

Dire l'événement, est-ce possible ?

*Séminaire de Montréal,
pour Jacques Derrida*

Collection Esthétiques

dirigée par Jean-Louis Déotte et Jacques Rancière

Comité de lecture : Pierre Durieu, Véronique Fabbri, Pierre-Damien Huyghe, Jean Lauxerois, Daniel Payot, André Rouillé, Peter Szendy

Correspondants : Humbertus von Amelunxen (All.), Martine Déotte-Lefevre (Afrique), Jean-Louis Flecniakoska (Université Marc Bloch), Anne Gossot (Japon) Carsten Juhl (Scandinavie), François Perrodin (Pratiques), Germain Roesz (Ars), Georges Teyssot (USA), René Vinçon (Italie)

L'ambition de la collection « Esthétiques » est d'abord de prendre part aux initiatives qui aujourd'hui tendent à redonner vie et sens aussi bien aux pratiques qu'aux débats artistiques. Dans cette collection consacrée indifféremment à l'esthétique, à l'histoire de l'art et à la théorie de la culture, loin des querelles faussement disciplinaires destinées à cacher les vrais conflits idéologiques, l'idée est de présenter un ensemble de textes (documents, essais, études, français ou étrangers, actuels ou historiques) qui soient aussi bien un ensemble de prises de position susceptibles d'éclairer quant aux enjeux réels critiques et politiques de toute réflexion sur la culture.

Dernières parutions

Jean-Louis DEOTTE, *L'Homme de verre, Esthétiques benjaminienes*, 1998.

René VINCON, *Artifices d'exposition*, 1999.

Jean LAUXEROIS, *De l'art à l'œuvre. Petit manifeste pour une politique de l'œuvre*, 1999.

Bruno TACKELS, *L'œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin. Histoire d'aura*, 1999.

Gérard SELBACH, *Les musées d'art américains : une industrie culturelle*, 2000.

Catherine GROUT, *Pour une réalité publique de l'art*, 2000.

Alain BROSSAT et Jean-Louis DÉOTTE (sous la direction de), *L'époque de la disparition*, 2000.

B703
E7
568
2001

Dire l'événement, est-ce possible ?

*Séminaire de Montréal,
pour Jacques Derrida*

Gad SOUSSANA

Alexis NOUSS

Jacques DERRIDA

© L'Harmattan, 2001
ISBN : 2-7475-0221-X

Avant-propos

Lors de sa présentation, au Centre canadien d'architecture le 1^{er} avril 1997, le séminaire « *Dire l'événement, est-ce possible ?* » a permis le croisement de trois interventions. « *De l'événement depuis la nuit* » et « *Parole sans voix* » devaient ouvrir le séminaire pour recevoir, après deux brefs temps de réaction, la longue réponse de Jacques Derrida, « *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement* » que nous reproduisons ici entrecoupée, dans sa dernière partie, de questions venues de la salle.

*

*

*

Les auteurs remercient Bénédicte Cohen, Isabelle Nolin et Laurence Manesse Césarini qui ont veillé à l'établissement du manuscrit.



Introduction

Les pages qui suivent reconstituent le temps d'un séminaire qui s'est tenu à Montréal, en l'honneur de Jacques Derrida, le 1^{er} avril 1997 au Centre canadien d'architecture. De la marche, de l'attente, de la prévisibilité de ce séminaire, peu avait été convenu : il s'est agi, comme en fait foi l'intervention de Jacques Derrida, de ménager pour la convergence de nos trois voix réunies - et au-delà d'elles - un espace de surprise et d'acquiescement à la parole donnée. Parole donnée mais surtout donnante, indiquant la direction de la question œuvrant la possibilité de ce séminaire : « Dire l'événement, est-ce possible? ». Cette question, que nous avons délimitée et soumise à notre hôte, devait pouvoir figurer la loi du séminaire. La possibilité d'une parole commune advenant, venue d'elle-même à elle-même, créant l'hospitalité pour la voix et l'œuvre.

La question « Dire l'événement, est-ce possible ? » devait ainsi être un signe d'accueil, en même temps qu'elle nous aura chacun soumis à la traduction de sa dimension difficile, exigeante et inconnue. Les deux textes d'amorce du présent recueil « *De l'événement depuis la nuit* » et « *Parole sans voix* » disent la question dans l'attente. Ils cherchent, dans l'inquiétude qui leur est commune, à parler à l'hôte (à parler de l'hôte) dans la langue de la question. Ils parcourent, par leur forme, l'espace de la question. Ils en livrent la singularité et les seuils d'une écoute. Dans l'acuité cherchée ou perçue de la question, ce qui fait question, la tension de l'événement, est à l'œuvre. Ainsi lancée, la question que l'on s'adresse emprunte l'étrange parcours des voix en découvrant les rythmes de l'événement. La réponse au questionnement n'est plus seulement théorique : elle permet la parole commune et anime le séminaire. « *De l'événement depuis la nuit* » et « *Parole sans voix* » auront dit de

l'événement le mode pluriel d'une expression : les signes d'un questionnement au plus près de son origine. Pour le dire de l'extérieur, à distance de ce qui ne peut être l'objet d'une théorie du général ou de l'universel, la question aura provoqué le *dire* depuis le possible. Possible de lui-même - venant à lui de lui - possible du dire donc, mais aussi possible *sans le dire*, manifestation d'un *pouvoir* qui n'est autre que le verbe du possible, qui fait question dans la question. Qu'il y ait de l'événement, que *cela se peut*, qu'il peut y en avoir depuis le possible, dans la tension du possible, et non pas depuis le temps.

C'est cette tension que révèle la question, refusant de la délier immédiatement du dire au profit du temps. Ce qui importe, ainsi révélé, revient à faire porter l'insistance de la question dans son découverte inédit. Il s'agit d'être attentif au déplacement de son unité, à la motion de son intégrité ou de sa composition : la question demeure indécomposable, organisant sa surface depuis le *dire* intimé par ce qui a lieu, dans l'exposition immédiate au pouvoir de l'événement. En ce lieu de la question et de son expression, il importe, ce que rappelle les pages qui suivent, de démarquer l'événement de l'histoire, de ne jamais le confondre avec une chronologie qui épuise sa représentation. Singularité irreprésentable, unicité du temps qui détourne le temps de son horizon, l'événement est, en ce sens, un signe du temps perdu. Le temps sans temps de la nuit, nuit des temps qui engouffre, dans sa profondeur, l'origine de l'événement pour laisser surgir son irruption, chaque fois unique et hors d'atteinte, chaque fois plus forte que son inscription dans l'histoire. C'est de cet échappement à l'histoire que vibre la possibilité impossible d'un dire recueillant l'événement dans sa survenue unique, celle qui impose au temps de s'y engouffrer. Le temps de l'événement, le temps dans l'événement, c'est à la lettre la prééminence de « ce qui vient », de « ce qui a lieu » dans l'énoncé aporétique de la question « Dire l'événement, est-ce possible ? ». Mais autour de son aporie, le dégagement de cet

énoncé affirmatif, en même temps que renversant, se fait possible : le temps de l'événement, le temps *dans* l'événement, et non plus l'événement dans le temps, rappelant la perspective ici décrite du calcul de l'histoire.

Dans la préoccupation de ce syntagme, il aura fallu, ce à quoi s'emploie explicitement « *Parole sans voix* », proposer un *dire* venu - événement dans le dire, événement du dire - mais surtout venant. *Posthume*, il ébrèche le plan chronologique de sa situation, éraillant le langage, se rétractant de sa voix. Avocalité posthume d'un dire qui, dans ce renoncement à sa voix, creuse l'écart sans définition d'une position de la langue en regard de l'événement. Elle engage la venue de l'avocalité qui n'est jamais arrêtable, venant de son mouvement sauvegarder la possibilité d'une parole dans l'événement, *dire* venu à l'*exception*. Perdre la voix dans la venue du posthume, attentif à l'« outre-soir » qui est la lueur de l'événement, c'est la vie dans la parole depuis la distanciation extrême de la mort. Le temps dans l'événement supporte une telle extrémité, il la commande pour que se lève sa figure impossible. Au seuil de la parole, dans la lueur du verbe qui n'est autre que son apparition posthume, quelque chose aura eu lieu, venu au poème. Cette venue ou revenue, le *venant* même dans l'événement, « c'est une certaine possibilité impossible de dire l'événement » selon les mots ici présents de Jacques Derrida.

En ce sens, Jacques Derrida nous aura répondu, revenant sur le temps spectral à l'œuvre dans l'événement. Le temps d'un passage du spectre renversant le possible dans l'impossible, étant toujours le temps du passage à l'acte ; à cet instant, ce qui arrive défait l'*actualité* au lieu même de son surgissement. Le spectre est cette actualité, insituable, entre vie et mort. Quelque chose arrive *sans arriver* ; une actualité sans lieu, l'impossibilité dans le possible. Cette opposition dans l'événement défie la logique ; elle s'inscrit dès le « matin du dire » que le propos aura pointé. Sa lueur, commune à la nuit et à l'outre-soir, appelle le

symptôme dans le dire exposé à la chose qui arrive. Que cette exposition prenne la forme d'un rythme qui parcourt le possible et l'impossible *en même temps*, « cela rappelle que l'événement n'arrive que si c'est impossible ». Une pensée de l'impossible exerce ainsi sa vigilance sur le possible. L'énigme de son émergence reste entière, en ce qu'elle dit la singularité absolue dans l'événement : à cet instant, ni le temps, ni l'espace, ne sont en mesure de figurer la phénoménalité de ce qui arrive. Ils permettent tout au plus d'en pressentir l'exception, dans une unicité absolue préservée dans le surgissement.

Quelque chose arrive *ici-maintenant pour toujours*, dans un rythme singulier, unique, intraduisible. Le rythme d'une apparition de l'événement dans sa rupture avec l'histoire. Un visage, une pulsation, un regard qu'il n'est plus possible de distraire de son apparition. Dans le temps de l'impossible, Jacques Derrida nous aura répondu.

Gad Soussana

De l'événement depuis la nuit

L'irruption de l'origine

Suivi de

Arriver

Fiction

Gad Soussana

Je voudrais mettre deux mots en exergue¹ à mes propos. Le premier est emprunté au poète Rainer Maria Rilke, à ses

¹ *Brève poétique de l'événement : l'exergue*

Une mise en exergue appelle de sa position le rythme d'un propos. Allure, corps, diction, restent imprévisibles dans cette mise traçant, entre le *dehors* et le *dedans* du propos, la ligne qui écrit pour le regard de l'intérieur, mais aussi pour la vue depuis l'exergue. La situation de l'exergue, son site décidé, ce qui communément l'appelle à l'entrée, doit hanter, obséder, ce qui se décide à l'intérieur, ce qui s'y écrit tourné vers son origine. Exergue et origine, deux espaces que l'on peut pressentir dans le *même* qu'ils établissent, le dehors (*ex*) avant l'œuvre (*ergon*), l'avant-dire du *dire*, un point d'émergence pour la phrase. L'on sait d'où elle vient, on l'atteste de l'intérieur, elle est là, la phrase, présente et ayant appelé de sa présence, l'exergue, le début avant elle, avant son propre début ; quant à lui, en position de repli mais aussi d'ouverture, c'est sa fonction, l'exergue est là, constitué, constitutif, architecture incontestable.

L'on peut dire du rapport entre la phrase et l'exergue, entre le dedans et le dehors, qu'il ne reste ainsi dualité dans l'espace qu'à vouloir le prendre comme tel, ensemble configurant la prise du sens. C'est la vue de la phrase à hauteur d'exergue, le point de vue de l'extériorité qui peut toujours manquer, dans la dualité, la hantise de l'exergue qui court partout dans la phrase. La dualité évoquée, celle de l'énoncé et de son point d'émergence, configure toujours une prise du sens dont le risque est de limiter l'exergue à la direction de la lecture. Lire le texte de l'exergue vers les phrases qui au-delà s'enchaînent, c'est emprunter une voie qui situe l'entrée dans un espace, celui du texte, qui désormais procède de soi, sous une présente mais lointaine invocation. Dans la lecture, quelque chose du texte, sa certitude, trouve ancrage ; il est certain qu'il institue ses séquences, mais sur un mode duel, dans lequel la temporalité de l'exergue, son présent absolu, obsédant, est ignoré, abstrait. L'abstraction de l'exergue n'est pas sa disparition simple, l'être-devenu-transparent d'un mot préalable, indispensable fût-il ; elle marque plutôt la présence diffuse d'une origine, dont le cours appartient davantage à la préhistoire du propos qu'à son histoire pleine, dense, entière.

Qu'un exergue soit une mise toujours abstraite, cela en dit long de la marginalité qui résulte de sa position d'évidence. Au fond, mettre un terme à la dualité de ces positions entre *exergue* et *phrases*, revient à vouloir la suspendre, renonçant à l'« invocation », à l'« appel », au « point d'émergence », à la « situation », qui sans cesse travaillent à contextualiser, centrer, configurer le propos. Renoncer à la dualité de ces positions, c'est tenter de retrouver l'unité d'un propos dont l'exergue ne saurait être l'extériorité, une marque discrète et situable, mais un rythme permanent qui œuvre la phrase. De cet effacement de position doit pouvoir émerger l'immanence de l'événement qui, depuis l'exergue, déploie le propos. C'est dans cette unité faite de l'immanence de l'événement que le *dire* s'annonce, qu'il est en exergue, ne renonçant ni ne limitant sa première percée. Celle-ci n'est plus une surface de perspective, le point d'appel provisoire et ponctuel de la phrase, mais le point d'inversion absolu de la dualité du *dehors* et du *dedans*, de l'extériorité du *dire* l'appelant à son intériorité.

Lettres à un jeune poète ; le second est d'Emmanuel Lévinas, prélevé dans *Éthique et infini*.

Rilke :

« Jamais les choses ne sont saisissables et concevables (so faßbar und sagbar) autant qu'on voudrait, le plus souvent, nous le faire croire ; la plupart des événements sont indicibles, se produisent au sein d'un espace où n'a jamais pénétré le moindre mot (...) (die meisten Ereignisse sind unsagbar, vollziehen sich in einem Raume, den nie ein Wort betreten hat) ». [*Lettres à un jeune poète*, trad. Marc B. de Launay, Gallimard, 1993, p.25]

L'inversion qui procède de l'exergue demande aux « premiers mots venus », dans l'exergue, de rester en *permanence* les premiers, n'ouvrant pas d'espace au *dire* transgressant la position de cette antériorité absolue. Ici, où il est question d'absolu, se met en scène une tension irréductible, d'un rythme obsédant, le retour du rythme : c'est l'effacement des positions qui découpent la phrase. Ni antériorité, ni postériorité de l'énoncé ; ni commencement, ni fin. Absence donc d'une simple présentation d'un propos d'avant-dire pour céder au rythme d'une totalité invisible, absolue en ce sens, dès l'exergue. Tout dire dès le départ, dans les « premiers mots venus » de l'exergue, en provenance d'une percée dont le nom même dit l'hospitalité faite à la voix de l'autre, à l'obsession qui fait place à cette voix comme la *fin-en-soi* dès le début. Que tout soit dit par l'autre, voilà l'obsession et le paradoxe de l'exergue. Il faut s'y rallier sans diachronie - celle de l'enchaînement de la phrase oubliée du retour du rythme-, et maintenir l'appel de la voix de l'autre, ne jamais la réduire à l'écoute, figure de cette dualité diachronique qui empêche l'inversion venue de l'exergue. De l'hospitalité, il faudrait pouvoir dire qu'elle loge dans la phrase un appel en permanence, que le *dire* élabore dans ce présent absolu qui reste l'espace de l'exergue.

C'est à partir d'un tel espace, qui au fond nie l'espace, allant chercher sa concentration ailleurs - encore dans l'indéfinissable portion d'un espace problématique, ici suspendu dans l'interférence du rythme qui ruine dans l'exergue ce qui y relève de la *position* - que les « premiers mots venus » de « *De l'événement depuis la nuit* » peuvent prendre forme. Le titre qui les porte fait bien entendu référence à ce qui s'y déroulera, au « développement » qui inscrit tout enchaînement à son propre avenir. Mais d'avance, comme l'espace d'un présent absolu qui ne veut pas dire du temps et de l'espace une appréhension immédiate - la confusion de deux puissances immaîtrisables -, un tel titre tente de dire l'exergue. Plutôt, il unit son *dire* au *dire* de l'exergue, à ce *dire unique* qui fait le texte. Ici le rythme - non pas une puissance unifiante ou totalisante, force organisant le *dire* et son exergue - appelle le propos depuis la venue de l'exergue, indépassable venue dont il faudrait percevoir qu'elle est le déplacement même de la phrase, le propos du propos, un déroulement, la motion d'une séquence sans interruption. On aurait pu le dire ainsi : le texte est *en exergue*, le texte est dans l'exergue.

Lévinas :

« L' "autrement qu'être", en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'événement de son inquiétude, de son dés-interessement, de la mise-en-question de cet être - ou de cet *essement* - de l'étant. » [*Éthique et infini*, Le livre de poche, biblio essais, 1982, p.97]

Ces deux mots surchargent notre pensée d'une responsabilité - d'une réponse infinie.

*

* *

Une question peut se lire partout depuis son acte de profération, se lire surtout en se livrant à toutes les tentations possibles de la compréhension. Quel que soit son contenu, rien n'arrête la puissance qui la libère, qui d'elle-même n'est pas toujours bonne ou adéquatement réglée et qui la fait traverser toutes les écoutes possibles. D'une question seule, l'on peut attendre de ceux qui s'en emparent, l'acceptant ou la rejetant, toutes les formations ou les déformations imaginables. D'une question seule, en un mot, l'on ne peut rien attendre, si elle n'est pas accompagnée d'indices, ténus presque indiscernables, qui mettent en jeu sa vie. Au fond - et je me permettrai, en une fréquence singulière que je traduirai, d'user de cette locution figée « *au fond* », formule de jauge qui ne dit jamais précisément du savoir le degré de certitude et d'indubitabilité qui l'accompagne - au fond donc (c'est le signe paradoxale de la locution, ce en quoi « figée » elle fait encore parler dans l'inconnu), une question ne s'énonce que si les signes manifestes qui la composent établissent, avant ses écoutes possibles, le centre, le cœur ou le *soi* de sa profération.

C'est l'étrange rapport de la question et de ses écoutes, des prises qui l'imprègnent de tonalités diverses, dont le risque

est toujours la détermination de contenu. Fixation dans la question de la réponse, figement unidimensionnel de sa verbalité, mort du questionnement ; telles sont les tentations de l'écoute, jamais neutre, prédéterminante, qui invente la question au-delà de son site, inattentive à ce qui en elle *fait question*. *Faire question*, telle est peut-être la voie qui ici convient, signe œuvrant de la question, réduisant l'écart toujours menaçant du centre de sa profération et de son écoute. La question « se fait », et se faisant, s'élabore dans une conduite à soi, ignorante de l'expérience qui se découvre à mesure, aveugle à cette formation (*Bildung* en même temps que *Erfahrung*) qui y maintient dialectiquement de l'essence, de l'esprit, de la vérité. Sort laissé à soi de la question abandonnée et esseulée dans sa vérité, inquiétante marche de soi découvrant à ceux qui y viennent - par delà donc l'effet de puissance qui la libère dans toutes les surfaces de la compréhension -, qu'elle est *au fond* sans centre, portée dans un isolement qui la dépouille « des discours parés de locutions et de termes choisis et savamment ordonnés » pour la tourner vers « des discours sans art, faits avec les premiers mots venus »².

Ce sont, *œuvrant* la question (et non plus l'ouvrant, il ne saurait s'agir de la seule force d'ouverture pour constituer ou saisir la question), les premières phrases de Socrate à l'entrée de son *Apologie*, dont on sait qu'elle n'aura jamais assumé sa défense, le « sans-défense », dirait Lévinas, d'une longue parole exposée au « (mal [*poneria*] qui) court plus vite que la mort »³. De ce destin de mort, de mal plus que de mort - et comment le mal *peut-il plus* que la mort, courir plus vite que la mort ?, irrégulière concurrence qui est peut-être le tourment de la sagesse de Socrate -, il faut peut-être retenir de la question qu'elle survit à ses juges résistant devant l'institution qui lui a

² Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Émile Chambry, GF Flammarion, 1984, p.27.

³ *Ibid.*, p. 52.

demandé de se taire, de renoncer à soi pour la vie sauve. Résistance infinie de la question dans sa membrane immune, celle des « premiers mots venus », qui plane sur son destin c'est-à-dire sur sa mort. Dans les « premiers mots venus » de la question se profèrent donc tant de choses qui virtuellement ou activement l'auront déjà pénétrée, transie de destin, assaillie d'événement. Pourtant, il y a par delà sa mort effective, instituée, une indéfinissable survie, une *aura* dirait Benjamin, qui mystérieusement découpe son énonciation, sa profération dans « ses premiers mots venus ».

« Dire l'événement, est-ce possible ? » est peut-être en sa première expression, en sa déclaration nucléaire, cette grammaire isolée de la question soucieuse de neutraliser au mieux la torsion survenant entre la *profération* et les anticipations qui la fixent*. Car, au fond, cette question s'inquiète sans relâche de son impossible fixation ou détermination, œuvrant à même une verbalité qui ne se détache jamais de sa profération de question. « Dire l'événement, est-ce possible ? » : c'est avec la foi des *premiers mots venus* - qui ne sont jamais tout à fait les premiers - que je vous l'ai adressée, Jacques Derrida, ne sachant trop d'avance l'hospitalité que vous

* On ne peut, dans l'énoncé de cette question, effacer la part incontestable que peut y tenir la problématique de l'ineffable et de l'indicible. L'exergue prononcé en direction de Rilke et de Lévinas en fait foi. S'il suppose véritablement l'animation d'une poétique de l'événement, il faudrait ramener celle-ci au degré ultime de l'ineffable. Il n'y a pas, à entendre au plus près le sens de cet exergue, de verbe de l'événement. La présente analyse n'engage pas véritablement sa problématique dans la tension de l'indicible événement ; elle oriente davantage son horizon du côté d'un certain forage de la langue, mesurant ce qui, en elle, peut soutenir l'*arriver* de l'événement. L'événement arrive, son indicibilité n'est pas au premier plan de cet arriver. C'est l'arriver comme tel, la verbalité qui s'y déclare, ce qui s'y nomme profération, qui anime cette scène événementielle. Comment en prendre la mesure ou la non mesure, quand la certitude de l'événement dépasse sa saisie verbale ? L'arriver figure cette *extériorité* de l'événement, sa venue par-delà les consciences qui plane sur la langue. Le présent essai veut poser les jalons de cette perspective qui s'engage vers une « phénoménologie » de l'événement. En ce sens, son projet manifeste est d'échapper à une ontologie.

lui réserveriez ; mais rassuré je le fus, par votre acceptation d'en parler dans notre conversation aux côtés d'Alexis Nouss. Cette question que je nous adresse, j'en mesure la perplexité en même temps que la responsabilité. Il m'incombe d'y répondre, sans doute davantage d'en répondre, assumant la charge d'une *parole* que je prends, dont le statut n'est pas le seul contexte ou « côté individuel » qui la sépare de la langue. Il n'y a pas de « sujet parlant », au sens saussurien, qui dise « *Dire l'événement, est-ce possible ?* », se séparant ainsi, dans son *dire*, d'une improbable « masse parlante » qui lui prescrit sa solitude exécutrice au nom de l'institution de la langue qu'elle érige⁴.

⁴ *Brève poétique de l'événement : la langue*

L'inquiétude qui voile ici la citation de Saussure tient à quelques motifs. Ce n'est d'abord pas une citation exacte du *Cours de linguistique générale* qui devient l'objet du propos, son inflexion venant dégager la *singularité* dans la *profération* de la question « *Dire l'événement, est-ce possible ?* ». Mais il ne faut exclure la mesure d'une telle citation s'il est permis de situer en un lieu insituable, évoqué, recherché, appelé à partir d'une *loi non linguistique*, cette profération-expérience. L'on peut, sous la forme d'une annonce précipitée anticipant le cours du texte, donner l'allure provisoire d'un tel lieu, en en proposant quelques syntagmes supplémentaires. « *Dire l'événement, est-ce possible ?* » institue un « témoignage idiomatique » selon le mot cité plus loin de Jacques Derrida, en ce qui y est appelée la *simplicité*, la *naïveté* d'une question. Question non subjective, impersonnelle, fidèle en ce sens à la modalité de l'infinitif du *dire* dans la question. Une modalité questionnante, sans indication de personne ni de nombre – « *qui parle donc et combien sont-ils ?* » - dont le propre est de demeurer toujours *irruptive*, sans indice.

Il faut entendre, dans la modalité de la question, cette autre question qui n'est peut-être jamais posée dans le *Cours de linguistique générale* sous cette forme immédiate, dénudée : « que se passe-t-il dans la langue, qu'advient-il de réel en elle, peut-on en témoigner ? ». La véritable inflexion qui s'institue ici veut se démarquer de la citation de Saussure, des schèmes constituants de l'*institution linguistique* présents dès l'ouverture du *Cours de linguistique générale*. Voici, en une séquence reconstituée, les moments essentiels de ces schèmes :

« (...) le langage a un côté individuel et un côté social, et l'on ne peut concevoir l'un sans l'autre (...) à chaque moment, (le langage) est une institution actuelle et un produit du passé. » (*Cours de linguistique générale*, Payot, 1975, p.24).

Au sujet de la langue prise désormais « pour norme de toutes les autres manifestations du langage » (*ibid.*, p.25) :

« (La langue) est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté » (*ibid.*, p.31).

De ce contrat, il est dit plus loin :

« (...) par rapport à la communauté linguistique qui l'emploie, (le signifiant) n'est pas libre, il est imposé (...) La langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple, et c'est justement de ce côté que le signe linguistique est particulièrement intéressant à étudier ; car si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une chose que l'on subit, et non une règle librement consentie, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante » (*ibid.*, p.104).

