

**UNIVERSITÉ GALATASARAY**

**Institut des Sciences Sociales**

**Département de Philosophie**

**L'EXPÉRIENCE DE L'ÉCRITURE**

**CHEZ**

**MAURICE BLANCHOT**

**A. Ufuk Kılıç**

**Directeur de recherche : Prof. Dr. Melih Başaran**

**Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"**

**SEPTEMBRE 2004**

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
Section 1 – <b>But et méthode de la recherche</b>	1
Section 2 – <b>Présentation de l'œuvre de Blanchot</b>	3
Section 3 – <b>Explication du titre</b>	4
<b>Chapitre I – MAURICE BLANCHOT ET LA PHILOSOPHIE</b>	<b>11</b>
Section 1 – <b>L'origine et le contexte de la problématique</b>	11
Section 2 – <b>Blanchot et Heidegger</b>	21
Section 3 – <b>Y a-t-il une question fondamentale?</b>	24
Section 4 – <b>La question selon Heidegger</b>	25
Section 5 – <b>La parole d'origine et la philosophie</b>	28
Section 6 – <b>L'espace de l'inconnu en tant que</b> <b>« espace interrelationnel »</b>	29
Section 7 – <b>La critique de la métaphysique:</b> <b>« Parler, ce n'est pas voir »</b>	34
Section 8 – <b>La critique de la métaphysique:</b> <b>dépassement du nihilisme</b>	37
<b>Chapitre II – L'ÉCRITURE ET LA MORT</b>	<b>40</b>
Section 1 – <b>Introduction</b>	40
Section 2 – <b>Hegel, la dialectique et la mort</b>	41
Section 3 – <b>La mort et la finitude chez Heidegger</b>	45
Section 4 – <b>La littérature et l'approche non dialectique de la mort</b>	48
<b>Chapitre III – L'ÉCRITURE COMME EXPÉRIENCE</b>	<b>52</b>
Section 1 – <b>Introduction</b>	52
Section 2 – <b>Domaine des questions ouvert par l'expérience</b> <b>de l'écriture</b>	55
Section 3 – <b>L'origine de l'expérience de l'écriture</b>	57
Section 4 – <b>Le langage et sa puissance de négation</b>	59
Section 5 – <b>L'essence de l'art et l'écriture</b>	62
<b>Chapitre IV – ESPACE ET TEMPS DE L'ÉCRITURE</b>	<b>66</b>
Section 1 – <b>Au-delà de la discursivité: le fragmentaire</b>	66
Section 2 – <b>L'espace fragmentaire comme espace du vide</b>	68
Section 3 – <b>Le fragmentaire et le neutre</b>	72
Section 4 – <b>L'écriture et le dehors</b>	74
Section 5 – <b>Extraits de fragments</b>	80
<b>Chapitre V – UNE ÉTHIQUE DE L'ÉCRITURE: ANONYMAT</b>	<b>83</b>
Section 1 – <b>Introduction</b>	83
Section 2a – <b>Foucault et Blanchot: la critique foucauldienne du sujet</b>	84

Section 2b – <b>Le neutre et l’anonymat selon Blanchot: le « on », le « il », « la voix narrative »</b>	92
Section 3 – <b>L’anonymat et/est la vérité de l’écriture</b>	96
<b>CONCLUSION</b>	98
<b>APPENDICE: Quelques citations</b>	103
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	111



## INTRODUCTION

### Section 1 – **But et méthode de la recherche**

Cette dissertation est une tentative d'établir une vue d'ensemble de la pensée de Maurice Blanchot. Mais si chercher l'ensemble d'une telle pensée serait la bonne manière de s'en approcher, cette hypothèse nous introduirait déjà dans la problématique blanchotienne. Il est tout de même légitime d'essayer de la comprendre à partir de son centre manifeste. A travers des thèmes répétés tout au long de son oeuvre, la pensée de Blanchot se tourne autour d'une problématique qui fait de l'*écriture* une *expérience*. Quel type d'expérience écrire est-il ? Qu'est-ce que « l'écriture », quelle est l'essence du mouvement d'écrire pour que par elle nous soyons conduits à poser une question radicale sur l'expérience ? Ce sont des questions, nous croyons, qui guident à la fois l'oeuvre « critique » et l'oeuvre « littéraire » de Blanchot. Quant à la séparation peut-être nécessaire mais aussi difficile de ces deux « genres », elle est problématisée, avant tout par Blanchot lui-même. C'est encore par l'écriture, cette fois par une pratique de l'écriture que Blanchot essaie de relever, ou dépasser en quelque sorte, la distinction des genres. C'est la pratique de l'écriture fragmentaire qui, comme nous allons essayer de montrer, exige une séparation beaucoup plus essentielle que celle des genres.

Cette approche –à la fois critique et spéculative– de « l'écriture » a sans doute inspiré beaucoup de travaux, autant esthétiques que théoriques, notamment dans les années soixante. A cet égard, l'oeuvre de Blanchot peut déjà s'inscrire probablement dans le courant de la pensée dite « post-structuraliste ». Penseur de la modernité, Blanchot ne conteste ou condamne pas simplement quelque idéologie « moderniste », mais fait sans cesse retour aux thèmes qui sont à l'origine de la modernité. Plus profondément, il nous semble que par sa manière de retourner aux sources, Blanchot recharge tous les problèmes contre lesquels les modernes se sont combattus. Ainsi

l'exigence de médiation chez Hegel, celle d'affirmation inconditionnée chez Nietzsche, et la négation neutre chez Heidegger, toutes se trouvent convergées vers ce que nous pouvons appeler l'expérience de écriture. En accueillant l'exigence de la pensée dans la problématique indépendante de la littérature, Blanchot réussit à déplacer véritablement la signification de ces grands noms.

Il convient de présenter tout de suite les limites de cet essai. La limitation principale est que nous procédons à partir d'un parti pris de nous appuyer sur l'œuvre « théorique » indépendamment de l'œuvre de fiction. Comme nous l'avons déjà dit, le problème que cause cette discrimination est consubstantiel au cœur même de la pensée de Blanchot. Est-ce qu'il y a une activité d'écrire qui importe plus, qui manifeste plus que la différence des genres le peut ? Nous allons exposer cette question en suivant l'œuvre de Blanchot. Deuxièmement, nous ne présentons pas dans l'absolue totalité « la pensée » de Blanchot. Certains aspects en sont plus accentués, d'autres presque absents, pour la simple raison que, à tenir compte de tous les aspects nous devrions sonder tous les éléments de la problématique chez d'auteurs dont Blanchot a manifestement subi l'influence. On peut formuler ce problème autrement, par une question : la pensée de Blanchot, une telle chose existe-t-elle par elle-même et en elle-même ? Mais la question n'a pas tellement de sens, puisqu'on sait bien combien l'œuvre de Blanchot a influencé des philosophes aussi grands et importants à leur tour que Foucault, Derrida et Deleuze, pour n'en compter que quelques uns. Dans notre rapport à la pensée de Blanchot nous procéderons donc d'une manière paradoxale : nous prendrons l'ensemble, mais partiellement. Finalement, par cela nous sommes en partie infidèles aux vœux de l'auteur qui veut que l'œuvre résiste aux tentatives de rassemblement et reste éparse. Un tel « corpus » comme celle de Blanchot résiste en effet à toute formalisation, à toute délimitation de son objet, et veut s'enchaîner aux autres œuvres sans autre intermédiaire que le « dehors » qu'il ne cesse de désigner, dont nous aurons à parler plus tard.

## Section 2 – Présentation de l'œuvre de Blanchot

A titre biographique, nous n'avons pas beaucoup à dire sur Maurice Blanchot, sinon qu'il est un personnage extrêmement discret. Né en 1907 et ayant vécu assez longtemps pour voir la fin du millénaire, il est mort en 2003. Et pourtant seule une petite partie de sa vie –ses débuts de journaliste et de chroniqueur littéraire– est connue. Le peu d'événements de sa vie donnent d'ailleurs beaucoup à penser. Le contraste de son alliance avec l'extrême droite dans les années trente et son prosémitisme après la guerre n'est pas le moindre. Ni le miraculeux sauvetage pendant la guerre, quand au bord d'être exécuté par les forces de l'occupation (en l'occurrence, si l'on doit croire son récit *L'instant de ma mort*, des Russes et pas des Nazi allemands), il a réussi à s'évader. Expérience dont il a porté témoignage dans *L'instant de ma mort*, et qu'il résume par ces mots : « j'ai connu le bonheur d'être presque fusillé » (dans une lettre<sup>1</sup> adressée à J. Derrida). Après quoi et jusqu'aux années soixante, il s'est en quelque sorte reclus. Cette période est également un retrait de la politique. C'est à cette période aussi qu'il est devenu un écrivain, un essayiste et un nouvelliste. Ayant épousé la gauche, il a fait retour à la vie publique brièvement pour opposer à la guerre d'Algérie et pour participer aux événements de Mai, dont on peut trouver les traces dans *La communauté inavouable*, dans son petit essai<sup>2</sup> sur Michel Foucault, et avant tout dans son appropriation du mot « écriture » dans son livre immense *L'entretien infini* : pratiquement une déclaration d'alliance avec Tel Quel. Quant à sa formation, on peut parler tout au plus de quelques études philosophiques à l'université, à Strasbourg où il a fait connaissance et s'est lié d'amitié à Emmanuel Levinas.

Blanchot a fait paraître: *Thomas l'obscur* (roman), 1941; *Aminadab* (roman), 1942; *L'arrêt de mort* (récit), 1948; *Comment la littérature est-elle possible*, 1942; *Faux pas*, 1943; *Le Très-Haut* (roman), 1948; *La part du feu*, 1949; *Lautréamont et Sade*, 1949; *Le ressassement éternel* (deux nouvelles) 1952; *Celui qui ne m'accompagnait pas* (récit), 1953; *L'espace littéraire*, 1955; *Le dernier homme* (récit), 1957; *Le livre à venir*, 1959; *L'attente, l'oubli* (récit), 1962; *L'entretien infini*,

<sup>1</sup> Cf. Jacques Derrida, « Demeures: Fiction et témoignage », dans *Passions de la littérature*, pp. 13-73.

<sup>2</sup> Il s'agit de « Michel Foucault tel que je l'imagine », écrit à la suite de la mort de Foucault.

1969; *La folie du jour* (récit), 1973; *L'amitié*, 1971; *Le pas au-delà*, 1973; *L'écriture du désastre*, 1980; *De Kafka à Kafka*, 1981; *La communauté inavouable*, 1983; *L'instant de ma mort*, 1994; et *Une voix venue d'ailleurs*, 2002.<sup>3</sup>

Or, Blanchot, essentiellement et exclusivement, est un écrivain. Comme il n'a jamais publiquement parlé, il n'y a aucun « corpus » supplémentaire à ce qu'il a signé de son nom. Il a fait usage de plusieurs formes d'écriture. D'abord par des écrits politiques, ensuite des fictions –romans, narratives– et des écrits critiques (au sens de « critique littéraire ») il a fait une longue carrière d'écrivain. On peut fermement dire que l'évolution s'est fait dans un sens bien déterminé, c'est-à-dire l'effacement de la différence entre fiction et critique, comme l'avait déjà remarqué M. Foucault dans son essai sur Blanchot, « La pensée du dehors », paru en 1966.

Les deux livres fragmentaires, *Le pas au-delà* et *L'écriture du désastre*, peuvent être considérés comme le produit de cette tendance. Il y a les écrits en forme d'essai, où Blanchot parfois procède comme dans un discours proprement philosophique, et où, plus fréquemment, il procède comme critique littéraire. Il y a ces écrits, exclusivement dans *L'entretien infini*, en forme de dialogue où il n'y a pas de personnes qui s'opposent dialectiquement, mais des « voix » qui se croisent et s'entremêlent, non pour faire accord et unisson, mais pour porter la différence qui apparaît dans et par la parole. Il y a les livres fragmentaires, qui portent un nom d'autant plus chargé que leur espace discursif, limité par le nom, est sans direction, portant une parole nécessairement trop longue mais qui procède par césures, effacements, oublis, reprises, développements arrêtés, connexions surprenantes. Enfin il y a les livres de fiction en forme narrative, « récits » ou romans.

### Section 3 – Explication du titre

Le titre « expérience de l'écriture » requiert en effet un peu d'éclaircissement et d'explicitation. Nous l'attribuons à l'œuvre de Blanchot en tant qu'elle problématise les deux termes de cette expression. On conçoit vite que la

---

<sup>3</sup> Pour la bibliographie nous nous reportons au **Dictionnaire des Philosophes**, l'article « Maurice Blanchot » par Martine de Mazières.

problématisation d'un concept comme celui d' « expérience » mettrait en ligne de compte toute la phénoménologie. D'autre part, selon l'idée centrale que nous dégageons de l'œuvre de Blanchot, par le fait que quelque chose comme « l'écriture » existe, la conception même de « l'expérience » devrait s'altérer. La question critique donc porte sur le sens de ce concept. On sait que pour Blanchot, derrière la phénoménologie moderne de Husserl et son concept de « vécu », c'est la phénoménologie hégélienne qui donne le modèle de l'expérience. C'est donc ce modèle qu'il conteste. Tout en même temps qu'il reprend à Hegel et exagère (les porte vers leur limites) les thèmes de la « négation », de la « limite », de la nécessité de « médiation », de l'absolu, Blanchot évite la centralité de la conscience de soi, le « moment » englobant du « concept ». La dialectique est d'autant plus important pour Blanchot qu'on devrait l'affirmer pour faire face à ce qui reste hors de toute dialectique. Donc nous avons en ligne de compte le concept hégélien de l'expérience. Blanchot reconnaît et affirme les sources philosophiques qui sont les siennes et les pousse jusqu'à leurs conséquences extrêmes, les conteste avec l'exigence d'un « tournant », si nous pouvons dire, le tournant de l'écriture. Celui-ci s'appelle parfois le dehors, le neutre, toujours en tant que rapporté à une expérience de l'écriture.

Quant à « l'écriture », quel sens ce mot peut-il avoir ? Cette question requiert plus de médiation. Centre du souci blanchotien, elle constitue le terme selon lequel les thèmes problématiques de la pensée subjective se renvoient : écriture et la mort, écriture et le nom propre, écriture et l'anonymat, écriture et le neutre. Par l'écriture on veut dire en premier lieu toute littérature, évidemment. Il semble que chez Blanchot « l'écriture » veut dire quelque chose de plus. Ce quelque chose, c'est la part d'expérience qui à la fois déborde l'écriture tout en n'arrivant pas à la couvrir. L'expérience de l'écriture, en conséquence, est une expérience nécessairement manquée, incomplète, inachevable. Une sorte d'activité où il ne s'agit pas de l'action, une sorte d'objet qui n'a pas d'objectivité. Comment l'écriture pourrait-elle contenir la part de l'expérience qu'elle-même n'inclue pas, ça sera notre but de le montrer. Cette expérience est une expérience essentiellement critique. Et la question que nous posons dans cette dissertation porte donc essentiellement sur la « critique » selon Blanchot. En fait, avant d'épouser le mot « écriture » dans les années soixante, il employait le mot général de « critique » pour désigner l'objet de ses études. Ses commentaires et lectures ont une vertu très spéciale, c'est de rapprocher littérature et



philosophie tant qu'elles se donnent pour tâche la critique. Plus encore, de faire sentir que les aventures d'une idée philosophique et la recherche dans laquelle une œuvre littéraire est impliquée peuvent provenir d'une même source. Du coup, le sens de la critique se trouve modifié. L'œuvre critique de Blanchot, selon Foucault, a rendu possible tout discours sur la littérature. Par cela on entend ses critiques littéraires. En un sens, donc, l'écriture est une réflexion sur la littérature, c'est un discours qui prend la littérature comme objet. Mais d'autre part il a une autre partie critique de son œuvre qui se rapporte directement à la philosophie.

Quelle est cette part ? Cette question équivaut à demander : où est-ce qu'on peut chercher les racines du concept de l'expérience, où en trouver les modèles privilégiés dans la tradition ? On sait que la pensée heideggérienne aussi était de plus en plus orientée vers une problématique de l'expérience, sous le nom de *Ereignis*, événement ou avènement. L'idée du « propre », imprimée sous la forme de *eigen* dans *Ereignis*, chez Heidegger passe essentiellement par la mortalité. De même, chez Hegel, le mouvement de l'Esprit, sa vie commence lorsqu'il ne se tourne plus le dos à la mort, mais commence à la supporter. Bref, l'hégélianisme et le heideggérianisme ont tous deux leur manière de résoudre ce problème : *inclure la mort dans la conception de l'expérience*.

Or Blanchot approche tous ces deux systèmes de pensée par leur conception de l'« expérience ». D'ailleurs, il y a de quoi les faire décentrer, de faire éloigner de leur face claire et lumineuse, puisque la pensée hégélienne non moins que heideggérienne comportent, au cœur de leur système, le problème de la mort, autrement dit de la finitude en tant que rapportée à la subjectivité. La face obscure de ce problème se trouve déjà pleinement exploitée dans la littérature. L'œuvre de Blanchot, d'une certaine manière les fait communiquer. Et c'est toujours un problème concernant le langage qu'on retrouve quand on les fait s'entendre. En conséquence, il faudra interroger toute pensée dans son rapport au langage. Face à l'ouverture infinie de la mortalité, ou bien la pensée cherchera à fermer le langage, ou bien reconnaîtra cette ouverture dans le langage même au pris de renoncer à le saisir par le langage. Ce dilemme ne doit pas être limité à la littérature, il est quelque chose de central dans la pensée moderne.

Pourtant, chez Hegel et encore chez Heidegger, la conception de l'expérience est accompagnée d'une ontologie, c'est-à-dire d'une théorie de l'être. Heidegger et Hegel fondent leur pensée sur l'expérience du face-à-face avec la mort. Alors, s'il est vrai que toute véritable expérience est un tournant, dans toute expérience on rencontre quelque chose à partir de laquelle le possible et l'impossible sont distribués. Ainsi, la pensée de l'expérience, c'est-à-dire toute phénoménologie passe par une conception nécessairement problématique de la mort. C'est là la source inépuisable qui tient Blanchot dans un horizon philosophique. Et nous allons nous apercevoir qu'une critique est d'abord une critique de l'idée de l'expérience.

Donc, d'une façon générale, « la pensée » de Blanchot s'exprime dans la manière de se rapporter aux sources. On sait bien, et nous l'avons déjà remarqué, que le problème de la mort ne compte pas seul parmi ce qui attire Blanchot à Hegel. Pourtant, la mort d'une certaine manière « engendre » la dialectique chez Hegel. Pour Blanchot, ce fait est d'une importance capitale. C'est que la dialectique est une manière de s'approcher de la mort. De même, elle cherche *dans l'histoire* ce qui rend possible la mort. Ainsi, Hegel et Heidegger sont opposés simplement : l'un veut rendre possible la mort par l'absolument général, et l'autre par l'absolument individuel. Si Blanchot s'en prend à l'historicisme, comme il critique à la fois Heidegger et Hegel, c'est parce que tous les deux sont d'accord dans l'impossible inclusion de la mort dans la pensée. C'est seulement dans la forme d'une *histoire* et d'une *historicité* que la pensée peut penser la mort. Et c'est seulement dans la forme d'une dialectique que la pensée peut légitimer son usage de la mort possible.

Pour Blanchot, la question critique ne répudie pas simplement la dialectique pour avoir transgressé les limites de la représentation. Ce qui est déjà loin d'une approche historique qui essaierait d'intégrer dans une histoire, loin aussi de la critique traditionnelle. Pour Blanchot, critiquer n'est pas attester la possibilité, mais c'est suivre une œuvre jusqu'à sa propre impossibilité. Nous allons plus tard clarifier ce point. La critique ne doit pas instaurer, ni corriger, ni détruire. Elle doit intervenir à un lieu lui-même critique. Blanchot d'une certaine manière suppose que toute pensée, intérieurement, constitue sa possibilité, ou se constitue à partir d'une possibilité qu'elle se donne. C'est en un sens *le* tournant de toute pensée selon Blanchot, là où possibilité et impossibilité s'en détournent, là où l'impossible

s'éloigne de plus en plus, et le possible se rend englobant, de plus en plus inclusif. Alors, la critique s'installe au lieu où ce qui est critiqué s'installe pour construire sa problématique. Elle essaie de répondre à « l'exigence du tournant » à laquelle se soumet aussi l'œuvre d'origine, telle qu'elle s'affirme dans sa recherche propre. Mais alors, une question plus générale se pose. Blanchot ne nie pas la dialectique de l'histoire, mais conteste sa prétention à inclure tout dans l'Histoire. Il y aurait donc une exigence selon laquelle on devrait chercher ce qui reste hors de l'histoire, ce que celle-ci ne peut pas inclure. Cette exigence elle-même n'est pas dialectique. N'y a-t-il pas dans les œuvres du passé, à côté des problèmes que porte l'histoire, d'autres encore que celle-ci néglige totalement ? Peut-être une œuvre n'est pas seulement le lieu où une pensée, une vérité, voire une action voudrait historiquement s'affirmer; elle est aussi le lieu où la pensée s'effondre. On sait combien l'œuvre de M. Foucault, qui était inspirée elle aussi des lectures littéraires, tourne autour de cette problématique. Ne doit-on pas alors comprendre une « œuvre » non seulement selon l'exigence de la dialectique de l'histoire, mais aussi en termes qui conviendraient à une sorte de folie ?

La négation est le principe vivant de toute la dialectique. Si nier c'est faire œuvre, c'est parce que toute négation est développée selon une économie générale de l'être. Mais alors, chercher ce qui reste hors de toute dialectique dans une œuvre, n'est-ce pas la recherche d'une négation sans effet, la recherche d'un *rien*, plutôt que de l'être? Une négation *qui ne se développe pas* marquerait le lieu où la dialectique s'arrête. La recherche de ce qui n'est pas dialectisable nécessite le passage par la dialectique. Comment se rapporter à l'échec de la pensée ? C'est là une des questions qui implicitement orientent Blanchot quand il se tourne vers Nietzsche, vers Hölderlin, etc.

Le problème philosophique chez Blanchot se développe directement au cours de l'écriture : il ne préexiste pas à l'œuvre qu'il est en train de créer. C'est dire que les idées philosophiques ont aussi besoin de faire épreuve de l'écriture. Pour situer l'œuvre de Blanchot dans un contexte philosophique, on devrait exposer Bataille, Levinas, Heidegger, etc. « tel qu'il les imagine ». Pourtant c'est impossible. Parce que dans l'écriture, les problèmes se développent dans l'*anonymat*. Et à tel point, il est impossible aussi de différencier nettement, par exemple, la conception d'autrui

chez Blanchot et chez Levinas, ou de la transgression chez Bataille. Dans l'œuvre de Blanchot, tous ces thèmes pointent vers l'énigme d'écrire. Or, l'écriture a été l'objet des études plus formelles, a été traitée par des approches parfois plus éclectiques, parfois plus méthodiques. L'œuvre de Blanchot nous montre comment on peut faire jouer à l'écriture un rôle critique tout en restant dans un horizon spéculatif.

L'influence de l'œuvre de Blanchot sur la génération d'écrivains qu'on appelle « post-structuraliste » ou « post-moderne » ne saurait être exagérée. Michel Foucault a rendu hommage à Blanchot dans son article de 1966, « La pensée du dehors ». Dans *Les mots et les choses* (1966), les thèmes comme la littérature comme lieu de dispersion, l'expérience (de la folie) des auteurs comme Nietzsche, Mallarmé, Artaud comme une autre réponse à l'appel de la finitude, la mort de l'homme, etc., tout cela est proprement blanchotien. Jacques Derrida, celui qui suit de tout près la problématique de l'écriture, a plusieurs fois rendu hommage.<sup>4</sup> Emmanuel Levinas aussi, avec une collection de ses essais sur Blanchot. Avec R. Barthes on peut le considérer de pair, celui-ci étant le seul qui a autant contribué à la problématique de l'écriture. Si bien que Foucault dit, dans une interview, que « Blanchot a rendu possible tout discours sur la littérature ».

Nous avons divisé notre étude en plusieurs thèmes. Dans chacun, l'écriture joue un rôle principal, elle est chaque fois l'enjeu des problèmes posés (la parole d'origine, la mort, l'expérience, l'auteur...), c'est-à-dire elle déplace leur signification. Dans la première partie, nous essayons de situer l'origine du problème dans un contexte philosophique. L'accent est mis sur comment l'approche blanchotienne de la parole d'origine diffère philosophiquement de celle élaborée par Heidegger, et comment elle perce déjà vers l'écriture. Dans la deuxième partie nous essayons de lire Blanchot sur le seul axe du problème de la mort. Une comparaison avec Heidegger s'impose là aussi, mais nous essayons plutôt d'indiquer encore l'ouverture vers l'écriture. Dans la troisième partie nous thématisons l'écriture comme une expérience qui déborde le domaine de l'être. Dans le quatrième chapitre nous exposons la « théorie » blanchotienne de l'écriture : l'espace fragmentaire et temps répétitif. Dans le cinquième chapitre nous reprenons le problème du sujet et de l'auteur par le biais d'un rapprochement de Blanchot avec M. Foucault. Nous

<sup>4</sup> J. Derrida, *Parages*; et « Demeure: fiction et témoignage », in *Passions de la littérature*, pp.13-73; voir aussi le dernier chapitre des *Politiques de l'amitié*.

essayons de relever la portée éthique de l'anonymat. Finalement, on sait qu'il est difficile de « faire parler » un texte de Blanchot. Nous avons donc jugé nécessaire de lui laisser la parole, parce qu'il est juste de lui donner son espace au dehors, qui ne requiert qu'un peu de « blanc ». Nous recueillons en appendice des citations relativement longues de l'œuvre de Blanchot (ce qui serait plutôt lourd au cours du texte). Ce sont parfois des fragments à leur origine, et parfois des passages extraits des textes suivis. Nous les avons arrangées de telle manière qu'elles parlent parallèlement à notre thématisation. Nous espérons qu'elles rendent notre propos plus intelligible.



## Chapitre I

**BLANCHOT ET LA PHILOSOPHIE****Section 1 - L'origine et le contexte de la problématique**

On pourrait citer une multiplicité de sources à travers lesquelles la problématique de l'écriture est déployée dans l'œuvre de Blanchot, qui reste essentiellement une œuvre d'écrivain. Par cela nous voulons dire la généralité, la non spécificité de ce qui la nourrit, et la liberté dont il dispose pour poser ses questions, liberté dont jouissent les essayistes et les critiques. C'est une œuvre qui ne prétend à aucune originalité, qui n'a pas de problème de se rendre indépendante. Elle existe peut-être seulement comme un écho des œuvres auxquelles elle fait allusion. Parmi tout ce qui fait fond à l'œuvre de Blanchot, tous les auteurs et philosophes que l'on pourrait citer à titre de source, peut-être seul le mouvement du romantisme allemand permet une comparaison directe : le même souci du théorique tout en s'étant engagé dans le fictif, travail en réseaux d'écrivains, forme d'écriture qui tend à s'écarter de tout genre, enfin la résonance des thèmes comme origine du langage, mort, etc. De même que les romantiques procédaient, dans leur problématique, par un débat avec la philosophie de leur temps (en particulier de la *Critique de la faculté de juger* de Kant), Blanchot aussi se donne pour tâche de penser ce que la pensée philosophique de son temps donne à penser et, au cours d'un long « dialogue » implicitement polémique avec Heidegger il porte ces questions ailleurs sur d'autres terrains, toujours en rapport avec ce qui vient de la littérature.

Alors, qu'est-ce que le romantisme allemand, source inépuisable pour Blanchot, a spécifiquement découvert ? Quel est le thème qui viendrait, par delà toutes leurs différences, de ces auteurs comme Novalis, comme les frères Schlegel, Bonaventura, Hölderlin, etc. ? Selon P. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy, cela peut

s'appeler « *l'absolu littéraire* ». <sup>5</sup> Nous pouvons à notre tour dire que c'est le reflet de la découverte de la finitude dans la littérature. Selon Blanchot lui-même, c'est la problématique de ce qu'il appelle « *la différence comme forme* » : « *commençant de se rendre manifeste à elle-même grâce à la déclaration romantique, la littérature va désormais porter en elle cette question –la discontinuité ou la différence comme forme–, question et tâche que le romantisme allemand et en particulier celui de l'Athenaeum a non seulement pressenties, mais déjà clairement proposées, avant de les remettre à Nietzsche et, au-delà de Nietzsche, à l'avenir.* » <sup>6</sup>

Ce n'est pas simplement une proposition en faveur d'une littérature de fragment ou de la critique fragmentaire que Blanchot exerce lui-même. C'est une reprise par la littérature d'un problème philosophique, c'est une prise de conscience d'un problème qui relève du destin de la littérature. C'est pourquoi, la littérature le prend et le porte à son terrain. La « *forme* » dont parle Blanchot n'est pas la forme comme catégorie esthétique s'appliquant à l'œuvre. Ce qui compte, c'est la forme de la parole, c'est-à-dire de ce qui se dit *par la littérature*, prise en tant que droit à la littérature, droit à parler littérairement.

Le thème « *écriture* » actuellement s'étend dans un domaine beaucoup plus vaste. Il constitue un des centres problématiques dans des diverses disciplines et des domaines de recherche. Par exemple, dans un contexte religieux, il renvoie à l'Écriture comme texte sacré, et par là elle ressuscite la vieille question de ce que devrait être un commentaire des textes. Par là aussi à celle de ce que devrait être la critique littéraire. Donc, en un sens, si on place l'écriture à l'origine, lui conférant un statut d'origine, la question se pose sur la parole qui s'y rapporte à elle : comment elle doit se tenir ? Mais c'est là une question très générale. Dans un contexte sémiologique, l'écriture renvoie à un thème qu'on peut décrire ainsi : ce qui se dit au-delà de tout vouloir dire. Cet au-delà de la volonté de dire, cet affranchissement du vieux thème, peut-être romantique, ou plutôt individualiste, de l'*expression* pourrait être interprétée comme une nouvelle liberté, une manière directe de

---

<sup>5</sup> Titre d'un ouvrage majeur sur le romantisme allemand par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy: *L'absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Editions du Seuil, 1978.

<sup>6</sup> « L'Athenaeum », dans *L'entretien infini*, p.527. (Dans les notes de bas de page, chaque fois que nous nous contentons de citer seuls les titres de l'article et/ou de l'ouvrage, il s'agit d'un écrit de Maurice Blanchot.)



s'articuler par son action subversive dans l'économie totale de la société. Pour une génération d'écrivains, notamment Philippe Sollers et le groupe Tel Quel, la pratique de l'écriture trouve sa place justement au centre d'une pratique révolutionnaire. L'œuvre de J. Derrida témoigne d'un souci constant d'ouvrir la philosophie à la problématique de l'écriture, impliquant par là la mise en œuvre d'une « déconstruction » de la « métaphysique occidentale »<sup>7</sup>, sinon une révolution en philosophie.

Dans le contexte philosophique, une question d'ensemble émerge du problème de l'écriture : celle de la déconstruction du concept du sujet. Pourtant, il ne faut point penser cela comme extérieur, comme accidentel. La philosophie ne peut pas se tourner le dos aux questions qui impérieusement lui rappellent sa condition d'être un « être de langage ». Il se peut qu'une telle prise de conscience soit *bénéfique* pour la philosophie en tant que philosophie. Les questions : « qu'est-ce qu'un auteur ? », « qu'est-ce qui fait l'authenticité de l'œuvre ? », « quel est le souci à l'origine de l'œuvre ? », « d'où vient ce qui est écrit ? », « quel est le rapport de la subjectivité à l'écriture ? », et tant d'autres sont peut-être des questions éminemment philosophiques aujourd'hui. Peut-être une nouvelle critique qui prendrait pour cible le sujet dans l'absoluité de sa subjectivité, c'est-à-dire le sujet en rapport avec ce dont il cherche à s'absoudre par la subjectivité, — une telle pensée critique sera possible grâce à l'effort que l'on consacre à répondre à ces questions.

On ne peut pas passer sous silence l'apport du structuralisme à ce problème. En effet le sujet comme centre et origine de la vérité, de toute signification est aussi critiqué par le structuralisme. Qu'il s'agisse de l'analyse d'un discours quotidien ou d'un mythe, une approche structuraliste cherche le sujet non pas dans l'expression de ses intentions mais dans le système et dans les structures qui le rendent tel ou tel. Si le sujet est un être « lisible », pour ainsi dire, dans ses intentions, ce n'est pas parce que le langage les reflète ou les représente, c'est parce que les rapports qui rendent possible l'expression de telles intentions sont structurés. Autrement dit, le langage ne communique pas en vertu de son expressivité, mais en vertu du système des différences qui n'ont pas de signification en eux-mêmes. Le principe de différenciation est le même que le principe binaire d'opposition. Ainsi, le sujet ne

<sup>7</sup> Ce sont des mots-clés ou presque des « marques » de l'œuvre de Jacques Derrida, surtout dans *De la grammatologie*, où il entreprend cette tâche sur l'exemple de la théorie linguistique de J. J. Rousseau.



serait qu'un ensemble de différences qui n'ont aucune signification en eux-mêmes. C'est pourquoi on dit parfois que le structuralisme « liquide » le sujet, parce qu'il le réduit à une pure fonction. On devrait pourtant ajouter que, en fin de compte, c'est l'*ensemble* des structures, le *système* des multiplicités, l'articulation ou le croisement des fonctions indépendantes qui définit le sujet. A un tel « structuralisme » à la Foucault, Blanchot se sent proche, comme l'atteste le petit essai qu'il a écrit sur celui-ci.<sup>8</sup>

Pourtant, le structuralisme ne pose pas proprement la question qui porte sur la manière dont le sujet s'articule au langage, s'implique dans le discours. Cette question exige une pensée critique et non formaliste, une pensée qui surtout n'exclue pas le spéculatif. Alors, la question « que signifie parler ? » peut s'entendre d'une nouvelle façon. Selon Foucault en effet, la « *pensée du dehors* »<sup>9</sup> telle qu'elle s'exprime chez Blanchot peut se résumer –ou plutôt s'annoncer– dans l'énoncé « je parle », comme jadis la vérité grecque s'effondrait dans l'énoncé « je mens ». A travers l'auto-référentialité apparente du « je parle », c'est le vide porté par le discours –par tout discours– qui s'indique dans l'énoncé « je parle » : il y a un moment de la parole, un point où le discours ne dit *rien*, sans pourtant se taire, n'ayant pas le pouvoir de dire, explicitement et directement, ce rien. Comme dit Foucault, le très petit vide percé dans l'apparente plénitude de sens (grâce à l'auto-référentialité) « *ouvre un domaine de questions peut-être illimité* ». L'important, c'est que dans ce domaine ouvert c'est le sujet qui *s'interroge* lui-même, car le « *vide où se manifeste la minceur sans contenu du 'je parle' [est] une ouverture absolue par où le langage peut se répandre à l'infini, tandis que le sujet –le « je » qui parle– se morcelle, se disperse et s'égaille jusqu'à disparaître en cet espace nu.* »<sup>10</sup>

En un sens général, le cadre du problème que nous avons présenté selon M. Foucault est coextensif à l'œuvre de Blanchot. On peut en outre citer beaucoup de petits essais qui tournent autour de la question que nous formulons comme « que signifie parler », et qui tous tend à nommer « l'écriture » comme le lieu où cette

<sup>8</sup> L'essai, écrit sur la mort de M. Foucault (1984), s'intitule « Michel Foucault tel que je l'imagine », repris dans Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, pp.109-152.

