeure du pouvoir humain.

Mais il y a encore un aspect plus aigu et pervers de ce pouvoir : revenons au paradoxe de la destruction possible de l'indestructible. Blanchot pose la question de la relation entre les deux mots à partir de leur contradiction. Le livre d'Antelme annonce déjà cette relation en supprimant l'ambiguïté qui soutiendrait la contrariété du terme : il

n'y a pas d'ambiguïté. La destruction de l'humain indestructible se produit parce que, même en supprimant, en annihilant, en éliminant un autre - l'être juif -, il s'agit toujours d'humains ; c'est-à-dire que le corps mort d'un juif est un corps humain et rien ne le fera cesser de l'être. C'est pourquoi l'humain est l'indestructible qui peut être détruit : on détruit l'humanité, mais elle sera toujours humaine, il y aura toujours des corps humains. De ce fait, Blanchot conclut que le pouvoir humain peut tout faire, même s'il ne peut pas, comme le dit Antelme, transformer le corps humain en autre chose. Il peut tout à l'intérieur de ce pouvoir qui structure la condition même d'existence du pouvoir ; il peut tout par rapport au pouvoir d'un autre sur lui-même, ce qui conduit nécessairement à la possibilité d'une aliénation de soi, aliénation qui se soutient sur le mythe du Cogito. En effet, il y a une illusion de sécurité logique dans ce Cogito inaliénable qui, contrairement à la croyance moderne, finit seulement par fonder dans le sujet toute possibilité d'aliénation autre. Mais, alors l'humain a du pouvoir sur tout ce qu'il s'est créé et, pour maintenir ce tout sans le risque de l'étranger, il se retourne contre les passants. En se retournant contre eux, l'humain, dans toute sa puissance impuissante, se place comme bourreau et inflige à autrui ce qu'il s'inflige à lui-même, par cette même puissance, qui est celle du Moi-sujet, d'être la suppression de tout Moi-sujet. Cette soumission ne se produit pas seulement comme une ressource théorique, car le bourreau est conscient de son impuissance face à la différence, alors il a recours aux coups pour dépouiller à cet étranger toute son identité personnelle. Cet humain frappé, usurpé de lui-même, extirpé de toute relation collective, ne trouve plus chez lui qu'un autre. Différentemment de ce qui se passe avec le Moi-sujet du bourreau qui utilise son pouvoir pour établir une identité en lui-même, ce qui parle à l'humain frappé est l'étranger - mais pas l'étranger comme une puissance extérieure qui arrive par l'extériorité, car il y en a préalablement une qui apparaît chez lui et qui démontre que le besoin qu'il a n'est plus son besoin.

Antelme a vécu cette expérience dans les camps. À un certain moment, déjà épuisé de lui-même, incapable de vivre son propre malheur, dans l'un de ses derniers actes de résistance, il refuse l'anthropomorphisme, car il y voit une victoire des soldats SS, dans laquelle le pouvoir hitlérien devient le pouvoir du mythe. Sous l'anthropomorphisme, le regard du déporté sur la nature deviendrait le regard qui reconnaît dans les phénomènes naturels un mythe. À ce moment-là, le pouvoir humain se dépasserait, s'étendrait et atteindrait la « dimension des dieux sans visage » (BLANCHOT, 1969, 176). Défaite qui consiste dans l'ultime recours des déportés et

que les SS désirent plus que tout. Après tout, l'assaut nazi était une tentative de rétablir le mythe par la force pour ces gens de passage. Pourtant, dans cette défaite des SS, il n'y a pas de victoire pour les victimes ; leur défaite est que tout ce qui leur arrive, leur arrive comme une horreur qui ne peut répondre qu'au nom d'homme, de soldat. Ainsi, dans ce malheur, il n'y a plus de malheureux, il n'y a qu'une situation dans laquelle l'humain commence à s'en échapper, même s'il ne cesse d'habiter un corps qui est constamment frappé par cet homme du SS.

C'est le piège du malheur, souligne Blanchot, un piège qui s'exprime dans la limite de l'impuissance humaine, lorsque l'humain ne veut plus l'être et perde la capacité de dire "je", de se reconnaître dans le jeu du Je-sujet identique et du Je-sujet singulier. Le seul "je" que cet humain reconnaît est celui d'autrui, celui des soldats, qui se battent au nom d'une identité, s'affirmant comme singuliers et détenteurs d'un *Cogito* aliéné. Ou encore, comme l'exprime tristement Blanchot (1969, 177), « comme si donc son propre moi, l'ayant déserté et trahi, régnait là-bas parmi les prédominants, le laissant à une présence anonyme sans parole et sans dignité ». Un pouvoir humain illimité dans la structure du pouvoir, à l'exception de la présence indestructible de l'humain, même mort, même absent de lui-même. C'est la haine nazie, cette violence de la présence irréductiblement humaine que les SS cherchent à délivrer de la manière la plus lâche à ceux qui sont la pure contestation de l'Unité.

Qu'est-ce qui échappe aux SS, à la puissance de l'hitlérisme ? La relation sans relation dans laquelle le visage de l'autre se révèle. Une relation qui échappe à la négation dialectique, qui se réalise en dépit de tout pouvoir, puisqu'elle n'a pas lieu par rapport au pouvoir ou à la nécessité : l'instant de rupture où l'Autre devient irréductiblement Autrui. Cela est la fureur nazie, la contestation que la force ne réussit pas à réduire l'Autrui à l'Autre. La constatation que le langage du pouvoir, ordinaire et illusoirement communicable, est impuissant face au silence des torturés, un silence qui contient un discours beaucoup plus intérieur. Un tel discours est celui d'un autre qui est en lui, qui habite en lui. Il s'agit donc d'une présence inatteignable, totalement éloignée dans une distance infinie et qui, pour cette raison, porte « ce que Robert Antelme appelle *le sentiment ultime d'appartenance à l'espèce* » (BLANCHOT, 1969, p, 177, souligné par l'auteur). Ce passage de la première à la troisième personne est la marque de la nécessité radicale, radicalisée par la nécessité impersonnelle et neutre sous laquelle demeure la marque d'un avenir humain. En ce sens, on ne mange plus pour aboutir à une jouissance, mais pour un besoin qui ne répond qu'à lui-même, qu'à l'existence de cet

humain indestructible, car destructible. Blanchot y reconnaît un égoïsme de la pire espèce : l'égoïsme sans ego, qui est celui de la survie - survivre, même abjectement, uniquement pour vivre. On nourrit l'autre sous ce besoin, l'hôte de nous-mêmes.

