

Université de Montréal

La responsabilité chez Maurice Blanchot

par  
Stéphanie Gaudet  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)

Janvier, 1999

© Stéphanie Gaudet, 1999



B  
29  
U54  
1999  
v.009

L'université de Montréal

la responsabilité chez Maurice Blanchot

par  
Stéphane Gauthier  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en arts (M.A.)



juin 1999

Stéphane Gauthier, 1999

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
La responsabilité chez Maurice Blanchot

présenté par  
Stéphanie Gaudet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Daniel Dumouchel , président-rapporteur  
M. Claude Hévesquès , directeur de recherche  
M. Louis-André Dorion , membres

Mémoire accepté le : 29 avril 1999

## Sommaire

Au cours de ce travail portant sur la responsabilité chez Maurice Blanchot, nous tenterons de montrer que l'auteur propose une nouvelle interprétation de la responsabilité qui repose sur l'hétéronomie. Le but de ce travail est donc d'exposer comment Blanchot, à partir de sa conception du langage, propose une notion de la responsabilité qui ne repose plus sur un « sujet » autonome, mais bien sur un mouvement d'ouverture à l'Autre. Puisque Blanchot privilégie l'écriture fragmentaire, il aborde le thème de la responsabilité dans plusieurs textes. Pour répondre à cette difficulté méthodologique, nous avons choisi de commenter les deux textes qui nous semblaient les plus pertinents à l'élaboration de notre argumentation. Le premier chapitre aborde *La Bête de Lascaux*, une lecture que fait Blanchot du *Phèdre* de Platon. Dans ce commentaire, nous analysons la critique du langage de la représentation platonicienne que Blanchot élabore à partir de sa conception langagière issue de l'expérience d'écriture. À partir de cette critique, nous analysons la déconstruction que fait Blanchot de la notion de « sujet » telle que nous la comprenons dans l'usage courant que nous en faisons en évoquant le sujet responsable, autonome, présent à lui-même. Dans le second chapitre, nous commentons plusieurs articles réunis dans la première partie de *L'Entretien Infini*, *La parole plurielle*, où Blanchot commente des textes d'Emmanuel Levinas. C'est à partir de ces textes que Blanchot pense la responsabilité comme un mouvement de réponse à l'Autre en autrui qui dépasse le « sujet ». Dans ce chapitre, nous analysons le lien existant entre la conception de l'écriture blanchotienne et la notion hétéronome de responsabilité à laquelle pensent Blanchot et Levinas. Nous verrons que Blanchot conçoit le mouvement de réponse à travers la forme de l'entretien, une parole —comme l'écriture— qui interpelle et répond toujours à l'étrangeté d'autrui. Cette réflexion nous conduit donc à une nouvelle interprétation de la notion de responsabilité qui n'est plus celle du « sujet » à qui nous imputons des actions. Aussi, l'interprétation que fait Blanchot de la responsabilité implique-t-elle une nouvelle perspective de pensée éthique, puisqu'il montre que la responsabilité ne peut jamais se restreindre aux actes que l'on impute au « sujet ». Notre responsabilité est illimitée. En effet, la responsabilité hétéronome —telle que nous la présente Blanchot comme un mouvement de réponse— est une ouverture constante, illimitée, voire excessive, à l'appel de l'Autre en autrui.

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Premier chapitre .....</b>	<b>9</b>
<b>Deuxième chapitre .....</b>	<b>40</b>
<b>Première partie : l'écriture de l'entretien.....</b>	<b>40</b>
<b>Deuxième partie: l'entretien de l'écriture à l'Autre.....</b>	<b>62</b>
<b>Conclusion.....</b>	<b>96</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>105</b>

*À Hélène,  
Jean-François,  
Judith,  
Monique et  
Jean-Claude*

## Introduction

L'éthique n'est pas un mot, mais un mouvement, une recherche, une brisure. Il y a éthique quand il y a « recherche d'un lieu où la parole met en acte ses points de renouvellement, alors que tout est supposé acquis, déjà ; à commencer par la langue où l'on baigne, héritage qu'il n'y aurait plus qu'à faire tourner... en rond »<sup>1</sup>.

Marc Alain Ouaknine, *Méditations érotiques*, p. 139.

D'aucuns questionneront l'intérêt de penser l'éthique à travers la lecture déconstructiviste que fait Blanchot de la notion de responsabilité. En effet, les courants de pensées pragmatiques ne peuvent admettre une réflexion déconstructiviste dans la sphère pratique de la philosophie, puisque la déconstruction s'intéresse à une interprétation de la problématique plutôt qu'à une réponse pressante à la question éthique fondamentale : « Que dois-je faire ? » ou bien, en l'occurrence : « Comment puis-je être responsable ? ». Comme de fait, la richesse de la réflexion blanchotienne ne réside pas dans sa capacité à résoudre les problématiques éthiques liées à la responsabilité humaine. On pourrait donc en critiquer son utilité, ici et maintenant, en dénombrant le peu de conséquences pratiques qu'elle engendre.

Or, la richesse d'une telle pensée dépend justement de son désir d'échapper à la pression conséquentialiste à laquelle certains mouvements philosophiques tentent de répondre. Blanchot s'emploie ainsi à déployer un espace d'interprétation qui

---

<sup>1</sup> SYBONY, Daniel. *Jouissance du Dire*, Grasset, Paris, 1985, p. 174.

renouvelle la « responsabilité » et qui conserve le mouvement de remise en question propre à la pensée éthique. Voici que pour lui l'« éthique » est « brisure, cassure, fissure. Elle est d'abord éclatement du mot en ses lettres, soulignant que le rapport entre les voyelles et les consonnes n'est pas une évidence »<sup>2</sup>. La tâche de notre réflexion portera donc sur la compréhension de cette critique et sur la réinterprétation qu'il fait de la notion de « responsabilité ».

Aussi, avant d'aborder cette réinterprétation, faudrait-il comprendre l'utilisation courante du terme « responsabilité ». Nous attribuons conventionnellement le qualificatif « responsable » à « l'homme mûr, lucide et conscient, qui agit avec mesure, tient compte de tous les éléments de la situation, calcule et décide, l'homme d'action et de réussite »<sup>3</sup>. Cette définition de Blanchot illustre la parenté conceptuelle de la responsabilité et de l'imputabilité dans notre usage commun du terme « responsable » : le sujet responsable est celui à qui l'on impute des actes et leurs conséquences. Nous marions ainsi ces deux idées parce que, derrière elles, agit le sujet libre. L'imputabilité et la responsabilité dépendent effectivement de la liberté d'action du sujet : « tel est le lien de la liberté à la responsabilité, tel qu'il a été établi de Kant jusqu'à Sartre. »<sup>4</sup>. Les notions de « sujet libre » et de « responsabilité » sont intrinsèquement liées dans notre conception moderne de la responsabilité. Notre système judiciaire repose d'ailleurs sur cette base théorique. Le degré d'imputabilité d'un acte criminel dépend de la liberté de choix du sujet de l'action. Certains criminels

---

<sup>2</sup> OUAKNINE, Marc-Alain. *Méditations érotiques*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1998, p. 142.

<sup>3</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, p. 45.

<sup>4</sup> REY, Jean-François, *Le Passeur de justice*, Michalon, Paris, 1997, p. 34.

ont par exemple bénéficié de circonstances atténuantes en raison de maladies mentales qui faisaient d'eux des sujets non-raisonnables, donc non-libres.

Cet exemple démontre comment, pour être responsable, un sujet doit agir librement –être le sujet raisonné capable de choisir son action. La notion de responsabilité soulève donc plus spécifiquement le concept d'identité du sujet : l'homme responsable est celui qui est identifié comme étant le sujet à qui l'on impute une action. Comme le souligne Jean-François Rey : « Au moyen de l'imputation, on a donc la séquence : identité, liberté, responsabilité. » L'identité du sujet dépend de l'origine causale de l'action commise. À la question : « Qui est responsable ? », répond le sujet-auteur de l'acte. La notion conventionnelle de responsabilité tient donc à la reconnaissance d'une relation de cause à effets entre le sujet et ses actions.

Or, Blanchot se détache d'une compréhension causaliste et individualiste de la responsabilité. Plutôt que de partir d'une conception du sujet, il analyse la responsabilité en tant qu'elle est un mouvement de réponse. L'interprétation que fait Derrida de la responsabilité introduit avec justesse la perspective blanchotienne puisqu'elles optent toutes deux pour une interprétation de la responsabilité en tant que réponse à l'autre plutôt que de partir du point de vue du sujet.

Comme le développe Derrida, le substantif « réponse » contient le verbe répondre, un verbe que l'on peut comprendre, selon trois modalités : répondre *à*, répondre *de* et répondre *devant*. La modalité du répondre *de* soi suppose un nom

propre à qui l'on impute des actes ou des paroles : « on appelle souvent cela l'unité du sujet mais on peut concevoir une telle synthèse de la mémoire sans recourir nécessairement au concept de *sujet*, en tout cas du sujet comme étant-présent. »<sup>5</sup>. Cette modalité de compréhension est probablement la plus courante, c'est à partir d'elle que l'on qualifie conventionnellement l'homme responsable : le sujet à qui l'on impute des actions. La modalité du répondre *devant* marque, quant à elle, une réponse à l'autre qui va du singulier à l'universel, on répond devant la loi. Il implique « un passage à une instance institutionnelle de l'altérité. »<sup>6</sup>.

Ces deux modalités les plus courantes deviennent, sous l'interprétation de Derrida et de Blanchot, tributaires de la modalité du répondre *à*. Il ne faut pas y voir une antériorité temporelle, bien que l'on réponde avant tout *à* l'autre, *à* l'appel, *au* signe avant de répondre *de* soi et *devant* les autres, mais plutôt une antériorité théorique. Derrida explique cette antériorité théorique par la structure même du répondre-de-soi qui est, en lui-même, pour l'autre. Répondre implique l'autre dans l'acte même de l'appellation :

Le répondre suppose toujours l'autre dans le rapport à soi, il garde le sens de cette antériorité dissymétrique jusque dans l'autonomie apparemment la plus intérieure et la plus solitaire du « quant à soi », du for intérieur et de la conscience morale jalouse de son indépendance –autre nom pour la liberté.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p. 280.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.282.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

Les différentes modalités du répondre introduites par Derrida amènent à l'interprétation blanchotienne de la responsabilité qui, elle aussi, octroie une antériorité théorique au répondre *à*, plutôt qu'aux modalités du répondre *de* et du répondre *devant*. Cette interprétation délaisse donc la conception traditionnelle d'imputabilité de la séquence identité-liberté-responsabilité. Voici qu'avec Blanchot « *Ma responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de « moi », un changement de temps et peut-être un changement de langage* »<sup>8</sup>.

Au cours du premier chapitre, nous analyserons la lecture déconstructiviste que fait Blanchot du concept de sujet pour se départir des notions d'identité et de liberté. Nous verrons comment, dans son commentaire du *Phèdre* de Platon, Blanchot rétablit l'importance de l'écriture en tant que parole où personne ne parle : une parole sans sujet. Dans le *Phèdre*, Socrate, l'homme du dialogue, défend la parole responsable : celle qui peut répondre, celle qui prend origine dans le sujet pensant, le *logos*. Or, il condamne l'écriture, car elle est une parole à qui l'on ne peut rien imputer parce que son auteur n'est jamais là pour la défendre.

À travers le malaise de Socrate devant l'écriture, Blanchot reprend les notions philosophiques qui sous-tendent le primat de la parole sur l'écriture. Il démontre que la conception logocentrique de Platon réduit le langage à une représentation de la chose par le mot pour tendre de façon ultime au Vrai. Or, Blanchot critique une telle

---

<sup>8</sup> BLANCHOT, M., *L'Écriture du désastre*, op. cit., p.45.

conception de la vérité qui soumet le langage à l'unicité sous le règne bienveillant de l'astre platonicien qui appelle à l'Ordre. En critiquant cet ordre, il réhabilite l'écriture qui, plutôt que de répondre *de* soi puisqu'elle est sans origine, répond à l'Autre. À même la structure de l'écriture sans origine dont Socrate récuse l'irresponsabilité, Blanchot remet donc en question la séquence identité-liberté-responsabilité pour faire une interprétation de la notion de responsabilité à travers laquelle la modalité du répondre à —l'ouverture à l'autre— est antérieure au « sujet ».

Aussi, Blanchot développe-t-il l'aspect hétéronome de la responsabilité à partir de la structure de l'écriture. La première partie du deuxième chapitre développe d'ailleurs la compréhension blanchotienne de l'écriture qui nous introduit, dans la deuxième partie, à la notion de responsabilité comme ouverture à l'Autre sous la forme de l'entretien.

Aussi analyserons-nous d'abord la pensée blanchotienne de l'écriture dans son détachement de la conception platonicienne du langage à travers les textes de *L'Entretien Infini*. Tandis que Platon défendait un langage en adéquation avec la chose —une parole qui mène à une compréhension univoque—, nous verrons que Blanchot défend la richesse plurivoque du langage. La structure de l'écriture, pour ce dernier, dépend de sa capacité à frayer en dehors du langage qui veut représenter la chose. L'écriture, en tant qu'elle est écriture poétique, ouvre ainsi à un espace pluriel d'interprétations.

Or, cet espace est rendu possible par le rapport à l'impossible qui structure l'écriture, explique Blanchot. Le rapport à l'impossibilité est notre plus grande réalité humaine, pense-t-il. L'impossible est ce qui nous dépasse, ce vers quoi nous tendons. Admettre son impossibilité est un exercice de mise à nu, de souffrance, propre au genre humain. Bien qu'elle comporte une certaine violence, cette expérience se déroule en dehors des rapports de puissances. Pour y avoir accès, il faut donc penser un rapport qui sort de la compréhension —qui sort de la préhension du savoir— pour s'ouvrir à une réalité qui est impossible à nommer. Une réalité innommable, parce qu'elle dépasse toute nomination, qui est l'objet de désir de la parole poétique structurant l'écriture.

Admettre l'impossibilité, c'est ainsi admettre la séparation existant entre la parole littéraire et ce vers quoi elle tend. La poésie tente de répondre à l'impossible, à l'innommable. Une tension constante demeure entre elle et son objet de désir structurellement impossible à atteindre. Le langage poétique est donc un mouvement de réponse à l'impossible. Nous verrons comment, dans la première partie du deuxième chapitre, Blanchot repense la responsabilité à partir de cette structure du langage « nommant le possible et répondant à l'impossible »<sup>9</sup>.

Aussi la poésie intéresse-t-elle Blanchot parce qu'elle a toujours admis le rapport à l'impossibilité comme l'appartenance la plus humaine. Or, ce rapport n'a jamais vraiment intéressé la philosophie, puisqu'il échappe au savoir. Mais voici

---

<sup>9</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien Infini*. Gallimard, Paris, p. 68.

qu'avec Emmanuel Levinas, Blanchot pense maintenant la structure d'ouverture de l'écriture dans la relation à l'autre. La responsabilité tient donc dans la tension constante à répondre à l'Autre, en d'autres termes, elle est un mouvement de réponse à l'impossibilité, puisque je ne peux jamais m'approprier l'Autre en autrui : il m'est inaccessible, étranger. La dernière partie du texte s'intéresse donc à la responsabilité, comme réponse à l'autre, que développe Blanchot dans son commentaire du texte *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas.

Ainsi, Blanchot propose une relecture de la notion de responsabilité qui s'éloigne de sa compréhension courante de la séquence identité-liberté-responsabilité. Plutôt que de penser la responsabilité à partir du sujet, nous analyserons, au cours du premier chapitre, comment sa conception de l'écriture l'amène à penser la responsabilité d'abord et avant tout comme une ouverture à l'Autre en autrui. Le deuxième chapitre démontrera comment cette relecture blanchotienne invite à une responsabilité infinie, excessive, puisque jamais nous ne pourrions être assez responsables. La responsabilité se structure donc elle aussi dans un mouvement de tension vers l'infini, une réponse à l'impossible ; la responsabilité infinie étant inaccessible.

## Premier chapitre

Nous savons maintenant que l'interprétation de Derrida sur les trois modalités du terme « responsabilité » — répondre *devant*, répondre *de soi* et répondre *à*— introduit avec justesse la pensée de Blanchot sur cette question. Dans ce chapitre, nous analyserons particulièrement la modalité du répondre *de soi*, parce que répondre *de soi*, c'est aussi se poser la question : « qui parle? ». Devant cette problématique, la tradition philosophique a défendu l'idéal de la présence à soi: le sujet de la parole répondait toujours. Voici qu'ici Blanchot, dans son texte *La Bête de Lascaux*, remet en question cette réponse et immisce à travers elle un questionnement sur l'origine : « Existe-t-il une parole qui va au-delà du sujet parlant originaire? », telle est l'une des interrogations motivant ce commentaire du *Phèdre* de Platon. La critique de Blanchot, appuyée de celle que Jacques Derrida développe dans le texte *La pharmacie de Platon*, met en lumière la parole impersonnelle de l'écriture: une parole qui va au-delà du «sujet». Une parole qui remet en cause le «sujet» comme origine, puisque à la question «qui parle?», il y a lieu de répondre : personne ne parle.

Blanchot aborde la question «qui parle?» ou «qui répond?», dans le texte *La bête de Lascaux* où s'élabore une critique qui réussit à questionner et à faire trembler les bases de la pensée occidentale issue du platonisme. Tantôt avec ironie, tantôt avec tout le sérieux demandé par la parole platonicienne, Blanchot fait appel à la pensée d'un innommable qu'excède toute parole et qui n'appartient à personne. Étant une critique de l'origine et de toutes les origines, sa pensée ne se fonde en aucune unité; elle se multiplie et ouvre la porte à plusieurs interprétations. En critiquant le procès de l'écriture que fait Platon, Blanchot se détache avant tout de sa

conception de la vérité qui réside en une conception unitaire du beau, du juste et du vrai. Il délaisse ainsi le centre qu'occupait le *logos* platonicien pour le faire éclater.

### **L'astre platonicien**

Retournons donc à l'image du soleil platonicien introduit par l'allégorie de la caverne pour comprendre la conception unitaire de la vérité à laquelle s'oppose Blanchot. Que nous apprend l'allégorie de la caverne sur l'astre? L'histoire raconte l'existence de prisonniers enchaînés au fond d'une caverne de telle sorte qu'ils font face à un mur sans pouvoir se retourner : « Ces hommes y séjournent depuis leur enfance. Les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils restent là et qu'ils peuvent seulement voir ce qui est en face d'eux car, étant enchaînés ils sont impuissants à tourner la tête »<sup>1</sup>. Sur le mur qui leur fait face, des ombres sont projetées. Les ombres semblent, pour les prisonniers, des objets réels puisqu'ils les saisissent ainsi avec leur sens : « des hommes dans cette situation ne tiendraient absolument rien d'autre pour vrai que les ombres des objets fabriqués »<sup>2</sup>. Les prisonniers réussissant à se défaire de leurs chaînes et à sortir de la caverne réalisent toutefois que les ombres ne sont pas la réalité telle qu'ils croyaient qu'elle l'était. Elles ne sont que l'ombre d'objets réels: leur origine ne se trouve pas en elles, mais bien dans les objets dont elles sont l'ombre.

Aussi, les découvertes du prisonnier ne s'arrêtent pas là; il voit dorénavant le soleil rendant les objets visibles et intelligibles: le soleil prend la forme de condition de

---

<sup>1</sup> PLATON, *République* (trad. Jacques Muglioni ), Bordas. Paris, 1986, 514a.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 515c.

possibilité de la vérité puisqu'il mène à elle et qu'il la produit. En ayant ainsi accès à l'astre, le prisonnier réussit à se tourner vers l'intelligible et comprend que "de toutes les choses que les prisonniers voyaient, il est d'une certaine façon la cause."<sup>3</sup> La vue de l'astre assure donc pour le prisonnier une présence de la cause, de l'origine.

Bref, on pourrait dire de l'allégorie de la caverne qu'elle représente le mythe de l'origine. Le prisonnier poursuit une quête constante de l'origine: il croit que l'ombre est vraie —qu'elle est sa propre origine— pour comprendre ensuite qu'elle reflète un objet —qu'il croit être son origine— mais qui, en fait, se rapporte de façon ultime à l'origine astrale: le fondement de l'intelligibilité de la chose. Le prisonnier chemine donc d'une copie à l'autre, pour enfin voir l'origine lumineuse : source de la Vérité. Platon pose de cette façon allégorique l'origine de l'intelligible, de la vérité. Le soleil est la cause et l'essence des images fabriquées, puisqu'il faut y remonter pour accéder au Vrai: "Je pense que tu conviendras que le soleil non seulement confère aux choses visibles la capacité d'être vues mais encore qu'il ne soit pas lui-même devenir"<sup>4</sup>. L'astre en lui-même n'est pas de l'ordre du muable en devenir, au contraire; il est fondement originaire, vérité. Voilà le premier constat que nous révèle Socrate sur l'astre.

L'allégorie de la caverne, rappelons-le, se situe dans un discours de Socrate sur ce que devraient apprendre les jeunes de la Cité. En posant l'idée de l'origine par le symbole du soleil, Socrate doit proposer la science qui aura pour objet cette origine: « Quel art ou quelle science devrait-on enseigner pour assurer la conversion vers le vrai? », se demande Socrate. Quel art témoigne de l'élan à connaître la chose vraie et ainsi à passer, tel le

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, 516b.

<sup>4</sup>*Ibid.*, 509b.

prisonnier, du monde sensible à l'astre, de l'obscurité à la lumière? La dialectique, répondra-t-il dans le VII<sup>e</sup> livre, car elle est "le terme de toutes les sciences"<sup>5</sup>.

Mais qu'est-ce que la dialectique? Que nous apprend-elle? Elle est le discours qui donne et reçoit le logos: processus de pensée qui questionne sur ce qu'elle ne sait pas et qui y répond pour en trouver l'essence, explique Socrate. La dialectique vise donc la compréhension de l'essence de toute chose. On pourrait également expliquer la dialectique par l'exercice de la raison partant de la multiplicité du sensible pour arriver à son origine essentielle, à son unité intelligible (que l'on pourra par la suite diviser en différentes catégories intelligibles). Elle sépare le faux du vrai, l'être du non-être de telle sorte que la dialectique représente le mouvement de la quête métaphysique par excellence: celle de l'origine. Un mouvement en quête du Vrai, de l'Un, à travers la maïeutique qui caractérise le dialogue socratique.