<sup>9</sup> Expression à double sens attribué par Foucault, dans son hommage qui porte le même titre, à la pensée de Blanchot : Michel Foucault, « La pensée du dehors », (paru en 1966) in *Dits et écrits*, vol. I pp. 546-567.

<sup>10</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 547.

dispersion du sujet s'engage dans un procès, où le sujet fait « travailler » cette dispersion –ce qui est une des approches de la définition de l'expérience de l'écriture. Cela veut dire que l'expérience de l'écriture, telle que Blanchot en élabore la réflexion critique, ne se pose pas dans une opposition préalable à la parole, n'oppose pas l'écriture à la parole, mais au contraire dépend d'une réflexion critique sur celle-ci. L'expérience de l'écriture relève du moment où la parole veut se joindre et s'attraper. Et cela donne à douter : personne ne voudrait par la parole s'engager par une forme d'engagement sur lequel on n'a aucune prise. C'est pourquoi, même si cela sonne bizarre, le sujet a de l'intérêt à ce que la parole s'oublie, que le nom s'efface de l'écriture. Le seul problème c'est que la nature de cet intérêt est extrêmement complexe. On dirait que c'est un intérêt non économique, si une telle chose pouvait se concevoir. Parler ou écrire, ce sont d'abord des activités non catégorisables, non économiques, des expériences où le sujet touche à ses limites. S'impliquer dans le discours, faire emploi du langage, cela détermine la subjectivité du sujet selon des modes et catégories diverses, mais fondamentalement, cela se fait à travers une *absence*, constituée par un mouvement de *retrait*. Le sujet s'absente de son discours.

Le point de départ de la critique blanchotienne de la parole assume tous les points opposés à l'ensemble de la tradition philosophique : le modèle de la « vérité », soumis à la règle de la « lumière », et conséquemment du voir, et conséquemment d'une « vue d'ensemble ». C'est en rupture avec l'image du logos comme vérité rayonnant que la pensée de l'écriture comme pure signe, non soumis à la vision, irréductible à la présence d'une intuition, se déploie. C'est aussi une des voies qui mènent à l'essence de la poésie.

Le second point qui importe du point de vue philosophique, c'est de voir où et en quels points convergent et font contraste la problématique de l'écriture telle que l'entend Blanchot et la critique de la subjectivité que mène Heidegger. En effet, le poids de cet essai penche vers la confrontation de Blanchot avec la pensée de Heidegger. Les termes heideggériens ne sont pas seulement employés par Blanchot en accord avec leur traits explicatifs, mais aussi questionnés en tant qu'idées problématiques. Les thèmes heideggériens comme « *pensée qui ne pense pas encore*

»<sup>11</sup>, « *l'être en tant qu'être* », « *le Dire de la pensée* », « *la mort comme possibilité d'être la plus propre* »<sup>12</sup>, etc. sont reflétés, dans l'œuvre de Blanchot, sur un plan autre que celui de la philosophie ou bien de celui de « *la pensée* » comme le voudrait Heidegger. Ce plan, qui se constitue toujours comme un milieu de médiation, comme exigence d'extériorité, c'est la littérature en tant que extériorité du langage, voire transcendance du langage par rapport au sujet. Nous allons aussi essayer de répondre à la question de savoir pourquoi Blanchot délaisse –par méfiance ?– ce mot « littérature » (comme peut-être Heidegger à l'égard de « philosophie »), et revendique seulement le nom de « l'écriture », et revendique pour elle un espace « fragmentaire ».

On pourrait croire que toute la réflexion de Blanchot se tient dans l'espace ouvert par le questionnement de Heidegger. Mais déviant de celui-ci, Blanchot pose la question de « l'essence de la littérature », et non seulement celle de la poésie. De même, pour lui, la question du « langage originel » est au-delà de la question de l'être. On sait aussi que le langage originel selon Blanchot serait, plutôt qu'une parole se proférant, une sorte d'écriture, abandonnée et absente d'elle-même, présente seulement par l'impossibilité dont elle témoigne de réaliser ce qu'elle projette. C'est-à-dire un signe dénué de tout sens, de tout rapport de présence. C'est même la raison pour laquelle il n'attribue aucun statut d'origine à l'écriture, contrairement à ce que fait Heidegger à propos de la « parole authentique ». L'écriture est neutre, elle ne peut être que neutre. Elle est ce qui donne le rapport à la parole. A ce titre, elle est aussi ce qui est elle-même sans rapport, ce avec quoi on ne peut entretenir de rapport véritable ou authentique. L'écriture est absolue, elle se constitue en s'absolvant, dans la perte des rapports. C'est à travers cet être sans rapport que nous tenons nos rapports.

On rejoint par là l'autre côté de la problématique blanchotienne, qui également vient du romantisme allemand, passe par Hegel, Nietzsche et Heidegger, mais aussi par un poète comme Mallarmé, comme Rilke, mais aussi Kafka et d'autres. C'est ce qui rapproche mystérieusement l'écriture à la mort, thème central de l'œuvre de Blanchot. Or, ce qui relie la littérature moderne à la mort, c'est que, celle-là commence au moment de naissance de l'auteur, mais d'autre part celui-ci

<sup>11</sup> Thème central d'un livre de M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*.

<sup>12</sup> Le motif principal de *Être et temps* (M. Heidegger).

naît au moment de sa propre mort. Autrement dit, l'auteur, ou plutôt la fonction rempli par la personne de l'auteur, ne peut se constituer que parce qu'il se rend absent de son œuvre, en même temps que de se projeter entièrement dans l'œuvre. L'œuvre étant un être « intransitif », c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas destiné à un usage pour des fins du monde, quelque chose d'à part, l'auteur qui la « crée » est la figure derrière cette chose totalement sauve, exempte, intouchable, irresponsable. En un mot, il est responsable de l'irresponsabilité. C'est un point fermement établi par Blanchot que, la recherche du langage en tant que tel, de l'être du langage, ou encore du langage en tant que ce qui parle, passe nécessairement par la mort de l'auteur, par la disparition du sujet qui parle. Il ne s'agit pas, comme chez Heidegger, de rechercher l'essence du langage dans la poésie, ni d'ailleurs dans « les lettres », comme on pourrait songer par souci d'opposition. L'essence du langage, selon Blanchot, c'est « la dissimulation », comme l'essence de la littérature est d'être en état perpétuel de « disparition ». Ce qui importe et ce qui est intéressant, c'est l'expérience de la mort (ou, si l'on veut, de l'absence fondamentale) vers laquelle entraîne l'engagement de la littérature.

Il serait impossible de parler sur « l'œuvre » ou la « pensée » de Blanchot sans rendre *injustice* à son souci central (et sans les trahir d'une certaine manière). Or, déjà Heidegger annonçait qu'il ne laissait pas derrière lui un système de pensée, sans compromettre l'exigence de penser rigoureusement. Mais il n'est pas facile de résister à la force totalisatrice et réductrice de l'histoire, et le nom de Heidegger est déjà doublé de celui de « l'ontologie », du dépassement de la métaphysique. Blanchot tient à ce que aucun concept, idée, principe... ne signifie comme dénominateur l'ensemble d'une pensée. Le rassemblement, la totalisation déjà impliquent la domination d'un dénominateur. Pourtant, il ne s'oppose pas moins à écrire « sans horizon philosophique ». Dans cet horizon philosophique, le nom de Heidegger pèse beaucoup. Blanchot a plusieurs fois explicitement opposé ses essais à l'ontologie de Heidegger, en particulier contre : « *le questionnement est la piété de la pensée* ». A cette idée, il oppose celle que la question de l'Autre n'est pas comprise par ce questionnement, ni même par « l'écoute » vers laquelle, comme remarque Blanchot, Heidegger lui-même cède. Cette question ne peut être abordé que par réponse, ou par une responsabilité sans mesure, d'avant la responsabilité. A ce titre la dette à Levinas est évidente. Mais à la différence de Levinas, Blanchot insiste plus

sur le thème du « rapport ». Nous dirions, même si cette manière de parler reste étrangère à Blanchot, que la responsabilité, pour être pensée et entretenue rigoureusement, doit se fonder sur une relationnalité, la pensée devant être *directement impliquée* dans celle-ci.

Ecrire ou parler : cela devient intéressant à mesure que la « pensée » y est impliquée directement. La pensée oscille entre le déterminé et l'indéterminé, mais ne quitte ni l'exigence de ne pas arrêter à quelque chose de déterminé, ni celle de ne pas se laisser dans l'absence de toute pensée déterminée –c'est une définition par Blanchot lui-même.<sup>13</sup> Nous ne pouvons penser qu'à condition d'être exclu de l'intimité de la pensée. Cette « exclusion » est l'expérience même de la pensée comme du « dehors ». Ou bien nous la pensons comme la correspondance sujet-objet, ou bien nous la pensons comme procès opérant par négation envers un absolu, ou bien comme pensée qui ne pense pas encore, c'est-à-dire qui indéfiniment se tourne et détourne. Selon Blanchot, la pensée procède d'une défaillance constitutive, elle a rapport à un dehors inaccessible. Et si on devrait accueillir l'idée heideggérienne selon la quelle « *la pensée est le dire initial* »<sup>14</sup>, ce n'est que parce qu'elle se meut dans l'élément différentiel de la parole et de l'écriture.

Une pensée du signe ouvre le thème de l'écriture à un domaine beaucoup plus large que celle que l'on peut aborder par le concept de « phénomène ». Ainsi, de nouveau, les thèmes heideggériens de vérité, dévoilement, avènement, propre, viendront au débat. Il y aurait, d'un côté, le formalisme structuraliste sémiologique avec le concept de « signifiant », de l'autre côté une métaphysique de la présence qui voudrait sauver la part de la spiritualité de l'homme. L'écriture dans une pensée du signe ouvre le domaine de l'analyse, celle de la lecture. C'est le domaine des manifestations qui n'ont rien à voir avec un vouloir dire, avec une volonté de vérité, avec un « se laisser montrer ». En un sens, les lectures littéraires que fait Blanchot sont toutes des psychanalyses, mais une psychanalyse sans « psyché ». Car, bien que comme Freud il fait tourner tout autour d'une sorte d'instinct de mort (ou plutôt des « poussées du mourir »), le souci dont l'œuvre témoigne ne constitue aucune essence

<sup>13</sup> A la suite du même fragment: « *L'oscillation (l'égalité paradoxale) est le risque de la pensée livrée à cette double exigence et ignorant qu'il lui faut être souverainement patiente, c'est à dire passive hors de toute souveraineté.* », *L'écriture du désastre*, p. 57

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 139.

humaine, aucun esprit absolu. La littérature, selon Blanchot, est toujours plus proche de la folie. La littérature en tant qu'entreprise de l'anonymat, de perte du nom propre, de dé-subjectivation tend aussi vers l'absence d'œuvre.

Le mot « expérience » dans notre thème « expérience de l'écriture » comprend tous les trois thèmes qui renvoient sans cesse à la finitude : la mort, la pensée (parce qu'elle est d'abord conscience de soi), et l'origine (parce qu'elle témoigne d'un passage de fini à l'infini, comme chez Descartes) en tant qu'elles sont posées comme questions au langage. Comment le langage pourrait revenir sur soi en écartant toute sa positivité pour rejoindre son origine ? Quel est l'être de la pensée qui ne peut pas ne pas se détourner de son origine ? Etc.

Nous allons voir plus tard les différences entre Heidegger et Blanchot en ce qui concerne la recherche d'un langage pur et originel, laquelle existe aussi bien chez Blanchot, mais dans un sens autre que celui que propose Heidegger. Il nous semble que Blanchot va plus loin dans cette recherche philosophique et anti-métaphysique - comme d'ailleurs le veut Heidegger- même s'il s'appuie plus sur la littérature que la philosophie. Il nous semble que, ce que Heidegger essayait d'accomplir d'une manière directe, Blanchot traite plus discrètement. Ainsi, lorsque Heidegger dit que l'être pur du langage est le souci de l'être (« aucune chose ne soit, la ou le mot faillit »<sup>15</sup>) Blanchot, suivant Levinas, y voit plutôt une méfiance. C'est que pour Blanchot, ce sont ces catégories que sont l'œuvre, l'auteur, le nom propre qui sont à l'œuvre dans cette recherche et que l'on doit critiquer. Si Blanchot dépasse Heidegger dans l'analytique existentielle, c'est parce qu'il intègre dans celle-ci cette notion capitale de l'œuvre. Il nous semble qu'avec la notion de « désœuvrement » et de « désastre », Blanchot va jusqu'à une nouvelle conception de la philosophie.

Pourtant, on ne peut pas se contenter d'une analytique existentielle, parce que l'homme n'est pas une recherche de l'authenticité. Une finitude responsable d'elle-même ne peut pas se contenter, mais ne peut que se contester. C'est pourquoi « la contestation originelle » qu'est la littérature seule peut rendre compte du rapport de la mort et de l'œuvre. Or, comment nier que l'œuvre est la possibilité d'un autre monde, même d'un arrière-monde? Disons autrement : qu'est-ce l'exigence de

<sup>15</sup> C'est le vers final du poème intitulé « Le Mot » de Stefan Georg, cité fréquemment par Heidegger dans *Acheminement vers la parole*, pp. 203-223.



l'oeuvre doit être pour qu'elle puisse investir toute une vie ? Mais l'oeuvre cherche à conquérir la vie qui échappe à elle en même temps qu'elle s'en détourne. C'est ce mouvement paradoxal qui est aussi le mouvement du mourir. Pourtant, ce n'est pas le mouvement fondateur d'une possibilité.

Blanchot va déployer ici toute la problématique de la mort et entreprendre la critique de la perspective de la possibilité. Ce sera aussi le renversement de ce qu'il appelle globalement la dialectique. Que la mort fonde toute possibilité, la pensée moderne l'affirme, mais aussi cherche, par souci de l'origine, par l'exigence du retour à l'origine, à rendre la mort possible à son tour. Ce qui voudrait dire trouver un fondement à la mort. Blanchot inclut dans cette perspective Hegel, Heidegger, et même Nietzsche. Au lieu de la mort comme « *possibilité de l'impossibilité* »<sup>16</sup> (Heidegger), Blanchot propose la mort comme « *impossibilité de toute possibilité* ». L'impossibilité de la mort se manifeste au cours de la recherche de sa possibilité, c'est-à-dire dans l'écriture, dans l'oeuvre par laquelle on voudrait rendre la mort possible. C'est l'appel du possible qui, d'une manière trompeuse, fait prendre à l'homme sa mort comme un objet pour sa volonté et une fin à atteindre. Mais c'est encore lui qui témoigne de l'impossibilité d'atteindre tel but, d'accomplir tel destin. L'importance, selon Blanchot, des oeuvres de Rilke, de Kafka, de Dostoïevski, de tant d'autres, vient, toutes choses égales d'ailleurs, de ce qu'elles dégagent ce qui est impersonnel dans la mort, c'est-à-dire l'impossibilité de mourir sa propre mort, ce fait « *par rapport auquel il faut dire non pas je meurs mais on meurt* ». <sup>17</sup> Nous allons voir que Blanchot double la conception heideggérienne de la finitude avec la notion de l'oeuvre. Voyons aussi que l'oeuvre ne fonde rien, ne peut à proprement parler rien, qu'elle n'est responsable de rien, qu'elle ne peut, à la limite, que témoigner.

Comme c'est Blanchot lui-même qui affirme l'impossibilité d'écrire sans horizon philosophique, une telle responsabilité exige que la question de l'écriture se pose non pas comme « qu'est-ce que l'écriture ? » mais comme « qu'est-ce qui

---

<sup>16</sup> Formule étrange dont l'ambiguïté vient de la nature énigmatique et indéfinie de ce que veut dire « possible ». L'herméneutique d'une telle expression « l'impossibilité de la mort » ne peut pas être reléguée à quelque dogme rationaliste ou scientiste. Il y a bien un sens dans lequel mourir est *possible*, et un sens dans lequel mourir est *impossible*. Dès que l'on met à part le sens *factice* de la possibilité (la contingence, même la nécessité sous forme, par exemple, de « loi de nature »), il ne reste pas d'autre choix que de penser la possibilité en rapport avec l'impossibilité. Selon Blanchot c'est cette duplicité de mort dont il n'y a pas de relève. Mais n'anticipons pas trop.

<sup>17</sup> « La solitude essentielle », dans *L'espace littéraire*, p. 28. Dans ce passage Blanchot fait éloge du « on » pour sa force transformatrice.

advient par l'écriture ? ». C'est une question essentiellement ouverte, à la quelle on ne peut répondre toujours qu'avec une éthique, c'est-à-dire une pratique de l'écriture. Ce que Blanchot trouve d'intéressant dans la philosophie, il l'intègre à sa réflexion sur l'écriture par son intérêt spéculatif aussi. La pratique de l'écriture, la réflexion philosophique, la spéculation sur l'écriture (sur le domaine propre d'écrire, pas trop loin mais pas le même que le domaine de « penser »), on ne les confondra pas. Mais elles sont toutes à la fois impliquées dans l'œuvre de Maurice Blanchot.

## Section 2 - Blanchot et Heidegger

Le rapport de Maurice Blanchot à la philosophie est un rapport incontestablement extérieur. Essentiellement un amateur de la littérature, s'essayant aussi en des « fictions », il écrit en critique. Il est vrai toutefois que son œuvre est philosophique d'un bout à l'autre. Mais même quand il « discute » ouvertement, par exemple avec Heidegger, il ne parle pas en philosophe. De plus, les références philosophiques de son œuvre –qu'il ne cache pas, mais donne seulement à titre indicatif– sont trop dispersées. Mais le fait qu'il se rapporte extérieurement à la philosophie ne veut pas dire qu'il est inconscient de ce dont il subit l'influence. C'est sans doute la radicalité de la pensée heideggérienne qui l'a attiré. L'heure était au radicalisme ou du moins à une sorte d'extrémisme: il suffit de se rappeler l'idée de l'excès, de la transgression chez George Bataille auquel Blanchot est lié d'amitié, autre critique plus incliné sur Hegel que sur Heidegger, et moins sur la littérature si l'on compare à Blanchot.

Blanchot aime à figurer ses rapports à la philosophie comme un entretien. Son livre le plus livresque, le plus volumineux et le plus « arrangé », intitulé *L'entretien infini*, comporte toutes sortes d'essais pour exposer ses thèmes –qui relèvent de la littérature autant que de la philosophie–, pour les mettre en rapport avec la parole philosophique. La première partie de ce livre, intitulée « La parole plurielle : parole d'écriture », est toute entière consacrée à une affirmation d'ensemble de l'orientation philosophique de la critique littéraire. C'est plutôt vers la première partie cette équation apparemment pèse. Pourquoi « plurielle »? La réponse, c'est-à-dire les



motives de cette orientation philosophique générale se trouvent dans sans doute dans un questionnement radicale de la philosophie. Pourtant, ce n'est pas ce que fait Blanchot; ce que fait, c'est d'indiquer les voies par les quelles une telle recherche s'ouvre à la problématique de l'écriture. C'est dans cette trentaine de pages que Blanchot formule ses débats avec Heidegger. Nous proposons premièrement de faire un relevé de ces confrontations dans ce chapitre. Dans la mesure où il est impossible de prendre l'ensemble de la pensée heideggérienne sans préciser le rôle central qu'y joue les analyses de la finitude, le débat principal entre Heidegger et Blanchot porterait sur l'idée de la mort. Pourtant, pour deux raisons il faut prendre cela à part. premièrement parce que Blanchot, notamment dans *L'espace littéraire*, fait de la mort la question de la littérature et de l'écriture. Deuxièmement, parce que jamais Blanchot attaque une pensée dans son ensemble. Il ne s'agit pas pour lui d'ailleurs de critiquer l'idée heideggérienne de la mort. Ce qui est problématique, c'est la manière dont celui-ci fait d'une telle question une question d'ensemble. Cela emmène Blanchot à formuler *sa* question : pourquoi y a-t-il une question d'ensemble? Pourquoi « l'Un » au-delà de tout ?

Il n'est pas étonnant de voir qu'en cela il est largement débiteur des idées de Levinas. Deux essais de ce chapitre sont virtuellement des « dialogues » avec celui-ci, et d'ailleurs toute cette première partie expose les notions et thèmes levinasiens de cette opposition radicale à l'ontologie: discontinuité, interruption, autrui, thèmes qui donnent certainement un élan de constructivisme à la pensée de Blanchot. Mais pour la part critique, il partage son terrain avec Heidegger. Il préfère rester sur le plan questionnant plutôt qu'entreprendre une interprétation absolument nouvelle et un recommencement radicale comme plus tard Levinas a essayé dans *Totalité et infini*.<sup>18</sup> Ce qu'il partage donc avec Heidegger, c'est le « tournant linguistique » de la pensée. L'œuvre de Blanchot incontestablement a sa place dans la philosophie contemporaine à mesure qu'elle répond à la question « qu'est-ce que le langage ? », à mesure qu'une conception du langage se dégage à travers la critique selon Blanchot. Ce qui fait la radicalité de la manière dont Blanchot élabore la question est vraisemblablement ce qui le rapproche à la pensée heideggérienne. Ce qui fait son

---

<sup>18</sup> Blanchot ne manque pas de faire éloge du « langage nouveau » de ce livre. Mais d'autre part il marque sa distance : ainsi quand il qualifie la pensée levinasienne comme « à bien des égards la philosophie éternelle », *L'écriture du désastre*, p.45. C'est dans cette toute petite note, d'ailleurs, qu'il énonce ce qui essentiellement sépare son propre œuvre d'un discours philosophique (ou, du moins, de ce qu'on entend à la rigueur par *discours* philosophique) : « l'exigence d'universalité ».

originalité, c'est que, plus que Heidegger, Blanchot reste fidèle à l'idée d'une « expérience » du langage, en même temps de questionner et dégager tous les présuppositions de ce concept-clé lui-même.

En un certain sens, Heidegger a rencontré le problème de la « parole » en cherchant à articuler la question de la subjectivité –question qui vient toujours de nouveau depuis le début de l'âge moderne : question toujours actuelle– à la tradition la plus ancienne de la philosophie, c'est à dire avec le problème de l'être. En revanche, Blanchot essaie de l'articuler à une question aussi ancienne, celle d'une *parole absolue, hors d'échange*. Blanchot ainsi inaugure une lignée de pensée qui, en reconnaissant entre la subjectivité et le langage un lien fondamental, problématise la « parole » comme acte de souveraineté. (Incontestable ici l'influence de G. Bataille et sa notion de « dépense ».) Peut-être la subjectivité du sujet, plutôt que de commencer avec le cogito, a peut-être affaire à la souveraineté telle qu'elle s'affirme et s'annonce dans le pouvoir de la parole. L'existence ou bien la recherche d'une telle parole est attestée d'abord dans les origines vivantes de toute religion, mais plus généralement dans toute recherche d'origine. Ainsi, le thème d'une « parole d'origine », ou « parole originelle » (entendons: non dérivée, non aliénée, non perdue) est celui que suit Blanchot tout en maintenant l'exigence de la différence ou de la pluralité. C'est-à-dire, comment concevoir l'acte de parole sans supposer l'unité du sujet ? Il faut donc que la parole soit plurielle dans la dimension qui la donne. Selon Blanchot, une telle « exigence » ne peut pas se chercher en termes de possibilité. Toute la pensée de Blanchot dépend de l'idée selon laquelle cette parole pointe vers une écriture, *est déjà* une sorte d'écriture. Mais en quel sens ? Pour répondre à cette question, il faut rapporter ce que nous entendons par la parole d'origine à une « *expérience-limite* ». Toutes les lectures que Blanchot fait sont fondées sur cet axe. D'une part une expérience qui distribue le possible et l'impossible, d'autre part le rapport à cette expérience, rapport fondamentalement impossible parce que tendant vers l'impossible. Nous espérons d'éclaircir cela plus tard et répondre à cette question. Nous allons d'abord suivre Blanchot tandis qu'il dégage son horizon philosophique.

Il ne faut pas, cependant, passer sans mention l'influence de Nietzsche. Bien que Blanchot n'a rien publié sur Nietzsche avant 1969 (c'est-à-dire l'année de

*L'entretien infini* où l'idée de l'écriture fragmentaire est exposée en guise d'un commentaire sur Nietzsche), on ne peut pas comprendre ce qu'est l'écriture selon Blanchot sans la critique nietzschéenne de la philosophie. Les écrits d'avant la guerre (disons, de la première période) sont centrés sur la littérature et la mort. A mesure où Blanchot s'engage dans une sorte de discussion avec la pensée heideggérienne et sa problématique de la parole, l'influence nietzschéenne se fait sentir de plus en plus. En fait, il semble que l'idée de l'écriture fragmentaire (très différente de la forme aphoristique, nous le verrons) a fait jour en rapport avec la pensée nietzschéenne de la « force ».

### Section 3 – Y a-t-il une question fondamentale ?

*« La parole de Dieu a besoin de l'homme pour devenir question de l'homme. (...) Dans cette interrogation pressante, toujours totale, portant sur notre temps et qui est notre possibilité, venant de nous et nous visant en tout ce qu'elle vise, pourquoi, loin de nous sentir interrogés, sommes-nous pris dans un mouvement démesuré d'où tout caractère de question semble avoir disparu? Pourquoi, lorsque nous questionnons, est-ce déjà la force démesurée de la question que – dans le meilleur des cas – nous répondons, une question qui n'est celle de personne et qui nous conduit à ne nous identifier avec personne ? Cela est notre expérience de la question la plus profonde. Elle nous prend à partie sans nous concerner. Nous la portons, nous qui sommes par excellence les porteurs de la question, et elle fait en sorte qu'elle ne nous importe pas. C'est comme si, dans la question même, nous étions aux prises avec ce qui est autre que tout question; comme si, ne venant que de nous, elle nous exposait à tout autre que nous. Interrogation qui n'interroge pas, ne veut pas de réponse et semble nous attirer dans l'irresponsabilité et l'esquive d'une fuite tranquille. »<sup>19</sup>*

Qu'est-ce que cette question, à vrai dire ? N'est-ce pas déjà la question de la mort ? Ou bien, n'est-ce pas une manière de reprendre l'argumentation en quelque sorte circulaire de Heidegger qui cherche une auto-fondation du questionnement ?

---

<sup>19</sup> « La question la plus profonde », dans *L'entretien infini*, p. 17.

Circularité qui fait que celui qui questionne fonde son être dans le questionnement en même temps que son questionnement lui-même est fondé par l'être. L'homme cherche l'essence de son être dans le fait qu'il est un être qui questionne, en même temps qu'il veut trouver dans son être la mesure de son questionnement. Ce qui fait tourner ce cercle, c'est la différence entre l'être propre et l'être non propre. La « question de la question », c'est-à-dire la merveille du fait que le Dasein est un être qui questionne, s'ouvre à la question de la mort : la possibilité de l'être le plus propre passe par la mort propre, c'est-à-dire par la manière dont le Dasein se tient en rapport à sa mort propre. C'est en gros la pensée heideggérienne. Mais nous voyons Blanchot déjà détourner cette ligne de pensée vers quelque chose d'autre. En invoquant la mort sans la nommer, en faisant valoir que le moment le plus intense du questionnement est celui qui ne nous concerne pas du tout, Blanchot n'expose-t-il pas la relation interne supposée par Heidegger entre le questionnement et la question de la mort, de sorte que sa pensée de la finitude se réduit en somme à une angoisse de la mort ? On verra dans la citation ci-dessus que Blanchot aussi conduit la question de la question vers la mort, mais justement *sa* version de la mort : question totale, questionne qui porte sur « notre temps » à nous, mais question qui nous ôte l'identité, qui nous rend « personne », question qui, à la limite ne nous questionne même pas et nous livre à une irresponsabilité au-delà de tout questionnement.

#### Section 4 – La question selon Heidegger

Dans le chapitre prochain nous allons insister longuement comment Blanchot tisse ensemble l'idée de la mort et l'expérience de l'écriture comme expérience non expérimentable de la mort. Pour le moment, ce qui importe est de dire que quand Blanchot conteste la pensée heideggérienne, il prolonge la contestation jusqu'à ses aspects et se caractérise les plus déterminants. Ainsi, il cerne cette pensée avec une question qui l'entoure d'une manière si totale qu'à la fin c'est cette pensée qui semble porter la question qui lui vient du dehors. Nous avons déjà dit que le romantisme allemand constitue une des sources principales de l'œuvre de Blanchot, une source qu'il reconnaît lui-même en l'attribuant l'origine de la problématique littéraire. Or, cette question (« qu'arrive-t-il par le fait que nous avons la littérature ?

») était posée par Heidegger aussi, mais pour être laissée de côté. Les points sur lesquels Blanchot et Heidegger sont en divergence peuvent être suivis aussi dans leur rapports aux auteurs romantiques. Néanmoins, pour notre propos il faut les imaginer impliqués dans la problématique qui les fait tous les deux se rapprocher d'une origine problématique, d'une question-origine.

La question fondamentale chez Heidegger se pose sur plusieurs niveaux. Sur le plan existentiel, c'est bien sûr le rapport à la mort, ce qui décide de la facticité ou de l'authenticité de l'être de l'homme. Sur le plan historique, la question est celle du « *dépassement de la métaphysique* »<sup>20</sup>. Pour Blanchot le problème n'est pas là. Le problème de la finitude humaine et celui du rapport à la mort ne s'articulent pas ainsi. Car tout point de vue qui voudrait les articuler serait un point de vue dialectique et en tant que tel ferait appel à la *fin* de l'histoire. Ce n'est pas que Blanchot oppose à ce thème, mais il insiste sur la nécessité de le penser sans rapport à aucun présent.

La pensée heideggérienne avait une orientation critique au début, mais est devenu de plus en plus interrogatrice et elliptique vers la fin. Les thèmes de la mort, la négation, l'absence, sont omniprésents à un plus grand titre dans l'œuvre de Blanchot, et ainsi ils lui donnent la marque d'une pensée négative. Il y a encore une autre source de la pensée négative, qui a sans doute connu de diverses formes historiques (la théologie négative n'étant qu'un exemple). Heidegger l'effectue par un retour aux origines de la philosophie. Cette source consiste à s'interroger sur l'origine de la philosophie. La pensée heideggérienne, en même temps qu'elle se réclame d'un recommencement, effectue la recherche des origines de la philosophie avec des moyens herméneutiques et étymologiques. Cette manière de se rapporter à l'histoire de la philosophie, contenue comme dans un noyau dans le commencement grec, peut sans doute s'expliquer avec l'hellénisme de fin de siècle. La question « pourquoi la philosophie naquit en Grèce, à telle époque? », qu'on devrait considérer plutôt comme une question pour l'histoire, s'en est venue à préoccuper la réflexion philosophique. La question porte donc sur l'originalité de l'origine. Rappelons que le retour aux origines grecques est toujours proposé par Heidegger comme remède à la

---

<sup>20</sup> Cf. l'essai portant le même titre dans *Essais et conférences*, pp. 80-115.

décadence de la pensée philosophique moderne. Ainsi, le thème du retour chez Heidegger acquiert un sens politico-historique.

Pour faire une idée juste de l'écriture négative de Blanchot il nous faut reprendre les points cardinaux de la pensée heideggérienne en ce qu'ils ont de négative. L'interrogation sur les origines de la pensée philosophique, la recherche d'un retour à l'origine introduit, paradoxalement, un thème qui désormais hante toute réflexion sur la philosophie: la question de sa fin. La pensée heideggérienne la propose explicitement. Cela parce qu'elle se tient dans un rapport de totalité avec l'histoire de la philosophie. Ce qui voudrait se dire par un tel rapport se présente comme une critique de la philosophie. Une telle critique ne peut pas se limiter, elle est nécessairement totale et destructive. Tout de même, la fin de la philosophie, la destruction de la métaphysique, de quelle manière qu'on l'appelle, ne fait qu'un épisode bruyant dans un ensemble plus vaste où des rapports changent. Ainsi, une autre lignée de critique pose la question de l'universalité et la pérennité de la philosophie comme forme de discours qui prétend à l'universalité. C'est le problème de la vérité, tel que l'a posé Nietzsche, qui a ouvert la voie pour de nouvelles suites dans la philosophie contemporaine. Pourquoi la *vérité* philosophique est toujours imprégnée de l'éternité, ne peut pas se passer d'une image d'*éternité*? On sait que la pensée de Heidegger doit tout son élan à la critique nietzschéenne du concept de vérité. Pourtant, elle le méconnaît en fin de compte, et invente un autre problème qui est celui du « Temps ».

