

MAURICE BLANCHOT

L'ÉCRITURE
DU DÉSASTRE

nrf

GALLIMARD

*Il a été tiré de l'édition originale de cet ouvrage vingt exemplaires
sur vélin d'Arches Arjomari-Prioux numérotés de 1 à 20.*

◆ Le désastre ruine tout en laissant tout en l'état. Il n'atteint pas tel ou tel, « je » ne suis pas sous sa menace. C'est dans la mesure où, épargné, laissé de côté, le désastre me menace qu'il menace en moi ce qui est hors de moi, un autre que moi qui deviens passivement autre. Il n'y a pas atteinte du désastre. Hors d'atteinte est celui qu'il menace, on ne saurait dire si c'est de près ou de loin – l'infini de la menace a d'une certaine manière rompu toute limite. Nous sommes au bord du désastre sans que nous puissions le situer dans l'avenir : il est plutôt toujours déjà passé, et pourtant nous sommes au bord ou sous la menace, toutes formulations qui impliqueraient l'avenir si le désastre n'était ce qui ne vient pas, ce qui a arrêté toute venue. Penser le désastre (si c'est possible, et ce n'est pas possible dans la mesure où nous pressentons que le désastre est la pensée), c'est n'avoir plus d'avenir pour le penser.

Le désastre est séparé, ce qu'il y a de plus séparé.

Quand le désastre survient, il ne vient pas. Le désastre est son imminence, mais puisque le futur, tel que nous

le concevons dans l'ordre du temps vécu, appartient au désastre, le désastre l'a toujours déjà retiré ou dissuadé, il n'y a pas d'avenir pour le désastre, comme il n'y a pas de temps ni d'espace où il s'accomplisse.

◆ *Il ne croit pas au désastre, on ne peut y croire, que l'on vive ou que l'on meure. Nulle foi qui soit à sa mesure, et en même temps une sorte de désintéret, désintéressé du désastre. Nuit, nuit blanche — ainsi le désastre, cette nuit à laquelle l'obscurité manque, sans que la lumière l'éclaire.*

◆ Le cercle, déroulé sur une droite rigoureusement prolongée, reforme un cercle éternellement privé de centre.

◆ La « fausse » unité, le simulacre d'unité la compromettent mieux que sa mise en cause directe qui au reste n'est pas possible.

◆ Écrire, serait-ce, dans le livre, devenir lisible pour chacun, et, pour soi-même, indéchiffrable? (Jabès ne nous l'a-t-il pas presque dit?)

◆ Si le désastre signifie être séparé de l'étoile (le déclin qui marque l'égarément lorsque s'est interrompu le rapport avec le hasard d'en haut), il indique la chute sous la nécessité désastreuse. La loi serait-elle le désastre, la loi suprême ou extrême, l'excessif de la loi non codifiable : ce à quoi nous sommes destinés sans être concernés? Le désastre ne nous regarde pas, il est l'illimité sans regard, ce qui ne peut se mesurer en terme d'échec ni comme la perte pure et simple.

Rien ne suffit au désastre; ce qui veut dire que, de même que la destruction dans sa pureté de ruine ne lui convient pas, de même l'idée de totalité ne saurait marquer ses limites : toutes choses atteintes et détruites, les dieux et les hommes reconduits à l'absence, le néant à la place de tout, c'est trop et trop peu. Le désastre n'est pas majuscule, il rend peut-être la mort vaine; il ne se superpose pas, tout en y suppléant, à l'espacement du mourir. Mourir nous donne parfois (à tort, sans doute) le sentiment que, si nous mourrions, nous échapperions au désastre, et non pas de nous y abandonner – d'où l'illusion que le suicide libère (mais la conscience de l'illusion ne la dissipe pas, ne nous laisse pas nous en détourner). Le désastre dont il faudrait atténuer – en la renforçant – la couleur noire, nous expose à une certaine idée de la passivité. Nous sommes passifs par rapport au désastre, mais le désastre est peut-être la passivité, en cela passé et toujours passé.

◆ *Le désastre prend soin de tout.*

◆ Le désastre : non pas la pensée devenue folle, ni peut-être même la pensée en tant qu'elle porte toujours sa folie.

◆ Le désastre nous ôtant ce refuge qu'est la pensée de la mort, nous dissuadant du catastrophique ou du tragique, nous désintéressant de tout vouloir comme de tout mouvement intérieur, ne nous permet pas non plus de jouer avec cette question : qu'as-tu fait pour la connaissance du désastre?

◆ Le désastre est du côté de l'oubli; l'oubli sans mémoire, le retrait immobile de ce qui n'a pas été tracé – l'immémorial peut-être; se souvenir par oubli, le dehors à nouveau.

◆ « Est-ce que tu as souffert pour la connaissance? » Cela nous est demandé par Nietzsche, à condition que

nous ne nous méprenions pas sur le mot souffrance : le subissement, le « pas » du tout à fait passif en retrait par rapport à toute vue, tout connaître. A moins que la connaissance ne nous porte, ne nous déporte, étant connaissance non pas du désastre, mais comme désastre et par désastre, frappés par elle, cependant non touchés, face à face avec l'ignorance de l'inconnu, ainsi oubliant sans cesse.

◆ Le désastre, souci de l'infime, souveraineté de l'accidentel. Cela nous fait reconnaître que l'oubli n'est pas négatif ou que le négatif ne vient pas après l'affirmation (affirmation niée), mais est en rapport avec ce qu'il y a de plus ancien, ce qui viendrait du fond des âges sans jamais avoir été donné.

◆ Il est vrai que, par rapport au désastre, on meurt trop tard. Mais cela ne nous dissuade pas de mourir, cela nous invite, échappant au temps où il est toujours trop tard, à supporter la mort inopportune, sans rapport avec rien que le désastre comme retour.

◆ Jamais déçu, non par faute de déception, mais la déception étant toujours insuffisante.

◆ Je ne dirai pas que le désastre est absolu, au contraire il désoriente l'absolu, il va et vient, désarroi nomade, pourtant avec la soudaineté insensible mais intense du dehors, comme une résolution irrésistible ou imprévue qui nous viendrait de l'au-delà de la décision.

◆ Lire, écrire, comme on vit sous la surveillance du désastre : exposé à la passivité hors passion. L'exaltation de l'oubli.

Ce n'est pas toi qui parleras; laisse le désastre parler en toi, fût-ce par oubli ou par silence.

◆ Le désastre a déjà dépassé le danger, même lorsque nous sommes sous la menace de —. Le trait du désastre est qu'on n'y est jamais que sous sa menace et, comme tel, dépassement du danger.

◆ Penser, ce serait nommer (appeler) le désastre comme arrière-pensée.

Je ne sais comment j'en suis venu là, mais il se peut que j'en arrive à la pensée qui conduit à se tenir à distance de la pensée; car elle donne cela : la distance. Mais

aller au bout de la pensée (sous l'espèce de cette pensée du bout, du bord), n'est-ce pas possible seulement en changeant de pensée? De là cette injonction : ne change pas de pensée, répète-la, si tu le peux.

◆ Le désastre est le don, il donne le désastre : c'est comme s'il passait outre à l'être et au non-être. Il n'est pas avènement (le propre de ce qui arrive) – cela n'arrive pas, de sorte que je n'en arrive même pas à cette pensée, sauf sans savoir, sans l'appropriation d'un savoir. Ou bien est-il avènement de ce qui n'arrive pas, de ce qui viendrait sans arrivée, hors être, et comme par dérive? Le désastre posthume?

◆ Ne pas penser : cela, sans retenue, avec excès, dans la fuite panique de la pensée.

◆ *Il se disait : tu ne te tueras pas, ton suicide te précède. Ou bien : il meurt inapte à mourir.*

◆ L'espace sans limite d'un soleil qui témoignerait non pour le jour, mais pour la nuit libérée d'étoiles, nuit multiple.

◆ *« Connais quel rythme tient les hommes. »* (Archiloque.)
Rythme ou langage. Prométhée : *« Dans ce rythme, je suis pris. »* Configuration changeante. Qu'en est-il du rythme? Le danger de l'énigme du rythme.

◆ *« A moins que n'existe à l'esprit de quiconque a rêvé les humains jusqu'à soi rien qu'un compte exact de purs motifs rythmiques de l'être, qui en sont les reconnaissables signes. »* (Mallarmé.)

◆ Le désastre n'est pas sombre, il libérerait de tout s'il pouvait avoir rapport avec quelqu'un, on le connaîtrait en terme de langage et au terme d'un langage par un gai savoir. Mais le désastre est inconnu, le nom inconnu pour ce qui dans la pensée même nous dissuade d'être pensé, nous éloignant par la proximité. Seul pour s'exposer à la pensée du désastre qui défait la solitude et déborde toute espèce de pensée, comme l'affirmation intense, silencieuse et désastreuse du dehors.

◆ Une répétition non religieuse, sans regret ni nostalgie, retour non désiré; le désastre ne serait-il pas alors répé-

tition, affirmation de la singularité de l'extrême? Le désastre ou l'invérifiable, l'impropre.

◆ Il n'y a pas de solitude si celle-ci ne défait pas la solitude pour exposer le seul au dehors multiple.

◆ L'oubli immobile (mémoire de l'immémorable) : en cela se décrit le désastre sans désolation, dans la passivité d'un laisser-aller qui ne renonce pas, n'annonce pas, sinon l'impropre retour. Le désastre, nous le connaissons peut-être sous d'autres noms peut-être joyeux, déclinant tous les mots, comme s'il pouvait y avoir pour les mots un tout.

◆ *Le calme, la brûlure de l'holocauste, l'anéantissement de midi – le calme du désastre.*

◆ Il n'est pas exclu, mais comme quelqu'un qui n'entretrait plus nulle part.

◆ Pénétré par la passive douceur, ainsi il a comme un pressentiment — souvenir du désastre qui serait la plus douce imprévision. Nous ne sommes pas contemporains du désastre : c'est là sa différence, et cette différence est sa menace fraternelle. Le désastre serait en plus, en trop, excès qui ne se marque qu'en impure perte.

◆ Dans la mesure où le désastre est pensée, il est pensée non désastreuse, pensée du dehors. Nous n'avons pas accès au dehors, mais le dehors nous a toujours déjà touchés à la tête, étant ce qui se précipite.

Le désastre, ce qui se désétend, la désétendue sans l'astreinte d'une destruction, le désastre revient, il serait toujours le désastre d'après le désastre, retour silencieux, non ravageur, par où il se dissimule. La dissimulation, effet de désastre.

◆ « *Mais il n'y a, à mes yeux, de grandeur que dans la douceur.* » (S.W.) Je dirai plutôt : rien d'extrême que par la douceur. La folie par excès de douceur, la folie douce.

Penser, s'effacer : le désastre de la douceur.

◆ « *Il n'est d'explosion qu'un livre.* » (Mallarmé.)

◆ Le désastre inexpérimenté, ce qui se soustrait à toute possibilité d'expérience – limite de l'écriture. Il faut répéter : le désastre dé-crit. Ce qui ne signifie pas que le désastre, comme force d'écriture, s'en exclue, soit hors écriture, un hors-texte.

◆ *C'est le désastre obscur qui porte la lumière.*

◆ L'horreur – l'honneur – du nom qui risque toujours de devenir sur-nom, vainement repris par le mouvement de l'anonyme : le fait d'être identifié, unifié, fixé, arrêté dans un présent. Le commentateur – critique, louange – dit : c'est cela que tu es, que tu penses; la pensée d'écriture, toujours dissuadée, attendue par le désastre, voici qu'elle est rendue visible dans le nom, surnommée, et comme sauvée, pourtant livrée à la louange ou à la critique (c'est le même), c'est-à-dire promise à une survie. Le charnier des noms, les têtes jamais vides.

◆ Le fragmentaire, plus que l'instabilité (la non-fixation), promet le désarroi, le désarrangement.

◆ Schleiermacher : en produisant une œuvre, je renonce à me produire et à me formuler moi-même, m'accomplissant en quelque chose d'extérieur et m'inscrivant dans la continuité anonyme de l'humanité – d'où le rapport œuvre d'art et rencontre avec la mort : dans les deux cas, nous nous approchons d'un seuil périlleux, d'un point crucial où nous sommes brusquement *retournés*. De même, Frédéric Schlegel : aspiration à se dissoudre dans la mort : « L'humain est partout le plus haut, et plus haut même que le divin ». Passage à la limite. Il reste possible que, dès que nous écrivons et si peu que nous écrivions – le peu est seulement de trop –, nous sachions que nous approchons de la limite – le seuil périlleux – où le retournement est en jeu.

Pour Novalis, l'esprit n'est pas agitation, inquiétude, mais repos (le point neutre sans contradiction), pesanteur, lourdeur, Dieu étant « d'un métal infiniment compact, le plus lourd et le plus corporel de tous les êtres ». « L'artiste en immortalité » doit travailler à l'accomplissement du zéro où âme et corps deviennent mutuellement insensibles. L'apathie, disait Sade.

◆ La lassitude devant les mots, c'est aussi le désir des mots espacés, rompus dans leur pouvoir qui est sens, et dans leur composition qui est syntaxe ou continuité du

système (à condition que le système ait été en quelque sorte préalablement achevé, et le présent, accompli). La folie qui n'est jamais de maintenant, mais le délai de la non-raison, le « il sera fou demain », folie dont on ne doit pas se servir pour en agrandir, alourdir ou alléger la pensée.

◆ La prose bavarde : le babil de l'enfant, et pourtant l'homme qui bave, l'idiot, l'homme des larmes, qui ne se retient plus, qui se relâche, sans mots lui aussi, dénué de pouvoir, mais tout de même plus proche de la parole qui coule et s'écoule, que de l'écriture qui se retient, fût-ce au-delà de la maîtrise. En ce sens, il n'y a silence qu'écrit, réserve déchirée, entaille qui rend impossible le détail.

◆ Pouvoir = chef de groupe, il dérive du dominateur. *Macht*, c'est le moyen, la machine, le fonctionnement du possible. La machine-délirante et désirante essaie en vain de faire fonctionner le non-fonctionnement; le non-pouvoir ne délire pas, il est toujours déjà sorti du sillon, du sillage, appartenant au dehors. Il ne suffit pas de dire (pour dire le non-pouvoir) : on a le pouvoir, à condition de n'en pas faire usage, car c'est la définition de la divinité; l'abstention, l'éloignement de la tenue, n'est pas suffisante, si elle ne pressent pas qu'elle est, par

avance, signe du désastre. Seul le désastre tient à distance la maîtrise. Je souhaite (par exemple) un psychanalyste à qui le désastre ferait signe. Pouvoir sur l'imaginaire, à condition d'entendre l'imaginaire comme ce qui se dérobe au pouvoir. La répétition comme non-pouvoir.

◆ Nous avons constamment *besoin* de dire (de penser) : il m'est arrivé là quelque chose (de très important), ce qui veut dire en même temps, cela ne saurait être de l'ordre de ce qui arrive, ni de l'ordre de ce qui importe, mais plutôt exporte et déporte. La répétition.

◆ Chez certains « sauvages » (société sans État), le chef doit prouver sa domination sur les mots : pas de silence. En même temps, la parole du chef n'est pas dite pour être écoutée – personne ne prête attention à la parole du chef, ou plutôt on feint l'inattention; et le chef, en effet, ne dit rien, répétant comme la célébration des normes de vie traditionnelles. A quelle demande de la société primitive répond cette parole vide qui émane du lieu apparent du pouvoir? Vide, le discours du chef l'est justement parce qu'il est séparé du pouvoir – c'est la société elle-même qui est le lieu du pouvoir. Le chef doit se mouvoir dans l'élément de la parole, c'est-à-dire à l'opposé de la violence. Le devoir de parole du chef,

ce flux constant de parole vide (non vide, traditionnelle, de transmission) qu'il *doit* à la tribu, c'est la dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir.

◆ Il y a question, et cependant nul doute; il y a question, mais nul désir de réponse; il y a question, et rien qui puisse être dit, mais seulement à dire. Questionnement, mise en cause qui dépasse toute possibilité de question.

◆ Celui qui critique ou repousse le jeu, est déjà entré dans le jeu.

◆ Comment peut-on prétendre : « Ce que tu ne sais en aucune manière, en aucune manière ne saurait te tourmenter? » Je ne suis pas le centre de ce que j'ignore, et le tourment a son savoir propre qui recouvre mon ignorance.

◆ Le désir : fais que tout soit plus que tout et reste le tout.

◆ Écrire peut avoir au moins ce sens : user les erreurs. Parler les propage, les dissémine en faisant croire à une vérité.

Lire : ne pas écrire; écrire dans l'interdiction de lire.

Écrire : refuser d'écrire — écrire par refus, de sorte qu'il suffit qu'on lui demande quelques mots pour qu'une sorte d'exclusion se prononce, comme si on l'obligeait à survivre, à se prêter à la vie pour continuer à mourir. Écrire par défaut.

◆ Solitude sans consolation. Le désastre immobile qui pourtant s'approche.

◆ Comment pourrait-il y avoir un *devoir* de vivre? La question plus sérieuse : le désir de mourir serait trop fort pour se satisfaire de *ma* mort comme de ce qui l'épuiserait, et il signifie paradoxalement : que les autres vivent sans que la vie leur soit une obligation. Le désir de mourir libère du devoir de vivre, c'est-à-dire a cet effet qu'on vit sans obligation (mais non sans responsabilité, la responsabilité étant au-delà de la vie).

◆ L'angoisse de lire : c'est que tout texte, si important, si plaisant et si intéressant qu'il soit (et plus il donne l'impression de l'être), est vide – il n'existe pas dans le fond; il faut franchir un abîme, et si l'on ne saute pas, on ne comprend pas.

◆ Le « mysticisme » de Wittgenstein, en dehors de sa confiance dans l'unité, viendrait de ce qu'il croit que l'on peut *montrer* là où l'on ne pourrait *parler*. Mais, sans langage, rien ne se montre. Et se taire, c'est encore parler. Le silence est impossible. C'est pourquoi nous le désirons. Écriture (ou Dire) précédant tout phénomène, toute manifestation ou monstration : tout apparaît.

◆ Ne pas écrire – quel long chemin avant d'y parvenir, et cela n'est jamais sûr, ce n'est ni une récompense ni un châtement, il faut seulement écrire dans l'incertitude et la nécessité. Ne pas écrire, effet d'écriture; comme une marque de la passivité, une ressource du malheur. Que d'efforts pour ne pas écrire, pour que, écrivant, je n'écrive pas, malgré tout – et finalement je cesse d'écrire, dans le moment ultime de ~~la~~ concession; non pas dans le désespoir, mais comme l'inespéré : la faveur du désastre. Le désir non satisfait et sans satisfaction et cependant sans négatif. Rien de négatif dans « ne pas écrire », l'intensité sans maîtrise, sans souveraineté, l'obsession du tout à fait passif.

◆ Défaillir sans faute : marque de la passivité.

◆ Vouloir écrire, quelle absurdité : écrire, c'est la déchéance du vouloir, comme la perte du pouvoir, la chute de la cadence, le désastre encore.

◆ Ne pas écrire : la négligence, l'incurie n'y suffisent pas ; l'intensité d'un désir hors souveraineté peut-être – un rapport de submersion avec le dehors. La passivité qui permet de se tenir dans la familiarité du désastre.

Il met toute son énergie à ne pas écrire, pour que, écrivant, il écrive par défaillance, dans l'intensité de la défaillance.

◆ Le non-manifeste de l'angoisse. Angoissé, tu ne le serais pas.

◆ Le désastre, c'est ce qu'on ne peut pas accueillir, sauf comme l'imminence qui gratifie, l'attente du non-pouvoir.

◆ Que les mots cessent d'être des armes, des moyens d'action, des possibilités de salut. S'en remettre au désarroi.

Quand écrire, ne pas écrire, c'est sans importance, alors l'écriture change – qu'elle ait lieu ou non; c'est l'écriture du désastre.

◆ Ne nous confions pas à l'échec, ce serait avoir la nostalgie de la réussite.

◆ Au-delà du sérieux, il y a le jeu, mais au-delà du jeu, cherchant ce qui déjoue : le gratuit, auquel on ne peut se dérober, le casuel sous lequel je tombe, toujours déjà tombé.

Il passe des jours et des nuits dans le silence. C'est la parole, cela.

◆ Détaché de tout, y compris de son détachement.

◆ Une ruse du moi : sacrifier le moi empirique pour préserver un Je transcendantal ou formel, s'anéantir pour sauver son âme (ou le savoir, y compris le non-savoir).

◆ Ne pas écrire ne devrait pas renvoyer à un « ne pas vouloir écrire », ni non plus, quoique cela soit plus ambigu, un « Je ne puis pas écrire » qui à la vérité marque encore, d'une manière nostalgique, le rapport d'un « je » avec la puissance sous la forme de sa perte. Ne pas écrire sans pouvoir, ce qui suppose le passage par l'écriture.

◆ Où y a-t-il le moins de pouvoir ? Dans la parole, dans l'écriture ? Quand je vis, quand je meurs ? Ou bien quand mourir ne me laisse pas mourir.

◆ Est-ce un souci éthique qui t'éloigne du pouvoir ? Le pouvoir lie, le non-pouvoir délie. Parfois le non-pouvoir est porté par l'intensité de l'indésirable.

◆ Sans certitude, il ne doute pas, il n'a pas l'appui du doute.

◆ La pensée du désastre, si elle n'éteint pas la pensée, nous rend insouciant à l'égard des suites que peut avoir pour notre vie cette pensée même, elle écarte toute idée d'échec et de réussite, elle remplace le silence ordinaire, celui auquel manque la parole, par un silence à part, à l'écart, où c'est l'autre qui s'annonce en se taisant.

◆ Retirement et non pas développement. Tel serait l'art, à la manière du Dieu d'Isaac Louria qui ne crée qu'en s'excluant.

◆ Écrire est évidemment sans importance, il n'importe pas d'écrire. C'est à partir de là que le rapport à l'écriture se décide.

◆ La question qui porte sur le désastre lui appartient déjà : elle n'est pas interrogation, elle est prière, demande, appel au secours, le désastre en appelle au désastre pour que l'idée de salut, de rédemption, ne s'affirme encore, faisant épave, maintenant la peur.

Le désastre : contretemps.

◆ C'est l'autre qui m'expose à « l'unité », me faisant croire à une singularité irremplaçable, comme si je ne devais pas lui manquer, tout en me retirant de ce qui me rendrait unique : je ne suis pas indispensable, n'importe qui est, en moi, appelé par l'autre comme celui qui lui doit secours – le non-unique, le toujours substitué. L'autre est lui aussi toujours autre, cependant se prêtant à l'un, autre qui n'est ni celui-ci ni celui-là et, toutefois, chaque fois, le seul, à qui je dois tout, y compris la perte de moi.

La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis plus moi.

◆ « Sois patient. » Parole simple. Elle exigeait beaucoup. La patience m'a déjà retiré non seulement de ma part volontaire, mais de mon pouvoir d'être patient : si je *puis* être patient, c'est que la patience n'a pas usé en moi ce moi où je me retiens. La patience m'ouvre de part en part jusqu'à une passivité qui est le « pas du tout à fait passif », qui a donc abandonné le niveau de vie où passif serait seulement opposé à actif : de même que nous tombons en dehors de l'inertie (la chose inerte qui subit sans réagir, avec son corollaire, la spontanéité vivante, l'activité purement autonome). « Sois patient. » Qui dit cela? Personne qui puisse le dire et personne

qui puisse l'entendre. La patience ne se recommande ni ne s'ordonne : c'est la passivité du mourir par laquelle un moi qui n'est plus moi répond de l'illimité du désastre, cela dont nul présent ne se souvient.

◆ Par la patience, je prends en charge le rapport à l'Autre du désastre qui ne me permet pas de l'assumer, ni même de rester moi pour le subir. Par la patience s'interrompt tout rapport de moi à un moi patient.

◆ Depuis que le silence imminent du désastre immémorial l'avait fait, anonyme et sans moi, se perdre dans l'autre nuit où précisément la nuit oppressante, vide, à jamais dispersée, morcelée, étrangère, le séparait et le séparait pour que le rapport avec l'autre l'assiégeât de son absence, de son infini lointain, il fallait que la passion de la patience, la passivité d'un temps sans présent – absent, l'absence de temps – fût sa seule identité, restreinte à une singularité temporaire.



◆ S'il y a rapport entre écriture et passivité, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet : supposent un changement de temps : supposent qu'entre être et ne pas être quelque chose qui ne s'ac-

complit pas arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu — le désœuvrement du neutre, la rupture silencieuse du fragmentaire.

◆ La passivité : nous ne pouvons l'évoquer que par un langage qui se renverse. Autrefois, j'en appelais à la souffrance : souffrance telle que je ne pouvais la souffrir, de sorte que, dans ce non-pouvoir, le moi exclu de la maîtrise et de son statut de sujet en première personne, destitué, désitué et même désobligé, pût se perdre comme moi capable de subir; il y a souffrance, il y aurait souffrance, il n'y a plus de « je » souffrant, et la souffrance ne se présente pas, n'est pas portée (encore moins vécue) au présent, c'est sans présent, comme c'est sans commencement ni fin, le temps a radicalement changé de sens. Le temps sans présent, le moi sans moi, rien dont on puisse dire que l'expérience — une forme de connaissance — le révélerait ou le dissimulerait.

Mais le mot souffrance est par trop équivoque. L'équivoque ne sera jamais dissipée, puisque, parlant de la passivité, nous la faisons apparaître, fût-ce dans la nuit où la dispersion la marque et la démarque. Il nous est très difficile — et d'autant plus important — de parler de la passivité, car elle n'appartient pas au monde et nous ne connaissons rien qui serait tout à fait passif (le connaissant, nous le transformerions inévitablement). La passivité opposée à l'activité, voilà le champ toujours restreint de nos réflexions. Le subir, le subissement

– pour former ce mot qui n'est qu'un doublet de subitement, le même mot écrasé –, l'immobilité inerte de certains états, dits de psychose, le pâtre de la passion, l'obéissance servile, la réceptivité nocturne que suppose l'attente mystique, le dépouillement donc, l'arrachement de soi à soi-même, le détachement par lequel on se détache, y compris du détachement, ou bien la chute (sans initiative ni consentement) hors de soi – toutes ces situations, même si certaines sont à la limite du connaissable, et qui désignent une face cachée de l'humanité, ne nous parlent presque en rien de ce que nous cherchons à entendre en laissant se prononcer ce mot déconsidéré : passivité.

◆ Il y a la passivité qui est quiétude passive (figurée peut-être par ce que nous savons du quiétisme), puis la passivité qui est au-delà de l'inquiétude, tout en retenant ce qu'il y a de passif dans le mouvement fiévreux, inégal-égal, sans arrêt, de l'erreur sans but, sans fin, sans initiative.