L'ambivalence, autrefois inexistante, entre l'homme juif et l'homme nazi a désormais lieu. Non pas cette ambivalence dans laquelle l'Autre et l'Autrui - le premier comme marque du même et le second comme marque de la différence - s'affrontent par une réduction dialectique, mais l'ambivalence comme Autre et Autrui vivant comme une seule chose et en même temps, marqués par la division et l'union de l'inconnu. Quelque chose sépare ce Moi-sujet-identique de ce Moi-sujet-singulier, une ligne démarcative qui tout traverse et tout unit dans un même mouvement. C'est la venue de l'autre, ceci est l'hospitalité dans laquelle une communauté anonyme est fondée par la parole qui est l'expression de cet anonyme - non pas la parole du langage du pouvoir, mais cette parole silencieuse qui nous parvient comme pure extériorité irréductible au savoir, à la domination. Une communauté qui commence par la prise de conscience du malheur de l'Autrui qui a lieu dans la parole : « cette parole juste où ‹ Autrui ›, empêché de se révéler pendant tout le séjour des camps, pouvait seul à la fin être accueilli et entrer dans l'entente humaine » (BLANCHOT, 2007a, p. 85).

Cayrol rend digne la solitude de cet humain obligé d'être Autrui de vivre l'éternelle rupture de la parole au nom de l'Autrui c'est-à-dire des jours à venir d'une autre humanité, d'un autre cri. Cependant, Antelme communique cette solitude comme une survie des relations humaines. La société dans les camps de concentration était inexistante et, pour cette raison, formait une communauté anonyme, forgée par plusieurs « Altérites » qui émergeaient de l'impersonnalité neutre. Des « Altérités » qui ont fait de la rétention de la parole une forme de préservation du langage, ne soumettant pas le langage de la différence à la communication structurée par le pouvoir de l'égalité. La parole des prisonniers était celui du refus du langage du pouvoir, donc un discours autre, celui du silence qui parle à l'infini. Là, où il y a le silence, c'est là où commence toute communication, parce que c'est où nous vivons l'autorité de l'expérience, celle qui est marquée par l'impossibilité d'être Altérité, une impossibilité que le langage du pouvoir ne supporte pas, que la loi ne supporte pas et que les prisonniers n'ont pas cessé de dire en silence : Non, espèces de salauds, nous resterons humains, irréductiblement "Altérités" pour vous !

C'est ici qui commence, pour moi, la communauté *lazaréennene*. (1) *Lazare* qui marche dans la mort, vivant dans la mort, ressuscité par elle, la pure absence de sens ;

c'est-à-dire celui qui dépasse le sens de la mort dialectiquement réduite comme la négation, le contraire de la vie. (2) En tant que puissance extérieure, visage défiguré de la littérature - – « parole-trace » de la présence extérieure, toujours vivante dans un hors temps, vivante dans la mort qu'est le mot - *Lazare* personnifie le neutre, l'éternellement autrui. (3) *Lazare*, l'antinomie de la loi, la parole prophétique qui surgit dans le désert et devient la première loi comme marque inexorable de l'insubstantialité de la parole comme ensemble durable et ordonné : « Le livre commence par la Bible où le logos s'inscrit en loi » (BLANCHOT, 1969, p. 525). (4) *Lazare* comme le premier et le dernier à parler, celui qui vit le Lazare du jour et de la nuit en lui-même, qui accueille le silence d'un autre, la voix de l'*autre* nuit. (5) *Lazare* l'insoumis, l'état révolutionnaire, le juif, le *vagabond*, l'étranger qui erre toujours, qui marche infiniment ; le seul vrai *Lazare* qui garantit le droit de passage et le droit à la mort. Mais, après tout, qui serait-il le sujet *lazaréen* ?

Le titre de cette œuvre est entouré d'une infinité de manifestations et de nuances par lesquelles *Lazare* s'annonce ; cependant, un invariant est son existence de sujet mort, qui le place toujours au-delà de tout sens, espace et temps. Si la mort devient sujet, c'est parce qu'elle se présente comme une condition de la vie elle-même pour *Lazare*, pris, dans ce travail, comme le visage de la littérature, condition qui est, de son côté, subversion de toute vérité, de toute loi, de tout concept et de toute logique. Je pourrais dire que le sujet *lazaréen* n'existe que dans ce dehors du sens, dans son amplitude, ce qui rend possible toute signification supplémentaire et subversive. C'est l'un des aspects de *Lazare*, peut-être le plus important. Mais il se trouve que le *Lazare* de l'autre côté, qui fait également irruption de ce côté-ci - dans cet espace que nous appelons illusoirement « réalité » et que nous inscrivons de manière frustrante sous d'autres illusions diverses par lesquelles le neutre pénètre en les ruinant – ce qui rend possible l'existence d'un sujet humain, un sujet qui ne peut être théorisé, parce qu'il est forcément l'impermanence du sujet. Par conséquent, ce sujet humain s'annonce comme encore une autre préfiguration de la mort - puisqu'il est fini. C'est sur cette finitude, cette voix extérieure de la mort qui ne cesse de nous parler dans son silence (le début et la fin de toute parole), et qui nous met en désespoir face à l'irréalité du sens, que se fonde la communauté *lazaréenne*.