La pensée heideggérienne a comme deux piliers: d'une part la problématique de l'être et temps; d'autre part la problématique de l'origine grecque de la philosophie, en particulier le *logos* non divisé qui précéda la naissance de la philosophie. Ce problème entraîne Heidegger dans des commentaires tout à fait originaux des penseurs présocratiques, tournant autour de la question de ce que veut dire *legein*. Au début, en partant d'une question simple et ancienne (qu'est-ce que le temps?), Heidegger avait essayé de mettre l'ontologie sur une nouvelle voie. Analogue d'une certaine manière à la démarche de Hegel qui, dans la *Phénoménologie*, reproche à Spinoza de fuir devant le « pouvoir du négatif », Heidegger demande: pourquoi est-ce que la philosophie s'est toujours détournée en



face de la véritable question concernant le « Temps »?<sup>21</sup> Parce que, selon lui, cette question exige un mode de penser qui aurait dépassé le mode de penser métaphysique, celui qui pense dans l'oubli de l'être. L'oubli de l'être c'est l'oubli de la différence ontologique, c'est traiter l'être *comme* étant. Ainsi, penser le temps, ça revient à pouvoir penser l'être en tant qu'être. Mais comme Heidegger ne cesse jamais de dire, quand la métaphysique prononce « l'être », elle entend toujours l'être *de* l'étant. Pourtant, à la suite de *Etre et temps* la problématique heideggérienne se transfère sur le langage. Ainsi il ouvre la voie d'un questionnement de la philosophie quant à sa forme de discours, autrement dit la discursivité philosophique. On peut toujours critiquer le recours philosophique au poème, l'usage illimité de l'étymologie. Il reste qu'une question est née de là. Alors, le détournement en face du temps n'est-t-il pas la forme principale sous la quelle le discours métaphysique constitue son monde atemporel, éternel, et son mode universel? Ensuite, dans une interrogation sur la signification de « penser », Heidegger découvre que penser est conditionné par une exigence qui se mesure par la parole. Cette idée peut se trouver dans *Qu'appelle-t-on penser?* aussi bien que dans l'œuvre plus tardive de ce penseur.

### Section 5 – La parole d'origine et la philosophie

Quant à Blanchot, il est vrai qu'il ne se pose jamais la question: « qu'est-ce que la philosophie? ». Nous devons donc chercher où réside la raison de son intérêt pour ces thèmes et problèmes heideggériens. En premier lieu, pour lui aussi

---

<sup>21</sup> Pour Heidegger c'est la *présence* comme essence du temps qui reste impensable. Pour Blanchot, c'est un temps non présent qui donne à penser. Nous aurons plus tard à revenir sur ce décalage. Heidegger formule ainsi la question : « *Si dans toute la métaphysique l'Etre est pensée comme éternité et indépendance à l'égard du temps, cela ne veut rien dire d'autre, sinon que l'étant est dans son Etre indépendant du temps –du temps comme représenté au sens du passer. Le passager ne peut pas être le fondement de l'éternel. A l'étant véritablement étant dans son Etre appartient l'indépendance à l'égard du temps au sens du passer. Mais qu'en est-il de la détermination de l'Etre lui-même –détermination à la quelle on ne pense alors tout simplement plus –comme Présence, et même comme Présence pré-sente? Qu'en est-il de l'être comme Pré-sence, à partir duquel pourtant le temps comme passer, et même l'éternité comme maintenant présent, sont représentés? Ce qui règne dans cette détermination de l'Etre, n'est-ce pas la considération de la Présence, du présent, par conséquent du temps –et encore, d'une essence du temps que cependant nous ne pouvons jamais même pressentir avec l'aide du concept traditionnel du temps, par conséquent que nous ne pouvons encore moins penser? Qu'en est-il donc de l'Etre et du Temps? L'un et l'autre ne doit-il pas, l'Etre aussi bien que le Temps, et surtout celui-ci –tous les deux ne doivent-ils pas devenir dans leur rapport objet de question; tout d'abord objet de question, et finalement source de question?* » (Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* p. 77).

l'interrogation sur l'origine de la parole est accompagnée d'une mise en question du postulat fondamental, la valeur incontestablement fondatrice de toute la tradition philosophique: le *logos* comme Un. Il y a, chez Blanchot, une réflexion constante sur ce que signifie parler. Ainsi, quelques sous-titres dans *L'entretien infini* –la parole plurielle, la parole de fragment,... – suggèrent déjà quel étrange idéal de *logos* abrite cette pensée: un *logos* non unitaire et hors de l'unité. Selon Blanchot, l'exigence de la parole est celle de la non unité et de la discontinuité. La recherche de la continuité, en revanche, est éminemment naïve et témoigne d'une conception parménidienne de l'univers où « *la réalité même –le fond des choses, le « ce qui est » dans sa profondeur essentielle– serait absolument continue, postulat aussi ancien que la pensée.* »<sup>22</sup>

Que voudrait dire que la parole, plus précisément l'exigence de la parole, introduit la rupture dans les choses ? Cela veut dire que la discontinuité dont on parle se laisse supposer comme supplémentaire, comme non appartenant au fond des choses. Ici, la question du fondement de l'être ou la « question la plus profonde » semble revenir. Et Blanchot de reprendre la pensée de Heidegger pour l'ouvrir à un questionnement sur le langage en tant que vide, espace initial, expérience de l'extériorité, espace propre de l'inconnu, et non plus comme chemin vers la vérité. Pourtant, n'est-ce pas parce que nous avons l'habitude de penser toujours en termes de questions et de réponses, que nous ne pensons pas que par le simple fait de questionner nous faisons déjà rupture? Nul besoin donc de fonder la dignité de poser la question (question du sens de l'être selon Heidegger) dans une précompréhension. Car : « *Tout langage où il s'agit d'interroger et non pas de répondre, est un langage déjà interrompu, plus encore un langage où tout commence par la décision (ou la distraction) d'un vide initial.* »<sup>23</sup>

## Section 6 – L'espace de l'inconnu en tant que « espace interrelationnel »

Blanchot ainsi fait de l'exigence de discontinuité le fondement de son approche de la parole, son postulat philosophique. Et cette exigence de discontinuité

<sup>22</sup> « La pensée et l'exigence de discontinuité », dans *L'entretien infini*, p. 10.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 9.



se laisse voir le mieux dans un entretien. Penser le discontinu, c'est déjà se mettre en rapport avec l'origine de la parole telle qu'elle se déploie dans un entretien. Une longue citation s'impose ici, pour voir quel type de rapport, quel genre d'approche, quelle manière de « se tourner vers » sont impliqués dans l'espace d'un entretien:

*Dans l'espace interrelationnel, je puis chercher à communiquer avec quelqu'un de diverses manières: une première fois, en le considérant comme une possibilité objective du monde et selon les façons de l'objectivité; une seconde fois, en le regardant comme un autre moi, fort différent peut-être, mais dont la différence passe par une identité première, celle de deux êtres ayant tous deux l'égal pouvoir de parler en première personne; une troisième fois, non plus dans une relation médiante de connaissance impersonnelle ou de compréhension personnelle, mais dans une tentative de relation immédiate, le même et l'autre prétendant se perdre l'un dans l'autre ou se rapprocher l'un de l'autre selon la proximité du tutoiement qui oublie ou efface la distance. Ces trois rapports ont ceci de commun qu'ils tendent tous trois à l'unité: le « Je » veut s'annexer l'autre (l'identifier à soi) en en faisant sa chose ou en l'étudiant comme une chose, ou bien il veut retrouver dans l'autre un autre moi-même, que ce soit par la reconnaissance libre ou par l'union instantanée du cœur. Reste une autre modalité (sans mode). Cette fois, il ne s'agit plus d'une recherche unificatrice. Je ne veux plus reconnaître en l'autre celui ou cela qu'une mesure encore commune, l'appartenance à un espace commun, tient dans un rapport de continuité ou d'unité avec moi. Maintenant, ce qui est en jeu, c'est l'étrangeté entre nous, et non pas seulement cette part obscure qui échappe à notre mutuelle connaissance et n'est rien de plus que l'obscurité de la position dans le moi –la singularité du moi singulier–, étrangeté qui est encore très relative (un moi est toujours proche d'un moi, même dans la différence, la compétition, le désir et le besoin). Maintenant, ce qui est en jeu et demande rapport, c'est tout qui me sépare de l'autre, c'est à dire l'autre dans la mesure où je suis infiniment séparé de lui, séparation, fissure, intervalle qui le laisse infiniment en dehors de moi, mais aussi prétend fonder mon rapport avec lui sur cette interruption même, qui est une interruption d'être, ni un autre moi, ni une autre existence, ni une modalité ou un moment de l'existence universelle, ni une surexistence, dieu ou non-dieu, mais l'inconnu dans son infinie distance<sup>24</sup>.*

---

<sup>24</sup> « L'interruption : comme sur une surface de Riemann », dans *L'entretien infini*, pp. 108-109.

C'est en partant de ce « rapport de non-rapport » que Blanchot dégage peu à peu une sorte de *logos* très différent de celui qui s'impose dans la tradition philosophique et s'achève par la dialectique hégélienne. Nous comprenons d'ailleurs que ce que Blanchot appelle la discontinuité ou l'interruption n'est pas une négation purement négative. L'interruption des rapports ne fonctionne pas seulement comme la marque de la finitude, mais comme celle de *l'infinité du rapport* quand il s'agit de l'inconnu.

On voit en outre que ce thème s'apparente à ce qu'il appelle « le fragmentaire », ce qui veut dire non seulement une modalité de l'écriture et de la parole, mais l'être propre de *ce qui est à dire*. Dans l'essai intitulé « La pensée et l'exigence de discontinuité », essai qui ouvre *L'entretien infini*, Blanchot met en question les modes sur lesquels la parole philosophique se professe. Il nous semble qu'il saisit très nettement un point essentiel pour la critique de la philosophie par le biais de l'interrogation sur ce que signifie parler en philosophie: c'est que la parole est inséparable des institutions dans lesquelles elle est impliquée. La parole est d'abord un régime de parole. La parole philosophique s'avère dépendant des rapports entre instances incommensurables, non pas en raison de leur opposition insurmontable, mais par l'asymétrie de leur relations: maître/disciple.

Or, tant que ces rapports sont surdéterminés par l'exigence d'une recherche, il y a rapport à un « inconnu ». C'est « l'infinité » du rapport à l'inconnu qui fait de la parole philosophique une parole courbée, indirecte, non droite. C'est aussi l'infinité du rapport asymétrique entre maître et disciple qui est surdéterminé par l'inconnu. C'est le modèle d'un réseau de rapports dont aucun ne se réduit à un autre, et à ce titre chacun est sans rapport avec un autre.

*« Le maître ne donne rien à connaître qui ne soit déterminé par l' » inconnu » indéterminé qu'il représente, inconnu qui ne s'affirme pas par le mystère, le prestige, l'érudition de celui qui enseigne, mais par la distance infinie entre A et B. Or, connaître par la mesure de l' » inconnu », aller à la familiarité des choses en en réservant l'étrangeté, se rapporter à tout par l'expérience même de l'interruption des rapports, ce n'est rien d'autre qu'entendre parler et apprendre*

à parler. Le rapport de maître à disciple est le rapport même de la parole, lorsqu'en celle-ci l'incommensurable se fait mesure et l'irrelation, rapport. »<sup>25</sup>

« Connaître par la mesure de l'inconnu », dit Blanchot. Dialoguer, c'est ou bien rendre la parole impossible ou bien la continuer à l'infini. Comme Blanchot dit justement, une conversation *se scande* par des arrêts, des passages, des ruptures. Mais tandis que se tait l'un ou l'autre au les deux des entreteneurs, l'espace interrelationnel de la parole ne disparaît pas, elle se transforme, mais ne cesse pas de provoquer la parole, puisque la parole porte une étrangeté essentielle : elle est arme d'attaque ou moyen de défense ou elle-même une réconciliation ou une entente.<sup>26</sup>

On voit en outre que c'est une conception du dialogue, mais différente de celle qui s'est mis en jeu chez l'Académie de Platon et qui est fondée sur la maïeutique socratique. (Blanchot critiquera encore la conception de la parole comme moyen d'explicitation, le supposé « clair » de la parole. Cf. la section prochaine : « Parler, ce n'est pas voir ».) Blanchot remarque ensuite que le problème d'une parole qui n'exclut pas les conditions essentielles de son fonctionnement, c'est-à-dire la pluralité des termes et l'extériorité des rapports, est attesté non seulement par la littérature de fragment (des penseurs chinois, Héraclite, etc.) mais aussi par la dialectique qui « cherche à inclure le moment de la discontinuité. »<sup>27</sup> La « courbure » de la parole plurielle vient de ce que l'inconnu se présente toujours de nouveau, dans la discontinuité des rapports. La dialectique est une tentative d'inclure le discontinu dans la grande continuité de la parole. Par là elle met fin à l'exigence qui vient du langage, une exigence infinie. Comme dit Blanchot, dans « un langage d'affirmation et de réponse, un langage linéaire à développement simple, « *un langage où le langage même ne serait pas mis en jeu* » il n'y aurait plus de place pour l'inconnu. Le jeu même du langage nécessite une distance infinie entre le familier et l'inconnu. En ce sens, la dialectique socratique et la dialectique hégélienne, et l'idéal vulgaire de la discussion sont tous la même chose : la réconciliation en la clarté absolue de la parole.

<sup>25</sup> « La pensée et l'exigence de discontinuité », dans *L'entretien infini*, p. 5.

<sup>26</sup> Peut-être ces développements sont un peu en dehors de ce que Blanchot semble discuter. Toutefois, on peut et doit sans doute rapprocher la parole selon Blanchot au « Dire » messianique de Levinas qui a une vertu pacifiante.

<sup>27</sup> *L'entretien infini*, p. 7.

Revenons maintenant à Heidegger. En un sens, Blanchot reprend à Heidegger les deux versants de sa problématique, la question de l'être et celle du *logos* originel et rassemblé, et les oriente vers le problème de l'*altérité* en éliminant le privilège du Dasein. Ce faisant, il cherche une pensée, un concept qui permettrait de rapporter la parole directement (non pas sans médiation, au contraire en tant que médiation) à l'inconnu. Ainsi le problème de la littérature et de la poésie s'ouvre à la fois à un problème plus général et absolument partiel, parce que sans exemple, refusant l'exemplarité, toute référence à l'universel. C'est, nous le verrons, la parole « nue ». A ce point une question vient à l'idée: cette sorte de degré zéro de la parole, « sans fard », originelle et sans appartenance, comment la distinguer de la parole, elle aussi nue, du pouvoir? Ne faudrait-il pas que cette parole avance –ou précisément: se retire– encore et toujours davantage pour convaincre de sa neutralité? Ainsi la problématique de la parole s'ouvre vers le problème du « neutre » chez Blanchot. Cette « nudité », cette « neutralité » de la parole originelle, Blanchot les approche de plusieurs façons : une fois dans le cadre de ce que nous pouvons appeler une « pensée du signe », de l'originalité du signe, et une autre fois en rapport avec la pensée éthique de Levinas.<sup>28</sup>

On peut déjà tirer une conséquence de tout cela, relevant de la philosophie et de la pratique du langage : il n'y a pas de chemin royal vers ce qui est dit dans la parole, ni à la parole en tant que telle. Le chemin royal serait justement celui qui consacre l'usage représentatif du langage. L'âge est celle de l'herméneutique. La distinction du « dire » et du « dit » ne se limite certainement pas à une distinction formelle linguistique. Au contraire, qu'est-ce que le « dire » dans son infinité, qu'est-ce que le dit ? Ces questions sont des tentatives pour rapprocher de la question de la représentation. Mais Blanchot tend plutôt vers « l'enfer » de la parole. Pour lui, il s'agit plutôt d'inventer ou trouver une *origine*, un statut *originel* à la parole qui repousse toute origine, et donc qui se conteste sans fin ? C'est là que Blanchot diffère et de Heidegger et de Levinas. Heidegger, en proposant le nihilisme nécessaire pour dépasser le nihilisme, a mis le mot être sous la croix de Saint-André. Il fallait penser à partir d'un recul tel que l'être vient du néant. C'était nécessaire pour se débarrasser

---

<sup>28</sup> « *Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, là où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance.* » (Emmanuel Levinas, **Totalité et infini**, pp. 70-71).

de l'habitude de penser l'être comme un étant. Ne peut on pas demander: si le dire se conçoit à partir d'un dit (fini), ne faut-il pas barrer le dire, se détourner de tout dire, pour penser le dire sans qu'il soit ramené à un dit? Mais alors : comment dire ce Dire ? Cela ne serait-il pas un dire tellement absolu qu'il ne se distinguerait pas de la folie ?

Or, Blanchot n'exclue pas la perspective qu'on peut appeler trans-historique, ou messianique. Au contraire il éprouve son attrait. Mais c'est tout. Ce n'est pas une philosophie politique de l'histoire, sans que le politique en soit exclu. C'est une perspective, mais cela nous renvoie encore au mauvais infini du langage, là où notre finitude a son assise principale. Cela nous charge encore d'une exigence de parler, *même si*, ou plutôt *comme si* nous sommes les derniers à parler (référence à un poème de Paul Celan). C'est pourquoi aussi Blanchot ne cesse de parler de la mort et du mourir. Mourir fournit une sorte d'entrelacs entre la parole dialectique et la parole appelant à l'éthique. Non pas au-delà de la question, ni à son abri dans l'insouciance, la mort rend possible une inscription directe de la parole, c'est-à-dire un dire absolu. Et c'est apparemment encore dans la mort que Blanchot, comme Heidegger, trouve une sorte de salut. Mais est-ce un salut ? Ou bien une manière de finir pour ne pas finir ?

Ainsi, partant de l'influence de Heidegger sur Blanchot nous sommes conduits à considérer celle de Levinas.

### Section 7 – La critique de la métaphysique : « Parler ce n'est pas voir »

Si le langage relève, au moins en partie, du domaine de l'être, s'il travaille en quelque sorte sur l'être, comment doit-on penser l'être du langage ? Or, bien qu'il procède d'une intuition et d'une pratique originales et à part de l'expérience littéraire, Blanchot sans cesse réfléchit sur cette expérience, la ramenant vers les problèmes de la philosophie spéculative. C'est ainsi que naît une première série de questions sur l'expérience de l'écriture. A ce stade, elles portent sur la « parole ». Qu'est-ce qu'il y a dans la parole qui peut mettre en question toute la tradition

métaphysique ? Nous avons vu que de la mise en question de l'origine de la philosophie, il résulte un renouvellement des questions concernant la parole : une fois son rôle dialectique est écarté, elle devient une ouverture vers l'inconnu. Dans cette section, nous voulons rassembler le point de vue de Blanchot sur la métaphysique dans les termes suivants: l'inconnu est toujours appréhendé par la métaphysique comme une espèce d'invisible. L'opposition visible-invisible commande l'approche métaphysique de l'inconnu. Il s'agit, selon Blanchot, de s'engager dans la parole d'une telle manière que cette opposition ne sera pas relevée, mais laissée de côté.

*« ...comme si nous étions détournés du visible, sans être tournés vers l'invisible...Parler, ce n'est pas voir...Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière. Je vous laisse recenser tous les mots par lesquels il est suggéré que, pour dire vrai, il faut penser selon la mesure de l'œil. »<sup>29</sup>*

C'est dans un des textes les plus concentrés de *L'entretien infini* que nous trouvons cette idée exploitée à la limite. Merleau-Ponty avait déjà mis en question le préjugé phénoménologique d'un « voir naturel ». Dans l'essai-entretien « Parler, ce n'est pas voir », Blanchot reprend cette question, mais pour mettre en question le visible et le voir comme modèle du rapport à la vérité. Ce texte se situe en un carrefour de questions où beaucoup de thèmes blanchotiens peuvent être tracés. Il y a d'abord l'attaque désormais habituelle contre la métaphysique. Que celle-ci est un mode de penser qui doit être dépassé, c'est une idée constante dans toute la philosophie moderne, du moins depuis Kant. On sait aussi que c'est la pensée heideggerienne qui a renouvelé en profondeur cette idée. Selon Heidegger la métaphysique n'est pas une pensée de l'être mais au contraire pense dans « l'oubli de l'être », puisque chaque fois que qu'elle prononce « l'être », elle n'entend par cela que l'être *de* l'étant. Incapable de penser l'être, la pensée métaphysique se limite par l'exigence qui vient de l'étant. De l'autre côté, la science ne pense même pas : elle se

---

<sup>29</sup> « Parler, ce n'est pas voir », dans *L'entretien infini*, p. 38.



contente de se tourner vers « l'étant dans sa totalité » et rien d'autre.<sup>30</sup> Selon Heidegger, le refus de penser « le Rien » est la marque distinctive du nihilisme, et en cela non seulement la science mais la métaphysique aussi doit se reconnaître.

Heidegger a développé et renforcé cette idée par référence à la critique nietzschéenne de la philosophie. Toutefois selon Blanchot, bien qu'il serait incorrect de catégoriser la pensée nietzschéenne comme une pensée sceptique, une pensée de doute radical, ce que Nietzsche reproche à la pensée contemporaine, c'est plutôt le détournement face au « peut-être », le refus de penser, de se troubler avec une question douteuse. Que la pensée veut l'Absolu, Nietzsche ne la critique pas pour penser métaphysiquement ou pour ne pas être assez critique, ça serait une ligne kantienne. Mais parce que la pensée qui veut l'Absolu veut la sécurité, le repos, car l'essence de la pensée est de se tenir au près du « danger », du risque. Or, Blanchot tend vers *ce* Nietzsche, avec en complément une idée tout à fait nouvelle, qui est d'accueillir de se demander comment accueillir « l'obscur » dans le domaine de la pensée, de rendre la pensée responsable de ce qui reste obscur, de quitter le dogme cartésien du « clair et distinct », de ne plus se croire acquitté de l'obscur une fois qu'on l'a amené sous la lumière.

Alors, qu'est-ce exactement que Blanchot reproche à la métaphysique, étant donné qu'il n'objecte aucunement à la spéculation ? C'est de proférer une parole en croyant, en attribuant à celle-ci une faculté d'éclaircir. Différemment du point de départ de la critique kantienne, ce n'est l'usage illégitime de la raison qui fait problème. Ce n'est pas d'ailleurs seulement le fait de croire, la « prétention » à la clarté. L'usage de la parole dans une telle pensée fait de la parole une ancillaire à la vue, celle-ci étant alors la véritable richesse de l'immédiat, le modèle de la connaissance. Et Blanchot sans cesse cherche et détecte dans la pensée contemporaine –qui croit dépasser la métaphysique (la phénoménologie, la pensée de l'être)– la retombée vers ce préjugé aussi ancien que la pensée occidentale. L'enjeu de la critique de la lumière, de l'être comme lumière, ou comme luisance, serait de

---

<sup>30</sup> C'est dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* que Heidegger rapproche les modes de penser scientifique et métaphysique. Mais la métaphysique se distingue par la présence de la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » et ainsi pose « le Rien » comme ce qui est à penser, c'est-à-dire ce qui donne à penser, même si ce n'est que pour s'en détourner qu'elle la pose.

*s'engager dans la parole*, en cherchant aussi bien la « parole en tant que parole » (formule heideggérienne), dans un rapport de non-pouvoir, de non-savoir.

Ce que nous essayons de penser comme un « enjeu », c'est précisément ce que refuse à penser la métaphysique et non seulement la métaphysique. Il y a, pour ainsi dire, une telle passion d'être tourné vers la lumière de la métaphysique, vers sa puissance (réelle ou seulement désirée) d'éclaircir, que celui qui tourne se détourne absolument de ce qui rend cette métaphysique, toute au moins cette recherche métaphysique possible : l'être du langage, essentiellement obscure, parce que portant l'essence de l'obscurité comme son essence.

Nous avons vu qu'en partant de la problématique heideggérienne du « questionnement », Blanchot dégage ces deux thèmes : la parole comme ouverture de l'espace interrelationnel, la parole d'origine comme parole s'ouvrant vers l'inconnu. Il y a un autre aspect de la réflexion blanchotienne sur la parole, plus précisément sur ce que signifie parler. Comme pourraient l'attester maintes citations, le questionnement radical sur l'être du langage chez Heidegger obéit à un modèle imposé du dehors. En effet, la conception du « phénomène » chez Heidegger non seulement fait la connexion entre « apparaître » et « dire » mais par là elle donne prise à la domination du montrer et de la vue, elle assigne le « voir clair » comme l'essence du dire « propre ».<sup>31</sup>

Comme on pourrait le montrer, l'enchevêtrement problématique du voir et du parler est seulement évident dans la phénoménologie moderne, mais a son origine – au moins une de ses origines – dans la critique kantienne. C'est pourquoi dans cet essai qui s'attaque à l'implication du « voir » dans la parole essentielle ou originelle (qui devrait plutôt être considérée comme un « signe » neutre, dans l'absence fondamentale du sens), Blanchot invoque la « désorientation », le « franchissement de la ligne », bref ce qui déborde le cadre du sens, allusion à une sorte d'expérience sublime qui n'exalte pas celui qui en fait l'épreuve, mais seulement fait apparaître

---

<sup>31</sup> C'est donc le modèle de la vue. Heidegger aussi parle de l'ouïe et semble parfois subordonner le voir à l'entendre, mais il dit aussi : « *Dire dans la pensée grecque signifie amener à paraître, faire apparaître quelque chose dans la figure qui lui est propre, la montrer dans la manière dont elle nous regarde et c'est pourquoi, la disant, nous voyons clair en elle.* » (Martin Heidegger, *Le principe de raison*, cité par Blanchot, *Entretien infini*, p. 33).



une « ligne franchie », un passage au dehors, une transgression qui n'a pas sa mesure dans la loi transgressée.<sup>32</sup>

### Section 8 – La critique de la métaphysique : dépassement du nihilisme

Heidegger a assigné le « dépassement du nihilisme » comme une des tâches principales de la pensée. De même que Nietzsche, auquel d'ailleurs il reprend la question du nihilisme, affirmait que la « bacille de la vengeance » est née du fait même que l'homme pense<sup>33</sup>, de même Heidegger attribue la racine du nihilisme à la pensée même. Mais, selon Heidegger, le nihilisme est inhérent à la pensée pour autant que celle-ci est impuissante à penser le nihil. Selon l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, l'essence du ressentiment n'est pas autre chose que la métaphysique elle-même, c'est-à-dire « l'au-delà » pour lequel l'ici-bas est nié par l'homme. C'est donc par le ressentiment et par « l'au-delà » (qui n'est lui-même rien d'autre que qu'une volonté négatrice) Nietzsche définit l'homme.

Cependant, selon la tradition idéaliste allemande, l'homme est le seul être qui peut se dépasser. L'être du ressentiment qu'il est, a rapport à son être de dépassement. Une condition tragique résulte de cela : pour se surmonter, l'homme doit se nier. C'est ici que Blanchot veut intervenir avec une question : le nihilisme, ainsi défini, est-il surmontable ? Ce qui est plus important, que signifie cela, que le nihilisme puisse être dépassé ? Cela veut-il dire que l'on penserait le nihil une fois pour toutes, ou au contraire « chaque fois », exactement comme la mort qui est « *une possibilité d'être que le Dasein a, chaque fois, à assumer lui-même* » ?<sup>34</sup> Ainsi, le dépassement du nihilisme sort du cadre du problème de « comment penser » et devient la clé de voûte de la philosophie de Heidegger : le rapport authentique à la mort. Dans la pensée heideggérienne, l'effort de la pensée pour dépasser la

<sup>32</sup> « *La désorientation est à l'œuvre dans la parole, par une passion d'errer qui n'a pas de mesure. Ainsi nous arrive-il, parlant, de quitter toute voie et tout chemin: c'est comme si nous avions franchi la ligne* » (« Parler, ce n'est pas voir », *L'entretien infini*, p. 38).

<sup>33</sup> F. Nietzsche, quelque part dans *Généalogie de la morale*, livre qui se propose de tracer l'origine du ressentiment.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p. 305.

métaphysique, et l'effort pour pouvoir penser le *nihil* se rassemblent donc dans le rapport à assumer avec la mort.

Selon Blanchot au contraire penser le nihil exigerait tout d'abord une suspension de la possibilité d'en finir avec lui. Penser le nihil, affronter le nihilisme, c'est-à-dire l'absence de pensée, c'est penser l'impossibilité de le penser. C'est là le « renversement radical » dont parle Blanchot plusieurs fois en rapport avec « l'expérience originelle » de l'art, de l'expérience artistique. On voit donc que chez Blanchot, le problème du nihilisme et la nostalgie de la mort, est abordé en termes de « *comment penser ?* » : penser selon le possible *ou* penser selon l'impossible, c'est ce qui détermine ou plutôt surdétermine toute détermination de la pensée. Et cela, à partir d'une *négation* initiale que représente le « nihil ».

Il y a en outre une autre approche du nihilisme chez Blanchot. Selon cette ligne, ce n'est pas directement le statut de la négation, la volonté d'en faire une puissance, la prendre et faire travailler comme fondement de toute possibilité, etc. qui est récusé. En effet, l'exigence dialectique « d'en finir », c'est-à-dire d'user la négation comme puissance de décision, n'est pas éludée, niée ou contournée dans la pensée de Blanchot. Au contraire elle est exigée. Suivant cette autre ligne de critique, le nihilisme a affaire avec la pensée qui pense toujours en termes de lumière, comme nous rappellerait le passage que nous avons déjà cité : « *cette exigence optique qui [...] nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière.* »<sup>35</sup> « *Le nihilisme est invincible aussi longtemps que, soumettant le monde à la pensée de l'être, nous accueillons et recherchons la vérité à partir de la lumière de son sens, car c'est peut-être dans la lumière même qu'il se dissimule.* »<sup>36</sup> Comment le nihilisme pourrait-il être vaincu, Blanchot ne le dit pas. Pourtant, nous pouvons assumer que c'est une question prise en considération par Blanchot, et peut être prise seulement pour être laissée suspendue, la seule manière de temporiser avec elle étant une sorte double engagement que nous allons voir dans l'exigence de l'écriture : d'assumer l'expérience jusqu'au tournant qui sépare le possible et l'impossible, charger la pensée de toutes les deux.

---

<sup>35</sup> *L'entretien infini*, p. 38.

<sup>36</sup> « Nietzsche et l'écriture fragmentaire », dans *L'entretien infini*, pp. 244.

Ainsi, nous avons posé les problèmes philosophiques auxquels l'œuvre de Blanchot sans cesse réfère. Nous ne prétendons certes pas que l'œuvre de Blanchot se propose de leur répondre d'une manière philosophique, avec les exigences de la recherche philosophique. Pour lui, l'importance de ces problèmes réside dans le fait qu'ils indiquent les enjeux de l'écriture, pour autant qu'ils sont des problèmes nécessaires en vue d'une exigence de l'écriture.



## Chapitre II

### L'ÉCRITURE ET LA MORT

#### Section 1 – Introduction

Le thème de la mort (avec sa variante « mourir ») est un des plus constants dans l'œuvre de Blanchot<sup>37</sup>. Le but de ce chapitre est de tenter une approche de la mort selon Blanchot et de déterminer le rôle que joue la réflexion sur la mort dans sa conception de l'écriture. Mais on sait bien que, ne cessant de ruminer la mort, de spéculer sur elle, de risquer des « analyses » sur sa conceptualité, en fin de compte il prête le problème à d'autres. C'est pourquoi nous devons passer par Hegel et Heidegger d'abord. Or, Blanchot cite aussi des passages d'autres encore sur la mort (souvent des romantiques et des contemporaines de Hegel, Schelling, Bonaventura, Novalis...), et la partie la plus grande de *L'espace littéraire* est consacrée à l'expérience (inexpérimentable) de la mort par Mallarmé, Rilke, et à moindre titre, Hölderlin et Kafka. Pourtant, ce que Blanchot fait ressortir de là –et nous espérons de le faire ressortir à notre tour– porte son nom (ou plutôt l'effacement de son nom).

Un lecteur de Blanchot remarque d'abord que, même quand ils ne le nomment pas explicitement, ses écrits ont toujours quelque chose à voir avec la mort. « La mort » est certainement une réalité qui gronde au dessous de toute pensée, car la pensée est conscience de soi. La mort défie la conceptualisation, bien qu'elle n'est pas simplement la figure ou l'image ou la métaphore de la finitude, un concept rigoureusement déterminable. Or, Blanchot justement la prend en tant que non conceptualisable, et la met en rapport avec l'effort de conceptualisation. C'est probablement ce qui explique l'intérêt qu'il éprouve pour la philosophie, en

---

<sup>37</sup> A tel point que J. Derrida, au cours de son hommage funéraire lors de l'incinération de Blanchot, affirme que *tous* ses écrits sont, d'une manière ou d'une autre, sur la mort (texte de l'adresse intitulé « Un témoin de toujours » mis en ligne sur l'internet par *Libération*).

particulier les philosophies de la finitude : elles sont toutes, de ce point de vue, un effort de conceptualiser le non conceptualisable. Dans ses lectures, nous voulons dire ses commentaires, Blanchot centre sa problématique sur l'expérience de ce défi, de cette contestation. Ce n'est pas pourtant seulement la philosophie qui se heurte au problème de la mort, mais aussi la littérature, où le souci de dire l'indicible l'emporte sur celui de penser l'impensable. Et de là naît une différence dont la source unique – la conscience de la mort – devient infiniment problématique, car c'est à présent la pensée et le langage (la parole, l'écriture) qui sont impliqués dans une séparation. C'est maintenant la pensée même qui lutte *contre* le langage, c'est-à-dire contre soi-même!

Nous pouvons dire que les « analyses » phénoménologiques que Blanchot fait de la mort constituent la matrice de sa logique. Suivant un préjugé bien établi dans toute la tradition philosophique, *il n'y aurait pas d'expérience de la mort en tant que telle*. Selon Blanchot, au contraire, c'est l'expérience en tant que telle qui a un rapport avec la mort (l'expérience de la mort), s'il est vrai que l'expérience – par son étymologie : *ex*: en dehors, *péras*: bord, limite – est un franchissement de limite. Il n'est pas nécessaire de se fier à l'étymologie pour trouver un fondement à cette idée bizarre, qui effraie un peu le bon sens. S'il n'y a pas d'expérience de la mort en tant que telle, cela veut dire que la mort *est* cette *impossibilité* même, elle est l'impossibilité de l'éprouver. La mort, elle aussi, est une expérience, l'expérience de l'impossible. Mais est-ce que c'est l'expérience de l'impossible en tant que contourné ou transfiguré dans une possibilité, ou est-ce que c'est une impossibilité qui dépouille le mortel de son être, de tout être, dans le temps répétitive du « mourir » ?