◆ Le discours sur la passivité la trahit nécessairement, mais peut ressaisir certains des traits par lesquels il est infidèle : non seulement le discours est actif, il se déploie, se développe selon les règles qui lui assurent une cer-

taine cohérence, non seulement il est synthétique, répondant à une certaine unité de parole et répondant à un temps qui, toujours mémoire de soi-même, se retient en un ensemble synchronique – activité, développement, cohérence, unité, présence d'ensemble, tous caractères qui ne peuvent se dire de la passivité, mais il y a plus : le discours sur la passivité la fait apparaître, la présente et la représente, alors que, peut-être (peut-être), la passivité est cette part « inhumaine » de l'homme qui, destitué du pouvoir, écarté de l'unité, ne saurait donner lieu à rien qui apparaisse ou se montre, ne se signalant ou ne s'indiquant pas et, ainsi, par la dispersion et la défection, tombant toujours au-dessous de ce que l'on peut annoncer d'elle, fût-ce à titre provisoire.

D'où il résulte que, si nous nous sentons tenus de dire quelque chose de la passivité, c'est dans la mesure où cela importe à l'homme sans le faire passer du côté de l'important, dans la mesure aussi où la passivité, échappant à notre pouvoir d'en parler comme à notre pouvoir d'en faire l'épreuve (de l'éprouver), se pose ou se dépose comme ce qui interromprait notre raison, notre parole, notre expérience.

◆ Ce qui est étrange, c'est que la passivité n'est jamais assez passive : c'est en cela qu'on peut parler d'un infini ; peut-être seulement parce qu'elle se dérobe à toute formulation, mais il semble qu'il y ait en elle comme une exigence qui l'appellerait à toujours en venir en deçà

d'elle-même – non pas passivité, mais exigence de la passivité, mouvement du passé vers l'indépassable.

Passivité, passion, passé, pas (à la fois négation et trace ou mouvement de la marche), ce jeu sémantique nous donne un glissement de sens, mais rien à quoi nous puissions nous fier comme à une réponse qui nous contenterait.

◆ Le refus, dit-on, est le premier degré de la passivité – mais s'il est délibéré et volontaire, s'il exprime une décision, fût-elle négative, il ne permet pas encore de trancher sur le pouvoir de conscience, restant au mieux un moi qui refuse. Il est vrai que le refus tend à l'absolu, à une sorte d'inconditionnel : c'est le nœud du refus que rend sensible l'inexorable « *je préférerais ne pas (le faire)* » de Bartleby l'écrivain, une abstention qui n'a pas eu à être décidée, qui précède toute décision et qui est plus qu'une dénégation, mais plutôt une abdication, la renonciation (jamais prononcée, jamais éclairée) à rien dire – l'autorité d'un dire – ou encore l'abnégation reçue comme l'abandon du moi, le délaissement de l'identité, le refus de soi qui ne se crispe pas sur le refus, mais ouvre à la défaillance, à la perte d'être, à la pensée. « Je ne le ferai pas », aurait encore signifié une détermination énergique, appelant une contradiction énergique. « *Je préférerais ne pas...* » appartient à l'infini de la patience, ne laissant pas de prise à l'intervention dialectique : nous sommes tombés hors de l'être, dans le

champ du dehors où, immobiles, marchant d'un pas égal et lent, vont et viennent les hommes détruits.

◆ La passivité est sans mesure : c'est qu'elle déborde l'être, l'être à bout d'être — la passivité d'un passé révolu qui n'a jamais été : le désastre entendu, sous-entendu non pas comme un événement du passé, mais comme le passé immémorial (*Le Très-Haut*) qui revient en dispersant par le retour le temps présent où il serait vécu comme revenant.

◆ La passivité : nous pouvons évoquer des situations de passivité, le malheur, l'écrasement final de l'état concentrationnaire, la servitude de l'esclave sans maître, tombé au-dessous du besoin, le mourir comme l'inattention à l'issue mortelle. Dans tous ces cas, nous reconnaissons, fût-ce d'un savoir falsifiant, approximatif, des traits communs : l'anonymat, la perte de soi, la perte de toute souveraineté mais aussi de toute subordination, la perte du séjour, l'erreur sans lieu, l'impossibilité de la présence, la dispersion (la séparation).

◆ Dans le rapport de moi (le même) à Autrui, Autrui est le lointain, l'étranger, mais si je renverse le rapport,

Autrui se rapporte à moi comme si j'étais l'Autre et me fait alors sortir de mon identité, me pressant jusqu'à l'écrasement, me retirant, sous la pression du tout proche, du privilège d'être en première personne et, arraché à moi-même, laissant une passivité privée de soi (l'altérité même, l'autre sans unité), l'inassujetti, ou le patient.

◆ Dans la patience de la passivité, je suis celui que n'importe qui peut remplacer, le non-indispensable par définition et qui toutefois ne peut se dispenser de répondre par et pour ce qu'il n'est pas : une singularité d'emprunt et de rencontre – celle de l'*otage* en effet (comme parle Levinas), qui est le garant non consentant, non choisi, d'une promesse qu'il n'a pas faite, l'irremplaçable qui ne détient pas sa place. C'est par l'autre que je suis le même, l'autre qui m'a toujours retiré de moi-même. L'Autre, s'il a recours à moi, c'est comme à quelqu'un qui n'est pas moi, le premier venu ou le dernier des hommes, en rien l'unique que je voudrais être; c'est en cela qu'il m'assigne à la passivité, s'adressant en moi au mourir même.

(La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis pas moi.)

◆ Si, dans la patience de la passivité, le moi sort du moi de telle sorte que, dans ce dehors, là où manque l'être

sans que se désigne le non-être, le temps de la patience, temps de l'absence de temps, ou temps du retour sans présence, temps du mourir, n'a plus de support, ne trouve plus quelqu'un pour le porter, le supporter, par quel langage autre que fragmentaire, celui de l'éclatement, de la dispersion infinie, le temps peut-il être marqué, sans que cette marque le rende présent, le propose à une parole de nomination? Mais le fragmentaire dont il n'y a pas d'expérience nous échappe aussi bien. Le silence n'en tient pas lieu, à peine la réticence de ce qui ne sait plus se taire, ne sachant plus parler.

◆ La mort de l'Autre : une double mort, car l'Autre est déjà la mort et pèse sur moi comme l'obsession de la mort.

◆ Dans le rapport de *moi à Autrui*, Autrui est ce que je ne puis atteindre, le Séparé, le Très-Haut, ce qui échappe à mon pouvoir et ainsi le sans-pouvoir, l'étranger et le démuni. Mais, dans le rapport d'*Autrui à moi*, tout semble se retourner : le lointain devient le prochain, cette proximité devient l'obsession qui me lèse, pèse sur moi, me sépare de moi, comme si la séparation (qui mesurait la transcendance de moi à Autrui) faisait son œuvre en moi-même, me désidentifiant, m'abandonnant à une passivité, sans initiative et sans présent. Et alors

autrui devient plutôt le Pressant, le Suréminent, voire le Persécuteur, celui qui m'accable, m'encombre, me défait, celui qui m'oblige non moins qu'il ne me contrarie en me faisant répondre de ses crimes, en me chargeant d'une responsabilité sans mesure qui ne saurait être la mienne, puisqu'elle irait jusqu'à la « substitution ». De telle sorte que, selon cette vue, le rapport d'Autrui à moi tendrait à apparaître comme sado-masochiste, s'il ne nous faisait tomber prématurément hors du monde – de l'être – où seulement normal et anomalie ont un sens.

Il reste que, selon la désignation de Levinas, l'autre remplaçant le Même, comme le Même se substitue à l'Autre, c'est en moi dorénavant – un moi sans moi – que les traits de la transcendance (d'une transdescendance) se marquent, ce qui conduit à cette haute contradiction, à ce paradoxe d'un haut sens : c'est que là où la passivité me désœuvre et me détruit, en même temps je suis contraint à une responsabilité qui non seulement m'excède, mais que je ne puis exercer, puisque je ne puis rien et que je n'existe plus comme moi. C'est cette passivité responsable qui serait *Dire*, parce que, avant tout dit, et hors de l'être (dans l'être il y a passivité et il y a activité, en simple opposition et corrélation, inertie et dynamisme, involontaire et volontaire), le Dire donne et donne réponse, répondant à l'impossible et de l'impossible.

Mais le paradoxe ne suspend pas une ambiguïté : si moi sans moi je suis à l'épreuve (sans l'éprouver) de la passivité la plus passive lorsque autrui m'écrase jusqu'à

l'aliénation radicale, est-ce à autrui que j'ai encore affaire, n'est-ce pas plutôt au « je » du maître, à l'absolu de la puissance égoïste, au dominateur qui prédomine et qui manie la force jusqu'à la persécution inquisitoriale? Autrement dit, la persécution qui m'ouvre à la plus longue patience et qui est en moi la passion anonyme, je ne dois pas seulement en répondre en m'en chargeant hors de mon consentement, mais je dois aussi y répondre par le refus, la résistance et le combat, revenant au savoir (revenant, s'il est possible – car il se peut qu'il n'y ait pas de retour), au moi qui sait, et qui sait qu'il est exposé, non à Autrui, mais au « Je » adverse, à la Toute-Puissance égoïste, la Volonté meurtrière. Naturellement, par là, celle-ci m'attire dans son jeu et elle me fait son complice, mais c'est pourquoi il faut toujours qu'il y ait au moins deux langages ou deux exigences, l'une dialectique, l'autre non dialectique, l'une où la négativité est la tâche, l'autre où le neutre tranche sur l'être et le non-être, de même qu'il faudrait à la fois être le sujet libre et parlant et disparaître comme le patient-passif que traverse le mourir et qui ne se montre pas.

◆ La faiblesse, c'est le pleurement sans larmes, le murmure de la voix plaintive ou le bruissement de ce qui parle sans paroles, l'épuisement, le tarissement de l'apparence. La faiblesse se dérobe à toute violence qui ne peut rien (serait-elle la souveraineté oppressive) sur la passivité du mourir.

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

◆ Qu'autrui n'ait pas d'autre sens que le recours infini que je lui dois, qu'il soit l'appel au secours sans terme auquel nul autre que moi ne saurait répondre, ne me rend pas irremplaçable, encore moins l'unique, mais me fait disparaître dans le mouvement infini de service où je ne suis qu'un singulier temporaire, un simulacre d'unité : je ne puis tirer aucune justification (ni pour valoir ni pour être) d'une exigence qui ne s'adresse pas à une particularité, ne demande rien à ma décision et m'excède de toutes manières jusqu'à me désindividua-liser.

◆ L'interruption de l'incessant, c'est le propre de l'écriture fragmentaire : l'interruption ayant en quelque sorte le même sens que cela qui ne cesse pas, tous deux effet de la passivité; là où ne règne pas le pouvoir, ni l'initiative, ni l'initial d'une décision, le mourir est le vivre, la passivité de la vie, échappée à elle-même, confondue avec le désastre d'un temps sans présent et que nous supportons en attendant, attente d'un malheur non pas à venir, mais toujours déjà survenu et ne pouvant se présenter : en ce sens, futur, passé sont voués à l'indifférence, puisque l'un et l'autre sans présent. De là que les hommes détruits (détruits sans destruction) soient comme sans apparence, invisibles même lorsqu'on les voit, et que s'ils parlent, c'est par la voix des autres, une voix toujours autre qui en quelque sorte les accuse, les met en cause, les obligeant à répondre d'un malheur silencieux qu'ils portent sans conscience.

◆ C'est comme s'il disait : « Puisse le bonheur venir pour tous, à condition que, par ce souhait, j'en sois exclu. »

◆ Si Autrui n'est pas mon ennemi (comme il l'est parfois chez Hegel – mais un ennemi bienveillant – et surtout chez Sartre dans sa première philosophie), comment peut-il devenir celui qui m'arrache à mon identité

et dont la pression en quelque sorte de position – celle du prochain – me blesse, me fatigue, me poursuit en me tourmentant de telle sorte que moi sans moi je devienne responsable de ce tourment, de cette lassitude qui me destitue, la responsabilité étant l'extrême du subissement : ce de quoi il me faut répondre, alors que je suis sans réponse et que je suis sans moi, sauf d'emprunt et de simulacre ou le « tenant lieu » du même : le tenant lieu canonique. La responsabilité, ce serait la culpabilité innocente, le coup depuis toujours reçu qui me rend d'autant plus sensible à tous les coups. C'est le traumatisme de la création ou de la naissance. Si la créature est « celui qui doit sa situation à la faveur de l'autre », je suis créé responsable, d'une responsabilité antérieure à ma naissance, comme elle est extérieure à mon consentement, à ma liberté, né, par une faveur qui se trouve être une prédestination, au malheur d'autrui, qui est le malheur de tous. Autrui, dit Levinas, est encombrant, mais n'est-ce pas à nouveau la perspective sartrienne : la nausée que nous donne, non pas le manque d'être, mais le trop d'être, un surplus dont je voudrais me désinvestir, mais dont je ne saurais me désintéresser, car, jusque dans le désintérêt, c'est encore l'autre qui me voue à tenir sa place, à n'être plus que son lieu-tenant?

◆ Voici peut-être une réponse. Si Autrui me met en question jusqu'à me dénuer de moi, c'est parce qu'il est

lui-même l'absolu dénuement, la supplication qui désavoue le moi en moi jusqu'au supplice.

◆ Le non-concernant (en ce sens que l'un [moi] et l'autre ne peuvent tenir ensemble, ni se rassembler dans un même temps : être contemporains), c'est d'abord autrui pour moi, puis moi comme autre que moi, cela qui en moi ne coïncide pas avec moi, mon éternelle absence, ce que nulle conscience ne peut ressaisir, qui n'a ni effet ni efficace et qui est le temps passif, le mourir qui m'est, quoique sans partage, commun avec tous.

◆ Autrui, je ne puis l'accueillir, fût-ce par une acceptation infinie. Tel est le trait nouveau et difficile de l'intrigue. Autrui, comme prochain, est le rapport que je ne puis soutenir et dont l'approche est la mort même, le voisinage mortel (qui voit Dieu meurt : c'est que « mourir » est une manière de voir l'invisible, une manière de dire l'indicible – l'indiscrétion où Dieu, devenu en quelque sorte et nécessairement dieu sans vérité, se rendrait à la passivité).

◆ Si je ne puis accueillir l'Autre dans la sommation que son approche exerce jusqu'à m'exténuer, c'est bien par la seule *faiblesse* maladroite (le « malgré tout » malheureux, ma part de dérision et de folie) que je suis appelé à entrer dans ce rapport autre, avec mon moi gangrené

et rongé, aliéné de part en part (ainsi, c'est parmi les lépreux et les mendiants sous les remparts de Rome que les Juifs des premiers siècles pensaient découvrir le Messie).

◆ Tant qu'autrui est le lointain (le visage qui vient de l'absolument lointain et en porte la trace, trace d'éternité, d'immémorial passé), seul le rapport auquel m'ordonne l'autrui du visage, dans la trace de l'absent, est *au-delà* de l'être — ce que n'est pas alors le soi-même ou l'ipséité (Levinas écrit : « au-delà de l'être, est une Troisième personne qui ne se définit pas par le soi-même »). Mais quand autrui n'est plus le lointain, mais le prochain qui pèse sur moi jusqu'à m'ouvrir à la radicale passivité du soi, la subjectivité en tant qu'exposition blessée, accusée et persécutée, en tant que sensibilité abandonnée à la différence, tombe à son tour hors de l'être, signifie l'au-delà de l'être, dans le don même — la donation de signe — que son sacrifice démesuré livre à autrui : elle est, au même titre qu'autrui et que le visage, l'énigme qui déränge l'ordre et tranche sur l'être : l'exception de l'extraordinaire, la mise hors phénomène, hors expérience. •

◆ La passivité et la question : la passivité est peut-être au bout de la question, mais lui appartient-elle encore ? Le

désastre peut-il être interrogé? Où trouver le langage où réponse, question, affirmation, négation, interviennent peut-être, mais sont sans effet? Où est le dire qui échappe à toute marque, celle de la prédiction, comme celle de l'interdiction?

◆ Quand Levinas définit le langage comme contact, il le définit comme immédiateté, et cela est lourd de conséquences; car l'immédiateté est l'absolue présence, cela qui ébranle tout et renverse tout, l'infini sans approche, sans absence, et non plus une exigence, mais le rapt d'une fusion mystique. L'immédiateté n'est pas seulement la mise à l'écart de toute médiation, mais l'immédiat est l'infini de la présence dont il ne peut plus être parlé, puisque la relation elle-même – qu'elle soit éthique ou ontologique – a d'un seul coup brûlé dans une nuit sans ténèbres : il n'y a plus de termes, il n'y a plus de rapport, il n'y a plus d'au-delà – Dieu même s'y est anéanti.

Ou bien il faudrait pouvoir entendre l'immédiat au passé. Ce qui rend le paradoxe presque insoutenable. C'est ainsi que nous pourrions parler de désastre. L'immédiat, nous ne pouvons pas plus y penser que nous ne pouvons penser à un passé absolument passif dont la patience en nous face à un malheur oublié serait la marque, le prolongement inconscient. Lorsque nous sommes patients, c'est toujours par rapport à un malheur infini qui ne nous atteint pas au présent, mais en nous

rapportant à un passé sans mémoire. Malheur d'autrui et autrui comme malheur.

◆ Responsabilité : ce mot banal, cette notion dont la morale la plus facile (la morale politique) nous fait un devoir, il faut essayer d'entendre comme Levinas l'a renouvelé, l'a ouvert jusqu'à lui faire signifier (au-delà de tout sens) la responsabilité d'une philosophie autre (qui reste cependant, à bien des égards, la philosophie éternelle¹). Responsable : cela qualifie, en général, prosaïquement et bourgeoisement, un homme mûr, lucide et conscient, qui agit avec mesure, tient compte de tous les éléments de la situation, calcule et décide, l'homme d'action et de réussite. Mais voici que la responsabilité – responsabilité de moi pour autrui, pour tous, sans réciprocité – se déplace, n'appartient plus à la conscience, n'est pas la mise en œuvre d'une réflexion agissante, n'est même pas un devoir qui s'imposerait du dehors et du dedans. *Ma* responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de « moi », un changement de temps et peut-être un changement de langage. Responsabilité qui me retire de mon ordre –

1. Note plus tardive. Qu'il n'y ait pas trop d'équivoque : la « philosophie éternelle », dans la mesure où il n'y a pas rupture d'apparence avec le langage dit « grec » où se garde l'exigence d'universalité; mais ce qui s'énonce ou plutôt s'annonce avec Levinas, c'est un surplus, un au-delà de l'universel, une singularité qu'on peut dire juive et qui *attend* d'être encore pensée. En cela prophétique. Le judaïsme comme ce qui dépasse la pensée de toujours pour avoir été toujours déjà pensé, mais porte cependant la responsabilité de la pensée à venir, voilà ce que nous *donne* la philosophie autre de Levinas, charge et espérance, charge de l'espérance.

peut-être de tout ordre – et, m'écartant de moi (pour autant que moi, c'est le maître, le pouvoir, le sujet libre et parlant), découvrant l'autre au *lieu* de moi, me donne à répondre de l'absence, de la passivité, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être responsable, à laquelle cette responsabilité sans mesure m'a toujours déjà voué en me dévouant et me dévoyant. Mais paradoxe qui ne laisse rien intact, pas plus la subjectivité que le sujet, l'individu que la personne. Car si, de la responsabilité, je ne puis parler qu'en la séparant de toutes les formes de la conscience-présente (volonté, résolution, intérêt, lumière, action réflexive, mais peut-être aussi le non-volontaire, l'inconsenti, le gratuit, l'inagissant, l'obscur qui relève de la conscience-inconscience), si elle s'enracine là où il n'y a plus de fondement, où nulle racine ne peut se fixer, si donc elle traverse toute assise et ne peut être prise en charge par rien d'individuel, comment, autrement que comme réponse à l'impossible, par un rapport qui m'interdit de me poser moi-même, mais seulement de me poser comme toujours déjà supposé (ce qui me livre au tout à fait passif), soutiendrons-nous l'énigme de ce qui s'annonce, en ce vocable dont le langage de la morale ordinaire fait l'usage le plus facile en le mettant au service de l'ordre? Si la responsabilité est telle qu'elle dégage le moi du moi, le singulier de l'individuel, le-subjectif du sujet, la non-conscience de tout conscient et inconscient, pour m'exposer à la passivité sans nom, au point que c'est par la passivité seulement que je dois répondre à l'exigence infinie, alors je puis certes l'appeler responsabilité, mais par abus et, aussi

bien, par son contraire et tout en sachant que le fait de se reconnaître responsable de Dieu n'est qu'un moyen métaphorique d'annuler la responsabilité (l'obligation d'être désobligé), de même que, déclaré responsable du mourir (de tout mourir), je ne puis plus en appeler à nulle éthique, nulle expérience, nulle pratique, quelle qu'elle soit – sauf celle d'un contre-vivre, c'est-à-dire d'une non-pratique, c'est-à-dire (peut-être) d'une parole d'écriture.

Reste que, tranchant sur notre raison et sans toutefois nous livrer aux facilités d'un irrationnel, ce mot responsabilité vient comme d'un langage inconnu que nous ne parlons qu'à contre-cœur, à contre-vie et dans une injustification semblable à celle où nous sommes par rapport à toute mort, la mort de l'Autre comme la nôtre toujours impropre. Il faudrait donc bien se tourner vers une langue jamais écrite, mais toujours à prescrire, pour que ce mot incompréhensible soit entendu dans sa lourdeur désastreuse et en nous invitant à nous tourner vers le désastre sans le comprendre, ni le supporter. De là qu'elle soit elle-même désastreuse, la responsabilité qui jamais n'allège Autrui (ni ne m'allège de lui), et nous rend muets de la parole que nous lui devons.

Reste encore que la proximité du plus lointain, la pression du plus léger, le contact de ce qui n'atteint pas, c'est par *l'amitié* que je puis y répondre, une amitié sans partage comme sans réciprocité, amitié pour ce qui a passé sans laisser de traces, réponse de la passivité à la non-présence de l'inconnu.

◆ La passivité est une tâche – cela dans le langage autre, celui de l'exigence non dialectique –, de même que la négativité est une tâche : cela quand la dialectique nous propose l'accomplissement de tous les possibles, pour peu que nous sachions (en y coopérant par le pouvoir et la maîtrise dans le monde) laisser le temps prendre tout son temps. La nécessité de vivre et de mourir de cette double parole et dans l'ambiguïté d'un temps sans présent *et* d'une histoire capable d'épuiser (afin d'accéder au contentement de la présence) toutes les possibilités du temps : voilà la décision irréparable, la folie inévitable, qui n'est pas le contenu de la pensée, car la pensée ne la contient pas, pas plus que la conscience ni l'inconscience ne lui offrent un statut pour la déterminer. D'où la tentation de faire appel à l'éthique avec sa fonction conciliatrice (justice et responsabilité), mais quand l'éthique à son tour devient folle, comme elle doit l'être, que nous apporte-t-elle sinon un sauf-conduit qui ne laisse à notre conduite nul droit, nulle place, ni aucun salut : seulement l'endurance de la double patience, car elle est double, elle aussi, patience mondaine, patience immonde.

◆ L'usage du mot subjectivité est aussi énigmatique que l'usage du mot responsabilité – et plus contestable, car c'est une désignation qui est comme choisie pour sauver notre part de spiritualité. Pourquoi subjectivité, sinon afin de descendre au fond du sujet, sans perdre le privi-

lège que celui-ci incarne, cette présence privée que le corps, mon corps sensible, me fait vivre comme mienne? Mais si la prétendue « subjectivité » est l'autre au *lieu* de moi, elle n'est pas plus subjective qu'objective, l'autre est sans intériorité, l'anonyme est son nom, le dehors sa pensée, le non-concernant son atteinte et le retour son temps, de même que la neutralité et la passivité de mourir serait sa vie, si celle-ci est ce qu'il faut accueillir par le don de l'extrême, don de ce qui (dans le corps et par le corps) est la non-appartenance.

♦ Passivité n'est pas simple réception, pas plus qu'elle ne serait l'informe et l'inerte matière *prête* à toute forme – passives, les poussées de mourir (le mourir, silencieuse intensité; ce qui ne se laisse pas accueillir; ce qui s'inscrit sans parole, le corps au passé, corps de personne, le corps de l'intervalle : suspens de l'être, syncope comme coupure du temps et que nous ne pouvons évoquer que comme l'histoire sauvage, inénarrable, n'ayant pas de sens présent). Passif : le non-récit, ce qui échappe à la citation et que le souvenir ne rappellerait pas – l'oubli comme pensée, c'est-à-dire ce qui ne saurait être oublié parce que toujours déjà tombé hors mémoire.

♦ J'appelle désastre ce qui n'a pas l'ultime pour limite : ce qui entraîne l'ultime dans le désastre.

◆ Le désastre ne me met pas en question, mais lève la question, la fait disparaître, comme si avec elle « je » disparaissais dans le désastre sans apparence. Le fait de disparaître n'est précisément pas un fait, un événement, cela n'arrive pas, non seulement parce que – il y va de la supposition même – il n'y a pas de « je » pour en subir l'expérience, mais parce qu'il ne saurait y en avoir une expérience, si le désastre a toujours lieu après avoir eu lieu.

◆ Lorsque l'autre se rapporte à moi de telle sorte que l'inconnu en moi lui réponde à ma place, cette réponse est l'amitié immémoriale qui ne se laisse pas choisir, ne se laisse pas vivre dans l'actuel : la part offerte de la passivité sans sujet, le mourir hors de soi, le corps qui n'appartient à personne, dans la souffrance, la jouissance non narcissiques.

◆ L'amitié n'est pas un don, une promesse, la générosité générique. Rapport incommensurable de l'un à l'autre, elle est le dehors relié dans sa rupture et son inaccessibilité. Le désir, pur désir impur, est l'appel à franchir la distance, appel à mourir en commun par la séparation.

La mort tout à coup impuissante, si l'amitié est la réponse qu'on ne peut entendre et faire entendre qu'en mourant incessamment.

◆ Garder le silence. Le silence ne se garde pas, il est sans égard pour l'œuvre qui prétendrait le garder – il est l'exigence d'une attente qui n'a rien à attendre, d'un langage qui, se supposant totalité de discours, se dépen-serait d'un coup, se désunirait, se fragmenterait sans fin.

◆ Comment avoir rapport avec le passé passif, rapport qui lui-même ne saurait se présenter dans la lumière d'une conscience (ni s'absenter de l'obscurité d'une inconscience)?