Le sujet *lazaréen* est donc l'étranger. Celui qui porte parfois le nom d'hébreu, de juif, de *vagabond, de* nihiliste, de passant, d'errant, de réfugié, d'apatride, de gens du voyage, de sans terre et d'immigrant. Un sujet qui s'établit dans un autre rapport avec la

terre, avec la mort comme cri de rupture de sens et avec le chemin éternel de l'humain, qui est le chemin. Un sujet qui n'est relié à un Autrui qu'à travers la séparation qu'est sa propre errance dans l'inconnu et l'inconnaissance comme source de toute relation avec la "vérité" extérieure. Des sujets comme ceux-ci forment la communauté, même s'ils en sont soustraits. Une telle soustraction qui se produit par l'union à la rupture : alors nous sommes, mais dans une relation sans relation qui se fonde sur l'événement commun qu'est la mort à venir. La mort sans mort, un syntagme *lazaréen* qui déplace toute autorité, vérité, unité et intériorité en les confrontant à l'exigence de l'extérieur. Ainsi se révèle la communauté : par l'impossibilité d'avoir une communion marquée par la différence dont la mort est la plus haute manifestation.

De la communauté *lazaréenne*, communauté posthume depuis son début - composée par les visages défigurés et inconnus de ceux qui vivent le malheur enduré de ne plus souffrir à la première personne -, rien n'y resterait, puisqu'elle existe comme preuve de l'effacement que vivent ces sujets, comme rupture et effacement que l'écriture exige. Je touche enfin à la fin, avec Blanchot, en répondant à la fantaisie logique de Wittgenstein (2001, p. 129) qui a écrit : « ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». En fait, l'effacement, le fait de se taire, se produit lorsque, dans le silence de la parole, nous commençons toute communication - dans la rupture silencieuse du cri, qui ne communique rien, sauf que la différence est le début et la fin de chaque mot. *Lazare* est sorti de son tombeau, en libérant le mot du sens, apportant la mort à elle-même ; il a apporté la présence de toute absence : l'inconnu est parmi nous, l'œuvre devient *désoeuvrement*. Ce travail a été écrit en réponse à l'exigence de l'absence, d'une nuit où le rêve a transformé la nuit en possibilité : dans cette deuxième nuit, à la mi-septembre 2019, après une journée de lecture, j'ai rêvé de *Lazare*.

5. CONCLUSION

Pourquoi *Lazare* ? Cette question a résonné en moi avant même que la rédaction de cette thèse n'ait commencé. C'est en lisant, une fois de plus, ce texte auquel lecture ne suffira jamais, je fais référence à "La part du feu", que j'ai trouvé *Lazare* - ou qu'il m'a trouvée, je n'en suis pas sûre. Je me souviens que les formulations pertinentes à la représentation de la pensée ne suffisaient plus pour aborder cette dimension où la relation entre la représentation et la pensée était dépassée. Ainsi, Lazare se levait du tombeau, avec sa puissance toute entière, entrecroisant toutes les dimensions de la vie

de la parole avec sa résurrection à la mort. En ce sens, sans vouloir déplacer l'approche de Lazare dans *Thomas l'Obscur* en le situant temporellement après “ La part du feu ”, je me suis concentré sur le premier roman blanchotien. Il me semble tout à fait pertinent que Thomas ait inauguré, d'une certaine manière, l'œuvre de Maurice Blanchot. Si Blanchot écrivait avant - certes, il a commencé à publier ses textes dans les années trente - son écriture supposait certaines démarches, problématisations et interrogations qui l’ont accompagné jusqu'à la fin de sa vie depuis *Thomas l'Obscur*. Par là, je ne veux pas dire que les questions envisagées par Blanchot n'étaient pas présentes dans certains de ses textes des années trente, mais, c’est évident que *Thomas l'Obscur* assume un caractère inaugural dans son œuvre. Je souligne encore une fois, c'est dans cette dimension littéraire qui est la seule possible pour soutenir l'énigme de *Lazare*, que ce personnage apparaît pour la première fois. Je reviens à ces données parce que, pour moi, l'éternel recommencement de Lazare, et la possibilité d'un recommencement pour moi, ne pouvaient se produire que dans cet *espace littéraire*[22] . Et même quand Lazare s'insinue parmi les critiques, je reconnais dans cette insinuation un appel à ce qui échappe à la critique, sinon à la réserve de l'énigme de l'objet en question : la présence qui précède et qui succède à l'œuvre, la pensée, le concept et l'égalité. La scène, déjà discutée dans ce travail, ne semble jamais moins énigmatique. Mais surtout, la marche de *Lazare* s'y distingue : le *pas* de *Lazare*, indiquant à la fois la conception blanchotienne non dialectique et le pouvoir de commencer qui est celui de l'éternel recommencement. Après tout, ne serait-ce pas ce début de la saga éternelle du langage, voire de l'énigme qui le sous-tend ? Ne serait-ce pas aussi le début de la vie de la mort qui ne cesse de commencer ? Je l’affirme, oui. Le nouveau départ du mot est celui de la réinscription dans la possibilité du sens, en supprimant toujours ce qui n'est pas lié à ce sens, c'est-à-dire l'énigme. Le début de la mort est le début sans fin. Unis parce qu'ils sont inséparables, la mort et le langage ne cessent de refaire le monde et, avec lui, la mort du sens. C'est pourquoi l'inconnu, le neutre, se manifeste toujours dans ce qui n'est pas sujet à signification, comme *Lazare*, ressuscité mais pas vivant ; mort mais pas vivant ; vivant mais mort. *Lazare* est celui ou ce qui est la mort comme nouveau départ de soi, donc ni vivant le jour, ni mort la première nuit, mais un mort qui vit la mort l’*autre* nuit. « Il marchait, seul Lazare véritable dont la mort même était ressuscitée » (BLANCHOT, 1950, p. 41). Pour toutes ces considérations, *Lazare* est donc configuré,

[22] Référence à l'ouvrage *L'Epace littéraire* (1955).

dans cette œuvre, comme celui qui erre dans cette *autre* nuit en s'insinuant et en se dissimulant dans des apparences multiformes, en assumant le visage neutre dans ce temps sans décision, sans temps. Dans son errance, *Lazare* se retrouve tantôt dans la solitude de l'écrivain, tantôt dans la solitude de l'œuvre, tantôt dans la solitude de Thomas, tantôt dans la solitude de l'expérience, tantôt dans la Terreur, tantôt dans le musée, tantôt dans le désert.

