

Dire Blanchot dès que confiné. Variations et stances pour Maurice Blanchot.

Emmanuel Brassat

La parole, l'écriture de M. Blanchot, il fut un écrivain, ne sont pas sans quelque lien avec notre actuel confinement, assignation à domicile, aussi étrange que cela puisse nous paraître de devoir vivre en un temps suspendu, presque en une absence de temporalité. Bien entendu, rien chez lui qui viendrait se confondre avec le diktat des pouvoirs bureaucratiques, ou de nature administrative et policière, ni non plus d'hygiénique. Blanchot est un auteur de l'impropriété, jamais du décrété et de la conservation obsessionnelle du propre. Il s'agit bien plutôt chez lui d'une expérience des limites, de l'oscillation qui occupe celle-ci entre finitude et infini. Entre les murs du langage et du corps, une parole vient chez lui chercher sa trame métaphysicienne et poétique, mais aussi politique. Pour Blanchot, la mort n'est jamais l'exclu, on ne peut l'occulter, mais au contraire l'événement déclencheur. La fin des temps, c'est-à-dire la simple mort de chacun, est la source même où l'on vient à s'abreuver d'une potion affreuse et sublime. Avec Blanchot, il faut presque boire l'eau du Léthé, franchir en un seul élan le pas des enfers, comme autrefois Orphée, Ulysse, Enée, Virgile et Dante. La mort, cette damnation de notre être, on ne peut la chasser, en idée, trame toute parole de sa terreur et délivre au veilleur insomniaque des nuits de silence l'intuition d'un temps suspensif qui est peut-être l'existence même. Un entre-deux de vie et de mort que les mots diffusent et contiennent. L'effet de souffle propulseur d'une *enclosion* infinie qui libère de l'illusion d'être toujours et nous livre à la vie brève en un éternel souci. Nous mourrons de ne pas pouvoir mourir au présent, écrit Blanchot. Par ailleurs, la mort du prochain interrompt et arrête. Elle est pour celui qui survit au décès d'un proche un *arrêt de mort*. Mais, tout autant, c'est de son fait qu'il nous faut commencer d'éprouver quelque chose qui dure. L'écart d'une vie durable et mortelle sous un ciel sans résurrection.

Pour dire cela, il y a chez Blanchot une épreuve du langage qui apparaît comme un effet de clôture, voire d'enfermement, un dépouillement dans l'expression. Il provient à la fois du sentiment inexorable d'une limite et de ce franchissement improbable de sa clôture à devoir se situer en son cœur. En vérité, la parole manque de mots si elle veut vraiment dire quelque chose. Notre condition, disons la presque assignation à résidence en un point d'immobilité. Cependant cela n'est pas une réclusion. Il s'agit plutôt d'un devoir-être qui se tient au bord d'une chute dans la néantisation, d'une perte d'existence. Si on suit Blanchot en sa quête, il faut pouvoir comme lui se tenir immobile pour se saisir du verbe et de ses traces infuses, profuses. Blanchot est un ascète, un adepte de la parole sèche, sans fioritures, de la solitude spirituelle et de l'isolement. Bien qu'il ne soit en rien religieux, Blanchot opère par séparation et détachement, en adepte profane des *exercices spirituels*, dans le retrait des évidences du sens, de la narration et de la représentation. Retire-toi à l'écart et médite autour de ton incertitude à même la forme du langage et de l'écriture, est sa prescription. On a pu parler à son propos d'écriture blanche, de poétique du retrait. Si l'on se prend à jouer avec les mots, le nom de Maurice Blanchot expose à l'expérience inouïe de la parole blanche, d'une écriture du sans objet. On songe chez lui *au vide papier que la blancheur défend*, à sa proximité avec la sidération de l'éclair mallarméen. Un éclair aveuglant qui efface toute présence attestée pour nous livrer à la présentation de ce qui ne peut se manifester et qui hante la parole. Présenter l'imprésentable et s'en soucier, est ici un nouvel impératif. Avec Blanchot, il s'agit de suivre la ligne d'une manifestation du non manifesté qui ferait presque sens si on pouvait en partager l'épreuve communément. La présence à l'absence vient ici occuper tout le temps. C'est un silence étourdissant dans lequel, plutôt selon lequel,

quelque chose vient enfin à s'écrire de ne pouvoir pas tout à fait se dire. Il faut alors se prononcer en un lieu qui expose à la parole, par le moyen de l'écriture. Car ici, écrire c'est dire. Et d'être sans objet, l'écriture n'en est-elle pas aussi sans attester en cette place de la présence d'un sujet ? En un tel lieu d'écriture, on ne sait plus exactement qui parle. Le soi se dérobe tout autant que notre certitude envers le monde.

Mais de quoi s'agit-il ? Tout d'abord il y a la mort comme un vécu de sa possibilité réelle. Avoir été livré à la possibilité de la mort, à une exécution par un peloton de soldats et y avoir réchappé, presque par hasard. Lors de la retraite dévastatrice de France des armées allemandes en 1944, Blanchot alors encore jeune homme, a failli être fusillé par représailles. Il n'est épargné que du fait d'un contretemps qui éloigne l'attention de son bourreau, un officier allemand, puis d'une indulgence à son égard de soldats russes, mercenaires anticomunistes de l'Allemagne qui voient en lui un aristocrate qu'il faut épargner. Comme Dostoïevski, lui aussi de façon ultime par décision du tsar, le voilà délivré de la mort imminente à laquelle il était condamné. Il écrira de cela, après-coup, longtemps après : *Seul demeure le sentiment de légèreté qui est la mort même ou, pour le dire plus précisément, l'instant de ma mort toujours en instance*. Car depuis cet instant, Blanchot n'aura vécu que dans le suspens de cette mort fatale, toujours déjà là et encore à venir, entre deux morts, par delà l'instant de sa mort, suspendu à lui. Héraclite jadis annonçait : *Nous vivons de la mort de ceux-ci et nous mourrons de la vie de ceux-là*. Blanchot encore, de cet adage tient sa survivance. De jeunes fermiers alentours ont été exécutés, lui en réchappe de cette mort annoncée, par l'officier allemand décrétée qui le voulait voir mourir aussitôt. Il réchappe de cette mort là, mais il n'échappe pas à la mort, il se tient de son verdict suspendu en son instance. *Definitely*. Seulement, qui pourra croire en une telle fable ? Seul un écrivain déjà voué à l'écriture peut d'une telle délivrance faire livraison, oraison et destin. Rien n'est jamais déjà écrit, dit-on pour se défaire de la fatalité destinale. Elle n'existe pas nous disent les Modernes, puisque nous sommes une liberté. Dans le cas d'un Blanchot, voilà que tout vient à s'écrire d'un effet de suspens, comme une destination d'écriture. Destinée à écrire, tu seras, tu es. Délivré momentanément de la mort, tu le dois à un devoir d'écriture. Rien d'autre ne tient que ce devoir dont tu devras attester. Sinon, c'est la mort qui arrive. Elle revient toujours, parce que toujours déjà là, au bout des mots de la langue, défaisant l'illusion de soi, de la croyance en sa propre survie. Se suspendre à la mort, c'est accéder à la temporalité véritable, toute donation temporelle est ainsi un temps en sursis. Un temps d'avant et d'après la mort. Il n'y a pas de vie autrement. Voilà à quoi tient l'écriture de M. Blanchot. Il est un survivant qui doit sa vie à l'instant de la mort.

Alors après cela, à l'aune de cela, tout le reste est superfétatoire. Il n'y a d'essentiel que ce qui se dérobe à une essentialité objective toujours menacée de réification, au réalisme et à la positivité. Savoir, croire, posséder, maîtriser, deviennent futiles en regard de l'instant de la mort. Alors de la réalité prétendument partagée rien ne tient plus quant à soi, si ce n'est à se saisir d'un réel qu'elle ne peut recouvrir ni englober, pas non plus cerner et représenter. De ce réel, ouvert par le risque d'une chute brutale dans la mort, la réalité manque. De sorte qu'est souverain et délivré de l'outrance de celle-ci, privé à jamais de souveraineté, celui qui s'est trouvé exposé à la mort, parce qu'il a pu éprouver *in vivo* la ruine de toute souveraineté, du fait de la souveraineté de la mort. La mort, ce maître absolu, comme la nommait Hegel, parce que dans la lutte des consciences pour la liberté, elle efface toute affirmation du soi individuel en le réduisant à la finitude de son existence sensible, bornée par sa disparition. Dans son registre, Lacan affirmait, le nécessaire, ce qui relève de la nécessité donc, c'est ce qui ne cesse pas de s'écrire. Le néant n'a pas d'être fait loi. L'imaginaire, ce que nous pouvons nous représenter de soi, de nous autres et

du monde, c'est ce qui cesse de ne pas s'écrire. Les idéaux qui nous animent vers une liberté toujours à venir, jamais en acte. Et puis il y a aussi le réel, celui qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Le rien terrible du réel que l'on enveloppe désormais de housses en plastique, d'eau de Javel et de statistiques ; avec componction et sérieux de rigueur. Il s'agit de la vacuité froide et triviale des choses que l'on ne peut plus contenir ni dissimuler et à laquelle le pouvoir dominant croit devoir nous exposer pour mieux nous soumettre. Aujourd'hui, cela se désigne comme un *faire vivre et laisser mourir* qui n'a rien de généreux. Pour Blanchot, il s'agit d'une écriture nécessaire de l'imaginaire du langage afin d'écrire peut-être un peu de la substance du réel. Mais c'est rencontrer l'impossible, car un désastre a toujours déjà eu lieu qui nous interdit encore de croire et d'espérer. Il y a un impossible à dire dont la métaphore sans cesse insiste et se déploie dans la parole des poètes sous la forme du constat d'un passé révolu. Lamartine confiné au retrait et à la vieillesse écrit :