Enfin, au sujet de la distinction langue-parole qui porte autant l'émergence du « sujet parlant » (*ibid.*, p.30) que celle de la « masse des sujets parlants » (*ibid.*, p.119) :

« (...) l'exécution n'est jamais faite par la masse ; elle est toujours individuelle, et l'individu en est toujours le maître ; nous l'appellerons la parole » (*ibid.*, p.30).

Mais fait « essentiel » en regard de la parole, « individuelle », « accessoire et plus ou moins (accidentelle) » (*ibid.*, p.30), il faut mettre en évidence le primat social de la langue, la séparer, en tant que « ce qui est social », de la parole, « ce qui est individuel » (*ibid.*, p.30). C'est à cette condition que la langue peut passer de « chose irréelle » à « chose réelle », en ce qu'« il faut une *masse parlante* pour qu'il y ait une langue » (*ibid.*, p.112).

On l'aura compris, l'inflexion qui recherche son cours dans ce que s'y nomme problématiquement, aporétiquement, une *profération-expérience de la langue*, délie la question « *Dire l'événement, est-ce possible ?* », d'une politique et d'une économie de la langue de type saussurien. On aura voulu aussi le suggérer, le *Cours de linguistique générale* peut se lire comme un traité politique, la méditation d'une « sorte de contrat passé entre les membres d'une communauté » (*ibid.*, p.31). Que veut dire « contracter » au sujet de la langue, en « masse » ou en « sujet parlant », devrait-on dire ? Passer un contrat avec la langue et la parole, est-ce possible à la fois et exclusivement ? En quoi ce contrat rend-il inerte la « communauté » attendu que, selon Saussure, « la langue est de toutes les institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives », qu'en elle s'avère « l'impossibilité d'une révolution » (*ibid.*, pp.107-108) ? C'est le propre de la langue, entendue comme « institution pure » (*ibid.*, p.110), de proposer que le système qui la constitue relève d'une politique et d'une économie « arbitraires » et « immotivées », les passages décrivant « l'arbitraire du signe » en font foi (*ibid.*, p. 100-113 notamment).

D'une politique du langage, il en est question chez Saussure à condition de ménager un accès problématique à certains des énoncés rebelles au caractère totalisant de la langue. « Rien n'entre dans la langue sans avoir été essayé dans la parole » (*ibid.*, p.231) est l'exemple même d'un propos à l'intérieur du *Cours de linguistique générale*, qui doit pouvoir en contester les stéréotypes (« contrat », « sujet parlant », « masse sociale »). À distance de cette systématisation de la langue, la *profération*, dont se préoccupe le présent essai, n'institue jamais quelque chose de tel qu'un système permettant l'articulation de la maîtrise d'un *phénomène*. En ce sens, le fait décisif ici actif revient à méditer l'allure, le rythme ou la diction d'un *verbe*, l'**arriver**, qui centre la langue. Le verbe, la *verbalité* ne sont par ailleurs jamais les prises directes du *phénomène linguistique* au sens saussurien.

Ce ne sont ni la parole ni la langue qui sont ici en jeu dans la profération de la question. Au risque d'être tautologique, la profération de cette question doit rester incontestable, indépassable, s'accomplissant aporétiquement dans la *verbalité* qu'elle contient.

Que la question « *Dire l'événement, est-ce possible ?* » contienne quelque chose comme une verbalité, voici déjà un paradoxe, une contradiction au cœur de sa profération. On devrait pouvoir dire que *dire l'événement* est l'expérience même de l'incontenable, ce qui jamais ne peut se figurer, se figer, au risque de ruiner le mouvement de cette expérience. À aucun moment donc de cette *profération-expérience*, l'on ne peut percevoir de phase, de station, de figuration de la conscience, sans manquer d'en compromettre le tout, l'absolue processualité qui excède la langue.

Car *dire l'événement*, c'est déjà pénétrer au cœur de la langue, « au cœur du présent vivant, dans la pulsation la plus vive du philosophique »⁵, où ce qui se profère, performe dans la question, ne rend plus possible mon statut de sujet parlant, m'amenant dans la transformation en cours de la langue - si imperceptible ou insensible soit-elle dans ce qui m'*arrive comme réel* -, à ce que je suis. *Ce que je suis* : « un témoin idiomatique » au nom de « la singularité exemplaire ou témoignante de l'existence *martyrisée* »⁶. Ce qui indique ici qu'une certaine position *égologique* ou subjectivante se défait et ne peut plus tenir, renvoie à la nature de la *verbalité* en cours dans la question « *Dire l'événement, est-ce possible ?* ».

⁵ Jacques Derrida, *Échographies - de la télévision*, Galilée, 1996, p.131.

⁶ Je cite, les figurant autrement, ces très beaux mots - présence absolue de l'*exergue* - du *Monolinguisme de l'autre* (Galilée, 1996, p. 116 et p. 50).

Que cette question se resserre jusqu'à l'hyperbole, c'est ce qu'il faut entendre du *témoignage idiomatique* qu'elle suppose, dont elle permet de ménager l'irruption. Dès lors, *dire l'arriver* de ce qui *arrive*, de ce qui vient, peut n'être possible que dans le non-savoir absolu de ce temps à l'horizon, qui n'est à aucun de *ses moments* une succession anticipable, prédéterminable, même si cette succession devait avec évidence être exempte de discontinuités. Il n'y a pas de moment décomposable de l'événement, il n'y en a pas qui comporte de l'*évidence*, de l'absolue visibilité, autant le dire d'emblée - dans une audace délibérée - *le temps de l'événement n'est pas le temps de l'histoire*. Ni celui du calendrier. C'est un temps sans chronologie - ni lieu - qui n'en finit pas d'arriver *tout autrement*, un temps qui défie le temps au point de le rendre possible. C'est un incendie invisible qui brûle en permanence, invisible et qui ne brûle pas comme cette ville incendiée que l'on ne voit jamais dans *Les Possédés* de Dostoïevski. Cette chose étrange qui est là et nous hante d'arriver, « je » la nomme *événement* à condition de ne pas la nommer, où de ne la nommer que d'*ailleurs*. Elle appelle, dans sa hantise verbale présente et toujours *en puissance*, *une déclaration de l'extrême*, une déclaration dans l'imminence de l'extrême. « *Que se passe-t-il ?* », « *qu'arrive-t-il ?* », « *que me dis-tu ?* », signent des *énoncés-témoins* de ces *déclarations de l'extrême* qui sont le mouvement même de la parole, et non pas seulement des attestations déclaratoires qui règlent la *fonction phatique* du dialogue (« celle grâce à laquelle - *pour citer le linguiste* - le langage semble ne servir qu'à maintenir entre des interlocuteurs une sensation de contact acoustique (...) ou de contact psychologique de proximité agréable dans le bavardage social à vide où la conversation d'amoureux, diseurs de riens, par exemple »⁷).

⁷ Georges Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Seghers, 1968, p.79-80.

Il faut tenir ces *déclarations de l'extrême*, que nous prononçons régulièrement dans une commode tranquillité, pour ce qu'elles sont : les points de concentration exclusifs de la *verbalité* de l'événement qui tracent, dans l'action du *dire* les formes de sa limitation, de son « monolinguisme ». Car il faut imaginer, sans réserve et sans surprise, que si la *langue de l'événement* pouvait quitter la percée de sa profération en direction des écoutes possibles appelées ci-dessus, signalées dans leur portée *dénaturante*, que cette *langue de l'événement* ne nous parviendrait sans doute qu'en de pures *syncoptes*, qu'en de purs *raptus* imparlables et imprononçables. Arrêt du cœur, au cœur même de la langue, synchronie du *dire* avec l'*ayant-lieu* de l'événement, mais synchronie sans voix, aphone, sans possibilité de dire la *pulsation* en cours. Et pourtant cette pulsation a cours, *de l'événement* en un rythme incalculable, irreprésentable, indécomposable, il y en a depuis la « *nuit des temps* », depuis cette *Vorzeit*, temporalité immémoriale, temporalité défiée et défiante qui ne se réduit pas au simple passé dont on pourrait attendre qu'il constitue la phase advenue et oublieuse de l'événement. De cette *Vorzeit*, de cette *nuit des temps* immémoriale, il faut pouvoir dire la charge, la densité des signes enfouis de l'événement qu'elle cèle et qui menacent sous la forme de ces *déclarations de l'extrême* que je viens d'évoquer.

Cette *Vorzeit*, ce *temps* de la *nuit des temps*, une séquence de Rilke nous le rendra sensible, nous y venons. Mais il faut auparavant imaginer - ne jamais prétendre les savoir ou les conceptualiser - ces événements d'origine, événements survenus dans la *nuit* qui depuis ne l'ont jamais quittée. Ces événements d'avant le *langage*, d'avant le *savoir*, qui choquent *immédiatement* l'esprit, le maintenant dans sa nuit même. Ce sont les premiers mots de Hegel, impénétrables comme la nuit, premiers mots qui ouvrent sa *Philosophie de l'esprit de 1805* : « C'est la nuit (Dies ist die Nacht), l'intérieur de la nature qui existe ici - *pur soi* - dans les représentations fantasmagoriques ;

c'est la nuit tout autour (ist es ringsum Nacht) ; ici surgit alors subitement une tête ensanglantée, là, une autre silhouette blanche, et elles disparaissent de même. C'est cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux - on plonge son regard dans une nuit qui devient *effroyable* (furchtbar), c'est la nuit du monde (Nacht der Welt) qui s'avance ici à la rencontre de chacun ».⁸

Imaginer donc ces événements d'origine dans la perspective inatteignable qui est la leur, dans l'irreprésentable rétrospective qui défie notre *cœur* et notre *mémoire*, cela revient à la puissance d'une *profération*, d'une diction à leur endroit qu'ils n'auront jamais rendue possible. Au fond, ni les cosmogonies, ni la *Genèse* et encore moins le récit de la science, n'auront jamais pu confondre la profération de leur *dire* avec la *chose* é-norme survenant, processualité *arrivant* au *dire*, imprenable pour sa *diction*. Résistance de la nuit des temps, de cet horizon irréel d'une origine de l'événement qui ne se rapporte pas à la fondation métaphysico-historique en ce qu'il nomme cet excès dans l'événement, excès retenu dans cette hyperbole indialectique, inanalysable autour de laquelle nous parlons. Nous y sommes, nous en sommes, devrait-on dire, *marqués*, affolés dans un lieu insituable dont la forme stricte, exigeante, défiante, appelle la langue à se scinder, à découper d'elle-même les limitations de sa profération pour finalement *s'attester*, se prendre à témoin, effondrant le « sujet parlant » en le renvoyant à sa position de « témoin idiomatique ». « Je ne parle plus », « je témoigne » de ce qui arrive dans une profération impossible - je me rends à l'objection, je suis défait par un « tu dis l'impossible »⁹. Profération impossible qui s'inscrit à même cette diction des « premiers mots venus » qui sont toujours potentiellement les derniers : « Car l'expérience de

⁸ G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'esprit de la realphilosophie de 1805*, trad. G. Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, 1982, p.13.

⁹ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p.15.

la langue (ou plutôt, avant tout discours, l'expérience de la marque, de la re-marque, ou de la marge), n'est-ce pas justement ce qui rend possible et nécessaire cette *articulation* ? N'est-ce pas ce qui *donne lieu* à cette articulation entre l'universalité transcendantale ou ontologique et la singularité exemplaire ou témoignante de l'existence *martyrisée* ? Quand nous évoquons ici les notions apparemment abstraites de la marque ou de la remarque, nous pensons aussi à des stigmates. La terreur s'exerce aux prix de blessures qui s'inscrivent à même le corps. Nous parlons ici de martyr et de passion au sens stricte et quasi étymologique de ces termes. Et quand nous disons le corps, nous nommons aussi bien le corps de la langue et de l'écriture que ce qui en fait une chose du corps »¹⁰.

Cette séquence de l'é-norme, au sujet de ce qui sort littéralement de la règle, ne dit peut-être pas seulement de l'articulation de la langue, de son architecture interne, les *conditions de sa possibilité*, le *donner lieu* de son événement ; elle recoupe davantage le schème figural de sa formation (le *transcendantal* en elle) avec la pointe, l'irruption irrégulière, réelle, mais singulière, de la subjectivité qui sans cesse l'inquiète, la menace, la rend illisible. Il y a ici de l'é-norme en ce qu'il faut peut-être y soupçonner non plus une scène de *constitution* (transcendantale), mais à nouveau l'*irruption*, dans la « singularité exemplaire ou témoignante de l'existence *martyrisée* », d'une *phase* de la langue inquiète de signaler son isolement, son « monolinguisme », le rythme qui l'isole de toutes ses structures - ontologiques, linguistiques, grammaticales - qui sont censées la faire parler. Au fond - *im Grunde* devrait-on dire, pour défier, dans la locution figée, la logique du *Grund*, du fondement, de la chose incontestable -, d'où vient la langue, d'où parle-t-elle, sinon depuis le lieu de son apparition soudaine, de son *Auftritt* - j'emprunte ici le terme à Rilke -, où la somme de ses articulations finies (ontologico-transcendantales) *vire* à la

¹⁰ *Ibid.*, p.50.

profération d'une verbalité dont la percée ne transgresse jamais certaines limitations ?

Ces structures solidifiantes et fonctionnelles qui gardent la langue en font foi ; elles nous font parler, elles qui ne sont peut-être jamais aptes à percevoir l'économie souterraine qui les travaille, qui les fissure - cette *anéconomie* de la percée, de l'effraction, de l'arrachement, de la brèche, mais aussi, primordialement, de l'apparition ou de l'entrée en scène. Cette fissuration des structures opère un lent et patient prélèvement, lent et patient désinvestissement dans la langue, de la langue, tournant celle-ci, la concentrant plus précisément vers le lieu de son *virement*. Elle « m » appelle à parler depuis la *singularité sans appel* - celle de cette parole dont Saussure annule la singularité dans l'économie supérieure de la masse parlante -, du *martyr* en « moi », qui refuse d'abjurer, d'abandonner la foi de cette profération : « *Dire l'événement est-ce possible ?* ». Cette profération témoigne peut-être du cœur, - de cette chose, *le cœur*, irruption de nous-mêmes, irruption dans nous-mêmes, inaudible et inouïe - *irruption* distendue, imprésentable à force d'événements sans mot, distendue donc depuis cette *Vorzeit*. *Nuit des temps* qui surcharge le « cœur » du jeune poète de « responsabilités infinies (*unendlichen Verantwortungen*) »¹¹.

Écoutons Rilke, au sujet du « jeune poète (Über den jungen Dichter) ». À propos de la nature (das Wesen) du poète, de la verbalité qui en lui a cours et surcharge (überladen) son cœur :

« (...) qui serait, en effet, en mesure de parler sereinement de cette nature ? Si, dans le fait qu'elle ne se manifestait plus, que nous ne puissions l'apercevoir que dans les poèmes d'Homère, elle était cantonnée à cette improbable manifestation, nous finirions par la comprendre, nous lui donnerions un nom et lui assignerions une histoire (un cours,

¹¹ Rainer Maria Rilke, *Le jeune poète* in *Lettres à un jeune poète*, trad. M. B. de Launay, Gallimard, 1993, p.157.

Verlauf), comme aux autres choses du passé (*wie den anderen Dingen der Vorzeit*, comme aux autres choses de ce temps *devant* le temps, d'avant le temps, d'avant l'« avant », *nuit des temps* [trad. modifiée]) - car ce n'est pas autre chose que du passé (que cette *nuit des temps*), qui fait irruption dans ces cœurs ébranlés par de telles puissances (denn was anderes als Vorzeit bricht aus in den mit solchen Gewalten bestürzten Herzen). Ici, parmi nous dans cette ville actuelle par de multiples aspects, dans cette maison aux occupations bien ordonnées, parmi le vacarme des véhicules et des usines et tandis que les journaux sont vendus à la criée, large feuille remplies d'événements jusqu'à la marge, soudain tout cet effort, ce zèle, cette énergie sont dépassés on ne sait comment par l'irruption des Titans (durch den Auftritt der Titanen) au sein d'une subjectivité encore juvénile (...) C'est à peine si (elle) est (consciente) d'être encore dans l'orbite de sa mère, tant se sont élargies les mesures de son sentiment depuis l'irruption des éléments dans son cœur sans limite (seit dem Einbruch der Elemente in sein unendliches Herz)»¹².

On n'aura de cesse de vouloir commenter cette séquence, tant elle témoigne d'une profération déferlante, œuvrant la possibilité du poème, du « grand poème (das große Gedicht) »¹³ comme l'écrit plus loin Rilke. Cette profération inaudible, inouïe - *das Unerhörte*, c'est l'expression de Rilke¹⁴ - aura tracé, par delà la *nuit des temps*, la possibilité d'une parole événementielle. *Dire* absolument problématique dans sa diction, parce qu'en celui-ci quelque chose comme une histoire *peut* avoir lieu. Non pas une *Geschichte*, mais un cours du temps, un *Verlauf* aporétique qui ne se signale que dans l'absence d'espace propre, à soi - *cours du temps* au-delà de l'histoire et de sa représentation. Cette parole événementielle, le grand poème,

¹² *Ibid.*, p.143-145.

¹³ *Ibid.*, p.157.

¹⁴ *Ibid.*, p.144.

assume la suspension de cette histoire ; elle s'y consume sans doute, assaillie par les irrptions, les brèches, les apparitions soudaines qui la distendent au nom du « témoignage idiomatique » qui la fait vivre. J'aurais appris de vous, Jacques Derrida, que le poème est spectral¹⁵.

¹⁵ *Brève poétique de l'événement : le poème*

Le poème est spectral. Voilà sans doute une affirmation qui cherche une direction pour les mots de Rilke qui veulent élaborer l'essence, la nature (Wesen) du poème. Plus exacte et plus exclusive, est l'attention de Rilke portée à la vie du jeune poète. Rilke montre la *venue* de la vie poétique, son irruption, sa percée, « (dépassant) tout ce qu'une vie entière pourrait attendre » (*ibid.*, p.143). Le rythme de cette venue « surcharge » la vie de « responsabilités infinies », l'inquiétant, l'ébréchant, la rendant toujours plus insituable. La spectralité de la poésie est à entendre dans l'effet de surcharge qu'impose « l'irruption (Auftritt) des Titans au sein d'une subjectivité encore juvénile », choc et déchirement dont la diction est l'inouï (Unerhörte). Le poème est l'expérience de la trame, l'autre nom de la vie spectrale, celle qui précisément s'inquiète d'elle-même, venue de l'inquiétude d'une volonté à peine nommée, *surchargeant* dans la phrase la verbalité du *vivre*. C'est le *doute* ou l'*insistance* qui peut tramer la volonté dite dans le motif : « *je voudrais apprendre à vivre enfin* » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p.13). « Vivre me revient mais *en dernier* », derrière la volonté - toujours *trop à vif* - exprimée d'un apprentissage : c'est la tonalité de ce doute ou de cette insistance, les deux lectures du motif lui faisant violence.

Il ne peut se dire sans la radicale mise en doute qu'il laisse deviner, celle qui dénude le présent de la vie, la vie présentement présente. Le doute c'est la vie présentement *sans présent*, la présence fantôme d'une « (situation) dans la vie qui est pourtant l'élément auquel nous correspondons le mieux », attendu que « la vie a raison, dans tous les cas (das Leben hat recht, auf alle Fälle) » [Rilke, *Lettres à un jeune poète*, trad. M.B. de Launay, 1993, p.111 et p.121]. Ces paroles venues du doute, offrent au présent une morale de circonstance ; elles ne font pas taire - c'est la limite de leur atténuation - l'autre tranchant de la lecture. Là, l'insistance inouïe du *vivre* commande sa percée, la surcharge dans la volonté de vivre : « *vivre enfin* » à même cette surcharge des responsabilités infinies. Le poème est la diction de cette surcharge qui appelle la « mort (qui) déjà cherche sans cesse où elle briserait le mieux (la vie) » [Rilke, *Le jeune poète*, p.149]. La vie spectrale est le *dire* poétique ; elle n'aura jamais eu de présent dans la venue d'un rythme incessant, passant, qui « plane (schwebt) ici au-dessus d'un monde achevé et souterrain plein de joies et de frayeurs » [*ibid.*, p.151]. Irruption d'une parole pour l'autre, *dire* dans et par delà la vie.

Post-scriptum

Dire l'événement, dire la fin de l'événement

« Dire l'événement », c'est engager dans la parole la tension d'une actualité singulière, dont l'inscription immédiate advient sans catégorie ni forme, en un lieu où s'ouvre tout le possible. Mais en-deçà ou au-delà de cette immédiateté - qui fait urgence - peut aussi s'initier une histoire dont l'enjeu forme la possibilité du sens et de la philosophie. L'histoire de la philosophie serait-elle l'histoire de l'événement ? Et cela veut-il dire que la philosophie commence, entamant son parcours, quand la contingence de l'événement vient au dicible marquant ainsi le surgissement d'une surface où ce qui vient *vient* dans le sens ? Quelque chose a lieu : il y a de l'événement et du sens, la métaphysique est possible.

Mais s'il advient de l'impossible dans le possible, en un lieu de l'univers le dicible vient à se rompre. Ce lieu est la phrase. Phrase dans l'advenir, phrase propulsée dans l'extériorité d'une venue en forme d'avancée verbale et non-verbale. L'événement, sitôt qu'il arrive, ne peut qu'atteindre la phrase : il y implique la charge d'une signification dont le travail est d'effacer le poids de la contingence. Contingence de l'événement que l'on nommera au centre de la phrase, là où, comme phrase, elle érige son verbe. *Arriver* se dit à la fois de la phrase et de l'événement. La phrase arrive comme l'événement arrive. Dans cet élan, quelque chose résiste à l'effacement du contingent quand la signification découvre qu'elle n'est pas seulement métaphysique, qu'en son lieu le plus intime il n'y a ni concept ni substance, qu'à l'inverse, ce qui apparaît reste à décrire, paysage encore informe. Dévoilement d'un ordre quasi-physique, nudité abrupte de la chose advenue dans la violence ou la grâce. La chose a lieu, elle est advenue « physiquement » : nudité de l'arriver qui ouvre la dimension du pouvoir-arriver, appréhension minimale du sens dans la rencontre abrupte du

réel. Seule condition requise pour atteindre la singularité absolue : une physique de l'événement, indépassable et séparée. Ni métaphysique, ni théologie. Un espace ouvert entre *événement* et *sens*; rivé à la profondeur de l'actualité. L'actualité immédiate découvrant le choc de l'exposition, l'intensité d'une venue qui perce, en retour, le sens. Interruption de l'histoire en un lieu où le travail du sens cède devant la puissance de l'arriver.

Pourtant, si la figuration de ce qui arrive reste encore possible, il n'y a pas que la seule nécessité du nihilisme. Même si le risque d'une exposition à l'avoir-lieu porte la fin potentielle des corrélats du sens, elle accueille néanmoins le choc d'une actualité en cours. Elle rencontre ce qui peut être singularisé à travers l'in-expérience de l'événement. Le trait essentiel de cette in-expérience provient d'une signifiante exposée. Celle-ci ne trouve plus sa condition dans les formes objectives, les concepts, les référents culturels, les corrélats. En imaginant le surplomb de cette exposition, ce qui la fait peser de toutes ses forces sur la maîtrise raisonnée, s'opère l'invention de l'événement : la retranscription toujours inédite d'une culture et de ses legs métaphysiques. Une langue porte alors le possible dans l'arriver, quand ce dernier frappe, par son intensité, la réalité (du sens). L'incontenable irruption de l'événement révèle sa scène : espace physique de l'avoir-lieu, suspension des ressources métaphysiques de l'interprétation. Ce qui arrive exhorte la pensée d'en rester au plan d'une « physique », concrétude d'une pensée profondément affectée au point de ne plus pouvoir désigner qu'un *cela*. L'affection de la pensée est la conséquence d'un état de la signification au-delà de l'histoire, attentive à ce qui a lieu, percevant l'exigence de la synchronie événementielle. L'événement, *ici* et *maintenant*, constitue la marque de cette suspension, il est *arrêt sur histoire* : le point de découverte d'un site immédiat. Il contourne les puissances logiques ; il installe le sens dans l'identité de ce qui se passe et de ce qui

prend fin. La fin, expérience de la désintégration est aussi la structure de l'événement : elle découvre les singularités indialectiques de l'existence. Synchronique et concrète, elle peut être à la fois ce qui préserve et ce qui annihile. La *fin dans la vie* ne rend pas impossible la perspective d'une autre vie ; la fin de la vie, elle, affronte la mort, elle détruit le possible comme possible. Et avec lui, le sens, tant la violence d'une certaine fin suspend l'existence.

La Shoah¹⁶ reste, dans l'acuité de la blessure qu'elle porte à l'humanité entière, l'exemplarité de cette suspension d'existence et de sens. Elle fait événement parce qu'en elle *ce qui a lieu* quitte le sens à la manière de ce qui emporte l'histoire, de ce qui en exténue le cours. Événement d'un arrêt dans l'histoire, fin (du sens) advenue dans l'événementialité. Que reste-t-il dès lors à la pensée : une éthique qui ne cesse de relever les manifestations stupéfiantes de l'événement ; une pensée exposée aux événements sans métaphysique. L'inaltérable et irrévocable retour des venues stupéfiantes dans la mise en abîme des significations. À la fin de l'événement, il ne reste que le témoignage.

¹⁶ Sur la soudaine apparition de ce nom inépuisable, tant il *dérègle* "l'expérience" du sens, on ne cessera de méditer la portée profonde de ce mot de Lyotard : "Auschwitz est l'événement parce qu'on n'arrive pas à établir son sens (...) on ne sait pas *ce que* ça nous demande, on sait que ça nous *demande* toujours et qu'ainsi ça ne s'oublie pas." (J.-F. Lyotard, in E. Weber, *Questions au Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 206). Il fallait, dans une méditation sur le dire de l'événement, pouvoir accueillir ce nom au moment précis de sa soudaine irruption. Que dit cette dernière précisément de la *fin* du dire, de la "hantise" d'un verbe (arriver, *c'est arrivé*) ? Que fait, dans sa puissance irruptive, la singularité décisive de ce nom qui peut, à lui seul, *dévier* tout le cours de l'histoire de la philosophie ? C'est là l'immense question d'une irruption du nom dans le verbe, inépuisable signe venu d'un nom dont la portée doit rester incontenable, à la manière de la *vocation* éthique de cette inversion : *Auschwitz existe plus que le réel*.