### **Le procès de l'écriture**

Or, Blanchot critique la conception platonicienne des idées et du langage dans son texte *La Bête de Lascaux* où il commente le texte du *Phèdre*. Inspiré du poème de René Char *La bête innommable*, Blanchot propose dans les quelques mots du titre la portée critique de son texte. Voyons comment le poème de Char, inspiré de la frise de Lascaux<sup>6</sup>, intéresse Blanchot parce qu'il rejoint ironiquement Platon en rappelant l'allégorie de la caverne. En se référant à ce poème, Blanchot critique effectivement certaines thématiques platoniciennes, dont celle de la *mimêsis*. N'oublions pas que la frise de Lascaux est une gravure, une image -une ombre sur le

<sup>5</sup> *Ibid.*, 534e.

<sup>6</sup> La grotte de Lascaux est l'un des ensembles d'art préhistorique européen remarquable par la qualité des représentations graphiques et des techniques de peinture. Sur les murs de la grotte, on peut voir plusieurs bisons et bovidés que des hommes chassent.

mur de la grotte. Dans cette image —ce procédé mimétique par excellence— Char voit la Sagesse, l'idéal philosophique grec: "Ainsi m'apparaît dans la frise de Lascaux, mère fantastiquement déguisée,/ La Sagesse<sup>7</sup> aux yeux pleins de larmes."<sup>8</sup> En joutant la notion de sagesse à l'image de la frise, le poète associe deux concepts antithétiques pour Platon, puisque la sagesse —l'idéal de tout homme qui tend vers le vrai à travers la connaissance— ne pourrait d'aucune façon être acquise par un procédé mimétique. Pour Platon, les gravures ne sont qu'un mode de représentation. Pâles reflets d'une idée du Vrai, jamais elles ne pourraient représenter le Vrai en soi.

En reprenant le poème de Char, Blanchot ouvre la discussion sur la conception platonicienne de la vérité qui relègue les procédés mimétiques tels la peinture, le chant, la poésie, etc. à un échelon inférieur dans la hiérarchie de la vérité parce qu'ils ne sont que de pâles copies d'une origine idéale. Aussi, remet-il en question la notion d'origine qui captera particulièrement notre attention au cours de ce chapitre. En critiquant la conception de la vérité de Platon où tout se rapporte au Soleil —le symbole originaire du beau, du bien et du juste—, Blanchot ouvre la voie à une pensée qui se détournerait de cette origine solaire.

Pour faire la critique de l'origine platonicienne qu'évoque le soleil de l'allégorie de la caverne, Blanchot commente le procès socratique de l'écriture. Une conception de l'écriture où, dans le *Phèdre*, "Platon évoque, pour le condamner, un étrange langage: voici que quelqu'un parle et pourtant personne ne parle; c'est bien une parole, mais elle ne pense pas à ce qu'elle dit".<sup>9</sup> Dans ce dialogue, Socrate

<sup>7</sup> Il est intéressant de souligner l'emploi de la majuscule pour le terme «sagesse». Elle donne tout son poids à un mot empreint de l'idéal de connaissance et de vérité de la tradition philosophique. La sagesse était une des quatre vertus cardinales pour Platon.

<sup>8</sup> BLANCHOT, Maurice. « *La Bête de Lascaux* » in *René Char*. Éditions Cahier de l'Herne, 1971., p.71.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

est confronté au pouvoir des sophistes qui présentent des discours écrits. Devant ce phénomène où le texte est indépendant de son auteur et même de la personne qui le présente, Socrate voit un danger puisque l'écriture a un rôle de persuasion sans avoir la faculté de se défendre elle-même —de répondre *d'elle*—. Elle répond toujours la même chose, jamais elle ne peut entrer dans le dialogue socratique où la parole présente défend son intelligibilité.

Le danger, selon Socrate, c'est que l'on pourrait croire dans les personnages que mettent en scène la peinture ou l'écriture, "qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion; mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier, toujours la même"<sup>10</sup>. L'écriture représente un danger, puisque comme Socrate le reproche aux sophistes, ses moyens de persuasion ne sont pas ceux de la raison. Elle laisse croire, mais elle ne peut jamais convaincre. Devant l'enjeu de l'écriture qui oppose encore le sensible et l'intelligible, Socrate entame le procès de l'écriture, un procès qui semble prendre tous les aspects du dilemme moral: "Mais convient-il ou ne convient-il pas d'écrire? Dans quelle condition est-il séant de le faire et dans quelle autre, cela ne l'est-il pas?"<sup>11</sup>. Ce procès, comme le souligne Jacques Derrida, s'ouvre bien comme une question éthique:

L'enjeu en est bien la moralité, aussi bien au sens de l'opposition du bien et du mal, du bon et du mauvais, qu'au sens des mœurs, de la moralité publique et des bienséances sociales. Il s'agit de savoir ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. Cette inquiétude morale ne se distingue nullement de la question de la vérité, de la mémoire et de la dialectique. Cette dernière question, qui sera vite engagée comme la question de l'écriture,

---

<sup>10</sup>PLATON, *Phèdre* (trad. Luc Brisson), Garnier-Flammarion, Paris, 1995, 444 - 445e.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 426b.

s'associe au thème moral, le développe même par affinité d'essence et non par superposition.<sup>12</sup>

Le procès de l'écriture prend donc une double tournure éthique où l'on pose premièrement la question «Comment doit-on écrire?» et deuxièmement —la question dont la première est tributaire— «Qui est le sujet (responsable) de l'écriture?». Sans le savoir —ou peut-être en le sachant très bien— Socrate tente de prouver l'irresponsabilité de l'écriture. À travers son procès, tentons de comprendre la gêne de Socrate devant la "parole écrite: parole morte, parole de l'oubli"<sup>13</sup>.

Soulignons avant tout le paradoxe qui marque d'emblée la critique socratique. Malgré son mépris pour la parole d'écriture — parole inerte répétitive qui ne bénéficie pas de la présence vivante de son auteur— Socrate commence le procès de l'écriture en ayant recours à un mythe, le mythe de Theuth, père de l'écriture. Avant même de commencer un dialogue rationnel avec Phèdre, Socrate évoque donc la parole imprécise du mythe. Aussi, sa parole savante bifurque-t-elle d'entrée de jeu vers la parole mythique, celle qui subit les transformations de la répétition orale et les affres fictives du conteur qui la porte. Il se réfère au mythe de Theuth pour montrer le danger de l'écriture qui réside dans son illusion mimétique: la menace est son paraître. Nous reconnaissons ici le mythe de la caverne: le procès des objets sensibles, simples ombres sur le mur de la caverne. Voyons comment Theuth, le père de l'écriture, s'y laisse prendre.

Le mythe raconte effectivement comment Theuth —l'inventeur de l'écriture, du calcul, de la géométrie et de plusieurs autres sciences— vint un jour présenter à

---

<sup>12</sup>DERRIDA, Jacques, « La pharmacie de Platon » in PLATON, *Phèdre*, Garnier-Flammarion, Paris, 1995, p.269.

<sup>13</sup>BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 71.

Thamous, Roi d'Egypte, l'écriture en ces termes: "Voici, ô roi, dit Theuth, le savoir qui fournira aux Egyptiens plus de savoir, plus de science et plus de mémoire; de la science et de la mémoire le remède a été trouvé."<sup>14</sup> Theuth présente l'écriture en tant que remède qui enrayera les problèmes de la mémoire et permettra de communiquer la science au peuple égyptien. Mais Thamous —le roi-juge-justicier—, plutôt que de voir en l'écriture une découverte fructueuse pour son peuple, reproche à Theuth d'attribuer à l'écriture un "pouvoir qui est le contraire de celui qu'elle possède"<sup>15</sup>. En effet, l'écriture crée l'oubli, plutôt que de le guérir, car elle ne recourt pas à la faculté vive de la mémoire. Les gens qui mettront leur confiance dans l'écriture seront donc victimes d'oubli car "c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration."<sup>16</sup> L'écriture a le même effet illusoire en ce qui concerne l'éducation du peuple, explique Thamous, puisque les gens auront entendu parler de beaucoup de choses, l'information aura circulé certainement plus facilement, mais dans la plupart des cas, les Egyptiens ne posséderont pas la science, mais bien l'opinion, seulement l'opinion. Ils auront l'illusion de comprendre et de savoir, alors qu'ils n'auront qu'une simple information de seconde main, d'après-coup.

L'écriture, telle que la présente Socrate par le jugement de Thamous, prend plutôt l'aspect d'un poison que d'un remède. La signification du terme grec *pharmakon* exprime d'ailleurs cette duplicité d'une substance à la fois remède et poison. La traduction française de *pharmakon* par le mot « remède » n'exprime pas avec justesse le double pouvoir attribué, ici, à l'écriture. Derrida souligne l'importance de cette signification dans la présentation de Theuth au roi.

---

<sup>14</sup> PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

La traduction courante de *pharmakon* par remède —drogue bienfaisante —n'est certes pas inexacte. Non seulement *pharmakon* pouvait vouloir dire remède et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement l'ambiguïté de son sens. Mais il est même évident que, l'intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il fait tourner le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses pôles."<sup>17</sup>

La menace de l'écriture qui inspire ce procès chez Platon résiderait alors dans l'ambiguïté de son pouvoir : image illusoire de l'acquisition de la mémoire et de la science. Platon évoque d'ailleurs ce danger illusoire en comparant l'écriture à la peinture "Car, à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture."<sup>18</sup> Comme la peinture qui crée l'illusion d'avoir quelqu'un se tenant debout en face de soi, l'écriture donne l'impression d'un discours autonome qui se tient tout seul. Et devant l'écriture, comme devant la peinture, il est impossible de questionner ce qui se tient devant soi.

Socrate rejette ainsi le faux-semblant de l'écriture et dans ce rejet, il inclut tous les arts, puisqu'ils dépendent de procédés mimétiques. Son reproche ultime, il le formule cependant à l'égard de l'impersonnalité de l'écriture, incapable de se défendre et de se diriger : "quand, une fois pour toutes, il a été écrit, chaque discours va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire"<sup>19</sup>. Socrate souligne le danger d'une écriture qui se dit autonome, mais qui est pourtant incapable de se défendre toute seule, puisqu'il n'y a personne de présent derrière elle. Bref, l'écriture est impersonnelle : elle ne dépend ni de son auteur ni de son interlocuteur. Son

<sup>17</sup>DERRIDA, Jacques, *op. cit.*, p. 295.

<sup>18</sup>PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 442.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 445<sup>e</sup>-446.

caractère impersonnel n'est que l'envers de son irresponsabilité, pense Socrate, puisqu'elle "ne sait pas quels sont ceux à qui il (elle) doit ou non s'adresser"<sup>20</sup>. Elle semble autonome, mais elle est incapable de répondre d'elle-même, elle "a toujours besoin du secours de son père; car il (elle) n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout(e) seul(e)"<sup>21</sup>.

Le procès socratique de l'écriture, en plus de souligner son impropriété mimétique, critique son caractère irresponsable, inapte au dialogue. Ce que Socrate cherche c'est avant tout une parole qui sait répondre, un discours "qui, transmettant un savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire."<sup>22</sup> Ce discours, Socrate le retrouve dans la parole vivante, celle qui peut répondre d'elle-même, une parole qui reste sous la garde et la maîtrise de la personne qui la porte. En fait, il valorise la parole vraie —celle du dialogue— qui sait se défendre quand on la critique et qui reste proche, absolument proche de son origine, du sujet qui parle et qui, dès lors, est responsable des paroles qu'il prononce. Le dialogue, "dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte une image"<sup>23</sup>, est le seul qui correspond à l'intelligibilité inhérente à la moralité platonicienne dirigée par l'idéal du juste, du beau et du bien. Les discours "qui servent à l'enseignement, qui sont prononcés pour instruire et qui sont en réalité écrits dans l'âme où ils parlent du juste, du beau et du bien, sont les seuls à comporter clarté et perfection et à mériter d'être pris au sérieux"<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup>*Ibid.*, 446.

<sup>21</sup>*Ibid.*, 447.

<sup>22</sup>*Ibid.*, 449.

<sup>23</sup>*Ibid.*, 450.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 469.

## La parole impersonnelle

Avec Platon, nous constatons la hiérarchisation de la parole orale aux dépens de l'écriture ou de la parole écrite. Comment cette conception du langage vient-elle influencer notre pensée sur la responsabilité? Dans le texte *La Bête de Lascaux*, Blanchot engage les prémisses d'une pensée originale issue de sa critique du procès de l'écriture. Il dirige d'abord sa réflexion sur le malaise de Socrate devant l'écriture.

Que nous apprend le malaise de Socrate à propos de l'écriture? Il amène à constater la peur qu'il manifeste devant la parole écrite, puisqu'elle le dépasse infiniment et qu'elle dépasse, par le fait même, la personne qui la porte : "quelqu'un parle et pourtant personne ne parle"<sup>25</sup>. La parole écrite se coupe de toute origine, de toute appartenance et de toute imputabilité : elle est incapable de répondre *d'elle*, incapable de répondre *devant* quelqu'un, "incapable de choisir ses interlocuteurs, incapable de répondre s'ils l'interrogent et de se porter secours à elle-même s'ils l'attaquent"<sup>26</sup>, pense Socrate. L'irresponsabilité inhérente à la parole écrite effraie donc Socrate, c'est pourquoi il la condamne comme une étrange maladie dont il faut s'éloigner. Il se méfie de ce procédé mimétique qui donne l'illusion de la mémoire vive et du savoir certain "et qui expose la vérité à devenir semence de hasard; lui confier le vrai, c'est réellement le confier à la mort."<sup>27</sup> Socrate invite à la prudence devant cette parole qui se joue de ses interlocuteurs et qui se joue d'elle-même, incapable de se défendre seule. Le seul langage qui mérite confiance reste celui de la parole orale capable de répondre d'elle-même, puisqu'"elle est sûre de trouver dans la présence de celui qui l'exprime une garantie vivante"<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup>BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p.71.

<sup>26</sup>*Ibidem.*

<sup>27</sup>*Ibidem.*

<sup>28</sup>*Ibidem.*

La méfiance de Socrate devant la parole qui n'appartient à personne démontre, explique Blanchot, qu'il "se trouve ici à égale distance de deux mondes qu'il ne méconnaît pas, qu'il refuse par un choix vigoureux"<sup>29</sup>: le monde du savoir impersonnel du livre et celui de la parole sacrée. Il rejette d'une part le livre dont la parole n'appartient pas uniquement à la pensée de celui qui l'a écrite, puisqu'elle le dépasse. Une parole ni vraie ni fausse, puisqu'on ne peut pas la falsifier par l'expérience sensible. Dans le même ordre d'idée, Socrate rejette le langage impersonnel de la parole "qui donne entente au sacré"<sup>30</sup>, la parole de l'oracle et de l'hymne. Aussi, pourrions-nous étendre le procès de l'écriture du Phèdre à la parole chantée et récitée, "là où le récitant, qu'il soit le poète ou l'écho du poète, n'est plus que l'organe irresponsable d'un langage qui le dépasse infiniment."<sup>31</sup>

En rejetant le savoir impersonnel du livre et la parole récitée du poème, Socrate s'élève contre l'étrange pouvoir de l'écriture qui, quand elle dépasse son rôle technique de remémoration à travers la prose, rejoint la parole sacrée. De cette force et de cette étrangeté, Socrate a peur et il cherche à s'en écarter —comme d'un fantôme : il s'en remet plutôt à la parole vraie qui s'étaye sur de la présence, celle de celui qui parle, de celui à qui elle s'adresse et, aussi, sur la présence évidente de ce dont on parle. Tandis que la parole impersonnelle de l'hymne interpelle plutôt sans que l'on sache d'où elle vienne, "ce qui est écrit vient on ne sait d'où, c'est sans auteur, sans origine et, par là, renvoie à quelque chose de plus originel."<sup>32</sup> Sans origine, l'écriture, comme la parole oraculaire sacrée, donne voix à l'absence:

---

<sup>29</sup>*Ibidem.*

<sup>30</sup>*Ibid.*, p.72.

<sup>31</sup>*Ibidem.*

<sup>32</sup>*Ibidem.*

personne n'est là derrière l'écrit tout comme Dieu est absent derrière la parole de l'oracle. Cette absence qui parle effraie par son étrangeté, son non-lieu, son indécidabilité, et représente pour Socrate un poison, car il ne peut ni se l'expliquer ni la maîtriser : il est incapable d'incorporer cette parole à son système de pensée dialogique-dialectique : "Et l'oracle, pas plus que l'écriture, ne se justifie, ne s'explique, ne se défend: pas de dialogue avec l'écrit et pas de dialogue avec le dieu. Socrate reste étonné de ce silence qui parle"<sup>33</sup>.

Le silence qui appelle, l'absence d'origine, l'impersonnalité, voilà donc ce que méprise Socrate et voilà ce qu'il condamne. Devant l'œuvre d'art tout comme devant l'écriture, il demeure sans parole —sans personne à qui répondre— lui, l'homme du dialogue : comment ne pas comprendre son malaise?

Ce qui le frappe donc, ce qui lui paraît «terrible», c'est, dans l'écriture comme dans la peinture, le silence, silence majestueux, mutisme en lui-même inhumain et qui fait passer dans l'art le frisson des forces sacrées, ces forces qui, par l'horreur et la terreur, ouvrent l'homme à des régions étrangères.<sup>34</sup>

Sans parole, dans le silence sacré de l'art, se dit des choses vraies, mais il n'y a pourtant là qu'une apparence pour Socrate. Derrière l'image, il y a le vide, l'absence d'origine et d'interlocuteur : "ici le vrai n'a rien pour le soutenir, apparaît sans fondement, est le scandale de ce qui semble vrai, n'est qu'image et, par l'image et le semblant, attire la vérité dans la profondeur où il n'y a ni vérité, ni sens ni même erreur"<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup>*Ibidem.*

<sup>34</sup>*Ibidem.*

<sup>35</sup>*Ibidem.*

Devant la force étrange du sacré, Socrate fuit et fait de l'écriture, de l'art et de tout ce qui tend vers le sacré, un simple mode de divertissement, un jeu anodin. Il en souligne le caractère non-sérieux. Tant l'écriture que la peinture sont incapables de se défendre devant le tribunal du *logos* qui demande à entendre raison.

Elles ne se montrent pas à la hauteur de ce procès verbal, qu'elles se révèlent impuissantes à représenter dignement une parole vive, à en être l'interprète ou le porte-parole, à soutenir une conversation, à répondre aux questions orales, et du coup elles ne valent plus rien. Ce sont des figurines, des masques, des simulacres.<sup>36</sup>

Le mutisme de l'art, comme celui de l'écriture, ouvre à un nouvel espace que Socrate ne saurait accepter en raison de son caractère innommable ou impossible. Un espace en dehors du monde sensible et en dehors du monde idéal: les deux seules structures possibles de son univers.

### **L'écriture parricide**

Blanchot évoque la ressemblance de l'écriture —au moment où elle n'est plus une technique de remémoration— par rapport à la parole sacrée à cause de son absence d'origine. Le thème récurrent de l'absence dans le texte *La bête de Lascaux* en révèle l'importance, d'autant plus que c'est bien la parole en tant qu'absence d'origine —absence d'interlocuteur— que Socrate tente de rejeter. Pour mieux comprendre la portée de cette thématique, il nous a semblé pertinent de nous appuyer sur le texte *La Pharmacie de Platon* où Jacques Derrida commente à son tour le *Phèdre* de Platon.

---

<sup>36</sup>DERRIDA, Jacques, *op. cit.*, p.345.

Reprenons cette analyse. Le texte de Derrida intéresse particulièrement par son étude "d'un schème platonicien qui assigne l'origine et le pouvoir de la parole, précisément du *logos*, à la position paternelle"<sup>37</sup>. Il suffit de revenir au mythe de Theuth que Socrate évoque au début du procès de l'écriture, pour constater l'importance de la symbolique paternelle. Souvenons-nous que Theuth, père de l'écriture, présente sa découverte au roi qui a le pouvoir de lui donner toute sa valeur. Or, le roi qui n'a pas la connaissance de l'écriture —il n'en manifeste pas le besoin, puisqu'il a des scribes à sa disposition— rejette le *pharmakon*. "Ce faisant, dieu-le-roi-qui-parle agit comme un père. Le *pharmakon* est ici présenté au père et par lui rejeté, abaissé, délaissé, déconsidéré."<sup>38</sup> Le père de la parole gagne et a tous les pouvoirs sur le père de l'écriture.

Ainsi Thamous, le père de la parole vivante, est en position de juge: il répond à Theuth. Il s'appuie sur le pouvoir du *logos* pour répondre : "Le *logos* est un fils, donc, et qui se détruirait sans la présence, sans l'assistance présente de son père. De son père qui répond"<sup>39</sup>. La parole de Thamous bénéficie de la présence du père (qu'est Thamous le roi) —assurance d'intelligibilité et de responsabilité— pour se défendre devant Theuth. Le mythe symbolise d'ailleurs la présence du père permettant la réponse de la parole vivante alors que l'absence du père empêche la réponse, car l'on constate que Theuth, le père de l'écriture, ne répond pas au roi. Il reste muet devant la réponse du dieu, comme l'écriture qui ne peut pas se défendre par elle-même, orpheline d'un père-dieu-roi-protecteur. Aussi, pouvons-nous voir dans cette image "la spécificité de l'écriture (qui) se rapporterait donc à l'absence du père"<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.273.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

L'écriture ferait figure d'orpheline que l'on plaint, mais que l'on accuse également d'être indépendante de son père, de "s'en émanciper avec complaisance et suffisance"<sup>41</sup>. Le statut de l'écriture est celui d'un signe à demi-mort qui ne peut pas se prendre en charge, "n'étant fils de personne au moment même où il vient à inscription, reste à peine un fils et ne reconnaît plus ses origines: au sens du droit et du doit"<sup>42</sup>. Le *logos* est quant à lui vivant d'avoir un père qui se tient debout derrière lui et qui le soutient de sa force morale, en son nom propre. Le *logos* est un fils redevable. "Le *Phèdre* suffirait déjà à prouver que la responsabilité du *logos*, de son sens et de ses effets, revient à l'assistance, à la présence comme présence du père"<sup>43</sup>. Tout dans le *logos* émane de la moralité: le discours parlé se comporte comme une personne responsable assistée dans son origine et qui se présente en son nom propre.

Dans la foulée du *logos*, ce qui vient du père, ses rejetons, ne peut que frayer dans le sillage du bien, du beau et du juste, puisque l'image du père se rapproche de l'image du soleil platonicien, telle que nous l'avons présentée au début du chapitre. Le père est la source du *logos*, source que l'on ne peut pas regarder en face, puisque tout comme le soleil, elle serait aveuglante. "Le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*"<sup>44</sup>. Ainsi le père devient-il invisible par le supplément du fils et l'on a recours au fils pour se tenir à l'abri du père-soleil-aveuglant. Le *logos* devient la ressource vers laquelle il faut se tourner, une ressource qui sait répondre grâce à l'assistance du père.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.274.