*Mon cœur lassé de tout, même de l'espérance,
N'ira plus de ses vœux importuner le sort ;
Prêtez-moi seulement, vallons de mon enfance,
Un asile d'un jour pour attendre la mort. (...)*

*J'ai trop vu, trop senti, trop aimé dans ma vie,
Je viens chercher vivant le calme du Léthé ;
Beaux lieux, soyez pour moi ces bords où l'on oublie :
L'oubli seul est désormais est ma félicité.*

*Mon cœur est en repos, mon âme est en silence !
Le bruit lointain du monde expire en arrivant,
Comme un son éloigné qu'affaiblit la distance,
A l'oreille incertaine apporté par le vent. (...)*

*Repose-toi, mon âme, en ce dernier asile,
Ainsi qu'un voyageur, qui, le cœur plein d'espoir,
S'assoit avant d'entrer aux portes de la ville,
Et respire un moment l'air embaumé du soir. (...)*

*Tes jours, sombres et courts comme des jours d'automne,
Déclinent comme l'ombre au penchant des coteaux ;
L'amitié te trahit, la pitié t'abandonne,
Et, seule, tu descends le sentier des tombeaux.*

Le vallon

Méditations poétiques VI

La révolution poétique romantique aura échoué et la liberté politique de même, alors la vie aussi se fane et se dérobe. Il faut se résoudre à mourir et taire les élans du désir, ne plus que subsister mélancoliquement dans l'ombre et la nostalgie en contemplant la nature. Car, dès lors que la révolution échoue et la vie décline, il serait indécent de désigner un tel effondrement de l'utopie comme une chance, le désastre n'est plus qu'affreux et définitif, peut-être finalement comme toute vie peut tendre à l'être. En 1848, la bourgeoisie enrôlée dans la Garde Nationale aura pu tirer sur le peuple des faubourgs de Paris pour restaurer l'ordre, avant que le prince Louis Napoléon Bonaparte n'accède au pouvoir. Lamartine n'était déjà plus ministre, ni impliqué dans le carnage. Dans le roman de G. Flaubert, L'Education sentimentale, le personnage principal, Frédéric, est à ce moment à la recherche dans le Paris révolutionnaire de son amour, Madame Arnoux, et ne la retrouve pas. Mais la violence criminelle de l'histoire ne cesse presque jamais. Durant l'occupation nazie, à la mort annoncée, infligée absolument, tous n'auront pas survécu, comme ce fut le cas exceptionnellement du jeune Blanchot. Les flammes de l'enfer auront dévoré bien des existences, affublant, par delà ces millions de morts, toute vie humaine postérieure de

son néant et aussi de leur mort épouvantable. *La mort est un maître venu d'Allemagne*, écrit le poète P. Celan, afin de nous prévenir dans la langue poétique même du crime inexorable commis à jamais contre tous, juifs et non juifs, par ceux qui s'étaient décrétés maîtres de la vie et de la mort à la place de Dieu et de la nature. Comment vivre alors après cela quand on a été contemporain de la deuxième guerre mondiale et des camps d'extermination ? Plus généralement, ne sommes-nous toujours pas tous aussi des *rescapés*, des *naufragés*, qui d'avoir encore été épargnés par la mort n'ont d'autre devoir que de se contenter de vivre ? Faut-il s'en tenir comme Lamartine à la *félicité d'un oubli* ? D'oublier l'horrible et l'indicible, le saisissement par l'effroi, serons-nous les fidèles d'un nouveau culte de résilience ? Mais encore, faudra-t-il consentir et participer à toute cette mascarade qui fait la vie sociale ordinaire, *dixit*, sans pouvoir jamais se masquer devant l'horrible, ni se voir démasqués de s'en être détournés par un fait de lâcheté ? Non, seule l'infidélité à l'oubli de l'oubli est fidélité, proclame Blanchot. Il y va de l'instant de la mort. Il faut s'en tenir à l'impensable, à la possibilité de l'impossibilité. Voilà notre seul devoir. Les masques ne tiennent plus sur les lambeaux d'une chair à vif, il faut entendre ces clameurs insensées que profère le langage en silence et avoir intelligence de leur sens. Les trouées de silence qui entourent les paroles nous font entendre l'impropriété du commun, si l'on veut bien s'en soucier. Toute la question est de savoir qui peut cela et comment. Il faut en faire une écriture dit Blanchot, il l'a nommée de lui-même comme une *écriture du désastre*.

A contrario d'une telle écriture, on pourrait exiger de devoir ériger en norme de chanter aussi la beauté du monde, la joie de vivre, la paix, le partage et l'amour, la délicatesse et la générosité, le désir, la passion. Ils ont aussi lieu d'être et de se dire, on ne peut le nier. Pourtant, la souffrance et la mort, l'absurdité, la brutalité de l'existence, sa brièveté, nous retiennent bien plus. Il le faudrait. Une éthique lucide de l'existence ne saurait se poser à partir de quelques aubades, même élégantes et fleuries. Au reste, les poètes auront toujours mêlé tristesse et joie et, fort peu souvent, épopée, hymne, ode ou sonnets, de niaiserie et d'aveuglement ne se seront rendus passibles. Ainsi Pierre de Ronsard écrit, dans Les Amours en 1578, un texte élégiaque où il traite le thème de la mort de l'aimée :

*Comme on voit sur la branche au mois de mai la rose
 En sa belle jeunesse, en sa première fleur
 Rendre le ciel jaloux de sa vive couleur,
 Quand l'Aube de ses pleurs au point du jour l'arrose :
 La grâce dans sa feuille, et l'amour se repose,
 Embaumant les jardins et les arbres d'odeur :
 Mais battue ou de pluie, ou d'excessive ardeur,
 Languissante elle meurt feuille à feuille décroît :
 Ainsi en ta première et jeune nouveauté,
 Quand la terre et le ciel honoraient ta beauté,
 La Parque t'a tué, et cendre tu reposes.
 Pour obsèques reçoit mes larmes et mes pleurs,
 Ce vase plein de lait, ce panier plein de fleurs,
 Afin que vif, et mort, ton corps ne soit que roses.*

Les Amours - Seconde partie
 Sur la mort de Marie

Mais nous ne sommes plus en ce temps de la Renaissance, lorsque la littérature pouvait imiter la poésie d'Amour courtois médiévale et se fondre dans celle renouvelée de l'antiquité grecque et latine. Et puis, ne nous y trompons pas, ce poème de Ronsard a été écrit six ans seulement après le massacre des protestants français lors de la Saint Barthélemy, le 26 août 1572. Le philosophe Pierre de La Ramée y perdra la vie, lui protestant humaniste et dialecticien, brillant adversaire de la scolastique. Voici donc poindre ici la tragédie humaniste, celle de R. Garnier et d'E. Jodelle,

qui représente fléaux et catastrophes, une écriture déjà marquée par la dimension symbolique des désastres antiques et modernes. Le désastre donc, toujours déjà au travail. On voit bien ici que la justice comme idéal de l'amour du prochain ne fait pas loi, pas plus autrefois qu'aujourd'hui. Il n'y a guère non plus de manifestation de cette responsabilité infinie pour l'autre que soi en son altérité, dont l'ami très proche de Blanchot, rencontré à Strasbourg, durant leurs années d'études avant-guerre, E. Levinas, prône le principe en absolu éthique. De cette position philosophique de responsabilité vis-à-vis d'autrui, Blanchot fait état à son tour, faisant par là même écho à quatre siècles d'intervalle au poème de Ronsard qui pleure la mort de l'aimée. Pour attester, après Bataille, d'une impossible communication de ce qui pourrait donner lieu à un partage renouvelé de la communauté, de notre lien à l'autre, Blanchot écrit :

« Or, « la base de la communication » n'est pas nécessairement la parole, voire le silence qui en est le fond et la ponctuation, mais l'exposition à la mort, non plus de moi-même, mais d'autrui dont même la présence vivante et la plus proche est déjà l'éternelle et l'insupportable absence, celle que ne diminue le travail d'aucun deuil. » La Communauté inavouable, p.46.