Au sujet de cette inversion et de sa résonance, je me permets de renvoyer le lecteur à mon essai "Entre mémoire et archive : la langue du témoignage" in *Mémoire et archive*, Montréal, Musée d'art contemporain, 2000, pp. 128-135.

Arriver

Fiction

Un verbe, le plan hors-voix, les voix qui s'éteignent ; l'origine du sens. La voix de l'événement : ni la mienne, ni la tienne ; un dialogue soufflé, une conscience exposée au désert de l'événement. Une fiction dérégulante, une parole de l'inconnu. L'espérance dans le verbe.

- Tu veux dire l'événement, c'est ta singulière volonté. Cette volonté est bien réelle, présente mais percée par cette réalité qui la projette ; tu ne peux l'identifier, c'est une incernable et inidentifiable chose. Interminable survenue ; tu auras voulu l'arrêter, trouver par tes mots des accrocs. Le plus massif, le plus autoritaire aurait été, selon toi, celui-ci, déclaré de nulle part, déclamé comme cette « tentation de l'événement », qui t'a intriguée, - profération de l'expression venue à la venue. Oui, le mot le plus massif, doublure de la chose, doit dire l'événement, sa venue dans le verbe, rien qu'une telle chose. Une venue dans le verbe, un verbe transparent à cette venue.

- Il est étrange ce verbe.

- Lequel, me demandes-tu ?

- Celui-ci, tout près, venu vers toi, appelant par son insistance tant d'intrigue, tant d'appel ; ce verbe, tu veux le dire pour saisir la transparence même de ce qu'il dit. Là tu ne peux le pointer car, à nouveau, ce qu'il dit devient autre chose, l'accès à l'événement lui est interdit. D'où vient donc cette puissance de l'interdit ? Le couperet du verbe qui déclame, à la fois, le possible et l'impossible objet ; car tu veux dire l'événement, ne l'oublie pas, c'est ton horizon, c'est l'incidence que tu veux déclamer.

- Alors ce verbe, le diras-tu ?

- Oui, je veux te le dire, je ne veux pas en faire le mystère de l'inatteignable. Ce n'est pas un mystère, ni un faux mystère. C'est ce que nous disons depuis tout le temps. Ce n'est pas un horizon privé qui t'aura à chaque fois dépassé, surpassé sans que tu t'en rendes compte. Oui, depuis toujours, sans même le savoir ni le dire, il aura fallu le signifier sans pouvoir le comprendre, le dire ainsi dans la déclamation du faux mystère, dans la transparence compromise de ton insistance et volonté. Événement, je te le dis dans le ton de ma déclamation. Saisis cette voix, emprunte ces arrêts. Quel est son récit, combien de temps, d'escarpements, d'époques, peut-elle contenir ainsi seulement proférée ?

- Mais tu le dis depuis un moment déjà, depuis le début de ta profération paradoxale. Il faudra t'expliquer sur les noms de ta *mise-en-voix*. Cette voix de l'événement, cette voix dans l'événement, c'est le paradoxe de la situation, de ce qui, en elle et en lui, voix et événement, tourne en vrille l'un vers l'autre. Il n'est pas possible de les entendre dans une simplicité affirmatrice. Cette simplicité qui nous vient de ce qui peut surgir au jour, de ses présences, de sa lumière et de sa nuit. Notre sort est au contraire cet enchaînement insensé. Vois-tu, c'est un cycle qu'on ne peut prêter à la seule simplicité, un rythme introuvable et en suspens qui fait l'événement. Et nous nous y sommes, témoins, réduits à la tâche difficile de mesurer notre place dans le cycle, dans le rythme de ce qui arrive.

- C'est à la rugosité de la profération que je pensais tout à l'heure en te parlant au sujet du dire, de sa possibilité éloignée. Je voulais revenir au verbe - mais aussi à moi-même -, en me demandant pourquoi celui-ci s'était imposé à moi. Proférer, dans notre langue, c'est aussi le mot de la menace, de ce qui fait cesser la vertu dans le verbe. Alors, en y pensant, il me fallait faire le saut, aller vers un autre mot, presque sans examen créer cette *profération* qui n'existe pas dans notre lexique. Mais je ne

voulais pas, de toute pièce, isoler le terme, le décentrer de sa violence. Alors j'y ai mis le possible et l'impossible, le dire impossible de la question « *Dire l'événement, est-ce possible?* ». C'est cette question et demande que je t'adresse, et toi il t'est arrivé de la traduire. De la renouer, de la tenter. « Tentation de l'événement », as-tu dit. Tu as dit, il m'en est resté si peu. Car soufflé je le fus, non pas dans l'instant même de ta profération mais après, dans la lente décantation où il ne reste presque plus rien, précisément qu'un souffle, celui qui permet de ne jamais oblitérer la relation des mots au visage. Il me sont revenus en traduction. Il m'a fallu peut-être les figurer autrement, les déformer pour les traduire. Elle peut arrêter, cette tentation, la loi de cette écriture, de cette inscription qui toise son objet à travers un gouffre. Une inscription s'engouffrant, qui va l'événement, qui l'arrive dans la profération. Encore, invisible, cette résolution à un rythme, à un cycle introuvable qui ne permet pas à la simplicité d'apparaître - ni de s'affirmer comme le faux mystère ou le mystère de la présence. L'événement est la présence, mais il la fait ; voilà pourquoi il ne peut jamais s'en contenter. On ne demande pas au poisson d'aimer l'océan mais de le traverser ; pour nous la chose est identique : être et fuir la présence, sans le décider, sans le vouloir. C'est le faux mystère, la fausse simplicité affirmatrice qui sont notre océan. La vie qui nous arrive ne nous aura jamais donné de recul.

- Tu l'auras compris, ma tentation à moi est entièrement confinée à ce désert, à cette absence de recul. J'y vois, dans toutes les déformations que tu me connais, l'inlassable présence de l'événement ; une étendue désertique si puissante qu'elle se défie en permanence. Une stérilité fertile, oui, un désert qui n'aura jamais cessé d'avancer sur nous, un peu comme cette image de l'horizon pour le marcheur. Quelque chose qui bouge au-dessus de nous, une présence planante qui réduit la conscience à un douloureux servage. Alors face à lui, sans la possibilité du recul, la sensation du présent subit une étrange

inflexion. C'est la joie et la souffrance, en même temps, encore ce faux mystère, ce mystère consenti à l'apparence .

- Oui, quelque chose arrive. C'est le mystère inévaluable, ni vrai ni faux, vrai et faux ; je le dis ainsi, ce mystère, par défaut.

- Tu l'as déclaré faux, tu faisais de sa fausseté la marque péremptoire de ta méfiance, « fausse simplicité affirmatrice », disais-tu.

- Oui, j'ai peut-être à nouveau parlé trop vite, c'est le signe du combat, de cette course de la présence. Il arrive partout quelque chose : à cet instant, sans recul, mes signes ici déposés ne sont pas l'illusoire rempart qu'ils prétendent être. Ils parlent, ils doivent parler de cette actualité qui court, de cet événement venu de partout avant son verbe, avant son nom. C'est cette venue qui ne nous donne aucun recul, ni celui du pressentiment, ni celui de la conscience. Nous y sommes en permanence - toi, dans ce que tu nommes « tentation », dans ce que j'appelle, quant à moi, l'arriver - sans moyen de lui trouver le nom adéquat. Voilà l'arriver, une fixation impossible qui flotte comme un désert : la tension extrême des signes de cette écriture *mise-en-voix*. Dans le cœur de cette profération, cet implacable enchaînement à la présence, ce nœud indénouable qui fait et parcourt le jour. Tu l'auras peut-être senti, *partout quelque chose* veut dire, dans ma langue, cet impossible espace, ce sans-recul pour mon corps et mon verbe. C'est le ressort de ma conscience qu'il me faut opposer à ces lumières trop repliées, à cette nuit qui pousse à s'enfoncer en elle. Je dois le tourner pour l'enchaîner à cette folle présence, dont je ne cesse de dire qu'elle fait l'événement, vrille sa venue.

- Vois-tu, c'est le mouvement que je tente de saisir ; ce mouvement qui fait et défait la vie dans une rotation incernable où rythmes et cycles restent introuvables, imprévisibles. Un mot, par moi omis, aura marqué depuis le temps de cette profération celui que tu attends. Je perçois à ton écoute l'insistance et la

volonté de tes retranchements, l'amitié d'un maître qui ne sait réagir que par une question. Celle-ci me revient toujours: « qu'est-ce que tu veux dire, au juste ? » Oui, tu l'auras perçu avant toute chose, je n'ai pas de réponse à ta question. Elle demande peut-être plus que ma volonté, l'envers ou la possibilité d'une maîtrise proférante. Or, depuis le temps de mon dire impossible, ce n'est pas ta question que j'ai voulu véritablement conjurer. C'est son rythme naïf, aveugle devant le puissance de ce qui la travaille : un point d'émission, la voix de sa provenance. Ma conjuration a donc voulu porter sur nos instants de latence, de recouvrement trop souvent nombreux. Certes, ils portent en eux la clarté du dire, la grammaire de sa définition, mais ils ruinent ainsi l'origine de la parole et de son histoire. C'est ce mot que tu attendais peut-être. Plutôt qu'un mot appelant la série des termes qui lui sont associés, c'est une confrontation, selon toi non encore advenue, qui devrait trouver sa place dans ce que je dis. Tu mises à nouveau sur sa clarté présumée.

- Je ne t'en fais pas reproche, elle doit tenir son rang. J'en conviens, « l'histoire, l'événement, l'origine, l'inaugural » sont les emblèmes de mes objections. C'est vrai, ils sont un tout autre paysage que celui que tu proposes. Leur forme ne sied manifestement pas à ce désert qui t'oriente et me noue de plus en plus à toi. Ces emblèmes sont des portiques, ils forment une structure rhétorique dont la force peut aussi se dire en transcendance et en expérience, mais j'entends déjà vibrer, comme le retour de mon objection, le verbe de leur dérèglement. Un nihilisme des significations qui plane, de sa vibration, au-dessus d'eux. L'irruption désertique dans l'emblème, l'impossible transcendance à l'étendue toujours plus grande.

- Il me faut te prendre au sérieux sans quoi mon désert pourrait s'effondrer. En évoquant sa figure, je voulais désorienter ta compréhension. Il me fallait aussi lui promettre un au-delà. *Désert* rappelle pour moi l'ampleur d'un pays qui

justement ne promet rien, n'annonce rien, retenant les vies dans ce néant. Son approche incite à la prudence et toujours, puisque nous y sommes, il faut le traverser comme l'on traverse un rythme, aveuglé par sa puissance et sa synchronie. Oui, - le signe de mon affirmation devenue rythme - c'est du désert de l'événement qu'il s'agit ; de la mesure qu'il donne au temps et à l'espace, de la rotation impossible dans laquelle il entraîne la phrase et la voix de nos consciences. Je l'ai nommé tout à l'heure en son point de négation, dans le déploiement de son néant ; une épreuve de l'espace dont la force d'attraction ne laisse pas de recul, l'absorption dans le désert.

- Voici venu le temps d'y marcher, de le parcourir comme le jour dès son aurore. Je m'y sens appelé sans savoir si tu me suivras dans mes pas.

- Je n'ai pas encore répondu à tes questions, aux demandes répétées que tu m'as adressées. Mais je sais leur patience et leur générosité. Ta voix me sert l'écho qu'il me faut à présent. Je ne l'entends pas - pas plus que la mienne - captivé par le son d'une espérance encore si peu découverte. Dans ce désert où tu as décidé de me suivre, nos voix sont entièrement absorbées. Elles ont disparu, toutes deux, donnant à leur effacement le mystère, le faux mystère de la présence. Je voulais le vivre avant de te le dire. Leur disparition aura suivi la ligne d'un horizon, l'*arriver* de nulle part. Ce mystère ne m'aura jamais épargné, il ne m'aura jamais quitté. Dans l'effacement de nos voix, il aura résisté à toutes ces incarnations, à toutes ces formes du paysage. Il est désert de l'événement, indescriptible et désincarné : sa forme diaphane et rigoureuse ne s'arrête jamais, elle poursuit sans limite toutes les possibilités de l'espace et du temps. Elle offre, en saillie, la langue de la synchronie. Dans le désert, présentement. Là ton existence est requise, incapable de tisser les liens de la vie et de la mort, trop intense pour éprouver le deuil. Ton verbe est ton corps. Tu es dans le désert, n'oublie pas cette immanence intense. Quelque chose de partout passe

sur toi, tu es traversé plus que tu ne traverses ; ce n'est pas l'expérience du buisson, ni le mystère qui, enfin, se dévoile en s'épanchant. C'est autre chose : un bref passage du rythme, de la synchronie aveuglante. Le cycle t'a touché le temps de cette saillie. Dans ce désert, la venue de la langue, l'étrange déploiement synchronique des signes dans l'événement. La voix disparaît au profit de son écho. Une langue apparaît, escarpée, saillante et abrupte. Puissante et ignorée. En plan, ce qu'elle offre vient d'un verbe décentré, hors de tout, venu d'une grammaire désertique. Arriver. Un nom et un verbe ; la solitude diaphane. Toujours le verbe enchaîné, venu avant la signification, pour l'exposition au désert de l'événement.

Je crois maintenant pouvoir te répondre, car je ne peux plus vraiment parler de ma voix ni de la tienne. Quelque chose aura surgi entre nous, un écho qui ne se résout jamais dans les consciences, ni dans les corps. Il s'approche toujours de son rythme imprévisible, inaccessible aux significations. Nous y sommes. Au cœur du désert. Dans la saillie. C'est l'espace miraculeux et sans recul qui s'ouvre à nous.

Je voulais t'en parler depuis le début. Il arrive sans que je ne puisse le faire.

Parole sans voix

Alexis Nouss

Peut-on imaginer, peut-on entendre une voix sans parole ?

Un exemple en serait la voix opératique lorsqu'elle abandonne le texte qu'elle sert et qu'elle porte pour s'enfuir le long de tracés purement sonores, réservant à la seule musicalité toute la charge expressive. Mais n'est-ce pas simplement passer d'un code à un autre, articuler une parole, la même, sur un autre mode, non-verbal ? Hofmannsthal s'éloigne certes de la poésie pour écrire des livrets d'opéra, aux côtés de Strauss ; dans la *Lettre de Lord Chandos*, manifeste moderne de la crise du langage, il demande cependant davantage, exprimant son désir et son besoin d' « une langue dont pas un mot ne m'est connu, une langue dans laquelle les choses muettes me parlent, et dans laquelle peut-être je me justifierai un jour dans ma tombe devant un juge inconnu. »¹. Langue des choses muettes rappelant celle que Walter Benjamin accordait à la « nature inanimée »², comme une parole du monde se déployant sans médiation. Tentation de la poésie occidentale à partir de la fin du XIX^e siècle que de tendre vers le chant, renouant peut-être avec ses origines : les *Cantos* de Pound répondront aux chants de *La Divine Comédie* et aux chants d'Homère³.

En outre, dès lors que je pose une voix, que je l'évoque, que je la nomme, je renvoie à une manifestation sonore propre à l'espèce humaine, et dès lors, délivrant de par sa seule émission un message : un humain se fait entendre, et communique ainsi l'humanité de son humanité⁴.

Néanmoins, une voix sans parole, ou s'en déliant, admettons. Pour permettre une autre question : peut-on imaginer

¹ *Lettre de Lord Chandos et autres textes* (tr. J.-Cl. Schneider et A. Kohn), Gallimard, coll. «Poésie», 1992, p. 51.

² « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Oeuvres I, Mythe et violence* (tr. M. de Gandillac), Denoël, 1971, p. 79.

³ Le Nietzsche de *La naissance de la tragédie* nous invite à le comprendre.

⁴ L'éthique lévinassienne énonce la responsabilité devant l'autre sous le double signe du visage et de la parole.

une parole sans voix ? Comment l'entendre ? Que serait-elle⁵ ? On peut songer à la sagesse hassidique : « Comme on avait demandé à Rabbi Menahem Mendel de Worki en quoi consistait le Juif véritable, il répondit : "Un agenouillement debout, un cri sans voix, une danse immobile" »⁶. Ce n'est néanmoins pas la même chose, un cri sans voix. Il peut être interprété comme une expressivité pure, dont l'opacité serait à la mesure de l'horreur à désigner, ou à dénoncer (un cri pour décrier), une parole qui se dirait elle-même, à la fois une parole qui serait voix ou une voix qui serait parole.

Ce que je cherche ici est différent : non pas un cri mais une parole sans voix. Une parole, c'est-à-dire du parlé - quelque chose est parlé - et, en tant que tel, parlé à quelqu'un, quelque chose qui nous ou me parle - le cri peut retentir dans la solitude - et dont la première signification sera cette adresse. Mais sans voix. Si la voix suppose un maître, parole sans maître. Avocalité dont elle garderait la marque et le sens.

Parole sans voix, privation de la voix qui dessinerait comme un destin aphonique dans la modernité. La suggestion m'en est venue à la mort de Gilles Deleuze⁷, en lisant le témoignage de philosophes⁸. Et Jacques Derrida et Jean-Pierre Faye rappelaient son rire éraillé ou étouffé : « *Je n'ai plus de poumons* », disait-il. Aussitôt me revint en mémoire une phrase de Kafka, à propos d'Odradek, créature-objet, sans demeure, sans usage, toujours en mouvement, figure centrale de son

⁵ Hofmannsthal ne l'appelait-elle déjà pas ?

⁶ Martin Buber, *Les récits hassidiques* (tr. A. Guerne), Éd. du Rocher, p. 710. M. Blanchot cite cette parole à propos de Jabès dans *L'amitié* (Gallimard, 1985, p. 258). É. Wiesel la rapporte dans le chapitre «Rabbi Mendel de Worke ou le silence hassidique», dernière section de *Contre la mélancolie* (Le Seuil, 1981, p. 208). Autour des déchirures de notre siècle, le thème d'une parole nouée de silence a pu tisser une trame réflexive. On la trouve dans la pensée de Blanchot, dans celle d'Adorno, dans *Langage et silence* de G. Steiner ou *L'exil de la parole* de A. Neher. Quoique proche, la problématique ici dégagée est différente.

⁷ Évoquer son nom s'impose dans une réflexion sur l'événement.

⁸ Dans *Libération*, 7 novembre 1995.

œuvre, Odradek dont Kafka dit du rire : « [...] ce n'est que le rire qu'on peut produire sans poumon, un rire qui ressemble à peu près au crissement de feuilles mortes [...] »⁹. Et de là ressurgit le souvenir d'un autre texte de Kafka, une autre voix, celle de Joséphine la cantatrice, dont le chant n'était, en soi, rien de plus qu'un « sifflement ordinaire », semblable à tous ceux du « peuple des souris ». Or « Joséphine la cantatrice ou le peuple des souris »¹⁰ fut l'un des derniers textes sur lesquels travaillait Kafka quand, la maladie dans une phase très avancée, il avait perdu sa voix et ne communiquait plus que par écrit¹¹.

S'éleva alors dans mon esprit un cortège hagard, sans ordonnance aucune : derrière Kafka, immédiatement derrière lui, Freud, et sa mâchoire corsetée ; puis Baudelaire, la pitoyable aphasie. Moïse bégayant, et celui de Schönberg (« *O Wort, / Du Wort, / Das mir fehlt !* »), s'affaissant dans l'inachèvement. Le suit son traducteur, traducteur de l'Ancien Testament en allemand, sa propre voix interdite, mais lui donnant voix en une autre langue : Franz Rosenzweig, des années de silence à Francfort. Un autre traducteur frappé d'aphasie (le destin ricane) : Valery Larbaud. Un autre : Mallarmé. Ensuite Gombrowicz, et Joe Bousquet et les asthmatiques, Proust, Barthes, et les bronches condamnées de Georges Perec. Suivaient ensuite tous ceux que l'exil ou l'histoire obligèrent à une autre langue et qui ne reconnaissent plus leur voix.

Enfin une masse obscure, ombres chancelantes dans le vent froid des nuits et des brouillards : eux, ceux des camps, des chambres à gaz, le peuple assassiné, qui me livre ce qui se donne ici sans concept ni métaphore, perdre la vie en perdant la voix.

⁹ « Le souci du père de famille » in *La métamorphose* (tr. A. Vialatte), Gallimard, 1955.

¹⁰ In *La colonie pénitentiaire* (tr. A. Vialatte), Gallimard, 1948.

¹¹ Un poème de Celan, du recueil *Fadensonnen*, évoquant Kafka se conclut : « *Der Kehlkopfverschlussblaut/singt.* » ; « L'occlusion laryngale/chante. » (tr. B. Badiou, *Po&sie*, 1994)

Je sais que perdre le souffle et perdre la voix ne sont pas mêmes phénomènes, que l'aphonie et l'aphasie ne sont pas substituables. Je choisis simplement de faire entendre ce qu'une voix qui s'éteint peut éveiller d'échos.

Parole sans voix : les *Paroles suffoquées* du titre de Sarah Kofman¹², suffocation qui désigne deux impuissances, l'une qui renvoie à la subjectivité meurtrie, marquée par le meurtre, de celui ou celle qui vient après¹³ - impossible déjà d'une telle condition : venir après. L'impuissance ensuite du témoin, pour qui ce devoir est le seul gage de vie et qui pourtant ne peut l'accomplir, promis donc à la promesse de mort reçue dans les camps et qui ne fut que différée. Parole de Sarah Kofman, voix elle-même suffoquée depuis, depuis le suicide.

Paul Celan se jette dans la Seine en avril 70. Noyade, c'est-à-dire asphyxie, l'eau qui gagne les poumons, éteignant le souffle, éteignant la voix.

On sait que chez Celan les thèmes de la voix, du mot, du langage, de l'écriture, du silence sont essentiels, au point qu'il serait légitime de lire toute sa poésie comme le récit d'une parole blessée se débattant contre l'enlissement du silence tout en le signifiant. Celan définissait ainsi le « métier » (le terme qu'il emploie) du poète : « [...] une âme unique et mortelle qui, avec sa voix et son mutisme, cherche un chemin »¹⁴. Voix et mutisme, plus encore en allemand, par paronomase (*Stimme* et *Stummheit*), une voix et en même temps son extinction pour dégager une parole.

*Stimmen, nachtdurchwachsen, Stränge,/an die du
die Glocke hängst.//Wölbe dich, Welt :/Wenn die
Totenmuschel heranschwimmt,/will es hier läuten.*

¹² Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Galilée, 1987.

¹³ « Après » paradigmatique, fort d'une temporalité intrinsèque se soutenant sans antériorité : l'après-Auschwitz, approché en ces pages.

¹⁴ « Lettre à Hans Bender » in M. Broda, *Dans la main de personne. Essai sur Paul Celan*, Cerf, 1986, p. 109.

Voix, filetées de nuit, cordes/auxquelles tu pends la cloche.//Vousse-toi, monde :/quand la coquille des morts arrive à la nage,/ici le glas va sonner.¹⁵

Ce poème, précisément intitulé « *Stimmen* », « Voix », du recueil *Sprachgitter, Grille de parole*, incite à une lecture dévoilant une notion, le posthume, qui nous permettra peut-être d'entendre ce qu'est une parole sans voix. La huitième strophe, la dernière, dit :

Keine/Stimme - ein/Spätgeräusch, stundenfremd,
deinen/Gedanken geschenkt, hier,
endlich/herbeigewacht : ein/Fruchtblatt, augengroß,
tief/geritzt ; es/harzt, will nicht/vernarben.

Pas une/voix - un/bruit tardif, étranger aux heures,
offert/à tes pensées, ici, enfin,/ici, éveillé :
une/feuille-fruit, de la taille d'un œil,
profondément/entaillée ; elle/suinte, ne veut
pas/cicatriser.¹⁶

Le signifiant « tard » connaît de multiples occurrences dans l'œuvre de Celan, en liaison avec le réseau des figures de la scission temporelle, *Schrunde der Zeit*, crevasse du temps, brisure de la continuité chronologique¹⁷ qui se traduit dans la brisure du langage. Je mentionnerai seulement le poème « *Spät und tief* » du premier recueil, *Pavot et mémoire*¹⁸, en soulignant que ces deux signifiants, majeurs chez Celan, tardif et profond,

¹⁵ *Grille de parole* (tr. M. Broda), Bourgois, 1993, pp. 8-9

¹⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹⁷ Thème crucial pour la pensée contemporaine dont une formulation emblématique, « *The time is out of joint* » (*Hamlet*, I, 5), a été choisie pour commentaire par H. Arendt, J. Derrida, G. Deleuze.

¹⁸ *Pavot et mémoire* (tr. V. Briet), Bourgois, 1987, p. 77.

figurent dans la strophe de *Stimmen* précitée, comme pour indiquer par leur cooccurrence que la profondeur du temps, celle qui permet la mémoire, n'est désormais accessible que dans le retard, l'après-coup, la différance, le posthume.

Conceptualiser le posthume à partir de l'œuvre celanienne s'impose devant la nature posthume, au sens strict, des trois derniers recueils, *Lichtzwang* (1970), *Schneepart* (1971) et *Zeitgehöft* (1976). Parus après sa mort mais tous les trois préparés ou ordonnés pour publication de son vivant, ce qui dissipe la seule considération d'une contingence temporelle. Celan met fin à ses jours en sachant que ces recueils paraîtront après sa mort, en le voulant. Il ne les a pas détruits - pas plus que Kafka les textes qu'il demanda à Max Brod de brûler -, ce qui fait que nous sommes responsables, au sens lévinassien, de ces ouvrages, d'un souci qui ne peut ignorer ou négliger leur modalité posthume. On ne peut oublier l'image de la conclusion du « Discours de Brême »¹⁹, le poème comme bouteille jetée à la mer. L'analogie transforme la circonstance d'une publication posthume en un geste volontaire. Par ailleurs, cette unité due aux conditions de publication s'affermirait du fait que la composition de ces poèmes s'étale, avec des chevauchements, dans une même période allant de juin 1967 à avril 70. Enfin il apparaît qu'un trait commun aux trois volumes est leur ordonnance strictement chronologique, comme un travail de la mort, l'anticipant.