## Section 2 – Hegel, la dialectique et la mort

Prenons d'abord le débat que Blanchot mène contre la relève hégélienne de la mort, parce que l'idée qui se cristallise dans cette confrontation en quelque sorte fonctionne comme la matrice de l'approche blanchotienne envers la mort. On est donc tenté de comparer la place et le rôle de l'idée de la mort dans l'œuvre de

Blanchot avec le rôle initiateur, attribué à la mort par Hegel, dans le mouvement dialectique. Voici comment Hegel critique le détournement de l'esprit en face de la mort: « *Mais la vie de l'esprit ne s'effraie point devant la mort et n'est pas celle qui s'en garde pure. Elle est la vie qui la supporte et se maintient en elle.* »<sup>38</sup> Selon l'exigence de la pensée dialectique, l'esprit ne recule plus devant la mort, ne reconnaissant en elle ni la limite du savoir, ni celle de l'expérience, ni même celle de la vie, sans pourtant en appeler à un au-delà. On dirait que, dans cette pensée, la mort cesse d'être un dogme. Elle devient quelque chose d'intérieur à l'esprit, un rapport que celui-ci doit maintenir.

La question dialectique aussi bien que non dialectique (l'exigence non dialectique, selon Blanchot, est celle qui n'est absolument pas fondée) s'annonce à ce point précis : que faire de la mort, si le rapport qui lie l'esprit à elle n'est pas simplement, naturellement, un rapport de soumission, mais un rapport qui attend son accomplissement dans une expérience, un rapport qui cherche à se construire? Qu'est-ce qu'on *doit* faire de la mort, une fois averti qu'elle ne fait pas simplement partie de la « loi naturelle »? Si l'esprit humain est en excès sur la nature humaine, comment l'homme doit-il se rapporter à sa loi? On accordera que, dans une tentative d'intégrer la mort dans l'économie de l'être, c'est-à-dire de la vie, c'est le « choix » de la mort qui se présentera à prime abord comme solution.

Pourtant, reculant un pas en avant, on peut demander: comment savoir si, par la mort, je suis soumis ou au contraire *déjà affranchi* de la loi naturelle? Il semble que, la part de nécessité par laquelle je suis soumise à la mort est égalée et même excédée par la part de souveraineté par laquelle je fait face à la mort, en l'approchant de front. Avant tout choix, la mort est une *possibilité* dont l'homme dispose. Elle constitue la possibilité d'être humain en tant qu'être ayant dépassé l'état de nature. La pensée de Blanchot ne peut que s'évaluer dans cette perspective, c'est-à-dire en reconnaissant dans la mort un lieu problématique où le sens de l'existence se cherche. C'est pourquoi quand il reprend la relève hégélienne de la mort (l'homme qui se dépasse grâce à l'affrontement héroïque de l'esprit, par la mort) en l'exagérant, nous ne devons conclure à aucun humanisme:

---

<sup>38</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, cité par Françoise Dastur, *La Mort : essai sur la finitude*, p. 28.



*« Il y a de l'être par ce qu'il y a du néant : la mort est la possibilité de l'homme, elle est sa chance, (...), la mort est le plus grand espoir des hommes, leur seul espoir d'être hommes. »<sup>39</sup>*

Cela est dit sur Hegel. Non pas en commentaire de ce qu'il a dit lui-même, mais dans un développement de l'idée fondamentale qui s'exprime dans la fameuse phrase que nous avons déjà citée. Comme Schulte-Nordholt écrit très justement, « dire que c'est dans la mort que réside l'humanité même de l'homme, c'est pousser Hegel jusqu'à un extrême qu'il a toujours laissé à un état implicite, mais qui a été fortement développé et mis en avant par Kojève », affirmant que l'idée de la mort joue un rôle primordial dans la philosophie de Hegel<sup>40</sup>. Mais, par delà la philosophie hégélienne, la mort comme espoir, ou comme possibilité, fait l'objet d'une recherche. Elle est recherchée en tant que possible; elle est cherchée par sa propre possibilité.

Il faut pourtant demander : comment est-elle possible, et de quel genre de possibilité ? Comment définir la possibilité de la mort, la vérité de cette possibilité ? Comme le dit Blanchot lui-même, la perspective qu'on peut appeler dialectique, confiant dans la puissance du négatif, n'est pas à rejeter simplement. La possibilité d'être humain, il faut s'en confier. Mais il faut aussi que la possibilité devienne une *tâche*, faisant suite à la conscience de soi, conscience de la condition mortelle. De la prise de conscience à l'engagement dans un projet, il doit y avoir un passage. Ce passage, chez Blanchot, est un passage au dehors, jamais immanente en quelque forme que ça soit. La dialectique, la ruse de la dialectique, est donc d'« immanentiser » en quelque sorte le « passage » sous prétexte d'une sorte d'irréversibilité, d'unidirectionnalité: de l'abstrait (l'immédiat) au concret (l'immédiat relevé, réfléchi, devenu absolu).

*« Dès qu'il se rassemble tout entier sur lui-même dans la certitude de sa condition mortelle, c'est alors que le souci de l'homme est de rendre la mort possible. Il ne lui suffit pas d'être mortel, il comprend qu'il doit le devenir, qu'il doit être deux fois mortel, souverainement, extrêmement mortel. C'est la sa vocation humaine. La mort, dans l'horizon humain, n'est pas ce qui est donné, elle est ce qui est à*

<sup>39</sup> *La part du feu*, p. 324.

<sup>40</sup> Schulte-Nordholt, *M. Blanchot: l'écriture comme expérience du dehors*, p. 43, référence à l'article de Kojève « L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel ».

*faire : une tâche, ce dont nous nous emparons activement, ce qui devient la source de notre activité et de notre maîtrise. L'homme meurt, cela n'est rien, mais l'homme est à partir de sa mort, il se lie fortement à sa mort, par un lien dont il est juge, il fait sa mort, il se fait mortel et, par là, se donne le pouvoir de faire et donne à ce qu'il fait son sens et sa vérité. La décision d'être sans être est cette possibilité même de la mort. Les trois pensée qui essaient de rendre compte de cette décision et qui, à cause de cela, semblent éclairer le mieux le destin de l'homme moderne, quels que soient les mouvements qui les opposent, celle de Hegel, de Nietzsche, et de Heidegger, tendent toutes les trois à rendre la mort possible. »<sup>41</sup>*

Ce qui permet à Blanchot de s'exprimer de cette façon, c'est que selon lui, au-delà de la recherche de la mort possible, ou plutôt à rencontrer dans le cours de cette recherche, il y a une autre mort, infinie et donc impossible. Et il se peut que celle-ci rende la mort impossible. Peut-être la possibilité de la mort surgit à la suite d'une illusion qu'on pourrait analyser. Un concept formé par un compromis entre deux exigences : la nécessité la plus inexorable (la Loi) que je cherche à établir comme sujet souveraine, et la suprême incertitude de la mort, qui fait d'elle quelque chose d'inauthentique, de non vrai (le simulacre). Chercher à rendre la mort possible, c'est donc se rapporter à l'*excès* qui s'inscrit quand nous sommes conscients de notre mortalité.

Quelle est la part de cet excès? Ou plutôt, où est-ce qu'il s'inscrit? Or, dans le système hégélien, le devoir qui naît de l'excès de l'esprit semble s'investir tout entièrement dans le *travail du négatif*. La mort est donc le devoir constant de l'esprit. Mais l'esprit ne peut que nier, et travailler en niant. La mort comme condition indépassable de la finitude est dépassée non pas vers l'immortalité, mais vers une négation, souverainement assumée, qui travaille et fait œuvre. L'excès, certainement, inmanquablement, s'inscrit dans l'Histoire. Mais justement, c'est le mouvement *ininterrompu* de la dialectique qui fait problème pour Blanchot. Ce qui veut dire que le mouvement doit reconnaître un arrêt. Blanchot ne s'oppose pas à l'idée selon laquelle la spiritualité de l'esprit se constitue à partir d'une approche « idéaliste » de la mort, c'est-à-dire une approche qui l'assume en la niant. Ce qu'il apporte est l'idée

---

<sup>41</sup> « L'œuvre et l'espace de la mort », dans *L'espace littéraire*, pp.118-119.

d'un non-mouvement qui ne peut s'affirmer que si on affirme un mouvement infini.  
Selon la formulation de Blanchot :

*« Seul le fait d'affronter la mort, non seulement de lui faire front ou de s'exposer à son danger (ce qui est le trait du courage héroïque), mais d'entrer dans son espace, de la subir comme mort infinie et, aussi, mort tout court, « mort naturelle », pouvait fonder la souveraineté et la maîtrise : l'esprit en ses prérogatives. Il en résultait peut être absurdement que ce qui mettait en branle la dialectique, l'expérience inexpérimentable de la mort, l'arrêtait aussitôt. »<sup>42</sup>*

La mort devenue la puissance propre à la négativité reste encore en deçà d'une limite; la mort elle-même n'est qu'une idée de limite:

*« D'une certaine façon et depuis toujours, nous savons que la mort n'est qu'une métaphore pour nous aider à nous représenter grossièrement l'idée de limite, alors que la limite exclut toute représentation, toute « idée » de limite. »<sup>43</sup>*

Et cette limite, c'est l'impossible:

*« Il y a, à chaque fois qu'on avance à l'aide de la mort possible, la nécessité de ne pas passer outre à la mort sans phrases, la mort sans nom, hors concept, l'impossibilité même. »<sup>44</sup>*

### Section 3 – La mort et la finitude chez Heidegger

*« Quand un philosophe contemporain nomme la mort la possibilité extrême, absolument propre, de l'homme, il montre que l'origine de la possibilité est en l'homme liée au fait qu'il peut mourir, que la mort est encore pour lui une possibilité, que l'événement par lequel il sort du possible et appartient à l'impossible, est cependant dans sa maîtrise, est le moment extrême de sa*

<sup>42</sup> L'écriture du désastre, pp. 111-112.

<sup>43</sup> Le pas au-delà, p. 75.

<sup>44</sup> L'écriture du désastre p. 112.

*possibilité (ce qu'il exprime précisément en disant de la mort qu'elle est « la possibilité de l'impossibilité »).*<sup>45</sup>

L'importance de la mort dans la philosophie heideggérienne est bien connue. Nous allons seulement indiquer en quoi Blanchot en diffère. Être mortel, ou comme dit Heidegger, « être-pour-la mort » constitue la détermination la plus fondamentale de l'être humain ou du Dasein. La mort est pour lui « la possibilité la plus radicale d'individuation ». Ainsi, Heidegger reprend le thème de la mortalité pour en faire le fondement de la spiritualité, et suit le mouvement dialectique hégélien. La « précompréhension de l'être », le « Dasein comme être qui questionne », « l'être pour la mort » comme « la possibilité la plus radicale d'individuation », « la possibilité d'être la plus propre » – ces thèmes sont tous intriqués chez Heidegger dans un spiritualisme. La critique que Blanchot mène contre le spiritualisme bute vers plusieurs points. Répétons encore, dans la mesure où Blanchot ne s'oppose pas à la dialectique, il ne s'oppose pas non plus à la pensée heideggérienne de la mort. Le problème c'est ce qui est répudié dans la dialectique et dans la pensée de l'être.

En effet chez celui-ci, la mort comme possibilité radicale d'individuation ne fait jour qu'au prix de renvoyer la mort impersonnelle et sans nom – en un mot, la mort ignoble – à la sphère de l'inauthentique.<sup>46</sup> Par contre, chez Blanchot, tous les traits négatifs par lesquels Heidegger désigne la mort impersonnelle deviennent énigme et ouverture, intensités non maîtrisée de la mortalité, ou plutôt des « poussées

<sup>45</sup> « La littérature et l'expérience originelle », dans *L'espace littéraire*, pp. 321-322.

<sup>46</sup> Bien que Blanchot n'oppose que très prudemment à la pensée heideggérienne, nous pouvons opposer parfois point par point quelques passages. Voici en plein le passage sur le « on meurt » dans *Être et temps*:

*« L'analyse du 'on meurt' révèle sans équivoque le genre d'être de l'être quotidien vers la mort. Celle-ci est entendue dans des propos de ce genre comme quelque chose de vague qui doit avant tout débarquer de quelque part mais dans l'immédiat n'est pas encore là-devant pour un individu donné et n'a donc rien de menaçant. Le 'on meurt' répand l'opinion que la mort frappe, si l'on peut dire, le on. L'explicitation publique du Dasein dit: 'on meurt' parce que tout un chacun et nous-on peut s'en convaincre: ce n'est chaque fois justement pas moi; car ce on n'est Personne. Le « trépas » est ramené au niveau d'un événement qui frappe sans doute le Dasein mais qui ne concerne spécialement personne. S'il est un cas où l'équivoque est consubstantielle au on-dit, c'est bien dans cette façon de parler de la mort. Le trépas qui, sans délégation possible, est essentiellement à moi, est reconverti en un événement se produisant publiquement qui rencontre le on. La façon d'en parler qui a ce caractère parle de la mort comme d'un cas se produisant constamment. Elle la fait passer pour quelque chose de toujours déjà 'réel' et en voile le caractère de possibilité; elle voile donc par là même les moments qui en font partie et la rendent sans relation et indépassable. Grâce à ce genre d'équivoque, le Dasein s'expose à se perdre dans le on par rapport à un pouvoir-être insigne appartenant au soi-même le plus propre. Le on donne le droit de se dissimuler l'être vers la mort en ce qu'il a de plus propre; et il augmente la tentation de se le dissimuler » (Heidegger, *Être et temps*, 307-308).*

de mourir ». De sorte que c'est l'impersonnalité de la mort qui ouvre le *temps répétitif*. Déjà dans *L'espace littéraire* Blanchot affirme nettement que, précisément, « celui qui meurt est anonyme », que, la puissance de la mort anonyme est d'une autre nature que celle de la mort personnelle et non pas sa dénégation simple, que « sous l'horizon de la mort anonyme » « tout commencement est recommencement », « tout ce qui arrive revient ». <sup>47</sup>

Et plus tard, avec quelque peu d'atténuation de la critique, par souci de rendre justice, Blanchot dit:

*« Il est certain qu'on affaiblit la pensée de Heidegger, lorsqu'on interprète »l'être-pour-la mort » par la recherche d'une authenticité par la mort. Vision d'un humanisme persévérant. Déjà le terme « authenticité » ne répond pas à l'»Eigentlichkeit » où s'annoncent les ambiguïtés plus tardives du mot eigen que détient l'Ereignis qui ne peut se penser par rapport à « être ». Cependant, même si nous quittons l'illusion de « la mort propre » de Rilke, il reste que le mourir, dans cette perspective, ne se sépare pas du « personnel », négligeant ce qu'il y a d' » impersonnel » dans la mort par rapport à quoi il faut dire non pas « je » meurs, mais on meurt, mourant toujours autre. » <sup>48</sup>*

Alors, s'il est vrai que nous n'avons pas de représentation de la mort, ni de la mort personnelle ni de la mort anonyme, puisque nous n'avons accès à la mort qu'à travers le « on meurt » (et de la mort d'autrui), c'est-à-dire le « suprêmement incertain », qu'est que cela pourrait-il signifier ? Ceci peut-être, que la mort concerne chez l'homme non pas (pas seulement) sa totalité, son individuation, sa réalisation, son être propre, etc., mais une « partie » de son être qui est la plus fragile, qui est essentiellement *faible*. <sup>49</sup>

<sup>47</sup> Et voici le passage de Blanchot:

« On meurt : ce n'est pas là la formule rassurante destinée à égarer un moment redoutable. On meurt : anonyme est celui qui meurt, et l'anonymat est l'aspect sous lequel l'insaisissable, le non-limité, le non-situé s'affirment le plus dangereusement auprès de nous. [...] La mort est publique : si cela ne signifie pas qu'elle soit le pur passage dans l'extérieur que traduit le côté spectaculaire de la mort comme cérémonie, on pressent cependant par là, comment elle devient l'erreur sournoise, indistincte, indisponible, à partir de quoi l'indétermination voue le temps au piétinement harassant de la répétition » (« La littérature et l'expérience originelle », *L'espace littéraire*, pp. 323-324).

<sup>48</sup> *L'écriture du désastre*, pp. 180-181.

<sup>49</sup> Il y a plusieurs passages dans *L'écriture du désastre* qui traitent de la *faiblesse* en ce sens. Il semble que les analyses de Serge Leclair –psychanalyste lacanien– ont inspiré Blanchot sur ce sujet, surtout la désignation de l'*infans* comme la partie indestructible de l'homme et pourtant la plus faible et constamment mise à la destruction.

#### Section 4 – La littérature et l’approche non dialectique de la mort

L’idée moderne de la mort comme limite de la représentation a un rapport étroit avec le romantisme. C’est vraisemblablement dans l’esprit d’un jeu dangereux et aussi dans l’esprit de paradoxe que les romantiques allemands et en particulier Novalis, à la suite d’un événement historique, ont fait de la mort une idée philosophique troublant avant que Hegel ne l’ait reprise pour l’apprivoiser. Cette idée est trouble en ce qu’elle semble prêcher le suicide. Et cela commence déjà avec Goethe. Blanchot nous rappelle que « *après la lecture de Werther [de Goethe], il n’y eut pas plus d’amoureux, mais plus de suicidés.* »<sup>50</sup> Et Novalis dit: « *le véritable acte philosophique est la mise à mort de soi-même.* »<sup>51</sup> Au-delà du romantisme historique, la mort et le suicide ont toujours hanté les écrivains. Un certain *rapport à la mort* se pose donc comme problème, différemment de la problématique classique qui tourne autour de la difficulté de *savoir* ce que c’est que la mort. D’un côté les romantiques, de l’autre côté les post-kantiens (surtout Hegel) seront les premiers à poser le problème en termes de rapport.

Il ne sera pas correct de dire pourtant que la mort soit « l’origine » de la spiritualité, de l’art, de la philosophie, de quoi que ça soit. Au contraire elle témoigne d’une origine complexe. La mort nécessairement se confond avec toute recherche qui veut aller « jusqu’au bout ». Aussi est-ce une certaine recherche de l’origine qui guide d’un bout à l’autre la démarche et la manière de penser de Blanchot. Récapitulons maintenant les quatre points autour desquelles nous pourrions rassembler la critique blanchotienne de l’idée de la mort. 1- la négativité, autrement dit le pouvoir de nier, de faire disparaître, de rendre absent, n’est pas maîtrisable à partir d’un rapport à la mort; c’est une ligne de pensée surtout dirigé contre la « dialectique ». 2- il y a toujours une duplicité de la mort qui fait qu’on ne peut entretenir avec elle un rapport ferme et véritable, et qui fait que le suicide n’est peut-

<sup>50</sup> *L’écriture du désastre*, 183.

<sup>51</sup> *L’écriture du désastre*, p. 56. Blanchot justement avertit contre une traduction simpliste du mot allemand que Novalis emploie: [*Selbsttötung*]. Ce passage se trouve dans Novalis, *Fragments*, Aubier Montaigne, 1973. Dans son essai sur la finitude, Françoise Dastur traduit le passage encore par « suicide »: « *L’acte philosophique authentique est le suicide; c’est là le commencement de toute philosophie, c’est à cela que tendent tous les besoins du futur philosophe; et seul cet acte est conforme aux conditions et aux caractéristiques d’une action transcendante.* » Et Dastur rapproche cette idée avec la pensée hégélienne de la mort. Cf. Françoise Dastur, *La mort: essai sur la finitude*, Hatier 1994, p. 25.



être pas possible. 3- Il y a toujours une part impersonnelle dans la mort, qui fait que *je* ne meurs pas, mais *on* meurt. 4- Il y a une part impropre de la mort qui fait que la mort est la mort de personne.

Selon Blanchot, les paradoxes de la mort viennent du fait que la nature du rapport à la mort est problématique. C'est, comme nous l'apprenons de Hegel, aussi la raison pour laquelle le langage est nécessairement lié à la mort. Blanchot donne un développement inédit à cette lignée de pensée, bien qu'il en trouve l'origine et les premières manifestations chez Mallarmé. Tout langage, originellement, témoigne d'un pouvoir de négation, d'un centre de pouvoir d'où découlent tous les jeux du sens et de l'absence de sens, si bien que la recherche dans l'origine du langage, soit comme le grand Logos rassemblement soit comme l'unique parole authentique de la poésie, est une recherche de la mort. Chez Blanchot c'est l'« écriture » qui tend à remplacer le langage; le rapport de l'écriture à la mort fait le centre de son œuvre.

Or, les textes principaux relevant directement de *cette* problématique de la mort –celle qui la prend comme le terme d'un rapport– se trouvent dans *L'espace littéraire*, la longue section intitulée « L'œuvre et l'espace de la mort », où Blanchot analyse l'approche de la mort chez Mallarmé et Rilke, la mort en tant que ces poètes s'en font un devoir qui, d'ailleurs, se distingue difficilement du devoir également auto-infligé de « l'œuvre ». Un autre texte relativement long, intitulé « Le grand refus » (dans *Entretien infini*), traite aussi de l'approche de la mort, cette fois en occasion d'un essai sur le poète Yves Bonnefoy. La discussion que Blanchot fait de l'idée de la mort chez Hegel est indirecte; plutôt que de commenter Hegel, il contribue au commentaire que Kojève en a fait. Il convient aussi de noter que les notions comme excès, souveraineté, maîtrise, impossibilité, toutes rapportées à l'idée de la mort par Blanchot, proviennent de G. Bataille, autre hégélien cherchant à dépasser la dialectique.

A ce point où nous avons établi les traits du problème de la mort selon Blanchot, nous pouvons poser une autre question : quelle est l'origine de ce problème pour Blanchot ? Quelle est la raison pour qu'il parle d'un mourir et d'une mort dans tout ce qu'il écrit sur la littérature et l'écriture ? Qu'est-ce qui fait la nécessité de ce problème, pourquoi il figure dans la problématique de l'écriture ? En

un mot, qu'est-ce qui lie l'écriture et la mort ? Blanchot nous apprend que ce qui, dans le sphère de l'être, rapporte est aussi ce qui sépare absolument. Et nous comprenons aussi que, plus le rapport est absolu, plus difficile devient de penser ce rapport.<sup>52</sup> Que pourrait-il dire, par exemple, d'écrire pour mourir, pour rendre la mort possible ? C'est que par l'expérience de l'écriture la mort, un instant projetée, devient un projet infini. Et c'est encore prendre l'écriture pour appui de l'être et inversement. Mais cela dit d'abord que l'écriture est une négation réelle, une puissance de négation, qui travaille sur l'être. On peut donc écrire pour pouvoir mourir.

Comme nous avons déjà dit, la mort, dans une branche de la pensée existentielle, devient un objet de *recherche*, ce qui veut dire que ni le rejet simple, ni la reconnaissance, ni la contestation suffisent comme rapport à elle, qu'elle pose un problème à résoudre à la conscience. Nous avons aussi remarqué que Blanchot lui-même se reconnaît dans une continuation de la pensée de la finitude. A l'origine de la pensée critique de Blanchot, il y a une réaction à une idée courante qui, d'une certaine manière, assimile la littérature avec toute sa problématique dans un humanisme. Cet humanisme voudrait nous faire croire que le souci qui pousse l'homme à créer une œuvre provient du besoin de « mettre quelque chose à l'abri de la mort »<sup>53</sup>, selon l'expression d'André Gide.

Ainsi donc les deux questions se croisent : quel est le souci à l'origine de l'œuvre, et, quelle est l'origine du problème de la mort. La leçon de la dialectique, c'est que, pour faire œuvre, il ne faut point craindre de s'épuiser dans la mort, mais au contraire « entrer dans son espace », comme dit Blanchot. Pourtant, l'autre leçon, plus profonde, dirait que pour faire œuvre il faut désœuvrer. L'historicisme hégélien, interprété par l'humanisme, se tient encore dans une perspective de l'individu qui se réalise en s'articulant à l'Histoire. Blanchot :

*« Cette forme d'individualisme cesse bientôt d'être satisfaisante. On s'aperçoit que, si ce qui importe, c'est d'abord le travail de l'histoire, l'action dans le monde, l'effort commun pour la vérité, il est vain de vouloir rester soi-même par*

<sup>52</sup> **Le pas au-delà**: « ils ne pensaient pas à la mort – n'ayant de rapport qu'à elle », p. 95.

<sup>53</sup> Cité dans « L'œuvre et l'espace de la mort », *L'espace littéraire*, p. 115.

*delà la disparition, de désirer être immobile et stable dans une œuvre qui surplomberait le temps. »<sup>54</sup>*

Qu'est-ce qui résulte alors de cette coïncidence des deux questions ? D'abord le congé donné à l'idée de rester soi-même au-delà de la mort. Egalemeut répudié sera l'espoir de faire œuvre en s'anéantissant dans l'œuvre, se sacrifiant pour l'œuvre. Car l'œuvre, dans telle perspective, ne sera encore que la glorification de son créateur. Mais :

*« cela est vain et, en outre, contraire à ce que l'on veut. Ce qu'il faut, c'est non pas demeurer dans l'éternité paresseuse des idoles, mais changer, mais disparaître pour coopérer à la transformation universelle : agir sans nom et non pas être un pur nom oisif. Alors, les rêves de survie des créateurs paraissent non seulement mesquins, mais fautifs, et n'importe quelle action vraie, accomplie anonymement dans le monde et pour la venue du monde, semble affirmer sur la mort un triomphe plus juste, plus sûr, du moins libre du misérable regret de n'être plus soi. »<sup>55</sup>*

Dès lors, la direction que prendra la recherche de la mort possible, la réponse à l'appel de la finitude est indiquée. Celui qui se soucie de l'œuvre garderait en soi une telle réserve, il entretiendrait un tel rapport souverain avec la mort, qui lui permettrait de répondre en même temps à l'appel de l'anonymat. Or, Blanchot affirme que ce rapport ne peut encore être qu'un *droit à la mort*<sup>56</sup>, auquel la littérature ne renonce jamais. C'est ce rapport qu'il cherche dans les œuvres de Mallarmé, de Rilke, d'où il tire sa critique de la modernité humaniste.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>56</sup> M. Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » dans *La part du feu*, pp. 313-331, cité dans Schulte-Nordholt, *Maurice Blanchot : l'écriture comme expérience du dehors*, p. 51.

### Chapitre III

## L'ÉCRITURE COMME EXPÉRIENCE

### Section 1 – Introduction

Il nous faut maintenant formuler notre thèse, même si c'est au prix d'une simplification. Nous allons ensuite essayer de récupérer le « complexe ». L'écriture selon Blanchot est une expérience qui de toutes manières déborde l'expérience de l'être, autrement dit, l'être comme expérience, comme « voilement-dévoilement », comme « se donner-se retirer ». Sur ce point, tous les écrits de Blanchot témoignent d'une appropriation complète du motif levinasienne d' « interruption d'être »: l'écriture c'est ce qui interrompt l'être. La notion d'écriture devient un axe autour duquel l'ontologie heideggérienne, –et toute ontologie, ajoute Blanchot– est attaquée. Nous allons voir que cette opposition à l'ontologie par Blanchot n'a pas sa raison tant dans la conception de l'être qu'elle propose ou présuppose que dans la conception de la différence et de la négation. D'autre part, l'écriture est une expérience de la négation et elle se rapporte, en tant que négation, à l'être. A ce titre, le problème central à envisager l'écriture comme expérience relèverait de la notion de « travail » –le travail comme ce qui fait, dialectiquement, que la négation n'est pas simplement rien. En gros, à l'idée de la « différence ontologique », Blanchot oppose « l'interruption de l'être », c'est sa dette à Levinas; et de l'autre côté à la négation qui travaille et œuvre il oppose le négatif qui, non dialectiquement, ne nie pas, ne travaille pas, mais désœuvre. L'écriture, c'est cette interruption et cette négation, plutôt ce désœuvrement « à l'œuvre ».

Nous avons déjà essayé d'exposer les motifs philosophiques de la pensée de Blanchot. Nous devons chercher en quel sens l'écriture peut constituer une expérience, que signifie « expérience » comme ce qui est réclamé directement par le

langage en général, par la parole autant que par l'écriture, mais surtout par l'écriture. Nous avons vu aussi que ni une pensée se confiant à l'immédiat ni une philosophie de la médiation (comme la dialectique) ne sont en mesure de s'approcher d'une telle expérience. Bref, toute la métaphysique, en plus la pensée de l'être, rate cette expérience, parce qu'elle est incapable de penser « l'obscur » (et non de l'invisible) en tant que tel. La « duplicité » de l'être selon Heidegger et le jeu apparemment infini du voilement-dévoilement ne suffisent pas selon Blanchot à rendre la pensée à l'obscur, à mettre le langage sur fond de l'inconnu, à le faire confronter d'abord son énigme propre. La parole de la pensée selon Heidegger, parole au plus haut point, serait encore une parole d'éclaircissement, elle se donnerait *comme* lumière, elle servirait à se rapporter à la chose d'une manière immédiate, du moins d'une manière modelée sur le contact faussement immédiat de la vision, de la lumière. Ainsi le langage retombe sous le signe de la lumière, de l'être comme lumière, il tend vers l'être comme il tend vers la lumière.

Au contraire, Blanchot cherche une expérience de l'obscur, sans prétendre à l'universalité de l'expérience, mais en même temps il la démarque de toute expérience mystique, qui a pour trait la révélation d'un secret. Cette expérience se laisse approcher dans une *attente*.

*« Là il n'est pas question pour les choses de se montrer, de se cacher, pour autant du moins que ces mouvements seraient jeu de lumière. Et dans la parole qui répond à l'attente, il y a une présence manifeste qui n'est pas le fait du jour, une découverte qui découvre avant tout fiat lux, découvrant l'obscur par ce détour qui est l'essence de l'obscurité. L'obscur s'offre, dans sa dérobée, au tour qui régit originellement la parole »<sup>57</sup>*

L'attente est donc, plutôt qu'un mouvement, une « attitude » envers l'inconnu. A la limite, c'est le mouvement de la connaissance qui est contesté dans la dimension du langage. Et aussi, parallèlement au style de Blanchot, il s'agit de parler dans une forme de parole qui renonce à la connaissance. Car le langage, en un sens « imite » notre manière de connaître. Comment faire pour que le langage imite l'obscur, mais

<sup>57</sup> Allusion au fameux fragment de Héraclite que Blanchot cite et introduit en guise de commentaire plusieurs fois: « *La parole de l'oracle à Delphe ne montre pas, ni ne cache, mais indique* » (« Parler, ce n'est pas voir », *L'entretien infini*, p. 43).

en tant que tel, c'est-à-dire non pas l'obscur comme ce qui est caché, mais l'obscur comme l'inconnu *maintenu à distance* ?

« *Parlant en vertu d'une différence autre que celle des mots legei-kruptei [poser devant-cacher], différence qui se resserre dans le mot unique que nous traduisons par indiquer ou faire signe, sêmainai.* »<sup>58</sup>

Réfléchissons maintenant sur ce qu'il faut entendre par « l'écriture ». L'écriture sera sans doute le « moyen » ou la médiation vers l'expérience de l'obscur, elle-même médiante, bizarre expérience de la médiation même, médiation sans immédiation. Nous devinons que le mot « écriture », loin d'une abstraction, est destiné à faire allusion simultanément à divers aspects d'un processus. Écriture : *ce qui est écrit* dans sa dimension absolu, c'est-à-dire l'écriture comme source de signification. Écriture : *ce qui rend possible* que ce qui est écrit est écrit ; autrement dit, l'élément technique qui amène à l'existence ce qui est écrit. Écriture : le *travail* de l'écriture, ce qui se distingue à la fois du produit et du processus, ce que Blanchot parfois appelle l'*énergie* de l'écriture. Quand ces aspects sont radicalisés ou portés à la limite par une sorte de réduction, l'écriture cesse de représenter la parole, de renvoyer à la parole comme ce qui la rassemble, car elle acquiert une finalité qui ne peut absolument pas être définie par la parole au sens de logos. Elle devient une expérience en même temps qu'elle devient une manière de contester l'expérience, et d'abord la notion d'expérience. L'entreprise de Blanchot, c'est de « penser l'écriture », d'élaborer une pensée de l'écriture en interrogeant et ré-interrogeant ces dimensions. Si cette philosophie de l'écriture a une portée critique, c'est parce qu'elle s'adresse aux thèmes qui sont exploités mais en même temps fatalement *fermés* par les dogmes ou formalismes de l'Esthétique, de la Linguistique, de l'Ontologie. L'être du langage est réclamé (au moins) par ces trois domaines. L'esthétique pose la question de la forme mais non pas de « l'œuvre ». La linguistique considère le langage comme système de différences, mais ne se soucie pas de la nature du signe comme source de la signification. L'ontologie se tient dans une perspective telle qu'elle cherche encore quelque chose à réaliser dans et par le langage. La question, c'est : que devient le langage quand il est réclamé par une expérience (non mystique) de l'obscur ?

<sup>58</sup> L'*entretien infini*, p. 44. Ce fragment d'Héraclite semble avoir déterminé la pensée blanchotienne du signe.



## Section 2 – Domaine des questions ouvert par l'expérience de l'écriture

A ce point nous devons multiplier les questions pour les voir se distribuer à l'ensemble de l'entreprise de Blanchot. Ecrire est une activité en tant qu'il est destiné à produire une œuvre. Mais nous savons bien que quand l'énergie d'écrire s'investit totalement dans l'œuvre, elle ne distingue plus œuvre et non œuvre, œuvre et personne : on peut même, à la limite, projeter soi-même comme œuvre. En conséquence, le « procès » que provoque l'œuvre est de toutes parts illimités et on ne sait pas comment il pourrait se limiter : il n'est pas rare que ce n'est qu'un procès pour acquérir un nom propre, nom qu'on possède déjà. C'est donc appropriation du nom propre. C'est par cette idée d'ailleurs que nous rejoignons la recherche de la mort possible. N'est-ce pas que, faute d'une « œuvre » portant notre nom, nous ne serons pas *capable* de mourir, c'est-à-dire que la mort peut toujours survenir à nous mais que *nous* ne pourrions aller vers elle ? On pourrait formuler cette question autrement. Même si nous admettons avec Heidegger qu'il y ait un tel rapport avec la mort qui peut s'appeler « l'être pour la mort », en tout cas, l'idée de l'œuvre comme ce qui rassemble l'énergie de l'écriture ne déborde-t-elle pas la problématique de la finitude ? C'est l'expérience romantique qui apprend que le souci de l'œuvre, dégagé de la perspective individualiste d'un « se réaliser », se dégage aussi de la problématique de la finitude.