Qu'est-ce donc alors que de s'en tenir à une écriture du désastre ? Est-ce parler sans cesse de la mort, du deuil, de la souffrance, du malheur, des injustices, de la bêtise, de la méchanceté, de la cupidité, de l'hypocrisie, de la cruauté, de l'infamie, de la haine, du mensonge, de la lâcheté, de la laideur, de l'indifférence, du crime politique ? Oui pourquoi pas. Beaucoup déjà l'ont fait. Depuis les écrits prophétiques, les différentes littératures morale, philosophique, historique, poétique, épique, dramatique, aussi comique, ne cessent de rendre compte du paysage des passions tristes, de la banalité du mal. Cela ne cesse pas de s'écrire. Nous ne cessons pas d'inscrire par la voix des auteurs de littérature et de philosophie, d'histoire, notre détresse dans l'écriture. Cela ne change rien ou si peu de choses. On peut le faire de façon sublime, de façon banale et ridicule aussi. Kant avait pensé la nécessité d'un Etat de droit fondé sur le contrat démocratique et la garantie des libertés, valant même pour un peuple de démons. Or il se trouve que les démons et les déments, associés aux pervers, aux cupides, aux idiots, aux criminels, font l'histoire et les événements. De cette comédie ou sinistre théâtre, proches de nous et de l'époque de Blanchot, des auteurs comme A. Jarry et L-F Céline ou Kafka auront brossé les traits.

Alors que faire ? Que dire ? Qu'écrire ? Blanchot ne se soucie pas de faire œuvre de belle et bonne culture, d'être un écrivain de salon ou un futur académicien, un officiel du discours littéraire de bonne facture. Il écrit et pense, seulement à partir des écrivains qui en valent la peine, ceux qui ne se payent pas de vains mots et dont l'écriture fait raisonner la démesure, l'indicible, la saisie de ce qui ne peut totalement se dire, se décrire, se figurer. Bonheur et joies, malheurs ou tristesse, par delà la narration toujours possible de la musique des sentiments, il s'agit bien plus de penser un réel, de se saisir par la littérature de ce qui est extrême ou absurde, voire drolatique, mais qui tient du réel. En ce sens, Blanchot étudie et écrit sur ces écrivains qui s'attachent à dire notre condition, actuelle et intempesive, jouant de ses voiles et dévoilements. Par des mots, ils attestent de la violence tragique, archaïque ou moderne, en un âge déjà postérieur au retrait des dieux et qui a annoncé la mort du Dieu unique lui-même. Une époque où la vérité improbable et impossible nous vient par la voie du poème et de l'essai. On connaît désormais leurs noms : Artaud, Kafka, Bataille, Antelme, Char, Klossowski, Beckett. Mais il y a aussi les précurseurs de notre exposition moderne à la négativité et à la cruauté, à l'épreuve nouvelle du langage comme parole inouïe de l'être ou du désêtre : Sophocle, Sade, Hölderlin, Lautréamont, Dostoïevski, Mallarmé. Aucun de ceux-là n'est jamais un saint, bien au contraire, ils ont, chacun à sa façon, enduré de devoir dire, vivre et penser, là où l'on ne peut aisément se tenir sans quelque tremblement, angoisse et crainte. Les philosophes aussi sont les partenaires

d'écriture de Blanchot : Empédocle, Héraclite, Pascal, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Camus, Levinas, Deleuze, Derrida. A leur suite, Blanchot apparaît comme un écrivain philosophe qui mêle littérature et pensée.

Voyons donc ce qu'il fait avec la philosophie. Dans l'ouvrage précédemment cité, La Communauté inavouable, Blanchot discute par textes interposés avec G. Bataille et J-L Nancy de la question du commun et aussi de celle du communisme. On est en 1983, bientôt le système soviétique va s'effondrer, ouvrant toute grandes les dernières digues qui retenaient la venue presque partout de l'hégémonie de l'individualisme libéral. De ce dernier Blanchot ne pense pas grand bien, car pour lui : *l'être isolé, c'est l'individu, et l'individu n'est qu'une abstraction, l'existence telle que se la représente la conception débile du libéralisme ordinaire*. Poser une individualité autosuffisante qui serait le réel substantiel premier n'a pas de consistance, car c'est ignorer le lien constitutif à l'autre qui nous occupe et nous arrache à nous-mêmes à travers un rapport à ce qui est non seulement un « hors-soi », mais aussi à l'autre que soi dans son défaut de présence. En ce sens, Blanchot pose d'emblée la question de la nature de la communauté en regard de la mort, de la mort du prochain cette fois. Il ne s'agit pas de la seule épreuve du deuil, mais de la condition même de possibilité de l'existence commune, celle de la communauté sociale en son sens premier d'existence partagée, celui de notre être-avec-un-autre. Il écrit, faisant ici toujours écho au ton élégiaque du poème de Ronsard :

« Qu'est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause ? Non pas mon rapport à moi-même comme fini ou comme conscience d'être à la mort, mais ma présence à autrui en tant qu'il s'absente en mourant. Me maintenir présent dans la proximité d'autrui qui s'éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi et est la seule séparation qui puisse m'ouvrir, dans son impossibilité, à l'Ouvert d'une communauté. » La Communauté inavouable, p.21.

Il ne s'agit pas ici de se conforter soi-même dans la peur et conscience anticipée de sa propre mort individuelle. Une telle position interdit toute rencontre, nous situant inexorablement les uns les autres dans une distance infranchissable, faussement objective. Non, ce qui me concerne très directement quant à moi-même, ce n'est pas ma propre mort, mais celle de l'autre que soi, de celui ou celle qui, de mourir, est mon prochain. C'est à une telle mort que je dois m'en remettre et que je porte en moi, la mienne ne pouvant jamais être une réalité. En cela, nous mourrons de ne pas mourir, non seulement parce que l'on ne sera jamais le témoin de sa propre mort, mais aussi parce que la mort de l'autre que soi nous est insupportable quand il meurt alors que nous ne mourrons pas. On ne peut pas survivre à la mort des autres. Plusieurs raisons à cela. Il y a une injustice à voir mourir alors que l'on reste en vie, à moins d'une indifférence à la mort de l'autre qui atteste à la fois de la méconnaissance de sa propre mort et d'une indifférence cruelle à la vie de celui qui n'est pas soi. Or n'accorder que peu de valeur à la mort d'autrui est faire preuve d'indifférence, non seulement envers celui ou celle qui meurt, mais aussi en regard de notre condition mortelle universelle, celle-là même qui nous définit les uns à l'égard des autres, communément. En ce sens, le seul universel politique est non pas la mort de chacun, mais la mort du prochain en tant qu'elle seule nous définit et nous relie les uns aux autres. Si je n'éprouve pas cela, je suis dans l'isolement et la fermeture du monde, il n'y a pour moi pas de monde. D'être au monde pour moi-même dans mon monde, y compris dans la certitude de la finitude de chacun, n'est pas être au monde. C'est subsister dans une clôture, un confinement, que rien ne peut venir rompre. Il n'y a pas là d'ouverture véritable à ce qui me donne le monde, à ce qui me rend au monde humain, mais un enfermement, une privation. De plus, cette absence d'exposition au hors-soi de l'autre comme à un autre soi de soi-même et à toute sensibilité à sa mort, me prive aussi de ma propre intériorité. De sorte que je reste enfermé en moi-même au

sein de ma propre limitation d'être, en mes propres limites. Je suis pour moi-même sans autre, sans altérité à soi, et donc limité à n'être que ma propre limite d'être. Rien ne m'expose en moi-même ni vis-à-vis d'autrui à une infinité d'être, je ne suis donc que ma propre individualité sans possibilité de m'extraire des limites qui me définissent : caractère, goûts, genre, appartenance sociale, âge, profession, connaissances et culture, langage. Je ne suis qu'une identité identitaire toujours déjà menacée de perdre son petit bout d'être et de mourir, à distance des autres, pauvre à soi de ne pouvoir faire autrement que décliner sa coïncidence personnelle avec le principe d'identité, avec la tautologie de n'être à soi que pour soi-même. Or on ne saurait être soi pour soi-même, vis-à-vis de soi, on est toujours autre que soi, il n'y a jamais coïncidence car le je se dérobe à soi, il est toujours un autre. En revanche, par le biais d'un autre qui meurt ou qui peut mourir, j'advieus à moi-même comme à un être qui est plus que soi de n'être plus pour soi seul, mais d'être pour l'autre, ou qui tient son être d'être autre, d'être pour l'autre. Le philosophe Levinas voit ici, dans son ouvrage intitulé Totalité et infini, une rupture avec l'ontologie de la métaphysique occidentale, avec le discours de l'être qui isole et enferme, nous confinant dans l'angoisse de la finitude et de l'isolation, dans la solitude de notre mort sans l'autre.