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.281.

Ce que Platon dit de l'écriture dans le *Phèdre*, c'est d'abord et avant tout qu'elle est sans père-soleil, sans lieu et sans fondement. L'écriture, tantôt orpheline tantôt parricide, s'oppose à la parole qui habite le lieu du père. La parole est *logos* en tant qu'elle habite, qu'elle s'enracine dans le sol nourricier et protecteur du père-soleil. Ainsi, "la mort du père ouvre le règne de la violence"<sup>45</sup>. Le fils devenant écriture parricide s'expose à une violence à laquelle il ne peut pas échapper. Cela est fait pour que le père ne soit plus là et que l'écriture accède à l'errance libératrice : "Tout cela est fait pour que le père mort, première victime et ultime ressource, ne soit plus là. L'être-là est toujours celui d'une parole paternelle. Et le lieu d'une patrie"<sup>46</sup> La confrontation d'une parole qui peut répondre *devant* la loi puisqu'elle appartient à une institution, à une parole qui n'a ni lieu ni loi: parole errante incapable de répondre, parole morte et infertile.

Étant parricide, l'écriture prend les traits de l'infertilité, pense Socrate. Ayant aucun lieu pour se ressourcer, elle ne peut que mourir en ne laissant rien derrière elle. Infertile, parce qu'anonyme: tout le procès de la *mimêsis* témoigne de ce constat. Quand Platon compare l'écriture à une peinture, c'est l'infertilité des procédés mimétiques qu'il condamne aussi. La copie n'est jamais le vrai —le vrai n'étant vivant que par son rapport au père-soleil vivant—, elle ne peut donc pas perpétuer le lien de sang et faire fructifier le capital paternel à travers les générations.

Il se confirme ensuite que la conclusion du *Phèdre* est moins une condamnation de l'écriture au nom de la parole présente que la préférence d'une écriture à une autre, d'une trace féconde à une trace stérile, d'une semence génératrice, parce que déposée au-dedans, à une

---

<sup>45</sup>*Ibid.*, p.356.

<sup>46</sup>*Ibidem.*

semence dépensée au-dehors en pure perte: au risque de la dissémination.<sup>47</sup>

Derrida souligne avec justesse la particularité de l'écriture qui est celle d'être orpheline d'un père. Il montre le malaise de Socrate devant la mort du père-bien-soleil. Une disparition tributaire de l'irresponsabilité de la parole d'écriture. Il rejoint ici la critique que fait Blanchot du *Phèdre* dans *La Bête de Lascaux* où, comme nous l'avons développé, celui-ci montre que Socrate sent un malaise devant l'écriture "incapable de choisir ses interlocuteurs, incapable de répondre s'ils l'interrogent"<sup>48</sup>. Le parricide de l'écriture compose ainsi une double immoralité: l'incapacité de répondre et l'incapacité de procréer. Être orpheline d'un père empêche l'écriture d'être à son tour fertile. La transmission intergénérationnelle étant une façon de répondre au don de vie qu'on lui a fait. Ce que l'on reproche à l'écriture, c'est de s'être libérée de son père: d'être le fille ingrate qui ne répond pas aux exigences du *logos* qu'exige la parole paternelle.

Or, ce parricide libérateur —ou cette ingratitude— devient la condition de possibilité de l'écriture. La disparition du père, du centre fondateur, du logocentrisme, rend possible la manifestation de la vérité. L'absence favorise ainsi la manifestation de vérités: "La disparition de la vérité comme présence, le dérobement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation de) vérité."<sup>49</sup> La disparition d'un noyau de vérité permet l'explosion et la déconstruction de l'opposition entre le vrai et le faux et même entre le présent et l'absent puisque cette dissémination provoque un «à la fois». Un dédoublement

---

<sup>47</sup>*Ibid.*, p.361.

<sup>48</sup>BLANCHOT, *op. cit.*, p.71.

<sup>49</sup>DERRIDA, Jacques, *op. cit.*, p.384.

tel que la disparition de la présence originaire est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. «À la fois».

Que signifie ce «à la fois» issu de la mort du père-soleil-vérité? La mort du père symbolise la mort du noyau identique à lui-même. L'écriture vit à partir de ce parricide, elle n'a plus l'obligation de s'exprimer à travers un langage de la représentation cherchant-recherchant l'adéquation au vrai unique —l'adéquation du signe et de la chose. Elle s'épanouit grâce à l'éclatement de cet idéal platonicien d'adéquation ou de ressemblance. Elle vit sans réponse. Innommable.

À l'encontre de la parole écrite, la parole vivante, selon Platon, cherche à répondre au père. Répondre au père signifie correspondre aux règles logocentriques qui recherchent le Même. En cherchant la réponse du père, la parole vivante cherche une image cohérente et intelligible d'elle-même, son identité en dépend. L'écriture présente, quant à elle, la caractéristique, à travers l'absence du père, d'être en perte d'identité. Elle ne sait tellement plus qui elle est qu'elle ne peut même pas donner la vie et perpétuer la génération.

Revenons au «à la fois». Le «à la fois» fait partie de l'éclatement qui ouvre l'écriture à une nouvelle forme de rapport où le même n'est le même qu'en étant autre que lui-même Il est l'expression de l'hétérogénéité, la répétition venant toujours déjà altérer le même, inscrire l'autre dans l'identité du même: "«À la fois» veut dire que l'étant-présent (on) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence se double dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente. Il apparaît, dans son essence, comme la possibilité de sa propre duplication."<sup>50</sup> L'étant-

---

<sup>50</sup>*Ibidem.*

présent, pour reprendre le terme de Derrida, est ce qu'il est, identique à lui, sous la seule condition où s'ajoute la possibilité d'être répété. L'écriture aurait donc cette duplicité de présence/absence, où elle est à la fois, par la répétition, identique et différente; à la fois vraie et fausse.

La disparition de la face ou la structure de répétition ne se laissent donc pas dominer par la valeur de vérité. L'opposition du vrai et du non-vrai est au contraire tout entière comprise, inscrite dans cette structure ou dans cette écriture générale. Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. Et il n'y a de répétition possible que dans le graphique de la supplémentarité, ajoutant, au défaut d'une unité pleine, une autre unité qui vient la suppléer, étant à la fois assez la même et assez autre pour remplacer en ajoutant.<sup>51</sup>

La répétition permet d'une part la manifestation de la vérité. Elle permet de retrouver le stable, l'intelligible, ce qui peut se répéter comme étant égal à soi. "Ici la répétition se donne comme répétition de vie."<sup>52</sup> D'autre part, elle est le mouvement de la non-vérité. La présence de l'étant se dissémine toujours dans la répétition, puisqu'elle se perd à travers l'excès de la copie, de l'œuvre d'art ou de l'écriture. Comme l'explique Derrida, la répétition "est la possibilité du devenir sensible, la non-idéalité. Du côté de la non-philosophie, de la mauvaise mémoire, de l'hypomnèse, de l'écriture. Ici, la tautologie est la sortie sans retour de la vie hors de soi. Répétition de mort. Dépense sans réserve."<sup>53</sup>

La répétition, comme structure du «à la fois», permet une dynamique de vie et de mort, d'ouverture et de fermeture, mais jamais elle ne se replie sur l'origine d'une présence, tel que le symbolise l'astre platonicien. Jamais de réponse à l'appel du

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.385.

père voulant contrôler de sa puissance solaire, parce qu'il a la connaissance — comme Thamous l'a fait au dépend de Theuth. Ici, tout le procès se rejoue. L'aspect meurtrier de l'écriture —à travers son immoralité à ne pas répondre et à être infertile— remet en question la notion d'origine. À partir de cette critique de Derrida, il devient impossible de distinguer le remède du poison qu'offrait le *pharmakon* de l'écriture. Il est «à la fois» l'un et l'autre. Structure de répétition. L'identité à travers le supplément.

### **La parole de commencement**

Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida souligne la caractéristique de l'écriture qui est celle d'être orpheline d'un père. Cette perte originare renvoie sans aucun doute au problème identitaire qui effraie Socrate quand il dit de l'écriture qu'elle est impersonnelle. Sans origine, sans lieu, l'écriture exilée n'a personne pour la défendre et la soutenir. Socrate, homme du dialogue, a besoin d'avoir une présence qui soutienne la parole. On comprend qu'il ne puisse pas accepter raisonnablement la parole écrite qui ne s'insère pas dans son schéma dialogique de compréhension sinon en position seconde de subordination. Ce que Socrate veut, c'est "une parole sûre, gagée par une présence: qu'on puisse échanger et faite pour l'échange."<sup>54</sup>

Socrate se positionne ainsi à l'opposé de l'écriture, immuable sur son support matériel, qui ne laisse ni place à l'échange ni place au dialogue. Personne pour la faire vivre ou pour la faire répondre afin qu'elle se révèle clairement. "La parole à laquelle il se fie est toujours parole de quelque chose et parole de quelqu'un, l'un et l'autre toujours déjà révélés et présents, jamais une parole commençante."<sup>55</sup> La

<sup>54</sup>BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p.73.

<sup>55</sup>*Ibidem.*

parole de Socrate est fixée à l'avance dans la maison du père, elle connaît son lieu et sa destination, elle n'est pas errante —commençante pour reprendre l'expression de Blanchot. Parole décidable, parole de décision.

Le parallèle se fait ici entre ce que nous a appris Derrida sur l'écriture parricide et ce que Blanchot appelle la parole commençante: une parole qui commence toujours puisqu'elle n'a ni lieu d'arrivée ni lieu de départ —parole errante que rien ne précède. Et, dans cette pensée de l'écriture commençante, s'inscrit la comparaison qu'a faite Blanchot entre l'écriture, l'art et la parole sacrée. Il est nécessaire, à ce moment du texte, de revenir à la pensée de Char "où le poème semble réduit au tranchant du pur éclat"<sup>56</sup>, car elle intègre toutes ces notions dont Blanchot s'inspire pour réfléchir à la parole commençante.

Pourquoi Char influence-t-il autant la conception du langage de Blanchot? Voyons la première piste qu'offre ce dernier pour répondre à cette interrogation. Char est d'abord très près de la pensée d'Héraclite qui répond à la conception socratique de l'écriture en soulignant son caractère impersonnel comme "l'autorité véritable du langage"<sup>57</sup> Dans la parole d'écriture —parole sacrée, parole oraculaire— s'ouvre pour Héraclite une nouvelle vérité qui n'est ni voilée ni dévoilée, mais «à la fois» voilée et dévoilée. Dans l'impersonnalité de l'écriture, il aperçoit ce qui ne dicte pas, mais ce qui indique. Héraclite y voit l'autorité oraculaire: "Le Seigneur dont l'oracle est à Delphes, n'exprime ni ne dissimule rien, mais indique"<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup>*Ibidem.*

<sup>57</sup>*Ibidem.*

<sup>58</sup>*Ibidem.*

L'écriture, dont Blanchot a relevé les similarités avec la parole oraculaire, serait cette parole venue de nulle part qui ne dissimule ni n'exprime. Sans origine, elle ne peut pas se fonder en raison —exprimer raisonnablement selon la tradition logocentrique—, mais elle ne tente pas non plus de dissimuler et de rendre impropre. Elle se situe au-delà d'un vrai et d'un faux: ni vraie ni fausse; «à la fois» vraie et «à la fois» fausse. Une ambiguïté qui ne peut faire d'elle qu'une parole qui indique. Un chant qui ouvre l'espace réduit de la dialectique. En fuyant ce nouvel espace, Socrate "renonce à tout langage tourné vers l'origine, aussi bien à l'oracle qu'à l'œuvre d'art par laquelle voix est donnée au commencement, appel adressé à une décision initiale"<sup>59</sup>.

Le langage de l'oracle comme la parole écrite possède cet aspect prophétique en quoi parle l'origine sans qu'il n'y ait de fondement de l'origine. Il est facile de comprendre cette notion en reprenant la pensée de Blanchot sur l'œuvre d'art où le vrai se dit sans le support de la vraie parole, ce qui "fait passer dans l'art le frisson des forces sacrées"<sup>60</sup>. La parole prophétique reste muette —elle ne répond pas—, mais tout parle en elle. Elle parle pour un futur —elle indique—, mais elle ne dicte pas le futur. L'écriture, tournée vers l'origine, révèle un aspect prophétique parce qu'elle "ne prend pas appui sur quelque chose qui soit déjà, ni sur une vérité en cours, ni sur le seul langage déjà dit ou vérifié."<sup>61</sup> Elle commence toujours, parce qu'elle n'a pas d'origine. Elle indique, parce qu'elle se tourne vers l'origine, une origine toujours déjà perdue et à jamais absente. «À la fois» se détournant de l'origine comme présence et se tournant vers l'origine innommable, impossible qu'elle ne peut qu'indiquer.

---

<sup>59</sup>*Ibidem.*

<sup>60</sup>*Ibid.*, p.72

<sup>61</sup>*Ibid.*, p.73

Le langage en qui parle l'origine —qui comprend l'écriture, la parole de l'oracle et l'œuvre d'art— s'inscrit dans un temps démesuré. Il indique le futur "parce qu'il ne parle pas encore"<sup>62</sup>; il voit toujours plus loin "n'ayant son sens et sa légitimité qu'en avant de soi"<sup>63</sup>. Son passé, qui devrait être l'origine, devient un futur toujours injustifié. Et, devant cette tension vers le futur —un désir d'ouverture vers l'au-delà—le présent éclate. Il est "ce langage qui ouvre la durée, qui déchire et qui débute, est sans sourire, sans parure et sans fard, nudité de la parole première"<sup>64</sup>. Une parole qui n'est cependant jamais première, étant sans origine paternelle, une parole toujours balbutiante dans son commencement et son recommencement.

Ce qui relie Char à la pensée d'Héraclite —et ce qui relie la parole qui indique à la parole commençante— c'est bien l'ouverture tendue vers le futur: une parole toujours à venir. La force de la poésie de Char serait donc "cette parole future, impersonnelle et toujours à venir où, dans la décision d'un langage commençant, il nous est cependant parlé intimement de ce qui se joue dans le destin qui nous est le plus proche et le plus immédiat"<sup>65</sup>.

Par sa poésie, Char réussit à lier la parole à l'essor et à l'ouverture d'un nouvel horizon. Il cherche dans le silence de la parole sa nudité, son commencement: "Je ne suis pas très éloigné à présent de la ligne d'emboîture et de l'instant final où, toute chose en mon esprit, par fusion et synthèse, étant devenue absence et promesse d'un futur qui ne m'appartient pas"<sup>66</sup>. Le langage de promesse, d'essor, s'exprime

---

<sup>62</sup>*Ibidem.*

<sup>63</sup>*Ibidem.*

<sup>64</sup>*Ibidem.*

<sup>65</sup>*Ibidem.*

<sup>66</sup>*Ibid.*, p.74.

précisément, explique Blanchot, dans le poème *Lettera Amorosa* où, au-delà de l'élan amoureux du poète, s'exprime la poésie sur elle-même. Elle est l'expression d'une passion. La passion étant le propre du désir qui s'élançe toujours vers un avenir en se consumant dans la présence de l'instant, une promesse de l'horizon dans le moment présent. Blanchot parle d'ailleurs de la poésie en tant qu'elle "est liée en cela au désir qui est, comme elle, l'effervescence de tout l'avenir dans la brûlure de l'instant"<sup>67</sup>.

"Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir"<sup>68</sup>, Char exprime de la sorte l'aspect prophétique du langage qui fait éclater la durée: le propre du désir étant de ne jamais se réaliser, sa prose exprime l'instant éternisé. La poésie serait «à la fois» l'instant et l'éternité sans être ni l'instant ni l'éternité. Une fois encore, l'ambiguïté et le paradoxe ouvrent à un nouvel espace. Un espace dans lequel "est dressée la promesse, la décision d'un commencement"<sup>69</sup>. Une ouverture où le langage ne prend pas la fixité de la présence, où l'on entend une voix "qui s'éveille et qui éveille, voix parfois âpre et exigeante, qui vient de loin et qui appelle loin"<sup>70</sup>. La voix, dès lors, est la voix de l'absence, du silence, la voix de ce qui est sans voix, sans nom, la voix de personne.

La poésie se montre libre, libre par son exil. Un exil dangereux, car elle est toujours à l'aventure, exposée au danger à venir d'un futur jamais fixé. L'écriture poétique est cette parole qui ébranle; la parole commençante nous devançant infiniment, car elle n'est jamais fixe, mais toujours tendue vers un nouvel horizon. Elle appelle, parole oraculaire "qui ne dicte rien, qui n'oblige en rien, qui ne parle

---

<sup>67</sup>*Ibidem.*

<sup>68</sup>*Ibidem.*

<sup>69</sup>*Ibidem.*

<sup>70</sup>*Ibid.*, p.75.

même pas, mais fait de ce silence le doigt impérieusement fixé vers l'inconnu"<sup>71</sup>  
 Cette parole interpellant "semble parfois unir poésie et morale"<sup>72</sup>, elle semble  
 vouloir nous dire quoi faire, mais jamais ne le dicte: elle indique. Montrant du doigt,  
 jamais elle ne se cantonne dans la parole des dieux, dans ce qui a déjà été dit. Avec  
 elle, tout est à décider et c'est pourquoi "elle est à elle-même cette injonction qui est  
 la forme de tout commencement."<sup>73</sup> Aussi faut-il comprendre que « l'écriture ne  
 produit pas l'éthique. Elle la montre »<sup>74</sup>. Ce que Blanchot retient de l'écriture, c'est  
 donc l'ouverture critique qui fait d'elle un appel —ou une réponse— à l'éthique.

### **L'origine déchirée**

Blanchot utilise ainsi le poème de Char tout comme la pensée d'Héraclite  
 pour éclairer le rapport que l'un et l'autre ont avec l'origine. Un rapport "déchiré et  
 orageux"<sup>75</sup>, un qualificatif qu'on ne pourrait certainement pas attribuer à Socrate qui  
 a une relation avec l'origine plutôt teintée d'un désir d'authenticité et de symbiose. À  
 travers l'opposition entre Socrate/Char et Héraclite, Blanchot montre le rapport  
 différent qu'ont les deux mouvements sur la question de l'origine.

Avec la métaphore du père, Derrida a montré dans la *Pharmacie de Platon* ce  
 rapport à l'origine de la parole sacrée : un rapport où se perd l'origine avec le  
 parricide. Le parricide est nécessaire à la structure même de l'écriture en tant que  
 parole commençante. Blanchot ne veut pas créer une nouvelle opposition

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> MESCHONNIC, Henri. « Note sur l'éthique et l'écriture » in *Éthique et écriture*, Le hameau, Noisy-le-Sec, 1985, p.138.

<sup>75</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p.76.

présence/absence; parole/écriture. Il veut montrer le conflit initial entre la parole poétique et la parole du dialogue qui crée l'origine non-originale, puisqu'elle est déchirée —à cœur ouvert— au moment même de son origine. Une non-origine, puisque la conception platonicienne de l'origine se rapporte à l'Un égal à lui-même. Le conflit entre la poésie et la philosophie en tant que parole du dialogue ne serait donc pas si oppositionnel, elles viennent toutes deux l'une de l'autre. «À la fois» la philosophie et la poésie et ni l'une ni l'autre: une origine s'ouvre, une origine non-originale.

Il suffit de revenir à l'histoire pour se rendre compte que la poésie et la philosophie ont cohabité dès leurs premiers moments. Blanchot reprend l'histoire de Xénophane —aède errant qui parcourt les villes et qui vit de son chant— pour illustrer la parole venant de rien, parole errante de celui qui n'a ni lieu, qui fait naître la pensée de sa parole récitée. Une pensée, car son chant est une parole "qui refusait les légendes des dieux, les interrogeait âprement et s'interrogeait elle-même."<sup>76</sup> Dans le chant donc, naissait l'interrogation, la question qui est la forme propre de la philosophie. Le chant de Xénophane appelait au loin on ne sait qui et on ne sait quoi. La pensée se formait donc et commençait sans consentir aux dogmes des dieux, en se critiquant elle-même pour faire ses propres pas. Les pas de l'enfant qui quitte ses parents-dieux, pour errer là où bon lui semble.

Blanchot montre ainsi le chant de Xénophane qui laisse place à "la naissance de la philosophie dans le poème"<sup>77</sup>. Cette naissance ressemble à la genèse de l'œuvre d'art, là où s'exprime un moment de violence indistincte et indescriptible. Là où s'ouvre un nouvel espace entre les antagonistes.

---

<sup>76</sup>*Ibidem.*

<sup>77</sup>*Ibidem.*

L'œuvre est l'intimité en lutte de moments irréconciliables et inséparables, communication déchirée entre la mesure de l'œuvre qui se fait pouvoir et la démesure de l'œuvre qui veut l'impossibilité, entre la forme où elle se saisit et l'illimité où elle refuse, entre l'œuvre comme commencement et l'origine à partir de quoi il n'y a jamais œuvre, où règne le désœuvrement éternel.<sup>78</sup>

La lutte entre l'écriture et le dialogue s'inscrit dans cette origine trouble, toujours en combat. Un combat d'une violence telle qu'elle ouvre l'espace d'un nouvel horizon.

Le langage de la pensée et celui de la poésie seraient donc deux voies différentes qu'aurait prises un langage plus originel. Et chaque fois que le langage de la pensée ou le langage de la poésie retournent à l'origine, le combat se rejoue. Moment de violence: "à chaque fois que l'un et l'autre renoncent à leur forme apaisée et remontent vers leur source, il semble que recommence, d'une manière plus ou moins «vive» ce combat plus originel d'exigences plus indistinctes"<sup>79</sup>. Ainsi la poésie, comme toute œuvre d'art, serait un retour à cette genèse déchirée qui demeure une incessante naissante.

L'origine déchirée de la naissance de la philosophie et de la poésie appelle, elle aussi, le *pharmakon* étudié par Jacques Derrida puisqu'il est question encore une fois de comprendre l'idée de cette origine double sans être dualiste —structure de répétition. Le *pharmakon* est «à la fois» remède et «à la fois» poison. Or, il n'est jamais qu'un remède ou qu'un poison à moins de tomber dans ses extrêmes. De la même manière, la parole originelle serait «à la fois» celle de la pensée et celle de la poésie. Cette origine ne pourrait donc jamais être originelle, puisqu'elle ne peut jamais se réduire à l'un ou l'autre de ces aspects. Elle est une origine non-originelle.