◆ Le renoncement au moi-sujet n'est pas un renonce-ment volontaire, donc non plus une abdication involontaire; quand le sujet se fait absence, l'absence de sujet ou le mourir comme sujet subvertit toute la phrase de l'existence, fait sortir le temps de son ordre, ouvre la vie à sa passivité, l'exposant à l'inconnu de l'amitié qui jamais ne se déclare.

◆ La faiblesse ne saurait être qu'humaine, même si c'est en l'homme la part inhumaine, la gravité du non-pouvoir, la légèreté insouciante de l'amitié qui ne pèse, ne pense pas – la non-pensée pensante, cette réserve de la pensée qui ne se laisse pas penser.

La passivité ne consent, ne refuse : ni oui ni non, sans gré, seul lui conviendrait l'illimité du neutre, la patience immaîtrisée qui endure le temps sans lui résister. La condition passive est une incondition : c'est un inconditionnel que nulle protection ne tient sous abri, que n'atteint nulle destruction, qui est hors soumission comme sans initiative – avec elle, rien ne commence; là où nous entendons la parole toujours déjà parlée (muette) du recommencement, nous nous approchons de la nuit sans ténèbres. C'est l'irréductible-incompatible, ce qui n'est pas compatible avec l'humanité (le *genre* humain). La faiblesse humaine que même le malheur ne divulgue pas, ce qui nous transit du fait qu'à chaque instant nous appartenons au passé immémorial de notre mort – par là indestructibles en tant que toujours et infiniment détruits. L'infini de notre destruction, c'est la mesure de la passivité.

◆ Levinas parle de la subjectivité du sujet; si l'on veut maintenir ce mot – pourquoi? mais pourquoi non? –,

il faudrait peut-être parler d'une *subjectivité sans sujet*, la place blessée, la meurtrissure du corps mourant déjà mort dont personne ne saurait être propriétaire ou dire : moi, mon corps, cela qu'anime le seul désir mortel : désir de mourir, désir qui passe par le mourir impropre sans s'y dépasser.

La solitude ou la non-intériorité, l'exposition au dehors, la dispersion hors clôture, l'impossibilité de se tenir ferme, fermé – l'homme privé de genre, le suppléant qui n'est supplément de rien.

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

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

◆ *La patience du concept* : d'abord renoncer au commencement, savoir que le Savoir n'est jamais jeune, mais

toujours au-delà de l'âge, d'une sénescence qui n'appartient pas à la vieillesse; ensuite qu'il ne faut pas finir trop vite, que la fin est toujours prématurée, qu'elle est la hâte du Fini auquel une fois pour toutes on veut se confier sans pressentir que le Fini n'est que le repliement de l'Infini.

◆ Ne pas répondre ou ne pas recevoir de réponse est la règle : cela ne suffit pas à arrêter les questions. Mais quand la réponse est l'absence de réponse, la question à son tour devient l'absence de question (la question mortifiée), la parole passe, fait retour à un passé qui n'a jamais parlé, passé de toute parole. C'est en cela que le désastre, quoique nommé, ne figure pas dans le langage.

◆ *Bonaventura* : « A plusieurs reprises, on m'expulsa des églises parce que j'y riaais, et des lupanars parce que je voulais y prier. » Le suicide : « Je ne laisse rien derrière moi, et c'est plein de défi que je pars à ta rencontre, Dieu – ou Néant. » « La Vie n'est que la casaque à grelots que porte le Néant... Tout est néant... Par cet arrêt du Temps, les fous entendent l'Éternité, mais en vérité c'est le Néant parfait, et la mort absolue, puisqu'au contraire la vie ne naît que d'une mort ininterrompue (si l'on s'avisait de prendre ces idées à cœur,

cela nous mènerait promptement chez les fous, mais, quant à moi, je ne les prends qu'en polichinelle...). »

Fichtre : « Dans la nature, toute mort est en même temps naissance et c'est dans la mort précisément que la vie arrive à son apogée », et Novalis : « Une liaison conclue pour la mort est une noce qui nous accorde une compagne pour la nuit », mais Bonaventura n'envisage jamais la mort comme le rapport avec un espoir de transcendance : « Dieu soit loué! Il y a une mort, et après, il n'y a pas d'Éternité. »

◆ La patience est l'urgence extrême : je n'ai plus le temps, dit la patience (ou le temps qui lui est laissé est absence de temps, temps d'avant le commencement – temps de la non-apparition où l'on meurt non phénoménalement, à l'insu de tous et de soi-même, sans phrases, sans laisser de traces et donc sans mourir : patiemment).

◆ *Bonaventura* : « Je me vis seul avec moi-même dans le Néant... Avec le Temps, toute diversité avait disparu, et il ne régnait plus qu'un immense et effrayant ennui, vide à jamais. Hors de moi, je tentai de m'anéantir, mais je demeurais, et me sentais immortel. »

◆ L'affirmation, souvent mal citée ou facilement traduite, de Novalis : le véritable acte philosophique est la mise à mort de soi-même (le mourir de soi, soi comme mourir, *Selbsttötung* et non *Selbstmord*, le mouvement mortel du même à l'autre). Le suicide comme mouvement mortel du même ne peut jamais être projeté, parce que l'événement du suicide s'accomplit à l'intérieur d'un cercle à l'écart de tout projet, peut-être de toute pensée ou de toute vérité – ainsi est-il ressenti comme invérifiable, voire inconnaissable, et toute raison qu'on en donne, si juste qu'elle soit, paraît sans convenance. Se tuer, c'est s'établir dans l'espace interdit à tous, c'est-à-dire à soi-même : la *clandestinité*, le *non phénoménal* du rapport humain, est l'essence du « suicide », toujours caché, moins parce que la mort y est en jeu que parce que mourir – la passivité même – y devient action et se montre dans l'acte de se dérober, hors phénomène. Qui est tenté par le suicide est tenté par l'invisible, secret sans visage.

Il y a des raisons de se donner la mort, et l'acte du suicide n'est pas déraisonnable, mais il enferme celui qui croit l'accomplir dans un espace définitivement soustrait à la raison (comme à son envers, l'irrationnel), étranger au vouloir et peut-être au *désir*, de sorte que celui qui se tue, même s'il cherche le spectacle, échappe à toute manifestation, entre dans une zone d'« opacité maléfique » (dit Baudelaire) où, tout rapport avec lui-même comme avec l'autre étant rompu, règne l'irrelation, la différence paradoxale, définitive et solennelle. Cela se passe avant toute décision libre, sans nécessité

et comme par hasard : pourtant sous une pression telle qu'il n'y a rien d'assez passif en soi pour en contenir (et même en subir) l'attrait.

◆ De la pensée, il faut dire d'abord qu'elle est l'impossibilité de s'arrêter à rien de défini, donc de penser rien de déterminé et qu'ainsi elle est la neutralisation permanente de toute pensée présente, en même temps que la répudiation de toute absence de pensée. L'oscillation (l'égalité paradoxale) est le risque de la pensée livrée à cette double exigence et ignorant qu'il lui faut être souverainement patiente, c'est-à-dire passive hors de toute souveraineté.

◆ *La patience, persévérance retardée.*

◆ Non pas pensée passive, mais j'en appellerais à un passif de pensée, à un toujours déjà passé de la pensée, ce qui, dans la pensée, ne saurait se rendre présent, entrer en présence, encore moins se laisser représenter ou se constituer en fond pour une représentation. Passif dont rien d'autre ne peut être dit, sinon qu'il interdit toute présence de pensée, tout pouvoir de conduire la pensée jusqu'à la présence (jusqu'à l'être), sans cepen-

dant confiner la pensée en une réserve, un retrait hors de la présence, mais la laissant en proximité – proximité d'éloignement – avec l'autre, la pensée de l'autre, l'autre comme pensée.

◆ *Quand tout est dit, ce qui reste à dire est le désastre, ruine de parole, défaillance par l'écriture, rumeur qui murmure : ce qui reste sans reste (le fragmentaire).*

◆ Le passif n'a pas à avoir lieu, mais, impliqué dans le tournant qui, s'écartant du tour, se fait par lui détour, il est le tourment du temps qui ayant toujours déjà passé vient comme retour sans présent, venant sans advenir dans la patience de l'époque, époque inénarrable, destinée à l'intermittence d'un langage déchargé de parole, désapproprié, et qui est l'arrêt silencieux de ce à quoi sans obligation il faut cependant répondre. Responsabilité d'une écriture qui se marque en se démarquant, c'est-à-dire peut-être – à la limite – en s'effaçant (aussitôt comme à la longue – il faut tout le temps pour cela), dans la mesure où elle semble laisser des traces éternelles ou oisives.

◆ *Fragment : au-delà de toute fracture, de tout éclat, la patience de pure impatience, le peu à peu du soudainement.*

◆ L'autre n'est en rapport qu'avec l'autre : il se répète sans que cette répétition soit répétition d'un même, se redoublant en se dédoublant à l'infini, affirmant, hors de tout futur, présent, passé (et par là le niant), un temps qui a toujours déjà fait son temps. L'Autre ne saurait accepter de s'affirmer comme Tout Autre, puisque l'altérité ne le laisse pas en repos, le travaillant d'une manière improductive, le déplaçant d'un rien, d'un tout, hors de toute mesure, de telle sorte qu'échappant à la reconnaissance de la loi comme à une quelconque nomination, désir sans désirant ni désiré, il marque le secret – la séparation – du mourir en jeu dans tout vivant comme ce qui l'écarte (sans cesse, peu à peu et chaque fois tout à coup) de soi comme identique, comme simple et devenir vivant.

◆ Ce que sur Platon nous apprend Platon dans le mythe de la caverne, c'est que les hommes en général sont privés du pouvoir ou du droit de tourner ou de se retourner.

•

◆ S'entretenir, non seulement ce serait se détourner de dire ce qui *est* par la parole – le présent d'une pré-

sence —, mais c'est, maintenant la parole hors de toute unité, fût-ce l'unité de ce qui est, la détourner d'elle-même en la laissant différer, répondant par un toujours déjà à un jamais encore.

◆ Dans la caverne de Platon, nul mot pour signifier la mort, nul rêve ou nulle image pour en faire pressentir l'infigurabilité. La mort y est en excès, en oubli, survenant du dehors dans la bouche du philosophe comme ce qui le réduit préalablement au silence ou pour le perdre dans la dérision d'un semblant d'immortalité, perpétuation d'ombre. La mort n'est nommée que comme nécessité de tuer ceux qui, s'étant libérés, ayant eu accès à la lumière, reviennent et révèlent, dérangeant l'ordre, troublant la tranquillité de l'abri, ainsi désabritant. La mort, c'est l'acte de tuer. Et le philosophe est celui qui subit la violence suprême, mais l'appelle aussi, parce que la vérité qu'il porte et dit par le retour est une forme de violence.

◆ La mort ironique : celle de Socrate peut-être s'emportant elle-même dans la mort et ainsi la rendant aussi discrète qu'irréelle. Et si la « possibilité » de l'écriture est liée à la « possibilité » de l'ironie, nous comprenons pourquoi l'une et l'autre sont toujours décevantes, ne pouvant être revendiquées, excluant toute maîtrise (cf. Sylviane Agacinski).

◆ Du rêve, nous ne saurions nous souvenir; s'il vient à nous – mais de quelle venue? à travers quelle nuit? –, ce n'est que par oubli, un oubli qui n'est pas seulement de censure ou de refoulement. Rêvant sans mémoire, d'une manière telle que tout rêve temporaire serait un fragment de réponse à un mourir immémorial, rayé par la répétition du désir.

Il n'y a pas cessation, il n'y a pas interruption entre rêve et réveil. En ce sens, il est possible de dire : jamais, rêveur, tu ne peux t'éveiller (ni, au reste, te laisser ainsi appeler, interpeller).

◆ Le rêve est sans fin, la veille sans commencement, ni l'un ni l'autre ne se rejoignent. Seule la parole dialectique les met en rapport en vue d'une vérité.

◆ Pensant autrement qu'il ne pense, de telle sorte que l'Autre vienne à la pensée, comme approche et réponse.

◆ *L'écrivain, sa biographie : il mourut, vécut et mourut.*

◆ Si le livre pouvait pour une première fois vraiment débiter, il aurait pour une dernière fois depuis longtemps pris fin.

◆ Ce qui nous fait craindre et désirer le nouveau, c'est que le nouveau combat contre la vérité (établie), combat des plus anciens où toujours peut se décider quelque chose de plus juste.

◆ Avant qu'il ne soit là, personne ne l'attend; quand il est là, personne ne le reconnaît : c'est qu'il n'est pas là, le désastre qui a déjà détourné le mot être, s'accomplissant tant qu'il n'a pas commencé; rose épanouie en bouton.

◆ Quand tout s'est obscurci, règne l'éclairement sans lumière qu'annoncent certaines paroles.

◆ Louant la vie sans laquelle il ne serait pas donné de vivre selon le mouvement de mourir.

◆ Le trait du désastre : le triomphe, la gloire ne lui sont pas opposés, ils ne lui appartiennent pas non plus, malgré le lieu commun qui prévoit dans le sommet déjà le déclin; il n'a pas de contraire et il n'est pas le Simple. (De là que rien ne lui soit plus étranger que la dialectique, serait-elle réduite à son moment destructeur.)

◆ *Il nous interroge : ce que nous faisons, comment nous vivons, quels sont nos amis. Il est discret, comme si ses questions ne questionnaient pas. Et quand à notre tour nous lui demandons ce qu'il fait, il sourit, se lève et c'est comme s'il n'avait jamais été présent. Les choses suivent leur cours. Il ne nous dérange pas.*

◆ L'inexpérience de mourir, cela veut dire aussi : la maladie à mourir, mourant comme quelqu'un qui n'a pas appris ou qui a manqué ses classes.

◆ Le neuf, le nouveau, parce qu'il ne peut pas prendre place dans l'histoire, est aussi bien ce qu'il y a de plus ancien, quelque chose de non historique auquel nous

sommes appelés à répondre comme si c'était l'impossible, l'invisible, ce qui a depuis toujours disparu sous les décombres.

◆ Comment saurions-nous que nous sommes des précurseurs, si le message qui devrait faire de nous des messagers, nous devance d'une éternité, nous vouant à être d'éternels retardataires?

Nous sommes des précurseurs, courant hors de nous, au-devant de nous; quand nous arrivons, notre temps est déjà passé, le cours, interrompu.

◆ Si la citation, dans sa force morcelaire, détruit par avance le texte auquel elle n'est pas seulement arrachée, mais qu'elle exalte jusqu'à n'être qu'arrachement, le fragment sans texte ni contexte est radicalement incitable.

◆ *Pourquoi tous les malheurs, finis, infinis, personnels, impersonnels, de maintenant, de toujours, avaient-ils pour sous-entendu, le rappelant sans cesse, le malheur historiquement daté, pourtant sans date, d'un pays déjà si réduit qu'il semblait presque effacé de la carte et dont l'histoire cependant débordait l'histoire du monde? Pourquoi?*

◆ *Il écrit — écrit-il? — non parce que les livres des autres le laisseraient insatisfait (au contraire, ils lui plaisent tous), mais parce que ce sont des livres et qu'à écrire on ne trouve pas son content.*

◆ Écrire pour que le négatif et le neutre, dans leur différence toujours recouverte, dans la plus dangereuse des proximités, se rappellent l'un à l'autre leur spécificité, l'un travaillant, l'autre désœuvrant.

◆ Aujourd'hui est pauvre; cette pauvreté qui lui serait essentielle, si elle n'était à ce point extrême qu'elle est aussi dénuée d'essence, lui permet de ne pas en venir à une présence, ni de s'attarder dans le nouveau ou dans l'ancien d'un maintenant.

◆ Écris pour ne pas seulement détruire, pour ne pas seulement conserver, pour ne pas transmettre, écris sous l'attrait de l'impossible réel, cette part de désastre où sombre, sauve et intacte, toute réalité.

◆ Confiance dans le langage : elle se situe dans le langage — défiance du langage : c'est encore le langage qui se défierait de lui-même, trouvant dans son espace les principes inébranlables d'une critique. D'où le recours à l'étymologie (ou sa récusation); d'où l'appel aux divertissements anagrammatiques, aux renversements acrobatiques destinés à multiplier les mots à l'infini sous prétexte de les corrompre, mais en vain — tout cela justifié à condition d'en user (recours et récusation) à la fois, dans le même temps, sans y croire et sans arrêt. L'inconnu du langage reste inconnu.

La confiance-défiance dans le langage est déjà fétichisme, choisissant tel mot pour en jouer dans la jouissance et le malaise de la perversion qui suppose toujours, dissimulé, un bon usage. Écrire, détour qui écarterait le droit à un langage, fût-il perverti, anagrammé — détour de l'écriture, qui toujours dé-crit, amitié pour l'inconnu mal venu, « réel » échappant à toute monstration, à toute possible parole.

Écrivain malgré lui : il ne s'agit pas d'écrire malgré ou contre soi dans un rapport de contradiction, voire d'incompatibilité à soi, ou à la vie, ou à l'écriture (cela, c'est la biographie de l'anecdote), mais dans une autre relation de laquelle *l'autre* s'éconduit et nous a toujours éconduits jusque dans le mouvement d'attrait — d'où les noms vains de réel, de gloire ou de désastre par lesquels ce qui se sépare du langage s'y consacre ou

tombe, peut-être par perte de patience. Car il se pourrait que tout nom – et précisément le dernier, l'imprononçable – fût encore un effet d'impatience.

◆ La lumière éclate – éclat, ce qui, dans la clarté, se clame et n'éclaire pas (la dispersion qui résonne ou vibre jusqu'à l'éblouissement). Éclat, le retentissement brisant d'un langage sans entente.

◆ Mourir sans but : par là (ce mouvement d'immobilité), la pensée tomberait hors de toute téléologie et peut-être hors de son site. Penser sans but comme on meurt, c'est ce qu'il semble qu'impose, en termes non de gratuité, mais de responsabilité, la patience dans sa persévérance innocente – d'où le piétinement de l'inconnu sans langage, là à notre porte, sur le seuil.

Penser comme on meurt : sans but, sans pouvoir, sans unité et précisément sans « comme » – d'où l'anéantissement de la formulation dès qu'elle est pensée, c'est-à-dire pensée de chaque côté, en déséquilibre, en excès de sens et en excès sur le sens – sortie, dehors.

Penser comme mourir exclut le « comme » de la pensée, en sorte que, même si nous le supprimons par simplification parataxique, écrivant penser : mourir, il forme énigme jusque dans son absence, espace presque infranchissable; l'irrelation de penser et de

mourir est aussi la forme de leurs rapports, non pas que penser procède vers mourir, procédant vers son autre, mais pas davantage vers son même. C'est de là que « comme » prend son élan : ni autre ni même.

Il y a une sorte de déclin d'ascendance entre penser et mourir : plus nous pensons dans l'absence de pensée (déterminée), plus nous nous élevons, de marche en marche, vers le précipice, la chute à pic, l'échéance par la tête. Penser n'est qu'ascension ou déclin, mais n'a pas de pensée déterminée pour s'arrêter et se retourner vers soi – de là son vertige qui est cependant égalité, comme mourir est toujours égal, toujours étal (légal).

◆ Si l'esprit est ce qu'il y a de toujours actif, la patience est déjà le non-esprit, le corps dans sa passivité souffrante, cadavérique, étalée ou de surface, le cri sous la parole, le non-spirituel de l'écrit : en ce sens la vie même, comme ombre de la vie, le don ou dépense vivante jusqu'à mourir.

◆ « Déjà » ou « toujours déjà » est la marque du désastre, le hors de l'histoire historique : ce que nous – qui n'est pas nous? – subirons avant de l'avoir subi, la transe comme le passif du pas au-delà. Le désastre est l'impropriété de son nom, et la disparition du nom propre (Derrida), ni nom ni verbe, mais un reste qui

rayerait d'invisibilité et d'illisibilité tout ce qui se montre et tout ce qui se dit : un reste sans résultat ni reliquat – la patience encore, le passif, quand s'arrête l'*Aufhebung* devenue l'inopérable. Hegel : « Innocence seulement est le non-faire (l'absence d'opération). »

◆ Le désastre est ce temps où l'on ne peut plus mettre en jeu, par désir, ruse ou violence, la vie qu'on cherche, par ce jeu, à maintenir encore, temps où le négatif se tait et aux hommes a succédé l'infini calme (l'effervescence) qui ne s'incarne pas et ne se rend pas intelligible.

◆ *Ils ne pensent pas à la mort, n'ayant de relation qu'avec elle.*

◆ Une lecture de ce qui fut écrit : *celui qui maîtrise la mort (la vie finie), déchaîne l'infini du mourir.*

◆ La passivité du langage : si l'on se sert, en le faussant un peu, du langage hégélien, on peut affirmer que le concept est la mort, la fin de la vie naturelle et spirituelle, et que mourir est l'obscur de la vie, cet au-delà de la vie, sans agir, sans faire, sans être, la vie sans mort

qui est alors le périssable même, l'éternellement périssable qui nous transit, tandis que, interminablement, nous finissons de parler, parlant comme après le terme, écoutant sans parler l'écho de ce qui a toujours déjà passé, passant cependant : le passage.

◆ *L'autre est toujours autrui, et autrui est toujours son autre, libéré de toute propriété, de tout sens propre, ainsi au-delà de toute marque de vérité et de tout signe de lumière.*

◆ Mourir, c'est, absolument parlant, l'imminence incessante par laquelle cependant la vie dure en désirant. Imminence de ce qui s'est toujours déjà passé.

◆ La souffrance souffre d'être innocente — ainsi elle cherche à devenir coupable pour s'alléger. Mais la passivité en elle se dérobe à toute faute : passif hors faillite, souffrance sauve de la pensée du salut.

◆ Il n'y a désastre que parce que le désastre incessamment se manque. Fin de la nature, fin de la culture.

◆ *Danger que le désastre prenne sens au lieu de prendre corps.*

◆ Écrire, « former » dans l'informel un sens absent. Sens absent (non pas absence de sens, ni sens qui manquerait ou potentiel ou latent). Écrire, c'est peut-être amener à la surface quelque chose comme du sens absent, accueillir la poussée passive qui n'est pas encore la pensée, étant déjà le désastre de la pensée. Sa patience. Entre lui et l'autre, il y aurait le contact, la déliaison de sens absent – l'amitié. Un sens absent maintiendrait « l'affirmation » de la poussée au-delà de la perte; la poussée de mourir emportant avec elle la perte, la perte perdue. Sens qui ne passe pas par l'être, au-dessous du sens – soupir du sens, sens expiré. D'où la difficulté d'un commentaire d'écriture; car le commentaire signifie et produit de la signification, ne pouvant supporter un sens absent.

◆ Désir de l'écriture, écriture du désir. Désir du savoir, savoir du désir. Ne croyons pas que nous ayons dit quelque chose par ces renversements. Désir, écriture ne restent pas en place, passent l'un par-dessus l'autre : ce ne sont pas des jeux de mot, car le désir est tou-

jours désir de mourir, non pas un souhait. Cependant, en rapport avec *Wunsch*, aussi bien non-désir, puissance impuissante qui traverse écrire, comme écrire est le déchirement désiré, non désiré, souffrant tout jusqu'à l'impatience. Désir qui meurt, désir de mourir, nous vivons cela ensemble, sans coïncidence, dans l'obscurité du délai.

◆ *Veiller sur le sens absent.*

◆ Il se confirme – dans et par l'incertitude – que tout fragment n'est pas en rapport avec le fragmentaire. Le fragmentaire, « puissance » du désastre dont il n'y a pas d'expérience, et l'intensité désastreuse, hors plaisir, hors jouissance, se marque, c'est-à-dire démarque : le fragment serait cette marque, toujours menacée par quelque réussite. Il ne saurait y avoir de fragment réussi, satisfait ou indiquant l'issue, la cessation de l'erreur, ne serait-ce que parce que tout fragment, même unique, se répète, se défait par la répétition.

Rappelons-nous. Répétition : répétition non religieuse, sans regret ni nostalgie, retour non désiré. Répétition : répétition de l'extrême, effondrement général, destruction du présent.

◆ Le savoir ne s'affine et ne s'allège que dans les confins, lorsque la vérité ne constitue plus l'instance à laquelle il lui faudrait finalement se soumettre. Le non-vrai qui n'est pas le faux, attire le savoir hors du système, dans l'espace d'une dérive où les mots clés ne dominent plus, où la répétition n'est pas un opérateur de sens (mais l'effondrement de l'extrême), où le savoir, sans passer au non-savoir, ne dépend plus de lui-même, ne résulte pas ni ne produit un résultat, mais change imperceptiblement, s'effaçant : non plus savoir, mais effet de savoir.

Dans le savoir qui toujours doit se libérer du savoir, il n'y en a pas d'antérieur, il ne se succède pas à lui-même, il n'y a donc pas non plus une présence de savoir. N'applique pas un savoir, ne le répète pas. Fin de la théorie qui détient et organise le savoir. Espace ouvert à la « théorie fictive », là où la théorie, par la fiction, entre en danger de mort. Vous théoriciens, sachez que vous êtes mortels et que la théorie est déjà la mort en vous. Sachez-le, connaissez votre compagnon. Peut-être est-il vrai que « sans théorisation, vous ne feriez pas un pas en avant », mais ce pas est un pas de plus vers l'abîme de vérité. De là monte la rumeur silencieuse, l'intensité tacite.

Lorsque cesse la domination de la vérité, c'est-à-dire lorsque la référence à l'alternance vrai-faux (y compris leur coïncidence) ne s'impose plus, fût-ce comme le travail de la parole à venir, le savoir continue à se chercher et à chercher à s'inscrire, mais dans un autre espace où il n'y a plus de direction. Quand le savoir n'est plus un savoir de vérité, c'est alors de savoir qu'il s'agit : un

savoir qui brûle la pensée, comme un savoir d'infinie patience.

◆ Quand Kafka laisse entendre à un ami qu'il écrit parce que, autrement, il deviendrait fou, il sait qu'écrire est déjà folie, est sa folie, sorte de veille hors conscience, insomnie. Folie contre folie : mais il croit qu'il maîtrise l'une en s'y abandonnant; l'autre lui fait peur, est sa peur, passe à travers lui, le déchire, l'exalte, comme s'il lui fallait subir toute la puissance d'une continuité sans arrêt, tension à la limite du non-supportable dont il parle avec effroi et non sans un sentiment de gloire. C'est que la gloire est le désastre.

◆ Accepter cette distinction : « il faut » et non « tu dois » – peut-être parce que la seconde formule s'adresse à un toi et que la première est une affirmation hors loi, sans légalité, une nécessité non nécessaire; tout de même une affirmation? une violence? Je cherche un « il faut » passif, usé par la patience.