On les appelle livres posthumes. *Postumus* : en latin, dernier. Ce qui reste, définitivement²⁰. Gravité d'une parole de séparation, de la séparation qu'est toute parole : « *Sprich auch*

¹⁹ Repris dans *Poèmes* (tr. J. E. Jackson), Éditions Unes, 1987.

²⁰ M. Blanchot intitule son livre sur Celan *Le dernier à parler* (Fata Morgana, 1984). Et les deux textes sur Kafka qui concluent *L'Amitié* (Gallimard, 1971) s'intitulent « Le dernier mot » et « Le tout dernier mot ». Mention doit aussi être faite d'*Après coup* (Éd. de Minuit, 1983).

du,*sprich als letzter*, [...] ; Parle aussi toi, parle comme le dernier, [...] ». ²¹

Posthume : après la mort. Je dirai plutôt : dans la mort, le posthume étant justement ce qui efface l'après. Dans la mort enfin, alors que toute l'œuvre se serait écrite dans son ombre, sa trace. Paul Celan, Primo Levi, Piotr Rawicz, Jean Améry, Bruno Bettelheim. Ces suicidés n'ont pas mis un terme à leur vie, mais à la survie. Ils ont en revanche - le lexique, ici, est juste - mis fin à leurs jours, aux jours qu'ils avaient eu encore non la chance mais le devoir de vivre, qui leur étaient alloués pour parler, dire, écrire. Comme s'ils avaient survécu dans ce seul but et que le devoir accompli, ils repartaient, fantômes missionnaires. Comme si, aussi, eux qui n'avaient écrit que de la mort, sur la mort, devaient authentifier, garantir la vérité de leurs écrits par leur propre mort. Ils rejoignaient simplement, après un détour, le cortège de leurs compagnons et camarades vers les chambres à gaz²². Ils avaient vécu une vie déjà posthume, une vie non pas après la mort mais dans son prolongement. Quand on vit (dans) le posthume, l'acte de mort, le geste de la mort volontaire n'en sont plus ; ils ne relèvent pas de la mort mais d'une logique dépassant l'opposition vie-mort, celle de la survie. L'œuvre de ces auteurs en relève, ils la traduisent, dirais-je au plus près de la pensée de Walter Benjamin lorsqu'il théorise la traduction comme ce qui place les textes dans la perspective de leur

²¹ « *Sprich auch du* », *Von Schwelle zu Schwelle, Gesammelte Werke*, Suhrkamp, t. 1, 1983, p. 135 ; *ma traduction*.

²² Semprun le dit d'une formule d'une justesse foudroyante dans sa simplicité : « [...] le 11 avril 1987, la mort avait rattrapé Primo Levi. » (*L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1995 p. 257) Et plus loin : « Rien n'avait été vrai en dehors du camp, tout simplement. Le reste n'aura été que brève vacance, illusion des sens, songe incertain : voilà. » (p. 260). Le suicide comme réveil.

Celan aussi s'est suicidé vers le 20 avril 1970. Pourquoi les survivants ne supportent-ils pas le printemps ? T.S. Eliot écrivait : « April is the cruellest month [...] » (« The Burial of the Dead » in *The Waste Land*.)

survie²³. Je ne m'étonne plus de la présence de traducteurs dans mon fantasque cortège. Et Celan l'était.

Le caractère posthume de ses trois recueils échappe à la contingence pour exprimer l'aboutissement et la limite d'un projet d'écriture, visée et tension, de toute l'œuvre²⁴. Une poétique du posthume qui en dégage le concept : un après de l'après - infirmant par ce redoublement la notion même de l'après, puisque, recevant et acceptant le posthume, ce qui vient ou arrive après la mort, le recevant dans mon vécu, je lui ôte son masque funèbre pour y voir un visage vivant²⁵.

« *Pas une/voix - un/bruit tardif, étranger aux heures, offert/à tes pensées [...]* ». La phénoménologie d'une parole sans voix se saisit, temporellement et textuellement, dans l'écrit posthume et, plus généralement, la catégorie du posthume décrit un mode historico-ontologique qui permet d'articuler la notion de parole sans voix. Un événement doit se dire pour être dégagé de sa seule factualité et prendre sa signifiante dans la vie et dans l'histoire²⁶. Or ces deux derniers concepts sont à problématiser dans l'horizon d'expérience et de savoir qui est le nôtre²⁷, questionnement que précisément Celan met à l'œuvre dans sa poésie. Dire l'événement suppose une événementialité du dire, une adéquation temporelle du dire à l'événement. Mais une telle événementialité porte en elle le risque intrinsèque d'effacer ou

²³ Utilisant les notions d'*Überleben* (survie) et de *Fortleben* (survivance). Voir ma traduction, avec L. Lamy, de son essai dans « L'essai sur la traduction de Walter Benjamin. Traductions critiques », *TTR*, Montréal, vol. X, n° 2, 1997.

²⁴ H. Meschonnic en donne cette définition : « Un langage qui prend de plus en plus le néant pour écoute. Un langage d'avance posthume. », *Pour la poétique II*, Gallimard, 1986 [1973], p. 386.

²⁵ « Quelqu'un qui meurt : visage qui devient masque. » É. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Biblio-Essais, 1995, p. 20.

²⁶ La thématique en est énoncée dans le texte de Gad Soussana du présent recueil.

²⁷ Horizon traumatisé et transformé par ce que le siècle a pu accueillir de barbarie. Mais déjà en 1936, Benjamin diagnostiquait dans la perte de « l'art de raconter » celle de la « faculté d'échanger des expériences », due à la baisse de la « cote de l'expérience » (« Le narrateur » in *Essais*, t. 2, tr. M. de Gandillac, Denoël-Gonthier, 1983).

de recouvrir l'événement qu'il s'agit de dire, qui appelle sa diction propre pour demeurer dans son événementialité spécifique. L'idéal serait que les deux événementialités coïncidassent parfaitement, ce qui tient de l'aporie puisque le dire ne peut que succéder à l'événement, ne peut trouver sa légitimité que dans une distance, un après. Cet après que le posthume fait disparaître²⁸.

Le posthume, dans cette approche, perd sa définition d'événementialité postérieure à la mort, de transmission d'une essence d'un en deçà à un au-delà de la mort (un enfant ou une œuvre posthume), son sens de résurrection en somme : le posthume n'est pas un temps rapporté, ni reporté mais déporté²⁹ - déporté pouvant devenir synonyme de différé, au sens derridien³⁰. J'avance le terme dans une stratégie rhétorique non dissimulée : le posthume est le temps de la déportation, le temps des camps³¹.

De même que pour le déporté l'arrivée dans le camp ne signifie pas le passage d'un lieu à un autre lieu mais la chute dans le non-lieu, le passage de la possibilité du lieu (dans sa potentialité événementielle, signifiée dans l'expression « quelque chose a eu lieu ») à son impossibilité, de même le déportement du temps ne peut s'opérer qu'hors de lui-même : glissement dans une extériorité - le dehors blanchotien -, qui n'est pas une atemporalité mais une dimension insaisissable par un savoir commun devenu obsolète. Pour dire l'événementialité qui y est

²⁸ Glissement des deux temporalités l'une vers l'autre qui motive l'une des fonctions de l'œuvre d'art, sans doute la plus importante, peut-être la seule aujourd'hui. L'esthétique de la non-réconciliation que dégage Adorno pour l'art moderne en est une théorisation.

²⁹ L'expression est utilisée par Jean Cayrol à propos de l'expérience concentrationnaire (« De la mort à la vie » in *Nuit et brouillard*, Fayard, 1997, p. 58).

³⁰ J. Derrida pose la synonymie dans *Spectres de Marx* (Galilée, 1993), p. 42.

³¹ En précisant que sans refouler la référentialité historique du phénomène concentrationnaire, je souscris à l'élargissement qu'opère G. Agamben lorsqu'il voit dans le camp le « paradigme biopolitique du moderne » (*Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997). De même, la temporalité concentrationnaire est l'indice d'un changement du paradigme temporel, la brisure évoquée plus haut.

accueillie - effectivité d'un réel non assimilable à la réalité - s'avance le posthume, abritant un événement du dire qui autorise un dire de l'événement.

Le posthume comme temps d'Auschwitz : à savoir la scansion herméneutique qui nous permet de saisir ce temps-là, qui permet l'événementialité d'un tel dire (dire Auschwitz et dire le temps d'Auschwitz, *dans* le temps d'Auschwitz) *a posteriori*³² car en lui-même, là-bas, il ne pouvait être dit, il ne rencontrait pas l'événementialité propice, il lui fallait être déporté. Les « maîtres »³³ imposaient leur temporalité ou plutôt imposaient une temporalité, dirigée par et vers la mort, qui excluait les victimes de la temporalité ordinaire (poursuivie au-dehors et pour les bourreaux) en les enfermant dans le hors-temps d'un temps autre. Il s'agissait alors de survivre, c'est-à-dire de ne pas se soumettre et de résister à cette servitude temporelle, s'affranchir de cette vie assujettie à la mort. Ce n'est que par la suite, dans la survie hors du camp, dans le temps de la survie - le temps du camp déporté hors du camp - que la survie prend son sens : dessiner une nouvelle temporalité - permettant en retour de comprendre celle du camp - qui se donne sous l'espèce du posthume.

Le problème qui se pose pour la littérature concentrationnaire et génocidaire est de ne pouvoir dire l'événement-Auschwitz - syntagme qui veut prendre en compte ce qui dans Auschwitz ruine la notion d'événementialité car ce que dit ce non-événement, c'est cette ruine, toute ruine étant d'ailleurs posthume³⁴ -, la fin de la notion d'événementialité, et le passage de cette fin³⁵ : la fin de la possibilité de dire

³² Cette locution pour moduler la notion habituelle de l'après.

³³ Le terme est choisi en référence au célèbre vers de la « Fugue de mort » : « *der Tod ist ein Meister aus Deutschland* », « la mort est un maître venu d'Allemagne ».

³⁴ Benjamin liait déjà l'allégorie, la ruine et le « *facies hippocratica* » de l'histoire, c'est-à-dire sa tête de mort (*Origine du drame baroque allemand* (tr. S. Muller et A. Hirt), Flammarion, 1985, pp. 178-178 et 190-191. Voir mon article « La ruine et le témoignage » in *Mémoire et archive*, Musée d'art contemporain de Montréal, 2000.

³⁵ Sur le passage des limites, qui les affirme et les efface en même temps, voir par

« Auschwitz a eu lieu », donc de l'historiciser et de le conceptualiser, lui faisant perdre cette dimension d' « absolu qui a interrompu l'histoire »³⁶. Par et avec le posthume, le dire n'a pas d'événementialité propre, il repose entièrement sur la lecture du texte, celui-ci devenant un témoignage d'un type particulier auquel concourent le lecteur autant que l'auteur, chacun authentifiant et légitimant l'autre. Aucune événementialité énonciative ne vient parasiter le dire de l'événement, en l'occurrence du non-événement. Au contraire, la non-événementialité intrinsèque du dire, dévoilée par sa condition posthume, souligne la non-événementialité d'Auschwitz³⁷.

Par ailleurs, le posthume est facteur d'événementialité en un autre sens. Il permet de restituer à ce qui, dans l'empiricité historique, est (du) passé sa charge d'événementialité entendue comme surgissement de l'absolument nouveau, du totalement inédit, imprévisible et inconnaissable à l'avance, lui redonner sa nature de ce que Jacques Derrida appelle « l'arrivance » et qui fait écho au « *Jetztzeit* » (temps du maintenant, de l'à-présent) de Walter Benjamin. Ce dernier³⁸ développa le concept dans le cadre de sa philosophie de l'histoire afin de fonder le devoir impérieux consistant à redonner mémoire et parole aux vaincus et victimes, tout ce que les vainqueurs refoulent dans leur narration de l'histoire. C'est dire que le posthume, porteur d'événementialité, revêt aussi un sens moral. Dimension à

exemple J. Derrida, *Apories*, Galilée, 1996, p. 51, mais la thématique jalonne son œuvre.

³⁶ M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Gallimard, p. 156. Cette non-événementialité complique évidemment le problème de l'événementialité du dire.

³⁷ Ce décalage ou cette différence rejoignent ce que Lyotard a théorisé autour de l'impossible (dé)nomination : « Phraser après Auschwitz » in *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1981, texte repris dans *Le différend*, Minuit, 1983 ; voir aussi Heidegger et « Les juifs », Galilée, 1988, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, 1988.

³⁸ La formulation perd soudainement sa neutralité lorsqu'on pense au suicide de Benjamin, en 1940, à la frontière pyrénéenne, et au sens étymologique de « posthume » (voir *supra*). Ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, dernier texte rédigé, furent posthumes.

laquelle s'attache spécifiquement la réflexion de Jean Améry, rescapé des camps et suicidé en 1978, dont l'œuvre se pose comme une méditation sur « l'insurmontable » :

La conscience naturelle du temps est en effet enracinée dans le processus physiologique de la guérison de la blessure et est passée dans la représentation sociale de la réalité. Elle a de ce fait un caractère non seulement extra-moral mais aussi *antimoral*. C'est le droit et le privilège de l'homme qu'il ne doive pas se déclarer en accord avec tout événement naturel, et donc aussi avec toute croissance biologique du temps. [...] La puissance morale de résistance renferme la protestation, la révolte contre le réel qui n'est raisonnable qu'aussi longtemps qu'il est moral. L'homme moral exige que le temps soit aboli [...].³⁹

Le posthume procède aussi à une certaine réversibilité du temps dans la mesure où il subvertit la linéarité, le lignage sur lequel s'appuie la dynamique de l'héritage. Si, comme le dit Jacques Derrida, l'héritier est soumis à l'irréductible antériorité du légataire, s'il est vu par lui sans pouvoir le regarder⁴⁰, lorsque me parvient le don posthume (exemple même du don, don parfait puisque le donateur ne peut recevoir mon remerciement⁴¹), je suis d'une certaine manière avant cette donation. Je dois l'être, sinon il ne me parvient pas, il ne m'arrive pas et il n'arrive pas, sinon il ne sera pas reçu et perdra sa nature de don. Cette postériorité du posthume qui neutralise l'antériorité suppose une circularité entre l'avant et l'après

³⁹ J. Améry, *Par delà le crime et le châtement* (tr. F. Wuilmart), Actes Sud, 1995, p.125. Voir aussi son roman-essai *Le feu ou La démolition* (tr. F. Wuilmart), Actes Sud, 1996.

⁴⁰ Voir *Spectres de Marx*.

⁴¹ Voir le texte de J. Derrida dans le présent recueil.

figurable par le trope celanien du méridien⁴². La traduction est pratique scripturaire soumise à une telle logique rotatoire puisqu'elle opère dans une temporalité spécifique où ce qui vient *après* donne corps et existence à ce qui est venu *avant* mais où pourtant il ne serait pas venu *après* s'il n'y avait eu de l'*avant*. Le texte traduit est donné dans le sillage de l'original et celui-ci n'avoue et ne légitime son existence que dans et par sa traduction. L'un renvoie irrémédiablement à l'autre. Ni l'un ni l'autre ne sont jamais présents à eux-mêmes mais n'existent qu'en vertu de cette circularité temporelle et textuelle. L'activité traductrice de Celan⁴³ n'est dès lors pas une écriture secondaire mais répond à la même poétique du posthume que ses poèmes, l'illustrant exemplairement.

La poétique celanienne est dominée par le thème ou le motif de la scission, centrale à ses conceptions du temps et du langage. La dislocation, morphologique du mot celanien, syntaxique du vers celanien, typographique du poème celanien, est la forme correspondant à cette signifiante. La scission éclaire le posthume. Celui-ci appelle la discontinuité pour s'ouvrir à la continuité : à la reprise authentique, à l'écoute véritable, à la responsabilité. La transmission posthume n'est pas une passation - selon le schème don-réception, mais une mission : elle demande l'investissement du légataire non désigné ; il n'est véritable légataire que s'il n'est pas désigné - la

⁴² « Le Méridien » (tr. J. Launay, *Po&sie*, n° 9, 1979. Le lien entre les dimensions temporelle et spatiale, toutes deux redéfinies par l'anormalité de l'expérience génocidaire, est indiqué dans le « Discours du Méridien » et reposé dans le poème « *In der Luft* » du recueil ultérieur *Die Niemandrose* : « Avec lui [l'exilé, le/brûlé]/voyagent les méridiens [...]. En-tous-/ lieux est Ici et est Aujourd'hui [...] » (*Choix de poèmes* (tr. J.-P. Lefebvre), Poésie/Gallimard, 1998, pp. 221, 223; *tr. modifiée*)

⁴³ Dans les cinq tomes des *Œuvres complètes* chez Suhrkamp, deux sont consacrés à ses traductions. Voir mes articles « La traduction comme nouvel *ethos* : le cas de Paul Celan » in *Europe et traduction*, Artois Presses Université, 1998, et « Le *pneuma* et le rythme (sur Paul Celan) » in *Force du langage. Rythme, Discours, Traduction. Autour de l'œuvre d'Henri Meschonnic*, Honoré Champion, 2000.

responsabilité lévinasienne -, légataire dès lors véritablement universel. La bouteille jetée à la mer qui est ici jetée à la mort.

Legare n'est pas *ligare* : le legs n'est pas un lien (ou un lien particulier), le mot legs est un doublet de lais, de la famille de laisser. Un legs est laissé à ceux qui viennent après. Lien de l'héritage et du témoignage, posé par Jacques Derrida : hériter, c'est témoigner que je suis un héritier, que je viens après, que je reconnais donc qu'il y a eu de l'avant, ou plutôt quelqu'un avant⁴⁴. L'allemand dit *Nachlaß* pour désigner une succession et le fonds inédit d'un auteur, modulant la passivité de *lassen*, laisser, par la positivité de l'après, *nach*⁴⁵. Le terme trouve toute la force de sa signification si on en désigne les œuvres (Celan, Kafka, Pessoa) conçues dans cette visée.

C'est le « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » des *Feuillets d'Hypnos* de Char, que Celan traduit sans aucune transformation (« *Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen* »⁴⁶), fidélité inhabituelle chez lui et qui prouve l'importance du propos. Vers choisi par Hannah Arendt comme incipit de sa préface à ce qui été traduit en français comme *La crise de la culture* mais dont le titre original anglais est ici beaucoup plus pertinent : *Between Past and Future*.

Le posthume n'est pas un aspect de la temporalité admise (sous les espèces de la linéarité et de la continuité). Il s'agit d'un mode temporel spécifique, ouvrant à l'ontologique. Plus que le « Je suis un survivant » de George Steiner⁴⁷, davantage le « Nous sommes tous des Juifs allemands » de Mai 68, cité par

⁴⁴ Puisqu'à nos yeux, le posthume déconstruit la logique avant-après mais que la diachronie, dans sa nécessité, permet une rencontre entre deux sujets.

⁴⁵ L'après-coup freudien, la *Nachträglichkeit*, étaye la positivité du *nach* en dissipant la secondarité de son rapport à l'antériorité dans une conception linéaire. À noter que l'allemand dit aussi *Nachdichtung* parmi les synonymes de traduction.

⁴⁶ *Gesammelte Werke*, t. IV, p. 469.

⁴⁷ *Langage et silence*, Seuil, 1969, p 137.

Maurice Blanchot comme exemple du rapport à « l'absolu » que constitue la dernière guerre.

« Ce qui s'est passé là⁴⁸, l'holocauste des Juifs, le génocide contre la Pologne et la formation d'un univers concentrationnaire, est, qu'on en parle ou qu'on n'en parle pas, le fond de la mémoire dans l'intimité de laquelle, désormais, chacun de nous, le plus jeune comme l'homme mûr, apprend à se souvenir et à oublier. »⁴⁹

Le posthume, c'est ce qui est suggéré par l'inscription sur la pierre tombale de Primo Levi : « Primo Levi/174517/1919-1987 ». Non seulement l'affirmation d'une double identité, celle conférée par les dates de l'état-civil et celle conférée par le tatouage concentrationnaire, mais aussi la transformation d'une condition mortuaire en un statut ontologique, d'emblée condition de survie ou de survie. En effet la désignation du déporté équivalait à une mort : le numéro effaçait le nom, c'est-à-dire procédait au meurtre du sujet, avant l'élimination de l'individu et la préparant⁵⁰. Le numéro symbolisait le statut du déporté en tant que mort symbolique, précédant la mort effective, anticipant, de même que le corps physique, le cadavre. Déjà une identité posthume donc, qui le devient souverainement quand elle apparaît sur la pierre tombale.

Penser une telle catégorie du posthume acquiert d'emblée une utilité herméneutique, me⁵¹ permettant d'accueillir un

⁴⁸ Celan usait de la même ellipse.

⁴⁹ *L'amitié*, Gallimard, 1971, p. 129.

⁵⁰ Plus encore, l'autorisait : on n'assassine pas un mort.

⁵¹ Le biographique qui sourd en ces lignes s'autorise de ce qui a été ouvert, de plus en plus explicitement depuis *Glas* et *La carte postale* - à bien lire, depuis le début -, dans l'œuvre et la démarche de J. Derrida et que *Le monolinguisme de l'autre* (Galilée, 1996) proclame : « Car il y a des situations, des expériences, des sujets qui sont justement en *situation* (mais qu'est-ce que *situer* veut dire dans ce cas ?) d'en témoigner exemplairement. Cette exemplarité ne se réduit plus simplement à celle de

événement du dire impossible auparavant. Impossibilité si oppressante que ce dire, comme une obsédante hantise, aurait finalement⁵² imposé son événementialité - dont j'aurais traduit

l'exemple dans une série. Ce serait plutôt l'exemplarité - remarquable et remarquante - qui donne à lire de façon plus fulgurante, intense, voire *traumatique*, la vérité d'une nécessité universelle. » (pp. 48-49) Que cet énoncé prenne place au prétexte de « l'expérience de la langue » ne fait que renforcer une telle autorisation.

⁵² Et inévitablement dans l'historicité, qui est nôtre, de l'après-Auschwitz pour tout exercice du dire et de la pensée. Mais aussi dans une circonstance plus contingente, à savoir ce séminaire aux côtés de J. Derrida. «Posthume» ne figure pas parmi les «concepts» derridiens (paresseusement ou spontanément associés à l'appareillage spéculatif de sa pensée) mais la notion est là, constante dans sa réflexion sur le spectral, la revenance, la cendre (*Feu la cendre* et *Schibboleth*). Et ceci : « Je posthume comme je respire, ce qui est peu probable, l'improbable dans ma vie, c'est la règle que je voudrais suivre [...] » (*Circonfession* in *Jacques Derrida, Le Seuil*, coll. « Les contemporains », 1991, p.28), suivi d'une explicitation de cet « improbable » qui occupe les sections 5-6-7 : « [...] "j'ai envie de me tuer" est une phrase de moi, de moi tout craché, mais connue de moi seul, la mise en scène d'un suicide et la décision fictive mais combien motivée, convaincue, sérieuse, de mettre fin à mes jours, décision sans cesse relancée, répétition qui occupe tout le temps de mon théâtre intérieur, [...] et le retour incessant du "j'ai envie de me tuer" dit moins le désir de mettre fin à ma vie qu'une sorte de compulsion à doubler chaque seconde, comme une voiture l'autre, à la dédoubler plutôt en y surimprimant d'avance le négatif d'une photographie déjà prise avec un dispositif "retard", la mémoire de ce qui me survit pour assister à ma disparition, interprète ou se repasse le film [...] » (*Ibid.*, pp. 39-40). L'improbable comme survie, le posthume, brouillage de l'avant/après, disent les pages de *Circonfession* qui, tout au long, dédoublent la naissance (la circoncision) et la mort, celle de la mère, la sienne. Appel de la fin, pour nier toute fin : « J'aurai toujours été eschatologique [...] » (p. 74). Je rappellerai en regard que l'œuvre de Celan, que son suicide me fait lire sous le signe du posthume, est, dans son élaboration, liée à la mort de sa mère dans un camp de Transnistrie.

Dans *La contre-allée*, dès la première lettre de J. Derrida, la pensée du voyage épouse celle du dernier voyage : « Car j'y reviendrai, je ne pars jamais en voyage, je ne *vais* jamais, je ne m'éloigne jamais de la "maison", si peu que ce soit, sans penser, avec images, films et dramaturgie orchestrée, que je vais mourir avant le retour." "Voyager avec" : comme si j'acceptais d'avance de partager l'instant de ma mort, voire une sépulture. Avec qui vais-je être enterré ? ou brûlé ? » (C. Malabou et J. Derrida, *La contre-allée*, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999, p.15). Interventions épistolaires qui en contre-point, «contre-allée» ou «contrepartie» (*id.*) du texte de C. Malabou, dessinent comme un traité du posthume. « Ou brûlé ? » et plus loin : « [...] la vieille peur ambiguë, le désir terrifiant de mourir noyé, les délibérations interminables sur l'incinération de mes "restes" au retour (l'eau ou le feu ? oui ou non ? [...]) » (p. 47) La noyade et la cendre, thèmes thanatographiques tant celaniens. À lire *La contre-allée*, le voyage semble soudainement se proposer comme le nœud de tous

l'émergence par le concept du posthume -, comme si tout dire recelait une événementialité profonde, sa loi secrète, dont ce serait la tâche de l'interlocuteur, de l'héritier que de dégager la possibilité et la manifestation.