Il semble que les questions posées par la réflexion blanchotienne ont leur origine en quelque chose de personnel, voire de privé. Apparemment, ce sont des questions pour quelqu'un qui s'est déjà engagé dans l'écriture, qui a projeté de produire une œuvre. Pourtant, ce ne sont ni des questions esthétiques ou artistiques, ni d'ailleurs métaphysiques ou même –à la limite– philosophiques : ce sont des questions qui d'avance récusent leur réponse, toute réponse possible. D'une manière, donc, ces questions placent non la question ou le questionnement mais la réponse et la responsabilité sous le signe de la négation. Une réponse différée sert seulement à

la question. Mais une réponse récusée absolument provoque la question à « questionner plus qu'elle ne questionne ». Le sens commun objecte à une question qui témoigne d'une complicité presque perverse avec celui qui la pose. Il en résulte que le souci de l'œuvre, recherche de l'origine dans le procès à jamais ouvert par l'œuvre, consiste en ceci : se rendre responsable de ce qui est irresponsable.

Quand quelqu'un demande : « qu'arrive-t-il par le fait qu'il y a la littérature ? », « qu'en est-il de l'être une fois que la littérature existe ? », pourquoi serait-on chargé de ce questionnement radical de l'être de la littérature (de son existence et de son essence) comme si on était chargé de la question de l'être ? Mais qu'est-ce qui nous garantit que cette personne engagée a une identité ? Qu'est-ce qui fait fon à la recherche de cette personne, recherche n'est déterminée ni comme « artistique » ni comme recherche de la vérité ? Une recherche, un processus à une finalité infiniment problématique non seulement en raison de la contradiction inhérente qu'il porte, non seulement en raison de l'impossibilité d'atteindre son but, mais aussi parce qu'il s'agit d'une exigence de s'exiler, voire d'*errer*. Quelle peut être l'expérience à l'origine d'une telle exigence ? Comment errer peut-il devenir une exigence ? Or, on pressent que l'expérience à l'origine de cette exigence est un « renversement radical » de notre rapport à l'être : le « désœuvrement ». Si Blanchot est parfois tellement convaincant, ce n'est pas parce qu'il use le don d'écrire, ce n'est pas parce qu'il explique et justifie tout ce qu'il entreprend de dire. Chez Blanchot, quand il s'agit, par exemple, de l'errance ou de l'engagement qu'il nous invite à penser, il s'agit toujours de l'errance que nous *n'avons pas* errée, l'engagement dans lequel nous *ne* nous sommes *pas* engagé. C'est ainsi, d'une voie détournée, qu'il pose la question de ce qui est à penser, la pensée comme expérience de l'inexpérimentable: la tension entre l'engagement et l'insouciance donne la pensée comme ce qui est toujours déjà engagée et en même temps un engagement toujours déjà abandonné. Mais l'effet d'abandon et d'ennui vient de ce qu'il garde une distance à travers l'expérience. On dirait que c'est là sa méthode : prendre la chose par la distance, distance propre à l'imaginaire, mais une distance constituée par la « non-expérience », et non pas par une expérience « comme si » ; expérimenter, ou plutôt s'approcher-s'éloigner de l'essence de la chose non pas d'une manière perspectiviste, mais telle qu'elle subit une altération momentanée. –Ce thème semble s'apparenter à celui de « transfiguration » de Nietzsche, transfiguration due à l'art, « remède » du nihilisme.

Nous allons voir que là réside un point sur lequel Blanchot insiste beaucoup, et c'est sa réponse au problème du nihilisme tel qu'il est posé par Heidegger.

L'écriture comme l'œuvre peut être considérée ou bien comme *objet* d'expérience, en ce cas on suppose d'emblée qu'il est toujours possible de revenir sur elle. Ou bien on peut la considérer comme une expérience elle-même, en ce cas on devrait *décider* du retour ou du non retour. En effet, Blanchot la caractérise comme une expérience de décision (étymologiquement : dé-cision, signifiant « coupure »), en des termes qui renvoient à l'idée d'une expérience décisive (le « saut », par exemple, ou le « pas »). L'écriture est une expérience au sens où « expérience » veut dire une rencontre avec le « dehors ». Non pas simplement quelque chose d'extérieur, mais le dehors lui-même. C'est parce que l'expérience de l'écriture a aussi une tendance à l'intériorité : « rapporter » doit s'entendre étymologiquement, c'est un retour au foyer. Or, quel est le « dehors » auquel nous confronte l'expérience de l'écriture ? N'est-ce pas une sorte d'absence de temps, parce que la possibilité du retour révoque la possibilité de l'expérience, si bien que le dehors serait l'expérience de l'impossible ?

### Section 3 – L'origine de l'expérience de l'écriture

Les aspects que nous avons énumérés en forme de questions et que nous allons élaborer maintenant témoignent tous d'une « expérience-limite » : écrire c'est une rencontre avec le dehors. Puis, il y a selon Blanchot une autre expérience qui est une « non-expérience » : c'est le dehors lui-même. A mesure qu'elle tend vers la non-expérience, c'est-à-dire vers ce qui ne peut pas être expérimenté, l'écriture est l'expérience par excellence de la « contestation ». Si nous devons constater ce qui attire Blanchot, ce qui fait la différence et la nuance de ses inclinaisons à travers ce qui reste le cœur et l'origine de son œuvre, nous devons dire aussi que vers la fin de son carrière d'écrivain, du moins depuis *L'écriture du désastre*, l'idée de la « contestation » cède la place et évolue vers l'écriture comme « témoignage »<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> *L'instant de ma mort* est la preuve évidente de cette tendance. Mais aussi une de ses derniers écrits qui s'appelle « Anacrouse ». A propos de *L'instant de ma mort* J. Derrida écrit, dans « Demeure: fiction et témoignage » : « il y a là un génie du témoin qui nous rappelle que l'acte

Or, il y a beaucoup de fois où Blanchot, au cours d'une discussion d'autres thèmes, introduit par une voie oblique l'énigmatique « écriture » comme ce qui ne se soumet pas à la pensée de l'être ou à la dialectique. Ces thèmes – exigence de discontinuité, questionnement radical, parole de détour, etc. – réclament une réflexion philosophique qui a son origine ailleurs que dans la critique littéraire, en général dans le style hybride déjà mis en valeur par Heidegger dans ces commentaires de Hölderlin. En ce sens, il n'est ni possible de relever les références précises pour rassembler dans une somme « ce que c'est que l'écriture selon Blanchot », ni d'ailleurs rassembler une « philosophie » de l'écriture comme une philosophie de l'expérience.

Cependant, cela ne nous empêche pas de relever les traits de cette pensée de l'écriture. A ce sujet nous devons tout d'abord noter que l'usage du mot « écriture » par Blanchot date de l'apparition de *L'entretien infini*. C'était le moment où le groupe Tel Quel avait récemment approprié ce mot pour lui attribuer le sens d'une pratique sociale subversive. Pourtant, Blanchot n'a jamais quitté l'« écrire », voulant dire par là qu'il préfère parler du sein d'une activité plutôt que d'une « pensée ». De même, il préfère, à l'époque de *L'espace littéraire*, « l'exigence de l'œuvre » à ce qu'il nomme plus tard « l'exigence de l'écriture ». C'est que l'inspiration initiale de la pensée de l'écriture est l'idée de l'œuvre comme origine. Nous avons évoqué au début l'idée d'une parole hors d'échange, maintenant envisageons-le pour l'écriture : écriture comme activité sociale (ou comme préfère Blanchot : interrelationnelle) non économique. Les notions de la transgression (dans *Le pas au-delà*), le don et la perte (dans *L'écriture du désastre*) introduit par le dernier Blanchot attestent clairement cette orientation. Dans *L'espace littéraire* et dans *Le livre à venir* la notion de l'œuvre rassemble ces traits qui restent implicites.

En quoi peut-il y avoir une expérience de l'écriture? C'est que, dans le mouvement d'écrire il y a le mouvement de l'être qui se questionne. Dans l'œuvre de Blanchot, *L'espace littéraire* occupe certainement l'une des places centrales parce que là son souci constant s'exprime en langage phénoménologique, langage

---

*testimonial est poétique ou n'est pas, dès lors qu'il doit inventer sa langue et se former dans un performatif incommensurable* » (in *Passions de la littérature*, avec J. Derrida, p. 59). Peut-être témoigner de l'indicible est la contestation la plus grande, c'est pourquoi écrire en « survivant » est une tâche éthique de prime importance pour Blanchot. C'est la réponse aussi à la question d'Adorno: « comment écrire après Auschwitz? ».

rassemblant dont il s'éloignera de plus en plus pour le fragmentaire. Dans *Qu'appelle-t-on penser?* Heidegger, se tournant vers la poésie de Hölderlin, a posé une question, même si c'était pour s'en divertir: quelle est la signification du fait que nous avons quelque chose nommée « la littérature »? C'est, selon Blanchot, déjà la question que s'est posée Mallarmé:

*« Quand Mallarmé se demande : « Quelque chose comme les Lettres existe-t-il? », cette question est la littérature même, elle est la littérature quand celui-ci est devenue le souci de sa propre essence. Une telle question ne peut être reléguée. Qu'arrive-t-il par le fait que nous avons la littérature ? Qu'en est-il de l'être, si l'on dit que « quelque chose comme les Lettres existe ? »<sup>60</sup>*

En ces pages, et en d'autres aussi, Blanchot présente la question de la littérature comme englobant celle de l'être. Il semble qu'à partir de la question « quelque chose comme la littérature existe-t-il ? » la question de l'être prendra un élan nouveau. En effet, il pose une question de même forme par deux voies inverses. L'une demande: qu'en est-il de l'être quand il est dit que la littérature existe? L'autre: qu'arrive-t-il par le fait que la littérature existe? Par la littérature, le langage est porté à une puissance étrange.

#### Section 4 – Le langage et sa puissance de négation

Nous allons nous tourner maintenant vers *L'espace littéraire* où Blanchot joue avec l'idée heideggérienne du « rien ». De même que nous pouvons constater chez Blanchot une référence à la problématique heideggérienne (à l'époque du « tournant », c'est-à-dire « la parole en tant que parole »), de même nous constatons un parallélisme entre le thème de « l'espace littéraire » et la question de base de la métaphysique selon Heidegger. Dans les pages consacrées à « l'expérience de Mallarmé », Blanchot procède d'une manière heideggérienne pour invoquer l'idée de la négation ou du néant comme le domaine propre de la métaphysique.<sup>61</sup> Seulement,

<sup>60</sup> *L'espace littéraire*, p. 44.

<sup>61</sup> Nous n'allons pas risquer une proposition sur l'idée levinasienne de l'interruption. Pourtant, il semble que Blanchot entend « l'interruption » et « le rien » en rapport. Ce qui suggère qu'il trouve son

pour Blanchot, l'apparition du néant n'est pas nécessairement une expérience de l'angoisse telle que le questionnement de l'être (la volonté de faire face au nihilisme) apporterait au jour : le néant apparaît aussi dans une expérience simple du langage.

En quoi consiste ce « rien » comme domaine du langage ? C'est premièrement une disparition énigmatique. « *Les mots...ont le pouvoir de faire disparaître les choses, de les faire apparaître en tant que disparues, apparence qui n'est que celle d'une disparition.* »<sup>62</sup> « Les mots », l'expression la plus apte à invoquer le va-et-vient du langage. Peut-être par cela nous comprenons mieux l'origine d'une idée centrale de Blanchot que nous avons essayé d'exposer : « *parler, ce n'est pas voir* ». Nous comprenons que c'était une question sur l'être du langage, en éliminant les présupposés, c'est-à-dire l'être comme présence et le langage comme le rassemblement d'un sens. Voir c'est affirmer l'être dans l'absence de parole, dans l'absence du mot. Parler c'est nier l'être dans sa présence, c'est nier la présence de l'être, *et en même temps nier sa puissance de nier.*

Quand Blanchot dit que les mots font apparaître la disparition en tant que telle, ce qui apparaît là n'est pas la présence de la chose ramenée et affirmée par la parole, ce n'est pas d'ailleurs le sens de l'absence de la chose. Dans ce mouvement de faire apparaître-disparaître se jouent donc à la fois la puissance destructrice du langage et le détournement de la parole de tout visible et de tout invisible. Le néant dans lequel la littérature s'engage ne constitue pas l'envers d'une ontologie ni une région de l'ontologie, bien qu'il soit encore sujet à un « apparaître ». Pourtant, cet apparaître ne fait qu'apparaître les traits de la « solitude essentielle », de même que le « néant » propre à la littérature, qui doit son être même à la littérature, se présente comme la « nuit » « l'autre nuit » (dans *L'espace littéraire*), et plus tard comme « désastre » ou « la nuit insoucieuse » (dans *L'écriture du désastre*).

Il semble que Blanchot ne dit pas seulement quelque chose sur l'être du langage, de la littérature de l'écriture, mais par eux il dit quelque chose sur l'être. Si

---

inspiration dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* de Heidegger. C'est dans cette conférence que celui-ci, apparemment par usage de son don rhétorique, passe à la question du néant (ou plutôt du « rien » : *das Nichts*), en une répétition de cette tournure de phrase : « la totalité de l'étant –*et rien d'autre* ». C'est évidemment ce « rien d'autre » qui attire tout l'attention, et ce rien assume alors tout le poids de l'inconnu, et toute l'insatiabilité du questionnement métaphysique.

<sup>62</sup> *L'espace littéraire*, pp. 44-5.



dans l'écriture il y a le mouvement de l'être, c'est parce que l'écriture se prête à un double rapport avec l'être. Si la littérature, ne pouvant être reléguée quand elle se soucie de son origine, relance la question de l'être, c'est parce que la littérature s'investit toute entière, dans la puissance destructrice du langage. Mais cette puissance n'a pas sa mesure dans l'être (cette idée, c'est-à-dire une « destruction » qui laisse tout à l'état constitue le centre de *L'écriture du désastre*).

La puissance négatrice du langage touche à son apogée dans l'expérience de Mallarmé, parce que celui-ci, essayant de maîtriser la négation en la séparant en deux négations, l'a rendue encore plus ambiguë.

*« Avec une brutalité singulière, Mallarmé a divisé les régions<sup>63</sup>. D'un côté, la parole utile, instrument et moyen, langage de l'action, du travail, de la logique et du savoir, langage qui transmet immédiatement et qui, comme tout bon outil, disparaît dans la régularité de l'usage. De l'autre, la parole du poème et de la littérature, où parler n'est plus un moyen transitoire, subordonné et usuelle, mais cherche à s'accomplir dans une expérience propre. Cette division brutale, ce partage des empires qui essaie de déterminer avec rigueur les sphères, aurait dû au moins à aider la littérature à se rassembler autour d'elle-même, la rendre plus visible en lui prêtant un langage qui la distingue et l'unifie. Mais c'est au phénomène contraire que l'on a assisté »<sup>64</sup>*

C'est Mallarmé aussi qui a vécu le plus intensément la négation propre à l'écriture, qui a incontestablement le trait fondamental de l'*Unheimlich* ou « étrangeté inquiétante ».

---

<sup>63</sup> Le même thème est suivi par un autre développement dans ce fragment placé au milieu de *L'amitié*: « Par une division violente, Mallarmé a séparé le langage en deux formes presque sans rapport, l'une la langue brute, l'autre le langage essentiel. Voilà peut-être le vrai bilinguisme. L'écrivain est en chemin vers une parole qui n'est jamais déjà donnée: parlant, attendant de parler. Ce cheminement, il l'accomplit en se rapprochant toujours davantage de la langue qui lui est historiquement destinée, proximité qui cependant met en cause et parfois gravement son appartenance à toute langue natal.

*Pense-t-on dans plusieurs langues? On voudrait penser, chaque fois, dans un langage unique qui serait le langage de la pensée. Mais finalement l'on pense comme l'on rêve, et il est fréquent de rêver dans une langue étrangère »* (M. Blanchot, *Amitié*, p. 171).

<sup>64</sup> « La recherche du point zéro », dans *Le livre à venir*, p. 276.

Pourtant, n'oublions pas que le langage d'une part fait apparaître la disparition en tant que telle, et d'autre part engage l'écrivain dans une œuvre.

### Section 5 – L'essence de l'art et l'écriture

On sait que Blanchot reprend à Heidegger la problématique de l'origine de l'œuvre d'art. Sur ce point aussi, nous allons constater entre eux un point tangent et un autre discordant. Pour une appréhension de la portée de cette confrontation nous allons faire un détour. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger parle du danger de se tourner exclusivement sur le « mot en tant que mot »; c'est exactement là aussi qu'il met en garde contre l'idée banale du langage comme instrument pour la pensée, et en outre l'idée répandue qui fait de l'art une expression d'une expérience par des éléments matériels propre à chaque art<sup>65</sup>. Or, on comprend que son souci là n'est pas de déprécier la matérialité de l'art, il vise plutôt le rapport classique, établi par l'esthétique, entre « expression » et « impression ». Par ailleurs, il en résulte une élévation de la poésie et de la pensée au dessus de l'art, même et surtout quand il est dit que l'art aussi peut « révéler une autre essence », c'est-à-dire autre chose qu'une expérience vécue. Ainsi, Heidegger répète un peu tacitement son idée selon laquelle l'art comme la « parole » a rapport à la vérité.

Dans les deux essais (les écrits principaux à cet égard : « La littérature et l'expérience originelle » dans *Espace littéraire* et « La recherche du point zéro » dans *Le livre à venir*) où il élabore la notion d'œuvre comme origine, Blanchot ne limite pas son propos à la littérature et parle de « l'art » en général. Il cite une phrase

---

<sup>65</sup> Une longue citation s'impose encore une fois: « *Mais qu'advient-il lorsque nous demandons expressément ce qui est nommé dans le mot –ici dans le mot « pensée »? Nous prêtons alors attention au mot en tant que mot. (...) Ce faisant, nous encourageons le risque auquel notre être est exposé dans le jeu du langage. Nous ne pouvons pas éluder ce risque à partir du moment où nous nous apercevons que la pensée et la poésie, chacune de sa façon particulière –et elles ne sont pas interchangeables– sont le dire essentiel, et que nous apercevons comment elles le sont.*

*Selon la représentation habituelle, [la pensée et la poésie] n'ont besoin de la langue que comme élément pour elles et comme moyen d'expression, de même que la sculpture, la peinture et la musique se meuvent et s'expriment dans l'élément de la pierre, du bois, de la couleur, du son. Mais il est probable que la pierre, le bois, la couleur et le son révèlent aussi une autre essence à l'intérieur de l'Art dès que nous parvenons à nous libérer d'une vue esthétique de l'Art, c'est-à-dire que nous cessons de voir sous l'angle de l'expression et de l'impression –l'œuvre comme expression et l'impression comme expérience vécue.*

*La langue n'est pas seulement zone d'expression, ni seulement moyen d'expression, ni même seulement les deux ensemble. Poésie et Pensée ne se bornent jamais à utiliser la langue, à demander son secours de déclarer, mais Poésie et Pensée sont, en soi, le parler initial, essentiel et par conséquent du même coup le parler ultime que parle la langue à travers l'homme » (M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 139).*

de Rilke, tirée d'une de ses lettres : « *les œuvres d'art sont toujours les produits d'un danger couru, d'une expérience conduite jusqu'au bout, jusqu'au point où l'homme ne peut plus continuer.* »<sup>66</sup> L'idée centrale qui guide la conception blanchotienne de l'art, c'est que l'art n'est pas une réalité, n'a pas de rapport à la vérité. Mais cela en un sens qu'on doit préciser bien : tout essai de rendre l'art à la dimension de la réalité le rate nécessairement. L'esthéticien qui parle sur l'art la prend comme une réalité, et ne comprend absolument pas son souci originel. Ainsi, il ne pourrait parler que de ce qui n'est pas de l'art, ce qui n'a pas son origine dans l'œuvre. « *Qui n'appartient pas à l'œuvre comme origine, qui n'appartient pas à ce temps autre où l'œuvre est en souci de son essence, ne fera jamais œuvre.* »<sup>67</sup>

Car le commencement de l'œuvre n'est pas à chercher dans le monde, mais dans l'absence du monde. Quand apparaît le « tout a disparu », dit Blanchot, il y a espace pour la solitude et l'affirmation (vide) de l'œuvre, une manière d'être qui peut advenir que dans l'absence du monde, et qui ne vient pas à moi ou à un autre. C'est ce point qui fait une déviation de la conception phénoménologique du monde et de l'intentionnalité. A l'origine de l'œuvre, il y a l'écart et le vide entre un monde en moment de constitution et un monde déjà totalement détruit (désastre).

Cependant, Blanchot donne à lire parfois que l'origine de l'expérience de l'écriture se situe au moment bref où l'être du langage se révèle dans le vide, en tant que vide, sans art et comme par une sorte d'ascétisme. En ses mots : « *l'écriture ne commence que lorsque le langage, retourné sur lui-même, se désigne, se saisit et disparaît* »<sup>68</sup>. C'est cette épreuve du sans-fond qui soutient l'écriture, qui l'accompagne, quand celle-ci se détourne de la complaisance avec elle-même et tourne vers ce qui pourrait advenir d'elle-même. En quoi consiste ce commencement, et comment le décrire ? Peut-être par cela nous pouvons envisager que l'écriture a une origine double. D'une part, l'écriture commence dans l'écart écartant le langage usuel, au profit d'un langage qui tendra de toutes manières à l'unité qu'il manque; d'autre part, l'écriture commence dans le vide du langage, quand celui-ci devient conscient de son vide propre, devient aussi conscient de la puissance de disparition des mots, puissance par laquelle les mots s'effacent en désignant les choses, et par

<sup>66</sup> « L'expérience originelle », dans *L'espace littéraire*, p. 316.

<sup>67</sup> « Approche de l'espace littéraire », dans *L'espace littéraire*, p. 51.

<sup>68</sup> « L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri », dans *L'entretien infini*, p. 390.

laquelle aussi, toujours les mots effacent les choses, les rendent absentes et donnent sens à cette absence, créent ce sens de par leur absence même quand elles sont présentes.

Ce néant du langage, donc, ne saurait être attribué à l'un ou l'autre des versants du langage. Cette puissance de la négation a deux faces, chacune tournée vers l'un des versants. C'est ce néant qui doit son existence à la « séparation brutale ». Séparation qui fait que, dans un même langage on s'approche en même temps qu'on s'éloigne, dans un même langage, selon une économie de l'investissement que régit la séparation, on « bâtit » sa pensée comme si on bâtissait sa maison, mais finalement on se trouve de nouveau en dehors et en vide, *dans* cette maison même.

Plus radicalement, il y a une autre expérience du langage, une manière étrange dont le langage se saisit; dans cette expérience le vide du langage *s'illimite*. Selon Blanchot, Mallarmé aussi éprouve le moment suprême du langage en tant que tel comme se rapportant à la totalité de l'étant et s'y affirmant, et conséquemment il y trouve un passage à ce *pur* rien qui s'exprime, chez Heidegger, dans l'expression « *–et rien d'autre* ».

*« Quand il n'y a rien, c'est le rien qui ne peut plus être nié, qui affirme, affirme encore, dit le néant comme être, le désœuvrement de l'être. »<sup>69</sup>*

Le néant comme être. Le néant comme ce qui dit que même le néant est encore être. A ce stade, on aperçoit quelle impossibilité fait face: l'impossibilité de nier radicalement le néant. C'est ce que la présence vide du langage, le contact avec le langage qui intervient dès qu'on se met à penser, fait apparaître. Le langage suscite la résignation, le renoncement à nier, parce qu'il affirme l'être même dans son absence, mais ne suscite nulle affirmation de l'être lui-même, de l'être comme présence. Il se tient du côté de l'être quand on essaie de le cerner du dedans, il se prête à toute sorte de tentatives, il ne connaît pas de limites pour se contredire. L'être brut du langage se confond avec ce néant. Cela entraînerait justement dans la question de nihilisme qui, pourtant, n'est pas évoqué dans ce que Blanchot a écrit sur Mallarmé. Mais laissons de côté le problème de nihilisme. Il appert que l'expérience du langage dans la «

---

<sup>69</sup> « L'œuvre et l'espace de la mort », dans *Espace littéraire*, p. 138.

littérature » a trait à cette apparition du néant, qui n'est pas une négation de l'être, ni du langage ni de sa vérité, ni encore du néant-même. Ce néant ne se dit pas, mais s'indique comme un manque. L'expérience de l'impossibilité dans une de ses formes a rendu évident que par-delà ce point ou cette ligne, il y a encore du possible, mais du possible médiatisé par l'impossible. Encore du langage, mais dans le mode d'impossibilité, un

*« tout autre langage, écriture d'effraction, dont la vocation serait de ne supposer les 'mots' que barrés, espacés, mis en croix, dans le mouvement qui les écarte, mais par cet écart les retient comme lieu de la différence. »<sup>70</sup>*



---

<sup>70</sup> « passage de la ligne », dans *L'entretien infini*, pp. 226-227.

## Chapitre IV

## L'ESPACE ET LE TEMPS DE L'ÉCRITURE

## Section 1 – Au-delà de la discursivité : le fragmentaire

*« Un arrangement qui ne compose pas mais juxtapose, c'est-à-dire laisse en dehors les uns des autres les termes qui viennent en relation, respectant et préservant cette extériorité et cette distance comme principe – toujours déjà destitué – de toute signification. »<sup>71</sup>*

Nous croyons que le trait le plus original de l'œuvre de Blanchot réside dans la manière dont il reprend et répète ses thèmes par diverses formes et genres, littéraire et critiques. Or, quand Blanchot écrit en essayiste ou en critique, surtout quand il fait œuvre d'analyse – comme dans *L'espace littéraire* – ses affirmations sont comme « influencées », ou mieux « inspirées », du dehors, par la pensée heideggérienne. Par contre, quand nous lisons les affirmations dé-contextualisées, répétées, et répétées parfois sans rapport de continuité, de *L'écriture du désastre* ou *Le pas au-delà*, nous sentons qu'il s'agit d'un autre rapport avec les concepts heideggériens. Il est impossible d'accueillir la pensée heideggérienne sans avoir l'image ou le concept d'un *logos* englobant, présent jusque dans son absence. (On dirait qu'il « divinise » la parole.) Il est vrai aussi que déjà chez celui-ci nous avons l'exemple d'un style répétitif de l'écriture (de la pensée), à un mouvement très lent et souvent circulaire en apparence, mais un mouvement qu'en fin de compte on trouve comme déjà fait. Nous sentons par les écrits fragmentaires de Blanchot que, si lent que soit le mouvement de la pensée chez Heidegger, la problématique de l'écriture en demande plus, que le « cheminement de la parole » doit être plus long. Mais en même temps, les affirmations, qui toujours restent non affirmées, non affermiées,

---

<sup>71</sup> « Parole de fragment », dans *L'entretien infini*, p.453.



participent d'une vitesse aphoristique, et quand parfois elles semblent répétés inlassablement, elles poussent le lecteur à une lecture moins intense, comme à demi consciente et allant de plus en plus vite, jusqu'au renoncement à la lecture...

Ce n'est pas le lieu pour exposer la conception blanchotienne de la lecture et de l'expérience de la lecture. Pourtant, il serait impossible de ne pas parler, en toute franchise, du difficile processus de la lecture qu'exige l'œuvre fragmentaire de Blanchot. Nous allons avancer dans ce chapitre l'idée suivante: ce que Blanchot appelle « le fragmentaire » a quelque chose à voir avec le rapport qu'il entretient avec la philosophie, de même que ce qu'il dit du fragmentaire fonctionne dans son œuvre comme la justification philosophique de son approche de l'écriture. Les deux livres de fragments que sont *L'écriture du désastre* et *Le pas au-delà* résultent du rapport qu'entretient Blanchot avec la philosophie. Ce rapport, il l'avoue dans un texte où il « dialogue » avec Levinas: la philosophie serait pour lui une « compagne clandestine » dont il respectait et aimait « ce qui ne lui permettait pas d'être lié à elle ». L'étrange lien qui se fonde sur ce qui l'exclue, c'est déjà et encore la formule proprement blanchotienne de l'écriture en tant que approche de l'inconnu.

Les textes principaux auxquels nous nous reportons pour ce chapitre sont les essais intitulés « Athanaeum », <sup>72</sup> « Parole de fragment », <sup>73</sup> « Nietzsche et l'écriture fragmentaire », <sup>74</sup> et les deux livres de fragment déjà cités. Mais justement, ces livres de fragments sont destinés à prendre pour objet ce qui est anonyme dans la philosophie de son temps. Dans *Le pas au-delà*, l'exigence d'écrire est directement rapportée à l'exigence de « retour », par une interprétation de l'éternel retour nietzschéen, à confronter évidemment avec celle de Heidegger. Dans *L'écriture du désastre*, il y a aussi bien des variations et des développements des thèmes lévinasiens (« autrui », « subjectivité », « patience ») que des arguments expressément critiques dirigés contre l'historicisme heideggérien (notamment sur l'usage de l'étymologie, le concept de l'« histoire de l'être », et l'« appropriation » [*Ereignis*] comme événement). Bref, on peut dire que les livres fragmentaires de Blanchot sont des livres éminemment philosophiques et critiques puisqu'ils relèvent d'un travail conceptuel. Pourtant, ce sont les concepts mêmes qui y sont traités

<sup>72</sup> « L'Athanaeum », dans *L'entretien infini*, pp.515-528.

<sup>73</sup> « Parole de fragment », dans *L'entretien infini*, pp. 451-459.

<sup>74</sup> « Nietzsche et l'écriture fragmentaire », dans *L'entretien infini*, pp. 227-255.

comme ce qui reste indécis, *qu'on ne peut signer de son nom*. C'est pourquoi Blanchot peut traiter ces livres comme « communs », écrit en communauté avec des autres.

Comme dans le « rapport à la mort », il y a deux voies par lesquelles Blanchot formule sa pensée du fragmentaire. L'une est tracée par référence à l'origine historique de cette invention littéraire, qui « porte » la question de la « différence comme forme » et qui exige une pratique spécifiquement discontinue de l'écriture. L'autre se trace par référence à l'orientation ultime de la pensée selon Blanchot, c'est-à-dire le « dehors », et ce qui en constitue l'approche dans la philosophie contemporaine. A ce titre, la recherche d'une parole fragmentaire témoigne d'une confrontation avec quelques concepts phénoménologiques. L'écriture selon Blanchot, ou plutôt « l'exigence de l'écriture » ne permet pas d'écrire dans le rejet de l'horizon philosophique.<sup>75</sup>

## Section 2 – L'espace fragmentaire comme espace du vide

Prenons d'abord le côté philosophique. Nous sommes en mesure de le faire, parce que « le fragmentaire », tel que Blanchot en propose le concept (non conceptualisable), n'est pas seulement un affaire esthétique de style ou de la forme, ni quelque chose de purement contingente, relevant du pratique, mais en même temps aussi une manière de questionner, une discipline de la question. Et à ce titre il participe, du dehors, à l'interrogation radicale de la philosophie par elle-même.<sup>76</sup> En

<sup>75</sup> *L'écriture du désastre*, p. 160.

<sup>76</sup> Nous pouvons citer un passage de Merleau-Ponty pour nous rappeler le statut éminemment philosophique donné à l'interrogation dans la pensée phénoménologique: « *L'interrogation philosophique n'est donc pas la simple attente d'une signification qui viendrait la combler (...) C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que de répondre (...) Le parti pris d'accéder à l'être absolument dur de l'essence cache la prétention menteuse de n'être rien. Nulle question ne va vers l'Être: ne fut-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient. Comme il est exclu que la question soit rupture réelle avec l'être, néant vécu, il est exclu aussi qu'elle soit rupture idéale, regard absolument pur sur une expérience réduite à sa signification ou à son essence. Comme il est exclu que la question soit sans réponse, pure béance vers un Être transcendant, il est exclu aussi que la réponse soit immanente à la question (...)* » (Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, pp. 160-161). Nous citons ce passage parce qu'il nomme exactement ce que l'écriture fragmentaire cherche à atteindre: que la question soit rupture réelle avec l'être et qu'elle soit ouverture vers le dehors. Un peu plus loin, Merleau-Ponty avance l'idée d'un questionnement comme rapport en

outré, et bien que ça soit pour des fins tout autres, il y a quelque chose qui rapproche l'effort de Blanchot réfléchissant tant sur « le fragmentaire » à celui de M. Foucault, en particulier son théorie sérielle des « énoncés ». Nous allons revenir sur cela plus tard.

La philosophie de l'écriture est une critique du *logos*, c'est-à-dire de la parole. C'est pourquoi elle a rapport avec l'origine de la philosophie. Elle est en même temps une critique, même une attaque contre l'idéologie en général (ou, si l'on veut, l'idée de l'idéologie) puisque, comme disait quelque part Roland Barthes, « l'idéologie » n'est rien d'autre que l'idée en tant qu'elle domine, l'idée sous la forme de sa domination. Pour comprendre Blanchot, nous devons comprendre quelque chose de simple relative à l'usage de la parole: nous parlons toujours comme ayant en réserve encore quelque chose à dire, soit pour justifier, soit pour en dire encore et plus, soit pour retirer et nier, nier même ce qui n'est pas encore dit. Même ne parlant pas, nous disposons de ce « possible » qui inclut aussi bien la suppression de la parole que son prolongement indéfini. Il en est ainsi, parce que la parole se prête à un rapport d'appropriation. Blanchot dirait que l'*écart* qui se produit comme effet de ce possible n'est pas mesurable en des termes temporels. Mais laissons cela maintenant de côté.

Ce qui importe, c'est que dans un tel « système », la différence de parole, la différence entre une parole et une autre, ou la différence qui se produit dans *une même* parole (le retard dont la parole dispose en même temps qu'elle cherche à annuler) n'est que le moyen de combler un vide et suppléer à un manque. De même, la distance entre les paroles n'est qu'une médiation elle-même médiatisée. Parler, c'est combler le vide de la parole (son insuffisance) en renvoyant à une réserve de parole (le « tout » de la parole).