◆ *Mais quelque chose me contraint à cette aventure ancienne, infinie et hors sens, tandis que, au cœur du désastre, je continue de le chercher comme ce qui ne vient pas, de l'attendre, alors qu'il est la patience de mon attente.*

◆ Chacun, supposons-le, aurait sa folie privée. Le savoir sans vérité serait le travail ou l'écoute d'une singularité intense, analogue à cette folie « privée », tout ce qui est privé étant folie dans la mesure du moins où nous cherchons, par elle, à communiquer.

◆ Si le dilemme est : délirer ou mourir, la réponse ne manquera pas et le délire sera mortel.

◆ *Dans son rêve, rien, rien que le désir de rêver.*

◆ Quand je dis, à la suite de Nietzsche : « il faut » – avec le jeu entre falloir et faillir –, je dis aussi bien : il manque, il tombe, il trompe, c'est le commencement de la chute, la loi commande en tombant, et, par là, se sauve encore comme loi. *

◆ Il peut lire un livre, un écrit, un texte – pas toujours, pas toujours, et le peut-il? – parce qu'il garde, le per-

dant, un certain rapport avec écrire. Ce qui ne veut pas dire qu'il lit le plus volontiers ce qui lui donnerait envie d'écrire – écrire sans désir appartient à la patience, la passivité de l'écriture –, mais plutôt ce qui foudroie l'écriture, fait rougeoier sa violence en la détruisant ou, plus simplement, plus mystérieusement, est en rapport avec le passif immémorial, l'anonymat, la discrétion absolue, la faiblesse humaine.

◆ Ne jamais tenter de rendre l'écriture imprenable : exposée à tous les vents d'un commentaire réducteur, toujours déjà prise et retenue, ou rebutée.

◆ Le dessein de la loi : que les prisonniers construisent eux-mêmes leur prison. C'est le moment du concept, la marque du système.

◆ Dans le système hégélien (c'est-à-dire dans tout système), la mort est constamment à l'œuvre, et rien n'y meurt, n'y peut mourir. Ce qui reste après le système, reliquat sans reste : la poussée de mourir dans sa nouveauté répétitive.

◆ Le mot « corps », son danger, combien facilement il donne l'illusion qu'on se tient déjà hors du sens, sans contamination avec conscience inconscience. Retour insidieux du naturel, de la Nature. Le corps est sans appartenance, mortel immortel, irréel, imaginaire, fragmentaire. La patience du corps, c'est déjà et encore la pensée.

◆ Dire : j'aime Sade, c'est n'avoir aucun rapport avec Sade. Sade ne peut être aimé ni supporté, ce qu'il écrit nous détournant absolument en nous attirant absolument : attrait du détour.

Nous l'avons détruit, nous avons libéré l'étoile – sans rayon désormais : il roule obscur, l'astre du désastre, disparu, comme il le souhaitait, dans la tombe sans nom de son renom.

Mais c'est bien vrai qu'il y a une ironie de Sade (pouvoir de dissolution); celui qui ne la pressent pas, lit un auteur quelconque à système; rien qui puisse y être dit sérieux, ou son sérieux est la dérision du sérieux, comme la *passion y passe* par le moment de froideur, de secret, de neutralité, l'apathie, la passivité infinie. C'est la grande ironie – non pas socratique : la feinte ignorance –, mais la saturation de l'inconvenance (quand plus rien ne convient), la grande dissimulation là où tout est dit, tout est redit et finalement tu.

◆ Jamais ou bien ou bien, logique simple, ni tous deux ensemble qui finissent toujours par s'affirmer dialectiquement ou compulsivement (contrariété sans risque); toute dualité, tout binarisme (opposition ou possibilité, fût-ce comme in-compossible) attirent la pensée dans la commodité des échanges : les comptes se feront. Éros Thanatos : deux puissances encore; Un domine. La division ne suffit pas, dialectique inaccomplie. Il n'y a pas *la* pulsion de la mort, les poussées de mort sont arrachements à l'unité, multitudes éperdues.

◆ Je reviens sur le fragment : n'étant jamais unique, il n'a cependant pas de limite externe – le dehors vers lequel il tombe n'est pas son limen, et en même temps pas de limitation interne (ce n'est pas le hérisson, fermé sur soi); pourtant quelque chose de strict, non pas à cause de sa brièveté (il peut se prolonger comme l'agonie), mais par le resserrement, l'étranglement jusqu'à la rupture : des mailles toujours ont sauté (elles ne manquent pas). Pas de plénitude, pas de vide.

◆ L'écriture est déjà (encore) violence : ce qu'il y a de rupture, brisure, morcellement, le déchirement du déchiré dans chaque fragment, singularité aiguë, pointe acérée. Et pourtant ce combat est débat pour la patience. Le nom s'use, le fragment se fragmente, se délite. La passivité passe en patience, enjeu qui sombre.

◆ Sombrier, désir de la chute, désir qui est la poussée et l'attrait de la chute, et l'on tombe toujours plusieurs, chute multiple, chacun se retient à un autre qui est soi et est la dissolution – la dispersion – de soi, et cette retenue est la précipitation même, la fuite panique, la mort hors de la mort.

◆ On ne saurait « lire » Hegel, sauf à ne pas le lire. Le lire, ne pas le lire, le comprendre, le méconnaître, le refuser, cela tombe sous la décision de Hegel ou cela n'a pas lieu. Seule l'intensité de ce non-lieu, dans l'impossibilité qu'il y en ait un, nous dispose pour une mort – mort de lecture, mort d'écriture – qui laisse Hegel vivant, dans l'imposture du Sens achevé. (Hegel est l'imposteur, c'est ce qui le rend invincible, fou de son sérieux, faussaire de Vérité : « donnant le change » jusqu'à devenir à son insu maître de l'ironie – Sylviane Agacinski.)

◆ Qu'est-ce qui cloche dans le système, qu'est-ce qui boite? La question est aussitôt boiteuse et ne fait pas question. Ce qui déborde le système, c'est l'impossibilité de son échec, comme l'impossibilité de la réussite : finalement on n'en peut rien dire, et il y a une manière

de se taire (le silence lacunaire de l'écriture) qui arrête le système, le laissant désœuvré, livré au sérieux de l'ironie.

◆ Le Savoir au repos; quelle que soit l'inconvenance de ces termes, nous ne pouvons laisser écrire l'écriture fragmentaire que si le langage, ayant épuisé son pouvoir de négation, sa puissance d'affirmation, retient ou porte le Savoir au repos. Écriture hors langage, rien d'autre peut-être que la fin (sans fin) du savoir, fin des mythes, érosion de l'utopie, rigueur de la patience resserrée.

◆ *Le nom inconnu, hors nomination :*

L'holocauste, événement absolu de l'histoire, historiquement daté, cette toute-brûlure où toute l'histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, sans pardon, sans consentement, s'est ruiné sans donner lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne?

Dans l'intensité mortelle, le silence fuyant du cri innombrable.

◆ Il y aurait dans la mort quelque chose de plus fort que la mort : c'est le mourir même – l'intensité du mourir, la poussée de l'impossible indésirable jusque dans le désiré. La mort est pouvoir et même puissance – donc limitée –, elle fixe un terme, elle ajourne, au sens où elle assigne à un jour dit, hasardeux et nécessaire, tout en renvoyant à un jour non désigné. Mais le mourir est non-pouvoir, il arrache au présent, il est toujours franchissement du seuil, il exclut tout terme, toute fin, il ne libère pas ni n'abrite. Dans la mort, on peut illusoirement se réfugier, la tombe marque l'arrêt de la chute, le mortuaire est l'issue dans l'impasse. Mourir est le fuyant qui entraîne indéfiniment, impossiblement et intensivement dans la fuite.

◆ *Le désappointement* du désastre : ne répondant pas à l'attente, ne laissant pas se faire le point, l'appoint, hors toute orientation, fût-ce comme désorientation ou simple égarement.

◆ Le désir reste en rapport avec le lointain de l'astre, demandant au ciel, en appelant à l'univers. En ce sens, le désastre détournerait du désir sous l'attrait intense de l'impossible indésirable.

◆ Lucidité, rayon de l'étoile, réponse au jour qui questionne, sommeil quand la nuit vient. « *Mais qui se cachera devant ce qui jamais ne se couche?* » La veille est sans commencement ni fin. Veiller est au neutre. « Je » ne veille pas : on veille, la nuit veille, toujours et incessamment, creusant la nuit jusqu'à l'*autre* nuit où il ne saurait être question de dormir. On ne veille que la nuit. La nuit est étrangère à la vigilance qui s'exerce, s'accomplit et porte la raison lucide vers ce qu'elle doit maintenir en réflexion, c'est-à-dire dans la garde de l'identité. La veille est étrangeté : elle ne s'éveille pas, comme si elle sortait d'un sommeil qui la précéderait, tout en étant *réveil*, retour constant et instant à l'immobilité de la veille. Cela veille : sans guetter ni épier. Le désastre veille. Quand il y a veille, là où la conscience endormie s'ouvrant en inconscience laisse se jouer la lumière du rêve, ce qui veille, le veiller, ou l'impossibilité de dormir au sein du sommeil, ne s'éclaire pas en termes de surcroît de visibilité, de brillance réfléchissante. Qui veille? Précisément, la question est écartée par la neutralité de la veille : personne ne veille. Veiller n'est pas le pouvoir de veiller en première personne, ce n'est pas un pouvoir, mais l'atteinte de l'infini sans pouvoir, l'exposition à l'*autre* de la nuit, là où la pensée renonce à la vigueur de la vigilance, à la clairvoyance mondaine, à la maîtrise perspicace pour se livrer à l'atermoiement illimité de l'insomnie, la veille qui ne veille pas, l'intensité nocturne.

◆ La déception travaillerait à l'intérieur du désastre si celui-ci ne se marquait pas aussi comme la transe du dehors où chute et fuite sont immobilité – immobilité d'une mouvance. Déception ne laisse pas l'exception se reposer dans la hauteur, mais fait tomber sans cesse hors du saisissable et de la capacité (sans forme ni contenu). L'exception échappe, la déception dérobe. La conscience peut être catastrophique sans cesser d'être conscience, elle ne se retourne pas, mais elle accueille le renversement. Seul le retour qui arrache au présent, détournerait du conscient-inconscient.

◆ Dans la nuit, l'insomnie est discussion, non pas travail d'arguments se heurtant à des arguments, mais l'extrême secousse sans pensées, l'ébranlement cassé jusqu'au calme (les exégèses qui vont et viennent dans « Le Château », récit de l'insomnie).

◆ Donner, ce n'est pas donner quelque chose ni même se donner, car alors donner, ce serait garder et sauvegarder, si ce que l'on donne pour trait que personne ne peut vous le prendre, vous le reprendre et vous le retirer, sommet de l'égoïsme, ruse de la possession. Le don n'étant pas le pouvoir d'une liberté, ni l'exercice sublime d'un sujet libre, il n'y aurait donc que de ce que l'on n'a pas, sous la contrainte et par-delà la contrainte,

dans la supplique d'un supplice infini, là où il n'y a rien, sauf, hors du monde, l'attrait et la pression de l'autre : don du désastre, de ce que l'on ne saurait demander ni donner. Don du don – qui ne l'annule pas, sans donateur ni donataire, qui fait que rien ne se passe, dans ce monde de la présence et sous le ciel de l'absence où arrivent les choses, même n'arrivant pas. C'est pourquoi, parler de perte, de pure perte et en pure perte semble, bien que la parole ne soit jamais sauve, encore une facilité.

◆ Joie, douleur, essaie de n'en garder que l'intensité, la très basse ou la très haute – il n'importe –, sans intention : alors tu ne vis pas en toi ni hors de toi ni près des choses, mais le vif de la vie passe et te fait passer *hors de l'espace sidéral*, dans le temps sans présence où c'est en vain que tu te chercherais.

◆ Désir, encore rapport à l'astre – le grand désir sidéral, religieux et nostalgique, panique ou cosmique; de là qu'il ne puisse y avoir désir du désastre. Veiller est sans désir de veille, l'intensité nocturne indésirable (le hors-désirable).

Par l'obsession du souci, nous ne sommes pas appelés hors de nous-mêmes, mais retenus dans l'espace de la sécurité, même cheminant à l'abandon.

Le désastre; signe de son approche sans approximation : s'écartent les soucis pour faire place à la sollicitude. *Die sorglose Nacht*, la nuit insoucieuse, tandis que veille ce qui ne saurait s'éveiller. Mais la nuit, la première nuit, s'affaire encore, nuit qui ne rompt pas avec le diurne, où même si l'on ne dort pas, exposé au sommeil, l'on reste en rapport avec l'être-dans-le-monde, dans la position seulement manquée du repos.

Si je dis : le désastre veille, ce n'est pas pour donner un sujet à la veille, c'est pour dire : la veille ne se passe pas sous un ciel sidéral.

◆ L'expérience, dans la mesure où elle n'est pas un événement vécu et ne met pas en jeu le présent de la présence, est déjà non-expérience (sans que la négation la prive du péril de ce qui se passe, toujours dépassé), excès d'elle-même où, toute affirmative qu'elle soit, elle n'a pas lieu, incapable de se poser et reposer dans l'instant (fût-il mobile) ou de se donner dans quelque point d'incandescence dont elle ne marque que l'exclusion. Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille.

◆ *Qu'il ne soit question de Rien, jamais, pour Personne.*

◆ Le vif de la vie, ce serait l'avivement qui ne se contente pas de la présence vivante, qui consume ce qui est présent jusqu'à l'exemption, l'exemplarité sans exemple de la non-présence ou de la non-vie, l'absence en sa vivacité, toujours revenant sans venue.

◆ Le silence est peut-être un mot, un mot paradoxal, le mutisme du mot (conformément au jeu de l'étymologie), mais nous sentons bien qu'il passe par le cri, le cri sans voix, qui tranche sur toute parole, qui ne s'adresse à personne et que personne ne recueille, le cri qui tombe en décri. Le cri, comme l'écriture (de même que le vif aurait toujours déjà excédé la vie), tend à excéder tout langage, même s'il se laisse reprendre comme effet de langue, à la fois subit (subi) et patient, la patience du cri, ce qui ne s'arrête pas en non-sens, tout en restant hors sens, un sens infiniment suspendu, décrié, déchiffirable-indéchiffable.

◆ Dans le travail du deuil, ce n'est pas la douleur qui travaille : elle veille.

◆ Douleur, taillant, morcelant, mettant à vif ce qui ne saurait plus être vécu, même dans un souvenir.

◆ Le désastre ne fait pas disparaître la pensée, mais, de la pensée, questions et problèmes, affirmation et négation, silence et parole, signe et insigne. Alors, dans la nuit sans ténèbres, privée de ciel, lourde de l'absence de monde, en retrait de tout présent d'elle-même, la pensée veille. Ce que je sais, d'un savoir contourné, controuvé et adjacent – sans rapport de vérité –, c'est qu'une telle veille ne permet ni éveil ni sommeil, qu'elle laisse la pensée hors secret, privée de toute intimité, corps d'absence, exposé à se passer de soi, sans que cesse l'incessant, l'échange du vif sans vie et du mourir sans mort, là où l'intensité la plus basse ne lève pas l'attente, ne met pas fin à l'atermoiement infini. Comme si la veille doucement passivement nous laissait descendre l'escalier perpétuel.

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

◆ S'il y a un principe de persévérance, un impératif d'obstination par rapport auquel la mort ferait mystère, détournés de l'astre, dérangés dans la certitude incertaine de l'ordre cosmique, n'ayant plus situation au regard de l'univers, sans consentement ni acquiescement, la patience du tout à fait passif nous a toujours livrés (dans la vie hors vie) à l'interruption d'être, à la poussée du mourir qui nous font tomber sous l'attrait du désastre indésirable où continuité en tous sens et discontinuité de tout sens, données à la fois, déjouent le sérieux et la sévérité de ce qui persévère, comme la tenue du jeu mortel.

◆ Que ce qui s'écrit résonne dans le silence, le faisant résonner longtemps, avant de retourner à la paix immobile où veille encore l'énigme.

◆ *Abtiens-toi de vivre sous la sauvegarde du principe de persévérance — l'être comme persévération — d'où la mort tient son mystère.*

◆ L'écriture, sans se placer au-dessus de l'art, suppose qu'on ne le préfère pas, l'efface comme elle s'efface.

◆ Ne pardonne pas. Le pardon accuse avant de pardonner; accusant, affirmant la faute, il la rend irrémédiable, il porte le coup jusqu'à la culpabilité; ainsi, tout devient irréparable, don et pardon cessant d'être possibles.

Ne pardonne qu'à l'innocence.

Pardonne-moi de te pardonner.

La seule faute serait de position : c'est d'être « Je », alors que le Même du moi-même ne lui apporte pas l'identité, est seulement canonique, afin de permettre le rapport infini du Même à l'Autre; d'où la tentation (la seule tentation) de redevenir sujet, au lieu de s'exposer à la subjectivité sans sujet, la nudité de l'espace mourant.

Je ne puis pardonner, le pardon vient d'autrui, mais je ne suis pas non plus pardonné, si le pardon est la mise en cause du moi, l'exigence de se donner, de se passer de soi jusqu'au plus passif, et si le pardon vient de l'autre, il ne fait que venir, il n'y a jamais certitude qu'il puisse parvenir pour autant qu'il ne lui appartient pas d'être un pouvoir de décision (sacramentel), mais toujours de se retenir dans l'indécis. Dans *Le Procès*, on peut croire que la mise à mort est le pardon, le terme de l'interminable; seulement il n'y a pas de fin, puisque Kafka précise que la honte survit, c'est-à-dire l'infini même, la dérision de la vie comme au-delà de la vie.

◆ L'inattention : il y a l'inattention qui est l'insensibilité méprisante, puis il y a l'inattention plus passive qui, au-delà de l'intérêt et du calcul, laisse autrui autre, le laissant hors de la violence par laquelle il serait pris, compris, accaparé, identifié, réduit au même. L'inattention n'est pas alors une attitude du moi plus attentif à soi qu'à l'autre – elle me distrait de tout moi, distraction qui dénude le « Je », l'expose à la passion du tout à fait passif, là où, les yeux ouverts sans regard, je deviens l'absence infinie, lorsque même le malheur qui ne supporte pas la vue et que la vue ne supporte pas, se laisse considérer, approcher et peut-être apaiser. Mais inattention qui reste ambiguë, soit l'extrême du mépris inapparent, soit l'extrême de la discrétion offerte jusqu'à l'effacement.

◆ Ce qui est étrange dans la certitude cartésienne « je pense, je suis », c'est qu'elle ne s'affirmait qu'en parlant et que la parole précisément la faisait disparaître, suspendant l'*ego* du *cogito*, renvoyant la pensée à l'anonymat sans sujet, l'intimité à l'extériorité et substituant à la présence vivante (l'existence du je suis) l'absence intense d'un mourir indésirable et attrayant. Il suffirait donc que l'*ego cogito* se prononce pour qu'il cesse de s'annoncer et que l'indubitable, sans tomber dans le

doute et restant non douteux, soit, intact, ruiné invisiblement par le silence qui fissure le langage, en est le ruissellement et, se perdant en lui, le change en sa perte. C'est pourquoi, l'on peut dire que Descartes n'a jamais su qu'il parlait et, pas davantage, qu'il restait silencieux. C'est à cette condition que la belle vérité est préservée.

◆ Pour Platon, selon la dialectique qui lui est propre et en une découverte alors étourdissante (d'ailleurs périlleuse, car non sans reste), l'autre de l'autre est Même; mais comment ne pas entendre dans le redoublement le répétitif qui désœuvre, évide, désidentifie, retirant l'altérité (le pouvoir aliénant) à l'autre, sans cesser de le laisser autre, toujours plus autre (non majoré, mais excédé), par la consécration du détour et du retour?

◆ Inattention : l'intensité de l'inattention, le lointain qui veille, l'au-delà de l'attention pour que celle-ci ne se limite pas en rendant seulement attentif à quelque chose, voire à quelqu'un, voire à tout, inattention ni négative ni positive, mais excessive, c'est-à-dire sans intentionnalité, sans animadversion, sans l'extase du temps, inattention mortelle à laquelle nous n'avons pas la liberté – le pouvoir – de consentir, ni même de nous laisser aller (de nous donner en nous abandonnant), la passion inattentive, attirante, négligente qui, tandis que l'astre

brille, sous un ciel disponible, sur la terre qui porte, marque la poussée vers et l'inaccès du Dehors éternel, lorsque l'ordre cosmique subsiste, mais comme règne arrogant, impuissant, dérogé, sous l'éclat inapparent de l'espace sidéral, dans la clarté sans lumière, là où la souveraineté suspendue, absente et toujours là, renvoie sans fin à une loi morte qui, dans la chute même, récidive comme loi sans loi de la mort : *l'autre* de la loi.

◆ *Si la rupture avec l'astre pouvait s'accomplir à la façon d'un événement, si nous pouvions, fût-ce par la violence de notre espace meurtri, sortir de l'ordre cosmique (le monde) où, quel que soit le désordre visible, l'arrangement l'emporte toujours, la pensée du désastre, dans son imminence ajournée, s'offrirait encore à la découverte d'une expérience par laquelle nous n'aurions plus qu'à nous laisser ressaisir, au lieu d'être exposés à ce qui se dérobe dans une fuite immobile, à l'écart du vivant et du mourant; hors expérience, hors phénomène.*

◆ Seul le régime moyen se laisse affirmer ou nier; mais il n'y a plus lieu à affirmation, à négation, lorsque la tension la plus haute, la dépression la plus basse (ce qui volatilise en incandescence la toujours honnête jouissance – fût-elle la plus trouble; ce qui dans la douleur est tombé au-dessous de la douleur – trop passive pour être encore subie : son calme insupportable) rompent

tous rapports qui se laisseraient signifier – présenter ou absenter – dans un dire : déliées alors jusqu’au neutre dont nul langage ne dispose, quoiqu’il ne s’en sépare pas, sans cesser d’y être déplacé.

L’intensité ne saurait être dite haute ou basse sans rétablir l’échelle des valeurs et les principes d’une médiocre morale. Qu’elle soit énergie ou inertie, elle est l’extrême de la différence, l’excès sur l’être (tel que le suppose l’ontologie), excès qui, absolu dérangement, n’admet plus régime, région, règle, direction, érection, insur-rection, ni non plus leur simple contraire, de sorte qu’elle détruit ce qu’elle indique, brûlant la pensée qui la pense et l’exigeant dans cette consommation où transcendance, immanence ne sont plus que des figures flamboyantes éteintes : des repères d’écriture que l’écriture a toujours par avance perdus, celle-ci aussi bien excluant le processus sans limite que semblant inclure une fragmentation sans apparence qui suppose cependant encore une surface continue sur laquelle elle s’inscrirait, comme elle suppose l’expérience avec laquelle elle rompt – ainsi se continuant par la discontinuité, leurre du silence qui, dans l’absence même, nous a déjà livrés au désastre du retour.

Intensité : ce qui attire dans ce nom, ce n’est pas seulement qu’il échappe en général à une conceptualisation, c’est qu’il se délie en une pluralité de noms, se dénommant aussitôt qu’ils se nomment et écartant aussi bien la puissance qui s’exerce que l’intentionnalité qui marque une direction, le signe et le sens, l’espace qui se déploie et le temps qui s’extasie, avec cet embarras qu’il semble

restaurer une sorte d'intériorité corporelle – la vibrance vivante – par laquelle s'impriment à nouveau les fades enseignements de la conscience-inconscience. De là qu'il faudrait dire que seule l'extériorité, dans son écart absolu, dans sa désintensification infinie, rend à l'intensité l'attrait désastreux qui l'empêche de se laisser traduire en révélation, en surplus de savoir, en croyance, la retournant en pensée, mais pensée qui s'excède et n'est plus que le tourment – la rétorsion – de ce retour.

◆ « Intensité », ce mot différent auquel Klossowski nous a conduits pour que le mot nous désavoue, en se gardant bien d'en faire un mot clé ou un mot-réclame qu'il suffirait simplement d'invoquer pour que soit ouverte la brèche par où s'écoulerait, se tarirait le sens, nous permettant une fois pour toutes d'échapper à sa restriction (F. Schlegel : « l'infini d'intensité »).

◆ Dans le dehors silencieux – le silence du silence – qui d'aucune manière n'aurait rapport avec un langage, n'en venant pas, mais en étant toujours déjà sorti, veille ce qui n'a pas commencé ni ne finira, cette nuit où à autrui se substitue l'autre, celui que Descartes a essayé de fixer sous les traits du Grand Contradictéur, de l'Autrui trompeur qui n'a pas seulement pour rôle de se jouer de l'évidence – le manifeste de la vue – ni de

poursuivre l'œuvre du doute (la duplicité, simple partage de l'Un où celui-ci continue de se préserver), mais ébranle l'autre comme autrui, avec quoi s'effondre la possibilité de l'illusion et du sérieux, de la tromperie et de l'équivoque, de la parole muette, comme du mutisme parlant, ne laissant plus la raillerie donner un signe, même si celui-ci ne signifie rien, bien que, à travers le silence du silence – celui qui ne viendrait pas d'un langage (son dehors cependant) – perce, par le répétitif, la dérision du retour désastreux (la mort arrêtée).

◆ Ces noms, lieux de la dislocation, les quatre vents de l'absence d'esprit soufflant de nulle part : la pensée, lorsque celle-ci se laisse, par l'écriture, délier jusqu'au fragmentaire. Dehors. Neutre. Désastre. Retour. Noms qui certes ne forment pas système et, dans ce qu'ils ont d'abrupt à la façon d'un nom propre ne désignant personne, glissent hors de tout sens possible sans que ce glissement fasse sens, laissant seulement une entre-lueur glissante qui n'éclaire rien, pas même ce hors-sens dont la limite ne s'indique pas. Noms qui, dans un champ dévasté, ravagé par l'absence qui les a précédés et qu'ils porteraient en eux si, vides de toute intériorité, ils ne se dressaient extérieurs à eux-mêmes (pierres d'abîme pétrifiées par l'infini de leur chute), semblent les restes, chacun, d'un langage autre, à la fois disparu et jamais prononcé, que nous ne saurions essayer de

restaurer sans les réintroduire dans le monde ou les exalter jusqu'à un sur-monde dont, dans leur solitude clandestine d'éternité, ils ne sauraient être que l'instable interruption, l'invisible retrait.