Comment en effet comprendre et recevoir le dernier quatuor de Gideon Klein écrit en 1944 à Theresienstadt, pour citer un seul titre entre toutes les autres œuvres qui y furent composées avant que leurs auteurs⁵³ ne disparaissent ? Comment écouter *Der Kaiser von Atlantis oder die Tod-Verweigerung, L'Empereur d'Atlantis ou le Refus de la mort*, composé en 1943 par Viktor Ullmann sur un livret de Petr Kien, tous deux gazés à Auschwitz en 1944 ? Comment regarder les autoportraits de Felix Nussbaum, peints sur fond de camp de concentration, comment soutenir leur insoutenable regard ? Comment interpréter les variations, parfois intitulées autoportraits, de Samuel Daj, rescapé du camp de travail H. K. P., sur la célèbre image de l'enfant du ghetto de Varsovie, bras levés devant la mitrailleuse des nazis⁵⁴ ? Comment lire les poèmes et les chroniques enterrés dans les sous-sols des ghettos, enfouis sous les cendres des camps ?

Comment comprendre et recevoir ces œuvres, comment en subir le malaise ? On ne reçoit pas de la même façon Mozart, Schubert, Rembrandt, van Gogh. Le temps qui m'en sépare et au travers duquel je les reçois n'a pas le même effet. Leur geste d'écriture s'inscrit dans la normalité d'une linéarité temporelle, qui accompagna leurs vies et qui est donc supposée continuer après leur mort. Mais pour les œuvres que j'évoque, la « *Wirkungsgeschichte* », l'effectivité de l'histoire posée par

les frayages derridiens (comme, auparavant, la trace ou le spectre), mais pas moins le posthume qui renvoie tout autant au biographique.

Et, pour ajouter une touche plus légère, à saisir l'importance de la dimension épistolaire dans le contenu comme dans la facture (l'action du ... facteur) de l'œuvre derridienne, on se dit qu'après tout et au fond, au mépris de toute étymologie et de toute orthographe, le « principe postal » a quelque chose à voir avec le posthume.

⁵³ Pavel Haas, Hans Krasa, entre autres.

⁵⁴ Voir mon article « La ruine et le témoignage », cité n. 34.

Gadamer, ne fonctionne pas de la même manière⁵⁵. Pour les artistes cités, comme pour toutes les autres victimes - et désormais pour toute pensée du temps -, la temporalité vue comme continuité ne va pas de soi. Ils restèrent, d'abord, prisonniers de la temporalité parallèle que la déportation instaura et y connurent leur fin⁵⁶. Leur mort, ensuite, sur laquelle il est impossible de faire un deuil ni de tenir une archive, les défait - et nous défait - des rapports habituels qu'il est rituellement ou psychologiquement possible d'établir avec les disparus. Le posthume serait la dimension temporelle extrachronologique qui aurait à la fois accueilli leur geste créateur et qui aujourd'hui permettrait sa réception, faisant de nous des témoins, en un sens renouvelé.

Mais l'éclairage du posthume n'est-il pas susceptible de se poser sur l'histoire de la littérature et de la philosophie dans son ensemble ? De fait, on rappellera que, pour citer quelques titres philosophiques, toutes les publications de Wittgenstein, à l'exception du *Tractatus*, sont posthumes, que la *Théorie esthétique* d'Adorno est posthume, de même qu'auparavant, les *Pensées* de Pascal, les textes sur l'esthétique de Hegel et sa *Raison dans l'histoire*⁵⁷, ou encore, en sciences humaines, le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure et les *Séminaires* de Lacan. Mais cette postériorité-là est due à des circonstances biographiques, sans incidence directe d'une quelconque historicité. Une telle extension de l'applicabilité, au sens herméneutique, de la catégorie du posthume contredirait et réduirait la spécificité précédemment attribuée au corpus textuel lié à la Shoah. En revanche, l'immense *Paris capitale du XIX^e*

⁵⁵ Ne fonctionne peut-être pas du tout puisque c'est la notion même d'histoire qui est menacée.

⁵⁶ C'est dans cette temporalité-là que s'inscrit l'acte de ceux qui se suicident « après ». Pareillement, toute œuvre affectée par la Shoah tend à adopter cette condition, et toute lecture, tout commentaire d'une telle œuvre devraient le faire.

⁵⁷ Sans oublier l'ambivalent succès posthume que valut à Nietzsche la falsification intitulée *La volonté de puissance*.

siècle, le *Livre des Passages*, ou les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Benjamin relèvent des mêmes conditions que les recueils posthumes de Celan. Par ailleurs, les exemples de Kafka et Pessoa auxquels s'identifie le devenir de l'écriture dans la modernité et dont les destins scripturaires sont indissociables d'une œuvre qui nous est parvenue dans sa majorité sous forme posthume - les textes de Kafka que Max Brod ne brûla pas, la malle pleine de manuscrits (près de 25000 textes) de Pessoa - acquièrent un sens débordant la seule donnée chronologique puisqu'elles correspondent à la conscience profonde, chez leurs auteurs, d'une modification radicale des modalités de l'écriture, conscience anticipant l'histoire tragique du siècle.

Il existe, en d'autres termes, une possible actualisation, toujours au sens herméneutique, de la notion de posthume qui éclaire la modernité d'une réflexion sur les rapports de la littérature et de la mort, répondant à l'objection précédemment énoncée. « Tout graphème est d'essence testamentaire » (Jacques Derrida⁵⁸). « Je me suis dit qu'on écrivait toujours sur le corps mort du monde [...] » (Marguerite Duras)⁵⁹. « La mort n'est-ce pas à partir de quoi le savoir en général est possible ? » (Michel Foucault⁶⁰). Pour approcher de la mort, l'inapprochable même, l'écriture dessinerait d'emblée un envers de la vie. Et l'écrit posthume serait la mesure même de tout écrit. Mais si pour l'auteur un tel séjour devient demeure, le lecteur doit apprendre ce travail inédit d'une herméneutique du deuil consistant à sauver ce qui ne se donne que dans la perte, à recevoir au présent ce qui ne se donne que dans l'après. Blanchot⁶¹ comme

⁵⁸ *De la grammatologie*, Minuit, 1992, p. 100.

⁵⁹ *L'été 80*, Minuit, 1980, p. 67.

⁶⁰ *Les mots et les choses*, Gallimard, 1967, p. 386.

⁶¹ « Il perd Eurydice, parce qu'il la désire par-delà les limites mesurées du chant, et il se perd lui-même, mais ce désir et Eurydice perdue et Orphée dispersé sont nécessaires au chant [...]. » (*L'espace littéraire*, Folio-Essais, 1988, p. 228)

Barthes⁶² ont vu en Orphée revenant du royaume des morts le mouvement de l'écriture, ce qui qualifie pertinemment celle que nous interrogeons.

Ontologie (du) posthume que les motifs de la poésie celanienne traduisent et modulent tout au long de l'œuvre. J'en choisirai quelques occurrences dans le dernier des recueils posthumes, *Zeitgehöft*⁶³.

*DU LIEGST HINAUS/über dich,//über dich
hinaus/liegt dein Schicksal,//weißäusig, einem
Gesang/entronnen, tritt etwas zu ihm,/das hilft/beim
Zungenenwurzeln,/auch mittags, draußen.*

TU GIS VERS LE DEHORS,/par-dessus toi,//par-
dessus toi, vers le dehors,/gît ton destin,//les yeux
blancs, rescapé/d'un chant, quelque chose va vers
lui,/qui aide/à déraciner la langue/à midi aussi,
dehors. (pp.18-19)

Destin posthume : *über dich*, par-dessus toi mais aussi par-delà toi, toi en tant que mortel, par-delà ta condition de mortel, ou de défunt. Et ce destin échappe au chant comme il échappe à la langue pour n'être que parole. À midi et au-dehors, telle est l'historicité, la condition d'historicité du posthume : lorsqu'il n'y a pas d'ombres, un arrêt dans le flux, une *ek-stase*, l'ouverture à toutes les ombres, toutes les (re)énonciations, toutes les voix, toutes les subjectivités qui se prêteront à cette parole⁶⁴.

⁶² « [...] la littérature, c'est Orphée remontant des enfers ; [...] sitôt qu'elle se retourne sur ce qu'elle aime, il ne reste plus entre ses mains qu'un sens nommé, c'est-à-dire un sens mort. » (*Essais critiques*, Seuil, Points, 1981, p. 265)

⁶³ *Zeitgehöft, Enclos du temps* (tr. M. Broda), Clivages, 1985.

⁶⁴ D'où la possibilité, suggérée *supra*, de théoriser la traduction sous les espèces du posthume. W. Benjamin puis J. Derrida ont dessiné cette voie. D'où la considération nécessaire de l'œuvre traductive de Celan, ses poèmes et ses traductions participant d'une même poétique. Voir la note 43.

Parole contenue, ouverte aux voix à venir, que thématise le motif du nom⁶⁵, qui maintient au-dessus et au travers du flot du temps la « permanence d'un savoir », selon l'expression de Deleuze⁶⁶, et qui en assure la transmission posthume :

[...] *den Weg,/dann den Fußpfad zu dir, hinweg/über den Stein, den zugeschrägten,/aus Traumentzug-Zeiten,[...] aus gesiegeltem Floßholz/bau ich dir Namen, die pflockst du/fest, bei den Regenfeimen [...].*

[...] le chemin,/puis le sentier vers toi,-par dessus/ la pierre⁶⁷, celle en biseau,/venue des temps sevrés de rêve,[...] en bois flotté scellé⁶⁸/je bâtis des noms pour toi, qui les fixes/avec des chevilles, auprès des meules de la pluie [...]. (pp. 14-15)

Les noms scellés⁶⁹ se retrouvent dans un autre poème, « Das Nichts », « Le néant » :

⁶⁵ La problématique du nom, notamment dans son articulation autour du nom propre, tient une place majeure tant dans la pensée de W. Benjamin que chez J. Derrida. Sur cette problématique, notamment dans son rapport avec l'expérience génocidaire, voir mon article « Noms secrets et noms sacrés » in *Le texte et le nom*, XYZ éditeur, Montréal, 1996.

⁶⁶ *Logique du sens*, 10/18, 1973, p. 10.

⁶⁷ J'y entends, en français comme en allemand, la pierre tombale, *Grabstein*.

⁶⁸ « En bois de radeau scellé », tr. de J. Daive dans *Strette et autres poèmes*, Mercure de France, 1990.

⁶⁹ Les « noms scellés »: la fascination devant les listes, gravées ou imprimées, des noms de victimes de guerre ou de déportés. Sarah Kofman dans *Paroles suffoquées* (op. cit.) et Régine Robin dans *Le naufrage du siècle* (Berg, 1995) reproduisent tels quels des passages de l'énumération tirée du *Mémorial de la Déportation des Juifs de France*. Et George Steiner dans *Le transport de A.H.* (Julliard/L'Age d'homme, 1981) invite à la récitation impavide de tous les noms des disparus.

L'analyse croise ici la problématique du secret dans l'œuvre celanienne et son prétendu hermétisme. Voir J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, 1986. Entendre alors derrière le nom de Celan, prononcé à la française, « scellant » et « celan ». Lui-même pouvait-il l'ignorer ?

*DAS NICHTS, um unsrer/Namen willen/- sie
sammeln uns ein,/siegelt, //das Ende glaubt uns/den
Anfang [...].*

LE NÉANT, au nom/de nos noms/-ils nous
recueillent-./appose les scellés, //la fin nous croit/le
commencement [...].(pp. 90-91)

Lorsque la tradition juive fait donner au nouveau-né le nom d'une personne disparue, plus que la simple perpétuation pieuse ou superstitieuse de son souvenir, elle dévoile la nature d'emblée posthume du nom propre : il n'est pas tant ce qui désigne la vie que la survie. Renomination ou préservation des noms nécessaires devant cet aspect de la Shoah qu'exprime une autre thématique celanienne, la disparition des noms : « *Alle die Namen, alle die mit-/verbrannten/Namen* » ; « Tous les noms, tous les/noms/brûlés-avec. » (« Chymique », *La rose de personne*).⁷⁰

« Je bâtis des noms pour toi » : le nom est ce qui permet la passation et le posthume est une affaire à deux, avant/après, deux interlocuteurs que la mort sépare et unit à la fois⁷¹. Ce qui le symbolise chez Celan sera le motif de l'anneau, motif central aussi du *Schibboleth* de Jacques Derrida, consacré et offert à Paul Celan, autour duquel se confie sa réflexion sur « la date, la cendre et le nom : c'était ou ce sera le même, qui ne se tient

⁷⁰ Celan obéit à cette thématique lorsque, dans sa traduction du texte de J. Cayrol pour *Nuit et brouillard*, il omet les prénoms cités par Cayrol pour désigner différentes figures de déportés. Voir mon article « La traduction mélancolique (sur Paul Celan) », *TTR*, Montréal, vol. XI, n° 2, 1998, p. 222. Une telle ambivalence quant au statut des noms, disparus/préservés, croise la réflexion de J. Derrida sur l'impropriété du nom propre et la sauvegarde de sa singularité.

⁷¹ Dans un rapport temporel qui n'est plus celui, extérieur, de la chronologie: « *du rollst die Altäre/zeitenwärts.* » ; « tu roules les autels/vers l'intérieur du temps. » (*Zeitgehöft*, pp.12-13).

jamais au présent »⁷² : « *WIE ICH den Ringschatten trage,/trägst du den Ring [...]* » ; COMME JE porte l'ombre de l'anneau,/toi tu portes l'anneau [...] (pp. 94-95).

Ce même poème répète la loi de la nouvelle temporalité arquée par le posthume : « [...] *unendlich/Entimmernde du* » : « [...] Toi qui, sans fin,/défais le toujours ». Le « sans fin » s'oppose au « toujours », le remplace : la temporalité de l'ouverture infinie, des reprises-réponses infiniment possibles, se substitue à la temporalité du définitif qui est une temporalité fermée, celle de la pierre tombale retombée pour toujours .

*EIN RING, ZUM BOGENSPANNEN,/nachgeschickt
einem Wortschwarm,/der wegstürzt hinter die
Welt,/mit den Staren,[...].*

UN ANNEAU, POUR TENDRE L'ARC,/envoyé
derrière un essaim de mots/qui se précipite derrière
le monde,/avec les étourneaux, [...]. (pp. 68-69)

*[...] in der Zählkammer,/rebellisch,/beten die
Ringe/den Rest an.*

[...] dans la chambre à compter,/les anneaux,/ rebelles,/font une prière au reste. (pp. 106-107)

Zählen (compter) est associé à l'extermination chez Celan (voir « Compte les amandes » dans *Pavot et mémoire*) et *Kammer* connote *Gaskammer*, mais dans un destin agrandi à ceux qui veulent s'y reconnaître et qui peut accueillir les anneaux, les liens, les dialogues qui résistent à l'oubli et à l'effacement. Cette possibilité est adressée (signification de la prière chez Celan puisque le récipiendaire est à jamais absent, comme le dit le poème « *Psalm* » de *La rose de personne*) à tous

⁷² *Op. cit.*, p. 76. Le lien de l'anneau à la circoncision est repris dans *Circonfession*.

ceux qui restent, affirmation récurrente dans l'œuvre qu'il y a un reste à partir duquel peut se continuer une parole, un « reste chantable, » *Singbarer Rest* », titre d'un poème d'*Atemwende*⁷³.

Le motif de l'anneau, cependant, modifie la signification de la notion - un reste est ce qui demeurerait « après » - en effaçant la césure temporelle habituellement supposée. Transformation explicite dans le poème qui ouvre *La rose de personne*⁷⁴ :

[...] *O du gräbst und ich grab, und ich grab mich dir zu,/und am Finger erwacht uns der Ring.*

[...] O tu creuses et je creuse, je me creuse jusqu'à toi,/à notre doigt l'anneau s'éveille. (pp. 12-13)

Pour ce dernier vers, Bruno Bettelheim corrige la traduction de M. Broda, « l'anneau s'éveille » :

« Si je comprends bien Celan, ce vers ne veut pas dire que c'est l'anneau qui s'éveille, mais que c'est l'anneau, symbole du lien qui vient de s'établir entre celui qui creuse, et l'autre qui creuse vers lui - que c'est cet anneau qui les réveille tous les deux. »

⁷³ Voir le commentaire de J. Derrida, *Schibboleth*, pp. 68-69 et dans *Feu la cendre* (Éditions des femmes/Antoinette Fouque, 1999), pp. 21, 23, 57. Le thème du reste est central chez Celan et fait de la survivance une condition non plus historique mais ontologique. La possibilité de la poésie (après Auschwitz) en est tributaire. Parmi toutes les occurrences citables, la dernière strophe de «*Singbarer Rest*» dit : « Lèvre privée du pouvoir de parole, fais savoir/qu'il se passe toujours, encore, quelque chose,/non loin de toi. » (*Choix de poèmes*, tr. J.-P. Lefebvre, Poésie/Gallimard, p.243) et la conclusion de «*Fadensonnen*», du même recueil *Atemwende* : « [...] il y a/encore des chants à chanter au-delà/des hommes. » (*ibid.*, p. 235) Le reste celanien s'éclaire de la philosophie de la trace d'E. Lévinas et J. Derrida, la « trace qui ne trompe pas » [*mit/der untrüglichen/Spur*] des derniers vers de «*Strette*» (dans *Sprachgitter*). Y-a-t-il une autre approche de la Shoah ? Voir aussi G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz* (tr. P. Alferi), Rivages, 1999.

⁷⁴ *Die Niemandrose, La rose de personne* (tr. M. Broda), Le Nouveau Commerce, 1979.

écrit-il dans une note du recueil d'essais qu'il intitula *Survivre*⁷⁵. Bettelheim : survivant de Dachau et suicidé, dont l'œuvre en devient posthume.

Stimmen, vor den denen dein Herz/ins Herz deiner Mutter zurückweicht./Stimmen vom Galgenbaum her,/wo Spätholz und Frühholz die Ringe/tauschen und tauschen.

*Voix, face auxquelles ton cœur/se replie au cœur de ta mère./Voix venues du fût des gibets/où vieux bois et bois vert/échangent, échangent les anneaux.*⁷⁶

Cette quatrième strophe du poème « *Stimmen* », d'où nous sommes partis, insiste bien sur l'échange, la circularité qui, au-delà de la mort - les gibets - unit l'enfant et la mère, l'ancien et le nouveau. Tel est le posthume qui dessinerait une transmission sans donation, un passage sans passation⁷⁷.

Dans le dernier des trois recueils posthumes, Celan écrit :

Alle die Schlafgestalten, kristallin,/die du annahmst/im Sprachschatten,//ihnen/führ ich mein Blut zu,//[..]//meine Trauer, ich seh's,/läuft zu dir über.

Toutes les formes du sommeil, cristallines,/que tu revêtais/dans l'ombre du langage,//je leur/infuse mon sang,//[...]/mon deuil, je le vois,/passe dans ton camp.⁷⁸

⁷⁵ *Survivre* (tr. T. Carlier), Pluriel, 1989, p. 128.

⁷⁶ *Grille de parole*, pp. 8-9.

⁷⁷ Passage des frontières (voir les actes du colloque de Cerisy publiés sous ce titre, Galilée, 1994), franchissement des lignes qu'interroge sans relâche J. Derrida dans *Apories* dont l'horizon et le lexique conceptuels cernent la présente analyse.

⁷⁸ *Zeitgehöft, Enclos du temps*, pp. 30-31.

Transfusion de l'ombre, dans le poème qui restera. Entre les trépassés et ceux qui restent : passer le seuil pour que passe le deuil.

Passage sans passation : un héritage sans testament, selon l'expression précitée de Char, puisque si je reçois quelque chose, par cette réception qui crée le don (puisqu'auparavant il n'existe que dans son intention, sans adresse), je me retrouve dans l'antériorité de ce don. Le posthume n'existe que si quelqu'un le reçoit et le déclare, par l'acceptation, tel. Le récepteur, pourtant postérieur, en aval, devient, par l'acceptation, antérieur, en amont ; c'est lui, en quelque sorte, qui crée le posthume, lui qui, au terme, en devient à l'origine et par ce processus efface ce qui était une ligne de séparation.

Passage thanatographique (la frontière de la mort, sa ligne de démarcation, expression si pertinente dans le contexte) qui dès qu'il s'effectue, ou dans le temps de son effectuation, abolit le passage en tant qu'il abolit la ligne de passage et de partage. Je reçois parce qu'il y a eu mort, et ligne de séparation, mais recevant, c'est comme si la mort n'avait pas eu (de) lieu. Une mort effective mais qui n'a pas eu lieu : historicité de la mort depuis Auschwitz qu'Adorno ou Lyotard ont su penser.

Une mort qui ne s'oppose plus à la vie⁷⁹, qui ne se définit pas de cette opposition mais qui prend sens de son rapport à la survie. Survie employée ici contre la notion de résurrection qui sous-tend l'énoncé de Jean Cayrol lorsqu'il décrit l'émergence d'un « art lazaréen », issu des camps et pour en rendre compte⁸⁰.

⁷⁹ Je renvoie ici aux analyses d'*Apories* distinguant entre mourir, périr, décéder comme modes du finir.

⁸⁰ Voir « De la mort à la vie » in *Nuit et brouillard*, Fayard, 1997. Pour Cayrol, la figure de Lazare n'est pas invoquée métaphoriquement. L'« art lazaréen ou concentrationnaire » décrit une « littérature de l'empêchement » mais aussi une « littérature de la miséricorde » liée à la spiritualité chrétienne, notamment aux thèmes du Samedi saint et de la communion des saints. Sur Celan traducteur de Cayrol, voir la note 70. Pour une lecture de l'« esthétique lazaréenne » de Cayrol, voir l'essai de JL Déotte dans *L'époque de la disparition Politique et esthétique*, L'Harmattan, 2000.

À peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions. A nous-mêmes, ce que nous avons à dire commençait alors à paraître *inimaginable*.. [...] Il était clair désormais que c'était seulement par le choix, c'est-à-dire encore par l'imagination que nous pouvions essayer d'en dire quelque chose.⁸¹

L'imaginaire, qui n'est ni le réel ni l'irréel, dessine le monde qu'a connu le déporté et qui ne l'a pas quitté, et qu'il n'a pas quitté, fût-il rescapé et le monde, concentrationnaire, aurait-il cessé d'exister. *Überlebender* disent l'allemand et le yiddish pour évoquer le rescapé⁸² : celui qui a survécu. Non pas le retour à la vie, à la vie normale⁸³, mais la prolongation de la vie dans le camp, en une continuité non brisée. Le survivant n'en revient jamais. Ou comme un fantôme, un revenant. Dans un ici et un ailleurs en même temps, faute d'un avant et d'un après comme il y en avait avant. « Survivance et revenance. Le survivre déborde à la fois le vivre et le mourir, les suppléant l'un et l'autre d'un sursaut et d'un sursis, arrêtant la mort et la vie à la fois [...] »⁸⁴ avance Jacques Derrida dans un commentaire de *L'arrêt de mort* de Maurice Blanchot. « Survivre et vivre se rejoignent, dans une même volonté du corps de ne pas céder »⁸⁵ écrit Georges Perec en hommage à Robert Antelme. Puisque vie et survie se sont confondues, elles le demeurent et tout rescapé est un survivant, qui ne connaît plus la vie mais la survie, nouveau statut ontologique.

⁸¹ R. Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, Coll. TEL, 1978, p. 9.

⁸² Le yiddish ignore « rescapé » en ce sens : on n'y échappe pas, on y survit (à la fois : on en survit et on survit encore là-bas).

⁸³ Quelle serait-elle ? Au demeurant, c'est pour tous que la notion même de vie normale, sa possibilité sont définitivement perdues depuis Auschwitz. Voir *Minima Moralia* d'Adorno.

⁸⁴ « Survivre » in *Parages*, Galilée, 1986, p. 153.

⁸⁵ Robert Antelme. *Textes inédits sur L'espèce humaine*, Gallimard, 1996, p. 183.

Ce qui oppose la résurrection à la survie, qui est l'ethos du posthume, tient au fait que la première dessine inévitablement un avant et un après, selon une linéarité chronologique traditionnelle qu'elle ne subvertit pas. L'avant, certes, y ressurgit dans l'après mais, ce faisant, conforte les deux catégories et valide le découpage. La survie, en revanche, efface la distinction : le survivant est celui qui, par sa vie ou son œuvre, perpétue l'anti-monde concentrationnaire, son non-temps ou son hors-temps, dans la temporalité frauduleuse d'une histoire qui se continue, comme si rien ne s'était passé, comme si de rien n'était. « À portée de la main, cette certitude : rien n'est vrai que le camp, tout le reste n'aura été qu'un rêve, depuis lors »⁸⁶ confie Jorge Semprun à propos du suicide de Primo Levi. La vérité réside dans ce néant qui troue le plein mensonger du monde et se manifeste lorsque le monde accepte la révélation que rien n'est plus comme avant car il n'y a plus d'avant. Ni d'après - si celui-ci suppose un avant. La fameuse proposition d'Adorno peut se comprendre dans cet éclairage : écrire un poème après Auschwitz serait barbare, car il n'y a pas d'après, au sens que la notion est vide ; et tenter d'en maintenir ou d'en rétablir un serait moralement condamnable, conceptuellement vain, et barrerait l'issue d'un avenir qui doit être redéfini dans une nouvelle philosophie de l'histoire, radicalement nouvelle, seul moyen de ne pas retomber dans la catastrophe. L'actualité se charge complaisamment de prouver l'urgence de la tâche. L'économie d'une vie possible repose désormais sur une stratégie et une pensée de la survie⁸⁷. Écrire un poème après Auschwitz serait

⁸⁶ *L'écriture ou la vie*, p. 245.

⁸⁷ « Ce n'est que si la voix humaine n'est pas simplement morte, mais n'a jamais été, ce n'est que si le langage ne renvoie plus à aucune voix [...] qu'une expérience de la parole qui ne soit pas marquée par la négativité et par la mort devient possible pour l'homme. Savoir ce qu'est un langage sans voix, une parole qui ne se fonde plus sur aucun vouloir-dire, tel est ce qu'il nous faut certainement encore apprendre à penser. » (G. Agamben, *Le langage et la mort*, (tr. M. Raiola), C. Bourgois, 1991, p. 169). La présente réflexion tente, d'une certaine manière, de répondre à Agamben qui pose, à la fin de son ouvrage, ce questionnement en des termes très proches de ceux que

barbare : *après* mais pas *dans le temps* d'Auschwitz. Une poétique du posthume qui est celle de Celan.