---

<sup>78</sup>*Ibidem.*

<sup>79</sup>*Ibidem.*

## Conclusion

Ainsi, Blanchot a recours à la poésie, particulièrement celle de Char, pour témoigner et affirmer l'importance d'une parole "où la même parole, souffrant une double violence, semble s'éclairer par le silence nu de la pensée, semble s'épaissir, se remplir de la profondeur parlante, incessante, murmure où rien ne se laisse entendre."<sup>80</sup>. En commentant *Phèdre*, Blanchot s'attaque ainsi à la conception de la vérité platonicienne pour rétablir l'importance des procédés mimétiques, telle l'écriture.

De cette façon, Blanchot s'éloigne de la pensée originare défendue par Platon où toutes les idées se rapporteraient à l'Un —l'origine astrale de l'allégorie de la caverne. À l'opposé, celui-ci présente la parole écrite plurivoque permettant l'ambiguïté sans pour autant défendre le relativisme. Il tente ainsi de sortir de la logique dialectique socratique pour proposer une pensée qui permet le « à la fois », une pensée qui admet l'origine déchirée, l'origine non-originare. Cette critique radicale de la théorie des idées qu'il formule implicitement à travers son commentaire du *Phèdre* ne s'inscrit donc pas dans un univers binaire du vrai et du faux, de l'absence et de la présence.

En déconstruisant le symbole du soleil platonicien unifiant la Vérité, Blanchot déconstruit aussi l'idéal de présence. Il souligne d'ailleurs le malaise de Socrate devant l'impersonnalité de l'écriture : une parole derrière qui personne ne parle. En d'autres termes, Blanchot tente de montrer que l'idéal logocentrique platonicien se

---

<sup>80</sup>*Ibid.*, p.77.

traduit par un idéal de présence de la parole à elle-même. Dans le dialogue, la personne est présente à elle-même tandis que dans l'écriture, il y a absence originaire.

Sa lecture du *Phèdre* amène Blanchot à souligner la capacité qu'a l'écriture — en tant que parole commençante — de sortir de l'univers restreint de la recherche de la Vérité, de l'Un, du Même. Elle ouvre sur le monde ; elle ne se préoccupe pas de la valeur de vérité attribuée à l'adéquation entre le mot et la chose ; elle propose de multiples interprétations à la fois vraies et fausses. C'est à partir de cette structure hétéronome de l'écriture que Blanchot repense la responsabilité.

Dans le dialogue socratique présent à lui-même, nous pouvons effectivement déduire que la responsabilité est comprise de façon conventionnelle : le dialogue est une parole responsable, car elle est imputable à la personne qui la prononce. L'écriture est donc irresponsable, pour Socrate. Blanchot nous a cependant montré l'importance de l'écriture en tant qu'elle indique et ne dicte aucune vérité. Or, l'écriture n'est parole de personne : elle est sans identité. Le sujet, à travers la perspective blanchotienne de l'écriture, n'est plus entièrement maître de lui-même. Il parle à la fois d'une voix personnelle et impersonnelle. Comme le souligne Foucault, la pensée de l'écriture blanchotienne aborde « la parole de la parole (qui) nous mène par la littérature, mais peut-être aussi par d'autres chemins, à ce dehors où disparaît le sujet qui parle »<sup>81</sup>.

La structure de l'écriture présentée par Blanchot apporte un nouvel éclairage à la responsabilité qui n'est plus la tâche du « je ». À la modalité de la responsabilité

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, Fata morgana, Montpellier, 1986, p.13.

«répondre *de* », soulevée par Derrida, Blanchot répond avec la parole d'écriture, une réponse issue d'un «sujet» absent. Il se défait ainsi des deux premiers termes de la séquence identité-liberté-responsabilité qui définissait la compréhension courante de la responsabilité en tant qu'imputabilité, tel que nous l'avons présentée en introduction. La responsabilité ne se limite donc pas à l'unique souci de répondre *de* ses actes, elle est plus gravement une réponse à l'autre.

Aussi, verrons-nous dans le prochain chapitre que la distanciation qu'apporte l'écriture —à travers la rupture qu'elle établit avec l'origine— ouvre à l'Autre, à l'appel de l'Autre en autrui. En sortant du règne de l'Un, du Vrai et de la présence à soi, il y a ouverture à la réponse en tant que mouvement vers l'étrangeté de l'autre. En se détachant d'une conception du « sujet » présent à lui-même, tel que le conçoit le dialogue socratique, Blanchot pense l'Autre comme appel à la responsabilité avant tout intérêt pour soi.

## Deuxième chapitre

### Première partie : l'écriture de l'entretien

En commentant le *Phèdre* de Platon, Blanchot souligne le malaise de Socrate devant l'écriture —cette parole sans origine. Non seulement faut-il voir dans le choix de ce texte la remise en question de l'origine et du « sujet », mais encore l'importance que Blanchot accorde à l'écriture. À travers la distance et l'absence qu'implique l'écriture, nous ne pouvons pas ne pas poser la question « *Qui parle ?* », à laquelle nous sommes maintenant tenus de répondre : personne ne parle. Par ce détour de la parole, Blanchot délaisse l'univers du « sujet » responsable répondant de sa raison, le sujet à qui l'on impute ses actes. Il tourne ainsi le dos à une pensée fondatrice de la philosophie occidentale moderne pour ouvrir un horizon où l'on s'intéresse davantage à la réponse qu'au « sujet » de la réponse. Nous avons vu comment, en se détournant de la conception traditionnelle du sujet responsable, Blanchot glisse vers une nouvelle interprétation du mot « responsabilité » qui le sort de l'espace moralisant de la pensée logocentrique —pensée dirigée par la loi du Père-Soleil-Logos toujours présent derrière son fils pour répondre *de* lui.

La responsabilité n'est désormais plus la réponse d'un « sujet » ; la réponse dépasse le « sujet » de sa propre parole. À la question « *répondre de qui ?* », elle écrit : répondre *de* personne. À la question « *répondre à qui ?* », elle écrit : répondre à l'impossible. C'est de cette réponse à l'impossible, à l'impossibilité du rapport à l'Autre, dont nous discuterons par le commentaire des textes de *L'Entretien Infini*. Nous verrons

comment Blanchot articule sa conception du langage pour entrer dans l'univers philosophique de la pensée de l'Autre qu'a tout particulièrement développé Emmanuel Levinas. L'écriture en demeure toujours l'enjeu, puisqu'elle ouvre le jeu à l'Autre. Il ne s'agit donc pas de quitter la question de l'écriture, il paraît plutôt nécessaire de s'y plonger et de s'y entretenir puisqu'elle devient la forme de la *réponse* à autrui.

Aussi, la modalité de la notion de responsabilité que Derrida nomme le *répondre* à dépend-il d'une forme bien précise de la parole que Blanchot développe à travers l'entretien. L'entretien, nous le verrons, représente peut-être la forme qui rend possible la responsabilité ; il permet la réponse à l'autre sans le tenir en otage, il favorise plutôt l'entre-tenir. La parole de l'entretien se forge dans un dialogue où « je » ne tente pas de rapporter l'autre à un autre « moi-même ». Elle favorise plutôt l'antre de l'extériorité où existe la séparation entre « toi » et « moi », un espace où se tient sans se retenir la parole de l'entretien. Dans ce présent chapitre, nous montrerons que l'entretien, qui précède en quelque sorte les « sujets » et les destitue, est le lieu où se développe la notion de responsabilité chez Maurice Blanchot, car elle fait figure d'élément transitoire entre la pensée du langage de Blanchot et son tournant « éthique » inspiré par Emmanuel Levinas. Nous tenterons d'expliquer comment la responsabilité, pour Blanchot, est seconde et répond à un appel inconditionnel qui est toujours antérieur, de sorte que l'entretien est travaillé par un ailleurs abyssal, par un autre, comme si, se tenir entre, était se tenir responsable de manière excessive de l'infini, se tenir sur le seuil, à la limite du possible dans l'impossible.

## L'écriture au sens extra-moral

L'une des difficultés à laquelle la notion blanchotienne de responsabilité nous astreint est certainement celle du langage : comment parler en dehors de la morale propre à la tradition philosophique occidentale en utilisant un vocabulaire dont il est issu ? Sans faire référence explicitement à la connotation morale du langage, Blanchot souligne cette aporie dans le texte *L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri*. Bien conscient de critiquer la pensée métaphysique du Même tout en utilisant, en partie, le langage dont Socrate fait usage lors du procès de l'écriture, Blanchot admet que nous sommes prisonniers du langage en tant qu'il est véhicule de l'histoire : « Écrire [...] n'est jamais encore libre de l'idéologie, parce qu'il n'y a pas encore d'écriture sans langage »<sup>1</sup>.

Il paraît cependant inévitable de prendre la médiation du langage engorgé du désir de présence —la conception que défend Socrate dans *Phèdre*— et d'en analyser les pourtours pour finalement s'en dégager. L'écriture qu'évoque Blanchot tente ainsi de s'échapper du langage de la représentation souhaitant dire et dicter. C'est la raison pour laquelle il s'intéresse au langage de la littérature et de la poésie qui déborde tout sens et toutes bordures. « En effet, Blanchot se situe dans la longue lignée d'écrivains qui souscrit au précepte bien connu de Gide : « C'est avec les beaux sentiments qu'on fait la

---

<sup>1</sup> BLANCHOT, Maurice. « L'athéisme et l'écriture / L'humanisme et le cri » in *L'Entretien Infini*, p.392.

mauvaise littérature ». Pour Blanchot, l'art, et en particulier la littérature, se situe au-delà du bien et du mal »<sup>2</sup>.

Il semble pertinent de comparer la pensée blanchotienne à celle de Nietzsche dans le texte *Vérité et mensonge au sens extra-moral*<sup>3</sup>, qui consiste à mettre à jour la densité culturelle et morale du langage humain tout en pensant un langage qui aurait la capacité de s'évader de cette lourdeur pour s'ouvrir à un nouvel univers. Cet exercice de mise à nu n'a pas la prétention de se départir complètement du langage anthropomorphique dont l'humain a besoin pour créer un rapport (sans rapport) avec la réalité —son besoin de nommer—, il souligne simplement son importance pour s'en détourner le plus possible. Aussi, s'agira-t-il d'un constant détour et non d'une sortie complète de ce discours ; seul le cri s'imposerait comme la façon de transgresser (sans passer au-delà) le langage trop humain de la représentation. Le cri, qui est à la limite extrême du langage, laisse pressentir au-delà de ce qui est dit et nommé, du réel impossible hors langage, et il faut y voir, chez Blanchot, un idéal d'écriture. Blanchot définit ce choix d'écriture « par ce qui l'éloignera le plus d'un langage : le cri (c'est-à-dire le murmure), cri du besoin ou de la protestation, cri sans mot sans silence, cri

<sup>2</sup> SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise. *Maurice Blanchot. L'Écriture comme expérience du dehors*. Droz, Genève, 1995, p. 337.

<sup>3</sup> Dans ce texte, Nietzsche défend l'idée que la naissance du langage —comme celle de la vérité— n'est pas liée à une quête théorique de la raison, mais plutôt à un besoin de l'humain —un besoin moral— d'organiser le monde à travers des conventions. Le mot n'est donc pas la représentation d'une idée, mais bien une métaphore chargée de l'histoire de celui qui l'a créé : l'histoire de l'humain. « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une armée mobile de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de corrélations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement amplifiées, transposées, enjolivées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple stables, canoniques et obligatoires : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et vidées de leur force sensible, des pièces de monnaie dont l'effigie s'est effacée et qui ne comptent plus comme monnaie mais comme métal. » (*Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p.16.) Nous pouvons comparer cette approche

ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffities des murailles.»<sup>4</sup>. Le cri, comme l'explique Françoise Collin, exprime le besoin blanchotien de sortir de la signification : « il semble que plutôt, ou en même temps, le recours au cri et au chant doive affirmer la priorité de la voix sur le sens, c'est-à-dire l'athématisable du thème »<sup>5</sup>. Il symbolise le son déchirant, défrichant les chemins au-delà de tout sens : voies au sens extra-moral.

### **L'écriture crie : « fraye »**

D'ici l'avènement où l'écriture tentera sa sortie du langage pour s'entendre comme cri<sup>6</sup>, il faudra qu'elle fraye entre les versants du langage. Blanchot identifie effectivement dans le langage deux versants. Puisqu'il défend l'idée d'une écriture dont l'origine est déchirée —une brèche permettant l'intervalle, le « à la fois », tel que nous l'avons défini dans le premier chapitre— il s'ensuit que sa conception du langage dépend également d'une double origine, origine non-originare, qui donne forme à deux versants. Blanchot identifie d'une part le versant du langage de la représentation puisqu'il demeure nécessaire pour nommer la chose ; d'autre part, il reconnaît un second type de langage —tel que celui utilisé par les poètes— qui se détacherait du poids historique et moral des mots et de leur rapport avec le monde possible.

---

du langage qui crée un divorce irréparable entre la vérité et le mot à la notion d'écriture blanchotienne qui s'inscrit dans ce sillage.

<sup>4</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.* p.392.

<sup>5</sup> COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1986, p.101.

<sup>6</sup> Il faut voir dans cette analogie entre le cri et l'écriture, un idéal d'expression en dehors du langage engorgé de sens, de valeurs et d'histoire. Bien que Blanchot tende vers une telle parole, il sait aussi que le cri s'apparente à l'espace de folie où le langage se déstructure complètement.

Dans son texte la *Littérature et le droit à la mort*, Blanchot explique ces deux versants du langage —une pensée qui emprunte (sans s'asservir) le mouvement de la dialectique hégélienne. L'un de ces versants, celui du langage courant, du langage référentiel, nomme la chose pour se l'approprier et s'en faire une compréhension : « Le langage courant appelle un chat un chat, comme si le chat vivant et son nom étaient identiques »<sup>7</sup>, explique-t-il. Or, le langage courant ne se rend pas compte qu'il nie la réalité du chat pour la faire sienne. Il nomme à partir du recul qu'il a par rapport à la chose dont il parle. « Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. Pour que je puisse dire : cette femme, il faut que d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse »<sup>8</sup>. Ma possibilité de nommer la femme provient donc de ma possibilité d'en faire une non-femme. Nommer est un pouvoir de négation. Cette négation n'implique cependant pas la création de nouvelles réalités. Nommer la femme dépend du pouvoir de la pensée de la détacher de sa réalité empirique —d'en faire une non-femme—, mais cela ne me permettra pas d'en faire un homme ou un non-homme.

Le langage courant se cantonne dans la croyance en une réalité qui le précède et le fonde, dans la stabilité du rapport aux choses. Le versant littéraire du langage est quant à lui beaucoup plus incertain et contradictoire. Il s'intéresse à l'absence des choses pour leur donner une étrange présence, une présence qui n'est jamais celle de la soi-

---

<sup>7</sup> BLANCHOT, Maurice. « La littérature et le droit à la mort » in *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981. p.38

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 36.

disant clarté du monde réel. Les poètes utilisent ce versant du langage « parce qu'ils s'intéressent à la réalité du langage, parce qu'ils ne s'intéressent pas au monde, mais à ce que seraient les choses et les êtres s'il n'y avait pas de monde. »<sup>9</sup>

La littérature -nous pouvons faire le parallèle avec le langage en général- est prise entre ces deux pentes 1) celle de désigner les choses par leur sens et 2) celle de se détacher du sens de la chose pour s'y intéresser nonobstant son rapport au monde. Nous pourrions croire que Blanchot explique ces versants de la littérature pour favoriser le versant poétique à celui du langage courant. Or, tel n'est pas sa position théorique « La littérature est partagée entre ces deux pentes. La difficulté, c'est que, bien qu'en apparences inconciliables, elles ne conduisent pas à des œuvres ni à des buts distincts et que l'art qui prétend suivre un versant est déjà de l'autre côté »<sup>10</sup>.

L'analyse de cette ambiguïté entre les deux pentes de la littérature est importante pour l'ensemble de la compréhension de la pensée blanchotienne. Nous la retrouvons notamment dans sa conception de l'entretien et du rapport à l'autre. En effet, Blanchot se situe entre-deux versants, il s'immisce dans l'antre de l'entredeux pour créer l'espace, l'ouverture, le dehors, propre à sa pensée. Comme le souligne Simon Critchley, le texte *La littérature et le droit à la mort* illustre à merveille l'importance de l'ambiguïté chez Maurice Blanchot :

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

For Blanchot, the situation of literature, the experience of this partage between its two slopes, is ambiguity, which is the secret to Literature and the Right to Death. Which is why, when Blanchot writes of literature's treachery, he also adds that this very ambiguity is sa vérité rétorse —its devious, wily, crafty, cunning, twisted truth. To put this in the form of a hypothesis, we can say that for Blanchot ambiguity is the truth of literature, and perhaps also the truth of truth, which is to say truth is something duplicitous and bivalent —like physis, it loves to hide.<sup>11</sup>

Nous constatons que Blanchot défend une conception du langage, fondée sur une conception de l'écriture, à même l'ambiguïté qui réside entre le langage courant et le langage poétique. Comme il le souligne, même l'expérience surréaliste, où les mots devraient s'éclater et se dégager de l'histoire et des valeurs, illustre notre captivité à l'égard du langage. Cette captivité s'expérimente cependant à divers degrés et notre tâche —notre responsabilité- est d'y répondre pour la critiquer et l'ébranler.

Or, l'ère du Livre et de la Loi dont parle de façon métaphorique Blanchot pour nommer la conception moderne du langage nous enlise dans une stabilité langagière qui ignore cette responsabilité. Elle ne conçoit que le versant du langage courant et fait fi de toute ambiguïté préférant la stabilité du langage de la présence. L'entreprise blanchotienne ne consiste ni à rejeter l'idée que tout langage s'ancre dans une idéologie —en croyant la surpasser— ni à s'ancre dans une idéologie à développer. Son travail prenant forme dans l'entretien désire ébranler certaines croyances pour libérer en partie le langage et l'ouvrir à l'étrangeté de l'Autre.

---

<sup>11</sup> CRITCHLEY, Simon. *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. Routledge, London and New York. 1997, p.62.

La littérature et l'art ont souvent eu cette tâche de remise en question et d'ouverture sur le monde. Blanchot les utilise pour remettre cette fois-ci en cause le langage. Car dans le questionnement du langage s'imisce celle de l'écriture « ce jeu insensé d'écrire », dont parle Mallarmé. Non que l'écriture ne soit pas un langage, mais il ne l'est pas au sens courant (ou métaphysique), il n'est pas qu'un système de signes qui ordonne et représente une réalité qui le précède : l'écriture est première et produit des effets de réalités. L'expérience de l'écriture, dans son ambiguïté, fraye entre ordre et désordre, permettant au langage de dire tout en ne disant pas. Elle utilise les mots de l'ordre — puisque le langage ne lui en donne pas le choix —, mais avec ces mêmes mots, elle désire créer un nouvel univers.

La question de l'écriture demeurera donc l'enjeu — le jeu — de la pensée blanchotienne. Cette exigence d'écriture n'est plus « celle qui s'est toujours mise (par une nécessité nullement évitable) au service de la parole ou de la pensée dite idéaliste, c'est-à-dire moralisante »<sup>12</sup>. La note en préface de *L'Entretien Infini* nous informe d'emblée de la rupture de Blanchot par rapport au langage idéaliste de la pensée philosophique occidentale. Un langage idéaliste qui, comme nous l'avons vu au cours du premier chapitre, suppose l'idée originaire de l'Un, l'idée ultime platonicienne à laquelle toutes les idées se rapportent. Une conception idéaliste qui n'entraîne pas uniquement la question du langage avec elle, mais aussi celle de la morale : il s'agit ici du langage qui suit l'ordre de l'astre platonicien où le Vrai est également le Bien. La seule façon de se

---

<sup>12</sup> BLANCHOT, Maurice. « Note de préface » in *L'Entretien Infini*, p. VII.

libérer de la morale inhérente à tout langage idéaliste sera donc d'effectuer la transgression ultime : le meurtre du Père figure de vérité et de loi, la fin du primat de la parole sur l'écriture. Seule une écriture orpheline pourra devenir parole commençante — parole poétique :

[...] l'écriture qui, par sa force propre lentement libérée (force aléatoire d'absence), semble ne se consacrer qu'à elle-même qui reste sans identité et, peu à peu, dégage des possibilités tout autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport par laquelle tout est mis en cause, et d'abord l'idée de Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'œuvre, en sorte que cette écriture (entendue dans sa rigueur énigmatique), loin d'avoir pour but le Livre, en marquerait plutôt la fin : écriture qu'on pourrait dire hors discours, hors langage.<sup>13</sup>

Blanchot désire donc la fin du Livre. Il ne faut pas comprendre ici la fin du Livre comme signifiant la fin des livres. Il souhaite plutôt la fin de tout ordre soumis à l'unité : la fin d'une époque. Son travail sera de rechercher ce qui sort du livre et de l'unité. Il désire, cherche et questionne le rapport à l'extériorité. Mais écrire de cette façon, est-ce possible ? Blanchot n'annonce-t-il pas ainsi la fin de la culture et de l'histoire ? Comment écrire en se dégageant de ce langage qui porte et supporte tant d'idéalités et d'idéologie qui nous entourent et nous sollicitent constamment. Ne sommes-nous pas humains, trop humains, comme le mentionnait Nietzsche ?

Bien que l'entreprise semble presque impossible, il faut y voir un mouvement de critiques et de promesses où « écrire devient alors une responsabilité terrible »<sup>14</sup>. Subrepticement, l'écriture s'engage — dans sa réponse — à déconstruire ce que la

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. VIII.

tradition s'est donnée comme vérité et comme sécurité à travers son langage : « Écrire, sous ce point de vue, est la violence la plus grande, car elle transgresse la Loi, toute loi et sa propre loi. »<sup>15</sup>.

### **Écrire au-delà du savoir**

L'écriture à laquelle convie Blanchot, nous l'avons montré, est parricide : elle a toujours déjà transgressé la Loi, elle a tué son origine, elle a quitté le lieu du Père :

Ainsi en vient-on à concevoir l'écriture comme un devenir d'interruption, l'intervalle mouvant qui se désigne peut-être à partir de l'interdit, mais en ouvrant celui-ci pour y mettre à découvert, non pas la Loi, mais l'entre-dire ou le vide de la discontinuité.<sup>16</sup>

À la manière de l'écriture, la parole de l'entretien, celle qui invite à se tenir entre, est une parole errante. Ayant déserté la lumière du *logos*, elle ne tient pas en un lieu, elle se tient entre les lieux. Elle est errance et mouvance. Mouvance dans les chemins où l'on ne sait ni la fin ni les directions, l'entretien fraye sa propre voie au dehors des Livres et des Lois. Elle poursuit la route où la vue ne nous dirige pas, route où la parole indique et fraye la voie : « la parole a son chemin propre ; elle donne un parcours »<sup>17</sup>. L'écriture, tout comme la parole de l'entretien, a la possibilité de se détacher de toutes directions, car l'exigence optique ne la supporte plus :

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.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> BLANCHOT, Maurice. « L'athéisme et l'écriture / L'humanisme et le cri » in *L'Entretien Infini*, p.389.