◆ *Toujours de retour sur les chemins du temps, nous n'avancerons ni ne retarderons : tard est tôt, proche loin.*

◆ Les fragments s'écrivent comme séparations incomplètes; ce qu'ils ont d'incomplet, d'insuffisant, travail de la déception, est leur dérive, l'indice que, ni unifiées, ni consistantes, ils laissent s'espacer des marques avec lesquelles la pensée, en déclinant et se déclinant, figure des ensembles furtifs qui fictivement ouvrent et ferment l'absence d'ensemble, sans que, fascinée définitivement, elle s'y arrête, toujours relayée par la veille qui ne s'interrompt pas. De là qu'on ne puisse pas dire qu'il y ait intervalle, puisque les fragments, destinés en partie au blanc qui les sépare, trouvent en cet écart non pas ce qui les termine, mais ce qui les prolonge, ou les met en attente de ce qui les prolongera, les a déjà prolongés, les faisant persister de par leur inachèvement, toujours prêts alors à se laisser travailler par la raison infatigable, au lieu de rester la parole déçue, mise à part, le secret sans secret que nulle élaboration ne saurait remplir.

◆ Lisant ces phrases anciennes : « L'inspiration, cette parole errante qui ne peut prendre fin, est *la longue nuit de l'insomnie*, et c'est pour s'en défendre, en s'en détournant, que l'écrivain en vient à écrire vraiment, activité qui le rend au monde où il peut dormir. » Et ceci encore : « Là où je rêve, cela veille, vigilance qui est la surprise du rêve et où veille en effet, dans un présent sans durée, une présence sans personne, la non-présence où n'advient jamais aucun être et dont la formule grammaticale serait le " Il "... » Pourquoi ce rappel? Pourquoi, malgré ce qu'elles disent sur la veille ininterrompue qui persiste derrière le rêve, et sur la nuit inspiratrice de l'insomnie, ces paroles semblent-elles avoir besoin d'être reprises, répétées, pour échapper au sens qui les anime et afin d'être détournées d'elles-mêmes, du discours qui les utilise? Mais, reprises, elles réintroduisent une assurance à laquelle on croyait avoir cessé d'appartenir, elles ont un air de vérité, elles disent quelque chose, elles prétendent à une cohérence, elles disent : tu as pensé cela il y a longtemps, tu es donc autorisé à le penser à nouveau, restaurant cette continuité raisonnable qui fait les systèmes, faisant jouer au passé une fonction de garantie, le laissant devenir actif, citeur, incitateur et empêchant l'invisible ruine que la veille perpétuelle, hors conscience inconscience, rend au neutre.

◆ Parole d'attente, silencieuse peut-être, mais qui ne laisse pas à part silence et dire et qui fait du silence déjà un dire, qui dit dans le silence déjà le dire qu'est le silence. Car le silence mortel ne se tait pas.

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

◆ Si, parmi tous les mots, il y a un mot inauthentique, c'est bien le mot « authentique ».

◆ L'exigence fragmentaire, exigence extrême, est d'abord tenue paresseusement comme s'arrêtant à des fragments,

esquisses, études : préparations ou déchets de ce qui n'est pas encore une œuvre. Qu'elle traverse, renverse, ruine l'œuvre parce que celle-ci, totalité, perfection, accomplissement, est l'unité qui se complaît en elle-même, voilà ce que pressent F. Schlegel, mais qui finalement lui échappe, sans qu'on puisse lui reprocher cette méconnaissance qu'il nous a aidés, qu'il nous aide encore à discerner dans le moment même où nous la partageons avec lui. L'exigence fragmentaire, liée au désastre. Qu'il n'y ait cependant presque rien de désastreux dans ce désastre, il faudra bien que nous apprenions à le penser sans peut-être le savoir jamais.

◆ La fragmentation, marque d'une cohérence d'autant plus ferme qu'il lui faudrait se défaire pour s'atteindre, non par un système dispersé, ni la dispersion comme système; mais la mise en pièces (le déchirement) de ce qui n'a jamais préexisté (réellement ou idéalement) comme ensemble, ni davantage ne pourra se rassembler dans quelque présence d'avenir que ce soit. L'espace-ment d'une temporalisation qui ne se saisit – fallacieusement – que comme absence de temps.

◆ Le fragment, en tant que fragments, tend à dissoudre la totalité qu'il suppose et qu'il emporte vers la dissolution d'où il ne se forme pas (à proprement parler),

à laquelle il s'expose pour, disparaissant, et, avec lui, toute identité, se maintenir comme énergie de disparaître, énergie répétitive, limite de l'infini mortel – ou œuvre de l'absence d'œuvre (pour le redire et le taire en le redisant). De là que l'imposture du Système – le Système élevé par l'ironie à un absolu d'absolu – est une façon pour le Système de s'imposer encore par le discrédit dont le crédite l'exigence fragmentaire.

◆ L'exigence fragmentaire fait signe au Système qu'elle congédie (comme elle congédie en principe le moi auteur) sans cesser de le rendre présent, ainsi que, dans l'alternative, l'*autre* terme ne peut tout à fait oublier le premier terme dont il a besoin pour s'y substituer. La critique juste du Système ne consiste pas (comme on s'y complait le plus souvent) à le prendre en faute ou à l'interpréter insuffisamment (cela arrive même à Heidegger) mais à le rendre invincible, incritiquable ou, comme on dit, incontournable. Alors, rien ne lui échappant par son unité omniprésente et par le rassemblement de tout, il ne reste plus de place à l'écriture fragmentaire sauf à se dégager comme le nécessaire impossible : ce qui donc s'écrit de par le temps hors temps, dans un suspens qui, sans retenue, brise le sceau de l'unité, précisément en ne le brisant pas, mais en le laissant de côté sans qu'on puisse le savoir. Ainsi, l'écriture fragmentaire n'appartiendrait pas à l'Un pour autant qu'elle s'écarterait de la manifestation. Et ainsi,

encore, elle ne dénoncerait pas moins la pensée comme expérience (sous quelque forme qu'on entende ce mot) que la pensée comme accomplissement de tout.

◆ *« Avoir un système, voilà qui est mortel pour l'esprit; n'en avoir pas, voilà aussi qui est mortel. D'où la nécessité de soutenir, en les perdant, à la fois les deux exigences. »*
(Fr. Schlegel.)

◆ Ce que Schlegel dit de la philosophie vaut pour l'écriture : on ne peut que devenir écrivain sans l'être jamais; dès qu'on l'est, on ne l'est plus.

◆ Toute beauté est de détail, disait à peu près Valéry. Mais cela serait vrai s'il y avait un art des détails qui n'aurait plus pour horizon l'art d'ensemble.

◆ L'inconvénient (ou l'avantage) de tout scepticisme nécessaire est d'élever de plus en plus haut la barre de la certitude ou de la vérité ou de la croyance. On ne croit à rien par besoin de trop croire et parce qu'on croit encore trop quand on ne croit à rien.

◆ Combien serait absurde cette question adressée à l'écrivain : es-tu de part en part écrivain, c'est-à-dire, en tout ce que tu es, es-tu toi-même écriture vivante et agissante? Ce serait aussitôt le condamner à mort ou faire niaisement son éloge funèbre.

◆ L'exigence fragmentaire nous appelle à pressentir qu'il n'y a encore rien de fragmentaire, non pas à proprement parler, mais à improprement parler.

◆ L'affirmation se passe de preuve, à condition de ne prétendre rien prouver.

◆ Je cherche celui qui dirait non. Car dire non, c'est *dire* avec l'éclat que le « non » est destiné à préserver.

◆ Ce qui arrive de par l'écriture n'est pas de l'ordre de ce qui arrive. Mais alors qui te permet de prétendre qu'il arriverait jamais quelque chose comme l'écriture?

Où bien l'écriture ne serait-elle pas telle qu'elle n'aurait jamais besoin d'advenir?

◆ Quelqu'un (Clavel) a écrit de Socrate que nous l'avons tous tué. Voilà qui n'est guère socratique. Socrate n'aurait pas aimé nous rendre coupables de rien, ni même responsables d'un événement que son ironie avait par avance rendu insignifiant, voire bénéfique, en nous priant de ne pas le prendre au sérieux. Mais, bien sûr, Socrate n'a oublié qu'une chose. C'est que plus personne après lui ne pouvait être Socrate et que sa mort a tué l'ironie. C'est à l'ironie que ses juges en avaient tous; c'est à l'ironie que nous autres, ses justes pleureurs, nous continuons d'en avoir tous.

◆ Le non-savoir n'est pas ne rien savoir, pas même le savoir du « non », mais ce que dissimule toute science ou nescience, soit le neutre en tant que non-manifestation.

◆ Une « découverte » qu'on ressasse devient la découverte du ressassement.

◆ R. C. est à ce point poète qu'à partir de lui la poésie brille comme un fait, mais qu'à partir de ce fait de la poésie tous les faits deviennent question et même question poétique.

◆ La ferveur pour le progrès infini n'est valable que comme ferveur, puisque l'infini est la fin même de tout progrès.

◆ Hegel est certes l'ennemi mortel du christianisme, mais dans la mesure où il est chrétien, si, loin de se contenter d'une seule Médiation (le Christ), il fait médiation de tout. Seul le judaïsme est la pensée qui ne médiatise pas. Et c'est pourquoi Hegel, Marx sont antijudaïques, pour ne pas dire antisémites.

◆ Le philosophe qui écrirait en poète viserait sa propre destruction. Et même la visant, il ne peut l'atteindre. La poésie est question pour la philosophie qui prétend lui donner une réponse, et ainsi la comprendre (la savoir). La philosophie qui met tout en question, achoppe à la poésie qui est la question qui lui échappe.

◆ Qui écrit est en exil de l'écriture : là est sa patrie où il n'est pas prophète.

◆ Celui qui ne s'intéresse pas à soi-même n'est pas pour autant désintéressé. Il ne commencerait à l'être que si le désintéressement en lui de lui ne l'avait toujours déjà ouvert à autrui qui passe tout intérêt.

◆ Écrire son autobiographie soit pour s'avouer, soit pour s'analyser, soit pour s'exposer aux yeux de tous, à la façon d'une œuvre d'art, c'est peut-être chercher à survivre, mais par un suicide perpétuel – mort totale en tant que fragmentaire.

S'écrire, c'est cesser d'être pour se confier à un hôte – autrui, lecteur – qui n'aura désormais pour charge et pour vie que votre inexistence.

◆ En un sens, le « moi » ne se perd pas parce qu'il ne s'appartient pas. Il n'est donc moi que comme non-appartenant à soi, et donc comme toujours déjà perdu.

◆ Le saut mortel de l'écrivain sans lequel il n'écrirait pas, est nécessairement une illusion dans la mesure

où, pour s'accomplir réellement, il faut qu'il n'ait pas lieu.

◆ A supposer qu'on puisse scolairement dire : le Dieu de Leibniz est parce qu'il est possible, on comprendra qu'on puisse dire au contraire : le réel est réel en tant qu'excluant la possibilité, c'est-à-dire étant impossible, de même la mort, de même, et à un plus haut titre, l'écriture du désastre.

◆ Seul un moi fini (ayant pour seul destin la finitude) doit en venir à se reconnaître, en l'autre, responsable de l'infini.

◆ Ce n'est qu'en tant qu'infini que je suis limité.

◆ Si, comme l'affirme étymologiquement Levinas, la religion est ce qui lie, tient ensemble, alors qu'en est-il du non-lien qui désunit par-delà l'unité, qu'en est-il de ce qui échappe à la synchronie du « se tenir ensemble » sans cependant rompre tout rapport ou sans cesser, dans cette rupture ou dans cette absence de rapport,

d'ouvrir une relation encore? Faut-il être non-religieux pour cela?

◆ Infini-limité, est-ce toi?

◆ Si tu écoutes « l'époque », tu apprendras qu'elle te dit à voix basse, non pas de parler en son nom, mais de te taire en son nom.

◆ Certes Socrate n'écrit pas, mais, sous la voix, c'est par l'écriture cependant qu'il se donne aux autres comme le sujet perpétuel et perpétuellement destiné à mourir. Il ne parle pas, il questionne. Questionnant, il interrompt et s'interrompt sans cesse, donnant forme ironiquement au fragmentaire et vouant par sa mort la parole à la hantise de l'écriture, de même que celle-ci à la seule écriture testamentaire (sans signature, toutefois).

◆ Entre les deux propositions faussement interrogatives : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?

et pourquoi y a-t-il le mal plutôt que le bien?, je ne reconnais pas cette différence qu'on prétend y discerner, puisque toutes deux sont portées par un « il y a » qui n'est ni être ni néant, ni bien ni mal et sans lequel tout cela s'effondre ou s'est donc déjà effondré. Surtout, *l'il y a*, en tant que neutre, se joue de la question qui porte sur lui : interrogé, il absorbe ironiquement l'interrogation qui ne saurait le surplomber. Même s'il se laisse vaincre, c'est que la défaite est sa convenance inconvenante, de même que le mauvais infini dans sa répétition perpétuelle le détermine comme vrai dans la mesure où il imite (faussement) la transcendance et, ainsi, en dénonce l'ambiguïté essentielle, l'impossibilité, pour celle-ci, d'être mesurée par le vrai ou par le juste.

◆ Mourir veut dire : mort, tu l'es déjà, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience.

Écrire, c'est ne plus mettre au futur la mort toujours déjà passée, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse et dont les traces qui s'effacent appellent à *s'excepter de l'ordre cosmique*,

là où le désastre rend le réel impossible et le désir indésirable.

Cette mort incertaine, toujours antérieure, attestation d'un passé sans présent, n'est jamais individuelle, de même qu'elle déborde le tout (ce qui suppose l'avènement du tout, son accomplissement, la fin sans fin de la dialectique) : hors tout, hors temps, elle ne saurait être expliquée, ainsi que le pense Winnicott, seulement par les vicissitudes propres à la première enfance, lorsque l'enfant, encore privé de moi, subit des états bouleversants (les agonies primitives) qu'il ne peut connaître puisqu'il n'existe pas encore, qui se produiraient donc sans avoir lieu, ce qui conduit plus tard l'adulte, dans un souvenir sans souvenir, par son moi fissuré, à les attendre (soit pour les désirer, soit pour les redouter) de sa vie qui s'achève ou s'effondre. Ou plutôt ce n'est qu'une explication, du reste impressionnante, une application fictive destinée à individualiser ce qui ne saurait l'être ou encore à fournir une représentation de l'irreprésentable, à laisser croire qu'on pourra, à l'aide du transfert, fixer dans le présent d'un souvenir (c'est-à-dire dans une expérience actuelle) la passivité de l'inconnu immémorial, opération de détournement peut-être thérapeutiquement utile, dans la mesure où, par une manière de platonisme, à celui qui vit dans la hantise de l'effondrement imminent, elle permet de dire : cela n'aura pas lieu, cela a déjà eu lieu, je sais, je me rappelle – ce qui est restaurer un savoir de vérité et un temps commun linéaire.

◆ Sans la prison, nous saurions que nous sommes tous déjà en prison.

◆ La mort impossible nécessaire : pourquoi ces mots – et l'expérience inéprouvée à laquelle ils se réfèrent – échappent-ils à la compréhension? Pourquoi ce heurt, ce refus? Pourquoi les effacer en en faisant une fiction propre à un auteur? C'est bien naturel. La pensée ne peut pas accueillir cela qu'elle porte en elle et qui la porte, sauf si elle l'oublie. J'en parlerai sobrement, utilisant (peut-être en les falsifiant) des remarques fortes de Serge Leclair. D'après celui-ci, on ne vit et on ne parle qu'en tuant l'*infans* en soi (en autrui aussi), mais qu'est-ce que l'*infans*? Évidemment, cela qui n'a pas encore commencé à parler et jamais ne parlera, mais, plus encore, l'enfant merveilleux (terrifiant) que nous avons été dans les rêves et les désirs de ceux qui nous ont faits et vus naître (parents, toute la société). Cet enfant, où est-il? Selon le vocabulaire psychanalytique (dont, je le crois, seuls peuvent user ceux qui exercent la psychanalyse, c'est-à-dire pour qui elle est risque, danger extrême, mise en question quotidienne – sinon elle n'est que le langage commode d'une culture établie), il y aurait lieu de l'identifier à la « représentation narcissique primaire », ce qui veut dire qu'elle a statut

de représentant à jamais inconscient, et par conséquent pour toujours indélébile. D'où la difficulté à proprement parler « folle » : pour ne pas rester dans les limbes de l'infans et de l'en-deçà du désir, il s'agit de détruire l'indestructible et même de mettre fin (non pas d'un coup, mais constamment) à ce à quoi on n'a pas, n'a jamais eu, ni n'aura accès – soit la mort impossible nécessaire. Et, à nouveau, nous ne vivons et ne parlons (mais de quelle sorte de parole?) que parce que la mort a déjà eu lieu, événement insitué, insituable, que, pour ne pas s'en rendre muet dans le parler même, nous confions au travail du concept (la négativité) ou encore au travail psychanalytique lequel ne peut qu'il n'ait levé « la confusion ordinaire » entre cette première mort qui serait accomplissement incessant et la seconde mort appelée, par une simplification facile, « organique » (comme si la première ne l'était pas).

Mais ici nous interrogeons et nous nous rappelons le cheminement de Hegel : est-ce que la confusion – ce que vous nommez confusion – peut jamais être dissipée autrement que par un tour de passe-passe, la ruse dite (commodément) idéaliste – naturellement d'une grande importance significative? Oui, rappelons-nous le tout premier Hegel. Lui aussi, avant même ce qu'on appelle sa première philosophie, pensa que les deux morts n'étaient pas dissociables et que seul le fait d'affronter la mort, non seulement de lui faire front ou de s'exposer à son danger (ce qui est le trait du courage héroïque), mais d'entrer dans son espace, de la subir comme mort infinie et, aussi, mort tout court, « mort naturelle »,

pouvait fonder la souveraineté et la maîtrise : l'esprit en ses prérogatives. Il en résultait peut-être absurdement que ce qui mettait en branle la dialectique, l'expérience inexpérimentable de la mort, l'arrêtait aussitôt, arrêt dont tout le procès ultérieur garda une sorte de souvenir, comme d'une aporie avec laquelle il fallait toujours compter. Je n'entrerai pas dans le détail de la manière dont, dès la première philosophie, par un enrichissement prodigieux de la pensée, la difficulté fut surmontée. Cela est bien connu. Il reste que si la mort, le meurtre, le suicide sont mis à l'œuvre et que si la mort s'amortit elle-même en devenant puissance impuissante, plus tard négativité, il y a, à chaque fois qu'on avance à l'aide de la mort *possible*, la nécessité de ne pas passer outre à la mort sans phrases, la mort sans nom, hors concept, *l'impossibilité* même.

J'ajouterai une remarque, une interrogation : l'enfant de Serge Leclair, l'infans glorieux, terrifiant, tyrannique, que l'on ne peut tuer dans la mesure où l'on ne parvient à une vie et à une parole qu'en ne cessant pas de l'envoyer à la mort, ne serait-il pas précisément l'enfant de Winnicott, celui qui, avant de vivre, a sombré dans le mourir, l'enfant mort que nul savoir, nulle expérience ne sauraient fixer dans le passé définitif de son histoire? Ainsi glorieux, terrifiant, tyrannique, parce que, à notre insu (même et surtout lorsque nous faisons semblant de le savoir et de le dire, comme ici), toujours déjà mort. Ce que nous nous efforcerions donc de tuer, c'est bien l'enfant mort, non pas seulement celui qui aurait pour fonction de porter la mort dans

la vie et de la maintenir en elle, mais celui pour qui la « confusion » des deux morts n'a pas pu ne pas se produire et qui, par là, ne nous autorise jamais à la « lever », frappant d'inanité l'*Aufhebung* et rendant vaine toute réfutation du suicide.

Je remarque que Serge Leclaire et Winnicott s'efforcent, presque de la même manière, de nous détourner du suicide en montrant que ce n'est pas une solution. Rien de plus juste. Si la mort est la patience infinie de ce qui ne s'accomplit jamais une fois pour toutes, le court-circuit du suicide manque nécessairement la mort en transformant « illusoirement » en possibilité active la passivité de ce qui ne peut avoir lieu parce que ayant toujours déjà eu lieu. Mais peut-être faut-il entendre le suicide autrement.

Il se peut que le suicide soit la manière dont l'inconscient (la veille dans sa vigilance non éveillée) nous avertit que quelque chose cloche dans la dialectique, en nous rappelant que l'enfant toujours à tuer est l'enfant déjà mort et qu'ainsi, dans le suicide — ce que nous nommons ainsi —, *il ne se passe simplement rien*; d'où le sentiment d'incrédulité, d'effroi qu'il nous procure toujours, en même temps qu'il suscite le désir de le réfuter, c'est-à-dire de le rendre réel, c'est-à-dire impossible. Le « il ne se passe rien » du suicide peut bien recevoir la forme d'un événement dans une histoire qui, par là, par cette fin audacieuse, résultat apparent d'une initiative, prend une *tournure* individuelle : ce qui fait énigme, c'est que, précisément me tuant, « je » ne « me » tue pas, mais, vendant en quelque

sorte la mèche, quelqu'un (ou quelque chose) se sert d'un moi disparaissant – en figure d'Autre – pour lui révéler et révéler à tous ce qui aussitôt échappe : à savoir l'après-coup de la mort, le passé immémorial de la mort ancienne. Il n'y a pas de mort maintenant ou future (d'un présent à venir). Le suicide est peut-être, est sans doute une duperie, mais il a pour enjeu de rendre un instant évidente – cachée – l'autre duperie qu'est la mort dite organique ou naturelle, dans la mesure où celle-ci prétend se donner pour distincte, définitivement mise à part, à ne pas confondre, pouvant avoir lieu, mais n'ayant lieu qu'une fois, ainsi la banalité de l'unique impensable.

Mais quelle serait la différence entre la mort par suicide et la mort non suicidaire (s'il y en a une)? C'est que la première, en se confiant à la dialectique (toute fondée sur la *possibilité* de la mort, sur l'usage de la mort comme pouvoir) est l'oracle obscur que nous ne déchiffrons pas, grâce auquel cependant nous pressentons, l'oubliant sans cesse, que celui qui a été jusqu'au bout du désir de mort, invoquant son droit à la mort et exerçant sur lui-même un pouvoir de mort – ouvrant, ainsi que l'a dit Heidegger, *la possibilité de l'impossibilité* – ou encore, croyant se rendre maître de la non-maîtrise, se laisse prendre à une sorte de piège et s'arrête éternellement – un instant, évidemment – là où, cessant d'être un sujet, perdant sa liberté entêtée, il se heurte, autre que lui-même, à la mort comme à ce qui n'arrive pas ou comme à ce qui se retourne (démentant, à la façon d'une démente, la dialectique en la faisant abou-

tir) en *l'impossibilité de toute possibilité*. Le suicide est en un sens une démonstration (d'où son trait arrogant, fâcheux, indiscret), et ce qu'il démontre est l'indémontrable, à savoir que, dans la mort, il ne se passe rien et qu'elle-même ne passe pas (d'où la vanité et la nécessité de son caractère répétitif). Mais il reste de cette démonstration avortée que nous ne mourons « naturellement », de la mort sans phrases et sans concept (affirmation toujours à mettre en doute) que si, par un suicide constant, inapparent et *préalable*, accompli par personne, nous en venons (bien entendu, ce n'est pas « nous ») au leurre de la fin de l'histoire où tout retourne à la nature (une nature supposée dénaturée), lorsque la mort, cessant d'être une mort toujours double, ayant comme épuisé la passivité infinie du mourir, se réduit à la simplicité de quelque chose de naturel, plus insignifiant et plus inintéressant que l'effondrement d'un monticule de sable.

◆ « On tue un enfant. » C'est ce titre qu'il faut à la fin se rappeler dans ce qu'il a de force indécise. Ce n'est pas moi qui aurais à tuer et toujours à tuer l'infans que je fus comme en premier lieu et alors que je n'étais pas encore, mais du moins étant dans les rêves, les désirs et l'imaginaire de quelques-uns, puis de tous. Il y a mort et meurtre (mots que je mets au défi de distinguer sérieusement et qu'il faut cependant séparer); de cette mort et de ce meurtre, c'est un « on » impersonnel,

inactif et irresponsable, qui a à répondre – et de même l'enfant est un enfant, toujours indéterminé et sans rapport avec qui que ce soit. Un enfant déjà mort se meurt, d'une mort meurtrière, enfant dont nous ne savons rien, même si nous le qualifions de merveilleux, de terrifiant, de tyrannique ou d'indestructible : sauf ceci que la possibilité de parole et de vie dépendrait, par la mort et le meurtre, de la relation de singularité qui s'établirait fictivement avec un passé muet, en deçà de l'histoire, hors passé par conséquent, dont l'infans éternel se fait figure, en même temps qu'il s'y dérobe. « On tue un enfant. » Ne nous trompons pas sur ce présent : il signifie que l'opération ne saurait avoir lieu une fois pour toutes, qu'elle ne s'accomplit à aucun moment privilégié du temps, qu'elle s'opère inopérable et qu'ainsi elle tend à n'être que le temps même qui détruit (efface) le temps, effacement ou destruction ou don qui s'est toujours déjà avoué dans la précession d'un Dire hors dit, parole d'écriture par où cet effacement, loin de s'effacer à son tour, se perpétue sans terme jusque dans l'*interruption* qui en constitue la marque.

« On tue un enfant. » Ce passif silencieux, cette éternité morte et à laquelle il faut donner une forme temporelle de vie afin de pouvoir s'en séparer par un meurtre, ce compagnon de personne que nous cherchons à particulariser dans un manque, vivant alors de sa récusation, désirant de ce non-désir et parlant par et contre sa non-parole, il n'est rien (savoir ou non-savoir) qui puisse nous en avertir, même si en peu de mots la plus

simple des phrases semble le divulguer (on tue un enfant), mais phrase aussitôt arrachée à tout langage, puisque c'est hors conscience et inconscience qu'elle nous attirerait, chaque fois qu'il nous serait donné, autres que nous-mêmes et en rapport d'impossibilité avec l'autre, de la prononcer, imprononçable.

◆ (Une scène primitive?) *Vous qui vivez plus tard, proches d'un cœur qui ne bat plus, supposez, supposez-le : l'enfant — a-t-il sept ans, huit ans peut-être? — debout, écartant le rideau et, à travers la vitre, regardant. Ce qu'il voit, le jardin, les arbres d'hiver, le mur d'une maison : tandis qu'il voit, sans doute à la manière d'un enfant, son espace de jeu, il se lasse et lentement regarde en haut vers le ciel ordinaire, avec les nuages, la lumière grise, le jour terne et sans lointain.*

Ce qui se passe ensuite : le ciel, le même ciel, soudain ouvert, noir absolument et vide absolument, révélant (comme par la vitre brisée) une telle absence que tout s'y est depuis toujours et à jamais perdu, au point que s'y affirme et s'y dissipe le savoir vertigineux que rien est ce qu'il y a, et d'abord rien au-delà. L'inattendu de cette scène (son trait interminable), c'est le sentiment de bonheur qui aussitôt submerge l'enfant, la joie ravageante dont il ne pourra témoigner que par les larmes, un ruissellement sans fin de larmes. On croit à un chagrin d'enfant, on cherche à le consoler. Il ne dit rien. Il vivra désormais dans le secret. Il ne pleurera plus.