« Profond/dans la crevasse des temps,/auprès/des alvéoles de glace/attend, un cristal de souffle,/ton irrévocable/témoignage. »⁸⁸ Il attend comme une parole sans voix. Le posthume définit aussi une poétique du témoignage⁸⁹, en un sens radicalement nouveau puisqu'il ne se fonde plus sur un constat direct, immédiat, de l'événement. Celan n'a pas connu les camps tout en en ayant été, victime virtuelle, le contemporain. Mais, plus encore, par son écriture puis par l'acte du suicide, il s'en fait le contemporain absolu, celui dont le témoignage les inscrit dans un présent posthume qui en rend, à leur tour, les lecteurs contemporains et témoins. Dans la compréhension commune, habituelle, je témoigne de quelque chose ; comprendre désormais que « quelque chose » témoigne en moi, et de moi. Le sujet n'est pas porteur du témoignage mais l'inverse. Ma volonté de témoigner atteste d'une historicité qui me donne une voix, disponible pour une parole. Écrire après Auschwitz n'est possible que d'écrire un « après-Auschwitz » qui renouvelle la notion de postériorité en substituant une esthétique à une chronologie obsolète. Là où le témoignage créait de l'avant, comme dépositaire d'un événement, il suscite

j'employai au commencement. Cependant, les notions de posthume et de survie ici interrogées s'énoncent selon une différente perspective. Agamben se situe sur le seul plan de l'histoire de la métaphysique pour analyser les rapports du langage et de la mort. Il me semble que la négativité et « l'expérience abyssale » - de même que les concepts de mort et de langage, au demeurant - qu'il invoque reçoivent une autre pertinence dans ce qui forme notre horizon historique. Il est vrai qu'*Enfance et histoire* (Payot, 1989) où il abordait les rapports entre langage et histoire ne prenait pas non plus en compte cet horizon-là. Mais depuis, il a publié *Moyens sans fin. Notes sur la politique* (Rivages, 1995), *Homo sacer* et *Ce qui reste d'Auschwitz* où il théorise directement le phénomène concentrationnaire comme central à la compréhension du siècle.

⁸⁸ «*Weggebeizt*» du recueil *Atemkristal*, tr. par Elfie Poulain in H.-G. Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu ?*, Actes Sud, 1987 (tr. modifiée).

⁸⁹Dans *La contre-allée* (p. 271), J. Derrida fait allusion à une conférence de 1998 sous ce titre («Poétique et politique du témoignage») dont j'ignore la teneur.

désormais de l'après sous le signe du posthume. En outre, il ne s'appuie pas sur un présent comme fondation permettant d'accueillir l'antériorité, il trouve son présent dans l'accueil du passé comme contemporanéité.

« Il faut entendre que ce qui fait témoignage n'est nullement l'entité, quelle qu'elle soit, qui s'affirme en charge de cette passibilité à l'événement, mais l'événement "lui-même". Ce qui mémorise ou retient n'est pas une capacité de l'esprit, pas même l'accessibilité à ce qui arrive. Mais, dans l'événement, la "présence" insaisissable et indéniable d'un quelque chose qui est autre que l'esprit et qui, "de temps en temps", arrive... »⁹⁰.

Le présent du témoignage, témoigner aujourd'hui, relève du *Jetztzeit* benjaminien.

Comme si tout phénomène pouvait être « enregistré » sans médiation, on a pu concevoir le témoin comme passif, simple récipiendaire ou dépositaire, alors qu'il est passible, traversé et transformé par l'événement, il en souffre (passible vient du latin pour « pâtir »). De sorte qu'il en devient passible au sens juridique : il en répond, et ne pas répondre de cette responsabilité en fait un coupable, voire un complice. La faute, en tant que refus de la condition de témoin, serait de ne pas prendre parti, de ne pas s'offrir à la partialité, contrairement au devoir de neutralité que le discours juridique exige du témoin. «*Mein-/Gedicht, das Genicht*» dit le poème du cycle *Atemkristal*, repris dans *Atemwende*, précité, à traduire : « Mon-poème, Non-poème », suggérant l'analogie de *mein*, « mon », avec *Meinung*, « opinion », et *Meineid*, « faux serment ». Similairement à la dynamique freudienne de l'après-coup, le témoin devient le lieu de l'avoir-lieu de l'événement que rien n'a

⁹⁰ J.F Lyotard, *L'inhumain*, p. 86.

pu accueillir, ni expérience, ni mémoire, ni raison, et dont il est, dans sa subjectivité, le seul garant. Tout témoignage ne peut être qu'un faux témoignage, même celui que porte la victime. L'assertion est malaisément prononçable mais la problématique ne peut être ignorée lorsque, par exemple, *Fragments* de Benjamin Wilkomirski⁹¹, qui rapporte le témoignage d'un enfant dans les camps de Maïdanek puis d'Auschwitz, est reconnu comme un faux après avoir été acclamé par la critique et les survivants, honoré par divers prix. Si le livre est un faux, l'insoutenable du récit, la souffrance qui s'y exprime sont authentiques.

Je le répète : nous, les survivants, ne sommes pas les vrais témoins. [...] Nous, les survivants, nous sommes une minorité non seulement exiguë, mais anormale : nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond. Ceux qui l'ont fait, qui ont vu la Gorgone, ne sont pas revenus pour raconter, ou sont revenus muets, mais ce sont eux, les "musulmans", les engloutis, les témoins intégraux, ceux dont la déposition aurait eu une signification générale. Eux sont la règle, nous l'exception.⁹²

Témoigner équivaldrait, outre à une imposture, à une négation ; son énoncé ferait diversion, il effacerait par sa possibilité l'impossible qu'il entend transmettre. *Témoi-nier*. Antelme comme Semprun ont avancé que seul l'imaginaire

⁹¹ *Fragments. Une enfance 1939-1948*, (tr. L. Marcou), Calmann-Lévy, 1997.

⁹² Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés* (tr. A. Maugé), Gallimard, Arcades, 1989, p. 82. Lyotard le dit en des termes non moins radicaux : « Attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître. » (*L'inhumain*, p. 215). Sur le nouveau statut du témoignage, voir S. Felman et D. Laub, *Testimony*, Routledge, 1992 et G. Wacjman, *L'objet du siècle*, Verdier, 1999.

pouvait approcher l'irréalité des camps, seule la fiction pouvait en figurer l'indicible vérité, sans mentir.⁹³

Une autre compréhension du témoignage s'impose - car l'éthique de la pensée nous interdit de ne pas le penser encore -, conservant l'énergie aporétique ainsi rencontrée, la cristallisant dans ce « reste » que l'expérience ne saurait exprimer, qui est l'essentiel et dont le témoignage ne sert qu'à indiquer l'impuissance à le rendre, le reste que Celan dit encore chantable, qui est le seul « chantable » qui nous reste, chant posthume. Il faut partir de ce reste, de ce noyau inexpugnable, braise inextinguible parmi les cendres. Lyotard, dans *Le Différend*, osa partir du raisonnement de Faurisson (seul celui qui est mort dans la chambre à gaz pourrait certifier qu'elle a existé) pour penser le tort et le différend, l'impossibilité de la mise en phrases, l'incapacité ou l'invalidité du langage devant Auschwitz, mais aussi l'injonction de phraser malgré tout, partir du « reste », témoigner de l'histoire et obliger l'histoire à témoigner. Agamben s'appuie notamment sur le passage précité de Primo Levi pour fonder sa pensée du témoignage comme authentifiée par l'impossibilité de témoigner : « L'autorité du témoin réside dans sa capacité de parler uniquement au nom d'une incapacité de dire. »⁹⁴ Le rapport du « témoin intégral » et du rescapé est ainsi maintenu : le survivant ne parle pas à *la place du disparu* mais *du lieu de sa disparition*. Se rejoignent les deux mots latins pour témoin : *testis*, témoin, et *superstes*, survivant.

«Niemand/zeugt für den/Zeugen». « Personne/témoigne pour le/témoin. » (et non pas, comme souvent traduit : « Nul ne témoigne pour le témoin ») dit un autre poème d'*Atemwende*, où selon l'usage qu'en fait Celan tout au long de sa poésie, *niemand*, à l'instar du terme français, acquiert une signification positive. Le

⁹³ Voir mes articles « Les récits de l'indicible » in *Récit et connaissance*, Presses Universitaires de Lyon/Montfort et Villeroy, 1998 et « "Was geschah" (sur la poésie de Paul Celan) » in *L'infigurable*, Montréal, Éd. Liber, 2000.

⁹⁴ *Ce qui reste d'Auschwitz*, p. 207.

témoignage gagne sa validité de rendre compte de l'abîme, de l'inattestable, mais il en tire aussi la possibilité d'un dire : *zeugen* signifie aussi «engendrer», ce que retient en français «testicule» qui provient de la même racine que «tester» et «testament», ainsi que l'anglais *testify*. D'où le témoignage engendre le nôtre, d'où le témoignage devient héritage (rencontre des deux sens de «testament»), passage (du) posthume.

*

* *

Dire l'événement, est-ce possible ? N'est-ce pas aussi la question à laquelle tentaient de répondre deux grandes expositions qui furent présentées à Paris en 1997 : « L'art face à l'histoire » (Centre Pompidou) et « Les années trente en Europe - Le temps menaçant » (Musée d'Art moderne de la Ville de Paris) ? La similarité des deux projets muséologiques ne tenait certes pas de la coïncidence mais s'inscrit dans le courant débat autour des responsabilités mémorielles individuelles et collectives quant aux drames et désastres de l'histoire du siècle⁹⁵.

Le propos de ces expositions était de réunir un ensemble d'œuvres conçues et réalisées par des artistes en fonction des « événements dont ils ont été les contemporains » selon la notice du *Petit journal* du Centre Pompidou dont la manifestation portait en sous-titre « Devant l'événement historique ». Plus nuancé, Jean-Paul Ameline, commissaire de l'exposition, écrivait dans le catalogue : « Il ne faut pas chercher en effet dans les œuvres d'art de solution aux questions que l'histoire pose. [...] Consolatrices, dénonciatrices ou indifférentes, les œuvres

⁹⁵ Les trois expositions, doublées de colloques, de la manifestation «1914-1998. Le travail de mémoire» (Parc de la Villette, Paris, mars-juillet 1998) s'inscrivirent pareillement dans cette problématique, selon des principes organisationnels à la fois proches et différents. Parmi tous les titres parus autour de ce débat, je mentionnerai le récent numéro de la revue *Esprit*, août-septembre 2000, autour du livre de P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, 2000.

montrent la trace de l'histoire et non l'histoire elle-même, non le coup mais la blessure.» L'affirmation ne cesse d'être problématique : Comment reconnaître les traces de l'histoire ? Comment les distinguer ? Ce qui repose la question du témoignage. Tout n'est-il pas trace de l'histoire ? Si singulière soit-elle, si consubstantielle à la singularité la notion d'événement soit-elle, elle permet une plus grande précision de pensée. Reconnaître par exemple que dans les œuvres présentées, l'art face à la guerre ou à la barbarie est d'un tout autre ordre que l'art face à l'exploitation ou à l'industrialisation.

Un même principe muséologique guidait les deux expositions : la juxtaposition, en des espaces distincts, de documents d'actualité (bandes d'actualités cinématographiques, photographies, journaux, magazines, affiches) et d'œuvres artistiques : l'art en regard de l'histoire ou l'histoire en regard de l'art. Le visiteur s'interroge alors sur les fonctions de l'art dans ce contexte : jugement ? réaction ? témoignage ? réponse ? lutte ? Mais un terrible constat s'imposait : dans la quiétude des salles d'exposition parcourues par la marche lente du visiteur, les œuvres présentées ne revêtaient pas une gravité égale aux vociférations de Hitler surgissant des moniteurs vidéos ou aux détails en noir et blanc des photographies. Elles ne concurrençaient pas l'effroi suscité par la force des images du réel. Elles ne résistaient pas, au sens de repousser une tension, devenant par là même suspectes quant à leur capacité de résister, au sens militant ou militaire.

Le visiteur est confronté dans ce cadre à deux discours, deux narrations, l'art et l'histoire, sans que le lien entre les deux ne s'établisse de manière convaincante, suscitant une impression similaire à celle d'un film mal doublé où l'énoncé vocal est décalé par rapport à l'articulation physique, en avance ou en retard mais jamais en simultanéité. Les œuvres artistiques, en somme, perdent leur voix, demeurant telles des paroles sans voix, en suspens de l'histoire, ne prenant leur signification, y

compris historique, que dans leur effectivité et leur efficacité formelles. Comprendre alors que les corps tourmentés, déchirés, du *Guernica* de Picasso valent non par ce qu'ils représentent mais par ce qu'ils montrent (selon une distinction qui implique deux modes de référentialité au réel) et à ce titre ne répondent pas plus directement à l'histoire du siècle que les corps morcelés qu'il peignait dans les années vingt ou les silhouettes décharnées de la fin de sa vie, n'y répondent pas plus que les corps suppliciés de Bacon ou les figures de Giacometti. Le silence des visages dans la série des *Otages* de Fautrier n'est pas plus profond que l'énigme des visages de Klee, pas plus vertigineux que l'abîme des toiles de Malevitch ou l'évanescence des peintures de Rothko. Les harmonies et variations rythmiques du *Quatuor pour la fin du temps* (titre posthume, s'il en est), composé en captivité par Olivier Messiaen, répondent autant aux dissonances du siècle que les compositions atonales de Schönberg. Si toute la poésie de Celan ne fait que dire la dislocation de l'humain et de l'histoire, elle le dit dans et par sa langue, dans et par la dislocation de la langue. L'œuvre d'art ou le poème disent leur propre événementialité, née peut-être d'une événementialité externe, mais, la gommant, elles créent l'événementialité de leur dire, et c'est à cette événementialité-là que le spectateur ou le lecteur réagissent, remontant éventuellement à l'événementialité externe, historique.

Le poème et l'œuvre d'art : comme des paroles sans voix. À nous de leur donner voix, de leur donner notre voix et de nous donner à cette voix. Dans *Schneepart*, l'avant-dernier recueil posthume, Celan écrivait :

*DU MIT DER FINSTERZWILLE, / du mit dem Stein :
// Es is Überabend, / ich leuchte hinter mir selbst [...].*

TOI AVEC LA FRONDE DE TENEBRES, toi avec
la pierre ://c'est l'outre-soir,/je lui antérieurement à
moi-même [...].⁹⁶

Toi et moi, la possibilité de l'amitié⁹⁷, du dire, de
l'événement, dans la lueur de l'*Überabend*, l'outre-soir, temps et
lieu du posthume.

⁹⁶ *Schneepart, Part de neige* (tr. F. Gravereaux, M. Speier et R. Benuglio-Sella),
Po&sie, n°21, 1981, p. 13.

⁹⁷ Ce mot à entendre dans la vibration que lui donne l'adresse, aux deux sens du mot,
de la pensée de J. Derrida.

Une certaine possibilité impossible de dire l'événement

Jacques Derrida

[*La première ouverture du séminaire vient de s'achever avec la lecture de « De l'événement depuis la nuit ».*]

Merci. Je vous rassure, ce que je vais dire sera beaucoup plus démuné et exposé que la belle conférence de Gad Soussana. Je vais, avant de balbutier quelques mots, m'associer aux remerciements qui ont déjà été exprimés et dire à Phyllis Lambert¹, et à tous nos hôtes, à quel point je suis reconnaissant de l'hospitalité dont je suis ainsi honoré. Il a été convenu entre nous très peu de choses, mais qu'en tout cas j'essaierai de dire quelques mots après Gad Soussana, que je passerai la parole à Alexis Nouss et qu'ensuite je la reprendrai de façon un peu plus durable. Je vais essayer de m'acquitter de ce premier temps de paroles promises pour dire des choses très simples.

Il convient de rappeler qu'un événement suppose la surprise, l'exposition, l'inanticipable et que nous étions convenus au moins de ceci entre nous, que le titre de la séance, de la discussion, serait choisi par les amis qui m'entourent. Je profite de cette occasion pour dire aussi que c'est au titre de l'amitié que j'ai pensé devoir accepter de m'exposer ainsi, de l'amitié non seulement pour ceux qui m'entourent, mais pour mes amis du Québec ; certains que je n'ai pas rencontrés depuis longtemps, sont ici dans la salle, je les salue. Je voulais que cette rencontre ouverte, improvisée dans une large mesure, soit ainsi inscrite sous le signe de l'événement d'amitié. Ce qui suppose l'amitié bien sûr, mais aussi la surprise et l'inanticipable. Il était entendu que le titre serait choisi par Gad Soussana et Alexis Nouss et que j'essaierai tant bien que mal d'y exposer non pas des réponses, mais des réflexions improvisées. Il est évident que s'il y a événement, il faut qu'il ne soit jamais prédit, programmé, ni même vraiment décidé.

¹ Phyllis Lambert a fondé le Centre canadien d'architecture

Ici, il s'agit simplement d'un prétexte pour parler ensemble, peut-être parler pour ne rien dire, parler, s'adresser à l'autre là où ce qu'on dit compte moins que le fait que l'on parle à l'autre. La phrase qui constitue la question et qui fait titre « Dire l'événement, est-ce possible? », est une question. Elle a la forme d'une question. C'est une question en cinq ou six mots. Il y a un nom, l'événement, il y a deux verbes, dire et « est-ce que » ; « est-ce », ce n'est pas n'importe quel verbe, n'importe quel mode ; et puis il y a un adjectif, « possible » : « est-ce possible ? ». Ma première inquiétude concernait la question de savoir sur lequel de ces mots faire porter l'insistance. Avant même de me demander s'il y a ou non des événements indicibles - et au cours de sa belle réflexion sur Rilke, Gad Soussana nous a beaucoup dit à ce sujet - avant même donc de me demander cela dans le "discours sans art et fait avec les premiers mots venus" qui définit ma condition, je me demandais si la première chose de cette phrase sur laquelle il fallait faire porter la question, ce n'était pas justement la question. Du fait qu'il s'agit justement de la question, de la modalité questionnante de cette phrase. Ici, je vais être très bref. Je ne fais qu'ouvrir une ou deux avenues et je m'y engagerai après qu'Alexis Nouss aura parlé.

Il y a deux directions dans cette phrase, « Dire l'événement, est-ce possible ? ». Ce point d'interrogation je le perçois à l'ouverture de deux possibilités. D'une part, celle de la philosophie. Nous sommes ici en un lieu dédié à l'architecture et vous savez quelles sont les affinités depuis toujours entre l'architecture, l'architectonique et la philosophie. La question a longtemps été déterminée, depuis toujours sans doute, comme l'attitude philosophique même. Une question comme « Dire l'événement, est-ce possible ? », nous installe vraiment dans une attitude philosophique. Nous parlons en philosophes. Seul un philosophe, qu'il soit philosophe de profession ou non, peut

poser une telle question, en espérant que quelqu'un y sera attentif.

« Dire l'événement, est-ce possible ? ». Alors à la question, ce que je veux répondre, c'est « oui » tout simplement. Non pas « oui » l'événement, « oui » dire l'événement est possible ; je veux vous dire « oui » en signe de remerciement d'abord. La philosophie s'est toujours pensée elle-même comme art, expérience, histoire de la question. Les philosophes, même quand ils ne sont d'accord sur rien, à la fin disent : « oui, mais enfin nous sommes des gens qui posons des questions ; soyons au moins d'accord là-dessus, nous voulons sauver la chance de la question ». Cela a commencé avec Platon jusqu'à ce que justement un certain Heidegger, mais d'autres aussi dans nos temps, aient réfléchi au fait qu'avant la question - l'« avant » ici n'est pas chronologique, c'est un « avant » avant le temps -, qu'avant donc la question, il y avait une possibilité qui était celle d'un certain « oui », d'un certain acquiescement. Heidegger à sa manière a dit un jour, très tard dans sa vie, que s'il avait dit auparavant que le questionnement (*Fragen*) ou la question (*Frage*) était la piété de la pensée (*Frömmigkeit des Denkens*), eh bien il aurait dû dire, sans se contredire, qu'« avant » la question, il y avait ce qu'il appelle l'acquiescement (*Zusage*). Une sorte de consentement, d'affirmation. Non pas l'affirmation dogmatique qui résiste à la question. Mais « oui » pour qu'une question se pose, pour qu'une question s'adresse à quelqu'un, pour que je vous parle, parce que j'ai dit qu'au fond, je suis ici pour vous parler, pour vous adresser la parole même si c'est pour ne rien dire. Quand on s'adresse à quelqu'un, fût-ce pour lui adresser une question, il faut, avant la question, qu'il y ait un acquiescement, à savoir « je te parle, oui, oui, bienvenue, je te parle, je suis là, tu es là, salut ! ». Ce « oui » avant la question, d'un « avant » qui n'est pas logique ou chronologique, habite la question même, ce « oui », n'est pas questionnant.

Il y a donc au cœur de la question un certain « oui », un « oui » à, un « oui » à l'autre qui n'est peut-être pas sans rapport à un « oui » à l'événement, c'est-à-dire un « oui » à ce qui vient, au laisser-venir. L'événement, c'est aussi ce qui vient, ce qui arrive. On va reparler aujourd'hui beaucoup de l'événement comme ce qui vient ou ce qui arrive. Il y a un « oui » à l'événement ou à l'autre, ou à l'événement comme autre ou venue de l'autre, dont on peut se demander si justement cela se dit, si ce « oui » se dit ou non. Il y a alors, parmi tous les gens qui ont parlé de ce « oui » originaire, Lévinas et Rosenzweig.

Rosenzweig disait que le « oui » est un mot archi-originaire ; même là où le « oui » n'est pas prononcé, il y a du « oui ». Il y a du « oui » silencieux ou indicible qui doit s'entendre dans toute phrase. Une phrase commence par dire « oui ». Même les phrases les plus négatives, les plus critiques, les plus destructrices impliquent ce « oui ». Je voudrais donc suspendre le point d'interrogation de cette question « Dire l'événement, est-ce possible ? » à ce « oui », à la chance ou à la menace d'ailleurs de ce « oui ». Un premier « oui » et un puis un autre « oui » ; je me suis pour ma part, mais je ne veux pas parler de moi ce soir, beaucoup intéressé et j'ai tenté d'interpréter cette *Zusage* de Heidegger. Je me suis beaucoup engagé dans la question de ce « oui », de ce « oui » avant, avant le « non » en quelque sorte. Je voudrais faire une autre référence pour parler d'un autre « oui à », que j'entends résonner du côté de Lévinas dont vous avez aussi parlé. C'est aussi pour faire écho à ce que vous avez dit que je me réfère à Lévinas. Lévinas, je vais être obligé d'aller très vite - nous allons très vite par définition, d'ailleurs l'événement c'est ce qui va très vite, il n'y a d'événement que là où ça n'attend pas, où on ne peut plus attendre, où la venue de ce qui arrive interrompt l'attente ; donc, il faut aller très vite -, Lévinas, pendant longtemps, a défini

l'origine de l'éthique comme face-à-face avec l'autre, dans une situation quasiment duelle.

Vous avez parlé tout à l'heure d'une très belle phrase de Hegel, évoquant l'abîme des regards qui se croisent quand je vois l'autre me voir, lorsque l'œil de l'autre n'est plus seulement un œil visible, mais un œil voyant, et que je suis aveugle à l'œil voyant de l'autre. Lévinas, quant à lui, définit le rapport à l'éthique comme face-à-face avec l'autre et puis il a bien dû convenir que dans le duel éthique du face-à-face avec l'autre, le tiers était là. Et le tiers n'est pas quelqu'un, un troisième, un *terstis*, un témoin qui vient s'ajouter au duel. Le tiers est toujours déjà là dans le duel, dans le face-à-face. Lévinas dit que ce tiers, la venue toujours déjà arrivée de ce tiers, est l'origine ou plutôt la naissance de la question. C'est avec le tiers que l'appel à la justice apparaît comme question. Le tiers, c'est celui qui me questionne dans le face-à-face, qui tout d'un coup me fait sentir que l'éthique comme face-à-face risque d'être injuste si je ne tiens pas compte du tiers qui est l'autre de l'autre. La question, la naissance de la question ne fait qu'un, selon Lévinas, avec ce qui me met en question dans la justice, et le « oui » à l'autre est impliqué dans la naissance de la question comme justice. Je voudrais que tout à l'heure, quand nous reparlerons de l'événement et nous nous demanderons si le dire en est possible, que cette évocation de la question du tiers et de la justice ne soit pas absente. Donc, je me demandais sur quoi faire porter l'insistance dans cette phrase « Dire l'événement, est-ce possible ? ». Je viens de dire sur aucun mot, seulement sur le point d'interrogation, sur la modalité de la phrase ; c'est une question ; que veut dire une question ? quel est le rapport entre la question et le « oui » ? Mais si je dois en dire plus, c'est-à-dire ne pas me contenter d'insister sur le suspens du point d'interrogation, il faut que je choisisse un mot dans cette phrase, et j'ai dit qu'il y avait cinq ou six mots, si on laisse tomber les articles, un nom, deux verbes et un adjectif.

Il y a toujours quand une question s'adresse à quelqu'un, vous l'avez fort bien souligné, le risque que la réponse y soit déjà insinuée dans la forme même de la question. Il y a une violence en ce sens de la question, en tant qu'elle impose d'avance, qu'elle préimpose une réponse possible. La justice implique que celui à qui on pose une question la retourne et demande à l'autre : « que veux-tu dire, avant de répondre, je veux savoir ce que tu veux dire, ce que ta question veut dire ? ». Cela suppose que l'on fasse plus d'une phrase, qu'on encadre la question et là vous voyez que mon improvisation est fortement encadrée par des amis qui ont, eux, préparé leurs discours. « Qu'est-ce que tu veux dire ? », c'est cela au fond que je leur demande.