C'est pour répondre à cet appel que Blanchot suit les traces de l'inconnu parmi les œuvres de tant d'auteurs que, dans cet ouvrage, j'ai pu privilégier. C'est par cette marche égaré que j'ai suivi avec *Lazare* les traces de l'énigme par laquelle Blanchot ne cesse d'être fasciné. Oui, j'ai choisi de suivre les pas de *Lazare* dans l'œuvre de Blanchot et non les pas blanchotiens pour rencontrer *Lazare*. Et, pour moi, cette différence est essentielle, car elle m'indique certaines voies ouvertes par Blanchot, sans que j'aie dû me restreindre aux seules apparitions ponctuelles de *Lazare*. Si j'ai lu l'œuvre de Blanchot à travers les yeux crépusculaires de Lazare, c'est parce que cela m'a permis d'expérimenter les métamorphoses qui allaient se produire dans ce personnage et dans les écrits le concernant. Dans cet exercice, ou mieux, dans ce mouvement, j'ai approfondi chaque relation possible entre *Lazare*, la résurrection et le mot littéraire, au point de pouvoir conclure que ce travail que je vous présente n'est rien d'autre que la fascination pour l'errance.

Dans *L'Espace littéraire*, Blanchot désigne *Lazare* comme l'absence de l'œuvre car il est précisément ce qui lui échappe. Par conséquent, je peux considérer que *Lazare* est l'absence de l'œuvre, pas parce qu'elle ne l'est pas ni parce qu'elle est un vide tellement vide que le manque de quelque chose, de l'œuvre, devient évident. Comme si, d'une manière ou d'une autre, un auteur pouvait pointer du doigt ce *Lazare* et dire : "là, il y a tout ce que l'œuvre n'est pas". Pas du tout, *Lazare* n'est ni la pure absence de l'œuvre ni l'œuvre elle-même, il est ce qui se trouve entre l'œuvre et l'*absence d'œuvre*, le début et la fin. Cependant, si nous considérons la réflexion sur la mort en relation à la négation du monde, quelqu'un pourrait m'interroger en disant que si *Lazare* était la mort elle-même, alors il serait l'œuvre - quelque chose qui aurait mis fin au sens, à la vérité du monde avec sa réalisation. Souvenez-vous de l'argument présent dans “La part du feu” ? Je pourrais le reconstituer rapidement, faute de ne pas avoir la grandeur stylistique de Blanchot. Le livre clôt le monde et, à son tour, le monde le clôt à nouveau. Ce jeu, cet éternel recommencement, y restera. Mais il se trouve que *Lazare* est la mort

et comme il est précisément la mort, il est entre le début et la fin. Or, *Lazare* ressuscite - ce qui constitue un nouveau départ - à la mort - qui est également une fin - : « Cela établit seulement, entre le livre qui est là et l'œuvre qui n'est jamais là par avance […] qu'une rupture violente, le passage du monde où tout a plus ou moins de sens, où il y a obscurité et clarté, à un espace où […] rien n'a encore de sens, vers quoi cependant tout ce qui a sens remonte comme vers son origine » (BLANCHOT, 1955, p. 258). Autrement dit, l'œuvre ne veut jamais se révéler, d'autant plus que telle révélation coïnciderait avec la ruine de n'importe quel sens qui y serait attribué. L'œuvre ne s'occupe absolument pas de nous faire voir l'illusion qu'est le langage, ni même les vérités humaines. L'œuvre veut rester voilée, en voilant ainsi l'énigme de sa réalisation, son autonomie en tant qu'œuvre, et en vivant l'affirmation de sa solitude. Ce n'est pas par hasard que Blanchot dit (2011b, p. 258) que l'œuvre reste inaccessible derrière la pierre qui interdit à la fois la sortie de *Lazare* de son tombeau et l'entrée de l'Autrui. Comme la pierre et le tombeau préservent aussi l'œuvre, ils font partie de la présence de cette œuvre avec laquelle nous essayons d'être en contact, soit en faisant rouler la pierre du tombeau de *Lazare*, soit en essayant de la rendre transparente par le concept, par son déchiffrement. Il arrive que si l'on en roule la pierre, on aura alors le Lazare qui n'est plus une œuvre, qui est maintenant le mort ressuscité dans un langage qui est prêt à être fouillé, réduit à l'égalité et à la compréhension. *Lazare* restera à jamais derrière la pierre comme condition pour la subversion des sens, en opérant cette subversion et en mélangeant ces sens et les renvoyant à la fin et au commencement.

Mais, en raison du besoin de tout comprendre, nous en avons fait rouler la pierre. Je pourrais dire que ce sont les Grecs - sauf Héraclite - qui l'ont d'abord roulée, malgré les vents qui soufflaient des mots aux oreilles de Socrate par l'intermédiaire d'Éole : « toujours annoncée dans le murmure ramifié de l'arbre et que Socrate ne rejetait pas moins qu'il ne rejetait l'écriture » (BLANCHOT, 1969, p. 327). Derrida a raison quand il affirme que Socrate, même s'il met en garde contre les pouvoirs du *phármakon* (l'écriture), ne le rejette pas. Non seulement il la rejette, mais il roule aussi la pierre du tombeau de Lazare afin de dévoiler l'être de l'écriture. Ainsi Socrate, comme tant d'autres qui lui ont succédé, ne trouvant pas l'être de l'œuvre, le Lazare ressuscité à la mort, ressuscite le Lazare à la vie. En d'autres termes, la résurrection a lieu : Socrate forge un sens à l'être. Je ne pourrais pas dire que Descartes aurait agi de la même manière que Socrate, Blanchot lui-même voit dans la dualité de l'œuvre cartésienne une