◆ Quelque chose cloche dans la dialectique, mais seul le processus dialectique, dans son exigence indépassable, dans son accomplissement toujours maintenu, nous donne à penser ce qui s'en exclut, non par défaillance ou irrecevabilité, mais au cours de son fonctionnement et afin que ce fonctionnement puisse se poursuivre interminablement jusqu'à son terme. L'histoire achevée, le monde su et transformé dans l'unité du Savoir qui se sait lui-même, ce qui veut dire que le monde est à jamais *devenu* ou qu'il est *mort*, ainsi que l'homme qui en a été la passagère figure, de même que le Sujet dont l'identité sage n'est plus que l'indifférence à la vie, sa vacance immobile : à partir de là où il nous est donné rarement, fût-ce fictivement, et par le jeu le plus dangereux, de nous porter, nous ne sommes nullement libérés de la dialectique, mais celle-ci devient pur Discours, ce qui se parle et ne dit rien, le Livre comme jeu et enjeu de l'absolu et de la totalité, le Livre qui se détruit en se construisant, le travail du « Non » en ses formes multiples derrière lequel lecture, écriture se mobilisent pour l'avènement d'un Oui unique et en même temps toujours réitéré dans la circularité où il n'y a plus d'affirmation première et dernière.

Nous pourrions imaginer que nous en sommes là : d'où le souci et la pratique-théorique du langage par rapport à quoi il semble qu'il n'y ait plus de Savoir qui ne doive se conjecturer. Comme si le renversement que Marx proposait au regard de Hegel : « passer du langage à la vie », se renversait à son tour, la vie achevée, c'est-à-dire accomplie, rendant à un langage sans réfé-

rence (par là devenant science de lui-même et modèle de toute science) la tâche de tout dire en se disant sans fin. Ce qui peut, sous l'apparence d'un désaveu de la dialectique, conduire à la prolonger sous d'autres formes, de sorte que l'on ne serait jamais sûr que l'exigence dialectique ne prétende pas à son propre renoncement pour se renouveler de ce qui la met hors de cause — ineffective. D'où il suit, mais il ne suit peut-être rien, pas même ce peut-être, ni que nous soyons condamnés à être toujours sauvés par la dialectique dont il faudrait d'abord savoir ce qui autorise à douter qu'elle puisse être, je ne dirai pas réfutée (la possibilité d'une réfutation appartient à son développement), mais seulement refusée, et si le doute ne réussit pas à ruiner le refus, pourquoi il ne s'agirait pas alors du refus premier — le refus de commencer, de philosopher, d'entrer en dialogue avec Socrate ou, plus généralement, le refus de préférer à la violence muette la violence déjà parlante : préférence ou décision sans laquelle, selon Eric Weil, il ne saurait y avoir ni dialectique, ni philosophie, ni savoir. Ou plutôt est-ce qu'il ne resterait pas quelque chose de ce refus dans le processus dialectique? N'y persisterait-il pas tout en se modifiant jusqu'à donner lieu à ce que l'on pourrait appeler une exigence non dialectique? Ou mieux ce qui cloche dans la dialectique et pourtant la fait fonctionner pourrait-il s'en séparer et sous quelles conditions, à quel prix? Que cela doive coûter cher, très cher — sans doute la raison, en forme de logos, mais en est-il une autre? —, c'est ce qui se laisse pressentir et, autre pressentiment, s'il y a des

limites au champ dialectique, celles-ci se déplaçant sans cesse, il faut perdre la naïveté de croire qu'on puisse, une fois pour toutes, excéder ces limites, désigner des zones de savoir et d'écriture qui y resteraient décidément étrangères, mais à nouveau encore, de par le refus qui l'accompagne et l'altère et la consolide, demandons-nous si ce n'est pas en faisant obstinément son jeu qu'il nous arriverait de la déjouer ou de la mettre en défaut en ce qu'elle ne saurait défaillir.

A la place du refus – qui est sans place – invoqué par Eric Weil, peut-être faudrait-il, hors de tout mysticisme, entendre ce que nous n'entendons pas : l'exigence non exigeante, désastreuse, du neutre, l'effraction de l'infiniment passif où se rencontrent, en se disjoignant, le désir indésirable, la poussée du mourir immortel.

◆ Si l'on prononce *le désastre*, nous sentons que ce n'est pas un mot, un nom, et qu'il n'y a pas en général de nom séparé, nominal, prédominant, mais toujours toute une phrase enchevêtrée ou simple où l'infini du langage, dans son histoire non achevée, dans son système non fermé, cherche à se laisser prendre en charge par un processus de verbes, mais, en même temps, dans la tension jamais apaisée entre nom et verbe, à tomber comme en arrêt hors langage sans cependant cesser de lui appartenir.

Ainsi la patience du désastre nous amène-t-elle à ne rien attendre du « cosmique » et peut-être rien du

monde, ou au contraire beaucoup du monde, si nous réussissions à le dégager de l'idée d'ordre, d'arrangement sur lequel veillerait toujours la loi; alors que le « désastre », rupture toujours en rupture, semble nous dire : il n'y a pas loi, interdit, puis transgression, mais transgression sans interdit qui finit par se figer en Loi, en Principe du Sens. La longue, l'interminable phrase du désastre : voilà ce qui cherche, formant énigme, à s'écrire, pour nous écarter (non pas une fois pour toutes) de l'exigence unitaire, celle-ci nécessairement toujours au travail. Le cosmique, serait-ce la manière dont le sacré, se voilant comme transcendance, voudrait se faire immanent, la tentation donc de se fondre avec la fiction de l'univers et de se rendre ainsi indifférent aux vicissitudes harassantes du proche (du voisinage), petit ciel en qui l'on survit ou avec qui l'on meurt universellement dans la sérénité stoïcienne, « tout » qui nous abrite, en même temps que nous nous y dissolvons, et qui serait repos naturel, comme s'il y avait une nature en dehors des concepts et des noms?

Le désastre, rupture avec l'astre, rupture avec toute forme de totalité, sans cependant dénier la nécessité dialectique d'un accomplissement, prophétie qui n'annonce rien que le refus du prophétique comme simple événement à venir, ouvrant, toutefois, découvrant la patience de la parole veillante, atteinte de l'infini sans pouvoir, cela qui ne se passe pas sous un ciel sidéral, mais ici, un ici en excès sur toute présence. Ici, où donc? *« Voix de personne, à nouveau. »*

◆ Le théorique est nécessaire (par exemple, les théories du langage), nécessaire et inutile. La raison travaille pour s'user elle-même, en s'organisant en systèmes, à la recherche d'un savoir positif où elle se pose et se repose et en même temps se porte à une extrémité qui forme arrêt et clôture. Nous devons passer par ce savoir et l'oublier. Mais l'oubli n'est pas secondaire, la défaillance improvisée de ce qui s'est constitué en souvenir. L'oubli est une pratique, la pratique d'une écriture qui prophétise parce qu'elle s'accomplit en renonçant à tout : annoncer, c'est renoncer peut-être. Le combat théorique, fût-ce contre une forme de violence, est toujours la violence d'une incompréhension ; ne nous laissons pas arrêter par le trait partial, simplificateur, réducteur, de la compréhension même. Cette partialité est le propre du théorique : « à coups de marteau », disait Nietzsche. Mais le martèlement n'est pas seulement le choc des armes ; la raison martelante est à la recherche de son dernier heurt par où nous ne savons pas si commence, si prend fin la pensée qui se prolonge, comme un rêve fait de veille. Pourquoi le scepticisme, même réfuté, est-il invincible ? Levinas se le demande. Hegel le savait, qui en fit un moment privilégié du système. C'était seulement le faire servir. L'écriture, même si elle semble trop exposée pour être dite sceptique, suppose aussi que le scepticisme fait préalablement et

toujours à nouveau place nette, ce qui ne peut encore arriver que par l'écriture.

◆ Le scepticisme, nom qui a rayé son étymologie et toute étymologie, n'est pas le doute indubitable, n'est pas la simple négation nihiliste : plutôt l'ironie. Le scepticisme est en rapport avec la réfutation du scepticisme. On le réfute, ne fût-ce qu'en vivant, mais la mort ne le confirme pas. Le scepticisme est le retour même du réfuté, ce qui fait anarchiquement irruption, capricieusement et irrégulièrement, chaque fois (et en même temps non pas chaque fois) que l'autorité, la souveraineté de la raison, voire de la déraison, nous imposent leur ordre ou s'organisent définitivement en système. Le scepticisme ne détruit pas le système, il ne détruit rien, c'est une sorte de gaieté sans rire, en tout cas sans raillerie, qui tout à coup nous désintéresse de l'affirmation, de la négation : ainsi neutre comme tout langage. Le désastre serait, aussi, cette part de gaieté sceptique, toujours indisponible, et qui fait passer le sérieux (de la mort par exemple) au-delà de tout sérieux, de même qu'elle allège le théorique en ne nous laissant pas nous y confier. Je me rappelle Levinas : « *Le langage est déjà scepticisme.* »

◆ Les tensions qui ne s'unifient pas ne peuvent non plus donner lieu à une affirmation; on ne peut donc pas

dire, comme si, par là, on se libérait de toute dialectique : affirmation des tensions, mais plutôt patience tendue, patience jusqu'à l'impatience. Le continu, le discontinu seraient le conflit hyperbolique que nous retrouverions toujours, après nous en être défait. La continuité porte le discontinu qui pourtant l'exclut. Le continu s'impose sous toutes formes, comme s'impose le Même, d'où le temps homogène, d'où l'éternité, d'où le logos qui rassemble, d'où l'ordre où tout changement est réglé, le bonheur de comprendre, la loi toujours première. Mais il ne suffit pas, pour rompre le continu en sa continuité, d'introduire l'hétérogène (l'hétéronomie) qui en dépend, qui forme compromis avec l'homogène, dans la mesure où l'interaction entre eux est une forme d'opposition apaisée qui permet la vie, qui inclut la mort (comme lorsqu'on cite, complaisamment et sans chercher ce qui se décidait pour lui par cette manière abrupte de dire, Héraclite et les mots « vivre de mort, mourir de vie ») : la traduction ici emporte ce qu'il y aurait à traduire, mais ne traduit pas, comme il arrive presque toujours.

Y a-t-il une exigence de discontinuité qui ne devrait rien au continu, fût-ce comme rupture? Pourquoi ce tourment monotone qui se scande en l'écriture fragmentaire et qui en appelle à la patience et non parce que celle-ci aiderait narcissiquement à durer? Patience sans durée, sans moments, interruption indécise sans point d'intérêt, là où cela veillerait toujours à notre insu, dans la défaillance *tendue* d'une identité mettant à nu la subjectivité sans sujet.

◆ Le présent, s'il s'exalte en instants (apparaissant, disparaissant), oublie qu'il ne saurait être contemporain de lui-même. Cette non-contemporanéité est passage toujours dépassé, le passif qui, hors temps, le dérange comme forme pure et vide où tout s'ordonnerait, se distribuerait soit également, soit inégalement. Le Temps dérangé, sorti de ses gonds, se laisse encore attirer, fût-ce à travers l'expérience de la fêlure, en une cohérence qui s'unifie et s'universalise. Mais l'expérience inexpérimentée du désastre, retrait du cosmique qu'il est trop facile de démasquer comme l'effondrement (le manque de fondement où s'immobiliserait une fois pour toutes, sans problèmes ni questions, tout ce que nous avons à penser), nous oblige à nous dégager du temps comme irréversible, sans que le Retour en assure la réversibilité.

◆ La fêlure : fission qui serait constitutive de moi ou se reconstituerait en moi, mais non pas un moi fêlé.

◆ La critique est presque toujours importante, fût-elle partielle, travestissante. Cependant, quand elle devient aussitôt guerrière, c'est que l'impatience politique l'a

emporté sur la patience propre au « poétique ». L'écriture, en rapport d'irrégularité avec elle-même, donc avec le tout autre, ne sait pas ce qu'il en adviendra politiquement d'elle : c'est là son intransitivité, cette nécessité de n'être qu'en relation indirecte avec le politique.

Cet *indirect*, le détour infini que nous essayons d'entendre comme retard, délai, incertitude ou aléa (invention aussi), nous rend malheureux. Nous voudrions marcher, d'une manière droite, vers le but, la transformation sociale qui est dans notre puissance d'affirmer. C'était jadis le vœu de l'engagement, c'est encore celui d'une morale passionnée. De là que nous nous arrangeons pour nous reconnaître toujours divisés : l'un, le sujet libre, travaillant pour sa liberté imaginaire par la lutte pour la liberté de tous et, en cela, répondant à l'exigence dialectique; l'autre qui n'est plus *un*, mais toujours plusieurs et, davantage, en rapport avec la pluralité sans unité dont nous cernons, trop aisément, par des mots négatifs, ambivalents, juxtaposés (disparition, séparation, dispersion ou le sans-nom, sans-sujet), la difficulté qu'il nous apporte d'échapper à une expérience présente et vers quoi la parole d'écriture *momentanément*, dans son extrémité supposée, différence répétitive, patiente effraction, s'ouvre ou s'offre par la perplexité même. Nous vivons-parlons deux, mais comme l'autre est toujours autre, nous ne pouvons nous consoler ni nous reconforter par le choix binaire, et le rapport de l'un à l'autre se défait sans cesse, défait tout modèle et tout code, est plutôt le non-rapport dont nous ne sommes pas déchargés.

C'est dans la première perspective que vivre-écrire-parler se donne comme homogène, comme si les vicissitudes, vicissitudes historiques, du rapport commun-conflictuel que porteraient ces verbes, unis, séparés, suscitaient un sujet commun, toujours en conflit, là où il est nécessaire d'agir, quand le langage se fait acte, dans le tumulte de violence qui se développe à partir de lui et le domine aussi bien : telle est la loi du Même. Il ne faut pas s'en détourner, ni non plus s'y arrêter, et c'est alors vers une tout autre sorte de parole, parole d'écriture, parole de l'autre et toujours autre, dont l'exigence ne se développe pas, que, hors tout, hors conscience et inconscience, par ce qui vacille entre veille et réveil, nous nous savons (ne le sachant) toujours déjà déportés.

Bien entendu, la séparation, qui semble frapper l'un et l'autre et les diviser infiniment, peut à son tour donner lieu à une dialectique, sans que cependant l'exigence autre, celle qui ne demande rien, qui se laisse toujours exclure, l'effacement ineffaçable, puisse s'annuler, n'entrant pas en ligne de compte.

◆ L'œuvre toujours déjà en ruine, c'est par la révérence, par ce qui la prolonge, la maintient, la consacre (l'idolâtrie propre à un nom), qu'elle se fige ou s'ajoute aux bonnes œuvres de la culture.

◆ Et encore un mot : ne faut-il pas en finir avec le théorique dans la mesure où celui-ci serait ce qui n'en finit pas, dans la mesure aussi où toutes les théories, si différentes soient-elles, s'échangent sans cesse, distinctes seulement par l'écriture qui les porte et échappe alors aux théories qui prétendent décider d'elle ?

◆ J'admets (à titre d'idée) que l'âge d'or serait l'âge despotique où le bonheur naturel, le temps naturel, la nature donc, sont perçus dans l'oubli de la Souveraineté du Roi suprême qui, seul détenteur de Vérité-Justice, a toujours mis *bon ordre* à tout ce qui est, choses, vivants, humains, en sorte que cet ordre auquel, qu'ils vivent, qu'ils meurent, tous sont soumis heureux, est ce qu'il y a de plus naturel, puisque l'obéissance rigoureuse au gouvernement qui l'assure rend celui-ci unique, invisible et certain. D'où il résulte que tout retour à la nature risque d'être retour nostalgique à l'administration du seul tyran ou encore que, si on lit bien une tradition grecque, il n'y a pas de nature, et tout est « politique » (Gilles Susong). Même d'après Aristote, c'est la tyrannie de Pisistrate qui, dans la tradition des paysans athéniens, était tenue pour l'âge de Cronos ou l'âge d'or, comme si la hiérarchie la plus dure, lorsque toutes les valeurs sont d'un seul côté, s'affirmant invisiblement, inconditionnellement, était l'équivalent d'un leurre heureux.

◆ La souffrance de notre temps : « *Un homme décharné, la tête penchée, les épaules courbées, sans pensée, sans regard.* »
« *Nos regards étaient tournés vers le sol.* »

◆ Camps de concentration, camps d'anéantissement, figures où l'invisible s'est à jamais rendu visible. Tous les traits d'une civilisation révélés ou mis à nu (« Le travail libère », « réhabilitation par le travail »). Le travail, dans les sociétés où il est précisément exalté comme le mouvement matérialiste par lequel le travailleur prend le pouvoir, devient l'extrême châtement où il ne s'agit plus d'exploitation ni de plus-value, mais la limite où toute valeur s'est défaite et le « producteur », loin de reproduire au moins sa force de travail, n'est même plus le reproducteur de sa vie, le travail cessant d'être sa manière de vivre et devenant son mode de mourir. Travail, mort : équivalents. Et le travail est partout, à tout moment. Lorsque l'oppression est absolue, il n'y a plus de loisir, de « temps libre ». Le sommeil est sous surveillance. Le sens du travail est alors la destruction du travail dans et par le travail. Mais si, comme il est arrivé dans certains kommandos, travailler consiste à porter au pas de course des pierres à tel endroit, à les empiler, puis à les ramener toujours courant au point de départ (Langbein à Auschwitz; le même épisode au Goulag,

Soljenitsyne)? Alors, le travail ne peut plus se détruire par quelque sabotage, s'il est déjà destiné à s'annuler lui-même. Pourtant, il garde un sens : non seulement détruire le travailleur, mais, plus immédiatement, l'occuper, le fixer, le contrôler et, en même temps, peut-être lui donner conscience que produire et ne pas produire, c'est tout un, c'est également le travail, mais, par là, faire prendre conscience à ce rien, le travailleur, que la société qui s'exprime par le camp de travail est ce contre quoi il faut lutter, même mourant, même survivant (vivant malgré tout, au-dessous de tout, par-delà tout); survie qui est (aussi bien) mort immédiate, acceptation immédiate de la mort dans son refus (je ne me tue pas, parce que cela leur ferait trop plaisir, je me tue donc contre eux, reste en vie malgré eux).

◆ Le savoir, qui va jusqu'à accepter l'horrible pour le savoir, révèle l'horreur du savoir, le bas-fond de la connaissance, la complicité discrète qui le maintient en rapport avec ce qu'il y a de plus insupportable dans le pouvoir. Je pense à ce jeune détenu d'Auschwitz (il avait subi le pire, conduit sa famille au crématoire, s'était pendu; *sauvé* – comment dire : *sauvé*? – au dernier instant, on le dispensa du contact avec les cadavres, mais quand les SS fusillaient, il devait maintenir la tête de la victime pour qu'on pût loger plus facilement une balle dans la nuque). A qui lui demanda comment il avait pu supporter cela, il aurait répondu qu'il « observait le

comportement des hommes devant la mort ». Je ne le croirai pas. Ainsi que nous l'a écrit Lewental dont on retrouva les notes enfouies près d'un crématoire : « La vérité fut toujours plus atroce, plus tragique que ce que l'on en dira. » Sauvé au dernier instant, c'est le dernier instant que le jeune homme dont je parle était chaque fois obligé de vivre et de revivre, chaque fois frustré de sa mort, l'échangeant contre la mort de tous. Sa réponse (« j'observais le comportement des hommes... ») ne fut pas une réponse, il ne pouvait répondre. Ce qui reste, c'est que, contraint par une question impossible, il ne put trouver d'alibi que dans la recherche du savoir, la prétendue dignité du savoir : cette convenance ultime dont nous croyons qu'elle nous serait accordée par la connaissance. Et comment, en effet, accepter de ne pas connaître? Nous lisons les livres sur Auschwitz. Le vœu de tous, là-bas, le dernier vœu : sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et en même temps jamais vous ne saurez.

◆ Peut-on dire : l'horreur domine à Auschwitz, le non-sens au Goulag? L'horreur, parce que l'extermination sous toutes formes est l'horizon immédiat, morts-vivants, parias, musulmans : telle est la vérité de la vie. Cependant, un certain nombre résistent; le mot politique garde un sens; il faut survivre pour témoigner, peut-être pour vaincre. Au Goulag, jusqu'à la mort de Staline et à l'exception des opposants politiques dont les mémorialistes parlent peu – trop peu – (sauf Joseph

Berger), il n'y a pas de politiques : nul ne sait pourquoi il est là ; résister n'a pas de sens, sauf pour soi-même ou pour l'amitié, ce qui est rare ; seuls les religieux ont des convictions fermes capables de donner signification à la vie, à la mort ; la résistance sera donc spirituelle. Il faut attendre les révoltes venues des profondeurs, puis les dissidents, les écrits clandestins, pour que les perspectives s'ouvrent, pour que, des décombres, les paroles ruinées se fassent entendre, traversent le silence.

Assurément, le non-sens est à Auschwitz, l'horreur au Goulag. L'insensé en sa dérision est représenté (peut-être) le mieux par le fils du Lagerführer Schwarzhuber : à dix ans, il venait parfois chercher son père au camp ; un jour, on ne le retrouva pas ; aussitôt, son père pensa : il a été ramassé par mégarde et jeté avec les autres à la chambre à gaz ; mais l'enfant s'était seulement caché et, désormais, on lui mit au cou une pancarte pour l'identifier. Un autre signe est l'évanouissement de Himmler assistant à des exécutions en masse. Et la conséquence : comme il craignait de s'être montré faible, il donna l'ordre de les multiplier, et on inventa les chambres à gaz, la mort humanisée au-dehors, au-dedans l'horreur à son point extrême. Ou encore, parfois on organise des concerts ; la puissance de la musique, par instants, semble apporter l'oubli et dangereusement fait disparaître la distance entre victimes et bourreaux. Mais, ajoute Langbein, pour les parias, ni sport, ni cinéma, ni musique. Il y a une limite où l'exercice d'un art, quel qu'il soit, devient une insulte au malheur. Ne l'oublions pas.

◆ Il faut encore méditer (mais est-ce possible?) sur ceci : dans le camp, si le besoin, comme l'a dit en le vivant Robert Antelme, porte tout, maintenant un rapport infini à la vie, fût-ce de la manière la plus abjecte (mais il ne s'agit plus ici de haut ni de bas), la consacrant par un égoïsme sans égo, il y a aussi cette limite où le besoin n'aide plus à vivre, mais est agression contre toute la personne, supplice qui dénude, obsession de tout l'être là où tout l'être s'est défait. Les yeux ternes, éteints, brillent tout à coup d'une lueur sauvage pour un morceau de pain, « même si subsiste la conscience qu'on va mourir dans quelques instants » et qu'il n'est plus question de se nourrir. Cette lueur, cet éclat n'illuminent rien de vivant. Cependant, par ce regard qui est un dernier regard, le pain nous est donné comme pain : don qui, hors raison, les valeurs exterminées, dans la désolation nihiliste, tout ordre objectif renoncé, maintient la chance fragile de la vie par la sanctification du « manger » (rien de « sacré », entendons-le bien), quelque chose qui est donné sans partage par celui qui en meurt (« *Grand est le manger* », dit Levinas, d'après une parole juive). Mais en même temps la fascination du regard mourant où se fige l'étincelle de vie ne laisse pas intacte l'exigence du besoin, fût-il primitif, ne permettant plus de situer le manger (le pain) dans la catégorie du mangeable. Dans ce moment extrême où mourir s'échange contre la vie du pain, non plus pour satisfaire un besoin,

encore moins pour le rendre désirable, le besoin – besogneux – meurt aussi comme simple besoin et exalte, glorifie, en en faisant quelque chose d'inhumain (retiré de toute satisfaction), le besoin de pain devenu un absolu vide où désormais nous ne pouvons que nous perdre tous.

Mais le danger (ici) des mots dans leur insignifiance théorique, c'est peut-être de prétendre évoquer l'anéantissement où tout sombre toujours, sans entendre le « taisez-vous » adressé à ceux qui n'ont connu que de loin ou partiellement l'interruption de l'histoire. Cependant, veiller sur l'absence démesurée, il le faut, il le faut sans cesse, parce que ce qui a recommencé à partir de cette fin (Israël, nous tous), est marqué de cette fin avec laquelle nous n'en finissons pas de nous réveiller.

◆ Si l'oubli précède la mémoire ou peut-être la fonde ou n'a pas de part avec elle, oublier n'est pas seulement un manque, un défaut, une absence, un vide (à partir duquel nous nous souviendrions, mais qui dans le même moment, ombre anticipatrice, rayerait le souvenir dans sa possibilité même, rendant le mémorial à sa fragilité, la mémoire à la perte de mémoire) : l'oubli, ni négatif ni positif, serait l'exigence passive qui n'accueille ni ne retire le passé, mais, y désignant ce qui n'a jamais eu lieu (comme dans l'à venir ce qui ne saura trouver son lieu dans un présent), renvoie à des formes non historiques du temps, à l'autre des temps, à leur

indécision éternelle ou éternellement provisoire, sans destin, sans présence.

L'oubli effacerait ce qui ne fut jamais inscrit : rature par laquelle le non-écrit semble avoir laissé une trace qu'il faudrait oblitérer, glissement qui en vient à se construire un opérateur par où le il sans sujet, lisse et vain, s'englué, s'enduit dans l'abîme dédoublé du je évanescant, simulé, imitation de rien, qui se figera dans le Moi certain duquel tout ordre revient.

◆ Nous supposons que l'oubli travaille à la façon du négatif pour se restaurer en mémoire et mémoire vivante et revivifiée. Il en est ainsi. Il peut en être autrement. Mais même, si nous séparons hardiment l'oubli du souvenir, nous cherchons encore un effet d'oubli (effet dont l'oubli n'est pas cause), une sorte d'élaboration cachée et du caché qui se tiendrait à l'écart du manifeste et qui, s'identifiant à cet écart même (la non-identité) et se maintenant comme non-manifeste, ne servirait à rien d'autre qu'à la manifestation; de même que le *lèthé* finit tristement, glorieusement, en *alèthéia*. L'oubli inopérant, à jamais désœuvré, qui n'est rien et ne fait rien (et que même le mourir ne rejoindrait pas), voilà ce qui, se dérochant à la connaissance comme à l'inconnaissance, ne nous laisse pas tranquilles, ne nous inquiétant pas, puisque nous l'avons recouvert avec l'inconscience-conscience.