Alors nous pouvons essayer de caractériser comment le fragment, la parole de fragment, fonctionne dans l'espace fragmentaire. La négation qui est toujours remise, en tant que médiation, au retard, la négation qui donne la possibilité de dire quelque

---

quelque sorte inaliénable à l'Être: « *Si nous pouvions scruter leur motif dernier, nous trouverions sous les questions où suis-je et quelle heure est-il une connaissance secrète de l'espace et du temps comme être à interroger, de l'interrogation comme rapport ultime à l'Être et comme organe ontologique* » (op. cit. p. 162).

chose (puisqu'on pourra le dénier plus tard), dans l'espace fragmentaire est comme semée partout. Ce sont *tous* les fragments, *tout* ce qui se dit qui est nié. La parole de fragment se nie avant de se prononcer: la négation n'est plus une médiation qui le rapporte à l'autre fragment. Ce n'est qu'ainsi que la parole serait une sorte de *dépense*. Et seul cette parole peut porter le non- pouvoir.

*« Nous parlons sur une perte de parole –un désastre imminent et immémorial–, de même que nous ne disons rien que dans la mesure où nous pouvons faire entendre préalablement que nous le dédisons, par une sorte de prolepsie, non pas pour finalement ne rien dire, mais pour que le parler ne s'arrête pas à la parole, dite ou à dire ou à dédire: laissant pressentir que quelque chose se dit, ne se disant pas: la perte de parole, le pleurement sans larmes, la reddition qu'annonce, sans l'accomplir, l'invisible passivité du mourir –la faiblesse humaine. »<sup>77</sup>*

Il est facile de dire que l'écriture fragmentaire manque la rigueur, et fait de son insuffisance quelque chose d'attirant mais inutile et sans valeur. Il ne sera pas d'ailleurs une grande conquête pour l'écriture fragmentaire –supposons un instant que nous en sommes des militants ou des sympathisants– que de convaincre quelqu'un que c'est un procédé véritablement artistique, c'est-à-dire qui requiert un travail de la forme. Car, tout le jeu est entre les deux: d'une part la manque de rigueur, le désœuvrement, l'impossibilité d'unifier, et d'autre part l'essai de donner encore un sens à cette impossibilité, en y cherchant toujours une possibilité autre. Il arrive souvent à Blanchot de chanter la défaite, la défaillance, l'échec, l'inaccomplissement. Pour nous mettre en ligne avec ce qu'il dit, il nous faut penser « l'échec » en le soustrayant à la réussite supposée. Un fragment est quelque chose de déçu, même une défaite de la volonté de dire. Mais il n'est pas la partie d'un tout, de sorte qu'on ne peut pas lui donner un sens en spéculant sur la raison de son être manqué. Le rapporter à un tout, c'est manquer le sens qui se promet dans un fragment.

*« Fragments, marques du fragmentaire, renvoyant au fragmentaire qui ne renvoie à rien et n'a pas de référence propre, pourtant l'attestant, morceaux qui ne se composent pas, ne font partie d'aucun ensemble, sauf pour le rendre morcelaire,*

---

<sup>77</sup> L'écriture du désastre, p. 39.

*non pas séparés ou isolés, toujours au contraire multiples sans multiplier, effets d'écart, écart toujours écarté, la passion du fragmentaire, effets d'effets. »*<sup>78</sup>

Mais, qu'est-ce que « le fragmentaire »? Nous pouvons bien comprendre que cette manière d'écrire, indépendamment des causes inessentiels, peut procurer une sorte d'effet spécial afin de multiplier le sens de ce qui est dit, d'accroître les perspectives selon lesquelles ce qui est dit peut être approché et accueilli. Il est vrai aussi que, toujours indépendamment des causes inessentiels, écrire en fragments peut tourner à l'inverse: un fragment, un autre, et un autre...peuvent toujours s'écrire et se limiter de la même manière. En ce cas ou bien il n'y aurait rien par quoi on peut le distinguer: des fragments, ce sont quand-même des phrases. Ou bien au contraire apparaîtrait une forme distincte, « forme de fragment ». Est-ce ça alors, « le » fragmentaire? Est-ce une *forme*? Ou au contraire, le contraire d'une forme? Or, il semble que l'écriture fragmentaire, ou plus précisément « écrire selon le fragmentaire » a son objet propre, même si celui-ci ne l'explique pas, ne la justifie pas et ne se donne à réfléchir que comme une *altérité*. Autrement dit, le fragmentaire fait de l'altérité son principe. On ne dirait pas que l'altérité et la partialité sont inhérentes à la parole fragmentaire. Ce qui importe, ce n'est pas la nouveauté de ce qui est dit, mais la nouveauté du régime dans lequel il est dit. L'altérité et la partialité font partie du régime de la parole; inversement, ce régime, qui serait capable d'accueillir l'inconnu, donne à penser comme ce qui est à dire, comme ce qui doit être dit. On ne peut pas écrire fragmentairement sans faire épreuve de ce glissement et cet échec de la totalité.

Il appert que, derrière la question de la parole et de l'écriture fragmentaire, gît encore l'enchevêtrement de deux motifs: le questionnement radical, c'est-à-dire ce que veut dire questionner, et de la parole comme possibilité de nier. Alors, ne peut-on pas dire que Blanchot cherche à réaliser dans le domaine esthétique (domaine de la forme) le thème tout familier de la phénoménologie: l'*epochè*?

---

<sup>78</sup> Le pas au-delà, p.71.

## Section 3 – Le fragmentaire et le neutre

*« Le fragmentaire: qu'est-ce qui nous vient de là, question, exigence, décision pratique? Ne pouvoir plus écrire par fragments, sauf si le fragment est lui-même signe pour le fragmentaire. Penser le fragmentaire, le penser en rapport avec le neutre, l'un et l'autre semblant se prononcer ensemble, sans communauté de présence et comme en dehors l'un de l'autre. »<sup>79</sup>*

On pourrait essayer de suivre le tracé de l'esprit fragmentaire dans, par exemple, *Les miettes de la philosophie* de Kierkegaard. Il nous semble plus important toutefois d'insister sur la provenance phénoménologique de la notion du « neutre ». N'oublions pas qu'une des idées directrices de la phénoménologie moderne (entendons husserlienne plutôt que hégélienne), c'est l'*epochè*. L'*epochè* ou la réduction constitue en un sens la limite de la phénoménologie: c'est aussi une idée-limite qui régit toute la démarche de la pensée tandis qu'elle-même reste en retrait, inaccompli et inachevable.<sup>80</sup> Une manière d'approcher l'œuvre de Blanchot en effet est de la prendre comme une tentative de poursuivre, avec d'autres moyens, le but de la phénoménologie. En effet, ce que Blanchot appelle « le neutre » retient à la fois la nécessité de projeter un concept nouveau de l'*expérience* et d'une *logique*. Ce rapprochement peut paraître un peu forcé, pourtant ce sont les textes de Blanchot qui parlent ce langage.

*« (...) la phénoménologie était déjà dévoyée vers le neutre. –Ainsi que tout ce qu'on appelle littérature, si l'un de ses caractères est de poursuivre indéfiniment l'epochè, la tâche rigoureuse de suspendre et de se suspendre, sans que, pour autant, ce mouvement puisse être mis au compte de la négativité. »<sup>81</sup>*

En fait, la pensée blanchotienne se situe au cœur du tournant linguistique de la philosophie. Demandons d'abord comment le langage entre dans la sphère de la phénoménologie moderne, comment est-il constitué comme un objet qui se prête au

<sup>79</sup> *Le pas au-delà*, pp. 61-62.

<sup>80</sup> « *Le plus grand enseignement de la réduction phénoménologique est l'impossibilité d'une réduction complète* » (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII (de l'avant-propos) cité dans Eric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, p. 49).

<sup>81</sup> « René Char et la pensée du neutre », dans *L'entretien infini*, p. 448.



travail de la description phénoménologique? Nous ne pouvons pas reprendre ici toutes les conceptions et théories du langage. Pourtant, un bref rappel de la constitution de la problématique dans la philosophie contemporaine s'avère nécessaire. Selon Heidegger, la parole porte la « duplicité » de l'être et de l'étant. C'est-à-dire la parole révèle la manière dont, dans la parole, l'être et l'étant s'articulent. Elle est principe de différence, mais aussi principe de rassemblement. Chez Merleau-Ponty, la duplicité est l'entrelacement du visible et du langage. Pourtant, c'est le voir pur qui est sous-jacent, et le langage dans sa dimension infinie (ce qu'il appelle la « parole parlante ») ne fait que se rouler et se dérouler sur le silence parfait de la vision.<sup>82</sup>

Or, pour Blanchot, le problème du rapport du langage à l'être ne peut pas se poser ainsi. L'être du langage ne dépend nullement de la vision (« parler, ce n'est pas voir »); en plus le langage, l'essence du langage doit porter non seulement les traces de son articulation avec le visible, mais aussi et d'abord ce qui reste inarticulable, ce qui fait leur « non-rapport ». Le problème de l'écriture, en un sens, certainement fait partie de celui du langage, de tout ce qui relève du langage en général. Mais en un autre sens, le problème du langage n'est que le reflet d'un problème complexe que nous essayons de réduire en termes de l'*espace* communicationnel. Or, qu'il s'agit de la phénoménologie merleau-pontienne ou de la pensée de l'être heideggérienne, la philosophie contemporaine, en faisant du langage (du logos, de la parole) son thème, méconnaît l'*extériorité* qui fait intrusion par le seul fait qu'*il y a* écriture.

---

<sup>82</sup> Ce qui tente la phénoménologie, alors, c'est de décrire la parole dans sa dimension absolument humaine, sans aucun préjugé de l'attitude théorique, sans la naïveté qui consiste à croire en sa véracité: « (...) *la parole parlante, l'assomption comme naturelle des conventions de la langue par celui qui vit en elle, l'enroulement en lui du visible et du vécu sur le langage, du langage sur le visible et le vécu, les échanges entre les articulations de son paysage muet et celles de sa parole, enfin ce langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées, ce langage-chose qui vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé, et qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie, alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie. Elle-même est langage, repose sur le langage; mais cela ne la disqualifie ni pour parler du langage, ni pour parler du pré-langage et du monde muet qui les double: au contraire, elle est langage opérant, ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être* » (Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, pp. 167-168). On voit bien, dans l'expression « essai d'articulation qui est l'être de tout être », la conception du langage comme « lien ». Pourtant, l'aliénation ne procède-t-elle pas aussi du langage? En ce cas, le langage d'aliénation ne devrait-il pas aussi revenir sur son aliénation, sans la relever?

Pourtant, Blanchot récuse l'application de la conception merleau-pontienne de « l'entre-deux » à l'être du langage pour la même raison qu'il avertit contre la simplification qui consisterait à opposer directement discontinu à continu, dispersion à rassemblement. Il ne suffit pas de briser la parole pour en faire une parole plurielle.

*« Nous sommes portés à prétendre, peut-être trop hâtivement, que [la parole plurielle] se désigne à partir de l'entre-deux, qu'elle est comme en faction autour d'un lieu de divergence, espace de dis-location qu'elle cherche à cerner, mais qui toujours la discerne (...) »<sup>83</sup>*

C'est dire que, si on a à accueillir le concept de cet « entre-deux », ça devrait se passer de *toute renvoie* au rassemblement. Non pas une dispersion absolue, mais une dispersion qui s'affirme à côté du rassemblement.

#### Section 4— L'écriture et le dehors

Le fragmentaire c'est ce qui est au-delà de la discoursivité. Le fragmentaire, c'est ce qui est absolument injustifiable dans un discours. En cela il témoigne de « l'impossibilité de la réduction complète ». Et pourtant il doit être pris « comme tel », en tant qu'impossible. Dans un passage qu'il cite de Novalis Blanchot affirme découverte par le romantisme ce que nous pouvons peut être appeler « parler pour parler ». L'essence du romantisme donc serait donc la découverte que

*« écrire, c'est faire œuvre de parole, mais que cette œuvre est désœuvrement; que parler poétiquement, c'est rendre possible une parole non transitive qui n'a pas pour tâche de dire les choses (de disparaître dans ce qu'elle signifie), mais de (se) dire en (se) laissant dire, sans toutefois faire d'elle-même le nouvel objet de ce langage sans objet. »<sup>84</sup>*

On dirait que la rupture avec le théorique se fait en même temps que la rupture avec le pratique. En effet: écrire, ce n'est ni projeter, ni faire, mais plutôt

<sup>83</sup> « Nietzsche et l'écriture fragmentaire », *L'entretien infini*, p. 235.

<sup>84</sup> « L'Athanaeum », *L'entretien infini*, p. 524.

l'écart des deux. Rappelons encore une fois notre question principale: comment y a-t-il une expérience de l'écriture, comment c'est une expérience au-delà de toute expérience sans que ça soit quelque chose de transcendante? Nous avons d'abord vu que la parole, quand elle devient plurielle, peut fournir l'approche d'un nouveau type de relation. Ensuite, nous avons vu que par l'expérience même de la mort, ou plutôt par le « mourir », la finitude humaine déborde le problème d'être propre ou authentique, même et surtout si c'est par la parole qu'on œuvre. L'écriture donc s'ouvre, plutôt que comme une expérience-limite, plutôt qu'une transgression, comme une activité de « désœuvrement ». Si donc on parle de l'écriture comme expérience, on doit parler des « conditions » de cette expérience, de « l'espace » et du « temps » dans lesquels elle a lieu. Peut-être nous trouverons aussi les raisons pour lesquelles Blanchot en un sens privilégie l'espace au détriment du temps. Non qu'ils aient chacun une essence. Ce qui importe c'est la manière de penser à laquelle ils incitent, et surtout aux rapports qu'ils entretiennent avec la raison: l'espace serait essentiellement ouverture tandis que le temps est une fermeture, ne serait-ce que par la structure d'« être-pour ». Pourtant, nous verrons que finalement le temps dans sa dimension d'ouverture, c'est-à-dire du « dehors » n'est pas totalement répudié, au contraire fait retour sous le nom de l'oubli, ou de « mémoire sans souvenir ».<sup>85</sup>

L'espace de l'écriture selon Blanchot est une espace non homogène, un espace fragmentaire. Ecrivant, c'est-à-dire nécessairement imposant un rapport de sens à l'ouverture qu'est le « dehors » (soit la « pensée » en tant qu'elle est –comme dit Heidegger– l'approche différée de ce qui est à penser), nous accueillons ce sens comme absent. Nous sommes constamment renvoyés à cette absence de sens lorsque nous écrivons ou croyons écrire en détenant le sens. Mais écrire selon Blanchot, ou « selon le fragmentaire », c'est:

*« S'exposer à la décision d'un manque qui ne se marque que par un surplus sans place, impossible à mettre en place, à distribuer dans l'espace des pensées, des paroles et des livres. »<sup>86</sup>*

Ce manque fondamental est le *dehors* même, parce qu'on n'en trouve pas la place *dans* les pensées. Il ne donne pas lieu à l'apparition d'un néant, d'ailleurs. Il

<sup>85</sup> *L'écriture du désastre*, pp. 162-3.

<sup>86</sup> *Le pas au-delà*, p. 72.

n'augure aucun cercle tragique de l'existence. Ecrire en s'exposant au dehors, cela produit un effet d'effacement. Non pas qu'un sens, une fois contredit par un autre ou suspendu dans l'absence, s'efface au profit d'un manque de sens ou un autre rassemblement de sens. L'effacement est l'opération primaire de l'écriture, parce que c'est par lui que l'écriture porte le langage familier vers le langage de ce qui est étranger. Ecrire, c'est sans cesse faire la table rase pour avoir à dire à nouveau.

*« Répondre à cette exigence d'écriture, ce n'est pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations; alors? peut-être d'abord porter un espace de langage à la limite d'où revient l'irrégularité d'un autre espace parlant, non parlant, qui l'efface ou l'interrompt et dont on ne s'approche que par son altérité, marquée par l'effet d'effacement. »<sup>87</sup>*

Cet effet d'effacement est précisément ce qui ouvre l'écriture au neutre. N'est-ce pas aussi la raison de son étrangeté? En ce cas l'écriture serait comparable à l'œuvre dont se charge un rapporteur de journal. Mais ne peut-on pas demander si écrire, pour répondre à l'exigence de l'absolument neutre, l'exigence d'être rien qu'une ouverture, devrait plutôt s'effacer au profit du discours infiniment continu? Que l'écriture par excellence serait celle qui n'existe pas? Mais qu'est-ce que ce discours continu? Est-il vraiment continu, ou dépend-il déjà de l'interruption, mais la faisant le principe de son unité, c'est-à-dire comme discours *adressé* à quelqu'un qui écoute et comprend.

*« La recherche d'une forme nouvelle d'accomplissement qui mobilise –rende mobile– le tout en l'interrompant et par les divers modes de l'interruption. Cette exigence d'une parole fragmentaire, non pas pour gêner la communication, mais pour la rendre absolue, c'est ce qui fait dire à Schlegel que seuls les siècles futurs sauront lire les « fragments » ou bien à Novalis: 'l'art d'écrire des livres n'est pas encore découvert, mais il est sur le point de l'être: des fragments, comme ceux-ci, sont des semences littéraires.' »<sup>88</sup>*

<sup>87</sup> Le pas au-delà, p. 72.

<sup>88</sup> L'entretien infini, pp. 525-526.

« Ecrire au niveau du murmure incessant », c'est presque s'exposer à une sorte de folie, un délire. Parce que, en un autre sens (autre par rapport au sens en lequel elle est l'ouverture même), l'écriture c'est la fermeture du monde, de tout monde. Il se peut qu'on puisse toujours, à son gré, « revenir » de cette expérience. Mais, dans une expérience véritable, on ne sait jamais ce qui sera sans retour. C'est pourquoi l'écriture fragmentaire est « le risque même ».

Ce qui donne à parler, c'est « l'incessant ». L'image d'un murmure sans fin, l'impossibilité du silence –du repos, de la paix– est sans doute là où Blanchot rapproche l'origine de la parole fragmentaire avec une certaine folie. Si nous retournons à la formulation merleau-pontienne de la source infinie de la parole, nous voyons pourquoi Blanchot la rejette : c'est que ce n'est pas le silence présumé qui donne la parole, c'est le murmure incessant du dehors qui donne la parole dans sa dimension infinie. Et ce silence qu'invoque Merleau-Ponty n'est sans doute qu'une approche de la parole neutre, mais pas en tout cas le degré zéro de la signification langagière.

*« Parole d'attente, silencieuse peut-être, mais qui ne laisse pas à part silence et dire et qui fait du silence déjà un dire, qui dit dans le silence déjà le dire qu'est le silence. Car le silence mortel ne se tait pas. »<sup>89</sup>*

Déjà dans *L'espace littéraire* nous lisons : « Cela parle, mais sans commencement. Cela dit, mais cela ne renvoie pas à quelque chose à dire, à quelque chose de silencieux qui le garantirait comme son sens. »<sup>90</sup> Et l'incessante parole n'a pour mesure ni la présence, ni d'ailleurs la présence de la voix. C'est plutôt un cri muet, à l'opposé du silence tranquille de la paix.

*« Le silence est peut-être un mot, un mot paradoxal, le mutisme du mot (conformément au jeu de l'étymologie), mais nous sentons bien qu'il passe par le cri, le cri sans voix, qui tranche sur toute parole, qui ne s'adresse à personne et que personne ne recueille, le cri qui tombe en décri. Le cri comme l'écriture (de*

<sup>89</sup> *L'écriture du désastre*, p.98.

<sup>90</sup> *L'espace littéraire*, p. 55.

*même que le vif aurait toujours déjà excédé la vie) tend à excéder tout langage (...)* »<sup>91</sup>

Il est vrai que la parole, en particulier la parole d'écriture, renvoie au silence, mais non pas comme ce qui serait là, présent dans l'absence de la parole. La parole « porte » le silence –le vide– comme elle porte le sens, c'est-à-dire en tant que *absent*. C'est-à-dire, nous éprouvons le silence quand ce qui en donne le sens est absent. Et c'est la même chose pour la parole, quand –comme presque toujours– nous l'écartons du bruit englobant qui empêche de l'entendre dans l'élément de sens et de l'entendre en comprenant son sens. Nous éprouvons la parole comme un écart et un glissement vers un silence, c'est-à-dire une absence de sens, qui le protégerait en quelque sorte. Pour comprendre, il ne faut pas faire parler, au contraire faire taire. C'est pourquoi le silence est, dans une manière ambiguë, ce qui limite la parole en la filtrant en quelque sorte.

*« Le mot, presque privé de sens, est bruyant. Le sens est silence limité (la parole est relativement silencieuse, dans la mesure où elle porte ce en quoi elle s'absente, le sens déjà absent, penchant vers l'asémique.) »*<sup>92</sup>

Donc, d'une absence de sens à une autre absence de sens, tel est le mouvement de la parole. Blanchot tout à l'heure disait: « pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations » (voir ci-dessus). Ce n'est que du silence réglé, ordonné dans la parole. Une phrase dans *Le pas au-delà* dit: « *silence, je te connais par ouï-dire* ». <sup>93</sup> Ce n'est pas seulement pour dire que nous n'avons pas du silence une épreuve empirique directe. C'est pour dire que le silence est avant tout un « ordre » de la parole.

*« Oui, pourquoi la « morale » ne serait-elle pas le silence qui s'impose en toute parole –ce qui oblige en elle–, de sorte que toute parole serait morale, mais*

<sup>91</sup> *L'écriture du désastre*, p. 86.

<sup>92</sup> *L'écriture du désastre*, p. 87.

<sup>93</sup> *Le pas au-delà*, p. 92.



*toujours impossible à ressaisir dans la morale (perdue par elle qui ne peut se prononcer à son sujet), lui échappant en lui demeurant inconnue? »<sup>94</sup>*

Un silence absolu ne peut donc se concevoir que comme une « absence d'absence ». Mais le silence se double dans le silence sans jamais le rendre insupportable, *c'est qu'il est toujours déjà interrompu* par l'incessant. Ainsi non seulement sommes nous très loin du « silence » merleau-pontien. Le silence n'est impliqué dans la parole que comme une « morale »; Blanchot n'accepte pas un état idéalement, originellement absent de la parole que le « silence » donnerait à penser. Autrement dit, le silence ne peut pas être la limite ou l'aboutissement de la réduction de la parole. Et si, comme dit Merleau-Ponty, « la parole ne vit que du silence », c'est vrai d'une manière ironique.

*« Si tu écoutes « l'époque », tu apprendras qu'elle te dit à voix basse, non pas de parler en son nom, mais de te taire en son nom. »<sup>95</sup>*

Et encore:

*« Le silence ne se garde pas (...) il est l'exigence d'une attente qui n'a rien à attendre, d'un langage qui, se supposant totalité de discours, se dépenserait d'un coup, se désunirait, se fragmenterait sans fin. »<sup>96</sup>*

Nous avons essayé de faire un tour de la série des thèmes qui constituent la « pensée du dehors », autrement dit, l'écriture fragmentaire, désormais portant le nom de Blanchot. De ce long détour sur la parole, dans ce chapitre où nous devrions parler de l'écriture fragmentaire, nous concluons que l'écriture est déjà la *fragmentation de la parole*, sa dissémination dans un espace ouvert. Ce qui fait la différence dans la parole, c'est-à-dire la *distance*, portée à l'espace de l'écriture, se double et c'est là que l'écriture prend son sens blanchotien. Gardant ce principe de distance, en se rapportant négativement aux traits de la parole (continue, formant un tout, questionnant-répondant, donc responsable de ce qu'elle met en question, rendant

<sup>94</sup> *Le pas au-delà*, p. 69.

<sup>95</sup> *L'écriture du désastre*, p. 107.

<sup>96</sup> *L'écriture du désastre*, p. 51.

présent le sens), c'est-à-dire en les rapportant tous à la distance originelle, l'écriture les convertit dans ce que Blanchot appelle « le fragmentaire », ou « le neutre », c'est-à-dire un mode de parler, de dire, de s'exprimer qui écarte le pouvoir du discours et le discours du pouvoir, écarte et détraque l'alliance entre la parole et le pouvoir, voire toute forme de pouvoir.

Nous avons déjà essayé de faire valoir qu'il ne suffit pas, qu'il est inconvenient, de fonder cette ouverture par évoquer le rapport à l'être (le Dasein comme l'être questionnant). Ainsi, selon Blanchot, la pensée de l'être est mise de côté par l'expérience de l'écriture. Est-il toutefois suffisant de renvoyer l'ouvert à l'espace de l'œuvre? Celle-ci ne se dignifie pas sous un nom? Au contraire, l'œuvre est essentiellement ouverte, inaccomplie, et porte avec elle le désœuvrement. N'est-ce pas toujours alors une « vérité », qu'on peut toujours trouver partout où on la cherche, qui fait de l'œuvre un nom propre ou Livre total? A moins que la vérité de l'écriture soit l'anonymat essentiel. L'exigence d'anonymat apparaît alors comme le but de l'écriture fragmentaire.

### Extraits

« Si l'idée de dépassement –entendue, soit dans un sens hégélien, soit dans un sens nietzschéen: création qui ne conserve pas, mais détruit– ne saurait suffire à Nietzsche, si penser, ce n'est pas seulement outrepasser, si l'affirmation de l'éternel retour s'entend (d'abord) comme l'échec du dépassement, est-ce que la parole fragmentaire nous ouvre à cette « perspective », nous permet de parler dans cette direction? Peut-être, mais d'une manière inattendue. Ce n'est pas elle qui annonce « *la ronde par-dessus ce qui était ici, là-bas et ailleurs* »; elle n'est pas annonciatrice; en elle-même, elle n'annonce rien, ne représente rien; ni prophétique ni eschatologique. Tout a déjà été annoncé, lorsqu'elle s'énonce, y compris l'éternel répétition de l'unique, la plus vaste des affirmations. Son rôle est plus étrange. C'est comme si, chaque fois que l'extrême se dit, elle appelait la pensée au dehors (non pas au-delà), lui désignant par sa fissure que la pensée est déjà sortie d'elle-même, qu'elle est hors d'elle, en rapport –sans rapport- avec un dehors d'où elle est exclue

dans la mesure où elle croit pouvoir l'inclure et, chaque fois, nécessairement, en fait vraiment l'inclusion où elle s'enferme. » (**L'entretien infini**, pp. 237-8). »

\*\*\*

« La parole de fragment n'est parole qu'à la limite. Cela ne veut pas dire qu'elle ne parle qu'à la fin, mais elle accompagne et traverse, en tout temps, tout savoir, tout discours, d'un autre langage qui l'interrompt en l'attirant, sous la forme d'un redoublement, vers le dehors où parle l'ininterrompue, la fin qui n'en finit pas. » (**L'entretien infini**, p. 239.)

« L'écriture fragmentaire serait le risque même. Elle ne renvoie pas à une théorie, elle ne donne pas lieu à une pratique qui serait définie par l'*interruption*. Interrompue, elle se poursuit. S'interrogeant, elle ne s'arrose pas la question, mais la suspend (sans la maintenir) en non-réponse. Si elle prétend n'avoir son temps que lorsque le tout –au moins idéalement– se serait accompli, c'est donc que ce temps n'est jamais sûr, absence de temps en un sens non privatif, antérieure à tout passé-présent, comme postérieure à toute possibilité d'une présence à venir. » (**L'écriture du désastre**, p. 98.)

\*\*\*

« Ecrire selon le fragmentaire détruit invisiblement la surface et la profondeur, le réel et le possible, le dessus et le dessous, le manifeste et le caché. Il n'y a pas alors de discours dérobé qu'un discours évident préserverait, pas même une pluralité ouverte de significations attendant la lecture interprétative. Ecrire au niveau du murmure incessant, c'est s'exposer à la décision d'un manque qui ne se marque que par un surplus sans place, impossible à mettre en place, à distribuer dans l'espace des pensées, des paroles et des livres. Répondre à cette exigence de l'écriture, ce n'est pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations; alors, peut-être d'abord porter un espace de langage à la limite d'où revient l'irrégularité d'un autre espace parlant, non

parlant, qui l'efface ou l'interrompt et dont on ne s'approche que par son altérité, marquée par l'effet d'effacement ». (**Le pas au-delà**, p. 72.)



## Chapitre V

## UNE ÉTHIQUE DE L'ÉCRITURE : L'ANONYMAT

## Section 1 – Introduction

L'écriture comme extériorité ne renvoie pas à une forme adverse d'intériorité. L'intérieur est toujours relatif. Le « dehors » n'est pas la connaissance de l'inconnu, l'expérience de ce dont il n'y a pas d'expérience, ce n'est pas accéder au transcendant. Ce sont tous des procès, des fins dialectiques de notre finitude, c'est à partir d'eux que se constitue le monde du sens et de la signification. Pourtant il y a aussi un tournant de la pensée où le sens et le signe s'inversent. Selon cette exigence, il faut *ne pas écrire*, il faut *désœuvrer*. Comment ceux-ci peuvent s'inscrire, se prescrire sous cette forme « il faut »? Si, comme l'affirme Blanchot, « écrire » est nécessairement « un mot neutre »<sup>97</sup>, ne serait-il pas sous forme du neutre? La logique de l'écriture ne serait-elle pas une logique du neutre entendu comme *ne uter*, ni l'un ni l'autre, mais aussi non pas l'un *ou* l'autre? Une exigence qui à la fois repousse une certaine exclusion (ou bien... ou bien) et une inclusion?

Comment formuler le paradoxe de l'écriture? Nous avons vu que l'écriture est à la fois l'enjeu d'une dialectique et d'une non-dialectique. Elle se laisse osciller entre deux manières de problématiser, l'une se tournant vers l'authentique, l'autre vers l'être. Pourtant l'écriture demeure une question pour la pensée. C'est justement la question d'une *exigence infinie*. L'écriture intervient avec une telle exigence que tout ce qui existe *au nom de l'écriture* doit être effacé. Et pourtant, de l'autre côté, cela est possible seulement en vertu d'une réécriture, d'une reprise, d'un « écrire sur ». Par conséquent l'écriture a fondamentalement rapport à un problème de commentaire.

---

<sup>97</sup> « Le problème de Wittgenstein », dans *L'entretien infini*, pp.492-493.

Ce chapitre est principalement fondé sur un rapprochement de Blanchot et Michel Foucault. Ce dernier reste critique à l'égard de la philosophie de l'écriture. Nous allons néanmoins voir qu'il y a, entre ces deux penseurs, un lien qui s'affirme dans l'éthique de l'écriture comme la « passion du dehors », ou comme un rapport qui ne passe pas par le pouvoir.

### Section 2a – Foucault et Blanchot: la critique foucauldienne du sujet

*« ...quoi que disent les détracteurs de Mai, ce fut un beau moment, lorsque chacun pouvait parler à l'autre, anonyme, impersonnel, homme parmi les hommes, accueilli sans autre justification que d'être un autre homme. »<sup>98</sup>*

Le concept de « sujet » se trouve au carrefour d'une multiplicité des domaines de recherche. C'est l'héritage même de la philosophie du 19<sup>ème</sup> siècle. Hegel le prit comme un « moment » historique de la conscience, moment qui marque, selon une tradition, l'âge moderne de la philosophie. Pour Kant, l'âge de modernité devait aussi correspondre à l'âge de maturité, et donc témoigner d'une responsabilité qui sait réfléchir: le système critique des facultés fait dépendre la subjectivité de la faculté critique; la subjectivité étant définie comme liberté en fonction de l'autonomie, l'exigence critique s'exprimait en dernière instance dans la reconnaissance, dû à la Raison, d'un droit de se maintenir sauf, au lieu de s'épuiser dans la pure spéculation sans aucun *nomos* qui risque, par la perte de la raison, celle aussi de la liberté (à se sujet on peut citer le texte « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? » de Kant, particulièrement la troisième partie). On connaît la réaction des post-kantiens : ils sont tous allés à chercher « l'absolu ». En des termes plus modernes: la subjectivité sans limites. Avec cet absolu (la dialectique) quelque chose d'autrement moderne est née en philosophie, sans aucun doute. Elle a eu son cours encore dans tout le 20<sup>ème</sup> siècle.

Avant de devenir l'objet de dispute entre des courants comme la théorie sociale marxiste et le structuralisme, le thème du sujet a figuré chez beaucoup

<sup>98</sup> « Michel Foucault tel que je l'imagine », dans *Une voix venue d'ailleurs*, pp. 111.



d'écrivains. On le reconnaît encore sous le nom de humanisme. Ici nous devons seulement marquer les étapes de cette pensée moderne du sujet, qui l'hérite à la fois du kantisme et de l'hégélianisme, et donc se soumet à une exigence plus impérieuse. Si nous pensons aussi à Heidegger, c'est-à-dire si nous reconnaissons, avec Heidegger, que la « pensée de l'être » nous indique partout notre subjectivité inauthentique qui n'est pas capable de penser, nous nous apercevons que par l'idée de subjectivité se trouve posée une foule de questions. S'attaquant à la tradition cartésienne, Heidegger valorise le passage hors de soi (*ek-stasis*) du sujet, et le fixe comme ce qui en premier lieu définit l'acte de subjectivité. Par cette voie, il a ouvert un champ spéculatif par lequel le thème de la transcendance (et tout ce qui s'y rapporte: le Plotinisme, la théologie négative, le Maître Eckhart, ...) a été redécouverte comme origine et fondement de toute « liberté » humaine, de toute souveraineté évidemment, de toute extériorité (comme objectivation de l'essence, selon l'exigence de la dialectique hégélienne; comme autrui irréductible selon l'exigence lévinasienne). C'est le tournant existentialiste de la pensée phénoménologique. La transcendance a été revalorisée par E. Levinas sous l'espèce de l'irréductible altérité de l'autrui; la phénoménologie a été ouverte à un langage qui ne prétend plus simplement décrire, mais revendique l'essence de l'éthique dans le langage. Ainsi, par un retour de la problématique humaniste, il a été possible de révéler un aspect de la phénoménologie de Hegel. Il y a une telle négation, il y a une telle surdétermination du sujet du processus dialectique qu'il y a aussi un lieu pour *une négation qui ne nie pas du tout, ou, une négation qui ne peut pas être niée*. L'absolu est en même temps le sans-rapport. Le sujet ou l'homme absolu est en même temps l'homme le plus aliéné. Doué d'un pouvoir absolu de négation, l'homme désœuvré ne trouve plus rien à nier, il est lui-même une négation sans emploi (C'est ce thème que G. Bataille a dégagé de l'exposition kojévienne de la dialectique hégélienne).