<sup>17</sup> BLANCHOT, Maurice. « Parler ce n'est pas voir » in *L'Entretien Infini*. p. 38.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

L'exigence de l'écriture, qui se révèle dans l'entretien, ne sera donc pas de donner la parole à voir. Elle désire plutôt se détacher de la parole de représentation — parole de l'œil— où, comme Socrate, il y a exigence de la présence à la vision : quand voir la personne qui me parle m'assure de l'engagement de sa parole. L'écriture, comme parole d'errance, transgresse l'exigence de la vision ; elle crée la séparation où le mot ne se rapporte ni à l'idée ni à la chose. L'écriture agit en tant qu'instrument tranchant et transgressant toute exigence d'idéalité et tout rapport avec la possibilité : une sorte de violence. « C'est simplement le rappel de l'outil propre à écrire qui était aussi propre à inciser : le stylet ».<sup>19</sup> L'écriture devient un frayage douloureux et incisif. « Il reste que parler, comme écrire, nous engage dans un mouvement séparateur, une sortie oscillante et vacillante »<sup>20</sup>. Aussi, la question de la force du style en philosophie intéresse également Derrida qui la définit de la sorte :

La question du style, c'est toujours l'examen, le pensant d'un objet pointu. Parfois seulement d'une plume. Mais aussi bien d'un stylet, voire d'un poignard. À l'aide desquels on peut, certes, attaquer cruellement ce à quoi la philosophie en appelle sous le nom de matière ou de matrice, pour y enfoncer une marque, y laisser une empreinte ou une forme [...] <sup>21</sup>

La parole de l'entretien, telle l'écriture, s'engage dans un tel vacillement. Elle ouvre à la distance : elle est l'espace de l'entre-deux. Cela suppose-t-il, à l'inverse, que la parole oculaire —la parole de la représentation— ne crée pas une distance ? Répondre affirmativement à cette opposition entre la parole poétique et la parole de la

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> DERRIDA, Jacques. *Éperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p.29.

représentation ne rendrait pas justice à la conception platonicienne du langage qu'attaque ici Blanchot. Platon ne défendait tout de même pas l'idée d'un langage en parfaite adéquation avec la chose. Pour lui, il y a une distance établie puisque les mots et les choses ne sont que des pâles copies de l'idée. La parole oculaire suppose alors, elle aussi, une séparation. Une séparation qui est toutefois, précise Blanchot, « toujours mesurée et mesurable : voir, c'est certes toujours voir à distance, mais en laissant la distance nous rendre ce qu'elle nous enlève. »<sup>22</sup>.

Aussi, voir se rapporte-t-il, pour Blanchot, à une relation d'immédiateté ; la lumière rend les choses directement malgré la distance : « 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. »<sup>23</sup>. La parole qui veut voir et qui défend sa vision —celle de l'homme qui parle— compte sur la présence de son Père-Soleil pour la défendre, ne l'oublions pas. Elle sait uniquement s'exprimer dans l'univers obtus où tout se rapporte à l'idée vraie et ensoleillée, sinon elle s'abîme dans la noirceur du faux.

À l'inverse, la parole de l'entretien fait sa trace en dehors du lieu de voilement et de dévoilement : elle crée un espace de folie pour le regard. Toutefois, le danger de cette parole réside précisément dans l'espace de folie et de liberté qu'elle se crée. La liberté nécessaire à l'incision séparatrice comporte un piège —tel un couteau à double tranchant—, car elle donne aussi le pouvoir d'exposer la chose. Si l'écriture tente de

---

<sup>22</sup> BLANCHOT, Maurice, « Parler ce n'est pas voir », *op. cit.*, p.39.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

remplacer la vue à la seule différence qu'elle montre plus que ce que les limitations de la vue n'offrent à voir, elle tombe « dans une manière transcendante de voir »<sup>24</sup>. L'écriture doit ouvrir sur un nouvel univers hors de toute expérience empirique que suppose la vision :

Écrire, 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.<sup>25</sup>

Or, l'écriture qui intéresse Blanchot se détourne de toute exigence de valeurs de vérité, elle se dirige au-delà du savoir. De la sorte, elle tente de se tenir en dehors de l'exigence dialectique désirant régir le vrai et le faux pour ouvrir un espace de découverte et d'interprétation : « Je cherche, sans y arriver, à dire qu'il y a une parole où les choses ne se cachent pas, ne se montrent pas. Ni voilées ni dévoilées : c'est là leur non-vérité »<sup>26</sup>. L'écriture ne lève jamais le voile : elle se tient au-delà du voir. Elle peut même parfois revoiler, ne s'intéressant pas à la validité des mots dans leur fonction de nomination du monde possible tout en le nommant. Voilà son ambiguïté : écrire s'achemine au-delà de tout voir et de tout savoir.

### **Comment entrevoir le clair-obscur ?**

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>25</sup> BLANCHOT, Maurice. « L'athéisme et l'écriture / L'humanisme et le cri » in *L'Entretien Infini*, p.391.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

Quel est ce mouvement de frayage auquel convie Blanchot, est-ce une quête de l'obscurité ? L'exigence de se tenir hors de tout voilement et de tout dévoilement semble difficile à concevoir, mais il faut la comprendre comme l'attente d'une nouvelle manifestation, différente de la quête de vérités. La difficulté qui se pose à l'égard de la pensée blanchotienne est certainement celle de sa compréhension rationnelle. En effet, comment saisir (par la compréhension) une écriture qui se donne à la fois comme lisible et illisible ? Voilà, nous sommes précisément au cœur de la complexité de la pensée blanchotienne. C'est à l'aide de la métaphore, de la comparaison et du style —le mouvement même de la pensée blanchotienne— que nous parviendrons peut-être à trouver le sillage qu'offre Blanchot à travers la pensée de l'écriture.

Aussi, comprendrons-nous mieux le mode de manifestation de la pensée blanchotienne, pensée paradoxale s'il en est une, par ce qu'il dit concernant le rapport du rêve et du voir. Rêver suppose une manifestation du voir où rien ne se dévoile —la lumière étant trop diffuse—, mais où l'on voit tout de même. Une vue onirique où la fascination amène à voir : « Voir dans le rêve, c'est être fasciné, et la fascination se produit, lorsque, loin de saisir à distance, nous sommes saisis par la distance, investis par elle »<sup>27</sup>. Le rêve demande un état de veille et de patience pour s'affirmer et nous emporter dans sa fascination. Il s'affirme par notre dessaisissement, une ouverture nécessaire à la manifestation. Anne-Lise Schulte Nordholt décrit avec clarté la notion de fascination chez Blanchot :

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*

[...] si le regard de la vue saisit et maîtrise son objet dans l'action ou la connaissance, la fascination au contraire plonge le regard dans la passivité la plus totale. Loin de saisir son objet, il est lui-même saisi, absorbé par lui, entraîné, absorbé « dans un fond sans profondeur »<sup>28,29</sup>

L'écriture ou le rêve ne sont pas les courts chemins de la raison, ils demandent le temps et les détours nécessaires à l'errance. « Le détour n'est pas un court chemin. Et, dans la parole qui y répond, la vicissitude est l'essentiel. Il s'agit de tenir et d'entretenir. »<sup>30</sup>. Le détour de l'écriture représente la voie permettant le tenir-entre nécessaire à l'entretien. L'ouverture à la parole de l'autre de l'entretien exige l'«entre», antre de la parole possible, car il est le lieu où rien n'est dévoilé à l'avance. Un espace de jeu où les jeux ne sont pas faits. Là où aucune vérité n'a érigé son dogme. Cette parole exigeante et rare est « la plus franche en son travers, toujours persistant dans l'interruption, toujours en appelant au détour, et ainsi nous tenant comme en suspens entre le visible et l'invisible ou en deçà de l'un et de l'autre. »<sup>31</sup>.

À l'égard de cette parole entre le visible et l'invisible, revenons à la parole sacrée dont Héraclite dit qu'« elle n'expose ni ne cache, mais indique »<sup>32</sup> que nous avons abordée au cours du premier chapitre. N'est-ce pas à cette ouverture —une indication plutôt qu'une direction— que Blanchot réfère quand il dit que parler ce n'est pas voir ? Nous pouvons effectivement refaire le parallèle avec Héraclite qui voit dans la

<sup>28</sup> BLANCHOT, Maurice, « La solitude essentielle » in *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, p. 25.

<sup>29</sup> SCHULTE NORDHOLT, *Op. cit.*, p. 134.

<sup>30</sup> BLANCHOT, Maurice. « Parler ce n'est pas voir » in *L'Entretien Infini*, p. 43.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> BLANCHOT, Maurice, *La Bête de Lascaux*, op. cit., p.73 .

parole oraculaire une « parole qui parle à la manière de ces oracles qui sont oracles par signes, entailles et incisions —écriture— dans le texte des choses»<sup>33</sup>. Une parole qui s'arrache à la représentation pour devenir parole jamais présente et toujours à venir — toujours avenir. Une parole dans la séparation au Même permettant l'ouverture nécessaire à un autre discours qui serait toujours en suspension, tentant constamment de se déprendre de l'ancre de l'idée —du désir anthropomorphe— de l'Un.

La parole de l'oracle et du poète, tout comme l'écriture ou l'entretien, échappent au désir de puissance du savoir de préhension. Comme dans le rêve, la fascination ouvre l'espace des paroles qui ne dictent pas tout en faisant leur chemin. Mais quel est le rapport de ces paroles s'il n'est pas un rapport de puissance ? Tel est le questionnement qui occupe Blanchot et telle est également sa difficulté. Il décrit un rapport qu'il expérimente intuitivement et qu'il ne veut pas exposer aux affres de l'emprise de la compréhension : «La compréhension, mode essentiel de la possibilité, est cette prise qui rassemble le divers en l'un, identifie le différent et rapporte l'autre au même»<sup>34</sup>. Aussi, le mode de compréhension d'une telle parole devient-il impossible si l'on tente de l'appréhender avec le mode du savoir lié à la recherche de la vérité.

Or, l'impossibilité d'un tel rapport n'empêche pas l'existence d'une parole qui ne se laisse pas saisir, elle en fonde plutôt la structure. « Il faut toutefois ajouter que l'impossible n'est pas là pour faire capituler la pensée, mais pour la laisser s'annoncer

<sup>33</sup> BLANCHOT, Maurice. « Parler ce n'est pas voir » in *L'Entretien Infini*, p. 44.

<sup>34</sup> BLANCHOT, Maurice, « Le grand refus » in *L'Entretien Infini*, p. 61.

selon une autre mesure que celle du pouvoir. »<sup>35</sup>. L' autre mesure serait précisément pour Blanchot la mesure de l'Autre : là où je ne tiens pas l'Autre par l'exigence de la vision, là où je l'entrevois. Nous connaissons l'impossible en fonction de notre idée de la possibilité tout comme notre conception de l'inconnu ne serait qu'une négation du connu. Pour connaître, nous nous rapportons au même. Il est rare que nous sortions de cette conception dialectique de la connaissance. Or, l'ouverture à l'autre suppose la remise en question de la pensée oppositionnelle où l'autre se réduit finalement au même. Mais, comme le souligne Blanchot, «en viendrons-nous donc jamais à poser une question de ce genre : l'impossibilité, ce non-pouvoir qui ne serait pas la simple négation du pouvoir, qu'est-ce que c'est ? »<sup>36</sup>.

### **L'écriture entre le possible et l'impossible**

Le rapport d'impossibilité permet donc à Blanchot de sortir de la parole oculaire —exigence de l'œil niant la possibilité de tout ce qu'elle ne peut pas voir. Avec l'écriture, il tente de nous emmener dans une expérience tout autre : une expérience qui ne correspond à aucun ordre de la raison. En quelques mots, l'impossibilité « n'est rien de plus que le trait de ce que nous nommons si facilement l'expérience, car il n'y a expérience au sens strict du terme que là où quelque chose de radicalement autre est

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

enjeu »<sup>37</sup>. L'impossibilité n'est ni une affirmation ni une négation, elle indique que ce qui dans « dans l'être, a toujours déjà précédé l'être et ne se rend à aucune ontologie ».<sup>38</sup>

Bien que la notion d'impossibilité et sa conception théorique soient complexes, il faut comprendre que Blanchot se réfère à la simple réalité humaine pour en dégager des similarités avec l'écriture. Il reprend cette phrase de Simone Weil « La vie humaine est impossible. Mais le malheur seul le fait sentir » pour éclairer cette réalité. En soulignant son aspect impossible, ce n'est pas le caractère insupportable ou absurde de la vie qu'il dénonce, mais il tente plutôt de souligner un aspect de la réalité humaine :

[...] reconnaître dans l'impossibilité notre appartenance la plus humaine à l'immédiate vie humaine, celle qu'il nous revient de soutenir, chaque fois que, dépouillés, par le malheur, des formes habillées du pouvoir, nous atteignons la nudité de tout rapport.<sup>39</sup>

Le rapport à l'impossibilité est un rapport de mise à nu de l'autre devant lequel je n'ai aucun pouvoir sinon ma propre impossibilité devant sa vulnérabilité. Quand Simone Weil écrivait « le désir est impossible » elle disait aussi, explique Blanchot, que le « désir est précisément ce rapport à l'impossibilité, qu'il est l'impossibilité qui se fait rapport, la séparation elle-même »<sup>40</sup>. Ce rapport de l'impossibilité qui prend forme dans le désir, Blanchot l'avait abordé dans son texte *La Bête de Lascaux* lorsqu'il cite cette phrase de Char « Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir ». Ainsi à

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

travers la poésie —ou l'art en général— se garde intact le désir —rapport à l'impossibilité— que tout autre mode de préhension réduirait à une recherche du connu : une recherche du même.

L'exposé que nous faisons ainsi sur la conception du langage de Blanchot n'est que le long détour ramenant au poème et au langage de l'art qu'il avait développé dans *La Bête de Lascaux*. C'est précisément cette conception langagière qui permettra de penser l'autre dans son étrangeté et qui rendra possible l'altérité, pense-t-il. Une relation « éthique » avec l'autre n'est-elle pas un rapport où l'Autre n'est pas réduit au Même. Une relation où il y a la distance entre « moi » et l'« autre », mais où se maintient la proximité provoquée par notre mise à nu. La relation, l'entretien où l'on se tient l'un l'autre dans la proximité malgré la séparation, n'est possible qu'à partir du moment où la parole « échappe au pouvoir et lorsque s'annonce en elle l'impossibilité, notre dimension ultime »<sup>41</sup>.

La parole qui rejette la recherche du Même —celle de l'oracle et du poète— mène Blanchot à réfléchir sur l'importance d'un autre rapport qui ne serait pas « de puissance, ni de compréhension, ni même de révélation, rapport avec l'obscur et l'inconnu »<sup>42</sup>. La poésie, pour Blanchot, rappelle le rapport à l'impossibilité, la dimension ultime de l'être humain à travers son désir. Il faut bien comprendre que la poésie n'exprime pas l'impossibilité, mais elle y répond. En outre, le langage poétique

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

ou littéraire n'est pas là pour expliquer ou dire, son rôle n'est ni d'emmener à la clarté ni de vouloir dire l'impossibilité : « elle lui répond seulement, elle dit en répondant. Tel est le partage secret de toute parole essentielle en nous : nommant le possible, répondant à l'impossible»<sup>43</sup>.

Le partage entre les paroles du langage n'implique cependant pas que nous devions choisir entre les deux. Souvenons-nous de l'importance de l'ambiguïté blanchotienne développée à partir des deux versants du langage. Dans ce cas-ci, nous pourrions dire qu'il y a un versant du langage disant le possible (celui qui nomme) et l'autre versant répondant à l'impossible (c'est-à-dire à ce qui ne se laisse pas nommer). Dans les faits, les deux versants ne sont pas autant distancés l'un de l'autre. Nous n'avons pas réellement à notre disposition une parole pour nommer et une parole pour répondre : une parole de la présence et une parole de l'absence « comme si entre la possibilité et l'impossibilité, il y avait une frontière »<sup>44</sup>. Il ne faudrait pas expliciter ces deux versants du langage dans une opposition qu'ils ne sauraient admettre où le langage du possible se pose comme le jour qui éclaire la nuit de l'impossibilité. L'empressement de Blanchot à parler de l'obscur, du désir et de l'impossibilité n'est pas celui de nier l'existence du *logos* ni de minimiser son importance. À travers l'expérience de l'écriture, il veut plutôt mettre à jour —toujours à contre-jour— l'importance du rapport

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.69.

à l'invisible et à l'impossibilité qui nous constitue tout autant —sinon plus— que notre rapport à la possibilité.

Répondre, n'est-ce pas répondre à une sorte d'impossibilité ? La philosophie ne nous a-t-elle pas habitué à ce rapport, même si nous le comblons de rationalité ? « Nommant le possible, répondant à l'impossible. Répondre ne consiste pas à formuler une réponse, de manière à apaiser la question qui viendrait obscurément »<sup>45</sup>. Répondre ne réside cependant pas en un mouvement prophétique qui tente de transmettre une quelconque vérité pour apaiser les questions les plus absurdes de la condition humaine auxquelles la rationalité n'aurait pas répondu. La poésie ou les différentes formes d'art répond à la question tout en se détournant de toute possibilité qui la rendrait réponse du prophète. Elle répond sans taire tout questionnement. Elle laisse toujours place à ce pour quoi il n'y a jamais de réponse, qu'un seul rapport à l'impossibilité. N'attirant jamais la réponse sous l'emprise du langage de la présence, elle entre dans la vacillation du répondre. « Toute parole commençante commence par répondre, réponse à ce qui n'est pas encore entendu »<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> *Ibidem*

## Deuxième partie : L'entretien, de l'écriture à l'Autre

L'éthique est dans le fait que la rencontre d'autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui, que son destin d'inconnu « me regarde », qu'il me concerne. Conduite au fond insensée et qui est l'humain même et l'origine du sens.

Emmanuel Levinas<sup>47</sup>

Par le biais blanchotien de l'écriture, nous avons tenté de dégager la forme de l'entretien qui évolue dans l'entre-deux du langage permettant le rapport à l'impossible. Entamons à présent le chemin qu'entreprend Blanchot, accompagné d'Emmanuel Levinas, conduisant à l'étrangeté de l'Autre : leur passion commune. Les textes de *L'Entretien Infini* où Blanchot interprète à sa façon *Totalité et Infini* annonce un tournant théorique plus spécifiquement ancré dans l'histoire de la pensée philosophique. Dans ce tournant, la pensée de l'écriture —façonnée dans l'entretien— prend forme dans la relation à autrui.

L'analyse des prochains textes ne portera pas sur une comparaison exhaustive entre Levinas et Blanchot. Dans son commentaire, Blanchot ne critique pas le philosophe de façon académique (on n'y trouve aucune citation issue de *Totalité et Infinie*), il l'interprète plutôt pour en faire une pensée personnelle. D'aucuns diront que

---

<sup>47</sup> LEVINAS, Emmanuel. « Entretien avec Emmanuel Levinas » in *Éthique et écriture*, op. cit., p.15.

Blanchot s'approprié la pensée de Levinas<sup>48</sup>, mais tel n'est pas le débat dans lequel nous voulons nous engager. Notre exercice consiste plutôt en une compréhension de Blanchot et non en une lecture blanchotienne de Levinas. Comme le souligne Paul Davies, ne réduisons pas Blanchot à un commentateur de Levinas. Qu'il s'approprié quelques concepts levinassiens semble certain, mais Blanchot les repense et les recrée à sa façon :

But to concentrate only on the alliance (*avec Levinas*) —the shared and appropriated vocabulary, the references and exchanges— is to ignore the alterations Levinas's terms and concerns undergo when they are rewritten into Blanchot's text.<sup>49</sup>

L'appropriation blanchotienne de Levinas permettra de démontrer comment l'entretien serait la forme d'une nouvelle façon de penser la responsabilité : un réel face à face. Les textes *Connaissance de l'inconnu* et *Tenir parole*, que nous aborderons au cours des prochaines lignes, s'attardent particulièrement sur la forme de la *réponse à l'Autre*.

Puisque la forme prend, pour Blanchot, une importance tout aussi significative que la pensée qu'il désire véhiculer, arrêtons-nous quelques instants à celle des ces textes. Non seulement *Connaissance de l'inconnu* et *Tenir parole* représentent-ils un tournant dans leur contenu théorique, mais ils épousent la forme que Blanchot

---

<sup>48</sup> Dans *Proximity Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Joseph Libertson démontre que Blanchot prend des concepts levinassiens pour les faire siens tout en commettant plusieurs erreurs d'interprétation. Edith Wyschogrod, dans son article *The Art in Ethics : Aesthetics, Objectivity, and Alterity in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, explique que Blanchot influence lui aussi Levinas, mais que cette influence est difficile à circonscrire puisqu'elle est réciproque. Les deux auteurs sont ainsi dans un dialogue où il est difficile de déterminer qui influence qui, notamment dans les écrits plus tardifs de Blanchot comme *L'Écriture du Désastre*.

<sup>49</sup> DAVIES, Paul. « A Fine Risk : Reading Blanchot Reading Levinas » in BERNASCONI, Robert and SIMON CRITCHLEY, (ed.), *Re-Reading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991. p. 202.

développe à travers sa pensée de l'écriture : l'entretien. Les textes se déroulent comme un long dialogue entre deux interlocuteurs. Nous présumons la présence de deux interlocuteurs, mais peut-être sont-ils plusieurs, puisque nous ne connaissons ni le nom, ni l'âge, ni le sexe de chacun d'entre eux. Un simple tiret annonce le changement de voix. De la sorte, nous sommes conviés à une univers de « sujets » impersonnels, « sujets » sans origine ; spectateurs d'un dialogue platonicien qui ne s'ancre ni dans un lieu ni dans des sujets, là où l'on ne cherche aucune vérité.