Ils m'ont amené ici pour parler de cela, « qu'est-ce qu'ils veulent dire ? ». Et moi j'annonce ce que je vais faire là-dedans. Je vais m'intéresser à tous ces mots, bien sûr, quand je reprendrai la parole, mais j'ai choisi, tout à l'heure j'y viendrai, de faire porter l'accent le plus insistant sur le mot « possible ». Alors on reparlera de « dire », de « l'événement », de « est-ce que », mais surtout de « possible » que je convertirai très vite en « impossible ». Je dirai, j'essaierai de montrer tout à l'heure en quoi l'impossibilité, une certaine impossibilité de dire l'événement ou une certaine possibilité impossible de dire l'événement, nous oblige à penser autrement, non seulement ce que veut dire « dire », ce que veut dire « événement », mais ce que veut dire *possible* en histoire de la philosophie. Autrement dit, j'essaierai d'expliquer pourquoi et comment j'entends le mot « possible » dans cette phrase où ce « possible » n'est pas simplement « différent de » ou le « contraire de » « impossible », pourquoi ici « possible » et « impossible » veulent dire le même. Mais là je vais vous demander d'attendre un petit peu et je tenterai cette explication tout à l'heure.

[« Parole sans voix » vient d'être prononcé par Alexis Nouss, marquant la deuxième ouverture de la question du séminaire.]

Je ne vous surprendrai pas en vous disant que je me sens très démuni, après une autre conférence aussi intimidante et belle. Dans le temps qu'il me reste, il faut que je ne sois pas le dernier à parler. On appelle cela aussi « séminaire », c'est-à-dire qu'il faut que nous gardions le temps des questions pour être, comme on dit, « interactif ». Bien que tout ait été dit, dans le temps d'un post-scriptum je vais ajouter quelque chose si vous le permettez. Je suis très reconnaissant pour ce que vous avez dit. Les noms de certains qui ont été prononcés ici doivent veiller sur une réflexion du dire et de l'événement : je pense aussi bien après Rilke, à Celan, et à certains de mes amis morts ou vivants, Deleuze, Barthes, Sarah Kofman, j'ai été très ému que vous les nommiez, Blanchot aussi.

Je vais maintenant revenir à une improvisation prosaïque, vous me le pardonnerez, pour essayer de me presser vers la question qui a déjà été très surélaborée par mes prédécesseurs. J'ai dit qu'il y avait plusieurs directions à ouvrir, après la question « Dire l'événement, est-ce possible? ». J'ai parlé de la question elle-même, du point d'interrogation, de la modalité questionnante. Je voudrais maintenant parler de ce que « dire » peut pouvoir dire s'agissant de l'événement. Il y a au moins deux manières de déterminer le dire quant à l'événement. Au moins deux. Dire, cela peut vouloir dire parler - est-ce qu'il y a une parole sans voix, est-ce qu'il y a aussi une parole sans dire ou un dire sans parole ? -, énoncer, se référer à, nommer, décrire, donner à savoir, informer. En effet, la première modalité ou détermination du dire est un dire de savoir : dire ce qui est. Dire l'événement, c'est aussi dire ce qui arrive, et essayer de dire ce qui est présentement et se passe présentement, donc dire ce qui est, ce qui vient, ce qui arrive, ce qui se passe. C'est un dire qui est proche du savoir et de l'information, de l'énoncé qui

dit quelque chose de quelque chose. Et puis, il y a un dire qui *fait en disant*, un dire qui fait, qui opère. Ce matin, je regardais la télévision - je vais parler de la télévision, des informations, parce qu'il s'agit aussi de la question de l'information, du savoir comme information - en regardant une certaine séquence d'information québécoise, je suis tombé sur une petite séquence au sujet de René Lévesque, un document d'archive, synopsis, où l'on voyait la montée de René Lévesque, son action et son échec relatif, et ce qui s'est passé avant et après l'échec. La formule du journaliste ou de la personne qui présentait l'émission était: « après avoir fait l'événement, René Lévesque a dû commenter l'événement ». Quand il s'est retiré, il a parlé sur l'événement, alors qu'auparavant il l'avait fait notamment par sa parole. Et comme vous le savez (je ne veux pas vous faire de cours sur le constatif et le performatif), il y a une parole qu'on appelle *constative*, qui est théorique, qui consiste à dire ce qui est, à décrire ou à constater ce qui est, et il y a une parole qu'on appelle *performative* et qui fait en parlant. Quand je promets, par exemple, je ne dis pas un événement, je fais l'événement par mon engagement, je promets ou je dis. Je dis « oui », j'ai commencé par « oui » tout à l'heure. Le « oui » est performatif. C'est l'exemple du mariage qu'on cite toujours quand on parle du performatif : « Prenez-vous pour époux, pour épouse X? – Oui ». Le « oui » ne dit pas l'événement, il fait l'événement, il constitue l'événement. C'est une parole-événement, c'est un dire-événement.

Il y a là deux grandes directions classiques. Même si (comme c'est mon cas) on ne souscrit pas jusqu'au bout à cette opposition qui est maintenant canonique, on peut en tout cas, dans un premier temps, lui faire crédit pour essayer de mettre un peu d'ordre dans les questions que nous avons à traiter. Prenons d'abord le dire dans sa fonction de savoir, de constat, d'information.

Dire l'événement, c'est dire ce qui est, donc les choses telles qu'elles se présentent, les événements historiques tels qu'ils ont lieu et c'est la question de l'information. Comme vous l'avez très bien suggéré tout à l'heure, vous l'avez même démontré, il semble que ce dire de l'événement comme énoncé de savoir ou d'information, dire cognitif en quelque sorte, de description, ce dire de l'événement est d'une certaine manière toujours problématique parce que, en raison de sa structure de dire, le dire vient après l'événement. D'autre part, à cause du fait qu'en tant que dire et donc structure de langage, il est voué à une certaine généralité, une certaine itérabilité, une certaine répétabilité, il manque toujours la singularité de l'événement. Un des traits de l'événement, ce n'est pas seulement qu'il vienne comme ce qui est imprévisible, ce qui vient déchirer le cours ordinaire de l'histoire, mais c'est aussi qu'il est absolument singulier. Or le dire de l'événement, le dire de savoir quant à l'événement manque d'une certaine manière *a priori*, dès le départ, la singularité de l'événement par le simple fait qu'il vient après et qu'il perd la singularité dans une généralité. Mais il y a plus grave si l'on veut néanmoins être attentif aux dimensions politiques, et vous l'avez rappelé l'un et l'autre de façon très grave, quand on parle du dire de l'événement sous la forme de l'information. La première image qui vient à l'esprit quant au dire de l'événement, c'est ce qui se déploie depuis longtemps, mais en particulier dans la modernité comme relation des événements, l'information. La télévision, la radio, les journaux, nous rapportent les événements, nous disent ce qui s'est passé ou ce qui est en train de se passer. On a l'impression que le déploiement, les progrès extraordinaires des machines d'information, des machines propres à dire l'événement devraient en quelque sorte accroître les puissances de la parole quant à l'événement, celle de la parole d'information.

Or, je rappellerai d'un mot - et c'est une évidence -, que ce prétendu dire de l'événement, voire cette monstration de l'événement n'est jamais naturellement à la mesure de l'événement, n'est jamais fiable *a priori*.

À mesure même que se développe la capacité de dire immédiatement, de montrer immédiatement l'événement, on sait que la technique du dire et du montrer intervient et interprète, sélectionne, filtre et par conséquent fait l'événement. Quand on prétend aujourd'hui nous montrer « *live* », en direct, ce qui se passe, l'événement qui a lieu dans la Guerre du Golfe, on sait que si directs, si apparemment immédiats que soient le discours et l'image, des techniques extrêmement sophistiquées de capture, de projection et de filtrage de l'image permettent en une seconde de cadrer, de sélectionner, d'interpréter et de faire que ce qui nous est montré en direct soit déjà, non pas un dire ou un montrer de l'événement, mais une production de l'événement. Une interprétation fait ce qu'elle dit, alors qu'elle prétend simplement énoncer, montrer et apprendre ; en fait, elle produit, elle est déjà d'une certaine manière performative. De façon naturellement non dite, non avouée, non déclarée, l'on fait passer un dire de l'événement, un dire qui fait l'événement pour un dire de l'événement. La vigilance politique que cela appelle de notre part consiste évidemment à organiser une connaissance critique de tous les appareils qui prétendent *dire* l'événement là où on *fait* l'événement, où on l'interprète et où on le produit.

Cette vigilance critique à l'égard de toutes ces modalités du dire-l'événement, elle ne doit pas se porter seulement sur les techniques à l'œuvre dans les studios où l'on sait qu'il y a vingt-cinq caméras et qu'en une seconde on peut cadrer une image, demander aux journalistes de capter plutôt ceci que cela. Notre vigilance doit se porter aussi sur les énormes machines d'information, d'appropriation des chaînes télévisuelles.

Ces appropriations ne sont pas seulement nationales. Elles sont internationales, transétatiques et dominent ainsi le dire de l'événement, elles concentrent leurs pouvoirs dans des lieux que nous devons apprendre à analyser, voire à contester ou transformer à notre tour. Nous avons là un énorme champ d'analyse et de critique quant à ce dire qui fait l'événement, là où il prétend simplement l'énoncer, le décrire ou le rapporter. Un faire l'événement se substitue clandestinement à un dire l'événement. Ceci nous met sur la voie évidemment de cette autre dimension du dire l'événement qui, elle, s'annonce comme proprement performative : tous ces modes de paroles où parler ne consiste pas à faire savoir, à rapporter quelque chose, à relater, à décrire, à constater, mais à faire arriver par la parole. Alors on pourrait donner un grand nombre d'exemples. Il est entendu que nous devons discuter, je ne veux pas garder la parole trop longtemps ; je vais simplement indiquer quelques points de repère pour une analyse possible de ce *dire l'événement* qui consiste à *faire l'événement*, à faire arriver et à l'impossibilité qui se loge dans cette possibilité.

Prenons trois ou quatre exemples. Prenons l'exemple de l'aveu : un aveu ne consiste pas simplement à dire ce qui s'est passé. Si par exemple j'ai commis un crime, le fait que j'aie dit à la police « j'ai commis un crime », ne constitue pas en soi un aveu. Cela ne devient un aveu que quand, au-delà de l'opération qui consiste à faire savoir, je confesse que je suis coupable. Autrement dit, dans l'aveu, il n'y a pas simplement un faire-savoir ce qui s'est passé ; je peux très bien informer quelqu'un d'une faute, sans me déclarer coupable. Dans l'aveu, il y a quelque chose d'autre que le faire-savoir, que le dire constatif ou cognitif de l'événement. Il y a une transformation de mon rapport à autrui, où je me présente comme coupable et je dis : « je suis coupable, non seulement je t'apprends cela, mais je déclare que je suis coupable de cela ».

Saint-Augustin, dans ses *Confessions*, demandait à Dieu, « pourquoi alors que Tu sais tout, ai-je encore à me confesser à Toi? Tu sais toutes mes fautes, Tu es omniscient ». Autrement dit, la confession, l'aveu ne consiste pas à apprendre à Dieu ce qu'Il sait. Il ne s'agit pas d'un énoncé de savoir qui informerait Dieu de mes péchés. Il s'agit, dans la confession, de transformer mon rapport à l'autre, de me transformer moi-même en avouant ma culpabilité. Autrement dit, dans l'aveu, il y a un dire de l'événement, de ce qui s'est passé, qui produit une transformation, qui produit un autre événement et qui n'est pas simplement un dire de savoir. Chaque fois que le *dire-l'événement* déborde cette dimension d'information, de savoir, de cognition, ce *dire-l'événement* s'engage dans la nuit - vous avez beaucoup parlé de la nuit -, dans la nuit d'un non-savoir, de quelque chose qui n'est pas simplement de l'ignorance, mais d'un ordre qui n'appartient plus à l'ordre du savoir. Un non-savoir qui n'est pas une déficience, qui n'est pas simplement de l'obscurantisme, de l'ignorance, de la non-science. C'est simplement quelque chose qui est hétérogène au savoir. Un *dire-l'événement*, un dire qui fait l'événement par delà le savoir. Ce dire-là, on le retrouve dans beaucoup d'expériences où finalement, la possibilité qu'advienne tel ou tel événement s'annonce comme impossible.

Je vais prendre quelques exemples. Certains d'entre eux m'ont retenu dans quelques textes publiés et d'autres non. Je prends l'exemple du don. Le don devrait être un événement. Il doit arriver comme une surprise venue de l'autre ou venue à l'autre, il doit déborder le cercle économique de l'échange. Pour qu'un don soit possible, pour qu'un événement de don soit possible, il faut d'une certaine manière qu'il s'annonce comme impossible. Pourquoi ? Si je donne à l'autre en remerciement, en échange, le don n'a pas lieu. Si, d'autre part, j'attends de l'autre qu'il me remercie, qu'il reconnaisse mon don et que d'une manière ou d'une autre, symboliquement ou matériellement ou

physiquement, il me rende en échange quelque chose, il n'y a pas de don non plus. Même si le remerciement est purement symbolique, le remerciement annule le don. Il faut que le don se porte au-delà du remerciement. Il faut même d'une certaine manière que l'autre ne sache pas que je lui donne pour qu'il puisse recevoir, parce que dès qu'il sait, il est dans le cercle du remerciement et de la gratitude, il annule le don. De même, il faut à la limite que moi-même je ne sache pas que je donne. Si je sais que je donne, je me dis « voilà je donne, je fais un présent », - et vous voyez le lien qu'il y a entre présent et événement - je fais un présent. Si je me présente comme donateur, je me félicite déjà moi-même, je me remercie, je me gratifie moi-même du don et, par conséquent, la simple conscience du don annule le don. Il suffirait que le don se présente comme don à l'autre ou à moi-même, qu'il se présente comme tel soit au donataire, soit au donateur, pour que le don soit immédiatement annulé. Ce qui veut dire, pour aller très vite, que le don comme don n'est possible que là où il paraît impossible. Il faut que le don n'apparaisse pas comme tel pour qu'il ait lieu. Mais on ne saura jamais s'il a lieu. Jamais personne ne pourrait dire, avec un critère de connaissance satisfaisant, « tel don a eu lieu », ou bien « j'ai donné », « j'ai reçu ». Donc le don, s'il y en a, s'il est possible, doit apparaître comme impossible. Et donner par conséquent, c'est faire l'impossible. L'événement du don ne doit pas pouvoir être dit ; dès qu'on le dit, on le détruit. Autrement dit, la mesure de la possibilité de l'événement est donnée par son impossibilité. Le don est impossible, et il ne peut être possible que comme impossible. Il n'y a pas d'événement plus événementiel qu'un don qui rompt l'échange, le cours de l'histoire, le cercle de l'économie. Il n'y a pas de possibilité de don qui ne se présente comme ne se présentant pas, c'est l'impossible même.

Prenez un mot très proche du don, le pardon. Le pardon est aussi un don. Si je pardonne seulement ce qui est pardonnable, je ne pardonne rien. Quelqu'un a fait une faute, une offense ou un des crimes abominables qui ont été évoqués tout à l'heure, les camps, un crime sans mesure a été commis. Je ne peux pas le pardonner. Si je pardonne ce qui n'est que véniel, c'est-à-dire excusable, pardonnable, légère faute, faute mesurée et mesurable, déterminée et limitée, à ce moment-là, je ne pardonne rien. Si je pardonne parce que c'est pardonnable, parce que c'est facile à pardonner, je ne pardonne pas. Je ne peux donc pardonner, si je pardonne, que là où il y a de l'impardonnable. Là où il n'est pas possible de pardonner. Autrement dit, le pardon, s'il y en a, doit pardonner ce qui est impardonnable, autrement ce n'est pas un pardon. Le pardon, s'il est possible, ne peut advenir que comme impossible. Mais cette impossibilité là n'est pas simplement négative. Cela veut dire qu'il faut faire l'impossible. L'événement, s'il y en a, consiste à faire l'impossible. Mais quand quelqu'un fait l'impossible, si quelqu'un fait l'impossible, personne, à commencer par l'auteur de cette action, ne peut être en mesure d'ajuster un dire théorique, assuré de lui-même, à cet événement et dire : « ceci a eu lieu » ou « le pardon a eu lieu » ou « j'ai pardonné ». Une phrase telle que « je pardonne » ou « j'ai pardonné » est absurde, et d'abord elle est obscène. Comment puis-je être sûr que j'ai le droit de pardonner et que j'ai effectivement pardonné, plutôt qu'oublié, négligé, réduit l'impardonnable à une faute pardonnable ? Je ne dois pas pouvoir dire « je pardonne », pas plus que je devrais pouvoir dire « je donne ». Ce sont des phrases impossibles. Je peux toujours le dire, mais quand je le dis, je trahis même ce que je voudrais dire. Je ne dis rien. Je ne devrais jamais pouvoir dire « je donne » ou « je pardonne ».

Donc, le don ou le pardon, s'il y en a, doivent s'annoncer comme impossibles et doivent défier tous dires théoriques, cognitifs, tous jugements de type : « ceci est cela », jugement de type « le pardon est », « je suis pardonnant », « le don est donné ».

Je prends un autre exemple que j'avais naguère essayé de développer au sujet de l'invention. Nous sommes ici dans un lieu de création, d'art, d'invention. L'invention est un événement ; d'ailleurs les mots même l'indiquent. Il s'agit de trouver, de faire venir, de faire advenir ce qui n'était pas encore là. L'invention, si elle est possible, n'est pas une invention. Qu'est-ce que cela veut dire ? Vous voyez que je m'approche de cette question du possible, qui est la question qui nous rassemble ici. Si je peux inventer ce que j'invente, si je suis capable d'inventer ce que j'invente, cela veut dire que l'invention suit en quelque sorte une potentialité, un pouvoir qui est en moi, aussi cela n'apporte rien de nouveau. Cela ne fait pas événement. Je suis capable de faire arriver cela et par conséquent, l'événement, ce qui arrive là, n'interrompt rien, ce n'est pas une surprise absolue. De même quand je peux donner : si je donne ce que je peux donner, si je donne ce que j'ai et que je peux donner, je ne donne pas. Un riche qui donne ce qu'il a, il ne donne pas. Il faut comme disent Plotin, Heidegger et Lacan, donner ce qu'on n'a pas. Si on donne ce qu'on a, on ne donne pas. De la même façon, si j'invente ce que je peux inventer, ce qu'il m'est possible d'inventer, je n'invente pas. De même, dans une analyse épistémologique, ou d'histoire des sciences et des techniques, quand on analyse un champ dans lequel une invention est possible, une invention théorique, mathématique ou technique, on analyse un champ, qui peut être celui que l'on peut nommer paradigme avec l'un ou *épistémè* avec l'autre ou encore, configuration. Si cette invention est rendue possible par la structure d'un champ (à tel moment telle invention architecturale est rendue possible parce que l'état de la société,

de l'histoire de l'architecture, de la théorie architecturale rendait cela possible), cette invention n'est pas une invention. Précisément parce qu'elle est possible. Elle ne fait que déployer, expliciter un possible, une potentialité qui est déjà présente ; donc elle ne fait pas événement. Pour qu'il y ait événement d'invention, il faut que l'invention apparaisse comme impossible ; ce qui n'était pas possible devient possible. Autrement dit, la seule possibilité de l'invention, c'est l'invention de l'impossible. Cet énoncé peut paraître un jeu, une contradiction rhétorique. En fait sa nécessité, je la crois très irréductible. S'il y a de l'invention - peut-être il n'y a jamais d'invention, de même qu'il n'y a jamais de don ou de pardon - s'il y a de l'invention, elle n'est possible qu'à la condition d'être impossible. Cette expérience de l'impossible conditionne l'événementialité de l'événement. Ce qui arrive, comme événement, ne doit arriver que là où c'est impossible. Si c'était possible, si c'était prévisible, c'est que cela n'arrive pas.

Prenons, cela sera mon dernier exemple avant de vous laisser la parole, l'exemple de l'hospitalité, par lequel j'ai commencé en remerciant mes hôtes. Vous avez parlé de l'événement non seulement comme de ce qui arrive, mais comme de l'arrivant. L'arrivant absolu, c'est quelqu'un qui ne doit pas être seulement un hôte invité, que je suis préparé à accueillir, que j'ai la capacité d'accueillir. C'est quelqu'un dont la venue inopinée, imprévisible, la *visitation* - et j'opposerai ici la *visitation* à l'invitation -, est une telle irruption que je ne sois même pas préparé à l'accueillir. Il faut que je ne sois même pas préparé à l'accueillir pour qu'il y ait véritablement hospitalité, et que je ne sois pas en mesure non seulement de prévoir, mais de prédéfinir celui qui vient ; de lui demander, comme on fait à la frontière: « Quel est ton nom ? ta citoyenneté ? d'où viens-tu ? qu'est-ce que tu viens faire ici ? est-ce que tu vas travailler ? ». L'hôte absolu, c'est cet arrivant pour lequel il n'y a pas même d'horizon d'attente, celui qui, comme on dit, crève mon horizon

d'attente tandis que je ne suis pas même préparé à recevoir celui que je vais recevoir. C'est cela l'hospitalité. L'hospitalité ne consiste pas simplement à recevoir ce qu'on est capable de recevoir. Lévinas dit quelque part que le sujet est un hôte qui doit accueillir l'infini au-delà de sa capacité d'accueil. Accueillir au-delà de sa capacité d'accueil : cela veut dire que je dois recevoir ou que je reçois là où je ne peux pas recevoir, là où la venue de l'autre m'excède, paraît plus grande que ma maison : elle va mettre le désordre dans ma maison, je ne peux pas prévoir si l'autre va bien se conduire chez moi, dans ma cité, dans mon Etat, dans ma nation. L'arrivant ne fera donc événement que là où je ne suis pas capable de l'accueillir, où je l'accueille, précisément, là où je n'en suis pas capable. L'arrivée de l'arrivant c'est l'autre absolu qui tombe sur moi. J'insiste sur la verticalité de la chose, parce que la surprise ne peut venir que d'en haut. C'est pourquoi, quand Lévinas ou Blanchot parlent du « Très-Haut », ce n'est pas simplement un langage religieux. Cela veut dire que l'événement en tant qu'événement, en tant que surprise absolue, doit me tomber dessus. Pourquoi ? Parce que s'il ne me tombe pas dessus, cela veut dire que je le vois venir, qu'il y a un horizon d'attente. À l'horizontale, je le vois venir, je le pré-vois, je le pré-dis et l'événement c'est ce qui peut être dit mais jamais prédit. Un événement prédit n'est pas un événement. Cela me tombe dessus parce que je ne le vois pas venir. L'événement, comme l'arrivant, c'est ce qui verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir : l'événement ne peut m'apparaître avant d'arriver que comme impossible. Cela ne veut pas dire que cela n'arrive pas, qu'il n'y en a pas ; cela veut dire que je ne peux pas le dire sur un mode théorique, que je ne peux pas non plus le pré-dire. Tout cela, qui concerne l'invention, l'arrivance, l'événement, peut laisser penser que le dire reste ou doit rester désarmé, absolument désarmé, par cette impossibilité même, désemparé devant la venue toujours unique, exceptionnelle et

imprévisible de l'autre, de l'événement comme autre : je dois rester absolument désarmé. Et pourtant, ce désarmement, cette vulnérabilité, cette exposition ne sont jamais purs ou absolus. Je disais tout à l'heure que le dire de l'événement supposait une sorte d'inévitable neutralisation de l'événement par l'itérabilité, que le dire porte toujours en soi la possibilité de redire : on peut comprendre un mot uniquement parce qu'il peut être répété ; dès que je parle, je me sers de mots répétables et l'unicité s'empporte dans cette itérabilité. De même, l'événement ne peut apparaître comme tel, quand il apparaît, qu'à être déjà dans son unicité même, répétable. C'est cette idée, très difficile à penser, de l'unicité en tant qu'elle est immédiatement itérable, de la singularité en tant qu'elle est immédiatement, comme dirait Lévinas, engagée dans la substitution. La substitution n'est pas simplement le remplacement d'un unique remplaçable : la substitution remplace l'irremplaçable. Qu'il y ait tout de suite, dès le premier matin du dire ou le premier surgissement de l'événement, itérabilité et retour dans l'unicité absolue, dans la singularité absolue, cela fait que la venue de l'arrivant - ou la venue de l'événement inaugural - ne peut être accueillie que comme retour, revenance, revenance spectrale.

C'est ici, si on en avait le temps, mais je pourrais y revenir dans la discussion, que j'essaierais d'accorder ce motif de la revenance - qui fait écho à ce qui a déjà été dit du côté de Rilke, de Celan, de Primo Levi -, accorder donc ce que je dis ici de la revenance, de la spectralité, à cette expérience de l'impossibilité qui hante le possible. Même quand quelque chose arrive comme possible, quand un événement arrive comme possible, le fait que cela aura dû être impossible, que l'invention possible aura du être impossible, cette impossibilité continue de hanter la possibilité. Mon rapport à l'événement, c'est un rapport tel que, dans l'expérience que j'ai de l'événement, le fait que l'événement aura été impossible dans sa structure, cela continue de hanter la possibilité. Cela reste impossible, cela a

peut-être eu lieu, mais cela reste impossible. Si j'ai pardonné, sans le savoir, sans le dire, surtout sans le dire à l'autre, si j'ai pardonné, il faut que le pardon reste impossible, reste le pardon de l'impardonnable. Si quand je pardonne, la faute, la blessure, la lésion, l'offense deviennent pardonnables parce que j'ai pardonné, c'est fini, il n'y a plus de pardon. Il faut que l'impardonnable reste impardonnable dans le pardon, que l'impossibilité du pardon continue de hanter le pardon. Que l'impossibilité du don continue de hanter le don. Cette hantise est la structure spectrale de cette expérience de l'événement, elle est absolument essentielle.