Blanchot, en lecteur de Levinas faisant ici écho à Bataille, nous fait entrevoir une toute autre perspective selon laquelle le sujet humain individuel rencontre ce qui l'excède et le constitue en regard de l'autre et de l'infinité quant à soi :

« La mort, mort de l'autre, de même que l'amitié ou l'amour, dégagent l'espace de l'intimité ou de l'intériorité qui n'est jamais celle d'un sujet, mais le glissement hors des limites. « L'expérience intérieure » dit ainsi le contraire de ce qu'elle semble dire : mouvement de contestation qui, venant du sujet, le dévaste, mais a pour profonde origine le rapport à l'autre qui est la communauté même, laquelle ne serait rien si elle n'ouvrait celui qui s'y expose à l'infinité de l'altérité, en même temps qu'elle en décide l'inexorable finitude. » La Communauté inavouable, p. 32

C'est une dialectique douloureuse de l'infini et du fini que la mort de l'autre nous révèle, et aussi à laquelle elle nous expose, du fait de devoir éprouver l'expérience de cette absence de médiation qui nous constitue face à l'autre. Il s'agit de la découverte de la possibilité de l'infinité en soi, mais aussi de la finitude mortelle d'autrui, cet autre soi. Ce n'est plus pour autant la même finitude que celle de la simple individualité d'avant. Par rapport à moi, je découvre en moi-même la puissance d'un devenir autre qui me traverse, à la fois souffrance d'être perte de soi et joie d'une donation des possibles. Celle-ci défait les limites de ma subjectivité, l'ouvrant à de nouveaux horizons de subjectivation. Par rapport à la mort, cette dernière prend enfin figure réelle pour moi dans le visage et la personne de l'autre, dans la souffrance affreuse de sa mort pour lui-même et pour moi qui le perd et qui se perd dans le partage impossible d'une telle souffrance. De plus, la mort cesse d'être une possibilité éventuelle, mais devient un réel qui est à la fois celui de l'autre et le mien. Il s'agit d'un être-mort qui n'est plus un imaginaire de la mort. Retournant la célèbre formule d'Heidegger dans Etre et temps, où selon ce philosophe la mort ouvre à la possibilité de l'impossibilité, Levinas écrit que, face à la mort du prochain, l'impossibilité de la possibilité devient désormais ce qui fait sens pour soi. La finitude n'est plus alors une perspective ouverte sur une mort différée, si peu présente et tellement fantasmée. Elle devient l'être non délimité de mon être en regard d'autrui comme un sensible commun, partageable, toujours déjà présent entre nous de par la mort. Et encore, elle devient cette communauté d'exposition, pour et dans le hors-soi, qui nous fait être ensemble par delà l'individuation. Un tel être-ensemble advient de la conjonction de l'absence radicale, que la mort introduit dans le monde humain, et d'un défaut, d'une déhiscence à soi qui nous ouvre à l'infinité. On voit bien qu'ici Blanchot ne confond jamais l'individualité, ce fait brut de nature si l'on veut, abstraite et sans valeur en son indivision, avec le sujet singulier de la pensée, de la

souffrance, de la compassion et de l'infinité, de l'amour aussi, qui n'a, lui, rien de naturel ni de psychologique. Il s'agit du sujet de l'écécité qui ne peut se catégoriser, comme l'enseigne déjà Duns Scott. Etre soi, c'est ici souffrir de la mort de l'autre et s'en trouvé blessé, déchiré, dévasté. Une telle dévastation ne nous traverse que parce que le je se voit simultanément livré, en son cœur sensible, au drame de la finitude et de cette perte irrémédiable qu'est la mort, une suspension de soi et du prochain à la mort même, tout en étant expulsé de ce même soi en un dehors et se retrouver, dès lors, intériorité extime auprès d'autrui, livré à l'infinitude et à l'altérité. A un être soi de ne pas être soi qui est tout autant un devoir être qu'une liberté. Il n'y a là que vacillement extrême, jamais rien de préservé d'un prétendu soi se suffisant à lui-même, si ce n'est le tourbillon de l'exposition à l'ouvert de l'infinité face à l'autre en sa mortalité.

En suivant les pas de Blanchot, son *pas au-delà*, nous avons découvert auprès de lui cette figure de la communauté qu'il désigne comme essentiellement négative. Une communauté qui peut aussi se nommer, selon l'expression requise par Bataille, comme la *communauté de ceux qui n'ont pas de communauté*. Il ne s'agit pas de l'être, mais de ce qui advient de n'être pas, aux confins des limites psychologiques et sociales. Il s'agit de ce qui ne peut se trouvé confiné dans aucune protection ni positivité, l'outrage du hors-soi face à l'autre et de l'altérité de l'existence. La communauté est ici celle de ceux qui ne peuvent se trouver déjà appariés, apparentés, confondus, identifiés au sein du cloaque des appartenances sociales obligatoires, de la dite pyramide sociale, de la masse groupale acéphale et soumise à ses chefs, fussent-ils agents patentés de la science politique. Il y a là une rupture majeure, car :

« (...) si le rapport de l'homme à l'homme cesse d'être le rapport du Même avec le Même mais introduit l'Autre comme irréductible et, dans son égalité toujours en dissymétrie par rapport à celui qui le considère, c'est un toute autre sorte de relation qui s'impose et qui impose une autre forme de société qu'on osera à peine nommer « communauté ». Ou on acceptera de l'appeler ainsi en se demandant ce qui est en jeu dans la pensée d'une communauté et si celle-ci, qu'elle ait existé ou non, ne pose pas toujours à la fin l'absence de communauté » La Communauté inavouable, p. 12

C'est une négativité sans médiation quant à l'autre qui fait le « commun », car rien ne peut en relever le débordement quand l'outrance de la mort du prochain et de soi est levée. Il n'y a pas là l'ordre social et L'Etat ne vient en cette place que pour dissimuler, pour recouvrir de paroles creuses l'étendue d'une dévastation à laquelle il oblige à se soustraire, à n'en point parler. Circulez, cachez-vous, il n'y a rien à dire. Laissez-les morts au loin, surtout loin de vous. Ils ne sont plus et représentent un danger, une maladie contagieuse, celle de la mort. L'historien français S. Audoin-Rouzeau observe que, durant l'épidémie du coronavirus, pour la première fois dans l'histoire sociale commune, on aura accepté de renoncer à l'accompagnement des mourants et des morts et que cela représente une transgression anthropologique majeure. Il se peut donc que par peur panique de mourir, d'une propagation de la présence mortelle, on en vienne à recouvrir les mourants par la mort, en effaçant pour le commun social et politique toute exposition à la mort de nos proches, du prochain. L'injonction d'un *tout doit rentrer dans l'ordre* domine, y compris quand, à la mort brutale ou instrumentale, la nature et l'Etat lui-même, voire la suffisante rationalité qui si peu maîtrise, nous assignent aveuglément. Pourtant, je meurs de ne pas mourir et de survivre quand l'autre meurt, recevant de sa mort la mienne propre sans pouvoir y déceler de finalité rationnelle, ni de promesse de salut. Que dire d'autre alors qui fasse enfin communauté. *Criez après l'enfer, de l'enfer il ne sort que l'éternelle soif de l'impossible mort*, écrit en 1616 Théodore Agrippa D'Aubigné dans ses Tragiques, lui-même protestant témoin des persécutions. On ne lit jamais assez les poètes. De cette mort qui expose à la vie et à l'errance sous un ciel d'impensable, ils n'ont cessé de nous entretenir qu'ils aient eu foi au salut ou pas. Il

faut entendre que la vie éternelle n'est point d'après la mort, mais en cette vie même à l'épreuve de la mort et paradoxalement, vivre ne se peut que d'être sans la mort. D'Aubigné encore :

*Mais la mort n'est pas loin ; cette mort est suivie
D'un vivre sans mourir, fin d'une fausse vie :
Vie de notre vie, et mort de notre mort.
Qui hait la sûreté, pour aimer le naufrage ?
Qui a jamais été si friant de voyage,
Que la longueur en soit plus douce que le port ?*

Petites œuvres mêlées.

L'hiver

Mais il n'y a pas chez Blanchot que la communauté négative, il y en a une seconde toute aussi inavouable, c'est la communauté des amants. C'est en lisant un texte de M. Duras que Blanchot en aborde le sens. Il s'intitule La maladie de la mort, titre plus ou moins inspiré de Kierkegaard et non pas du présent, et, ici encore, c'est la mort qui vient se mêler à l'amour. Ainsi, écrit Duras, citée ici librement par Blanchot : « *D'où pourrait survenir le sentiment d'aimer ? (...)
De tout...de l'approche de la mort...* ». Il s'agit dans ce texte du récit d'une rencontre amoureuse entre un homme et une femme, marquée d'impossible, et qui est aussi un dialogue dans lequel le personnage féminin interroge son amant de façon distanciée, presque impersonnelle, le dialogue se voyant raconté à travers le regard d'un narrateur omniscient. Mais l'expérience de l'amour n'est pas non plus seulement liée à la peur ordinaire de la mort, plus profondément, c'est d'une rupture dans l'être qu'il s'agit. Elle est aussi une faillite de la volonté, de l'illusion que le vouloir serait source de lui-même et de ce qui nous arrive. Il y a comme un instant de l'amour qui, à la fois suspend le temps, et ouvre à l'interstice existentiel. De l'amour, à ce titre, on remarquera qu'il est contemporain depuis les Grecs du chaos avec lequel il lutte et se confond. Duras écrit :

« Vous demandez comment le sentiment d'aimer pourrait survenir ? Elle vous répond : Peut-être d'une faille dans la logique de l'univers. Elle dit : Par exemple d'une erreur. Elle dit : jamais d'un vouloir ».