certaine force. En fait, il n'y a pas moyen de se situer par rapport à Descartes qui se place tantôt comme le gardien d'une énigme qu'il faut protéger, tantôt comme un homme puissant capable de déchiffrer l'énigme de l'être en la supprimant par la raison : voici le Cogito ! Il est possible qu'il s'agisse d'une égolâtrie qui se prétendait universelle. Je ne peux en dire autant de Pascal, qui a transformé la reconnaissance de l'éternel recommencement à partir du pouvoir de commencer, en refusant ainsi de fonder le monde sur la base de son propre "moi". C'est donc par cette capacité à " forger du sens " que surgissent ce que nous connaissons comme les sciences humaines, tout comme le dénonce Foucault. Foucault - qui fut l'un des premiers à démontrer que la connaissance objective est forgée et, pour cela, douteuse - a reconnu *Lazare*, je dirais dès l'*Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Dans ce livre, il est la présence d'un autre sens que la société s'empresse de classer, d'opprimer, de contraindre et pourquoi pas d'en éliminer. C'était Lazare qui s'est insinué dans la figure du déraisonnable. Tout comme elle s'insinue dans les hymnes de Hölderlin, dans l'œuvre d'Antonin Artaud, dans les toiles couleur terre de Van Gogh, pigmentés de sang et de corbeaux. Une fois, dans un entretien accordé à Lucette Finas, Foucault a révélé ce qui, selon moi, l'a rapproché de Blanchot, bien qu'ils ne se soient jamais rencontrés : « Je n'ai jamais écrit rien d'autre que des fictions et j'en suis parfaitement conscient […] Mais je crois faire fonctionner des fictions à l'intérieur de la vérité » (FOUCAULT, 2001, *apud* BLANCHOT, 1986, p. 46-47). Foucault, donc, ne dénonce pas la vérité pour la congédier, ce serait congédier aussi le sujet. Mais ce que Foucault nous fait voir, c'est que cette vérité sur laquelle repose le monde de la connaissance est une vérité fabriquée, même si elle prétend être au-dessus de la fiction.

Cette expérience de faire fonctionner les fictions à l'intérieur de la vérité est quelque chose que la littérature, depuis l'émergence du langage, opère. Depuis l'émergence de l'œuvre, des images dessinées à Lascaux ont doté l'être humain du pouvoir de nier la réalité, et en la niant, lui ont permis d'avoir un accès immédiat à ce qui est en dehors de soi, en dehors du temps et du sens. Cela fut aussi l'une des premières fois que l'humain s'est senti menacé par la mort que ces images représentaient. C'est ce chemin que Bataille et Blanchot me font aussi entrevoir : après une telle menace, l'humain savait que cette expérience limite devait être à la fois protégée et cachée. Ah, la société ! Blanchot, Bataille, Foucault et Derrida ne cessent de dénoncer cette résurrection de Lazare à la vie. C'est pourquoi je dis que ce danger est

peut-être celui dont Platon s'est détourné de manière calculée en écrivant l'*Allégorie de la caverne, en* essayant de faire croire que le danger était déjà "maîtrisé" et nommé, l'être, la vérité. Cette institutionnalisation de la parole littéraire se manifeste donc non pas comme une forme de distanciation parce que la littérature est dangereuse. Jamais cet humain forgé par les concepts de vérité, de sujet, de loi et de droit n'admettrait un tel danger et, avec lui, une telle limitation. Il valait mieux rouler la pierre du tombeau de *Lazare* et démontrer qu'il n'y avait rien sauf un langage qui domine le monde et en déchiffre le sens.

Mais, de même que les sciences humaines ont agi sans cesse en essayant de soustraire un sens binaire à *Lazare*, il y a eu des formes de résistance qui se sont produites dans et à travers la parole littéraire. C'est par cette résistance, ce pouvoir de neutralisation qu'opère la mort, que Blanchot va comprendre le pouvoir de la littérature : 1) la mort est l'ouverture et la fermeture, en étant la rupture du sens, un élément de différenciation entre le début et la fin de tout ; 2) car tout est compris dans ce commencement et ce nouveau commencement qu'est la mort, qu'est Lazare, la parole littéraire se réalise comme pure altérité du sens et peut être ambivalente entre ceci ou cela ; c'est-à-dire que la parole littéraire est errante, elle se transmute, elle se déplace infiniment. Cela est son jeu. En ce sens, *Lazare* se met aussi comme un autre nom pour le neutre. Dans "Le grand refus" (1959), Blanchot présente une compréhension différente de celle qui unissait Lazare à la Révolution. Si jusqu'à "La part du feu" (1948) la Révolution était la négation de l'État et le mot était la négation du monde et ces négations étaient des actions de mort dans la vie ; dans le texte de 1959, le mot et la Révolution y sont pensés autrement. *Lazare* se présente comme un infiltré dans l'édifice de la pensée, en apportant la mort y compris au concept. Ainsi, ce n'est plus le concept seul qui nie et vit malgré cette mort de la chose, il est lui-même négation, chargé d'une mort actuelle. La vie rejoint la mort - non pas qu'elles étaient autrefois séparées, mais cette union est désormais la dépense de la dialectique - car elles ne jouent plus le jeu des opposés. De cette façon, *Lazare* préfigure l'insoumission qui est soumise à elle-même. *Lazare*, en agissant par antinomie, suspend toute parole de loi, tout État et crie dans les rues de Paris, en pleine Révolution française, par la gueule des *sans-culottes :* " la liberté révolutionnaire ou la liberté de la mort comme droit des insoumis ". La résistance prend le visage défiguré de *Lazare*, le visage qu'ont tous les affamés, les dissidents, les marginaux et les misérables. Un visage qui comprend un autre sens, ce sens qui depuis

les Grecs - ah, la vérité grecque - a été étouffé puisqu'il diverge de l'égalité, du déchiffrement et de l'ordre que son maintien exige. Ce visage, parmi les humains, est né avec le peuple juif. Et je voudrais dire que si ce visage devient celui d'Abraham - quand il renonce à lui-même, car il renonce à toute relation d'identité, en assumant un séjour dans l'Extérieur, toujours hors du temps et du sens -, dans l'Histoire contemporaine, il réapparaît dans le visage de chaque juif qui a été condamné par le régime nazi-fasciste. Face à l'holocauste nazi, *Lazare* est transfiguré en désastre qui devient écriture, écrit Antelme : " L'homme est l'indestructible qui peut être détruit " (ANTELME, 2013, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 175). Après tout, après la sécurité logique que nous a donnée l'ego et qui le Cogito a rendu possible, comment ne serions-nous pas indestructibles face à d'autres humains destructibles dont l'erreur a été de revendiquer le droit humain de commencer, de faire de la vérité une vérité passagère.