Or, il se peut que la portée de ce tournant ne se mesure pas bien dans la problématique existentialiste de Sartre, encore moins dans celle hégélienne de Kojève, la dialectique du maître et de esclave comme moment décisif dans le devenir-sujet de la conscience. Ni même par celle de George Bataille auquel Blanchot doit beaucoup. Il s'agit, dans cette pensée de négation sans négation, d'interroger le rapport qui précisément s'absout, ou une négation comme rapport

sans rapport ou comme rapport du non-rapport. Il s'agit donc de l'*illimitation* plus que de transgression. L'*illimitation* implique une idée de perte, mais le sujet absolu ne peut rien perdre. Nous avons plus tôt essayé de faire valoir que cette *illimitation* est constitutive de la pensée (voir plus haut le chapitre « L'écriture et la mort »), et qu'elle en constitue précisément la part obscure ou « maudite », celle qui défie la représentation.

Décrire, questionner, reformer le concept de sujet est évidemment une des tâches constantes de la philosophie. Et dans la pensée du 20<sup>ème</sup> siècle, cela a été fait sous la garantie de l'humanisme et même du spiritualisme, ou de l'autre côté dans l'horizon englobant d'une ontologie. Est-ce qu'on peut, au lieu de s'appuyer sur et se limiter par l'ontologie, aborder ce problème d'autres biais? Au point même de refuser toute approche conceptuelle, appelant un tout autre mode de penser? Ces questions nous rapprocheront à la pensée de Blanchot. Nous pouvons préalablement poser: le concept de sujet, n'a-t-il pas une sorte de corrélat dans le domaine de la littérature?

La tradition veut que l'âge moderne ait été commencé par le cogito: l'homme en tant qu'il pense. Mais le problème est toujours déjà décalé: qu'est-ce que l'homme sans une *logique* qui lui permet de se représenter et de s'exprimer en pensées? Plus encore, qu'est-ce que l'homme sans un logos qui articule la liberté à la morale? Ce problème entoure toute la critique kantienne. Il sera le problème de toute la modernité philosophique: il s'exprime d'une manière négative dans le fait que, plus la pensée exige le retour aux origines (aux fondements), plus elle manque ce qui peut fonder l'éthique. Plus l'exigence de se reconnaître dans ses origines se fait règle, plus ce qui dans la pensée a le pouvoir d'exiger échappe à la pensée. Si donc le savoir devait désormais commencer par la critique des facultés, ne doit-il pas commencer par demander dans quelles conditions l'homme peut se connaître soi-même? Mais il se peut que l'homme ne puisse pas se connaître: que le sujet de connaissance des sciences humaines ne soit pas, à la rigueur, l'homme. Foucault a cherché à démontrer le caractère fondamentalement idéologique des sciences humaines c'est-à-dire leur rapport fondamental au pouvoir. Ces sciences se sont formées dans un ensemble épistémologique déterminé aussi bien par des sciences dites « naturelles », il reste que le sujet de connaissance se détermine en rapport avec quelque chose

d'irréductible et dont les des conditions sont mal éclaircies qu'est le pouvoir. Foucault a annoncé la « mort prochaine de l'homme » parce que le discours qui le tient est creusé du dedans. En d'autres mots, on ne peut pas poser le problème de l'homme –ni par conséquent du sujet– sans aussitôt poser le problème du pouvoir.

L'œuvre de Foucault est elle-même controversée. Si *Les mots et les choses* atteste à une dénégation de l'histoire; si, en suite, *L'archéologie du savoir* nie tout simplement le sujet, c'étaient des questions qui se formulaient dans ce que nous pouvons appeler la querelle du structuralisme. Il n'est pas sûr, pourtant, qu'il y a intérêt à contester les recherches de Foucault en leur opposant une vieille question de la philosophie; au contraire il convient d'essayer de voir ce qu'elles peuvent apporter à un renouvellement en philosophie. Or, dans *L'archéologie*, Foucault ne congédie pas la notion du sujet, mais en suppose la *pluralité dispersée*. Derrière le discours –et ceci nous renvoi à *L'ordre du discours*– rien ne parle, il n'y a aucun discours caché. Mais en même temps –et cette fois nous sommes renvoyés à Blanchot qui va expliciter ce thème implicite chez Foucault– derrière le discours ne peut se trouver que *celui qui ne peut pas parler*. Si bien que supposer l'unité du sujet derrière le discours en vient à nier qu'à la limite la parole est un pouvoir, et comme tel elle est limitée par le pouvoir.

C'est leur conception de pouvoir qui, tout en différent l'un de l'autre, fait que Blanchot et Foucault trouvent un commun intérêt dans la double critique du sujet et du discours. Nous pouvons citer encore « Michel Foucault tel que je l'imagine » pour nous persuader de ce que Blanchot saisit très bien la direction critique envisagée par Foucault:

*« Ainsi, proposant l'événement, la série, la régularité, et la condition de possibilité, il s'en servira pour les opposer terme à terme aux principes qui, selon lui, ont dominé l'histoire traditionnelle des idées, ainsi opposant l'événement à la création, la série à l'unité, la régularité à l'originalité et la condition de possibilité à la signification –au trésor enfoui des significations cachées. Voilà qui est très clair. Mais dès alors, Foucault ne se donne-t-il pas des adversaires périmés? Et ses propres principes ne sont-ils pas plus complexes que son discours officiel, avec ses formules frappantes, ne le donne à penser? Par exemple, on tient*

*pour sûr que Foucault, suivant en cela une certaine conception de la production littéraire, se débarrasse purement et simplement de la notion de sujet: plus d'œuvre, plus d'auteur, plus d'unité créatrice. Mais tout n'est pas aussi simple. Le sujet ne disparaît pas: c'est son unité, trop déterminée, qui fait question, puisque ce qui suscite l'intérêt et la recherche, c'est sa disparition (c'est-à-dire cette nouvelle manière d'être qu'est la disparition) ou encore sa dispersion qui ne l'anéantit pas, mais ne nous offre de lui qu'une pluralité de positions et une discontinuité de fonctions. »<sup>99</sup>*

En rassemblant ces deux grands thèmes de sujet et discours –en les tissant pour ainsi dire– pour faire ressortir leur *rapport* qui serait en partie constitutif de l'un et de l'autre, Foucault peut-être cherchait l'équivalent d'une théorie de production de la richesse dans un domaine qu'il appelait l'*archive*, sans qu'on peut tenir le « discours » simplement comme une valeur assignable dans l'économie. Pourtant, ce fut le caractère bâtard ou monstrueux de la production du discours qui l'a amené à considérer de plus près le rapport du discours au sujet. Mais cette fois il départ d'une situation contemporaine et des données plus problématiques parce que plus implicites: l'éthique de l'anonymat.

*« Qu'importe qui parle? » En cette indifférence s'affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être, de l'écriture contemporaine. L'effacement de l'auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien. »<sup>100</sup>*

Ce qui ne veut pas dire cacher son nom, ou le garder; mais nous pouvons peut-être le décrire comme une priorité accordée à la parole (non pas en opposition à l'écriture) en face de l'attestation de sa provenance. (Pourtant ne nous trompons pas en anticipant, parce que ce n'est qu'une approche de l'anonymat.) Ce que Foucault demande dans ce conférence, plus tard essai publié sous le titre « Qu'est-ce qu'un auteur? », c'est le devenir de la fonction de l'auteur qui s'écroule pour des raisons à la fois historiques et éthiques, mais qui continue à s'exercer dans un autre registre.

A ce point, posons seulement ces questions: pourquoi ne pourrait-on pas s'aviser d'une logique de la production littéraire pour une analyse des discoursivités? Et d'autre part: pourquoi ne pas chercher d'autres voies à une telle analyse dans une

<sup>99</sup> « Michel Foucault tel que je l'imagine », dans *Une voix venue d'ailleurs*, pp. 124-125.

<sup>100</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur? » dans *Dits et écrits*, v. I, pp. 817-849.

perspective plus subjective encore, en attendant, par exemple, de l'éthique l'invention d'un *rapport à la parole* qui peut accommoder ou accueillir un *événement historique*, et non seulement un discours... (Autrement dit: comment faire de la poésie après Auschwitz)? Encore une question: comment le dehors peut-il être inclus dans un discours (dans une parole d'écriture) alors que ce qui a lieu a toujours déjà été exclu de toute parole? Est-ce qu'on a d'autre choix que de parler *en attendant*?

Revenons maintenant à Foucault. L'histoire, selon l'approche critique de Foucault, est un type de discours qui implique une totalisation du savoir. Pourtant, la forme de cette totalisation ne prend pas bonne mesure du rapport de la pensée à son époque. Nous pouvons dire sans aucun doute que cette lignée de critique guide Foucault et Blanchot. (Nous allons plus tard lire dans les textes de Blanchot comment la critique s'articule à l'épochalité.) Gilles Deleuze la formule ainsi:

*« La pensée pense sa propre histoire (passé), mais pour se libérer de ce qu'elle pense (présent), et pouvoir enfin « penser autrement » (futur). C'est ce que Blanchot appelait « la passion du dehors », une force qui ne tend vers le dehors que parce que le dehors lui-même est devenu l' » intimité », l' » intrusion » «<sup>101</sup>*

Foucault donc critique un certain nombre de notions qui rendent impossible de penser une certaine « actualité ». Son essai de typologie des discours se forme à la limite d'une recherche historique à longue durée d'une part, et d'une critique épistémologique de l'autre, d'ailleurs non pas aussi loin de celle d'Althusser. Il marque bien les différences plus subtiles comme le caractère fondamental de l'interprétation dans les nouveaux « discoursivités », les différences des retours à des fondateurs, de rôle que tient le fondateur, et le rôle joué par l'acte fondateur dans divers cas. L'intérêt de cet essai intitulé « Qu'est-ce qu'un auteur? » de Foucault ne réside pas seulement en cela. Je crois que c'est une tentative d'une logique de la production littéraire rapprochée au maximum à une pragmatique du langage, dont nous pourrions aussi recueillir quelques traits chez Julia Kristeva. (Les résonances de l'analyse de Foucault avec la problématisation de la formation historique des genres par Todorov dans son essai « L'origine des genres » sont aussi à considérer.) Une

---

<sup>101</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 127.



pragmatique parce qu'il ne perd pas de vue la perspective de production, même si ce qui se fait avec le discours ne se réduit pas à l'ordre des produits. Écoutons P. Sollers, un des représentants de cette avant-garde littéraire à l'époque:

*« Ce rôle du nom (...) demande à être pensée précisément dans une pratique et une théorie du texte. (...) Par définition, l'écriture doit s'inscrire dans les intervalles entre les individus qui se livrent à son expérience et comme de l'un à l'autre, en retrait de chaque personnalisation qui n'est jamais, au fond, qu'un effet de marché. (...) Le texte appartient à tous, à personne, il ne saurait être un produit fini mais doit au contraire constituer l'indice d'une productivité qui comporte aussi son effacement, son annulation. »<sup>102</sup>*

C'est justement là que toute la génération de Tel Quel a cherché à situer la problématique de l'écriture: là où la parole se trouve dans une connexion possible de la fonction productrice et de la fonction subversive. C'était l'horizon même à l'époque. Le dépassement du point de vue althusserien devient aussi évident par cela: le sujet n'est plus considéré comme le « proie » des discours ou de l'idéologie (comme le thème de l'interpellation chez Althusser le suppose), mais comme l'agent producteur en tant que prenant sa place dans le jeu de ce déplacement multiple du sujet lui-même multiple. Ou, comme dirait Deleuze, le sujet est celui qui se plie et se déplie selon une finitude illimitée.

Quand Foucault constate la dévalorisation d'une certaine présence de « l'auteur » dans la critique contemporaine, il fait sentir d'emblée que l'espace où « on » parle se trouve remanié par une sorte de mouvement initiateur. En fait, pour que « je » parle, il faut que l'auteur recule (en faveur du critique, du commentateur, de l'expérimentateur, du lecteur?). En suite Foucault énumère les « emplacements où s'exerce » la fonction de l'auteur: le nom d'auteur, le rapport d'appropriation, le rapport d'attribution, la position de l'auteur. Ce sont tous des questions qui tendent vers quelque chose d'indécidable: qui parle au nom de qui, est-ce que cela fait partie de l'œuvre, est-ce que ce la est attribuable à l'auteur, est-ce que cela était déjà dit par un autre (auteur)? Etc. La fonction de l'auteur s'exerce dans l'espace de ces questions. Mais en fin de compte, le problème n'est pas s'il y a auteur ou non: il y a

---

<sup>102</sup> « Entretien avec J. Henric », dans *Théorie d'ensemble*, Tel Quel.



toujours un auteur derrière tous les auteurs: l'auteur transcendantal. Le problème, pour Foucault, n'est pas de savoir comment celui-ci est possible: au contraire, il faut savoir comment celui-ci existe ou subsiste encore dans la disparition, dans le retrait. Le problème maintenant est de décrire ce *mouvement de retrait* par lequel l'auteur, *ou plutôt l'écriture* se détourne de la représentation empirique de sa présence, pour effacer les traces non seulement de sa personnalité, ses partialités, mais de sa vie même. Et, pour autant que l'écriture n'a jamais de vie que d'emprunt<sup>103</sup>, n'est-ce pas un rencontre du dehors, une expérience de finitude que d'écrire? Une expérience ni consciente ni inconsciente, mais dont l'illusion fait la part expérimentable même?

Cette conférence et la publication de *L'archéologie* ont sans doute touché Blanchot. Depuis *Le pas au-delà* jusqu'à *L'écriture du désastre*, Blanchot cerne sa problématique d'écriture de plus en plus dans l'anonymat. Œuvre, auteur, nom propre: Foucault analysait ces notions en vue d'une critique non seulement du sujet mais aussi du discours, du concept de « idéologie », et des grands continuités historiques voire transhistoriques supposées, comme par exemple « la métaphysique occidentale », de la conception derridienne de l'écriture comme violence originaire. Il veut faire fonctionner une théorie de la formation des discours, à l'intérieur d'une théorie critique de portée plus général. Et en cela il est marxiste. Pourtant, si la critique refuse de se poser de manière transcendante, au nom des valeurs posées comme en réserve et sans risque, ne faut-il pas qu'elle forme ses propres règles immanentes en cours du travail critique? Ne faut-il pas que le discours critique représente, énonce, et effectivement prend charge de sa propre fin, clôture ou limite dans une manière de disparaître qu'elle doit elle-même inventer? Enfin, ce retrait de l'auteur circulerait-il comme un mythe sacrificiel à l'infini? Est-ce que « s'effondrer en passion anonyme » la même chose que l'écriture comme violence?

Cette idée de l'anonymat comme « règle immanente » prescrit une autre approche du discours qui dévalorise les catégories traditionnelles par lesquels on prend pour objet un discours. Quelle est cette approche selon Blanchot? Mais une question nous empêche. Il est évident que la problématique et les termes tournent pour ces deux penseurs dans une zone assez voisine. Pourquoi alors chez Blanchot nous trouvons la continuation de la problématique qui semble parfois aller au-delà,

---

<sup>103</sup> *Le pas au-delà*, p.81.

mais parfois aussi retourner en arrière? Peut-être on peut dire que Foucault, se proposant une *analyse*, prend départ d'un fait accompli: le sujet n'est pas absolu et c'est notre nouveau rapport au langage qui rend possible l'expérience d'une autre subjectivité, qui ne dépend plus de la présence de cet « être de raison » qu'est l'auteur derrière la parole. Alors que Blanchot se tient dans la zone neutre, et préfère trouver un branchement sur une image, un concept ou une figure (comme le « il » par exemple) que de prolonger l'idée en conquérant d'autres positivités pour elle. Conquérir plus d'espace pour une idée, c'est aussi bien ce que fait Blanchot; mais ça ne peut être que l'espace neutre, sur lequel rien ne doit être encore écrit ou inscrit. Il ne s'agit donc pas, pour Blanchot, d'isoler d'un côté la position fondamentale du langage, et les positions relatives du sujet de l'autre, afin de les faire jouer dans le jeu infini des tours et des retours; mais de les faire croiser là où toutes les deux pointent vers un vide (« extériorité qui ne renvoie à aucune forme adverse d'intériorité » selon la formule de *L'archéologie*, ou bien « hors du dehors » selon l'expression de Foucault à propos de Blanchot) où on devrait nécessairement penser autrement.

**Section 2b – Le neutre et l'anonymat selon Blanchot :**  
**le « on », le « il », « la voix narrative »**

Retournons maintenant à Blanchot et aux cinq pages dans *Le pas au-delà* où l'anonymat est problématisé mais aussi trouve d'autres figures: « néant public », « inscription qui s'efface sur un tombeau absent », « l'éternel tombe vide ». Ici, et dans l'écriture du désastre, nous sommes vraiment loin de ce qui était désigné comme « la voix narrative » dans *L'entretien infini*. Déjà dans la note au début de *L'entretien infini*, Blanchot formule son souci d'écrire: l'exigence d'écrire, c'est répondre à l'anonymat. Puis, dans *Le pas au-delà*, il essaie de donner un statut proprement philosophique à l'anonymat; il essaie d'élargir ou de déplacer le point de vue pour ne pas le poser comme principe de production littéraire. Il l'écarte de la problématique de l'être qui risque de l'englober, il l'écarte aussi de la problématique épistémologique qui risque de le réintroduire dans la métaphysique sous le masque d'une exigence scientifique. Lisons maintenant ce paragraphe, où nous discernons nettement les traces de la critique par lequel Foucault faisait précéder son approche des « discursivités » et subjectivités; mais où en outre, nous discernons le passage à

la limite de la notion de l'écriture qui finalement se définit comme exigence qui s'épuise en exigences préalablement épuisées.

*« L'exigence d'écrire se cherche-t-elle dans l'existence de ceux qui semblent s'y consacrer: il n'y a pas de biographie pour la graphie. Se cherche-t-elle dans les œuvres: fermées, celles-ci, dans leur magnificence, prétendent ne rayonner que pour elles-mêmes dont le secret central n'accepte nul traduction, tandis que, ouvertes, les œuvres ont toujours déjà laissé passer l'acte d'écriture qui les traverse, ne se servant d'elles que pour les remplir momentanément. Ou encore, se laissant affirmer dans un savoir plus général, le savoir propre à la nécessité des marques, des inscriptions, des gestes, voire des traces, savoir par lequel elle en viendrait à décider de l'idéologie scientifique ou même à se prononcer sur l'aptitude des sciences à atteindre une certaine scientificité. Par là, elle risque de s'immerger dans une problématique mal définie que la métaphysique éternelle n'a nulle peine à recueillir en l'introduisant dans l'espérance de ses livres. Que faire alors de ce mouvement qui ne se reconnaît en rien qu'il ne conteste? Le maintenir peut-être comme exigence toujours préalablement épuisée, c'est-à-dire comme répétition non vivante, en oubliant qu'il n'y a pas de temps pour écrire, si écrire s'est toujours devancé sous forme d'une réécriture? »*<sup>104</sup>

L'exigence d'écrire et l'approche de l'anonymat sont donc liées. Si l'écriture est une exigence par avance épuisée, le nom serait –dans l'impossibilité de s'en désapproprier– une exigence d'oubli. Autrement dit, seul l'oubli peut répondre à l'exigence d'anonymat.

*« L'anonymat après le nom n'est pas l'anonymat sans nom. L'anonymat ne consiste pas à récuser le nom en s'en retirant. L'anonymat pose le nom, le laisse vide, comme si le nom n'était là que pour se laisser traverser parce que le nom ne nomme pas, la non-unité et la non-présence du sans nom. »*<sup>105</sup>

Le problème ici est de parler en tant qu'anonyme, en tant que sans nom. Comme nous avons déjà remarqué, Blanchot élabore cette question en rapport avec la question de l'expérience littéraire dans *L'espace littéraire*. L'exigence moderne de

<sup>104</sup> *Le pas au-delà*, p.51.

<sup>105</sup> *Le pas au-delà*, 52.

l'anonymat se réalise et coïncide en partie avec le retrait ou la mort de l'auteur. Par cela nous entendons: la représentation de la mort de l'auteur est inscrite dans la nécessité de l'œuvre en tant que représentation de l'irreprésentable. De l'autre côté de la mort de l'auteur il y a l'acte de parler, ou plutôt l'espace de la parole où l'auteur, toujours dans son retrait inévitable, parle, exerce sa vitalité en travaillant, en oeuvrant, dit son dire. Nous retournons donc une fois de plus vers ce domaine embrouillé, occupé par divers types de discours comme la psychanalyse, la théorie du langage, et la praxis. Ce retrait de l'auteur est en revanche possible et analysable, parce qu'il se fait dans une *pragmatique du langage*, dans le langage comme expérience et expérimentation. (Peut-être par ce biais il serait aussi possible de relever la dualité fondamentale de l'esthétique, et le problème un peu superflu des rapports de la philosophie et de la littérature sans se noyer dans les questions de forme de discours, de l'opposition logos poétique versus logos rationnel, etc. La littérature se tient en rapport fondamental avec le faux, parce que son épreuve de la vérité (authenticité par la mort?) l'engage dans le « hors-livre » en le détournant de toute espérance de livre.

Comment, alors, parler sans nom? C'est la question implicite dans toute critique; c'est même là que commence la critique en tant que carrefour de la parole dialectique et de la parole éthique. Mais cela ne se fait pas de manière directe, en niant le nom (nous allons lire dans la page voisine qu'il n'est même pas possible de le perdre). Il faut qu'il y ait « interrogation » de l'anonymat. De la question « qui? », bien sûr, mais à laquelle on ne répond pas par un nom. La question se pose par le nom même, mais le nom en tant que traversé de cette question, donc de la question qui retentit dans le vide du nom, ou, le sens de la question dans le manque de sens du nom:

« (il) qui ne désigne rien, mais attend ce qui s'oublie en lui, aide à interroger cette exigence d'anonymat »<sup>106</sup>.

La voix qui n'est pas active, pas non plus passive, mais neutre: c'est-à-dire ni l'une ni l'autre. Mais aussi, non l'un ou l'autre. (il) n'est même pas ce qui les rapporte l'une à l'autre.

---

<sup>106</sup> Le pas au-delà, pp. 51-52

« (il) se prononce... sans que l'unité du mot vienne le dégager de l'entredeux où il se dissémine »<sup>107</sup>. Si le nom, en sa vérité originelle, se substitue à la marque de « cela », dans le vide qu'il faut traverser pour que le mot (voilà que le nom est réduit à un simple mot parmi des autres!) « vienne »; le sans nom n'est pas un détour du nom tel qu'il se prononcerait dans le « cela ». (il) est, donc, ce qui d'une certaine manière *marque* le nom, mais ni comme sa présence ni comme son absence. L'anonymat, qui ne se prononce pas mais laisse se prononcer le (il) derrière le nom, donc n'est pas perte du nom, négation du nom, détournement du nom. Ce n'est pas dans le « cela », ce n'est pas « la chose » de Heidegger. Il consiste dans l'*oubli* du nom. Mais quel oubli? Un oubli fondamental, « par avance », qui attire les noms pour les traverser, plus précisément pour traverser leur vide.

« (il) accueille l'énigme de l'être sans que celle-ci puisse apaiser la sienne propre. (il) se prononce sans qu'il y ait position ou déposition d'existence, sans que la présence ou l'absence l'affirme, sans que l'unité du mot vienne le dégager de l'entre-deux où il se dissémine. (il) n'est pas « cela », mais le neutre qui le marque (comme (il) appelle au neutre), le reconduit vers le déplacement sans place qui le destitue de tout lieu grammatical, sorte de manque en devenir entre deux, plusieurs et tous les mots, grâce à quoi ceux-ci s'interrompent, sans quoi ils ne signifieraient rien, mais qui les dérange constamment jusque dans le silence où ils s'éteignent. L'anonymat est porté dans le silence où ils s'éteignent. L'anonymat est porté par (il) qui dit toujours le nom par avance oublié. »<sup>108</sup>

Tournons maintenant aux pages intitulées « La voix narrative: le 'il' le neutre » dans *L'entretien infini*. C'est là que nous trouvons une approche plus riche et qui tourne autour de plusieurs questions. Or, qu'est-ce qui distingue ce (il), cette position du sujet, de la position traditionnellement dit impersonnelle? Est-ce que l'anonymat peut se réduire à l'impersonnalité?

« Le « il » ne prend pas simplement la place occupée traditionnellement par un sujet, il modifie, fragmentation mobile, ce qu'on entend par place: lieu fixe, unique ou déterminé par son emplacement. C'est ici qu'il faut redire

<sup>107</sup> *op cit.* p. 52

<sup>108</sup> *op. cit.* pp. 52-53.

*(confusément): le « il », se dispersant à la façon d'un manque dans la pluralité simultanée –la répétition– d'une place mouvante et diversement inoccupée, désigne « sa » place à la fois comme celle à laquelle il ferait toujours défaut et qui ainsi resterait vide, mais aussi comme un surplus de place, une place toujours en trop: hypertopie. »<sup>109</sup>*

### Section 3 – L'anonymat et/est la vérité de l'écriture

Dans son analyse, Foucault montre que la fonction de l'auteur n'est pas simplement dérivée de la fonction du nom propre, parce que le nom de l'auteur diffère du nom propre. Selon Blanchot, le surplus du nom d'auteur viendrait de son retrait dans l'anonymat même, si bien qu'il serait dangereux de prétendre à l'anonymat:

*« Comprendons bien que jamais nous ne serons quittes du nom, fussions-nous marqués par l'anonymat pré-originel. L'anonymat nous est donné dans le nom même, ne nous libérant en rien de nous, de notre identité, et de ce visage dont a besoin, pour se refuser à toute abord, le sans face, le sans regard, masque qui transforme tout en masque et que rien ne démasque »<sup>110</sup>.*

Alors Blanchot va se précipiter vers cette question: qu'est-ce qui se passe donc quand nous signons (un livre, par exemple), donnons « notre » nom à un écrit? S'il est vrai que « le seul mode d'approche » de l'anonymat est la « hantise »<sup>111</sup>, qu'est-ce qui ou qui nous hante quand nous signons? Quel est ce « il » qui nous double? Son nom est nécessairement le notre, le même que le notre. Si bien que, « écrivant pour perdre notre nom », nous le recevons sous une autre forme. Pourtant, si nous devenons par là responsable de ce que nous signons, nous devenons responsable aussi de quelque chose d'autre, d'un surplus qui ne s'inscrit qu'à notre nom. Alors la vérité dans le jour sans lumière de ce « contrat » perverse d'écrire, éclate en faux. L'impossibilité de la perte tourne en désappropriation. Désappropriation du propre, le nom propre-impropre restant intact.

<sup>109</sup> « La voix narrative : le 'il', le neutre », dans *L'entretien infini*, pp. 563-4 note.

<sup>110</sup> *Le pas au-delà*, p. 55.

<sup>111</sup> *Le pas au-delà*, p. 54.



« *Quand nous signons, affirmant notre identité, nous devenons responsables bien au-delà de ce signe, au point que cette responsabilité nous a depuis toujours écartés, signant pour nous désapproprier, comme un faussaire qui ne se ferait pas passer pour vrai, mais ferait éclater le vrai en faux.* »

Ce que Blanchot montre c'est que l'anonymat ne peut être approché que comme *distopie* et non comme utopie. On ne peut donc le chercher encore et jamais que dans un livre, avec un livre. Que l'on doit, de plus, signer, dans l'espérance futile de compenser l'impossibilité d'écrire pour finir par une dépense. Alors peut-être il y a une autre voie: celle de signer en contrefaçon. C'est là l'ultime figure du retrait de l'auteur: la dissimulation par laquelle on se rend au masque sans visage.

Quelle est donc cette éthique qui nous engage non dans la voie de la vérité, mais dans sa transfiguration? Quelles sont les origines de cette souveraineté de signer? Comment la perversion d'écrire passe par une « sacrifice », une dépense, une perte imaginaire du nom propre, par le désabusement d'une vérité par authenticité. Quelle est cette symbolique de la mort comme une sorte d'équivalent de l'intention suicidaire et non simplement une pulsion de mort? Ici nous devons aller aux pages 110-115 de *L'écriture du désastre*, où Blanchot montre avec extrême simplicité que la duplicité de la mort ne se relève en aucune manière. Que le suicide, par l'intention désespérée d'unifier les deux morts, montre que dans le *dépli* de l'espace dans lequel nous sommes « pour-la mort », il ne se passe rien, il ne peut se passer rien, y compris le suicide.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> *L'écriture du désastre*, pp. 110-115.

## CONCLUSION

Dans cet essai sur Maurice Blanchot, nous avons cherché en premier lieu à maintenir en vue une certaine consistance de la problématique de l'écriture: *est-ce que l'écriture peut constituer une expérience?* Cette question nous exhorte à adopter une attitude critique envers le concept d'expérience. En second lieu, nous avons essayé de poser ces questions avec M. Blanchot, en puisant l'approche des réponses dans son œuvre critique qui s'interroge sur *le mode d'être propre à la littérature*. Ce sont des questions qui provoquent une interrogation radicale sur la parole. Nous sommes donc partis d'une question un peu élargie, au pourrait être adressée à l'esthétique au sens traditionnel. Une autre question implicite dans notre étude était: y a-t-il un questionnement critique qu'on peut élaborer envers la littérature, qui dépasserait à la fois le formalisme kantien, l'historicisme hégélien, et le nouveau transcendantalisme heideggerien? On assiste avec Blanchot à une volonté très obstinée de dépasser le formalisme esthétique, y compris le formalisme qui situe la littérature et l'art dans leur domaine à l'écart de toute système de pensée, définitivement en dehors de la conscience de soi.

Pour reprendre la question de la littérature à partir d'un tel recul, Blanchot va dans les détails de la conscience de soi. Ainsi, la logique de la finitude (la relève du fini par l'infini, le fini médiatisé qui passe à l'infini) a produit une foule de concepts (œuvre, nom propre, authenticité, l'essence humain...) auxquels l'écriture traditionnelle encore fournit de moyen. On comprend par là que l'autre question implicite dans notre étude: « est-ce que l'écriture est un domaine propre? » est une question un peu truquée. Et à cette question qu'il ne pose même pas directement, Blanchot répond toujours par ironie. Par exemple: « *L'exigence fragmentaire nous appelle à pressentir qu'il n'y a encore rien de fragmentaire, non pas à proprement parler, mais à improprement parler.* »<sup>113</sup> Veut-il dire par cela que s'il faut espérer et lutter pour le propre, il faut également lutter pour l'impropre? Ou bien que ce n'est

---

<sup>113</sup> *L'écriture du désastre*, p. 104.

pas le « propre » qui doit se tenir dans l'horizon, que « l'événement » ou l'avènement n'est pas celui du propre, mais de l'impropre? En tout cas, c'est cette question-là qui pousse Blanchot à philosopher, avec son style négatif, ironique, parfois même obscure. Pourtant, en exposant l'expérience de la contestation de l'écriture chez Mallarmé, Rilke, et d'autres, il est extrêmement lucide. La raison doit être cherchée dans sa compréhension de la pensée de finitude.

Qu'est-ce qu'alors la « philosophie de l'écriture »? C'est en pratique une réplique à la prétention universaliste de la philosophie. Si la philosophie semble ignorer ou négliger le problème de l'écriture, c'est parce qu'en philosophie le rapport au dehors est toujours médiatisé par une forme d'intériorité: « je pense » (c'est aussi simple). Si une philosophie de l'écriture se cherche, se donnant pour tâche de doubler la philosophie de son temps, se projetant comme son ombre, ce n'est pas en termes d'un style « pur » de l'écriture, sans métaphysique. Au contraire, Blanchot nous apprend qu'il faut temporiser avec les discours de l'intériorité pour les rendre co-extensive à leur dehors. Ainsi, la philosophie ne servirait plus de refuge. Mais ainsi, écrire c'est se laisser questionner par le neutre, ce qui implique la pensée aussi, mais en tant qu'elle est libre de se déterminer comme la possibilité la plus propre ou comme désœuvrement absolu. Comme on sait bien que l'écriture se destine indispensablement à une multitude, et comme on ne sait jamais ce qui adviendra politiquement d'elle, écrire dépend de plus en plus d'une expérience éthique qui consiste à construire des rapports qui ne passent pas par le pouvoir. Ainsi, c'est dans écrire que puisse advenir une parole nue, sans armes, mais seulement comme promesse de sens.

A suivre de près M. Blanchot dans la diversité de ses soucis, nous nous trouvons renvoyés toujours à nouveau à tel chemin que nous croyions dépassé. Ce n'est pas seulement la vastitude de sa pensée, c'est l'effet de sa méthode et même de son but. C'est une logique répétitive. Nous apercevons alors que « l'exigence d'écrire » ne dépasse pas, ne contredit pas, ne développe pas, l'exigence de penser, ne s'engage même pas dans l'exigence universelle de penser: que celle-ci s'affirme dans la métaphysique éternelle ou dans sa destruction. Elle ne cherche pas non plus à fonder une éthique. Par contre, elle se donne pour tâche de renvoyer à l'éthique comme à ce qui restera toujours sans fondement, parce qu'elle commencera par la

mise en question des fondements. Donc, renvoyer à la transgression, au « pas au-delà ». Elle se charge d'intervenir *obliquement* là où la philosophie s'interroge elle-même. C'est pourquoi là où la pensée de l'être discute la fin de la philosophie, la pensée de l'écriture s'interroge sur la fin du Livre.

Si l'écriture constitue un domaine propre, c'est à mesure que cette logique difficile du neutre, la logique de « x sans x » (comme l'appelle Derrida) est reprise par une expérience. La pensée et l'écriture s'impliqueront dans une lutte perverse contre la forme. La forme est censée devoir porter l'essence de la pensée. R. Barthes dit que c'est seulement parce qu'il y a forme que la pensée se sent responsable. Peut-être nous pouvons à nouveau penser sur ce que signifie penser. Penser, c'est écrire. Mais écrire par soi seul, ou écrire nécessairement dans l'espace du dehors, du neutre, où nous entrons – ne serait-ce que pour en être insupportablement exclu – par la solitude du penser, de l'écrire, qui ne favorise aucune amitié, parce qu'elle impose une exigence qui en prend le relais? De cette exigence, Blanchot répond par sa manière de se reporter aux œuvres de la pensée et de l'écriture. Ce qui se répète dans la solitude de l'écriture n'est pas la vérité au-delà de la mort, mais n'est pas d'ailleurs la vérité *de* la mort. Notre mortalité constitue notre subjectivité; mais par le rapport à la mort aussi nous cessons d'être des sujets.