De quelle nature est cette faille exactement ? Au-delà des feux de l'amour et de l'ivresse qu'ils procurent, de la déception qu'est l'amour même, elle mêle l'aspiration à l'éternité avec la vie brute, dans une assumption du corps et de la pensée au partage du mourir qui inscrit la perte et la douleur dans l'existence profonde. Il faut comprendre que la communauté des amants par ce qu'elle a pu ouvrir, inaugurer, ne cesse pas avec l'éloignement de la passion amoureuse. Bien au contraire, malgré cette rupture et distance, déception qui laisse transparaître amertume et nostalgie, a lieu d'apparaître et de se poser ce qui la fonde et la déploie comme un souci de soi et de ce qui est autre. Il s'agit du lieu inavouable de la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté, parce qu'ils ne peuvent plus être les adeptes de l'identique et du même. La poétesse Catherine Pozzi le dit admirablement :

*La grande amour que vous m'aviez donnée
Le vent des jours a rompu ses rayons-
Où fut la flamme, où fut la destinée
Où nous étions, où la main serrée
Nous nous tenions*

*Notre soleil, dont l'ardeur fut pensée
L'orbe pour nous de l'être sans second
Le second ciel d'une âme divisée
Le double exil où le double se fond*

*Son lieu pour vous apparaît cendre et crainte,
Vos yeux vers lui ne l'ont pas reconnu
L'astre enchanté qui portait hors d'atteinte*

*L'extrême instant de notre seule étreinte
Vers l'inconnu*

*Mais le futur dont vous attendez vivre
Est moins présent que le bien disparu.
Toute vendange à la fin qu'il vous livre
Vous la boirez sans pouvoir être qu'ivre
Du vin perdu.*

*J'ai retrouvé le céleste et sauvage
Le paradis où l'angoisse est désir
Le haut passé qui grandi d'âge en âge
Il est mon corps et sera mon partage
Après mourir.*

*Quand dans mon corps ma délice oubliée
Où fut ton nom, prendra forme de cœur
Je revivrai notre grande journée,
Et cet amour que je t'avais donnée
Pour la douleur.*

Poèmes

Vale

Commenter un tel texte exigerait de trop longs développements. Mais est-ce bien nécessaire ? La poésie dit bien plus que le discours philosophique ne peut le faire. Après Pozzi, comme Duras le fait dire à son personnage, on comprend que l'accomplissement de l'amour est aussi celui de sa perte, de son impossibilité même, l'amour ne pouvant se vivre que comme une errance et un égarement. En cela il est impossible, car on ne peut se maintenir assuré dans la dévastation qu'il procure. La seule façon de le vivre pour éviter l'éventuel naufrage à venir, le trop plein d'infinité, où de ne pas se brûler à son incandescence, c'est, dit la voix féminine dans le récit de Duras, de le vivre *en le perdant avant qu'il ne soit advenu*. Blanchot fait alors l'hypothèse que, malgré *l'admirable densité* de l'expérience amoureuse, et indépendamment de la valeur singulière de récit d'un échec du texte de Duras, que celle-ci affirmerait que

« (...) l'accomplissement de tout amour serait de se réaliser sur le seul mode de la perte, c'est-à-dire de se réaliser en perdant non pas ce qui vous a appartenu mais ce que l'on a jamais eu, car le « je » et « l'autre » ne vivent pas dans le même temps, ne sont jamais ensemble (en synchronie), ne sauraient donc être contemporains, mais séparés (même unis) par un « pas encore » qui va de pair avec un « déjà plus ».

La Communauté invouable, p. 71

Cela n'est pas sans lien avec le contenu du poème de C. Pozzi. En ce sens, Duras ne ferait qu'anticiper, au sein du récit de l'amour même, de son déroulement, de ce qui doit en advenir, car consubstantiel de son essence. La question ne serait donc pas tant quant à l'amour celle de la satisfaction amoureuse, ou sa réussite, mais bien plutôt ce à quoi il nous expose en sa nécessité, sa dimension de réel et non pas d'idéal. *Aimer, c'est donner quelque chose que l'on a pas à quelqu'un qui n'en veut pas*, disait Lacan, cité ici par Blanchot à l'appui de ce qui précède. L'amour n'est donc le garant de rien, et ce qu'il fonde ou provoque, comme l'exposition à la mort du prochain, n'est jamais de l'ordre d'une conservation, de l'obtention d'un quelque chose de stable, de garanti, de pérenne. Il ne participe en ce sens à aucun ordre, à aucune ontologisation de l'existence et du monde. Il s'apparie au contraire comme le dit encore Blanchot, à une *disparition* ou relève d'un *effondrement du monde*. Blanchot cite alors les paroles d'Iseult qui dit : *« Nous avons perdu le monde, et le monde nous »*. Chute et naufrage s'inscrivent donc aussi sur l'océan voilé du désir, dans un dévoilement qui ouvre et annonce aux dimensions pathétique et tragique de l'amour. En ce sens, l'amour entre Tristan et Yseult n'est pas un amour confusionnel. D'être entre eux un amour partagé n'indique nullement qu'il soit simple mutualité, d'elle à lui ou

inversement, comme en un échange de bons procédés, à la façon d'un contrat de mariage, d'une communion en miroir du masculin et du féminin. Non une telle mutualité est exclue, ainsi qu'une unité qui ferait se fondre *l'Autre dans le Même*, comme l'écrit encore Blanchot. Ni Tristan et Yseult, comme Lancelot et Guenièvre, ou Roméo et Juliette, ne peuvent s'unir en leur innocence d'amour, en la fougue de leur désir, sans affronter la séparation et la négativité, sans s'exposer à la guerre et à la mort, sans prendre le risque de ruiner autour d'eux le monde et de se voir perdus pour lui, condamnés à mourir. De tels amours mythiques et allégoriques se racontent emblématiquement comme faisant vaciller les lois et limites d'un prétendu monde commun et brisant les ententes matrimoniales et familiales sur lesquelles repose apparemment l'ordre social. Ils déclenchent la colère des pères et des maris, des épouses, des frères et des pairs, des sœurs, excitent la jalousie des rivales et rivaux, font trembler les royautes. Quelque chose de l'amour, en son surgissement incertain et transgressif de toutes les ententes, en son unicité singulière d'un deux qui semble faire un, vient atteindre le point sur lequel se nouent la souveraineté et le sacrifice, la reconnaissance même d'un soi, révélant la nature violente de la scène extatique sur laquelle se déploie, à laquelle s'accroche le désir. Rien en ce lieu n'est encore identifiable, ni conservé d'un même universel et transcendant dont l'unicité idéale ferait tenir ensemble le désir, la féminité, l'ordre patriarcal, les générations, la nature et Dieu. L'unicité se divise et devient errante, traversant le sujet humain individuel d'un devenir autre qui l'expulse de soi et du monde par amour d'un autre, d'une autre. L'amour est bien ici une maladie mortelle que je partage avec mon amante, avec mon amant. Il contrevient aux lois à un tel point que les Dieux dans les récits grecs viennent à s'en mêler, eux-mêmes par leurs passions déchirés.

Mais que se passe-t-il dans l'amour qui lui donne autant de puissance subversive, au point d'entraîner dans son bouleversement les amants et leur entourage, la société même que leur amour dérange et avec laquelle ils rompent et qui se sent soudain menacée par la passion, atteintes par des passions ? Il est certain qu'il n'y a pas de savoir de l'amour. Ce serait nier son surgissement que d'y prétendre. Blanchot écrit tout de même à son propos, juste après avoir cité la définition de l'amour donnée par la figure féminine du texte de Duras comme une faille dans la logique de l'univers :

« Contentons-nous de ce savoir qui ne « saurait » en être un. Qu'annonce-t-il ? Qu'il faut que dans l'homogénéité – l'affirmation du même – qu'exige la compréhension, surgisse l'hétérogène, l'Autre absolu avec qui tout rapport signifie : pas de rapport, l'impossibilité que le vouloir et peut-être même le désir franchissent l'infranchissable, dans la rencontre clandestine, soudaine (hors du temps), qui s'annule avec le sentiment ravageur, jamais éprouvé en celui que ce mouvement destine à l'autre en le privant peut-être de « soi ». *La Communauté inavouable*, p. 68

Il est difficile de commenter un tel passage, si ce n'est à risquer de le paraphraser. L'écriture de Blanchot est souvent énigmatique et peu propice au commentaire. Reprenons tout de même ce qui est dit de l'amour dans ce passage, de la rencontre d'amour. L'amour, peut-on y lire, en tant qu'expression du désir, a avoir avec un rapport à ce qui est *infranchissable*, avec un rapport au non rapport. Lacan vient ici se glisser, un Lacan qui proclamait haut et fort, son fameux : *il n'y a pas de rapport sexuel* que l'on comprend si peu à n'y voir qu'une question de sexe. L'amour est un événement qui se produit clandestinement, à l'insu du monde et qui y fait effraction pour y creuser une place située *hors du temps*. Mais ce n'est pas une place déjà connue, ni reconnue, elle ne présente que sous les aspects d'une expérience de l'hétérogène que les amants vont partager. Il n'est pas la rencontre avec un homogène, avec l'identique de l'autre et de soi, mais avec la dimension d'un *Autre absolu* qui pulvérise les normes de l'identité. Elle implique la dissolution, la suspension de soi, plutôt de tout appariement familial de soi et de son désir, puisqu'il s'agit du désir d'un autre, du désir du désir de l'autre aimé qui relie simultanément les amants. De plus

l'altérité d'autrui, de l'aimé se révèle comme une exposition plus radicale à ce qui est Autre et qui dépasse tout sujet, toute identité. Il s'agit de ce qui est autre de l'Autre et qui traverse notre altérité comme une altération brutale de l'ensemble de la réalité. Dans l'amour ce que je demande à l'autre le dépasse et me dépasse, parce que rompant avec les limites d'un soi, du soi. J'exige sans droit ce qui se dérobe à toute exigence, dans une attente où il n'y a pas seulement l'au-delà de ce qui pourrait la satisfaire, mais l'au-delà de ce qui est demandé. Il y a là la mention d'une demande illimitée que l'on ne pourra jamais satisfaire, à laquelle aucun autre ne peut répondre, une demande d'infinité, d'obtention réelle d'un absolu d'infinité infini. Curieusement une telle demande pourra se lire de façon polysémique. Au moins de deux façons.