Il se trouve que je donne des séminaires sur l'hospitalité depuis deux ans à Paris. Nous avons étudié, notamment du point de vue anthropologique, tels rites d'hospitalité d'anciennes populations du Mexique où à l'arrivée de l'autre, de l'hôte, les femmes devaient pleurer. Habituellement, dans les rites de l'hospitalité, quand on reçoit quelqu'un, on sourit. On doit sourire, un rire ou un sourire doivent être de la partie. On ne reçoit pas quelqu'un de façon hospitalière avec un visage hostile ou crispé, on doit sourire. Là, les femmes devaient pleurer à l'arrivée des hôtes, en l'occurrence il s'agit de français, (ce sont des récits de voyage de Jean de Léry). Comment interpréter ces larmes ? On dit que ces femmes considéraient les arrivants comme des revenants, les morts revenaient. Il fallait les saluer comme des revenants par des larmes de deuil. Entre l'hospitalité et le deuil il y a une certaine affinité. Celui qui vient, même si je l'accueille au-delà de ma capacité d'accueil, je dois le saluer, saluer sa venue - et ce qui vaut de l'arrivant vaut de l'événement -, comme une revenue. Cela ne veut pas dire que ce n'est pas nouveau. C'est nouveau, la venue est absolument nouvelle. Mais la nouveauté de cette venue implique en elle-même la revenance. Quand j'accueille un visiteur, la visitation d'un visiteur inattendu, ce doit être chaque fois une expérience unique pour que ce soit un événement, unique, imprévisible,

singulier, irremplaçable. Mais en même temps, dès le seuil de la maison et de la venue de l'irremplaçable, il faut que la répétition soit présupposée. Je t'accueille, cela veut dire : « je te promets de t'accueillir encore ». Si je reçois quelqu'un en disant : « bon, ça va pour cette fois mais... », cela ne tient pas. Il faut que déjà la répétition soit promise. De même que dans le « oui », quand je dis « oui » à quelqu'un, il faut que la répétition du « oui » soit immédiatement impliquée. Quand je me marie, je dis « oui », pour reprendre l'exemple du performatif, mais il faut que dans le « oui », singulier, unique, premier, soit impliqué tout de suite que je sois prêt à confirmer le « oui », non seulement une seconde après, mais demain, après-demain et jusqu'à la fin de la vie. Il faut que la répétition du « oui » soit impliquée dès le premier « oui ». De la même manière, dans la singularité de l'événement, il faut que la répétition soit déjà à l'œuvre et qu'avec la répétition, l'effacement de la première occurrence soit déjà engagée ; d'où le deuil, le posthume, la perte qui scellent le premier instant de l'événement comme originaire. Le deuil est là. Les larmes ne peuvent pas ne pas se mêler au sourire de l'hospitalité. La mort est de la partie, d'une certaine manière.

Pour en finir, avant de vous laisser la parole, je dirais que cette réflexion sur le possible-impossible, « Dire l'événement, est-ce possible ? », le fait qu'il faille répondre à la fois *oui* et *non*, *possible*, *impossible*, *possible* comme *impossible*, devrait nous engager à repenser toute cette valeur de *possibilité* qui marque notre tradition philosophique occidentale. L'histoire de la philosophie est l'histoire d'une réflexion autour de ce que veut dire *possible*, de ce que veut dire *être* et *être possible*. Cette grande tradition de la *dynamis*, de la potentialité, d'Aristote à Bergson, cette réflexion en philosophie transcendantale sur les conditions de possibilité, se trouve affectée par l'expérience de l'événement en tant qu'elle dérange la distinction entre le possible et l'impossible, l'opposition entre le possible et

l'impossible. Il faut parler ici de l'événement im-possible. Un im-possible qui n'est pas seulement impossible, qui n'est pas seulement le contraire du possible, qui est aussi la condition ou la chance du possible. Un im-possible qui est l'expérience même du possible. Pour cela il faut transformer la pensée, ou l'expérience, ou le dire de l'expérience du possible ou de l'impossible. Je crois que ce n'est pas simplement une tâche de spéculation pour philosophes professionnels. Je crois qu'aujourd'hui, si l'on veut, pour en revenir à l'information, penser ce qui se passe avec la virtualisation et la spectralisation dans le champ technique de l'image ou de la perception - l'événement virtuel, au fond, « Dire l'événement est-ce possible? », c'est aussi pour la question de la virtualité : qu'est-ce que c'est qu'un événement virtuel ? jusqu'ici, on ne pouvait pas penser comme le même l'événementialité et la virtualité - pour penser l'événement virtuel il faut donc déranger notre logique du possible ou de l'impossible. C'est dans cette direction que j'aurais essayé, si on en avait le temps, d'ajuster ce que j'ai suggéré tout à l'heure d'une critique politique de l'information, du *dire-l'événement* selon l'information ou selon d'ailleurs la science, la techno-science et ce que nous venons à l'instant de dire de la virtualité du possible-impossible.

[Question - Une question venue de la salle à propos du mot qui suit de Bachelard]

« Vouloir, c'est vouloir ce qu'on ne peut pas », je trouve la formule très belle et très juste. C'est peut-être la direction dans laquelle je voudrais m'engager. Je ne peux pas reconstituer le contexte de Bachelard. Si j'avais à interpréter ou à discuter, peut-être de façon injuste, cette phrase, en tout cas si je voulais me l'approprier, j'y changerais quelque chose. Parce que je dirais que, justement, ce que je ne peux pas, donc l'impossible, ce qui déborde ma capacité, mon pouvoir, c'est précisément ce

que je ne peux pas *vouloir*. À moins qu'on ne transforme la pensée traditionnelle de la volonté. Je suis ici ce moment où l'expérience de l'événement défait ma volonté. Si je veux ce que je veux, ce que je peux vouloir - volonté de puissance - ce que je veux ou peux vouloir est à la mesure de ma décision. Je suis tenté au contraire par une pensée de la décision, - au fond je n'ai pas prononcé le mot de *décision*, mais c'est à cela que je pensais en vérité -, comme de quelque chose qui transformerait aussi la logique de la décision. En général, de même qu'on dit trop facilement « je donne », « je pardonne », on dit facilement « je décide » ou bien « je prends la responsabilité », « je suis responsable ». Ces phrases me paraissent aussi irrecevables les unes que les autres. Dire « je décide », dire « vous savez que je décide, je sais que je décide », cela veut dire que je suis capable et maître de ma décision, et que j'ai un critère qui me permet de dire que c'est moi qui décide. S'il en est ainsi, la décision est en quelque sorte l'expression de mon pouvoir, de ma possibilité. À ce moment là, une telle décision dont je suis capable et qui exprime mon possible n'interrompt rien, elle ne vient pas déchirer le cours du possible, le cours de l'histoire comme devrait le faire toute décision. Ce n'est pas une décision digne de ce nom.

Une décision devrait déchirer - c'est ce que veut dire le mot *décision* - par conséquent devrait interrompre la trame du possible. Chaque fois que je dis « ma décision » ou bien « je décide », on peut être sûr que je me trompe. Ma décision devrait être, - je sais que cette proposition paraît inacceptable en toute logique classique -, la décision devrait être toujours la décision de l'autre. Ma décision est en fait la décision de l'autre. Cela ne m'exempt ou ne m'exonère d'aucune responsabilité. Ma décision ne peut jamais être la mienne, elle est toujours la décision de l'autre en moi et je suis d'une certaine manière passif dans la décision. Pour qu'une décision fasse événement, pour qu'elle interrompe mon pouvoir, ma capacité, mon

possible, et pour qu'elle interrompe le cours ordinaire de l'histoire, il faut que je subisse ma décision, ce qui est évidemment inacceptable en toute logique. Je voudrais donc essayer d'élaborer une pensée de la décision qui soit toujours décision de l'autre, parce que je suis responsable pour l'autre et que c'est pour l'autre que je décide ; c'est l'autre qui décide en moi, sans que pour autant je sois exonéré de « ma » responsabilité. C'est pourquoi Lévinas met toujours la liberté après la responsabilité. Si je veux ce que je ne peux pas, ce vouloir doit être dépouillé de ce dont dans la tradition habille le vouloir, détermine comme vouloir, à savoir l'activité, la maîtrise, le « je veux ce que je veux ». Là il s'agirait de vouloir au-delà de ce qu'on peut vouloir. Cette phrase, si elle est acceptable, doit en retour détruire, déconstruire ou défaire le concept même de volonté. C'est probablement ce que voulait dire Bachelard dans cette phrase paradoxale : vouloir ce qu'on ne peut pas, à la limite ce qu'on ne peut pas vouloir.

Pour ce qui est de Jankélévitch, je pensais naturellement à lui comme on doit le faire quand on pense le pardon et j'ai aussi pensé, comme vous l'avez entendu, à l'exemple de l'impardonnable Holocauste ; il y a d'autres impardonnables. Une des raisons pour laquelle je ne peux pas dire « je pardonne », ce n'est pas seulement ma dureté, mon inflexibilité, ma condamnation inflexible, c'est que simplement je n'ai jamais le droit de pardonner. C'est toujours l'autre qui doit pardonner, je ne peux pas pardonner au nom de l'autre. Je ne peux pas pardonner au nom des victimes de l'Holocauste. Même des survivants, même ceux qui, comme Primo Levi, étaient présents, ont vécu ou survécu, n'ont pas le droit de pardonner. Non pas seulement parce qu'ils doivent continuer de condamner, mais parce qu'on ne peut pas pardonner pour les autres. On n'a pas le droit de pardonner, le pardon est impossible. C'est là où le pardon reste impossible, parce qu'il n'y a de sens à pardonner que l'impardonnable, c'est là que du pardon peut avoir lieu, s'il

a lieu. En général, dans une structure anthropo-théologique dominante, on dit « seul Dieu peut pardonner, moi je n'ai pas le droit de pardonner » ; un être fini ne peut pas pardonner une faute qui est toujours infinie. Impardonnable veut dire infini. Le nom de Dieu nomme ici cet Autre auquel le droit de pardonner est toujours laissé, comme la possibilité de donner, de dire « je donne », « je décide ». Le don ou le pardon se font toujours au nom de l'autre.

[Question - Deux questions sont posées : l'une concerne l'énoncé infinitif du séminaire « Dire l'événement », l'autre parle du secret dans l'événement.]

Je ne suis pas l'auteur du sujet de notre débat et je me suis donc trouvé comme vous devant cette question et sa formulation littérale ; je me suis aussi posé des questions qui, pour une part, étaient les mêmes que les vôtres. Je dois dire à ce sujet que, finalement, ce qui se passe ici, dans la mesure où c'était imprévisible - imprévu pour moi, nous avons improvisé dans une large part -, c'est qu'il y aura eu de l'événement. Cela se passe et ce n'était pas programmé, on a beaucoup programmé mais pas tout. Il y a de l'événement en tant que ce qui arrive n'était pas prédit. Quelque chose se dit à travers cet événement et se dit de l'événement. Quant à savoir qui dit cela, la question reste ouverte. Je me suis, comme vous, demandé pourquoi cet infinitif. Souvent c'est une rhétorique de titre : sujet proposé à la discussion, on laisse à l'infinitif, nous sommes ici en examen. Mais cette impersonnalité de l'infinitif m'a donné à penser, en particulier, que là où personne n'est présent, aucun sujet d'énonciation pour dire l'événement selon les modes différents que j'ai évoqués, il y a du dire qui n'est plus en position ni de constat, de théorie, de description, ni sous la forme d'une production performative, mais sur le mode du symptôme. Je propose ce mot de symptôme comme autre terme, au-delà du

dire vrai ou de la performativité qui produit l'événement. L'événement met en déroute et le constatif et le performatif, le « je sais » et le « je pense ». Dans l'histoire que vous avez racontée², le secret est au travail. Là où l'événement résiste à l'information, à la mise en énoncés théoriques, au faire savoir, au savoir, le secret est de la partie. Un événement est toujours secret, pour les raisons que j'ai dites, il doit rester secret, comme un don ou un pardon doivent rester secrets. Si je dis « je donne », si le don devient phénoménal ou s'il apparaît, si le pardon apparaît, il n'y a plus de don ou de pardon. Le secret appartient à la structure de l'événement. Non pas le secret au sens du privé, du clandestin ou du caché, mais le secret en tant que ce qui n'apparaît pas. Au-delà de toutes les vérifications, de tous les discours de vérité ou de savoir, le symptôme est une signification de l'événement que personne ne maîtrise, qu'aucune conscience, qu'aucun sujet conscient ne peut s'approprier ou maîtriser. Ni sous la forme du constat théorique ou judiciaire, ni sous la forme de la production performative. Il y a du symptôme. Par exemple, dans ce qui se passe ici : nous sommes assez nombreux, chacun interprète, prévoit, anticipe, est débordé, surpris face à ce que l'on peut appeler des événements. Au-delà de la signification que chacun de nous peut y lire, voire en énoncer, il y a du symptôme. Même l'effet de vérité ou la recherche de la vérité est de l'ordre du symptôme. Au sujet de ces symptômes, il peut y avoir des analyses. Vous avez parlé de savoirs différenciés, l'on peut aussi évoquer l'identification des positions d'énonciation des sujets, des pulsions libidinales, des stratégies de pouvoir.

Au-delà de tout cela, il y a de la symptomatologie : de la signification qu'aucun théorème ne peut épuiser. Je mettrais en rapport cette notion de symptôme, que je voudrais soustraire à son code clinique ou psychanalytique, avec ce que j'ai dit tout à l'heure de la verticalité. Un symptôme, c'est ce qui tombe. Ce

² Il s'agit de *The Fifth Business* de Robertson Davies

qui nous tombe dessus. Ce qui nous tombe dessus verticalement, c'est ce qui fait symptôme. Il y a, dans tout événement, secret et symptomatologie. Je crois que Deleuze parle aussi du symptôme à ce sujet. Le discours qui s'accorde à cette valeur d'événementialité dont nous parlons, c'est toujours un discours symptomal, ou symptomatologique, qui doit être un discours sur l'unique, sur le cas, sur l'exception. Un événement est toujours exceptionnel, c'est une définition possible de l'événement. Un événement doit être exceptionnel, hors règle. Dès qu'il y a des règles, des normes, et par conséquent des critères pour évaluer ceci ou cela, ce qui arrive ou n'arrive pas, il n'y a pas événement. L'événement doit être exceptionnel et cette singularité de l'exception sans règle ne peut donner lieu qu'à des symptômes. Cela suppose non pas que l'on renonce à savoir, ou à philosopher : le savoir philosophique accepte cette aporie prometteuse qui n'est pas simplement négative, ou paralysante. Cette aporie prometteuse prend la forme du possible-impossible ou de ce que Nietzsche appelait le « peut-être ». Tel texte de Nietzsche dit que ce qui est attendu des philosophes à venir, c'est une pensée du « peut-être » à laquelle tous les philosophes classiques ont résisté. Un « peut-être » qui n'est pas simplement une modalité empirique ; il y a des textes terribles de Hegel sur le « peut-être », sur ceux qui pensent le « peut-être », et qui seraient des empiristes. Nietzsche essaie de penser une modalité du « peut-être » qui ne soit pas simplement empirique. Ce que j'ai dit du possible-impossible, c'est le « peut-être ». Le don, il y en a « peut-être », s'il y en a ; s'il y en a, on ne doit pas pouvoir en parler, on ne doit pas en être sûr. Le pardon « peut-être », l'événement « peut-être ». Autrement dit, cette catégorie du « peut-être », entre possible et impossible, elle appartient à la même configuration que celle du symptôme ou du secret. Ce qui est difficile, c'est d'ajuster un discours conséquent, théorique, à ces modalités qui semblent être autant de défis au savoir et à la théorie. Le symptôme, le « peut-être », le possible-impossible,

l'unique en tant qu'il est substituable, la singularité en tant qu'elle est répétable, tout cela ressemble à des contradictions non dialectisables ; la difficulté c'est d'ajuster un discours qui ne soit pas simplement impressionniste ou sans rigueur, à des structures qui sont autant de défis pour la logique classique. Ai-je répondu à votre question ? « peut-être ».

[*Question. La question demande un éclaircissement sur le lien de la promesse à l'événement*]

J'ai fait une brève allusion à la promesse. La promesse est l'exemple privilégié de tous les discours sur le performatif, dans la théorie des *speech acts*. Quand je dis « je promets », je ne décris pas autre chose, je ne dis rien, je fais quelque chose, c'est un événement. La promesse est un événement. Le « je promets » produit l'événement et ne se réfère à aucun événement préexistant. Le je « promets » est un dire qui ne dit aucun événement préexistant, et qui produit l'événement. Les théoriciens des *speech acts* prennent l'exemple de la promesse comme un exemple de performatif, parmi d'autres. Moi je serais tenté de dire que toute phrase, tout performatif implique une promesse, que la promesse n'est pas un performatif parmi d'autres. Dès que je m'adresse à l'autre, que je lui dis « je te parle », je suis déjà dans l'ordre de la promesse. Je te parle, cela veut dire « je promets de continuer, d'aller jusqu'au bout de la phrase, je promets de te dire la vérité même si je mens » - et pour mentir, il faut d'ailleurs promettre de dire la vérité. La promesse est l'élément même du langage. Dire l'événement ici, ce serait non pas dire un objet qui serait l'événement, mais dire un événement que le dire produit. Les théoriciens sérieux des *speech acts* considèrent qu'une promesse doit toujours promettre quelque chose de bon. On ne promet pas le mal, « promettre » le mal, c'est menacer, non promettre. On ne dit pas à quelqu'un « je promets de te tuer », on dit à quelqu'un « je promets de te

donner, d'être au rendez-vous, d'être fidèle, d'être ton mari ou ta femme ». La promesse implique toujours la promesse du bien, une promesse bienfaisante, bienveillante. Si on feignait de promettre le mal, ce serait une menace déguisée en promesse. Quand une mère dit à son fils « si tu fais cela, je te promets une fessée », ce n'est pas une promesse, c'est une menace. C'est la théorie classique des *speech acts* : la promesse n'est pas la menace.

Ce que j'oserais prétendre, c'est qu'une promesse doit toujours pouvoir être hantée par la menace, par son devenir-menace, sans quoi elle n'est pas une promesse. Si je suis sûr que ce que je promets est une bonne chose, que le bon ne peut pas se transformer en mauvais, que le cadeau promis ne peut pas se transformer en poison, selon la vieille logique de l'inversion du *gift-gift*, du don en poison, du cadeau bienfaisant en cadeau malveillant, si j'étais sûr que la promesse était bonne et ne pouvait pas s'inverser en mauvais, ce ne serait pas une promesse. Une promesse doit être menacée par la possibilité d'être trahie, de se trahir elle-même, consciemment ou inconsciemment. S'il n'y a pas la possibilité de se pervertir, si le bon n'est pas pervertible, il n'est pas le bon. Une promesse, pour être possible, doit être hantée ou menacée par la possibilité d'être trahie, d'être mauvaise. Les théoriciens des *speech acts* sont des gens sérieux, ils diront que « si je promets d'être au rendez-vous, *if I don't mean it*, si je mens, si je sais déjà que je ne serai pas au rendez-vous, que je ne ferai pas tout mon possible pour être au rendez-vous », ce n'est pas une promesse. Une promesse doit être sérieuse, répondre à une intention sérieuse ; du moins quand je dis « je serai demain au rendez-vous » sur un mode de promesse, non sur un mode de prévision. Il y a en effet deux manières de dire « demain je serai au rendez-vous », une manière de prévision: « demain matin je prendrai mon petit déjeuner », mais si je dis « demain je serai là avec vous pour prendre mon petit-déjeuner », c'est autre chose. Une

promesse, doit pour être vraiment promesse selon les théoriciens des *speech acts*, être sérieuse, c'est-à-dire m'engager à faire tout mon possible pour tenir ma promesse. Une promesse de quelque chose qui est bon. Je prétendrais que si une telle promesse n'est pas intrinsèquement pervertible, c'est-à-dire menacée de pouvoir ne pas être sérieuse ou sincère, ou de pouvoir être trahie, ce n'est pas une promesse. Une promesse doit pouvoir être trahie, autrement ce n'est pas une promesse ; c'est une prévision, une prédiction. Il faut que la trahison ou la perversion soit au cœur de l'engagement de la promesse, que la distinction entre promesse et menace ne soit jamais assurée. Ce que j'avance là n'est pas une spéculation abstraite.

On sait d'expérience que le don peut être menaçant, que la promesse la plus bienfaisante peut se corrompre d'elle-même, que je peux faire le mal en promettant le bien ; c'est une possibilité intrinsèque dont nous pourrions donner plusieurs exemples. Il faut que cette pervertibilité soit au cœur de ce qui est bon, de la bonne promesse, pour que la promesse soit ce qu'elle est ; il faut qu'elle puisse ne pas être promesse, qu'elle puisse être trahie pour être possible, pour avoir la chance d'être possible. Cette menace n'est pas une mauvaise chose, c'est sa chance ; sans menace, il n'y aurait pas de promesse. Si la promesse était automatiquement tenue, ce serait une machine, un ordinateur, un calcul. Pour qu'une promesse ne soit pas un calcul mécanique ou une programmation, il faut qu'elle puisse être trahie. Cette possibilité de trahison doit habiter la promesse la plus innocente.

A quoi j'ajouterai ceci, qui est encore plus grave : bien que le performatif dise et produise l'événement dont il parle, il le neutralise aussi, dans la mesure où il en garde la maîtrise dans un « je peux » (*I can, I may*), « je suis habilité », etc.... Un événement pur, et digne de ce nom, met en déroute le performatif autant que le constatif. Il faudra un jour en tirer toutes les conséquences.

Pour revenir à ce que je disais de la justice au début, puisque j'ai commencé par parler de ce « oui », de cette justice chez Lévinas, la justice doit être elle-même travaillée ou hantée par son contraire, par le parjure, pour pouvoir être justice. Si, par exemple, dans le face-à-face - qui est condition du respect de l'autre, de l'éthique, de ce que Lévinas appelle le visage de l'autre -, le tiers n'était pas déjà présent, la justice, qui est le rapport à l'autre, serait déjà un parjure. Et inversement, dès que le tiers entre dans la relation duelle qui m'engage dans le face-à-face auprès de l'autre singulier, il y a déjà du parjure. Par conséquent entre la justice ou la foi jurée, l'engagement, le serment et le parjure, il n'y a pas de simple opposition. Il faut que le parjure soit aussi au cœur de la foi jurée pour que la foi jurée soit vraiment possible. Qu'il soit au cœur de la justice, de façon indélogeable, non pas de passage ou comme un accident qu'on peut effacer. Il faut que la possibilité du mal, ou du parjure, soit intrinsèque au bien ou à la justice pour que celle-ci soit possible. Donc que l'impossible soit au cœur du possible.

[Question. Retour sur l'information et la verticalité de l'événement à partir d'une question relative aux dispositifs techniques.]

Il me semble, en effet, que l'événement dans l'interprétation, la réappropriation, le filtrage de l'information, est toujours, s'il y en a, ce qui résiste à cette réappropriation, transformation ou trans-information. Vous avez pris l'exemple de la Guerre du Golfe. J'ai souligné que ce qui se passait là-bas, que ce qu'on a prétendu nous rapporter en direct, ne se réduisait pas à cette information interprétative, à cette trans-information ; cela ne se réduisait pas non plus à un simulacre. Je n'ai pas du tout le même point de vue que Baudrillard qui dit que la guerre n'a pas eu lieu. L'événement, qui est irréductible finalement à l'appropriation médiatique ou à la digestion médiatique, c'est

qu'il y a eu des milliers de morts. Ce sont des événements chaque fois singuliers, qu'aucun dire de savoir ou d'information n'aura pu réduire, ni neutraliser. Je dirais qu'il faut interminablement analyser les mécanismes de ce que je viens de surnommer la trans-information ou la réappropriation, le devenir-simulacre ou télévisuel de ces événements. Il faut analyser cela sur le plan politico-historique, sans oublier, si possible, que de l'événement a eu lieu qui ne s'y réduit en aucun cas. De l'événement qui ne se réduit peut-être à aucun dire. C'est l'indicible : ce sont les morts, *par exemple*, les morts.

Quant à la verticalité qui vous inquiète, je suis bien conscient du fait que l'étranger est aussi celui qui arrive par la frontière, celui qu'on voit venir. Ce sont surtout les douaniers, les officiers de l'immigration qui les voient venir, ou ceux qui veulent maîtriser les flux de l'immigration. Quand j'ai plus de temps dans un séminaire, ou quand je me bats pour ces choses-là en France, je complique un peu les choses, plus que je ne le fais ici. Je suis conscient qu'il faut tenir compte de cet horizontalité-là, et de tout ce que cela appelle de notre part. Par verticalité, je voulais dire que l'étranger, ce qu'il y a d'irréductiblement arrivant chez l'autre - qui n'est ni simplement travailleur, ni citoyen, ni facilement identifiable -, c'est ce qui chez l'autre ne me prévient pas et déborde précisément l'horizontalité de l'attente. Ce que je voulais souligner, en parlant de la verticalité, c'est que l'autre n'attend pas. Il n'attend pas que je puisse le recevoir ou que je lui donne une carte de séjour. S'il y a de l'hospitalité inconditionnelle, elle doit être ouverte à la visitation de l'autre qui arrive à n'importe quel moment, sans que je le sache. C'est aussi le messianique : le messie peut arriver, il peut venir à tout moment, par en haut, là où je ne le vois pas venir. Dans mon discours, la notion de verticalité n'a plus nécessairement l'usage souvent religieux ou théologique qui élève vers le Très-Haut. Peut-être que la religion commence ici. On ne peut pas tenir le discours que je tiens sur la verticalité, sur

l'arrivance absolue, sans que déjà l'acte de foi ait commencé - l'acte de foi n'est pas forcément la religion, telle ou telle religion -, sans un certain espace de foi sans savoir, au-delà du savoir. J'accepterais donc que l'on parle de foi ici.

Table des matières

Avant propos	7
Introduction	
Par Gad Soussana	9
De l'événement depuis la nuit. <i>L'irruption de l'origine</i> Suivi de <i>Arriver. Fiction</i>	
Par Gad Soussana	13
Parole sans voix	
Par Alexis Nouss	41
Une certaine possibilité impossible de dire l'événement	
Par Jacques Derrida	79