Le *vagabondage*, l'errance, l'exil, la migration continuent d'être un droit à revendiquer ; la littérature, la poésie, l'art en général continuent d'être sous la menace des institutions qui contraignent les expériences ; les cris continuent d'être étouffés, s'ils ne peuvent plus nous éliminer avec les chambres à gaz, ils trouvent d'autres formes d'extermination. Au nom du concept, au nom de la religion, au nom de l'État, au nom d'une race, au nom d'une tradition, au nom d'une langue, au nom d'un sujet, au nom d'une vérité, la chasse à la communauté anonyme des *Lazaréens* continue. Une communauté qui, exilée d'elle-même, offre à ses "membres" ce qui ne peut être connu, l'inconnu, le Lazare. Nous sommes la communauté de ceux qui n'en ont pas une, nous sommes la dissolution de l'unité qui sanctionne l'existence de cette communauté d'existants, qui vivent dans la mort, dans la marginalité, la liberté de l'insoumission.

Je finis ce travail, cette compagnie séparée par une distance infinie, ce séjour de l'inconnu en moi, afin qu'il soit pour lui-même. Aucun mot ne sera le même après *Lazare*, sauf celui de l'attente du cri qui est l'irruption de *Lazare lui-même :* « le cri (c'est-à-dire le murmure), cri du besoin ou de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffites des murailles. Il se peut, comme on aime à le déclarer, que ‹ l'homme passe › [...] Il a même toujours déjà passé [...]. Mais, passant, il crie ; il crie dans la rue, dans le désert ; il crie mourant ; il ne crie pas, il est le murmure du cri » (BLANCHOT, 1969, p. 333).

- BIBLIOGRAPHIE –

Ouvrages de Maurice Blanchot en français

BLANCHOT, Maurice. *Après coup précédé par Le ressassement éternel*. Paris : Les Éditions Minuit, 2016.

BLANCHOT, Maurice. « Blanchot ». In : *Cahier de L'Herne*. Eric Hoppenot et Dominique Rabaté (dir.). Paris : L'Herne, collection "Cahiers", 2014.

BLANCHOT, Maurice. *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris: Gallimard, 1953.

BLANCHOT, Maurice. *Chroniques politiques de années trente*. Paris: Gallimard, 2017.

BLANCHOT, Maurice. *De Kafka à Kafka*. Paris: Gallimard, 1981.

BLANCHOT, Maurice. *Écrits politiques (1953-1993)*. Paris: Gallimard, 2008.

BLANCHOT, Maurice. Foucault tel que je l'imagine. Paris : Fata Morgana, 1986.

BLANCHOT, Maurice. Les justes. In : *La condition critique: articles, 1945-1998*. Paris: Gallimard, 2010d. p. 178-181.

BLANCHOT, Maurice. *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971.

BLANCHOT, Maurice. *L'arrêt de mort*. Paris: Gallimard, 1948.

BLANCHOT, Maurice. *L'attente l'oubli*. Paris: Gallimard, 1962.

BLANCHOT, Maurice. Lautréamont et Sade. Paris : Minuit, 1963.

BLANCHOT, Maurice. *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris : Gallimard [en ligne], 1969 [réf. du 08 septembre2022]. Disponible sur : http://palimpsestes.fr/textes_divers/b/blanchot/Entretien-infini.pdf.

BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955.

BLANCHOT, Maurice. *Les intellectuels en question.* Paris: Fourbis, 1996.

BLANCHOT. Maurice. *Les Très-Haut*. Paris : Gallimard, 1948.

BLANCHOT, Maurice. *L'instant de ma mort*. Paris: Fata Morgana, 1994.

BLANCHOT, Maurice. *L'instant de ma mort*. Paris: Gallimard, 2002.

BLANCHOT, Maurice. Pour l'Amitié. *In*: MASCOLO, D. (ed.). *À la recherche d'un communisme de pensée*. Paris: Fourbis, 1993.p. 5-16.

BLANCHOT, Maurice. *Thomas l'obscur*. Paris: Gallimard, 1950.

BLANCHOT, Maurice. *Thomas l'obscur*: première version. Paris: Gallimard, 1941.

BLANCHOT, Maurice. Une vue de Descartes. *In*: BIDENT, C. (ed.). *Chroniques littéraires du « Journal des débats »* : Avril 1941 – août 1944. Paris: Gallimard, 2007b. (Collection Les Cahiers de la NRF).p. 57-62.

Ouvrages de Maurice Blanchot traduits en portugais

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

BLANCHOT, Maurice. *Conversa infinita, v. 1*: a palavra plural. Tradução de Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010a.

BLANCHOT, Maurice. *Conversa infinita, v. 2*: a experiência limite. Tradução: João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007a.

BLANCHOT, Maurice. *Conversa infinita, v. 3*: ausência de livro. Tradução: João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010b.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BLANCHOT, Maurice. *Morte suspensa*. Tradução: Jorge Camacho. Lisboa: Edições 70, 1988.

BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução: Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.

Ouvrages critiques sur Maurice Blanchot en français

BALIBAR, Étienne. Blanchot l'insoumis (à propos de l'écriture du *Manifeste des 121*). *In*: BALIBAR, E. (org.). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses universitaires de France, 2011. p. 435-461.

BIDENT, Christophe. « Du politique au littéraire ». In : *Ralentir Travaux*, n. 7, p. 47-54, 1997.

BIDENT, Christophe. « Les mouvements du neutre ». In : *Alea*, n. 1, v. 12, p. 13-33, 2010.

BIDENT, Christophe. *Maurice Blanchot, partenaire invisible*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 1998.