Selon la première, elle avoisine avec l'impossible, avec l'exigence d'un comble, d'une transfiguration de l'existence et du soi des amants dans une dimension d'Autre qui serait indivision et infinité à la fois, dissolution de toute individuation. En cela, elle est aspiration à la disparition de soi, elle est un désir de la mort. Il s'agit d'une intensité de vie à outrance qui ne peut être satisfaite, qui ne correspond à aucun être et qui converge avec une aspiration à l'anéantissement. Nietzsche aurait parlé du moment tragique dionysiaque, moment dans lequel le sujet aspire à se dissoudre en une union avec les forces vitales de la nature, celles-là même qui l'animent et le brisent tout autant quand il ne peut plus les retenir dans les formes équilibrées de la représentation. Elles sont alors aussi des forces de mort, et l'amour, comme l'existence, tient son déploiement d'une présence à la mort, d'un désir de mort, voire d'une violence de mort sur l'autre qui peut aller jusqu'au meurtre ou au suicide. Mais alors, l'amour peut aussi se dire en son décèlement le plus extrême comme une maladie et un naufrage, la *maladie de la mort*. Duras écrit, au point même où le désir, qu'appelle le féminin auprès du masculin dans son récit, est celui d'une demande de rencontre de la chair vive, fragile, dénudée, à vif, distincte du corps des morts, de ces morts qui sont en réalité nos semblables, des vivants sans la mort :

« Vous ne connaissez que la grâce du corps des morts, celle de vos semblables. Tout à coup la différence vous apparaît entre cette grâce du corps des morts et celle ici présente faite de faiblesse ultime que d'un geste on pourrait écraser, cette royauté. Vous découvrez que c'est là, en elle, que se foment la maladie de la mort, que c'est cette forme devant vous déployée qui décrète la maladie de la mort ».

La Communauté invouable, p. 65

On ne sait pas trop bien dans ce passage ce qui est déployé par M. Duras, et qu'il faudrait pouvoir situer selon plusieurs registres ici très intensément condensés : le lien étroit vécu du désir sexuel et de la mort, la cruauté même du désir humain comme un désir de mort sur l'autre aimé ou pas, la destructivité du masculin quant à la possibilité du féminin dévoilée au désir, le désir masochiste du féminin envers le masculin, le sadisme du désir comme jouissance mortifère du corps de l'autre, et, enfin, l'existence morbide du désir et de l'amour dans une dévotion active à la mort qui se présente inséparable et non séparée du désir même. Mais la mort affleure au désir, qui ne le sait et c'est de cette conjonction que surgit le noyau même de notre existence malade, malade d'être engluée et pétrie par l'amour même aussi dans la mort. Au reste, c'est bien la chair à nu des amants, de l'éros dévoilé, qui peut porter seule cela au visible, la chair dénudée s'offre au regard, aux caresses, à la brutalité ou à la tendresse, elle exhibe la fragilité du corps même, le corps de l'autre, partenaire ou victime de mon désir. Il y a là encore une *ultime faiblesse* pour ceux qui peuvent s'approcher de la vie nue, celle de l'offrande de soi au désir de l'autre, une exposition dont on ne sait jamais si c'est pour rencontrer en retour le désir amoureux ou la violence du meurtre. Pour Bataille, cité par Blanchot, c'est là se tenir sur la scène du sacrifice qui n'est pas absolument distincte de celle de l'amour et de la mort de soi ou du prochain. Elle engage aussi la manifestation de la souveraineté, dont on sait depuis Hobbes qu'elle ne peut s'accomplir que comme un droit de vie et de mort sur les sujets. C'est bien cela aussi qu'invoque

Duras lorsqu'elle parle cette *faiblesse ultime qu'un geste pourrait écraser*, violence qu'elle associe aussitôt à la *royauté*. Bataille affirme, lui, que *sacrifier n'est pas tuer mais abandonner et donner*. Blanchot le complète en ajoutant pour l'amplifier qu'il s'agit d'un *se donner sans retour à l'abandon sans limite*. On verra là quelque offrande. Et ce serait ce qui instaure la communauté tout en la défaisant d'un même geste. Blanchot écrit, comme s'il avait voulu illustrer le texte de Duras en prolongeant les analyses de Bataille :

« *Il y a le don par lequel on oblige celui qui le reçoit à rendre un surplus de pouvoir ou de prestige à celui qui donne – ainsi on ne donne jamais. Le don qui est abandon voue l'être abandonné à perdre sans esprit de retour, sans calcul et sans sauvegarde jusqu'à son être qui donne : d'où l'exigence d'infini qui est dans le silence de l'abandon* » La Communauté inavouable, p. 30, note de bas de page.

Comprenons que l'exposition à l'autre, plus précisément comme le don de soi dans l'amour, sera toujours au risque d'une perte qui en est l'essence même. On ne se donne qu'au risque de se perdre pour l'autre, dans l'autre, d'être aussi la proie de l'autre, la victime de sa souveraineté. C'est là l'une des clefs.

Ce qui précède nous permet d'en venir à la seconde façon de lire les conséquences de cette demande d'infini qui découle de s'être livré à l'autre par amour. Par une telle demande, rappelons-nous que j'exige *sans droit ce qui se dérobe à toute exigence*, dans une attente où *il n'y a pas seulement l'au-delà de ce qui pourrait la satisfaire, mais l'au-delà de ce qui est demandé*. Nous écrivions plus haut qu'il y avait là émission d'une demande illimitée que l'on ne pourra jamais satisfaire, à laquelle aucun autre ne peut répondre, une demande d'infini, d'obtention réelle d'un absolu d'infini infini. Observons qu'une telle exposition n'est pas solitaire, elle se fait dans un partage de soi et de son désir avec l'autre aimé. Elle est donc, bien que dépourvue de sens mutuel, de reconnaissance, comme le dit Blanchot, portée par la rencontre de l'amant au sein d'une réciprocité, d'un partage de l'impensable et de la démesure du désir comme une intimité. Ici l'Autre de la chose est également l'autre aimé, comme une figure de complicité. Elle est en ce sens l'épreuve d'un partage à travers une exposition commune qui est aussi confrontation. Pouvoir attendre quelque chose de quelqu'un dans la situation d'un devenir autre à soi, de soi, dans l'illimitation du désir, peut donner lieu à une interrogation éthique fondamentale. On a vu qu'une telle situation comportait aussi la possibilité d'une violence, elle comporte aussi la promesse possible d'une délivrance nouvelle de la communauté. Celle-là même que recherchait Bataille dans un communisme sacrificiel. Par délivrance, il faut entendre ce qui délivre d'une aliénation au tout autre et à sa démesure, et, d'autre part, ce qui procure la quiétude d'un renouvellement du partage d'être comme infini. Comme la fusion dans l'un de l'identique s'avère défaite et la mutualité impossible, la passion séparatrice de toute reconduction du même, indifférente à la conservation de soi et axée sur l'exigence d'infini, institue les prémisses d'une transformation des paramètres de l'humanité commune. Elle ne peut que valoir à l'encontre de l'ordre social, en rupture avec sa loi, parce qu'elle en détruit l'unicité identitaire, cette congestion des corps autour d'un même obligatoire qui se tient à distance du péril de mourir.

La passion ici se ferait, par la subversion du désir, utopie politique ou exigence éthique, sans besoin volontaire, sans aucune ostentation ni programme. Si, comme l'écrit Blanchot, la passion impuissante, car elle n'est pas un possible pour quelque chose, parce qu'elle dépossède ceux qui la vivent de leur pouvoir sur eux-mêmes, *les attirant dans l'étrange où ils deviennent étrangers à eux-mêmes, dans une intimité qui les rend, aussi, étrangers l'un à l'autre*, elle peut tout de même ouvrir, de par son lien à l'infini et à la mort, à un pacte symbolique quant à l'autre que soi qui pourrait valoir singulièrement comme un universel. C'est la un pari philosophique

pascalien, pari sur la vie et la mort selon lequel rien ne peut être jamais garanti. Le pari est risqué, parce qu'il n'y a pas de prémisses objectives ni rationnelles sur lesquelles bâtir un tel pacte avec d'autres. Dans l'amour l'autre singulier ne fait pas foule, il n'y a pas de peuple pour les amants, ni de législateur pour les rassembler. Néanmoins, selon les mots de Blanchot, les amants ne sont ni réunis dans l'idéal identitaire, ni non plus séparés ou divisés entre eux dans la lutte égoïste des intérêts et des vices sur lesquels s'articule l'ordre social, ils sont : *inaccessibles et, dans l'inaccessible, sous un rapport infini*. D'une telle sollicitude et proximité dans l'amour, de l'amour, de la distance et de l'écart qu'elle instaure, le poème parle bien mieux que le discours du philosophe. En 1925, R. M. Rilke écrit :