### **L'Entretien : l'antre de la peur**

À travers l'écriture poétique qui répond à l'impossible, Blanchot introduit un aspect fondamental à l'existence humaine qu'est notre propre rapport à l'impossibilité. Aussi, faire face à cette impossibilité ne peut qu'entraîner le sentiment de peur : la peur devant l'inconnu. La littérature exploite ce rapport à l'inconnu : l'expérience littéraire consiste à y répondre. Or, Blanchot ne comprend pas la fuite de la philosophie devant cet aspect. Pourquoi la philosophie ne traite-t-elle pas de l'inconnu? Pourquoi cherche-t-elle le confort de la raison, quand c'est la peur qui fraye? : « la peur, qu'elle soit lâche ou courageuse, fraye —si vous permettez ce jeu de mots—avec l'effrayant, c'est ce qui nous fait sortir à la fois de la paix, de la liberté et de l'amitié. »<sup>50</sup>. Blanchot s'entend avec Bataille pour non plus définir le philosophe comme quelqu'un qui s'étonne, mais

---

<sup>50</sup> BLANCHOT, Maurice. « Connaissance de l'inconnu » in *L'Entretien Infini*, p.70.

plutôt comme quelqu'un qui a peur. La peur est ce mouvement de sortie de soi et des conventions sociales : seul devant l'effroi. Se dessine par un tel mouvement un rapport avec l'inconnu qui n'a rien de commun avec la connaissance rationnelle. C'est la raison pour laquelle la **compréhension** d'un tel mouvement est impossible, pense Blanchot, car la saisie de l'inconnu, tel que nous l'avons expliquée précédemment, est impensable.

Evidemment, un tel rapport pose certaines difficultés et certaines objections. Une des majeures objections contre cette définition du philosophe est formulée dans le dialogue *Connaissance de l'inconnu* par l'un des interlocuteurs qui semble être le plus sceptique. Reprenons sa critique. Si un philosophe est un homme qui a peur —ou qui fait face à l'angoisse— ou bien il est un philosophe qui expérimente une peur (et il ne sort pas de sa subjectivité) ou bien il fait l'expérience d'une peur qui fait sortir de soi. Dans ce dernier cas, l'expérience n'est-elle pas plutôt mystique que philosophique ?

Nous identifions effectivement deux formes de peur : la peur extatique et la peur subjective. La peur qui n'est pas extatique est la peur « éprouvée par un Moi dans le monde »<sup>51</sup>, elle ne fait pas sortir des limites de la subjectivité. Certains philosophes peuvent effectivement expérimenter et écrire sur ce type de peur, mais il ne faut pas les méprendre avec les philosophes qui parlent de la peur extatique, explique un autre interlocuteur défendant cette idée. La peur extatique, pour sa part, fait éclater les limites

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

de l'homme « détruisant son pouvoir d'être encore lui-même (perdu d'angoisse, dit-on)<sup>52</sup>. Dans ce mouvement, il y a découverte et tremblements, un mouvement que l'on peut approuver ou dénigrer, mais « que l'on ne peut pas appeler philosophique »<sup>53</sup>, réplique l'interlocuteur sceptique de l'entretien.

Le questionnement à l'égard du mouvement de la philosophie emmène les interlocuteurs, qu'ils soient sceptiques ou non, à questionner cette peur de la peur qu'éprouve la philosophie. Peut-être la philosophie évite-t-elle de questionner sa peur parce qu'elle n'interroge pas, de façon ultime, son rapport à l'inconnu ? La question de la peur met effectivement en jeu l'inconnu — le rapport à l'inconnu fait peur et la peur mène souvent au rapport à l'inconnu. L'inconnu — ou ce que Blanchot nous a présenté sous les traits de l'impossible — est une dimension importante de l'existence, un rapport qui nous approche « d'un point décisif qui, s'il échappe à la philosophie, c'est que quelque chose de décisif échappe à la philosophie ».<sup>54</sup> Pourquoi la philosophie évite-t-elle de la sorte le contact avec l'inconnu ?

La philosophie veut connaître, mais il lui est impossible de connaître l'inconnu en tant qu'inconnu. Le courant de philosophie critique a d'ailleurs exorcisé cette question en démontrant les limites du connaissable par la raison. La seule façon de connaître l'inconnu, comme l'explique l'un des interlocuteurs de l'entretien, est précisément « dans un de ces mouvements extatiques, récusés par vous comme non-

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

philosophique : là nous avons quelque pressentiment de l'Autre ; il nous saisit, nous ébranle, nous ravit, nous enlevant à nous-mêmes. »<sup>55</sup>. L'inconnu a beaucoup plus de familiarité avec la fascination du rêve qu'il peut en avoir avec la raison et la préhension, tel que nous l'avons expliqué au cours de la première partie de ce chapitre. Il ne se laisse pas prendre et c'est pourquoi il se dit dans la forme de l'entretien.

Au mouvement extatique que suppose l'inconnu, nous pouvons cependant émettre certaines réserves. Le rapport extatique que provoque la peur devant l'inconnu est une manifestation qui échappe au mouvement réducteur d'appropriation de l'objet par le sujet. On reconnaît la position de certains philosophes voulant sortir du mode de connaissance qui réduit l'autre au Même incarnée par un des interlocuteurs. Or, n'y a-t-il pas quelque chose de pis encore que cette réduction au Même dans l'expérience de la peur ? En effet, souligne l'un des interlocuteurs, la relation extatique en rejetant la réduction au Même amène à un relativisme total ou « je » deviens « toi » contrairement à la réduction où l'autre devient « moi » : « c'est le moi qui se perd et le même qui s'altère, transformé honteusement en l'autre que moi »<sup>56</sup>. La peur extatique ne ferait qu'inverser la problématique. En d'autres termes, nous passerions d'un problème narcissique à un problème d'identité.

L'entretien sur la peur et la philosophie met en jeu deux visions de la connaissance qui opposent la réduction de l'autre au même et l'éclatement du même dans

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

l'autre. Devant ce constat, ni l'un ni l'autre des interlocuteurs ne s'entendent pour accorder un de ces rôles à la philosophie. Ils proposent en outre un rapport avec l'inconnu —que pourrait défendre la philosophie— tel que « ni moi ni l'autre ne cessons d'être, dans ce rapport même, préservés de tout ce qui identifierait l'autre à moi ou me confondrait avec l'autre ou nous altérerait tous deux en un même terme »<sup>57</sup>.

Cette approche consisterait à défendre un type de rapport où ni « moi » ni l'autre ne sommes altérés. Un rapport excluant les formes de connaissances tels l'appropriation, l'expérience extatique ou mystique. Des mouvements où s'insurgent, d'une façon ou d'une autre, des rapports de pouvoir. Le nouveau rapport que définit l'entretien est plutôt un rapport avec l'inconnu qui ne « se laisserait pas penser sur le mode du pouvoir et de la compréhension appropriatrice »<sup>58</sup>. Un rapport auquel la philosophie peut participer. Or, Emmanuel Levinas est l'un des premiers, selon Blanchot, à entreprendre une telle amorce:

Il ne faut pas désespérer de la philosophie. Par le livre d'Emmanuel Levinas où il me semble qu'elle n'a jamais parlé, en notre temps, d'une manière plus grave, remettant en cause, comme il faut, nos façons de penser et jusqu'à notre facile référence l'ontologie, nous sommes appelés à devenir responsables de ce qu'elle est essentiellement, en accueillant dans tout l'éclat et l'exigence infinie qui lui sont propres, précisément l'idée de l'Autre, c'est-à-dire la relation avec autrui. Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie et un saut qu'elle et nous-mêmes serions exhortés à accomplir.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.74.

## L'Entre-Autres

La pensée présentée par Levinas adopte une approche philosophique tenant compte du rapport à l'impossible et à l'inconnu sans pour autant embrasser une perspective mystique ou réductrice au Même. En effet, Levinas fonde sa philosophie — élaborée dans *Totalité et Infini* — sur la notion de l'Autre. Pourquoi Blanchot accorde-t-il une attention particulière à une notion philosophique qui a déjà été l'objet de plusieurs penseurs contemporains, nous demanderons-nous ? Nous expliquons d'abord cet intérêt par l'originalité de la pensée levinassienne qui approche la notion de l'autre en tant qu'extériorité:

Pour Blanchot, comme pour Levinas, l'autre est toujours autre, tout autre, et il est, selon Blanchot, d'autant plus autre qu'il n'est jamais un. Être un, en effet, fût-ce un autre, c'est réaliser une particularité, une détermination, articulable à une autre particularité, et à l'universalité d'un rapport. C'est dans la mesure où il n'accède pas à l'identité qu'autrui demeure toujours surgissement de l'inattendu, qu'il ne peut devenir fin d'un projet ni thème d'un commentaire.<sup>60</sup>

Même si certains philosophes ont abordé la question de l'Autre, Blanchot doute qu'ils approchent l'autre en tant qu'Autre. « Si Heidegger a parlé de l'être-avec, il ne le comprend qu'en « rapport avec l'Être et parce que portant, à sa façon, la question de l'Être »<sup>61</sup>, explique Blanchot. De la même façon, Husserl fonde sa phénoménologie sur l'ego et « autrui n'est pour moi qu'appresenté »<sup>62</sup>. En général, la philosophie occidentale pense autrui à travers une compréhension réductrice de l'inconnu au connu,

<sup>60</sup> COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, p.105.

<sup>61</sup> BLANCHOT, Maurice. *op. cit.*, p.74.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

de l'Autre au Même. Quand les philosophies se préoccupent de l'Autre « ce n'est encore que comme d'un autre moi-même, autant, au mieux, égalité avec moi et qui cherche à être reconnu de moi comme Moi ( ainsi que moi de lui ) »<sup>63</sup>.

Levinas, bien qu'il s'inscrive, pour une part dans ce mouvement phénoménologique, tente de réfléchir à la notion d'autrui à partir de la différence qui le sépare de « moi ». Il présente une philosophie radicalement nouvelle en pensant l'Autre comme tout Autre, un autrui me dépassant absolument. Entre « moi » et l'autre, il y a séparation, distance irréductible au connaître, ainsi : « (l'autre) appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis. »<sup>64</sup>.

Autrui symbolise l'Étranger, l'inconnu inconnaissable, le mystérieux. La relation avec autrui devient alors un rapport avec l'impossible. Elle constitue le rapport qui, pour Blanchot —du moins pour l'un des interlocuteurs—, devrait être le centre de la philosophie : la relation avec l'inconnu.

L'Étranger vient d'ailleurs, et toujours il est ailleurs qu'où nous sommes, n'appartenant pas à notre horizon et ne s'inscrivant sur aucun horizon représentable, de sorte que l'invisible serait son « lieu », à condition d'entendre, par là, selon une terminologie dont nous avons quelquefois usé : ce qui se détourne de tout visible et de tout invisible.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.75.

L'autre se situe dès lors dans l'espace entre le visible et l'invisible, là où les mots ne répondent pas à l'exigence de la vision, là où ils se tiennent entre toute réponse, répondant à l'impossibilité devant laquelle l'autre me précipite.

À cette philosophie où l'Autre erre dans ma propre extériorité, pourrions-nous lui reprocher d'être une pensée du solipsisme? Ce questionnement amené par un des interlocuteurs apporte un éclairage critique sur la pensée levinassienne. D'aucuns pourraient effectivement y percevoir l'attrait d'un solipsisme. Puisque c'est une pensée de l'Autre à travers la séparation entre « moi » et « toi », nous pourrions défendre l'idée que la seule réalité que défend Levinas est celle du « moi » qui vit la séparation plutôt que celle de l'Autre en tant qu'autre. À cette critique, l'un des interlocuteurs du texte répond que la pensée de Levinas est effectivement une pensée de la séparation, mais elle est également une pensée de l'Autre. Elle serait plutôt le contraire d'un solipsisme, car « c'est par cette séparation que le rapport avec l'autre s'impose à moi comme me débordant infiniment : un rapport qui me rapporte à ce qui me dépasse et m'échappe dans la mesure même où, dans ce rapport, je suis et reste séparé »<sup>66</sup>.

Blanchot et Levinas introduisent de la sorte autrui à partir de la séparation. Une séparation nécessaire pour penser la responsabilité, puisqu'elle laisse place à la réponse ; pour répondre, il faut répondre à quelqu'un, à quelqu'un d'autre que moi-même qui existe à partir de cette séparation. Avec Levinas, Blanchot réintroduit l'idée

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

d'un rapport avec l'impossible, un rapport sans rapport, rapport dans la séparation, rapport indéfinissable : un rapport qui excède mon pouvoir. Or, ce rapport issu de la séparation, Blanchot l'avait déjà présenté à travers sa conception de l'écriture commençante, une écriture séparée de l'origine qui ne dicte ni n'indique. Une parole, donc, qui nomme le possible et répond à l'impossible.

### **Désirer l'Autre**

Le rapport à l'inconnu qu'implique la relation avec autrui peut s'examiner selon quatre voies d'analyse, pense Blanchot, qui ne diffèrent que par leur perspective. La première voie, explique-t-il, est la pensée de l'infini reprise de Descartes. Le moi fini pense l'Infini, il pense donc plus qu'il ne peut penser. Il pense ce qui le dépasse. Si nous avons une représentation adéquate de l'Infini, si nous le comprenions et si nous étions capables d'en tracer les limites, nous aurions une idée du fini et non de l'Infini. Même si la pensée de l'Infini est une pensée de « moi », elle me dépasse infiniment : elle est une relation avec ce qui est « absolument hors de moi-même : l'autre »<sup>67</sup>.

L'interprétation du rapport à l'Autre à travers l'expérience cartésienne de l'Infini demeure cependant très abstraite pour penser la relation avec autrui, souligne l'un des interlocuteurs de l'entretien. Jugeons si la deuxième interprétation élaborée à

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.76.

travers le prisme du désir éclaire avec plus de précision la question du rapport à l'impossible. Plusieurs fois, déjà, ce sujet a été abordé —notamment à travers le poème de Char présenté dans le premier chapitre.

La relation abstraite à l'infini, explique-t-il, cache un désir brûlant qui n'est pas celui de l'amour cherchant l'union. Au contraire, le désir qu'on peut qualifier de désir métaphysique est le désir « de ce qui ne nous manque pas, désir qui ne peut être satisfait et ne désire pas s'unir avec le désiré »<sup>68</sup>. En somme, le désir est le désir même de ce qui doit rester inaccessible : l'Autre. Le désir de l'Autre dans son étrangeté, désir désintéressé, n'atteint jamais son objet —il se tient toujours *entre*— désirant la distance comme ce qui le constitue.

Pour imaginer cette notion du désir, un des interlocuteurs de l'entretien reprend la phrase de Char maintes fois citées dans les textes : « Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir »<sup>69</sup>. En citant Char, Blanchot met en place le parallèle entre l'écriture comme désir et la relation à l'Autre. L'écriture poétique tout comme la relation à l'Autre sont, à leur façon, des rapports avec l'impossibilité d'atteindre l'objet de désir. D'une part, nous avons démontré que les versants du langage mettent l'écriture dans une tension du nommer, bien que l'écriture poétique ne réussisse jamais à nommer (elle désire plutôt *répondre* à l'impossible). Elle est devant l'impossibilité de former l'Un. D'autre part, la relation à l'Autre empêche de le considérer comme un

---

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> *Ibidem.*

autre moi-même —parfait miroir de mes désirs— : « je » suis confronté à l'impossibilité de me confondre à l'autre et l'impossibilité de l'Autre me bouleverse. L'écriture, à l'instar du rapport à l'autre, expérimente le désir métaphysique qui ne souhaite pas le Même.

Le désir métaphysique consiste à désirer ce avec quoi il y a toujours eu séparation et ce avec quoi il y aura toujours séparation. Aucune nostalgie de l'Un, mais plutôt un rapport où « moi » et autrui ont toujours été séparés :

Le désir métaphysique est désir de ce avec quoi l'on n'a jamais été uni, désir du moi, non seulement séparé, mais heureux de sa séparation qui le fait moi, et pourtant ayant rapport avec ce dont il reste séparé, dont il n'a aucun besoin et qui est l'inconnu, l'étranger : autrui.<sup>70</sup>

Le désir de l'Autre, souligne un des interlocuteurs, « a pris pour visée autrui et [...] fait d'autrui le Transcendant »<sup>71</sup>. Utilisons toutefois cette nomination avec minutie. Pour Blanchot, ce terme n'a pas de connotation religieuse contrairement à la pensée de Levinas qui s'en inspire bien qu'elle ne s'y réfère pas directement. Comprendons qu'autrui est le Très-Haut et son rapport de transcendance s'inscrit d'abord et avant tout au sein de la relation avec l'autre homme : « il se pourrait que tout ce qui peut s'affirmer du rapport de transcendance doive d'abord (je dirais pour ma part :

---

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.77.

seulement) s'entendre du rapport social »<sup>72</sup>, spécifie l'un des interlocuteurs. Le désir métaphysique s'exprime par la forme du rapport à l'impossible quand « je » suis devant l'Autre. Autrui est l'impossibilité d'être moi-même, ouverture complète vers l'Infini. À partir d'un tel rapport se déploie le désir. Ne confondons cependant pas le désir — l'expression d'une réalité métaphysique — et le lien de transcendance se manifestant dans le rapport social : le lien avec autrui.

### **Envisager l'Autre**

Le rapport social à travers lequel l'Autre se révèle à moi comme le Très-Haut devient précisément la troisième façon d'expliquer le rapport à l'Infini. Le thème de la transcendance dont il est ici question suppose une distance infinie entre « moi » et l'Autre. Nous nous demanderons alors comment Blanchot envisage un rapport de distanciation aussi abstrait dans un lien social de proximité? Pour le faire, il s'intéresse à la manifestation d'autrui à travers un mouvement oscillant entre le proche et le lointain : le visage de l'Autre. La troisième voie pour comprendre la relation à l'impossible s'ancre de cette façon dans l'épiphanie du visage élaborée par Levinas dans *Totalité et Infini*.

Il ne suffit pas de comprendre la relation levinassienne de transcendance comme une relation de distance infinie avec l'Autre pour en saisir toute sa richesse. Plutôt que de se confiner en une pure abstraction, elle s'ouvre à autrui à partir de la séparation.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

Voilà toute son originalité, Blanchot suit les traces de Levinas en délaissant les lois de la raison pour s'ouvrir réellement à la différence : une expérience sensuelle où chacun se laisse interpeller par l'étrangeté du visage qui le dévisage. La relation ne s'inscrit pas dans un « Tu dois », elle s'élabore dans l'expérience de l'Autre.

L'épiphanie du visage illustre à merveille l'expérience de l'extrême lointain qui se révèle dans la proximité du face à face. Le visage, le symbole de l'étranger, devient la métaphore de l'Autre que « je » ne serai jamais. La mise à nu du visage —sa vulnérabilité—m'expose à ma propre étrangeté : « Lorsque autrui se révèle à moi comme ce qui est absolument en dehors et au-dessus de moi, non parce qu'il serait le plus puissant, mais parce que, là, cesse mon pouvoir, c'est le visage »<sup>73</sup>.

De la sorte, l'épiphanie du visage permet une compréhension et une expérience beaucoup plus sensible de la relation avec autrui. Evidemment, Blanchot ne réduit pas le visage à sa réalité matérielle : le visage n'est que la symbolique de la relation avec l'autre qui se donne à ma vue, mais qui dépasse largement celle-ci. L'Autre déborde toutes les représentations possibles, il erre dans l'impossible. Il est l'Infini, ce que je ne puis pas penser. Le visage —au-delà de ce qu'un visage représente— concerne l'expérience de mise à nu de l'autre devant lequel je ne peux rien : « Devant le visage souligne Levinas, je ne puis plus pouvoir. »<sup>74</sup>. Autrui renverse mon pouvoir absolu en impossibilité. Le pouvoir ultime c'est celui de donner la mort. Devant le visage de

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.78.

l'autre, je ne vois et je n'entends que cet impératif : « Tu ne tueras point ». Cette résistance impérative caractérise la forme éthique pour Levinas.

Ainsi, le désir métaphysique qui s'exprime par la relation transcendante à autrui —une relation où l'impossibilité de tuer est dictée par la différence de l'autre— devient, pour Levinas, la philosophie première. Avant l'ontologie, il y a l'éthique : l'obligation envers autrui qui me rend responsable. Le visage de l'autre me fait sortir d'un « je » de raison pour s'ouvrir à l'appel que me lance l'Autre. Un appel duquel je ne puis m'échapper, mais auquel je réponds d'une réponse antérieure à tout relation.

Blanchot salue avec grand soulagement une pensée philosophique qui aborde la question de la relation avec autrui comme une relation avec l'inconnu :

En assignant une place centrale à l'autre, Levinas donne « un nouveau départ à la philosophie »<sup>75</sup>, dit Blanchot. Il donne aussi un nouveau départ à la recherche blanchotienne. Depuis toujours, Blanchot pense l'expérience de l'écriture comme rencontre de l'autre comme autre, de l'inconnu, du mystère, de l'énigme. En pensant cette rencontre comme le rapport à autrui, Levinas incite Blanchot à pénétrer plus avant dans la structure du rapport et dans la nature des termes entre lesquels il joue.<sup>76</sup>

Blanchot semble avoir quelques réserves —retenues et courtoises disons-le— à l'égard de Levinas. Un des interlocuteurs de l'entretien soulève deux questions

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>76</sup> SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *op. cit.*, p.339.

auxquelles il ne répond pas, mais à travers lesquelles nous voyons des éléments critiques : 1) « À cette relation impossible qui se révèle dans la révélation d'autrui (laquelle précède tout rapport de connaissance, loin d'en être un cas particulier), le nom général d'éthique peut-il convenir ? »<sup>77</sup> et 2) Et l'expérience de l'impossibilité, si elle peut prendre secondairement la forme d'un « Tu ne dois pas », se réduit-elle, en ce qu'elle a d'ultime, à une prohibition ? »<sup>78</sup>.

Ces deux critiques mettent en cause la valeur *a priori* positive accordée par Levinas à la relation avec autrui. Pour Blanchot, la relation avec l'inconnu n'a aucune connotation *a priori* positive ou négative —et cela n'enlève rien à son importance—. N'oublions pas qu'il tente de développer un langage dégagé de toutes valeurs morales ou sociales, ceci explique pourquoi il présente certaines réticences à l'égard du mot éthique chargé d'un lourd passé. Pour qualifier le type de rapport avec autrui, Blanchot utilise plutôt le concept du neutre qui échappe à l'opposition bon/mauvais, vrai/faux.. La deuxième question, présente, quant à elle, une divergence de position entre Blanchot et Levinas, car la relation avec l'inconnu, si elle est chargée d'un impératif, implique un retour à une philosophie du devoir —bien qu'elle ne soit pas fondée sur le devoir de

---

<sup>77</sup> BLANCHOT, Mauric, *op.cit.*, p.74.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

la raison<sup>79</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'une forme impérative participe à une pensée de la Loi et du Bon à laquelle Blanchot n'adhère pas.