BIDENT, Christophe. « Maurice Blanchot: de la chronique à la théorisation ». In : *Alea*, n. 1, v. 10, p. 13-28, 2008b.

BIDENT, Christophe. *Reconnaissances: Antelme, Blanchot, Deleuze*. Paris: Calmann-Lévy, 2013.

BIDENT, Christophe. « R/M, 1953 ». *In*: MARTIN, C. (ed.). *Raconter d'autres partages*. Littérature, anthropologie et histoire culturelle: mélanges offerts à Nicole Jacques-Lefèvre. Lyon: ENS Éditions, 2007. p. 67-83.

BITSORIS, Vanghélis. « Blanchot, Derrida: du droit à la mort au droit à la vie ». *In* : BIDENT, C. (ed.), *Blanchot dans son siècle*. Lyon : Paragon, 2009. p. 177-179.

COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris : Gallimard : 1971.

DERRIDA, Jacques. *Demeure*. Paris : Éditions Galilée, 1966.

DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 2003.

HOPPENOT, Éric. *Maurice Blanchot et la tradition juive*. Paris : Kimée, 2015.

HILL, Leslie. *Blanchot politique. Sur une réflexion jamais interrompue*. Genève : Furor, 2020.

HILL, Leslie. « À moindres frais : réponse à une polémique de Michel Surya ». In: *Epace Maurice Blanchot*, 2021, [réf. du 08 septembre 2022]. Disponible sur : https://blanchot.fr/a-moindres-frais-reponse-a-une-polemique-de-michel-surya-leslie-hill/.

HILL, Leslie. « La pensée politique ». *In* : *Le Magazine littéraire*, consacrée à Maurice Blanchot, n º 424, Octobre, 2003, p. 35-8.

LACOUE- LABARTHE, Philippe. *Agonie terminée, agonie interminable sur Maurice Blanchot : Suivi de L'émoi*. Paris : Galilée, 2011.

LEVINAS. Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Paris : Fata Morgana, 1975.

MAJOREL, Jérémie**.** « La commande faite à Blanchot », In : *COnTEXTES* [En ligne], v. 29, n. 1, p. 1-12, 2020, [réf. du 08 septembre 2022]. Disponible sur: http://journals.openedition.org/contextes/9678..

MAJOREL, Jérémie. *Maurice Blanchot, herméneutique et déconstruction.* Paris : Honore Champion, 2013.

MESNARD, Philippe. *Maurice blanchot : le sujet de l'engagement*. Paris : Editions L'Harmattan, 1996.

NANCY, Jean-Luc. La communauté désœuvrée. Paris : Galilée, 2014.

NANCY, Jean-Luc. Résurrection de Blanchot. *In*: NANCY, J.-L. *Déclosion: la déconstruction du christianisme.* Paris: Galilée, 2005.p. 135-146.

SURYA, Michel. À *plus forte raison* : *Maurice* Blanchot, *1940-1944*. Paris : Editions Hermann, 2021.

Ouvrages critiques sur Maurice Blanchot en portugais

BIDENT, Christophe. "Conversa com Christophe Bident, biógrafo de Maurice Blanchot". Tradução: Sérgio Medeiros. In: *Outra Travessia*, n. 7, p. 101-105, 2008a.

BIDENT, Christophe. "Reconhecer a morte". Tradução: Maria José Werner Salles. In: *Outra Travessia*, n. 7, p. 89-99, 2008c.

DIONIZIO, Mayara. Unidade ou diferença: entre o corpo derridiano e a poesia blanchotiana: Array. In: *Griot*: Revista de Filosofia, v. 19, n. 2, p. 154-170, 2019.

DIONIZIO, Mayara; FERREIRA, Gabriel. A comunidade dos amantes: anacronismo e aforismo em questão em Blanchot e Derrida. In: *Educação e Filosofia*, v. 34, n. 72, p. 1253-1275, set./dez. 2020.

Ouvrages de Philosophie

ABASTADO, Claude. Introduction à l'analyse des manifestes. *Littérature*, n. 39, v. 19, p. 3-11, 1988.

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Introdução e tradução: Emmanuel Caneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1993. (Coleção Pensamento Humano).

ANTELME, Robert. A espécie Humana. Tradução: Maria de Fátima Oliva do Coutto. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

ARENDT, H. *Crisis of the Republic*. London: Harvest Book, 1972.

ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Édition établie sous la direction de Pierre Bouretz. Paris : Gallimard, collection « Quarto », 2002.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CANTÚ, Cesare. *História universal*. São Paulo: Editora das Américas, 1963.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Traité de dynamique*. Paris. David Libraire: 1758.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Perspectiva, 2015a.

DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Demorar*: Maurice Blanchot. Tradução: Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015b.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura*: uma entrevista com Jacques Derrida. Tradução: Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platon*. Paris : Tel Quel, 1968.

DERRIDA, Jacques. Introduction. *In*: HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction: Jacques Derrida. Paris: PUF, 2009. p. 5-171.

DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Tradução: Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução: Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Garnier-Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução: Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DIDI-HUBERMAN, Georges. De semelhança a semelhança. *Alea*: Estudos Neolatinos, v. 13, n. 1, p. 26-51, 2011.

DIONIZIO, Mayara. A negação da obra: Derrida leitor de Artaud. *Kriterion*, v. 59, p. 215-233, 2018.

DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud*: o instante intermitente. Londrina: Madrepérola, 2020.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento "da" comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, p. 21-40, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Tradução: Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et es choses*. Paris : Gallimard, 1990.

FOUCAULT, Michel. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » en : *Dits et écrits*, tome II. Paris : Gallimard, 2001, p. 228.