*Ainsi laissons-nous nous dire au revoir comme deux étoiles
A travers cet excès de nuit séparés,
Qui est proximité, laquelle à distance
s'éprouve et se reconnaît sur le lointain.*
Les poésies d'amour

Et Blanchot de retrouver dans la complicité des amants, les *mots premiers* d'une éthique de l'autre dont selon lui le philosophe Levinas a posé les termes. Ils sont : *attention infinie à Autrui, comme à celui que son dénuement met au dessus de tout être, obligation urgente et ardente qui rend dépendant, « otage » et, esclave par delà toute forme de servilité admise*. On peut ici encore convoquer Rilke :

*Comment dois-je tenir mon âme, afin
Qu'elle ne s'émeuve pas en la tienne ?
Comment dois-je l'élever par-dessus toi vers d'autres choses ?
Ah combien volontiers je voudrai à même n'importe laquelle
Perdue dans l'obscurité la loger
en quelque place étrangère et calme, qui
n'oscille pas plus loin quand vibrent tes graves.
Mais de tout, ce qui nous étreint, toi et moi,
nous prend ensemble comme le trait d'un arc
qui tire de deux cordes une seule voix.
Sur quel instrument sommes-nous pincés ?
Et quel musicien nous tient-il en sa main ?
Oh, doux chant.*
Les poésies d'amour

Dans le discours et le vécu de l'amour, nous ne sommes plus dans la simple et banale guerre de tous contre tous, ni pris dans ces liens obscurs de dépendance, de soumission, de servitude, de bassesse morale, d'hypocrisie, sur lesquels se jouent les rapports dits sociaux. L'amour pris en ce sens d'un vécu éthique radical serait un état d'exception, une disruption dans l'ordre qui pourrait faire advenir, si l'on veut, les questions éthiques et politiques en une pleine actualité. Il vient interroger la nature de ce non lien à l'autre, de cette indifférence, sur lequel repose le quotidien ordinaire, celui de ce *faire vivre et laisser mourir* dont Foucault a montré qu'il était la loi profonde du libéralisme actuel. Pour Blanchot, faisant écho à Levinas, il s'agit d'une existence qui reste prise dans l'ontologie, dans le discours identitaire du même, fondé sur la politique administrée et le droit régulier qui tiennent à distance le désir des amants et ne veulent que très peu entendre de la mort. La possibilité d'une loi et d'un vivre qui serait autre que ceux de la reconduite aveugle de la propriété individuelle, de l'aliénation au « doux commerce » labélisé des valeurs et des objets, ne peut jamais y être envisagée. Mais de quelle vie s'agit-il en celle-ci ? D'une vie administrée, assignée au fini, qui exclut prétendument de droit et de fait cette *faille logique dans l'univers*, pour reprendre les mots de M. Duras, que sont le désir et la mort, toi et moi comme un non-moi, nous autres comme des étrangers, des migrants, faille qui nous expose à

l'intervalle existentiel, à l'instant de la mort. Il y a une telle outrance de la mort dans nos sociétés que celle-ci peut se produire pour des centaines de milliers de victimes, au Rwanda, en Algérie, au Congo, au Soudan, en Syrie, par la noyade en méditerranée, sans que les Etats s'en affectent trop, alors que soudainement, quand elle peut toucher indistinctement tout un chacun, c'est-à-dire aussi les possédants, elle devient redoutable au point de provoquer un arrêt de l'activité générale mondiale de production et d'échange. Pour autant, comme le dit G. Agamben sans se référer ni à Bataille ni à Blanchot : *La seule forme où la vie peut-être politisée est l'exposition inconditionnelle à la mort, c'est-à-dire à la vie nue*. Dans la passion d'amour, dans la mort du prochain, dans la guerre, dans les catastrophes, apparaît cette vie nue qui nous expose simultanément à l'infinité et à la destruction. Elle se produit comme manifestation.

Les liens ténus et incandescents de ces deux extinctions du monde et de soi que sont la passion amoureuse et la mort du prochain, quand elles sont éprouvées intimement, nous expulsent de l'être et de l'identité pour nous exposer à l'altérité, à la démesure d'un grand *Autre* et, négativement ou positivement, au souci si peu commun de notre humanité. Exposition donc à la condition d'une communauté, inavouable selon Blanchot, et qui comporte en elle, selon Bataille, la possibilité du sacrifice. Il s'agit en ce lieu de l'existence qui n'est pas un lieu, il n'a pas lieu d'être, d'une mise à mort de soi ou du prochain que l'on pourrait oublier ou dissimuler, et qui mêle indissolublement l'anéantissement à l'infinité. Aucun confort social ni réconfort moral ne peuvent se situer en cette « place » dont n'attestent, le plus souvent, que la parole poétique et le texte littéraire. Parfois la philosophie dans la prise en compte de ses bords. Autrefois les mythes et les cultes l'invoquaient en érigeant la place du sacré en limite du monde humain, mais le retrait du religieux nous en a fait perdre le sens. Il y a là un impensé, une part d'impensable dont on ne se saisit pas aisément. Elle configure une sorte de pôle d'attraction pour la pensée que l'on ne peut jamais déterminer comme inclus dans une réalité déjà connue, bien qu'elle donne lieu à un certain site de l'expérience vécue qui déborde ou se substitue à l'espace ordinaire. En ce sens, un tel site de pensée et d'expérience est aussi un hors-lieu, ou un *esplace* si l'on veut, du fait de son déploiement comme infinité. Rilke l'aura nommé et désigné dans un poème inclus dans une lettre envoyée à Clara Rilke le 15 août 1924, comme résultant de ce désir obscur et périlleux qui nous anime et nous risque, en nous conduisant là où règne *la gravité des forces pures*. Il écrit :

*Comme la nature abandonne les êtres
au risque de leur obscur désir et n'en protège
aucun particulièrement dans les sillons et dans les branches,
de même nous aussi, au tréfonds de notre être*

*ne sommes pas plus chers ; il nous risque. Sauf que nous,
plus encore que la plante ou l'animal,
allons avec ce risque, le voulons, et parfois même
risquons plus (et point par intérêt)
que la vie elle-même, d'un souffle*

*plus... Ainsi avons-nous, hors abri
une sûreté, là-bas où porte la gravité
des forces pures ; ce qui enfin nous sauve,
c'est d'être sans abri, et de l'avoir, cet être,
retourné dans l'ouvert, le voyant menacer,*

*pour, quelque part dans le plus vaste cercle,
là où le statut nous touche, lui dire oui.*

Poésies complètes Poésie sans titre, juin 1924.

Plusieurs termes sont ici à prendre en compte parce qu'ils font écho aux analyses de Blanchot et de Bataille. Il nous faut interpréter. Retenons que c'est bien la force du désir comme affirmation vitale qui nous conduit et que notre existence, portée par celui-ci, est confrontée à un risque, à une menace, donc à la possibilité de la perte de soi et à la mort, ou à la souffrance d'être. Le *désir* apparaît ici comme une force impersonnelle qui traverse le vivant et ne le protège nullement de la mort. Mais l'être humain risque plus que le vivant, il s'expose par ses actes à risquer sa vie même en tant que telle, voire plus, dit le texte, disons par volonté de volonté, car agissant au-delà des limites du simple fait de vivre. Comprendons qu'il en est ainsi parce qu'il s'empare de son propre désir au-delà de ce qui pourrait l'assurer de se conserver, il s'affirme comme désir d'un désir ou recherche d'un plus de puissance et d'extase, ou d'amour. Il s'expose alors au péril et se montre dépourvu d'abri, errant sous un ciel vide qui ne le protège plus, mais paradoxalement, il se trouve en sûreté dans cette absence de garantie qui est son salut même. Ici la perte est salutaire, inaugurale de quelque chose de l'existence, comme dans l'amour, exposition à une fragilité dangereuse. Car l'existence, dans le défaut d'abritement, comme vie nue au sens d'Agamben, nous apparaît aussi comme une menace et menaçante et il faut la *retourner*, la renverser pour pouvoir la conserver, la transfigurer pourrait-on dire. Est-ce là le geste de la souveraineté ? Ce mouvement de retournement, cette métabole, a lieu d'être parce que nous sommes confrontés à la gravité des forces pures, donc au plus grand danger et intensité, à la plus grande énergie, celle qui à la fois nous transporte et nous broie en sa pure densité et captation. Un saisissement par l'intensité même. Nous accédons en cette région d'être à la plus forte des tensions, à un risque de destruction et à la nécessité d'une adhésion à quelque chose qui ne soit pas que péril et intensité, affirmation passionnelle, désir pur du pur désir, mais un retournement dans *l'ouvert*. L'expression de *l'ouvert*, comme ouverture à l'infini et rupture avec le régime du même, est thématiquement centrale et récurrente dans les propos de Blanchot sur la communauté. Mais que signifie ce *retournement dans l'ouvert* chez Rilke ? Si la *gravité des forces pures* représente le noyau pulsionnel dans lequel prend naissance l'énergie psychique, le lieu des forces primaires qui peut également évoquer la combustion, la lave volcanique du noyau terrestre, le retournement indique une transmutation, une conversion de l'être sans abri dans une dimension plus vaste de l'existence. Si l'on suit Rilke, elle le préserve et lui donne *statut*, disons le délimite et l'autorise, le reconnaît, par un acquiescement impossible avant à l'humaine condition. Il y a là une alchimie, une transmutation des corps ou de l'âme du désir. Confronté à la densité pure du noyau même du désir, on ne peut subsister, il faut s'en détacher et le nouer, non pas à une plus grande amplitude, elle est déjà là souveraine et terrible, mais à un plus *vaste cercle*. Le désir ne disparaît pas, ne se nie pas, il se tourne par un renversement vers une dimension qui le légitime et lui permet d'acquiescer à sa propre condition, à ce qui le *touche*, l'atteint et lui donne sa loi, pour s'écarter de ce qui le menace au sein même de son être sans abri. En allemand, le verbe *rühren* (toucher) qu'emploie Rilke, signifie à la fois toucher, émouvoir, remuer. Nulle dialectique en cela, ni médiation, mais une transposition des forces et du vouloir. Est-ce dire oui à la fois à la perte, au désir et à l'infini, accessible parce que salvatrice ? On pense à Nietzsche. Au grand oui donné par la volonté à l'existence tragique et dionysiaque comme le flamboiement du vivre lorsque se retirent croyances et certitudes, illusions. Enigmatique reste cependant ce passage du sans-abri, d'une errance du désir dans l'excès même de risque pris à vivre, d'exposition au péril d'être, en un retournement dans l'ouvert. L'ouvert, c'est ce qui se déploie d'une ouverture dans l'ouvert, une décloison de clôture qui laisse se déployer l'extension d'une intention d'être, une dé-limitation. Non il n'y aurait pas d'enfermement dans la clôture de la mort et du désir sans reconnaissance, dans la finitude, il y aurait le cercle d'une existence plus vaste encore que celles des conquêtes d'un désir qui s'est