### **L'interpellation de l'Autre**

Revenons à l'épiphanie du visage de Levinas —une des formes qu'explique Blanchot pour comprendre la relation avec l'inconnu. Le visage permet ainsi d'avoir une manifestation —une expérience— de l'étrangeté dans la distance infinie qui s'affirme entre « moi » et l'Autre. La révélation de l'autre à travers le visage porte cependant à confusion, car on pourrait croire qu'elle se restreint à une sensiblerie du cœur. Or, à travers le visage, l'autre me parle. Et c'est à travers l'interpellation —cette parole qui m'appelle à répondre— que la relation avec l'inconnu s'établit. Le langage de l'interpellation de l'autre est précisément la quatrième voie pour comprendre la relation avec l'inconnu. N'oublions pas que Blanchot nous a jusqu'à maintenant présenté la pensée de l'Infini, le désir métaphysique et l'épiphanie du visage pour la comprendre. Qu'il termine son exposé par le langage ne nous semble pas anodin et

---

<sup>79</sup>Bien qu'Emmanuel Levinas ne défende pas une éthique kantienne du devoir. Nous notons qu'il privilégie tout de même une approche de la morale à partir de l'impératif. Comme Kant avait voulu faire le tribunal de la raison, Levinas, à sa façon, ordonne les différents aspects de la pensée philosophique : l'éthique avant l'ontologie, nous dit-il. Comme le souligne Catherine Chaliier dans *Pour une morale au-delà du savoir*, Levinas est influencé en quelque sorte par Kant : « Levinas admire Kant, car, dit-il, il a frayé la voie à la pensée que le sens n'est pas nécessairement un événement d'Être. Le fait de la loi morale en soi reste en effet inexplicable par les données du monde sensible, comme par la raison théorique et ontologique . Pourtant ce fait donne une signification positive et pratique à certaines idées de la Raison pure, par-delà la finitude du temps et de l'espace. Selon Levinas, il y a donc dans cette philosophie « un mode de déduire d'une proposition antérieure— comme si la morale -et elle seule- mettait sur la voie d'une rationalité signification pratique qui reste, à côté de l'accès théorique à l'être, accès à un sens irrécusable », comme si dans la Raison, il y avait autre chose que le fait, pour l'être, d'être ». Ce sens apparaît avec le fait de la loi morale —non pas un fait empirique (*Tatsache*), mais un fait de la raison (*Faktum*) car impossible à autre qu'ontologique. » p.80.

nous pouvons y voir la source de sa réflexion qui sera la clé de la notion de responsabilité. Nous respectons donc la pensée de Blanchot en finissant par la notion de langage, le langage qui, souvenons-nous, a mené sur ce chemin. La fin ou le commencement n'ont plus ici aucune importance. Re commençons.

Dans le développement du texte où Blanchot parle de la notion du langage avec et à travers Levinas, nous croyons nous situer à une étape cruciale de sa pensée où il fait le pont entre sa pensée du langage —développée à travers la littérature— et le tournant « éthique » dans lequel il développera sa pensée sur la responsabilité.<sup>80</sup> Autrui, d'abord et avant tout, dit :

Autrui s'exprime et, dans cette parole, il se propose comme autre. S'il y a un rapport où l'autre et le même, tout en se tenant en rapport, s'absolvent de ce rapport, termes qui demeurent ainsi absolus dans la relation même, comme le dit fortement Levinas, ce rapport, c'est le langage. Quand je parle à l'autre, j'en appelle à lui.<sup>81</sup>

Dans le langage, l'Autre m'appelle à répondre. Il affirme son extériorité —mon extériorité— qui permet que nous soyons entre-Autres dans l'entretien. Dans ce rapport du langage, j'entre en relation ; je ne deviens pas l'autre. « Je » l'entretiens. Il ne devient pas moi. Le langage s'exprime à même le désir métaphysique de l'Autre, dans l'espace de distance. Une distance où je ne franchis pas la limite de l'illimité.

Dans l'entretien, j'ouvre l'espace de la parole où je ne tiens pas l'Autre et où il

---

<sup>80</sup> Ce mouvement culmine à partir des textes de *l'Entretien Infini* jusqu'à l'un de ses derniers écrits, *L'Écriture du désastre*, où il rejoint de plus en plus la pensée de Levinas.

<sup>81</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p.79.

ne me tient pas. Un espace où je ne j'ai aucun pouvoir sur lui. Un espace appelant l'ouverture; le langage existe parce que nous avons quelque chose d'inconnu à nous dire. Le visage m'interpelle parce qu'il m'ouvre à l'étrangeté. S'il n'y avait aucune étrangeté entre les humains, s'il n'y avait aucun inconnu, ni le langage ni le visage n'existeraient : « dans le monde où ne régnerait plus que la loi du Même (l'avenir de l'accomplissement dialectique), l'homme —on peut le supposer— perdrait et son visage et son langage. »<sup>82</sup>.

Le langage entre les hommes existe donc parce qu'il y a de l'inconnu qui les précède et qu'ils veulent se communiquer. À travers l'entretien, une parole m'interpelle et me porte à répondre de l'étrangeté préliminaire entre chacun de nous. « Il y a langage, parce qu'il n'y a rien en « commun » entre ceux qui s'expriment, séparation qui est supposée —non surmontée, mais confirmée— dans toute vraie parole. »<sup>83</sup>. La parole qui fraye —l'entre de l'entretien— porte en elle le mouvement de la réponse, elle désire répondre à l'Infini de l'autre, à cette impossibilité commune à ne pas nous joindre, mais uniquement à nous re-joindre en l'appel. Si nous vivions toujours dans une philosophie du Même, je ne désirerais que « moi » en l'autre et ainsi n'aurais-je aucun besoin d'une parole pour répondre à cet autre qui ne serait que « moi ».

Blanchot s'inscrit ainsi dans la pensée levinasienne de l'Autre tout en demeurant dans le courant de pensée sur le langage et la littérature que nous avons

---

<sup>82</sup> *Ibidem.*

<sup>83</sup> *Ibidem.*

développé dans notre premier chapitre. L'autre s'offre à moi à travers son visage, mais surtout avec son langage (le langage de la parole et le langage du visage) et il m'enseigne. Comme nous l'avons souligné, il est le Très-Haut. Cela implique que l'entretien n'est pas le dialogue entre deux égaux, il y a entre autres une relation de non-réciprocité. Le langage est la relation transcendante en elle-même —le langage me déchire, me dépasse et m'ouvre à l'espace de l'autre. Il se manifeste donc à travers une relation non-symétrique. « Autrui n'est pas sur le même plan que moi ». <sup>84</sup> Dans la parole de l'entretien, la parole subit une sorte de courbure empêchant la réciprocité, entre les mots il y a une « distance excluant toute réciprocité et présentant une courbure dont l'irrégularité va jusqu'à la discontinuité » <sup>85</sup>. Cette courbure permet l'espacement infini entre « moi » et l'Autre et rend possible l'entre-Autres.

En tant qu'autrui, l'humain est toujours en dehors de moi : d'un autre lieu et d'un autre espace. Quand j'entre en dialogue avec lui, je réponds à l'appel de l'humanité en lui : l'humanité fondée dans l'impossibilité liée à toute existence humaine. Quand « je » lui parle, « je » ne peux pas le réduire ni l'atteindre —il dépasse ma propre subjectivité :

s'il me parle, il me parle de par l'infinie distance où il est de moi, et sa parole m'annonce précisément cet infini, m'invitant ainsi, par son impuissance, son dénuement et son étrangeté, à une relation « sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, conquête, jouissance ou connaissance » <sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.80.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>86</sup> *Ibidem.*

Ce dialogue porte à équivoque, souligne l'un des interlocuteurs du texte *Connaissance de l'inconnu*, car il se rapproche de la parole socratique qui parle à autrui, sûre de sa présence. Le fait de penser le dialogue nous ramène constamment à cette idée d'une parole de la présence —le privilège de la parole orale— toujours prête à répondre et à se justifier juxtaposant « moi » et l'Autre dans un rapport d'égalité, car le « langage parlé appartient également à Autrui et à Moi et les rend ainsi égaux »<sup>87</sup> tandis que la parole de l'entretien initie « à la présence incommensurable du visage »<sup>88</sup>. La relation avec autrui à travers le visage implique un questionnement de la relation à l'autre à l'extérieur de l'expérience subjective, défend Blanchot. Une pensée de l'extériorité ne peut pas penser, dans l'intériorité, un concept médian du langage entre « toi » et « moi ». L'entretien est une expérience de l'extériorité et non une pensée intériorisée de l'extériorité.

Une telle pensée n'admet donc pas une parole qui prendrait son origine d'une subjectivité à laquelle elle ne croit plus. Il semble dorénavant impossible de réduire le langage à une telle parole « parce que c'est le propre du langage —parlé, mais aussi bien, et peut-être à un plus haut degré, écrit — de toujours prêter assistance à lui-même, ne disant jamais seulement ce qu'il dit, mais toujours plus et toujours moins. »<sup>89</sup> Aussi, la parole de l'entretien ne saurait être la parole de la présence défendue par Socrate, puisque le langage entre autres devient une exigence d'extériorité : détour entre le visible et l'invisible. Elle ne soumet plus les êtres au primat de la lumière : autrui

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.82.

m'appelle par son étrangeté et il demeure l'inconnu inconnaissable que je ne pourrai m'approprier. Le mystère livré par autrui à travers cette parole du détour m'apprend l'humain et l'infini qui le constitue.

L'inconnu qui se livre à moi m'invite à un mouvement de réponse. La relation à l'Autre à qui il m'incombe de répondre trace une nouvelle voie pour la philosophie : la responsabilité n'est plus une question d'imputabilité. Elle ne s'inscrit plus dans une relation de réciprocité où les uns et les autres échangent à la manière d'un contrat pouvant prendre fin. L'Autre demeure l'inconnu auquel je n'ai jamais accès et envers qui je suis lié au-delà du moment présent. Un inaccessible qui me dépasse et auquel je dois répondre d'un « oui » préexistant à toute subjectivité. Cette réponse est la responsabilité la plus grave, celle qui me lie à l'Autre tout en me déliant d'un « je » rationnel, celle qui permet l'entretien, celle qui rend possible la rencontre entre autres : l'amitié la plus chère.

[..] la pensée d'Emmanuel Levinas nous a éveillés, à l'idée de la responsabilité d'abord, mais d'une responsabilité « illimitée<sup>90</sup> » qui déborde et précède ma liberté, celle d'un « oui inconditionné<sup>91</sup> », dit le texte, d'un « oui plus ancien que la spontanéité naïve<sup>92</sup> », un oui qui s'accorde avec cette droiture qui est « fidélité originelle à l'égard d'une alliance irrésiliable<sup>93</sup> »<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, Édition de Minuit, Paris, 1968, p.108.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>94</sup> DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997, p.13.

## L'entrevous

La relation avec l'Autre à laquelle nous convie Emmanuel Levinas a quelque chose de terrible. Dans ce rapport —où nulle morale n'est admise— autrui se révèle à moi dans sa présence tout en se tenant à une distance infinie : « autrui est pour moi la présence même, la présence de l'infini »<sup>95</sup>. À travers le langage qui se dit à moi se livrent les deux traits de l'Autre que sont la présence et l'infini. Bien que ces mots se contredisent, il faut y entrevoir une réalité humaine et langagière ; l'entretien consiste spécifiquement à permettre l'entrevue de l'homme qui se présente à la fois comme l'inconnu et le familier.

La présence de l'illimité nous est donnée par l'étrangeté de l'humain, en face, qui se révèle à moi dans un mouvement de transcendance. Les deux mouvements antagonistes de l'illimité et de la présence se côtoient pour ouvrir l'espace du langage et de la relation. À la fois ils s'opposent et ils cohabitent tels les deux piliers d'une voûte exigeant l'intervalle des pierres pour se tenir, s'entretenir. Blanchot reconnaît dès lors le mouvement dialectique qui, somme toute, se dessine dans notre langage et notre réalité. L'originalité de sa pensée réside toutefois dans l'intérêt qu'il porte à l'ouverture entre ces deux mouvements. Son attention se dirige ni sur l'un ni sur l'autre des piliers de la voûte, mais plutôt sur l'interstice qui les sépare : l'entrevous qui crée le mouvement et qui permet, à sa façon, de tenir la voûte. L'attention n'est donc plus

---

<sup>95</sup> BLANCHOT, Maurice. « Tenir Parole » in *L'Entretien Infini*, p. 85.

portée sur la clé de voûte —fondement de la structure— mais bien sur l'ouverture entre elle et les autres pierres permettant le mouvement du dehors. Blanchot ne disait-il pas, comme Levinas, que la parole de l'entretien à une courbure telle qu'elle se détourne de tout visible et de tout invisible —espace voûté par l'entrevous.

Les mouvements antagonistes qui, dans la perspective éthique, nous intéressent davantage est l'antagonisme entre le mouvement du rapport au monde et du rapport à l'inconnu. Les relations avec les autres s'établissent autour des moyens du monde : on s'assoit autour d'une table, on s'unit pour travailler, on se met d'accord sur certaines façons d'être et de faire. On voisine, on partage, on échange en commun ce qui tient ensemble : c'est l'affirmation de la réalisation, l'avancée vers une fin. Dans ce monde, nous sommes ancrés dans des relations dialectiques où s'affirme le pouvoir sur les uns et les autres. Le rapport de communauté nie les face-à-face —il n'y a aucun entrevous— et favorise les vis-à-vis en tant qu'ils sont des mouvements d'opposition vers une fin. « Naturellement un tel genre de rapport est rapport de lutte et de violence. »<sup>96</sup>

Or, le rapport à l'Infini, se manifestant à travers le visage de l'Autre, ruine le muret existant entre les choses et moi et me retire de ma relation avec le monde : « Il s'agit donc d'autrui dans la mesure où il se révèle à moi, épiphanie étrangère à toute relation que je puis avoir avec lui dans la sphère de l'économique, par la médiation du

---

<sup>96</sup> *Ibidem.*

travail, d'une cause commune, etc. »<sup>97</sup>. Bien que ces deux mouvements existent, ils se retirent l'un devant l'autre, se glissent dans l'entrevous. L'autre est l'inaccessible se livrant dans l'immédiat et la rencontre de l'autre dans le monde a cet aspect terrifiant qu'il m'apparaît dans un monde de pouvoirs. Un monde d'une violence telle que je ne saurais y exposer l'Autre dans l'entretien sans risquer son existence :

Je dis que cette rencontre (non pas fortuite mais originaire) est terrible, car il n'y a plus ici de mesure, ni de limite : mon intervention —celle du moi— ne se bornera pas à la violence partielle du travail, à la négation limitée et voilée du refus ; là, si je m'affirme encore comme pouvoir, mon pouvoir ira jusqu'à la mort, et mort non pas partielle, mais radicale.<sup>98</sup>

### **L'entre-tuer**

Les entrelacements entre les mouvements du possible et de l'impossible sont cependant dangereux. S'ils réussissent tout de même à coexister, leur rencontre est certainement risquée : « par sa nudité, sa vulnérabilité absolue, le visage met radicalement en question mon pouvoir de le tuer, il résiste à ce pouvoir : le visage fait appel à ma responsabilité »<sup>99</sup>. Mais comment ne pas affirmer son pouvoir aux dépens de l'Autre quand l'autre m'apparaît dans le rapport au monde possible? Telle est la problématique à laquelle nous amènent ces deux mouvements. La tâche du dialoguant sera de s'entretenir dans l'espace d'ouverture en mesurant constamment le danger du mouvement dialectique qui menace de sa puissance. Nier la réalité du langage et des choses —le rapport au monde possible ou le langage courant— n'avancerait

<sup>97</sup> SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *op. cit.*, p. 342.

<sup>98</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.* p. 86.

<sup>99</sup> SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *op. cit.*, p. 343.

effectivement en rien l'entretien : elle serait une menace pour l'Autre. À l'encontre, prendre note de ces deux mouvements permet de prendre garde, de façon prudente, de la menace que nous constituons pour autrui. Nous pouvons cependant nous demander, comme Blanchot, si « l'homme ainsi en face de l'homme n'a pas d'autres choix que de parler ou de tuer »<sup>100</sup>?

L'alternative, plutôt que d'être une situation de choix entre deux options, ne serait-elle pas le symbole de la relation avec l'Autre ? Effectivement, devant l'autre, dans ma relation dans le monde, je suis dans cette alternative de la parole et du meurtre. En décidant de parler, je m'ouvre à l'entretien et à la différence que suppose l'humain en face de « moi ». En demeurant dans une attitude dialectique où « je » veux convaincre l'autre —de façon ultime, le convaincre d'être moi-même— « je » le nie, « je » commet le meurtre. Être devant l'autre, c'est vivre cette résistance : l'alternative meurtrière. Et, contrairement à Levinas qui voyait dans la résistance de l'autre l'impératif éthique du « Tu ne tueras point », Blanchot y voit plutôt la présence de l'Autre qui s'exprime dans la résistance posée par l'alternative entre la parole et le meurtre.

Pour illustrer cette résistance, Blanchot reprend l'histoire de Caïn et d'Abel. Le meurtre d'Abel est la démonstration ultime du pouvoir de chacun devant l'Autre. En commettant l'homicide, Caïn refuse l'extériorité, il n'admet pas qu'Abel est un Autre qu'il ne peut pas tenir. Il décide alors d'affirmer son pouvoir absolu sur la chose et il

---

<sup>100</sup> BLANCHOT, Maurice. *op. cit.* p.86.

fait de la mort sa possibilité. Caïn n'entend pas l'appel de l'inconnu en Abel, incapable d'accueillir l'étrangeté du frère.

Dès que la présence de l'autre en autrui n'est pas accueillie par le moi comme le mouvement par lequel l'infini vient à moi, dès que cette présence se referme sur autrui comme propriété d'autrui établi dans le monde, dès qu'elle cesse de donner lieu à la parole, la terre cesse d'être assez vaste pour pouvoir contenir à la fois autrui et moi, et il faut que l'un des deux rejette l'autre —absolument.<sup>101</sup>

Dans l'alternative parole/meurtre, il faut cependant voir une ouverture de la parole qui parle à travers ce dénuement. Avec cette parole, il y a une invitation à sortir de la dualité et « à conserver le mouvement du *ou bien* ». <sup>102</sup> Cette parole fait sortir de l'entre-tuer pour parler à travers les interstices et permettre l'entretien : « parler, c'est toujours parler à partir de cet intervalle entre la parole et la violence radicale, séparant, mais maintenant dans un rapport de vicissitude, l'une et l'autre » <sup>103</sup>.

### **L'entretien et le dialogue**

Blanchot invite donc à l'entretien —un mouvement de réponse à l'autre—, qu'il ait intitulé son recueil de textes *L'Entretien Infini* n'est certes pas aléatoire. Dans ce recueil, nous retrouvons autant de textes sur des auteurs philosophiques que sur des auteurs littéraires. *L'entretien Infini* illustre avant tout un tournant blanchotien vers

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 89.

l'Autre en tant qu'autrui. La question de la littérature a toujours été une expérience de l'extériorité, mais voici que maintenant, avec Levinas, il peut penser le langage parallèlement au rapport avec l'Autre. Comme le souligne Anne-Lise Schulte Nordholt, Blanchot pense l'exigence du langage qui se déchire de son origine comme il pense le rapport à l'Autre dans sa séparation : « Dans le langage, dans le réel, dans le rapport humain, il s'agit de maintenir ouvert un vide, un intervalle, un entre-deux. »<sup>104</sup>. L'exigence de l'ouverture demeure la même.

Cette même exigence qui dirige l'expérience de l'écriture et le rapport à l'autre se joint, nous semble-t-il, dans l'entretien. Pour bien la comprendre, comparons-le au dialogue. Ces deux termes, même s'ils se ressemblent, ne réfèrent pas aux mêmes mouvements philosophiques. Il est d'ailleurs intéressant, comme le souligne Françoise Collin, de remarquer que Blanchot s'inspire du dialogue —le berceau de la philosophie classique— pour développer la notion d'entretien. Spécifions cependant que Blanchot effectue un retour au dialogue pour mieux s'en détourner. Son retour témoigne beaucoup plus d'une critique que d'une allégeance au dialogue socratique. En somme, le dialogue socratique ne serait pas vraiment, selon lui, un échange réel puisqu'il suppose une découverte que l'on connaît à l'avance. Cette découverte, pour Socrate, est celle de la vérité. Ainsi, les dialogues socratiques s'inscrivent dans la voie unilatérale de la Raison recherchant la Vérité. Bref, les interlocuteurs cherchent une vérité qui est déjà là et qu'ils doivent découvrir.

---

<sup>104</sup> SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *op. cit.*, p. 358.

Aussi, les dialogues socratiques évoluent-ils entre deux personnes confrontant leur point de vue. La confrontation suppose une dualité progressive où l'un dépend de la parole de l'autre, et vice versa, pour mener vers une réponse. Or, Blanchot doute de la dualité et de l'échange entre égaux qui devrait prendre lieu au sein du dialogue socratique. Par la maïeutique, Socrate agit comme celui qui accouche des idées de l'autre. Or, sa méthode représente plutôt une didactique de celui qui sait à celui qui ne sait pas. Même si Socrate dit qu'il est celui « qui ne sait rien », nous comprenons qu'il ne prétend pas avoir le Savoir ultime. Nous concevons cependant qu'il sait connaître plus que les autres auprès desquels il agit en pédagogue. Le mouvement dialogique, dans sa tendance didactique, n'établit donc pas de rapport progressif d'égal à égal. Il représente encore une fois un cheminement unilatéral vers un point qui serait la vérité.