GIACÓIA, Oswaldo. Reflexões sobre o acontecimento apropriador (*Ereignis*). *Natureza Humana*, v. 24, n. 1, p. 1-12, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Tradução: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da USP, 2004. v. 4.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. « Hegel à Niethammer ». In : *Correspondance*, tome I. Traduction de Jean Carrère. Paris : Gallimard, 1990. p.114-115.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Os Fragmentos 19 e 20 dos Systementwürfe 1803/1804. Tradução e introdução: Erick Lima. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, n. 1, p. 194-217, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução*:* Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. *In*: HEIDEGGER, M. *Os pensadores*: Heidegger. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores). p. 325-344.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o "Humanismo". *In*: HEIDEGGER, M. *Os pensadores*: Heidegger. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 345-374.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In*: HERÁCLITO *et al*. *Os pré-socráticos*. Tradução: José Cavalcanti de Souza *et al*. São Paulo: Abril, 1989. (Coleção Os Pensadores). p. 79-142.

HERÁCLITO. *Héraclite : Fragments*. Traduction de Marcel Conche. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Tradução e apresentação: Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Tradução: Paul Albert Simon. São Paulo: Papirus, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous*: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Cognac: Fata Morgana, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MASCOLO, Dionys; SCHUSTER, Jean. Projet pour un jugement populaire et premières mesures exécutoires. *Lignes*, v. 33, n. 1, p. 79-83, 1998.

NASCIMENTO, Evando. Introdução. *In*: DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura*: uma entrevista com Jacques Derrida. Tradução: Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

NANCY, Jean-Luc. Ressurreição de Blanchot. *In*: MICHAUD, G. (ed.). *Demanda*: literatura e filosofia. Tradução: João Camillo Penna, Éclair Antônio Almeida Filho, Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Editora UFSC; Chapecó: Argos, 2016.p.181-188.

PARAIN, BRICE. *Tu peux tuer cet homm. Scènes de la vie révolutionnaire*. Traduction et présentation de Lucien Feuillade et Nicolas Lazarevitch, dirigée par Camus. Paris : Gallimard, 1950.

PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2001.

RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

RÉMOND, Réne. *Histoire de France sous la direction de Jean Favier, t. 6*: notre siecle 1918-1988. Paris: Fayard, 1988.

ROMON, Christian. Mendiants et policiers à Paris au XVIIIème siècle. *Histoire, économie et société*, 1. année, n. 2, p. 259-295, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é literatura?* São Paulo: Ática, 1989.

SCHEIBE, Fernando. "Por trás do universo não há nada". *In*: BATAILLE, G. *A experiência interior*: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica, vol. 1. Tradução, apresentação e organização: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 11-17.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'Ancien régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1985.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

THOREAU, Henry David. *La désobéissance civile.* Traduction de Guillaume Villeneuve Paris : Mille et une nuits, 1997.

TORRANO, Jaa. O mundo como função das musas. *In*: HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007. p. 12-97.

VARIKAS, Eleni. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. Paris: Stock, 2007. p.15-51.

WU, Roberto. O murmúrio da existência: apontamentos sobre o *il y a* em Levinas. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 59, p. 613-630, 2021.

Ouvrages de littérature, poésie, essai en français

BATAILLE, Georges. L'expérience intérieure. *In*: *BATAILLE, G. Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1973a. v. 5. p. 9-210.

BATAILLE, Georges. Le coupable. *In*: *BATAILLE, G. Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1973b. v. 5. p.239-392.

CAMUS, Albert. *Les justes*. Paris : Les Éditions Gallimard,1966.

CAMUS, Albert. *L'homme révolté*. 133. éd. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. (Collection NRF).

MALRAUX, André. *Le Miroir des limbes*, tome 1 : *Antimémoires*. Paris : Gallimard, 2004.

Ouvrages de littérature, poésie, essai en portugais

ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou anarquista coroado*. Tradução: Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução: Teixeira Coelho. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica, vol. 1. Tradução, apresentação e organização: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges. *O nascimento da arte*. Tradução e apresentação: Aníbal Fernandes. Lisboa: Sistema Solar, 2015.

BÍBLIA SAGRADA: nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas, 2005.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução: Erlon José Pascoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

KAFKA, Franz. A toca. *In*: KAFKA, F. *A muralha da China*. São Paulo: Nova Época, 1976. p. 41-72.

MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.

MALRAUX, André. *As vozes do silêncio, v. I*: O Museu Imaginário e As Metamorfoses de Apolo. Tradução: José Júlio Andrade dos Santos. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1952.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Tradução: Irene Hirsh e Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

POE, Edgar Allan. A queda da Casa de Usher. *In*: AGUIAR, L. A. (org.). *Góticos*: contos clássicos. Tradução: Domingos Demasi. São Paulo: Melhoramentos, 2011.p. 117-135.

SADE, Alphonse. *La Philosophie dans le boudoir*. Édition de Anne-Marie Gustave. Paris : Flammarion, 2007.

WEIL, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Librairie Plon, 1988.

Lois et documents officiels

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE FRANCESA. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, 24 de junho de 1793.

BRASIL, DECRETO-LEI Nº 3.688, DE 3 DE OUTUBRO DE 1941. *Lei das Contravenções Penais*, 1941. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3688-3-outubro-1941-413573-norma-pe.html. Acesso em: 06/09/2022.

BRASIL, DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890. Código Penal. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 06/09/2022.

FRANCE. Décret 60-1299 du 8 décembre 1960 décidant de soumettre un projet de loi au référendum (publie en annexe) et concernant l'autodetermination des populations algeriennes et l'organisation des pouvoirs publics en algerie avant l'autodetermination. *JORF*, p. 11043, 9 déc. 1960. Disponível em: https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/jo. Acesso em: 14 maio 2022.

HUGO, Victor. Abolition de la peine de mort (15 septembre 1848). *Assemblée nationale*, c2019. Disponível em: https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/victor-hugo-15-septembre-1848. Acesso em: 30 abr. 2022.

ISAMBERT, François-André *et al*. (ed.). *Recueil des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*. Paris: [*s. n.*], 1825. t. 18. Disponível em: https://cour-de-france.fr/histoire-et-fonction/histoire-et-fonctionnement/politique-et-

religion/ouvrages-avant-1800/article/recueil-general-des-anciennes-lois-francaises-depuis-420?lang=fr. Acesso em: 28 jun. 2022.

ONU. Organização das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: ONU, 1948.