◆ Le mythe serait la radicalisation d'une hypothèse, l'hypothèse par laquelle, passant à la limite, la pensée a toujours enveloppé ce qui la désimplifie, la désagrège, la défait, détruisant à son comble la possibilité de se maintenir, fût-ce par le récit fabuleux (retour au dire même). Mais il reste que le mot mythe protège, dans la mesure où, sans rayer le mot vérité, il se donne comme non-vrai, l'inactuel qui n'agira pas, du moins pour ceux (nous tous) qui vivant semblent ne reconnaître que le pouvoir actif du présent. De même, la radicalisation où le jeu étymologique paraît nous promettre la sûreté de l'enracinement, dissimule l'arrachement que l'exigence de l'extrême (eschatologique : sans ultimité et sans logos) tire de nous comme déterrés, privés par le langage même du langage entendu encore comme *terre* où s'enfoncerait la racine germinale, la promesse d'une vie en développement.

◆ Les paroles les plus simples véhiculent l'inéchangeable, s'échangeant autour de lui qui n'apparaît pas.

La vie si précaire : jamais présence de vie, mais notre éternelle prière à autrui pour qu'il vive tandis que nous mourons.

◆ Du « cancer » mythique ou hyperbolique : pourquoi nous effraie-t-il par son nom, comme si par là l'innommable se désignait ? C'est qu'il prétend mettre en échec le système de code sous l'autorité duquel, vivant et acceptant de vivre, nous sommes dans la sécurité d'une existence purement formelle, obéissant à un signe modèle d'après un programme dont le processus serait de bout en bout normatif. Le « cancer » symboliserait (et « réaliserait ») le refus de répondre : voilà une cellule qui n'entend pas l'ordre, se développe hors loi, d'une manière qu'on dit anarchique – elle fait plus : elle détruit l'idée de programme, rendant douteux l'échange et le message, la possibilité de tout réduire à des simulations de signes. Le cancer, sous cette vue, est un phénomène politique, une des rares manières de disloquer le système, de désarticuler par prolifération et désordre la puissance programmante et signifiante universelle – tâche jadis accomplie par la lèpre, puis par la peste. Quelque chose que nous ne comprenons pas neutralise malicieusement l'autorité d'un savoir-maître. Ce n'est donc pas par la simple mort au travail que le cancer serait une menace singulière : c'est comme *dérèglement* mortel, dérèglement plus menaçant que le fait de mourir et rendant à celui-ci son trait de ne pas se laisser compter ni entrer en ligne de compte, de même que le suicide disparaît des statistiques où l'on prétend le dénombrer. Si la cellule dite cancéreuse, se reproduisant indéfiniment, est éternelle, celui qui en meurt pense, et c'est l'ironie de sa mort : « Je meurs de mon éternité. »

◆ Les mots à écarter à cause de leur surcharge théorique : signifiant, symbolique, texte, textuel, puis être, puis finalement tous les mots, ce qui ne suffirait pas, car les mots ne pouvant être constitués en totalité, l'infini qui les traverse ne saurait se laisser surprendre par une opération de retrait – irréductible de par la réduction.

◆ Donnant voix à ce qui est commun, non selon l'être, mais de par l'*autre* que l'être, qui s'annonce inordonné, non choisi, non accueilli, l'impuissance d'attrait.

◆ *Calme, toujours plus calme, le calme indésirable.*

◆ Commun : nous partageons les charges, charges insupportables, hors mesure et hors part. La communauté ne s'immunise pas, elle a toujours dépassé l'échange mutuel d'où elle semble venir, vie de l'irréciproque, de l'inéchangeable, de cela qui ruine l'échange (l'échange a toujours pour loi le stable). Changer suppose, par contraste, le non-changement. Mais changer à partir du dehors qui exclut le muable et l'immuable et la relation qui s'introduit subrepticement à partir de l'un et de l'autre.

◆ *Reste l'innommé au nom de quoi nous nous taisons.*

◆ Le don, la prodigalité, la consommation ne déplacent que momentanément le système général que domine la loi et qui fait peu de différences entre utile et inutile : la consommation devient la consommation; au don répond le contre-don; le gaspillage appartient à la rigueur de la gestion des choses qui ne fonctionne que grâce à un certain jeu, n'étant pas le signe d'un échec, mais une forme de l'usage où l'usure se préserve en faisant une part à ce qui apparemment ne sert pas. On ne peut donc parler de la perte « pure et simple », ou plutôt on ne peut qu'en parler, jusqu'au moment où la perte, toujours inappropriée et impure, retentit dans le langage comme ce qui ne se laisse jamais dire, mais résonne à l'infini en s'y perdant et en le rendant attentif à l'exigence de se perdre – exigence par elle-même inexigente ou déjà perdue.

Ni le soleil ni l'univers ne nous aident, autrement que par des images, à concevoir un système d'échanges marqué par la perte au point que plus rien ne s'y tiendrait ensemble et que l'inéchangeable ne se fixerait plus en des termes symboliques. (Georges Bataille ne l'a jamais pensé longtemps : « *le soleil n'est que la mort* ».) Le cosmique nous rassure par le fréuissement démesuré d'un

ordre souverain avec lequel nous nous identifions, fût-ce au-delà de nous-mêmes, dans la sauvegarde de l'unité sainte et réelle. Ainsi de *l'être* et probablement de toute ontologie. La pensée de l'être enferme de toutes manières, y compris ce qui ne s'y comprend pas, l'illimité qui se reconstitue toujours par la limite. La parole de l'être est parole qui assujettit, revient à l'être, disant l'obéissance, l'obédience, l'audience souveraine de l'être en sa présence cachée-manifeste. Le refus de l'être est encore assentiment, consentement de l'être au refus, à la possibilité refusée : nul défi à la loi ne peut s'y prononcer autrement qu'au nom de la loi qui s'y confirme.

Abandonne l'espoir futile de trouver en l'être appui pour la séparation, la rupture, la révolte qui pourraient s'accomplir, se *vérifier*. Car c'est que tu as encore besoin de la vérité et de la mettre au-dessus de « l'erreur », comme tu veux distinguer la mort de la vie et la mort de la mort, fidèle à l'absolu d'une foi qui n'ose pas se reconnaître vide et qui se satisfait d'une transcendance dont *l'être serait encore la mesure*. Cherche donc, ne cherchant rien, ce qui épuise l'être précisément où il se représente comme inépuisable, l'en vain de l'incessant, le répétitif de l'interminable par où il n'y a peut-être plus lieu de distinguer entre être et ne pas être, vérité et erreur, mort et vie, car l'un renvoie à l'autre, comme le semblable s'aggrave en semblable, c'est-à-dire en non-pareil : le sans arrêt du retour, effet de l'instabilité désastreuse.

◆ Le don est-il un acte de souveraineté par lequel le « je » donnant librement et gratuitement gaspillerait ou détruirait des « biens »? Le don de souveraineté n'est encore que titre de souveraineté, enrichissement de gloire et de prestige, fût-ce dans le don héroïque de la vie. Le don est plutôt retrait, soustraction, arrachement et d'abord suspens de soi. Le don serait la passion passive qui ne laisse pas le pouvoir de donner, mais, me déposant de moi-même, m'oblige en me désobligeant là où je n'ai plus, ne *suis* plus, comme si donner marquait en sa proximité l'infinie rupture, la distance incommensurable dont l'autre est moins le terme que l'inassignable étrangeté. C'est pourquoi donner, ce n'est pas donner quelque chose, même dispendieusement, ni dispenser ni se dépenser, c'est plutôt donner ce qui est toujours pris, c'est-à-dire peut-être le temps, mon temps en tant qu'il n'est jamais mien, dont je ne dispose pas, les temps au-delà de moi et de ma particularité de vie, le laps de temps, le vivre et le mourir non pas à mon heure, mais à l'heure d'*autrui*, figure infigurable d'un temps sans présent et toujours revenant.

◆ Le don du temps serait-il désaccord avec ce qui s'accorde, perte (dans le temps et de par le temps) de la contemporanéité, de la synchronie, de la « communauté », cela qui assemble et rassemble : avènement — qui n'advient pas — de l'irrégularité et de l'instabilité? Tandis que tout va, rien ne va ensemble.

◆ L'énergie se dilapide comme destruction des choses ou mise hors chose. Admettons-le. Toutefois, cette dilapidation, en tant que la disparition de la chose, voire de l'ordre des choses, cherche à son tour à entrer en ligne de compte, soit en se réinvestissant comme autre chose, soit en se laissant dire; par là, par ce dire qui la thématise, elle devient considérable, rentre dans l'ordre et se « consacre ». Seul l'ordre a gagné à sa perte.

◆ « *La souveraineté n'est RIEN.* » (G. B.)

◆ Entre l'homme de foi et l'homme de savoir, peu de différences : les deux se détournent de l'aléa destructeur, reconstituent des instances d'ordre, en appellent à un invariant qu'ils prient ou théorisent – tous deux, hommes d'arrangement et d'unité pour qui l'autre et le même se conjuguent, parlant, écrivant, calculant, éternels conservateurs, conservateurs d'éternité, toujours en quête de quelque constance et prononçant le mot ontologique avec une ferveur assurée.

◆ « *La poésie, mesdames, messieurs : une parole d'infini, parole de la mort vaine et du seul Rien* » (Celan). Si la mort est vaine, la parole de la mort l'est aussi, y compris celle qui croit le dire et déçoit en le disant.

Ne comptez pas sur la mort, la vôtre, la mort universelle, pour fonder quoi que ce soit, pas même la réalité de cette mort si incertaine et si irréaliste qu'elle s'évanouit toujours par avance et qu'avec elle s'évanouit ce qui la prononce. Les deux formulations « Dieu est mort », « l'homme est mort », destinées à sonner à la volée pour les oreilles crédules et qui se sont renversées aisément au bénéfice de toute croyance, montrent bien, montrent peut-être que la transcendance – ce mot, ce grand mot qui devrait se ruiner et garde cependant un pouvoir majestueux – l'emporte toujours, fût-ce sous une forme négative. La mort reprend à son compte la transcendance divine pour surélever le langage au-dessus de tout nom. Que Dieu soit mort a pour suite que la mort est de Dieu; à partir de quoi la phrase imitative « l'homme est mort » ne met nullement en échec le mot homme entendu comme notion transitoire, mais annonce soit une surhumanité avec tous ses semblants aventureux, soit la dénonciation de la figure humaine pour que s'annonce, à nouveau et à sa place, l'absolu divin qu'importe la mort, en même temps qu'elle l'emporte.

De là que nous soyons appelés à tenir compte de ce que, ironiquement (« mesdames, messieurs »), Celan voudrait nous dire. Le pouvons-nous? Je retiens qu'il met en rapport, par une relation d'énigmatique juxta-

position, la parole l'infini, la parole la mort vaine, celle-ci redoublée par le Rien comme terminaison décisive : le rien final qui pourtant est sur la même ligne (sans précession ni succession) que la parole qui vient de l'infini, où l'infini se donne, retentit infiniment.

Parole d'infini, parole de rien : est-ce que cela va ensemble? Ensemble mais sans accord, sans accord mais sans discordance, car il y a parole de l'un et de l'autre, ce qui laisse penser qu'il n'y aurait pas de parole poétique si l'entente infinie ne se donnait à entendre comme le retentissement strictement délimité de la mort en son vide, proximité d'absence qui serait le trait même de *tout donner*. Et j'en viens à cette supposition : « Dieu est mort », « l'homme est mort », par la présomption de ce qui voudrait s'affirmer là en faisant de « l'être-mort » une possibilité de Dieu, comme de « l'être-mort » une possibilité humaine, sont peut-être seulement le signe d'un langage encore trop puissant, souverain en quelque sorte, qui ainsi renonce à parler pauvrement, vainement, dans l'oubli, la défaillance, l'indigence – l'extinction du souffle : *seules marques de poésie*. (Mais « seules »? Ce mot, dans son dessein d'exclusion, manque à la pauvreté qui ne saurait se défendre, et doit à son tour s'éteindre.)

◆ On peut douter d'un langage et d'une pensée qui doivent recourir, sous des formes variées, à des déterminatifs de négation pour introduire des questions

jusque-là réservées. Nous interrogeons le non-pouvoir, mais n'est-ce pas à partir de la puissance? l'impossible mais comme l'extrême ou le jeu du possible? Nous nous rendons à l'inconscient sans réussir à le séparer de la conscience autrement que négativement. Nous discutons sur l'athéisme, ce qui a toujours été une manière privilégiée de parler de Dieu. En revanche, l'infini ne se gagne que sur le fini qui n'en finit pas de finir et se prolonge sans fin par le détour ambigu de la répétition. Même l'absolu, comme affirmation massive et solitaire, porte la marque de ce avec quoi il a rompu, étant le rejet de la solution, la mise à distance de toute liaison ou de tout rapport. Même enfin ce qu'un discours philosophique ou post-philosophique nous a donné en accentuant l'*aléthès* grec, désigné étymologiquement comme non-caché, non-latent, laisse entendre la primauté du caché par rapport au manifeste, du latent au regard de l'ouvert, de sorte que, si l'on se refuse à mettre au travail le négatif à la façon de Hegel, il y aurait dans ce que l'on nommera par la suite vérité, non pas le trait premier de tout ce qui se montre en présence, mais la privation déjà seconde d'un dissimulé plus ancien, d'un se retirer, se soustraire qui ne l'est pas par rapport à l'homme ou en lui-même, qui n'est pas destiné à la divulgation, mais qui est porté par le langage comme le secret silencieux de celui-ci. D'où l'on conclura que, à interroger d'une manière nécessairement abusive, le savoir « étymologique » d'une langue (ce n'est après tout qu'un savoir particulier), c'est aussi par abus qu'on en vient à privilégier le mot présence entendue comme

être, non pas qu'il faille dire le contraire, à savoir que la présence renverrait à une absence toujours déjà refusée ou encore que la présence, présence d'être et comme telle toujours vraie, ne serait qu'une manière d'écarter le manque, plus précisément de lui manquer, mais que peut-être il n'y aurait pas lieu d'établir un rapport de subordination ou quelque rapport que ce soit entre absence et présence, et que le « radical » d'un terme, loin d'être le sens premier, le sens *propre*, ne parviendrait au langage que par le jeu de petits signes non indépendants et par eux-mêmes mal déterminés ou incertainement significatifs, déterminatifs qui font jouer l'indétermination (ou indéterminants qui déterminent) et entraînent ce qui voudrait se dire dans une dérive générale où il n'est plus de nom qui comme sens appartienne à soi-même, mais n'a pour centre que la possibilité de se décentrer, de se décliner, s'infléchir, s'extérioriser, se dénier ou se répéter : à la limite se perdre. (On peut encore proposer cette remarque à la réflexion, même si la mode s'en empare pour mettre en valeur comme index commode ce qui dans le langage ne s'indique pas, la neutralisation répétitive.)

◆ L'étymologie ou un mode de penser qui se réclame ou s'approfondit de recherches étymologiques, ouvre un espace de questions qu'on semble laisser de côté, attiré par des préjugés qu'on ne veut ou ne peut reconnaître. Le mot même d'étymologie renvoie par son étymologie

à une affirmation qui règle ce sur quoi on s'interroge : savoir du sens « vrai » des mots (qu'en est-il d'*etymon*?). Mais nous ne pouvons nous laisser prendre à une telle proposition. Le savoir d'érudition se distingue beaucoup ou peu des étymologies dites populaires ou littéraires – étymologies d'affinité et non plus seulement de filiation : c'est un savoir statistiquement probable, non seulement dépendant de recherches philologiques toujours à compléter, mais dépendant des tropes du langage qui, à certaines époques, s'imposent implicitement (aujourd'hui, métonymie, métaphore; tout tourne autour de ces deux seules figures : « chiens de faïence irremplaçables », dit Gérard Génette avec une utile ironie).

Pourquoi la filiation nous impressionne-t-elle? Le sens le plus ancien d'un mot dans la même langue ou dans des langues différentes semble restaurer ou raviver la signification que le langage courant utilise usagée ou en raison de l'usure. Avec cette arrière-pensée que le plus ancien est plus proche de la pure vérité ou remet en mémoire ce qui s'est perdu. Illusion féconde ou non, mais illusion. Jean Paulhan a montré que l'étymologie ne saurait faire preuve. Comme Beneviste et avec lui, il a montré que nous ne remontons pas nécessairement par l'étymologie à un sens plus concret, voire plus « poétique », puisque de nombreux exemples prouvent ou prouveraient que « l'abstrait » s'impose d'abord, de même qu'on ne va pas de la motivation à la démotivation. Pour en revenir à l'étymologie d'*aléthéia* à laquelle Heidegger se confie avec une persévérance admirable, il

reste à savoir pourquoi, révélant la pensée grecque, elle semble ignorée des Grecs – et pourquoi Platon, peut-être par jeu, mais quel sérieux dans le jeu, lit *alè-théia*, en découvrant un sens qu'on peut traduire par : *errance divine* – ce qui n'est pas non plus de peu d'importance. La vérité (ce qu'on nommera communément vérité) voudrait dire selon cette étymologie : course errante, égarement des dieux; d'où il suit que c'est le mot « divin » – *théia* – qui résonne d'abord dans *alèthéia* et que le *a* privatif ne fonctionne pas alors d'une manière privilégiée, même si l'on doute que le mot si ancien, *apeiron* ait pu ne pas se décomposer autrement qu'en mettant en valeur la négation.

Reste que Heidegger, lorsqu'il reconnaît la langue privilégiée dans la langue grecque capable du mot *alèthéia*, étymologiquement d'une signification si décisive, se conduit, tous deux si peu naïfs, aussi naïvement que Hegel transporté par la langue allemande qualifiée de spéculative parce qu'elle porte le mot *Aufhebung*. Car c'est l'un et l'autre, soit à l'aide d'une étymologie supposée (probable), soit par une analyse verbale, qui ont créé ces mots, philosophiquement ou poétiquement : paroles d'aurore d'où suit un jour de pensée à la lumière duquel momentanément on n'échappe pas. (Heidegger : « C'est la dot la plus sublime qu'ait reçue la langue des Grecs. ») Et pourtant, à suivre Heidegger même, l'*alèthéia*, telle qu'on la pense sans la penser, n'appartient pas encore à la langue grecque, car il n'y a langue et logos que par l'*alèthéia* qui est libérée de tout regard sur la vérité et même sur l'être. Cependant, il

faut dire aussi qu'elle « joue dans la totalité de la langue grecque » et que si Héraclite ne la rencontre pas, ne s'y expose pas, c'est à cause de la prédominance en lui et par lui du *logos*. Blocage en quelque sorte de l'*a-lèthéia* par le *legein*. Enfin, il y a lieu de remarquer que si *alèthéia* s'entend et se traduit par « désabritement » (traduction momentanément choisie par Beaufret et Janicaud), c'est alors un tout autre mouvement de pensée, une tout autre direction que celle que la traduction la plus fréquente (le « non-voilé », le « non-caché », le « dévoilement ») nous propose. Le « désabritement » peut se conclure de ce que le mot allemand *Unverborgenheit* renvoie à *bergen* : cacher, mettre en sécurité, confier au lieu protecteur, abriter. L'*alèthéia* comme désabritement reconduit à l'errance, sens qu'avait prévu Platon (dans *Le Cratyle*). D'où la précaution de ne pas insister sur la phrase trop connue : « langage, maison de l'être ». Même chez Platon, le mythe de la caverne est aussi le mythe de l'abri : s'arracher à ce qui abrite, s'en détourner, se désabriter, voilà l'une des péripéties majeures qui n'est pas seulement celle de la connaissance, mais bien plutôt condition d'un « revirement de tout l'être », comme le dit encore Platon – retournement qui nous met face à l'exigence du tournant. Que telle ou telle manière de traduire engage à ce point la pensée, on peut s'en étonner, s'en plaindre et en conclure que la philosophie n'est qu'une question de mots. Rien à dire contre cela, sinon qu'il faut toujours se demander, comme le suggérait Paulhan, pourquoi un mot, c'est toujours plus qu'un mot. Et Valéry : « La tâche philosophique à

accomplir serait de renvoyer à l'histoire les *mots* de la philosophie accomplie. » Mais revenons à la question la plus instante : la part accordée au savoir fragile de l'étymologie, n'est-elle pas excessive, c'est-à-dire trop facile?)

Reste encore que l'étymologie, savoir certain ou incertain, fixe l'attention sur le *mot* comme cellule séminale du langage, nous renvoyant à l'antique préjugé que le langage serait essentiellement fait de noms, serait nomenclature. (Valéry disait déjà que l'une des erreurs de la philosophie est de s'en tenir aux *mots* en négligeant les *phrases* : « ô philosophes, ce qu'il faut élucider, ce ne sont pas les *mots*... ce sont les *phrases* ».) Mais rien non plus n'est décidé par là. Le privilège accordé au verbe qui réduit le nom à une action seulement figée, fixée, même s'il gêne l'option cratylienne, même s'il rend plus difficile la création étymologique, nous fait retrouver les mêmes problèmes à peine modifiés : phrases, suites de phrases, naissances de phrases, phrases évanouissantes dans un langage ou dans une pluralité de langages; dès que nous écrivons, nous entraînons avec nous ces problèmes, pensant sans y penser. Le moindre mot, disait déjà Humboldt, c'est tout le langage, tout le grammatical d'une langue, qui s'y suppose.

Reste enfin que le délire savant de l'étymologie est en rapport avec le vertige historique. Toute l'histoire d'une langue, sous la pression de certains mots, s'ouvre et, par cette généalogie, soit se mystifie, soit se démystifie – nous pensons et parlons dans la dépendance d'un passé

auquel nous demandons des comptes ou qui nous maintient non sans prestige dans son oubli. L'écrivain qui joue, invente ou, d'une manière plus dérobée, s'assure, par l'étymologie, d'une pensée, est moins défiant qu'exagérément confiant dans la force créatrice du langage qu'il parle, vie du langage, invention populaire, intimité dialectale : toujours le langage comme demeure, le langage habitable, notre abri. Et aussitôt nous nous sentons enracinés, tirant alors sur cette racine par un arrachement que l'exigence d'écriture détient, de même qu'elle tend à nous arracher à tout naturel, la série étymologique reconstituant en une sorte de *nature* historique le devenir langagier.

L'autre danger de l'étymologie, ce n'est pas seulement son rapport implicite à une origine, l'émerveillement des ressources improbables qu'elle nous découvre d'une manière séductrice, c'est qu'elle nous impose sans pouvoir la justifier ni même s'en expliquer une certaine conception de l'histoire – laquelle ? C'est loin d'être clair : nécessité d'une provenance, continuité successive, logique d'homogénéité, hasard se faisant destin, les mots devenus le dépôt sacré de tous les sens perdus, latents, dont le recueillement est désormais la tâche de celui qui écrit en vue d'un Dire final ou d'un contre-Dire (achèvement, accomplissement) – étymologie et eschatologie auraient alors partie liée, commencement et fin se supposant pour en venir à la présence de toute présence ou parousie. Mais le sérieux étymologique qui a déjà délaissé le sérieux scientifique, a pour correspondance, ou compensation, les fantaisies éty-

mologiques, ces farces qui se sont toujours à certains moments donné libre cours et qui, dès que la science du langage a imposé des acquis presque certains, n'apparaissent plus que comme une petite folie, une rêverie de langue, jeu de désir, destiné à se libérer du savoir même en exhibant le mirage lexical ou encore à mimer, pour en rire, les usages de l'inconscient – finalement, on ne rit pas et on ne se divertit pas, ce qui est aussi sans importance. Sauf en ceci que le scepticisme paraît y gagner, mais le scepticisme demande plus.

◆ Quelle est la justification du rapport qu'établit Heidegger entre *Ereignis* dont le sens courant est « événement », *Eraïgnis* dont il le rapproche (par une décision que le « Duden » – célèbre dictionnaire allemand – légitime : *Eraïgnis*, ancien mot où le mot *œil*, *Auge*, se laisse deviner, qui en appelle donc au regard, l'être nous regarderait; ce qui à nouveau rapporte être et lumière) et *Ereignis* s'analysant de telle sorte que le mot *eigen*, « propre », se détache au point que « l'événement » devient ce qui fait advenir à notre être « le plus propre » (« Duden » récuse le rapport étymologique entre *eigen*, *propre*, et *Ereignis*). Ce n'est pas l'arbitraire qui ici surprend, c'est au contraire le travail mimétique, le semblant de l'analogie, l'appel à un savoir contestable, lequel nous rend dupes d'une sorte de nécessité transhistorique. Il est vrai que l'exigence d'une « justification » peut à son tour, ici comme ailleurs, être accueillie et rejetée. Il n'y

a rien à justifier, cela ne relève pas du juste ou du non-juste, mais se donne comme une incitation à penser et à interroger. Heidegger dit : « Ne jamais rien croire, tout a besoin de l'épreuve. » C'est pourquoi, nous aussi nous interrogeons, reconnaissant dans cette épreuve un procédé philologiquement et philosophiquement onéreux.

◆ Admettons que le mot *eigen*, tel que le recèle mystérieusement *Ereignis*, n'indique rien qui annoncerait « propriété » et « appropriation », qu'il est illimité, dans la mesure où « être » n'est plus sa convenance et ne saurait s'y décider. Mais pourquoi *eigen*, « propre » (comment le traduire autrement?) plutôt que « impropre »? Pourquoi ce mot? Pourquoi « présence » dans son affirmation têtue (patiente), qui nous livre à la répudiation de « l'absence », de même que, jadis, dans *Sein und Zeit*, l'opposition entre « authenticité » et « inauthenticité » – traduction superficielle – préparait d'une manière encore traditionnelle la question plus énigmatique du « propre » que finalement nous ne pouvons accueillir au même titre que ce qui reste indécidé dans « l'a-pro-priation » (Derrida), dans ce défaut de lieu et de vérité sans lequel le don de l'écriture, le don du Dire, donnant aussi bien la vie que la mort, l'être que le non-être, ne serait plus cette dépense qui dérange tout événement. « Impropre » ou « a-pro-priation », pour autant que le « propre » y est reçu en même temps que récusé, est

l'appel à ce qui nous oblige à n'en plus finir et ne saurait se réclamer d'une vérité, fût-elle entendue comme non-vérité. Ainsi l'errance court-elle vainement sur son erre. (N'oublions pas que, pour Heidegger, l'*Ereignis* a aussi pour trait son retrait, désigné par l'*Enteignen* – *Enteignis* – ou dépropriation.)