Si nous épousons une interprétation hégélienne du dialogue, comme l'explique Françoise Collin, le dialogue ne serait plus l'accès à la vérité, mais bien l'accomplissement de la Vérité : tout serait le savoir, le non-savoir n'étant que le négatif du savoir. Que l'on soutienne l'une ou l'autre des interprétations, elles tendent toutes vers l'Un : la Raison et la Vérité en demeurent l'aboutissement ultime :

Que la Raison soit le bout du chemin ou le chemin lui-même s'accomplissant, elle polarise dans son unité le dialogue. La discontinuité des voix, de quelques manières que celles-ci se nouent, n'y est possible qu'en vertu du postulat d'une continuité originelle.<sup>105</sup>

Dans l'entretien, la discontinuité se pose comme origine non originare et c'est

---

<sup>105</sup> COLLIN, Françoise. *op. cit.*, p.96

probablement cette différence qui le distingue du dialogue. L'entretien se développe à partir de l'abîme qui nous sépare tandis que le dialogue s'établit dans le chemin de la vérité qui nous unit. Dans l'entretien : « ce que dit l'un ne forme pas totalité avec ce que dit l'autre. Et la parole interrompue repart d'où elle n'était jamais arrivée, de la bouche de l'autre »<sup>106</sup>. L'Autre initie la parole, il l'appelle. La parole s'achemine à partir de l'Autre, qui dans sa différence, est complètement étranger à moi-même. Une différence établie à partir de la distance qui me sépare de l'autre : une discontinuité. La vérité n'est donc plus la source de l'échange, l'échange se désire maintenant pour lui-même en tant qu'il s'ouvre à l'étrangeté : « Parler, entendre, se tenir dans la séparation, voilà à quoi les hommes sont appelés. »<sup>107</sup>

L'entretien dans sa forme discontinue est une réponse à la parole de l'Autre : une responsabilité qui me dépasse et me précède. La parole n'y tient plus la place d'une communication entre sujets, elle lie les hommes entre eux à partir de leur étrangeté :

La relation à autrui n'est ni une affirmation de soi, ni une saisie ou une respectueuse attention à un autre, mais l'expérience de l'altérité comme étrangeté. La solitude qui s'y loge ne tient pas au caractère intransmissible d'une subjectivité toujours défigurée par ses modes d'expression et en particulier par le langage, mais au défaut de cette subjectivité, défaut auquel seul le langage fait droit. Car parler, et plus certainement écrire, c'est faire paraître l'absence de la chose, mais donc aussi bien l'absence du sujet. S'il y a parole, c'est que « je » n'est pas.<sup>108</sup>

Françoise Collin résume à merveille la conception blanchotienne de la relation à l'autre qui prend forme dans sa conception de l'écriture. Souvenons-nous que, dans la

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.100

<sup>108</sup> *Ibidem.*

première partie de ce chapitre, nous avons expliqué que l'un des versants du langage tue la chose pour la nommer. En me nommant dans ma relation à l'autre, « je » m'anéantis : « Je me nomme, c'est comme si je prononçais mon chant funèbre : je me sépare de moi-même, je ne suis plus ma présence ni ma réalité, mais une présence objective, impersonnelle, celle de mon nom »<sup>109</sup>. La réponse n'est donc plus celle d'un « sujet ». Elle le dépasse et engage à l'ouverture à l'autre que suscite la réponse.

### **Entre la fin et le commencement**

Le rapport à autrui tel que nous le voyons à travers l'entretien blanchotien est d'abord le rapport de l'homme avec l'homme : l'entre-gens. La courbure voûtée du langage qui se déchire entre le possible et l'impossible ouvre à cette parole « hors de l'opposition, hors de la négation et ne faisant rien qu'affirmer, mais hors aussi de l'affirmation, car ne disant rien que la distance infinie de l'Autre et l'exigence infinie qu'est autrui en sa présence. »<sup>110</sup> L'entretien se différencie de cette façon du dialogue platonicien qui distingue le vrai du faux.

Les deux versants de langage que Blanchot développe à travers sa théorie littéraire l'amène à penser l'ambiguïté en tant qu'ouverture au dehors. L'ambiguïté entre les deux langages nous intéresse particulièrement parce qu'elle introduit l'importance de la séparation à partir de laquelle « je » pense l'autre. Aussi, la

<sup>109</sup> BLANCHOT, Maurice. « La littérature et le droit à la mort », p.37.

<sup>110</sup> BLANCHOT, Maurice. « Tenir Parole », *op. cit.*, p. 92.

séparation entre le langage commun et le langage poétique rapproche-t-elle Blanchot de Levinas, puisque tout deux s'intéressent à l'étrangeté d'autrui qui ne peut que se manifester à partir d'une séparation du « Même » —ou du « Moi ». Cette dislocation, comme ambiguïté entre deux mouvements —non comme un résultat dialectique— appelle l'ouverture que pose l'entre-deux-langages : l'entre-Autres : l'entre-dire : l'entre-vue ; que rend possible l'entretien.

Nous savons que la notion de responsabilité ne repose plus sur les « sujets » de la réponse, mais plutôt sur la réponse, et que Blanchot s'intéresse plutôt à la forme de cette réponse. Aussi, la réponse devient-elle importante quand elle trouve un lieu pour se faire entendre et se faire attendre. L'entretien, parce qu'il cultive l'*entre* où l'étrangeté peut se manifester et nous fasciner, semble devenir une forme à travers laquelle se développe la responsabilité la plus extrême, explique Blanchot. Là, dans ce lieu non-lieu de l'errance, tanguent la parole entre le possible et l'impossible. Un mouvement de réponse où « je » suis appelé par l'impossibilité de l'Autre.

L'Autre se présente comme impossibilité devant moi ; « je » le désire en tant que mon désir ne l'atteindra —ne le tiendra— jamais, mais toujours l'entretiendra. La séparation entraîne le mouvement continu de la réponse qui ne s'établit jamais comme Réponse : « Telle serait notre tâche : répondre à cette parole qui passe mon entente, y répondre sans l'avoir vraiment entendue et y répondre en la répétant, en la faisant

parler »<sup>111</sup>. Telle que le poète, l'artiste ou l'oracle, la réponse jamais ne dicte, mais toujours indique. Elle demeure avant tout un mouvement d'accueil à la différence : une réponse à l'impossibilité de l'Autre. La responsabilité n'est donc pas la réponse d'un choix rationnel, elle est le mouvement m'obligeant à « tenir parole »<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>112</sup> *Ibidem.*

## Conclusion

Penser la responsabilité avec Blanchot devient ainsi une tâche toute différente de celle à laquelle nous avions habitué les penseurs de la tradition philosophique occidentale. Aussi, Blanchot se détache-t-il de l'ordre philosophique établi par Platon qui pose l'Un comme l'ultime quête de vérité. Il critique ainsi la parole de la représentation qui chemine sous l'astre platonicien du Vrai. Cette critique invite en fait à découvrir l'écriture comme un nouveau rapport du langage à la chose, un rapport quittant l'idéalité du Même. Or, le rapport de l'écriture aux choses et à l'extériorité est le tremplin de la pensée blanchotienne de la responsabilité.

Pour défendre l'importance de ce rapport dans la sphère philosophique, une des difficultés de Blanchot sera de rétablir la littérature comme discours « sérieux ». Afin d'y arriver, il propose une relecture de l'un des premiers philosophes qui met en relief le manque de rigueur et de « véracité » de l'écriture : Socrate. En commentant le *Phèdre*, Blanchot tente de rétablir l'importance de la littérature aux côtés de la philosophie. Il souligne le malaise de Socrate devant l'écriture. Ce malaise est avant tout d'ordre moral, explique-t-il, puisque ce que Socrate reproche à l'écriture c'est son irresponsabilité. L'écriture est incapable de répondre d'elle-même : derrière elle, personne n'est présent pour la défendre et pour répondre de ses actes. Blanchot tente de se détacher du poids historique et moral des termes — on compare sa critique à l'entreprise nietzschéenne de la *Généalogie de la morale*— et plutôt que de voir l'aspect irresponsable de l'écriture, il défend l'importance de la brèche originelle qui la

fonde. Il rétablit ainsi l'importance de l'écriture dans son aspect irréductible à l'ordre. Il ébranle la conception traditionnelle de l'ordre et de la raison pour offrir une nouvelle perspective sur le « sujet » et sur la responsabilité du « sujet ».

Telle la parole de l'oracle qui ne s'inscrit dans aucun ordre de représentation, l'écriture — comme parole de commencement— a tout à voir avec l'« éthique ». Effectivement, l'éthique n'est pas la parole morale qui dicte : elle ne tente pas de représenter le Vrai qui, en l'occurrence, serait le Bon. Elle ne représente pas, elle est plutôt en tension vers une réponse à la question : « Que dois-je faire ? ». Une réponse en constante mouvance. La ressemblance entre l'éthique et l'écriture ne serait donc pas l'objet respectif de leur quête, mais le rapport qu'elles établissent avec lui. Toutes deux ont un rapport de distance qui sort de l'espace de l'ordre où tout est déjà dicté à l'avance.

L'éthique, comme l'écriture, se déploie à l'intérieur d'un rapport de tension, la tension d'un appel : le désir de l'autre que je ne saisirai jamais. C'est pourquoi l'écriture répond à l'impossible — à l'extériorité irreprésentable— comme l'éthique répond à l'Autre en autrui dont il ne peut se représenter l'étrangeté. Comme le souligne Jacques Cardinal, ce rapport à la différence qu'introduit Blanchot caractérise une nouvelle position éthique:

C'est pour ainsi dire ce nom de l'Autre [...] qui se donne désormais à penser comme impossible ou innommable et qui convoque une nouvelle position éthique fondée sur une conscience du sans-fond (*l'Ab-Grund*)<sup>1</sup>.

Le nouveau rapport qu'introduit l'écriture engage Blanchot à réfléchir à la notion de responsabilité : « C'est le langage, l'expérience du langage — l'écriture — qui nous conduit à pressentir un rapport tout autre »<sup>2</sup>. Or, Blanchot a montré comment ce rapport déserte l'ordre du Vrai comme fondement originel. Si nous voulons réfléchir à la responsabilité sous ce nouveau rapport, il nous faut donc déconstruire le fondement de la responsabilité en tant qu'interrelation entre deux « sujets ». C'est ce qu'entreprennent Blanchot, par l'idée d'écriture impersonnelle, et Derrida, par celle de l'écriture parricide. Sortir de l'ordre de la représentation, c'est aussi l'occasion pour le « sujet » de sortir de sa propre représentation. Le rapport de l'écriture avec son déchirement de l'origine — le désastre — engage le « sujet » dans un processus de distanciation avec lui-même : « Le désastre ne me met pas en question, mais lève la question, la fait disparaître, comme si avec elle « je » disparaissais dans le désastre sans apparence »<sup>3</sup>.

En sortant des sentiers de l'origine, le « sujet » quitte le Vrai comme il quitte le « Moi » : « *Moi* : est-ce qu'on peut alors encore parler de moi ? Un Je sans moi peut-être, une ponctualité non personnelle et oscillant entre personne et quelqu'un »<sup>4</sup>. Il

<sup>1</sup> CARDINAL, Jacques. « Du (post)modernisme comme deuil. L'éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot » in *Études Littéraires*, Vol. 27, numéro 1, 1994, p. 139.

<sup>2</sup> BLANCHOT, Maurice. « Le rapport du troisième genre » in *L'Entretien Infini*, Gallimard, Paris, p.103.

<sup>3</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Gallimard, Paris, 1980, p. 50.

<sup>4</sup> BLANCHOT, Maurice. « Le rapport du troisième genre », *op.cit.*, p.102.

entre dans un rapport à l'autre exempt du recours au fondement subjectif. Cette déconstruction du « sujet » qu'introduit le rapport de l'écriture offre un nouvel éclairage sur la notion de responsabilité, car distancié de soi, nous ne pouvons plus nous tenir responsables à la manière du sujet présent à lui-même. Le sujet présent à lui-même, comme la parole socratique, est capable de répondre de ses actions. Il contrôle ses actes et agit de façon réfléchie à l'égard d'autrui. Blanchot, en distanciant le « sujet » de sa propre origine, accorde à la responsabilité une importance qui dépasse le « sujet » lui-même, une responsabilité qui s'éloigne aussi de la conception morale traditionnelle que nous lui attribuons :

Responsabilité qui me retire de mon ordre — peut-être de tout ordre— et m'écartant de moi (pour autant que moi, c'est le maître, le pouvoir, le sujet libre et parlant), découvrant l'autre au *lieu* de moi, me donne à répondre de l'absence, de la passivité, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être responsable, à laquelle cette responsabilité sans mesure m'a toujours déjà voué en me dévouant et me dévoyant.<sup>5</sup>

Le rapport de l'écriture à l'origine invite donc au désastre —à la séparation originaire, au désordre— où « je » entre en contact avec un autre qui n'est pas *Moi*. Ce rapport à l'Autre, Blanchot l'introduit par la forme de l'entretien. Une forme dialogique où entrent en relation des « sujets » ouverts au rapport que propose l'écriture. Après avoir répondu, à l'aide du sujet « impersonnel », à la question « Qui répond ? » voici que Blanchot introduit la forme à travers laquelle la responsabilité peut frayer son chemin.

---

<sup>5</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*, op. cit., p.45.

Pour entendre l'appel de l'Autre —pour y répondre—, il faut donc une forme laissant place à une distanciation du langage par rapport à lui-même ainsi qu'à une séparation entre les « sujets ». Cet entre-deux structurel empêche la réduction au Même qui rend impossible la responsabilité comme l'a redéfinie Blanchot. Souvenons-nous des trois modalités de la responsabilité de Derrida : le répondre *de*, le répondre *devant* et le répondre *à*. Blanchot privilégie effectivement la modalité du répondre *à*, puisqu'elle amorce un mouvement d'ouverture vers l'Autre contrairement à la modalité du répondre *de* (notre compréhension courante de la responsabilité) qui se restreint à l'imputabilité du sujet présent à lui-même. Dans la modalité du répondre *de*, la réponse ne se dirige pas vers autrui, mais plutôt vers l'objet de connaissance ou l'objet de projection qui m'apparaît lorsque je ne m'efforce pas de considérer l'étrangeté du visage en face de moi. La responsabilité, telle que la conçoit Blanchot, prend plutôt forme à partir de la séparation où l'autre n'est ni moi ni mon objet de désir ni mon objet de préhension. L'amitié, comme la définit Blanchot, se développe à travers une telle forme de séparation qui permet l'entente et la réponse : l'entretien.

L'amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler, non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente, où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient un rapport.<sup>6</sup>

L'écriture — l'entretien— comme mouvement d'ouverture à l'autre devient

<sup>6</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, p.328.

donc une structure d'accueil de l'étrangeté qui devrait influencer la forme de la relation entre « sujets ». En effet, l'entretien ouvre un espace échappant à toutes les luttes de pouvoir, une parole où des « sujets » dialoguent et répondent l'un à l'autre d'une réponse qui les dépasse. L'entretien ouvre le jeu de l'Autre en autrui, il sort de l'univers du possible et répond à ce qui nous dépasse, appelant à une responsabilité hors norme, hors sujet. Une responsabilité permise par l'écriture, par sa courbure poétique, qui dégage de l'univers restreint du possible et qui crée une « origine » hétéronome, ouverte à l'impossible.

En définissant l'entretien comme l'espace formel où la réponse peut se déployer, Blanchot introduit la pensée de l'Autre développée par Levinas. L'influence levinassienne, telle que nous l'avons présentée au cours du second chapitre, amène Blanchot à réfléchir sur ce qu'il a toujours eu la liberté d'analyser à travers la littérature : le rapport à l'inconnu. En s'inspirant de *Totalité et Infini*, Blanchot s'attarde d'ailleurs très peu à l'aspect éthique de la responsabilité, il s'intéresse plutôt au rapport d'extériorité que développe Levinas. Nous l'avons maintes fois souligné, Blanchot ne réfléchit pas à la littérature pour la littérature, ni à l'inconnu pour l'inconnu, mais bien au rapport de la littérature avec l'extériorité et à notre rapport à l'inconnu. C'est la raison pour laquelle il ne s'attarde pas particulièrement à la dimension éthique de la responsabilité, mais bien au rapport qu'elle implique.

Il semble d'ailleurs que la responsabilité, pour Blanchot, n'a pas de valeur éthique. Elle est plutôt un rapport essentiel à la relation entre les humains puisqu'elle

reconnaît l'inconnu propre à l'existence. L'écriture appelle à la responsabilité, parce qu'elle répond à l'inconnu :

Elle descelle plutôt que de sceller, appelant à « répondre à ce qui échappe à la responsabilité »<sup>7</sup>. La poésie est certes un appel à l'autrement qu'être mais cet autrement qu'être est un dés-être, une entrée dans le désert où l'errance est erreur, et non élection. Le registre de l'art est tout à la fois éthique et anéthique : éthique en ce qu'il ébranle la maîtrise supposée du sujet, et de ce sujet qu'est l'auteur, anéthique en ce que cet ébranlement ouvre à de l'autre sans visage : « au bord de l'écriture toujours obligé de vivre sans toi »<sup>8,9</sup>.

L'inconnu ou l'impossible que n'hésitent pas à aborder les arts et, de façon ultime, la littérature serait un rapport essentiel, une perspective « éthique » s'il en est une. Aussi, Blanchot défend-il l'importance du rapport à l'inconnu comme l'« origine » de la relation entre les hommes : « [...] je fais l'épreuve de l'autre, non pas comme d'un rapport étranger avec un homme comme moi, mais comme de l'homme en son étrangeté, cela qui échappe à toute identification »<sup>10</sup>.

Le rapport à l'inconnu est d'ailleurs la thèse qui supporte la notion de responsabilité blanchotienne. En effet, la responsabilité, pour Blanchot, ne dépend plus du « sujet » qui répond des conséquences de ses actes. Elle prend plutôt la forme d'une responsabilité illimitée, puisqu'elle est le rapport à l'inconnu en relation avec autrui : réponse à l'étrangeté de l'Autre qui ne sera jamais moi-même et avec qui je désire être séparé. Voyons la responsabilité dans la relation avec autrui comme la littérature en

<sup>7</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 118.

<sup>8</sup> BLANCHOT, Maurice. *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973, p. 115.

<sup>9</sup> COLLIN, Françoise. « La peur, Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot », in *Emmanuel Levinas*, Éditions de L'Herne, Paris, 1991, p.329.

<sup>10</sup> BLANCHOT, Maurice, « Le rapport du troisième genre », op.cit., p.104.

relation avec le monde. La responsabilité est un rapport — comme la littérature— avec le possible des choses et leurs poids réels. Je nomme les choses, en littérature, comme je suis en relation avec des gens réels envers qui j'ai des responsabilités — au sens pratique du terme. Mais mon rapport aux choses et aux êtres ne dépend pas uniquement de cette réalité : de cette possibilité ordonnée et restreinte.

Au contraire, Blanchot tente de montrer comment la littérature, en répondant à l'impossible, est un rapport à l'extériorité qui donne à la notion de responsabilité une portée illimitée, voire excessive. Jamais nous ne pouvons être assez responsables de l'Autre, puisque nous concédons qu'il est impossible de saisir autrui comme un objet de connaissance. Devant le visage de l'Autre, ma responsabilité est infinie : devant lui je ne peux que m'engager dans un entretien infini où je ne répons ni de moi ni de l'autre, mais de l'inconnu qui m'interpelle. De l'absolument étranger, sans pays sans foyer, je reconnais et j'accueille l'étrangeté qui fait de lui un autre homme. Entre-nous s'interpellent nos impossibilités communes.

Aussi, ce travail ne nous aura-t-il pas permis de répondre à la question : « Comment dois-je agir de façon responsable ? ». La perspective blanchotienne, en offrant une relecture de la notion de responsabilité, nous montre plutôt la complexité à laquelle nous expose cette question. Pour Blanchot, le fait de répondre de ses actes ou d'agir par devoir ne respecte en rien le rapport de responsabilité que nous avons devant autrui. Étant illimitée, la notion de responsabilité nous empêche de devenir, de façon ultime, responsables. Blanchot nous rappelle que nous ne sommes jamais assez

responsables : « Nos réponses et nos responsabilités ne seront jamais adéquates et jamais assez directes. La dette est infinie. Urgente parce qu'infinie. *A priori* infinie pour un être fini, dès lors qu'un devoir, s'il y en a, se présente à lui»<sup>11</sup>. Pour Maurice Blanchot, la responsabilité n'est plus, désormais, un attribut des conséquences de l'action, mais bien une ouverture constante à l'humain dans sa particularité la plus universelle : son étrangeté, sa différence.

---

<sup>11</sup> DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'Amitié*, Galilée, Paris, 1994., p.96.

## Bibliographie

- BLANCHOT, Maurice.** « La littérature et le droit à la mort » in *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981, 11-61.
- BLANCHOT, Maurice.** *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, 220 p.
- BLANCHOT, Maurice.** *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973, 187 p.
- BLANCHOT, Maurice.** *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, 332 p.
- BLANCHOT, Maurice.** « *La Bête de Lascaux* » in *René Char*, Éditions de l'Herne, 1971, 71-77.
- BLANCHOT, Maurice.** *L'Entretien Infini*. Gallimard, Paris, 1969, 636 p.
- BLANCHOT, Maurice.** « La solitude essentielle » in *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, 13-32.
- CARDINAL, Jacques.** « Du (post)modernisme comme deuil. L'éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot » in *Études Littéraires*, Vol. 27, numéro 1, 1994, 139-155.
- CHALLIER, Catherine.** *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris, 1998, 224 p.
- COLLIN, Françoise.** « La peur, Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot », in *Emmanuel Levinas*, Editions de L'Herne, Paris, 1991, 313-326.
- COLLIN, Françoise.** *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1986, 234 p.
- CRITCHLEY, Simon.** *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. Routledge, London and New York. 1997, 207 p.
- DAVIES, Paul.** « A Fine Risk : Reading Blanchot Reading Levinas » in BERNASCONI, Robert and Simon » CRITCHLEY, (ed.), *Re-Reading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991, 201-227.
- DERRIDA, Jacques.** *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997, 211 p.
- DERRIDA, Jacques.** « La pharmacie de Platon » in PLATON, *Phèdre*, Garnier-Flammarion, Paris, 1995, 255-388.
- DERRIDA, Jacques.** *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, 341 p.
- DERRIDA, Jacques.** *Éperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, 123 p.

- FOUCAULT, Michel.** *La pensée du dehors*, Fata morgana, Montpellier, 1986, 61 p.
- LIBERTSON, Joseph.** *Proximity Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Martinus Nijhoff, The Hague, Londres et Boston, 1982, 355 p.
- LEVINAS, Emmanuel.** *Quatre lectures talmudiques*, Édition de Minuit, Paris, 1968, 198 p.
- MESCHONNIC, Henri.** « Note sur l'éthique et l'écriture » in *Éthique et écriture*, Le hameau, Noisy-le-Sec, 1985, 138-139.
- NIETZSCHE, Friedrich.** *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Babel, Paris, 1997, 78 p.
- OUAKNINE, Marc-Alain.** *Méditations érotiques*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1998, 181 p.
- PLATON, Phèdre** (trad. Luc Brisson), Garnier-Flammarion, Paris, 1995, 403 p.
- PLATON, République** (trad. Jacques Muglioni ), Bordas, Paris, 1986, 176 p.
- REY, Jean-François,** *Le Passeur de justice*, Michalon, Paris, 1997, 124 p..
- SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise.** *Maurice Blanchot. L'Écriture comme expérience du dehors*. Droz, Genève, 1995, 383 p.
- SYBONY, Daniel.** *Jouissance du Dire*, Grasset, Paris, 1985, 401p.
- WYSCHOGRD, Edith,** « The Art in Ethics : Aesthetics, Objectivity, and Alterity in the Philosophy of Emmanuel Levinas » in PEPPERZAK, Adriaan T., *Ethics as First Philosophy*, Routledge, New York et Londres, 1995, 137-150.