exposé à la mort. En ce sens, le désir ne serait pas hors-la loi, mais susceptible de se poser comme un transcendantal de l'existence et de l'institution. Or s'il est possible de voir là une éthique nouvelle, il est plus difficile d'y trouver l'assurance d'une politique. Voyons cela.

Qu'en est-il de l'éthique selon Blanchot. Dans un tel retournement de l'existence dans l'ouvert chez Rilke, qu'on pourra considérer très proche de l'expérience de la communauté des amants comme une accession à l'infinité, Blanchot voit la possibilité d'une éthique inspirée de Levinas. Il écrit en ce sens que, pour Levinas :

« Il n'y a de possibilité de l'éthique que si l'ontologie - qui réduit toujours l'Autre au Même - lui cédant le pas, peut s'affirmer une relation antérieure telle que le moi ne se contente pas de reconnaître l'Autre, de s'y reconnaître, mais se sent mis en question par lui au point de ne pouvoir lui répondre que par une responsabilité qui ne saurait se limiter et qui s'excède sans s'épuiser ».

La Communauté inavouable, p. 73.

Soyons ici très abrupt. Une telle citation nous incite à interrompre notre lecture de Blanchot et à en tirer plusieurs conclusions. L'écheveau contextuel de ce qui précède est très complexe, nous ne pourrions conclure que de façon précipitée.

Un premier point. A travers la proposition d'une éthique de l'altérité, c'est, très sérieusement, d'une rupture avec la métaphysique et son réalisme ontologique qu'il s'agit. Implicitement Blanchot suit ici la rupture de Levinas avec Heidegger, le passage de la philosophie, contre Heidegger, d'une pensée de l'être à celle d'une responsabilité pour l'autre. Mais, comme Levinas avant lui, il le fait à partir de l'arrière plan d'une thématique de l'ouvert, emprunté à Rilke et Hölderlin, dont la source initiale est la philosophie existentialiste de Heidegger. Indiquons que la thématique d'un dévoilement de ce qui s'ouvre dans l'ouvert comme un apparaître du site le plus authentique de l'existence, plutôt que l'infinité chez Levinas, est un axe central des écrits de Heidegger. Il s'agit pour celui-ci de se saisir de la vérité de l'être dans sa différence avec l'étant, comme un surgissement pur qui pour se situer au plus originaire de la pensée, ne se confond ni avec l'ontologie d'Aristote, ni avec le rationalisme des modernes, ni non plus avec le positivisme de la science mathématisée. Et, en ce sens, il s'agit déjà de préconiser une rupture de la pensée avec l'ontologie réaliste de la métaphysique occidentale, rupture qu'il présente comme un renouveau essentiel et radical des conditions de la pensée. On sait que pour thématiser une telle rupture, il s'appuie sur l'interprétation de la parole des poètes et dramaturges, Sophocle, Hölderlin, Trakl, Rilke. Ainsi, il commente très longuement le poème de Rilke, ici aussi par mes soins étudié. Remarquons que Heidegger ne se soucie que très peu du lien entre poétique et érotique. Levinas, lui, ne s'en remet jamais aux poètes, à la parole profane et érotique, mais plutôt à la tradition talmudique pour fonder la possibilité philosophique d'une éthique. Ce n'est pas là exactement la même voie. L'esthétique poétique n'est pas pour lui la source majeure de sa pensée philosophique. Et s'il évoque l'érotique, la caresse comme relation de soi à l'autre dans l'amour, ce n'est jamais en lien ni au tragique ni au poétique. Il s'agit chez lui d'une métaphysique de l'altérité et de l'infini dont la manifestation vécue est la rencontre avec le visage d'autrui. Visage qui m'appelle et m'arrache aux limites du même et de l'identité, pour me convoquer à ma responsabilité, à répondre de l'autre auprès de lui dans un hors-soi de moi-même qui est confrontation avec Dieu.

Un second point. Blanchot, en s'inspirant d'une lecture de Bataille pour dialoguer avec le philosophe J-L Nancy de la définition de la communauté après le communisme, tendait à voir converger de façon bataillienne, érotique, poétique et politique, dans le fil d'un seul et unique propos. Observons que c'était, à suivre Bataille, se risquer en une interprétation politique de la

poétique de l'éros, celle d'une scène passionnelle et sacrificielle qui relie ensemble la chose politique et l'amour, au-delà du rationnel. Pourquoi pas, j'ai moi aussi abondé en ce sens dans ce texte et il y a là une perspective qui n'est pas sans lien à l'œuvre de Freud et de Lacan. Mais si l'on peut affirmer que Blanchot est un lecteur attentif de Bataille, il n'est pas assuré qu'on puisse en faire une lecture qui nous conduise à Levinas et pour des raisons de fond. S'il est possible de relier l'érotique et la poétique dans la visée d'une éthique, l'expérience de la communauté des amants et le témoignage littéraire abondant de celle-ci, nous offrent une vision profonde du lien existentiel comme rapport à l'autre et à la mort à travers le désir et ils permettent cela. Néanmoins, il n'est pas du tout assuré qu'une telle convergence ait quelque lien direct avec le politique. Ce serait d'ailleurs là pointer l'échec de Bataille, celui d'une traduction politique de la poétique et de l'érotique par l'écriture, échec dont il n'est pas lui-même ignorant. En un certain sens, la tentative chez lui d'établir un tel rapport atteste et procède de son impossibilité même, d'une dichotomie essentielle en leurs liens substantiels, non seulement de l'érotique et du politique, de la poétique et du politique, mais, plus profondément, également de l'éthique et du politique. On peut donc bien faire une lecture politique de la poétique de Bataille, il l'appelle, mais qu'elle puisse donner lieu à une éthique ne signifie pas que la politique puisse se déduire du poétique et que, en cela, Bataille soit véritablement un auteur politique. Mais il n'est pas non plus l'auteur d'une éthique. Si Bataille parvient, dans la trame de son existence d'écriture et de sujet vivant dans l'expérience du sans-abri et du risque existentiel, à conjoindre érotique, poétique et politique, on ne peut directement lui imputer la forme d'une éthique. Parce que son enjeu est de s'exposer à l'incandescence même de l'acte et de l'écrire, comme intensité et révélation, il ne peut se définir comme l'auteur d'une éthique de la responsabilité. Autrement dit, si l'on peut apprendre de lui, il n'enseigne pas une conduite. Il exhibe un éthos.

Paradoxalement, de ce fait, on peut avoir recours pour lire Bataille à une éthique philosophique, à un désir de l'éthique comme Blanchot nous le suggère afin d'atteindre à une définition partagée de la communauté, du commun de notre existence. La raison en est peut-être que sa politique poétique est nécessairement en échec. Pourquoi ? Parce qu'elle accuse le divorce du politique et de l'éthique, du fait de la faille du sexuel, et que c'est bien cela que sa poétique de l'éros vient exposer scandaleusement. Une poétique du désastre et de la passion que Blanchot retrouve dans le texte de M. Duras. On en tirera une conclusion encore plus paradoxale. Un tel trajet ne peut rien conforter ni nous assurer du côté du politique, mais au contraire l'exclut absolument de toute définition réelle de la communauté. Il n'y a donc pas de communauté possible qui serait politique, mais seulement celle qui est *inavouable*.

Paris, le 19 avril 2020.