Or, écrire ce n'est rien d'autre que s'approcher de l'inconnu. C'est pourquoi écrire requiert une expérience telle qu'elle n'a jamais été conçue par aucune philosophie, et en même temps une pensée qui reste impossible à accommoder dans une expérience, quelle qu'elle soit. C'est la raison aussi du rapport fragile de la question de l'écriture et de la philosophie. Non pas qu'il y ait « une » question de celle-ci, ni qu'elle doive se rassembler en « la » philosophie, mais que la question ouverte par l'écriture exige une contestation qui ne laisse pas intacte *la pensée*. Il n'est pas d'ailleurs exclu que ce soit une nouvelle manière de philosopher, et ceci n'est pas sans importance.

Blanchot dit quelque part qu'on peut seulement imposer le silence à sa voix. Il veut dire par là que la seule forme plausible pour ce qu'il appelle « l'incessant », le murmure anonyme, le ressassement éternel, c'est un « il » anonyme. Puisque seul le silence dans son exigence infinie d'écoute peut accéder à ce troisième personnage, le

tiers, cet impersonnel. C'est lui qui porte l'anonymat pré-originel ou l'anonymat sans nom. C'est là qu'on entre en rapport avec quelque chose qui n'existe pas mais qu'on conçoit nécessairement comme quelque chose de perdu. Pourtant, écrivant, on s'en aperçoit. Plus on écrit pour perdre, plus on devient incapable du rapport à la perte. Plus on écrit pour oublier, plus on se détourne de l'oubli. C'est donc écrire qui constitue un véritable double négatif de la pensée, à condition de les considérer comme des expériences toujours déjà décentrées, en route vers *le plus extérieur* de soi-même. C'est pourquoi écrire c'est perdre tout sens, si penser c'est la donation du sens. Et le souci commence par ce dehors.

Pour une pensée de la différence, le rapport de négation qu'entretient un sujet avec son être propre ne peut pas être expliqué dans un système bivalent (affirmer/nier, ou encore, authentique/inauthentique). Cette négation, en tant que rapport incommensurable – et bien entendu privilégié, n'importe si c'est sous le nom de *Da-sein* ou de monade ou de Sujet absolu – cette négation qui fonde l'être de l'homme doit à son tour se fonder dans une pensée de rapports. Selon celle-ci, le lien, le délien, l'aliénation ne sont pas des états de conscience, pas d'ailleurs les moments ou étapes d'une dialectique unidirectionnelle, mais sont structurés et doivent être lus (déconstruits) à travers des thèmes comme le « tragique » par exemple, ou comme le détournement des dieux, ou la mort de dieu, la finitude, la confrontation avec le dehors, l'énigme du mourir, etc. Plus fondamentalement, il faut penser à neuf ce que c'est qu'un « rapport ». Or, classiquement il y a deux types de rapports: le rapport du même au même, sur lequel se bâtit toute philosophie de conscience, et le rapport du même à l'autre sur lequel se fonde toute métaphysique et toute physique. Pourtant, la pensée moderne revendique un rapport inouï, rapport de l'autre à l'autre, rapport du « troisième genre » comme d'une troisième valeur, et *veut* le penser même et surtout quand elle avoue de n'être pas en mesure de le *pouvoir* penser. Une œuvre de pensée c'est encore une volonté de vérité, mais les paramètres sont changés. Parce que désormais, l'impuissance à penser devient intérieure à la pensée, si bien que comme conséquence la pensée conquiert la possibilité de s'affranchir de ne pouvoir penser que le possible et le pouvoir, pour pouvoir enfin penser une éthique, c'est-à-dire un mode de rapport qui ne se fonde pas sur le pouvoir, mais sur la passion, par exemple.

Pourquoi donc, supposant que nous n'avons pas tort d'inclure M. Blanchot dans le réseau des penseurs qui tous –comme dit un philosophe allemand contemporain<sup>114</sup>– « œuvrent à la conquête du *tertium datur* », cette opposition à l'ontologie? C'est parce que la recherche ou la supposition de l'Un, condition de l'ontologie, nécessairement perd de vue le souci de ce troisième genre. C'est pourquoi selon Blanchot il faut maintenir la dualité de la parole, la double exigence de la parole, c'est-à-dire de la pensée, devant penser à la fois en vue de l'un au-delà de tout autre, mais aussi en vue de l'autre en deçà de l'un et de l'autre. Cette logique clarifie un peu l'opposition décentrée de l'intérieur et de l'extérieur, de l'inclusion et de l'exclusion, et la primauté du Dehors chez Blanchot. Là s'exprime aussi la différence par rapport à la pensée de Heidegger. Selon Blanchot, les paradoxes et les contradictions « tragiques », l'impossibilité de penser, la mort comme « impossibilité de toute possibilité », doivent être maintenus. La pensée ne se détermine pas à partir de ce qui est à penser, c'est l'exigence de penser qui détermine la duplicité de ce qui est à penser. Ce qui parfaitement correspond à la structure de la responsabilité que Blanchot et Levinas ont formulée: être responsable, c'est répondre de deux choses au moins, non symétriquement, en tant qu'un tiers. Etre responsable c'est, par exemple, s'interroger sur la « destruction de l'indestructible ». C'est cela qui fait de l'éthique une tâche infinie.

---

<sup>114</sup> P. Sloterdijk, *La domestication de l'être*, p. 82.



## APPENDICE: Quelques citations de Blanchot

En raison de la difficulté d'accommoder de longues citations dans le texte, il a fallu que nous reproduisions ici quelques passages des œuvres de Blanchot. Les thèmes et l'ordre des extraits suivent à peu près l'ordre de notre présentation.

### Ce qui déborde la question (de l'être)

« Le questionnement profond ne trouve nullement sa mesure dans une question, même si en celle-ci c'est le mouvement de se dérober qui cherche à venir en question.

Pouvons-nous, du moins, délimiter l'expérience de ce tour neutre qui est à l'œuvre dans le détournement? L'un des traits caractéristiques de cette expérience est de ne pouvoir être assumée, comme sujet à la première personne, par celui à qui elle arrive et de ne s'accomplir qu'en introduisant dans le champ de sa réalisation l'impossibilité de son accomplissement. Expérience qui, tout en échappant à toute possibilité dialectique, ne refuse pas moins de tomber sous quelque évidence, sous quelque saisie immédiate, comme elle ignore toute participation mystique. Expérience donc où les démêlés du médiat et de l'immédiat, du sujet et de l'objet, de la connaissance intuitive et de la connaissance discursive, de la relation cognitive et de la relation amoureuse, sont, non pas dépassés, mais laissés de côté. La question la plus profonde est cette expérience du détournement sur le mode d'un questionnement antérieur ou étranger ou postérieur à tout question. L'homme, par la question profonde, est tourné vers cela qui détourne —et se détourne » (**L'entretien infini**, p. 32).

\*\*\*

« Répondre: il y a la réponse à la question —la réponse qui rend la question possible-, celle qui la redouble, la fait durer et ne l'apaise pas, au contraire lui accorde un nouvel éclat, lui assure un tranchant-, il y a la réponse interrogative; enfin, à la distance de l'absolu, il y aurait cette réponse sans interrogation à laquelle nulle question ne conviendra, réponse dont nous ne savons que faire, si seule peut la recevoir l'amitié qui la donne.

L'énigme (le secret), c'est précisément l'absence de question —là où il n'y a même pas la place pour introduire une question, sans que cependant cette absence fasse réponse. (La parole cryptique.) » (**L'écriture du désastre**, p. 53.)

\*\*\*

« Il ne pouvait plus interroger; l'angoisse est aussi ce détour de la question, l'empêchement d'être question sur l'angoisse. L'inconnu de l'angoisse nous interroge, ne se laissant pas interroger: la défaillance devant ce qui ne se laisse pas interroger » (**Le pas au delà**, p. 90).

« Il y a question, et cependant nul doute; il y a question, mais nul désir de réponse; il y a question, et rien qui puisse être dit, mais seulement à dire. Questionnement, mise en cause qui dépasse toute possibilité de question. » (**L'écriture du désastre**, p. 21)

### La dialectique et la question

« Pour la dialectique il n'y a pas de question terminale. Là où nous terminons, nous commençons. Là où nous commençons, nous ne commençons vraiment que si le commencement est à nouveau au terme de tout, c'est-à-dire le résultat –le produit – du mouvement du tout. C'est l'exigence circulaire. L'être se déploie comme le mouvement tournant en cercle, et ce mouvement va du plus intérieur au plus extérieur, de l'intériorité non développée à l'extériorisation qui l'aliène et de cette aliénation qui l'extériorise jusqu'à la plénitude accomplie et réintériorisée. Mouvement sans fin et cependant toujours déjà achevé. L'histoire est la réalisation infinie de ce mouvement toujours déjà accompli. » (**L'entretien infini**, pp. 18-19.)

### Critique de l'Être comme Lumière

« (...) l'interdiction de voir, si constante dans la tradition grecque qui reste pourtant le lieu du visible, de la présence déjà divine en ce qu'elle apparaît et en ses multiples apparences. Toujours il y a quelque chose à ne pas voir, moins parce qu'il ne faut pas tout regarder, mais parce que, les dieux étant essentiellement visibles et étant le visible, c'est la vision qui expose au péril du sacré, chaque fois que le regard, par son arrogance prompte à dévisager et à posséder, ne regarde pas sur le mode de la retenue et du retrait. » (**L'écriture du désastre**, pp. 195-196.)

\*\*\*

« Nietzsche a reconnu –c'est là le sens de son inlassable critique platonicien- que l'être était lumière et il a soumis la lumière de l'être au travail du plus grand soupçon. Moment décisif dans la destruction de la métaphysique et, davantage, de l'ontologie. La lumière donne pour mesure à la pensée la pure visibilité. Penser, c'est dorénavant voir clair, se tenir dans l'évidence, se soumettre au jour qui fait apparaître toutes les choses dans l'unité d'une forme, c'est faire lever le monde sous le ciel de lumière, comme la forme des formes, toujours éclairé et jugé par le soleil qui ne se couche pas. Le soleil est la surabondance de clarté qui donne vie, et le formateur qui ne retient la vie que dans la particularité d'une forme. Le soleil est la souveraine unité de lumière, il est bon il est bien, l'un supérieur qui nous fait respecter comme le seul lieu véritable de l'être tout ce qui est « au-dessus ». » (**L'entretien infini**, pp. 239-240)

\*\*\*

« –Voir est aussi un mouvement.

–Voir ne suppose qu'une séparation mesurée et mesurable: voir, c'est certes toujours voir à distance, mais en laissant la distance nous rendre ce qu'elle nous enlève. La vue s'exerce invisiblement dans une pause où tout se retient. Nous ne voyons que ce qui d'abord nous échappe, en vertu d'une privation initiale, ne voyant pas les choses trop pressantes ni si notre présence aux choses est pressante.

–Mais nous ne voyons pas ce qui est trop loin, ce qui nous échappe par la séparation du lointain.

–Il y a une privation, il y a une absence, grâce à laquelle précisément s’accomplit le contact. L’intervalle n’empêche pas ici et, au contraire, permet le rapport *direct*. Toute relation de lumière est relation immédiate.

–Voir, c’est donc saisir *immédiatement* à distance.

–...immédiatement à distance et par la distance. Voir, c’est se servir de la séparation, non pas comme médiatrice, mais comme un moyen d’immédiation, comme immédiate. En ce sens aussi, voir, c’est faire l’expérience du continu, et célébrer le soleil, c’est-à-dire, par delà le soleil: l’Un. » (**L’entretien infini**, p 39.)

\*\*\*

« Ni le soleil ni l’univers ne nous aident, autrement que par des images, à concevoir un système d’échanges marqué par la perte au point que rien ne s’y tiendrait ensemble et que l’inéchangeable ne se fixerait plus en des termes symboliques. (George Bataille ne l’a jamais pensé longtemps: « *le soleil n’est que la mort* ».) Le cosmique nous assure par le frémissement démesuré d’un ordre souverain avec lequel nous nous identifions, fût-ce au-delà de nous-mêmes, dans la sauvegarde de l’unité sainte et réelle. Ainsi de l’être et probablement de toute ontologie. La pensée de l’être enferme de toutes manières, y compris ce qui ne s’y comprend pas, l’illimité qui se reconstitue toujours par la limite. La parole de l’être est parole qui assujettit, revient à l’être, disant l’obéissance, l’obédience, l’audience souveraine de l’être en sa patience cachée-manifeste. » (**L’écriture du désastre**, pp. 139-140)

\*\*\*

« Le nihilisme est invincible aussi longtemps que, soumettant le monde à la pensée de l’être, nous accueillons et recherchons la vérité à partir de la lumière de son sens, car c’est peut-être dans la lumière même qu’il se dissimule. La lumière éclaire; cela veut dire que la lumière se cache, c’est là son trait malicieux. La lumière éclaire; ce qui est éclairé se présente en une présence immédiate qui se découvre sans découvrir ce qui la manifeste. La lumière efface ses traces; invisible, elle rend visible; elle garantit la connaissance directe et assure la présence pleine, tandis qu’elle se retient elle-même dans l’indirect et se supprime comme présence. sa tromperie serait donc de se dérober en une absence rayonnante, infiniment plus obscure qu’aucune obscurité, puisque l’œuvre de lumière ne s’accomplit que là où la lumière nous fait oublier que quelque chose comme la lumière est à l’œuvre (nous faisant aussi oublier, dans l’évidence où elle se garde, tout ce qu’elle suppose, ce rapport à l’unité à laquelle elle renvoie et qui est son vrai soleil). La clarté: la non-lumière de la lumière; le non-voir du voir. La lumière est ainsi trompeuse (au moins) deux fois: parce qu’elle nous trompe sur elle et nous trompe en donnant pour immédiat ce qui ne l’est pas, comme simple ce qui n’est pas simple. Le jour est un faux jour, non parce qu’il y aurait un jour plus vrai, mais parce que la vérité du jour, la vérité sur le jour est dissimulée par le jour; c’est à cette condition seulement que nous voyons clair: à condition de ne pas voir la clarté elle-même. Le plus grave –en tout cas, le plus lourd de conséquences– reste la duplicité par laquelle la lumière nous fait nous confier à l’acte de voir comme à la simplicité, et nous propose l’immédiation comme modèle de la connaissance, alors qu’elle-même n’agit qu’en se faisant, à la dérobée, médiatrice, par une dialectique d’illusion où elle se joue de nous. » (**L’entretien infini**, pp. 244-245.)

### La mort

« [La mort] à laquelle je ne puis jamais dire Oui, avec laquelle il n'y a pas de rapport authentique possible, que j'élude précisément quand je crois la maîtriser par une acceptation résolue, puisqu'alors je me détourne de ce qui fait d'elle l'essentiellement inauthentique, et l'essentiellement inessentiel: sous cette perspective, la mort n'admet pas d' » être *pour* la mort », elle n'a pas la fermeté qui soutiendrait un tel rapport. » (**L'espace littéraire**, p. 203.)

\*\*\*

« La formule proverbiale: « dès que quelqu'un vient à la vie, il est assez vieux pour mourir », est certes impressionnante, dans la mesure où elle distribue aléatoirement tout au long de la vie, dans un rapport imprévisible avec la durée, la possibilité mortelle. Tout de même, par cette formule, il y a encore une relation facile de la vie et de la mort: mourir reste une possibilité –un pouvoir que s'attribue la vie ou qui se vérifie en elle et se confirme dans la mort–, ainsi bien déterminée entre deux termes (on commence de mourir avec se commencement qu'est le début de la vie – l'expulsion de la naissance étant métaphoriquement ressaisie comme une rencontre bouleversante avec une sorte de mort–, et on en finit par ce qui finit la vie, l'égalité cadavérique ou, pour aller plus loin jusqu'au grand repos ultérieur, l'égalité entropique de l'univers). Mais peut-être mourir n'a nul rapport déterminé avec vivre, la réalité, la présence de la « vie ». Un pur fantasme peut-être, une risée qu'aucune trace ne matérialiserait au présent, ou encore une folie qui bouleverserait l'être de fond en comble et, en même temps, ne nous atteindrait que comme une névrose imperceptible, échappant à toute observation, invisible parce que trop visible. Ainsi écrire peut-être: une écriture qui ne serait pas une possibilité de la parole (pas plus que mourir n'est une possibilité de la vie) –un murmure cependant, une folie cependant qui se jouerait à la surface silencieuse du langage. » (**Le pas au-delà**, pp.131-132.)

### L'espace de l'écriture

« La différence n'est pas règle intemporelle, fixité de loi. Elle est, comme le découvre à peu près à la même époque Mallarmé, l'espace en tant qu' » il s'espace et se dissémine » et le temps: non pas l'homogénéité orientée du devenir, mais le devenir lorsqu' » il se scande, s'intime », s'interrompt et, dans cette interruption, ne se continue pas, mais se dis-continue; d'où il faudra conclure que la différence, jeu du temps et de l'espace, est le jeu silencieux des rapports, « le dégagement multiple » que régit l'écriture, ce qui revient à affirmer hardiment que la différence, essentiellement, écrit. » (**L'entretien infini**, p. 242-243.)

\*\*\*

« La voix, toujours prête à se confondre avec une promesse de parole, tendra à confirmer l'écriture dans l'habitude d'un mouvement irréversible et successif, se déroulant dans la même direction (qui est le sens), s'il est vrai qu'on ne parle pas en revenant en arrière; mais , en même temps, située dans le retrait de l'origine, la voix ne se laisse pas étirer selon la ligne simple et homogène qu'exige l'écriture



progressive, et elle rassemble l'œuvre dans l'espace originel qui lui serait propre. Mais l'écriture, par l'expérience que dans l'œuvre même elle fait contre la voix et cependant en accord avec elle, maintient l'œuvre dans la disposition d'une surface ou distance plane, s'enroulant et se déroulant sans cesser d'être superficielle, se retournant sur elle-même sans cesser d'être étale et, dans ce mouvement de torsion qui la dérobe, ne manifestant que le retournement d'un espace sans profondeur, toujours tout au dehors.

« Que nous apprendra encore, à d'autres stades, ce mouvement d'espace en rapport avec le devenir d'écriture qui ne transcrit ni n'inscrit, mais désigne sa propre extériorité, l'effraction d'un dehors qui s'expulse? Que la distance nue ne doit nullement être considérée à la manière d'une étendue homogène, continue et se bornant à offrir un cadre à une simultanéité globale de lecture: ni un temps homogène, la ligne qui progresse, ni un espace homogène, le tableau présenté à l'appréhension immédiate d'un regard qui saisit un ensemble. » (*L'entretien infini*, pp. 388-389.)

\*\*\*

« L'écriture ne commence que lorsque le langage, retourné sur lui-même, se désigne, se saisit et disparaît. L'écriture ne se conçoit ni à partir de la manifestation vocale, ni à partir de la manifestation visible, l'une et l'autre n'étant opposées que par une opposition de connivence, laquelle ne s'éveille que là où règne l'Apparaître comme sens, la lumière comme présence, la pure visibilité qui est aussi pure audibilité; et c'est pourquoi Heidegger peut encore affirmer, dans son appartenance fidèle au logos ontologique: la pensée est une saisie par l'ouïe qui saisit par le regard. Admettons au contraire –au moins à titre de postulat et comme une exigence difficile à accueillir, mais si pressante qu'elle va toujours plus loin que sa propre postulation– que l'écriture de puis toujours, et cependant jamais maintenant, a rompu avec le langage, soit le discours parlé, soit le discours écrit. Admettons ce que porte cette rupture: rupture avec le langage entendu comme ce qui *représente*, et avec le langage comme ce qui reçoit et donne *le sens*, et donc aussi avec ce mixte signifiant-signifié qui a remplacé aujourd'hui, dans les distinctions (il est vrai déjà dépassées) de la linguistique, l'ancienne division de la forme et du formulé: dualité toujours prête à s'unifier et telle que le premier terme ne reçoit sa primauté qu'en la restituant aussitôt au second dans lequel nécessairement il se change -(...) Rupture alors avec le « signe »? Du moins, avec tout ce qui réduirait l'écriture à se concevoir, comme le précise Foucault, à partir d'une théorie de la signification. » (*L'entretien infini*, p. 390.)

\*\*\*

« Ecrire, ce n'est pas parler; ce qui nous ramène à l'autre exclusion: parler ce n'est pas voir, et ainsi à rejeter tout ce qui –entente ou vision- définirait l'acte en jeu dans l'écriture comme la saisie immédiate d'une présence, que celle-ci soit d'intériorité ou d'extériorité. La coupure exigée par l'écriture est coupure avec la pensée quand celle-ci se donne pour proximité immédiate, et coupure avec toute expérience *empirique* du monde. En ce sens, écrire est aussi rupture avec toute conscience présente, étant toujours déjà engagé dans l'expérience du non-manifeste ou de l'inconnu (entendu au neutre). Mais comprenons alors pourquoi cet avènement de l'écriture ne saurait avoir lieu qu'après l'achèvement du discours (dont Hegel nous a au moins représenté une métaphore dans le savoir absolu), puis après

l'accomplissement de l'homme libéré de ses aliénations (dont Marx nous a au moins représenté la possibilité pratique), c'est-à-dire par l'instauration de la société communiste, qui est la visée juste de tout humanisme. Et nous comprenons pourquoi, aujourd'hui, écrivant, nous devons parler à la fois plusieurs fois, parlant selon la logique du discours et donc sous la nostalgie du logos théologique, parlant aussi pour rendre possible une communication des rapports d'échanges, donc de production – mais aussi ne parlant pas, écrivant en rupture avec tout langage de parole et d'écriture et dès lors renonçant aussi bien à l'idéal de l'Œuvre belle qu'à la richesse de la culture transmise et à la validité du savoir certain du vrai. Et ainsi écrivant, mais n'écrivant pas, car de cette écriture toujours extérieur à ce qui s'écrit, nulle trace, nulle preuve ne s'inscrit visiblement dans les livres, peut-être de-ci de-là sur les murs ou sur la nuit, tout de même qu'au début de l'homme c'est l'encoche inutile ou l'entaille de hasard marquée dans la pierre qui lui fit, à son insu, rencontrer l'illégitime écriture de l'avenir, un avenir non théologique qui n'est pas encore le notre. » (**L'entretien infini**, p. 391.)

\*\*\*

« Ecrire selon le fragmentaire détruit invisiblement la surface et la profondeur, le réel et le possible, le dessus et le dessous, le manifeste et le caché. Il n'y a pas alors de discours dérobé qu'un discours évident préserverait, pas même une pluralité ouverte de significations attendant la lecture interprétative. Ecrire au niveau du murmure incessant, c'est s'exposer à la décision d'un manque qui ne se marque que par un surplus sans place, impossible à mettre en place, à distribuer dans l'espace des pensées, des paroles et des livres. Répondre à cette exigence de l'écriture, ce n'est pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations; alors, peut-être d'abord porter un espace de langage à la limite d'où revient l'irrégularité d'un autre espace parlant, non parlant, qui l'efface ou l'interrompt et dont on ne s'approche que par son altérité, marquée par l'effet d'effacement. » (**Le pas au-delà**, p. 72.)

### **La parole fragmentaire et la pensée**

« Si l'idée de dépassement –entendue, soit dans un sens hégélien, soit dans un sens nietzschéen: création qui ne conserve pas, mais détruit– ne saurait suffire à Nietzsche, si penser, ce n'est pas seulement outrepasser, si l'affirmation de l'éternel retour s'entend (d'abord) comme l'échec du dépassement, est-ce que la parole fragmentaire nous ouvre à cette « perspective », nous permet de parler dans cette direction? Peut-être, mais d'une manière inattendue. Ce n'est pas elle qui annonce « *la ronde par-dessus ce qui était ici, là-bas et ailleurs* »; elle n'est pas annonciatrice; en elle-même, elle n'annonce rien, ne représente rien; ni prophétique ni eschatologique. Tout a déjà été annoncé, lorsqu'elle s'énonce, y compris l'éternel répétition de l'unique, la plus vaste des affirmations. Son rôle est plus étrange. C'est comme si, chaque fois que l'extrême se dit, elle appelait la pensée au dehors (non pas au-delà), lui désignant par sa fissure que la pensée est déjà sortie d'elle-même, qu'elle est hors d'elle, en rapport –sans rapport- avec un dehors d'où elle est exclue dans la mesure où elle croit pouvoir l'inclure et, chaque fois, nécessairement, en fait vraiment l'inclusion où elle s'enferme. » (**L'entretien infini**, pp. 237-8.)



\*\*\*

« La parole de fragment n'est parole qu'à la limite. Cela ne veut pas dire qu'elle ne parle qu'à la fin, mais elle accompagne et traverse, en tout temps, tout savoir, tout discours, d'un autre langage qui l'interrompt en l'attirant, sous la forme d'un redoublement, vers le dehors où parle l'ininterrompue, la fin qui n'en finit pas. » (**L'entretien infini**, p. 239)

« L'écriture fragmentaire serait le risque même. Elle ne renvoie pas à une théorie, elle ne donne pas lieu à une pratique qui serait définie par l'*interruption*. Interrompue, elle se poursuit. S'interrogeant, elle ne s'arrose pas la question, mais la suspend (sans la maintenir) en non-réponse. Si elle prétend n'avoir son temps que lorsque le tout –au moins idéalement– se serait accompli, c'est donc que ce temps n'est jamais sûr, absence de temps en un sens non privatif, antérieure à tout passé-présent, comme postérieure à toute possibilité d'une présence à venir. » (**L'écriture du désastre**, p. 98)

\*\*\*

« Ecrire selon le fragmentaire détruit invisiblement la surface et la profondeur, le réel et le possible, le dessus et le dessous, le manifeste et le caché. Il n'y a pas alors de discours dérobé qu'un discours évident préserverait, pas même une pluralité ouverte de significations attendant la lecture interprétative. Ecrire au niveau du murmure incessant, c'est s'exposer à la décision d'un manque qui ne se marque que par un surplus sans place, impossible à mettre en place, à distribuer dans l'espace des pensées, des paroles et des livres. Répondre à cette exigence de l'écriture, ce n'est pas seulement opposer un manque à un manque ou jouer avec le vide pour procurer quelque effet privatif, ce n'est pas non plus seulement maintenir ou indiquer un blanc entre deux ou plusieurs affirmations-énonciations; alors, peut-être d'abord porter un espace de langage à la limite d'où revient l'irrégularité d'un autre espace parlant, non parlant, qui l'efface ou l'interrompt et dont on ne s'approche que par son altérité, marquée par l'effet d'effacement. » (**Le pas au-delà**, p. 72.)

### Le « Dehors »

« L'intimité de la force est extériorité. L'extériorité ainsi mise en affirmation n'est pas la tranquille continuité spatiale et temporelle, continuité dont la logique du logos –le discours sans discours– nous donne la clé. L'extériorité –temps et espace– est toujours extérieure à elle-même. Elle n'est pas corrélatrice, centre de corrélations, mais institue le rapport à partir d'une interruption qui n'unit pas. La différence est la retenue du dehors; le dehors est l'exposition de la différence; différence et dehors désignent la disjonction originelle –origine qui est la disjonction même et toujours disjointe d'elle-même. La disjonction, là où temps et espace se rejoindraient en se disjoignant, coïncide avec ce qui ne coïncide pas, le non-coïncidant qui par avance détourne de toute unité. » (**L'entretien infini**, pp. 241-242.)

### L'écriture et le temps

« Dire, dire selon ce qu'il y a à dire, implique un écart que pourtant nous ne pouvons déterminer temporellement, même s'il se dispose dans une sorte de futur passif, et c'est aussi redire selon la formule déjà dite, donc exiger l'impossible coexistence du passé et du futur comme tels: soit s'engager dans l'affirmation du retour.

« L'écart mis en œuvre dans l'acte d'écrire: combien il faut de passivité, de désœuvrement, pour le respecter et, par là, le trahir. Dans l'obligation éthique, dans l'exigence de la lutte historique, dans l'affirmation eschatologique, rien ne permet de décider si la manière altérée dont l'écart semble s'y proposer, ne le restitue pas à l'exigence qui l'exclut de toute affirmation pure ou impure. Oui, pourquoi la « morale » ne serait-elle pas le silence qui s'impose en toute parole –ce qui oblige en elle–, de sorte que toute parole serait morale, mais toujours impossible à ressaisir dans la morale (perdue par elle qui ne peut se prononcer à son sujet), lui échappant en lui demeurant inconnue? » (**Le pas au-delà**, pp. 68-69.)

\*\*\*

« Ecrire n'est pas destiné à laisser des traces, mais à effacer, par les traces, toutes traces, à disparaître dans l'espace fragmentaire de l'écriture, plus définitivement que dans la tombe on ne disparaît, ou encore à détruire, détruire invisiblement, sans le vacarme de la destruction. » (**Le pas au-delà**, p. 72.)

## BIBLIOGRAPHIE

Note sur la bibliographie : le lieu de parution est Paris, sauf s'il est autrement indiqué.

## 1. Œuvres de Maurice Blanchot

## – Œuvre critique

*Comment la littérature est-elle possible*, Gallimard, 1942  
*Faux pas*, Gallimard, 1943  
*La part du feu*, Gallimard, 1949.  
*Lautréamont et Sade*, Minuit, 1949.  
*L'espace littéraire*, 1955, Editions Gallimard.  
*Le livre à venir*, 1959, Editions Gallimard.  
*L'entretien infini*, 1969, Editions Gallimard.  
*L'amitié*, 1971, Editions Gallimard.  
*Le pas au-delà*, 1973, Editions Gallimard.  
*L'écriture du désastre*, 1980, Editions Gallimard.  
*De Kafka à Kafka*, 1981, Editions Gallimard.  
*La communauté inavouable*, Minuit, 1983.  
*Une voix venue d'ailleurs*, 2002, Editions Gallimard.

## – Récits et romans

*Thomas l'obscur*, Gallimard, 1941  
*Aminadab*, Gallimard, 1942.  
*L'arrêt de mort*, Gallimard, 1948.  
*Le Très-Haut*, Gallimard, 1948.  
*Le ressassement éternel*, Minuit, 1952.  
*Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, 1953.  
*Le dernier homme*, Gallimard, 1957.  
*L'attente, l'oubli*, Gallimard, 1962.  
*La folie du jour*, Fata Morgana, 1973.  
*L'instant de ma mort*, Gallimard, 1994.

## 2. Ouvrages d'autres auteurs

AGAMBEN, G., *Le langage et la mort*, 1991 et 1997, Christian Bourgeois éditeur.  
 ALLIEZ, ERIC, *De l'impossibilité de la phénoménologie : sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, 1995.  
 BARTHES, ROLAND, *Le degré zéro de l'écriture*, Editions du seuil, 1953 et 1972.  
 — *Oeuvres Complètes*, tome II (1966-1973), Editions du seuil 1994.  
 DASTUR, FRANÇOISE, *La mort: essai sur la finitude*, Hatier, 1994.  
 DELEUZE, G., *Différence et répétition*, 1969, P.U.F.  
 — *Foucault*, Minuit, 1986.  
 DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Editions du seuil, 1967  
 — *De la Grammatologie*, Minuit, 1967  
 — *Parages*, Galilée, 1986.  
 — *Marges de la philosophie*, Minuit 1972.  
 — *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Gallimard 1966  
 \_\_\_ *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard 1994, 2001.
- HEIDEGGER, M., *L'acheminement vers la parole*, Editions Gallimard 1976.  
 \_\_\_ *Essais et conférences*, Editions Gallimard, 1958  
 \_\_\_ *Qu'appelle-t-on penser*, P. U. F., 1958  
 \_\_\_ *Etre et temps*, Gallimard, 1999  
 \_\_\_ *Questions III et IV*, Gallimard, 1966 et 1976.  
 \_\_\_ *Was ist Metaphysik?* (édition bilingue avec une traduction turque, « Metafizik nedir? »), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.  
 \_\_\_ *Nietzsche*, vol. I, Gallimard, 1971.
- KRISTEVA, JULIA, *Polylogue*, Editions du Seuil, 1977.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., NANCY, J. L., *L'absolu littéraire*, 1972, Editions du Seuil.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1961  
 \_\_\_ *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard 1964.  
 \_\_\_ *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945.
- NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale*, Editions Fernand Nathan, 1981.
- NANCY, J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éditeur, 1986, 1990 et 1999.
- SLOTERDIJK, PETER, *La domestication de l'être*, Editions mille et une nuits, 2000.
- TEL QUEL (collection portant le nom de la revue publiée entre 1962-82),  
 \_\_\_ *Théorie d'ensemble*, Editions du Seuil, 1968.
- TODOROV, Z., *Poétique*, Editions du Seuil, 1968, 1973.  
 \_\_\_ *La notion de littérature*, Editions du Seuil, 1987.  
 \_\_\_ *Théories du symbole*, Editions du Seuil, 1977.

### 3. Articles

- DERRIDA, J., « Demeures : fiction et vérité », in *Passions de la littérature*, Galilée, 1996.  
 \_\_\_ « Un témoin de toujours », mis en ligne par *Libération*, sur remue.net.
- DE MAZIERES, MARTIN, « Maurice Blanchot », dans *Dictionnaire des Philosophes*.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur? », (originellement publié en 1960), dans *Dits et écrits*, v. I, Gallimard 1994, pp. 817-849.  
 \_\_\_ « La pensée du dehors », (originellement publié en 1966), dans *Dits et écrits*, v. I, Gallimard 1994, pp. 547-567.
- HEATH, STEPHEN, « Tel Quel School », dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, 1998.

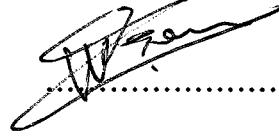
### 4. Thèses

- GÖKYARAN, ERDEM, *Intentionnalité et transcendance: recherche sur les fondements phénoménologiques de la pensée d'Emmanuel Levinas*, (mémoire de DEA) İstanbul 2002.
- SCULTE-NORDHOLT, ANNE-LISE, *Maurice Blanchot: l'écriture comme expérience du dehors*, Librairie Broz, Genève 1995.

**CIRCULAIRE DE SIGNATURES**

**Directeur de recherche :**

Prof. Dr. Melih BAŞARAN



.....


**Suffragants :**

Prof. Dr. Medar ATICI



.....

Prof. Dr. Ali AKAY



.....

Doç. Dr. İdil KAYA . . .  
Galatasaray Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Date de soutien de mémoire: 09 - 10 - 2004**