◆ Ni lire, ni écrire, ni parler, c'est pourtant par là que nous échappons au déjà dit, au Savoir, à l'entente, entrant dans l'espace inconnu, espace de détresse, où ce qui est donné n'est peut-être reçu par personne. Générosité du désastre. La mort, la vie y sont toujours dépassées.

◆ Le don d'écrire est précisément ce que refuse l'écriture. Celui qui ne sait plus écrire, qui renonce au don qu'il a reçu, dont le langage ne se laisse pas reconnaître, est plus proche de l'inexpérience inéprouvée, l'absence du « propre » qui, même sans être, donne lieu à l'avènement. Qui loue le style, l'originalité du style exalte seulement le moi de l'écrivain qui a refusé de tout abandonner et d'être abandonné de tout. Bientôt, il sera notable; la notoriété le livre au pouvoir : lui manqueraient l'effacement, la disparition.

Ni lire, ni écrire, ni parler, ce n'est pas le mutisme,

c'est peut-être le murmure inouï : grondement et silence.

◆ « *Celui-là seul est parvenu au fond de soi-même et a reconnu toute la profondeur de la vie, qui un jour a tout abandonné et a été abandonné de tout, pour qui tout a sombré et qui s'est vu seul avec l'infini : c'est un grand pas que Platon a comparé avec la mort.* » (Schelling, cité par Heidegger.)

◆ Pourquoi encore un livre, là où l'ébranlement de la rupture – l'une des formes du désastre – le dévaste? C'est que l'ordre du livre est nécessaire à ce qui lui manque, à l'absence qui se dérobe à lui : de même que le « propre » de « l'appropriation », l'événement où coappartiennent l'homme et l'être, s'abîme dans l'impropre de l'écriture qui échappe à la loi, à la trace, ainsi qu'au résultat d'un sens garanti. Mais l'impropre n'est pas seulement la négation du « propre », il s'en détourne tout en s'y rapportant : il l'attire dans l'abyssal, il le maintient en le désabusant. Propre résonne encore dans l'impropre : comme l'absence de livre, le hors-livre fait entendre ce qu'il dépasse. De là l'appel au fragmentaire et le recours au désastre, si nous nous rappelons que le désastre n'est pas seulement le désastreux.

◆ Pourquoi encore des livres, sinon pour en éprouver la fin tranquille, tumultueuse que seul opère le « travail » de l'écriture, là où la dispersion du sujet, le dégagement du multiple nous livrent à cette « tâche du trépas » dont parle M'Uzan, mais qui ne saurait se contenter, comme il le suggère, de faire vivre la vie jusqu'à l'épuisement par un renouveau du désir. J'y reconnais plutôt la passion, la patience, l'extrême passivité qui ouvre la vie au mourir et qui est sans événement – de même que la « biographie » déjà raturée, qui est vie et mourir d'écriture (telle que Roger Laporte nous en a proposé le nom solitaire), ne laisse rien arriver, ne garantit rien, pas même le fait d'écrire – ce qui rend au secret du neutre ce mort-survivant auquel vous prêtez la désignation stable, quasi professionnelle, d'écrivain.

◆ Il écrivait, que ce fût possible ou non, mais il ne parlait pas. Tel est le silence de l'écriture.

◆ « Écrire est incessant, et pourtant le texte ne s'avance qu'en laissant derrière lui lacunes, trouées, déchirures et autres solutions de continuité, mais les ruptures elles-mêmes sont rapidement réinscrites, du moins aussi longtemps que... » (Roger Laporte) – « Écrire... pourrait constituer bien plus qu'un genre nouveau. » Mais « si Écrire exige et pourtant récuse toute écriture, toute

typographie, tout livre, comment écrire? »... « Je ne comprends plus comment j'ai pu si longtemps m'identifier au projet esthétique de créer un genre nouveau. » « Écrire n'a été biffé que d'un trait oblique : il me faut parachever le travail de destruction. » (R. L.)

◆ « ... sauver un texte de son malheur de livre. » (Levinas.)

◆ Ce qui est arrivé n'est pas arrivé – ainsi parlait la patience pour que ne fût pas hâtée la fin.

◆ « Je » meurs avant d'être né.

◆ Matérialisme : le « mien » serait peut-être médiocre, étant appropriation ou égoïsme; mais le matérialisme d'autrui – sa faim, sa soif, son désir – est la vérité, l'importance du matérialisme.

◆ Il y a une lecture active, productive – produisant texte et lecteur, elle nous transporte. Puis la lecture passive

qui trahit le texte, en paraissant s'y soumettre, en donnant l'illusion que le texte existe objectivement, pleinement, souverainement : unitairement. Enfin, la lecture non plus passive, mais de passivité, sans plaisir, sans jouissance, échapperait et à la compréhension et au désir : c'est comme la veillée nocturne, l'insomnie « inspiratrice » où s'entendrait le « Dire » au-delà du tout est dit et où se prononcerait le témoignage du dernier témoin.

◆ Dernier témoin, fin de l'histoire, époque, tournant, crise – ou bien fin de la philosophie (métaphysique).

Même chez Heidegger, au cours d'un séminaire qu'il semble autoriser de sa présence, la question de l'entrée dans l'avènement (*Ereignis*, avec tout ce que ce mot apporte) entraîne à parler de « la fin de l'histoire de l'être », en la nuancant de ces précautions : « Il y a à méditer s'il peut encore être parlé d'être et ainsi d'histoire de l'être après l'entrée dans l'avènement, s'il est vrai du moins que l'histoire de l'être est comprise comme l'histoire des donations dans lesquelles l'avènement (*Ereignis*) se tient en retrait. » Mais il est douteux que Heidegger se soit reconnu dans une telle proposition dont le mérite est la témérité et dont le sens est seulement trop clair : les donations qui sont les manières dont l'être se donne en se retirant (pour s'en tenir aux Grecs : *logos* chez Héraclite, *Un* chez Parménide, *idée* chez Platon, *energéia* chez Aristote et, dernier avatar

chez les modernes, *Gestell* – dont Lacoue-Labarthe propose cet équivalent : *installation*), s'interrompraient dès l'instant que l'*Ereignis*, l'avènement, advient, cessant de se laisser dérober par les « donations de sens » qu'il rend possibles de par son retrait. Mais si une décision historique (puisqu'il faut bien s'exprimer ainsi) s'annonce avec la phrase « l'avènement advient », nous faisant advenir à notre (être) « le plus propre », il faudrait beaucoup de naïveté pour ne pas penser que l'exigence de se retirer a cessé, dès lors. C'est plutôt le « se retirer » qui régit d'une manière plus obscure, plus instante, car qu'en est-il de *eigen*, « notre être le plus propre » ? Nous ne le savons pas, sinon qu'il renvoie à *Ereignis*, de même que *Ereignis* le « recèle », tout en le montrant par une analyse verbale nécessairement grossière. A nouveau, rien n'est dit quand tout est dit par le plus prudent des penseurs : sauf que la question se pose, avec Heidegger qui ne la pose pas directement, de la fin de l'histoire de l'être – ainsi que Hegel laisse à d'autres la formulation abrupte : « fin de l'histoire ».

Pourquoi écrire, entendu comme changement d'époque, entendu comme l'expérience (la non-expérience) du désastre, implique-t-il chaque fois les mots inscrits en tête de ce « fragment », qu'il révoque cependant ? Qu'il révoque, même si ce qui s'y annonce, s'y annonce comme un nouveau qui a toujours déjà eu lieu, *changement radical* dont tout présent s'exclut.

Quant à l'affirmation de l'histoire, champ d'une dialectique qui serait autre que la dialectique hégélienne, dialectique dite infinie, dialectique de l'ici-maintenant,

histoire sans progrès ni regrets (non circulaire), elle ne peut pas davantage renoncer à des exigences multiples dont la pression s'inscrit en forme d'*époque*. Écrire dans l'ignorance et le rejet de l'horizon philosophique, ponctué, rassemblé ou dispersé par les mots qui délimitent cet horizon, c'est nécessairement écrire dans la facilité de la complaisance (la littérature de l'élégance et du bon goût). Hölderlin, Mallarmé, tant d'autres, ne nous le permettent pas.

◆ Les postulats de l'étymologie : l'infini se constitue à partir du fini, comme sa négation-insertion (l'infini est le non-fini et aussi *dans* le fini), de même que l'*alèthéia* ne s'entendrait qu'à partir et dans le *lèthé*. Mais nous pouvons toujours refuser cette décomposition lexicale. Nous pouvons toujours poser et entrevoir que l'exigence de l'infini, ou comme sentiment vague, ou comme *a priori* de toute compréhension, ou comme un ensemble – surtotalité – toujours en dépassement, est nécessaire pour que nous recevions le mot et l'idée de fini (Descartes!) : autrement dit, l'infini du langage comme ensemble infini est alors toujours présupposé pour que la délimitation d'un seul mot et du mot « fini » puisse intervenir.

C'est l'expérience grecque, telle que nous la reconstituons, qui privilégie la « limite » et qui confirme l'antique scandale de la rencontre de l'irrationnel, c'est-à-dire de la non-convenance de ce qui, dans la mesure,

ne se mesure pas (le premier qui divulgua l'incommensurabilité de la diagonale du carré, périt, noyé dans un naufrage : c'est qu'il avait fait la rencontre d'une mort tout autre, le non-lieu du sans frontières, cf. Desanti). L'usage du bon et du mauvais infini dû à Hegel, par les seuls qualificatifs de « bon » et de « mauvais », donne à songer. Le mauvais infini, l'etc. du fini, est celui dont l'entendement (qui n'est nullement mauvais) a besoin, figeant, fixant, immobilisant l'un de ses moments, alors que la vérité de la raison supprime le fini : l'infini, ou le fini supprimé, « relevé », est « positif », en ce sens qu'il réintroduit le qualitatif et réconcilie qualité et quantum. Mais qu'en est-il du mauvais infini? Livré au répétitif sans retour, ne heurte-t-il pas le système hégélien, à la façon d'un désastre? Ce qui revient à suggérer que, l'infini se laisserait-il décider comme ce qui est donné en premier, donnant lieu ensuite au fini, cet infini immédiat dérangerait tout le système, mais selon la manière que Hegel a toujours préalablement repoussée en ironisant sur l'infini nocturne. Enfin, l'appel à un « infini actuel donné », nous ne pouvons le tirer, fût-ce naïvement, du transfini de Cantor.

Reste que nous sommes insidieusement (inévitablement) soumis à des indications étymologiques que nous tenons pour des preuves et dont nous tirons des décisions philosophiques qui nous travaillent en secret. Tel est le danger, voire l'abus qui met en cause beaucoup plus que le recours à l'étymologie.

◆ Est-ce que les Grecs pensaient *alèthéia* à partir de *lèthé*? C'est douteux. Et que nous puissions nous substituer à eux, en disant qu'ils étaient cependant régis par cet im-pensé, c'est un droit philosophique contre lequel il n'y aurait rien à dire, si nous ne l'imposions pas par un savoir philologique qui met la philosophie sous la dépendance d'une science déterminée : ce qui contredit les rapports clairement affirmés par Heidegger entre pensée et savoir, tout savoir ayant besoin d'un « fondement » qui ne lui appartient pas et que la pensée est destinée à lui donner en le lui retirant (mises à part les mathématiques, disent certains philosophes mathématiciens).

◆ *Ereignis*, mot « ultime » de la pensée, ne met peut-être en jeu que le jeu de l'idiome du désir.

◆ Nietzsche : « *Comme si ma survie était quelque chose de nécessaire.* » Nietzsche vise l'immortalité religieuse personnelle, doutant qu'il soit juste et important de désirer l'éternité. Il faudrait aller plus loin. Même le désir de soi comme éphémère, dans l'instant jamais fini ou dans l'instant aussitôt disparu, est encore trop. La vie sans aucune forme de sur-vie, dans l'absence de tout rapport de nécessité temporelle, la vie sans présent, que ne régisse pas la durée universelle (le concept de temps), pas plus

qu'elle ne s'affirme dans la singularité intime d'un temps vécu : voilà ce qui dégage le mieux le temps, pure différence, le *laps* de temps, l'intervalle infranchissable qui, franchi, s'illimite de l'impossibilité de tout affranchissement – impossible à franchir comme ayant été toujours déjà franchi. La transcendance du vivre qu'il ne suffit pas d'exprimer dans la vie même comme sur-vie, dépassement de la vie; mais exigeance d'une *autre* vie qui soit vie de l'autre, d'où tout vient et vers qui, tournés, nous ne nous retournons pas. « Comme si la survie [sur-vie] était nécessaire à la vie » : l'avivement du vivre, sa vivacité, sa retenue en même temps que sa donation, récusent la simple transcendance du projet, présent d'avenir, intentionnalité d'une conscience, au lieu de l'ultimité, brûlure inconsumable d'où s'exclut tout achèvement, tout accomplissement dans une présence. Attente infinie comme inattendue. Oubli, souvenir de l'immémorial, sans mémoire.

♦ « Qu'il existe un oubli, la preuve en reste à faire. » (Nietzsche.) Précisément, l'oubli sans preuve, improbable, vigilance qui toujours réveille.

♦ Nietzsche contre le surhomme : « *Nous sommes définitivement éphémères.* » « *L'humanité ne peut accéder à un ordre supérieur.* » Considérons « *l'urne funéraire du dernier*

homme ». Ce refus d'un homme au-delà de l'homme (dans *L'Aurore*) va de pair avec tout ce que Nietzsche dit contre le danger qu'il y aurait à se confier à l'ivresse et à l'extase comme à la vraie vie dans la vie : de même, son dégoût pour « *les forcenés divagants, les extatiques qui recherchent des instants de ravissement d'où ils tombent dans la détresse de l'esprit de vengeance* ». L'ivresse a le tort de nous donner un sentiment de puissance.

◆ Le soupçon salutaire à l'égard du langage que Nietzsche nous procure, malgré la dénonciation ambiguë de la « grammaire », vise le plus souvent la part excessive, non surveillée, faite aux mots isolés : « Partout où les hommes plaçaient un mot, ils croyaient avoir fait une découverte... ils avaient effleuré un problème. » Mais n'est-ce pas déjà beaucoup ? Et quand il accuse les « mots pétrifiés, éternisés », c'est qu'il veut en revenir au langage comme dialectique ou encore à un mouvement d'arrachement, de dérangement ou d'ex-termination qui est à l'œuvre dans la parole, ce que déjà Humboldt évoquait vaguement en nommant le dynamisme spirituel du langage, sa médiation infinie. Aujourd'hui, les linguistes répondraient très facilement à Nietzsche. Et pourtant le soupçon, tout en changeant de forme, n'est pas apaisé.

Autre grief de Nietzsche, formulé d'une manière surprenante : « Nous n'aurions de mots que pour les états extrêmes » — joie, douleur —, manquant la grisaille, l'iné-

prouvé, l'en-dessous de la vie qui est le devenir du vivre. On peut dire le contraire : que nous n'avons pas de mots pour l'extrême, que l'éblouissement, la douleur fait brûler tout vocable et le rend muet (paradoxe de l'étymologie : si « éblouissement » est en rapport avec l'allemand *blöde* qui signifie d'abord « faible », puis « à la vue faible », nous sommes étonnés que l'excès de lumière, celle qui aveugle, ait à se dire à partir d'une myopie, d'un déficit de l'œil — ce qui attire dans l'étymologie, c'est sa part de déraison plus que ce qu'elle explique, la forme d'énigme qu'elle préserve ou redouble en déchiffrant). Mais Nietzsche ne remarque-t-il pas seulement, comme plus tard Bergson, que les mots ne conviennent qu'à une analyse grossière, celle de l'entendement (« extrême » voulant dire : ce qui est évident, caractérisé)? Là encore le soupçon ne soupçonne pas assez.

◆ Valéry : « *Le penseur est en cage et se meut indéfiniment entre quatre mots.* » Cela dit péjorativement n'est pas péjoratif : la patience répétitive, la persévérance infinie. Et le même Valéry — est-ce le même? — en viendra à affirmer en passant : « *Penser?... Penser! c'est perdre le fil.* » Commentaire facile : la surprise, l'intervalle, la discontinuité.

◆ Les racines, inventions des grammairiens (Bopp) (autrement dit, fiction théorique, mais la théorie langagière n'est pas plus fictive que n'importe quel savoir). Ou bien, dit Schlegel, « *ainsi que le nom l'exprime* », « germe vivant toujours à l'œuvre dans le langage ». *Ainsi que le nom l'exprime* : (le nom, ici, « racine »), cet appel au nom montre la pétition de principe, la circularité dont tout langage tire sa fécondité : la racine ayant été nommée par analogie avec la croissance végétale et avec l'unité supposée d'un principe germinatif caché sous la terre, on en tire l'idée que la racine est le germe formateur par lequel les mots, en langues diverses, reçoivent pouvoir de développement, enrichissement créateur. A nouveau, non-croyants et croyants : tous deux ayant tort et raison. L'écrivain qui, comme Heidegger, revient à la racine de certains mots dits fondamentaux et en reçoit une impulsion pour des variations de pensées et de mots, rend « vraie » la conception selon laquelle il y a dans la racine une puissance au travail et qui fait travailler.

◆ Que même Humboldt, si prudent, aille de l'analogie interne – à l'intérieur de la langue – (« l'auto-signification ») à l'analogie externe – l'imitation du monde, des choses, de l'être en général (le réel) par les mots en leur *sonorité* qu'il avait pourtant refusée en distinguant le moment articulatoire de la rumeur auditive, montre la tentation irrésistible de « dénaturer » le pro-

cessus de signification en le naturalisant (contrairement à ce que soutiennent des commentateurs contemporains, Humboldt reconnaît dans la suite des similitudes verbales : *wehen* [souffler], *Wind* [vent], *Wolke* [nuage], *wirren* [troubler], *Wunsch* [souhait], le reflet des « fluctuations, turbulences, incertitudes reçues par les sens – les impressions – et rendues par le W, contraction de la sourde U »). Il est vrai que Humboldt nuance cette idée d'imitation et ne lui prête pas une importance décisive. Plus décisive est la « transcendance » du langage en lui-même : c'est la langue qui entre en résonance avec la langue et se détermine sans fin, action interrompue, ininterrompue, laquelle fait ensuite « entrer l'âme en résonance avec elle-même ou avec l'objet ». « La langue peut être comparée à une trame immense dans laquelle chaque partie est reliée à toutes les autres et où toutes sont à l'ensemble selon une cohésion plus ou moins réparables. » Ce que Humboldt nommera l'ensemble sous-jacent du système. (Quand Humboldt écrit : « Qu'il y ait une connexion étroite entre l'élément phonétique et sa signification, c'est incontestable, mais il est rare qu'on puisse en appréhender systématiquement l'organisation : on ne peut le plus souvent qu'en avoir une impression diffuse, et sa nature profonde nous échappe », c'est une hésitation et un langage encore précautionneux. Enfin Humboldt emploie le mot symbole à peu près comme Hegel : par le symbole est rendu dicible ou montrable l'irreprésentable : « le symbole a le pouvoir de convier et de contraindre l'esprit à séjourner auprès de la représentation » de ce qui ne se

représente pas – le pur transcendant. Ailleurs, Humboldt parle de « la différence irréductible entre le concept et l'élément phonétique ».)

◆ Quoi que dise Gérard Génette contrairement peut-être à ce que lui-même pense, le refus ascétique de Hermogène n'est pas stérile, puisqu'on lui doit la possibilité d'un savoir linguistique et que nul écrivain n'écrit s'il ne l'a en tête afin de repousser, même s'il y cède, toutes les facilités mimétiques et afin d'en venir à une tout autre pratique.

◆ Pourquoi l'exigence du don s'affirme-t-elle en notre temps avec des fonctions aussi différentes et en des pensées aussi adverses et diverses que celle de Georges Bataille, Emmanuel Levinas, Heidegger? La question vaut d'être posée sans qu'il y ait convenance et unité de réponse. Que l'on évoque Nietzsche et Mauss pour l'un, cela permet seulement de repérer des fixations de sens (de désignation) par lesquelles se sont cristallisés des problèmes déjà instants. La recherche de l'*autre* – sous le terme d'hétérologie – précède, chez Bataille, ce que voudrait nommer le « don » ou dépense – dérangement de l'ordre, transgression, restitution d'une économie plus générale que ne dominerait pas la gestion des choses (l'utilité); mais la perte impossible, liée à

l'idée de sacrifice et à l'expérience de moments souverains, ne laisse pas se figer en un système les tensions qui déchirent la pensée et que soutient l'âpreté d'un langage sans repos. Avec Levinas, le rapprochement peut-être trompeur, peut-être superficiel (parce que l'horizon philosophique est différent), vient du même mot *autre* par la transcendance d'autrui : le rapport infini de l'un à l'autre oblige au-delà de toute obligation ; ce qui conduit à l'idée du don qui n'est pas l'acte gracieux d'un sujet libre, mais un désintéressement subi où, par-delà toute activité et toute passivité, la responsabilité patiente va jusqu'à la « substitution », le « l'un pour l'autre » où l'infini se donne sans pouvoir s'échanger.

Il ne faudrait pas s'en tenir à des interprétations trop faciles de ce que l'on entend (et traduit) pour Heidegger : « l'histoire de l'être est comprise comme l'histoire des *donations* dans lesquelles l'avènement (*Ereignis*) se tient en retrait » ; d'où la question simpliste : « l'entrée dans l'avènement signifierait-elle la fin de l'histoire de l'être ? » Le mot « donation » est *donné* par la formule allemande de l'« il y a » : *Es gibt* : cela donne, cela, le « il », étant « sujet » de l'*Ereignis*, l'avènement du plus propre. Si l'on se contente de dire : l'être se donne tandis que le temps se retire, nous ne disons rien parce que nous entendons « être » en façon de l'« étant » qui donne, se donne et favorise. Pourtant, Heidegger dit fermement : « Présence (être) appartient à la clairière – l'éclairement – du se retirer (temps). Clairière – éclaircissement – du se retirer (temps) apporte avec elle la

présence (être). » Sans rien conclure, nous recevons de là la donation toujours en rapport avec la *présence* (l'être). « L'avènement advient » (présence de toutes présences, parousie), ainsi que « la parole parle », est don de parole en prononçant la richesse multiple du *Même* qui n'est jamais l'identique.

Ce qu'il y a de commun ou de proche entre Bataille et Levinas, c'est le don comme exigence inépuisable (infinie) de l'autre et d'autrui allant jusqu'à la perte impossible : don de l'intériorité. De quoi s'écartent, chez Heidegger, la retenue du *Même* et l'expérience de la présence, sans que toutefois le « se donne » ou le « il donne » puisse, malgré les précisions qui font intervenir « l'avènement », accepter aucun sujet explicite. Qui donne? Qu'est-ce qui se donne? Questions sans convenance qui résonnent dans le langage sans recueillir d'autre réponse que le langage même, le don du langage.

D'où le dangereux penchant à sacraliser celui-ci. Le mouvement spontané du romantisme est de rapporter aux temps anciens, originaires, la reconnaissance du caractère religieux de toute parole; A. W. von Schlegel : « La parole fut d'abord un culte, elle devint un métier. » « Le langage, maison de l'être. » Mais répétons avec Levinas, bien qu'il privilégie le Dire comme don de signifiante : « Le langage est déjà scepticisme. » Écrire, c'est se méfier absolument, en s'y confiant absolument, de l'écriture. Quelque fondement qu'on donne à ce double mouvement qui n'est pas aussi contradictoire que sa formulation trop resserrée le donne à lire, il

reste la règle de toute pratique écrivante : le « se donner se retirer » a là, je ne dirai pas son application ni son illustration, termes peu adéquats, mais ce qui, de par la dialectique et hors de la dialectique, se justifie en se laissant dire, dès qu'il y a dire et par quoi il y a dire.

◆ Ne nous laissons pas trop tenter – tout en l'accueillant – par ce qu'affirme le savoir, tel celui de Leroi-Gourhan, décrivant les premières traces de l'écriture comme des séries de « petites entailles » disposées de distance à distance (également); ce qui donne à penser qu'est à l'œuvre par là la poussée répétitive, c'est-à-dire le rythme. Art et écriture, non distincts. Une autre affirmation : « S'il est un point sur lequel nous ayons maintenant toute certitude, c'est que le graphisme débute non pas dans la représentation naïve, mais dans l'abstrait. » Laissons cela s'affirmer, avec cette réserve : abstrait *pour nous*, c'est-à-dire, pour nous, séparation, mise à l'écart. Ainsi, nous revenons à la décision majeure qu'il est toujours juste et nécessaire de contester, à condition qu'on ne cesse de la penser impensable; Todorov : « Diachroniquement, on ne saurait concevoir l'origine du langage sans poser au départ *l'absence* des objets »; et Leroi-Gourhan : « Cela revient à faire du langage l'instrument de la libération par rapport au vécu. » Réserve maintenue au sujet de ces formulations trop faciles, on peut dire : telle est l'exi-

gence, dans le langage, du processus de *signification*, exigence qui n'écarte pas seulement « l'objet », « le vécu », mais le sens même dans la signification, par un mouvement extrême qui finalement échappe, tout en restant à l'œuvre. Seulement, le langage porte aussi le *symbole* où symbolisant et symbolisé peuvent être partie l'un de l'autre (cela dit dans un vocabulaire toujours approximatif), où l'irreprésentable est *présent* dans la représentation qu'il déborde, en tout cas lié par un certain rapport « motivé » de culture (on pensera aussitôt : naturel), réintroduisant entre signe et « chose » une présence-absence instable que l'art – et l'art comme littérature – maintient ou régénère. (Cf. les remarques de Todorov dans *Poétique* 21.)

◆ Exemple des fictions étymologiques. Rythme : la tranquille et sans doute « fautive » étymologie nous renverrait à *sreu* et *rheô*, couler; d'où *rhuthmos*, flux et reflux de ce qui coule (et rythme et rime¹). Mais personne ne décidera alors si c'est la scansion répétitive toujours déjà à l'œuvre qui a permis de reconnaître le va-et-vient des flots ou si l'expérience privilégiée du spectacle de la mer a seule donné le sentiment, autrement, inaperçu, de la répétition. Les innombrables

1. Comme on sait désormais et comme il est dit dans « L'Entretien infini », d'après Benveniste, rythme ne dérive probablement pas de *rheô*, mais, par *rhuthmos*, de *rhusmos* que Benveniste fixe dans l'expression : « configuration changeante, fluide ».

phénomènes répétitifs (ne fût-ce que : inspiration-expiration, *fort-da*, jour-nuit, etc.) en font douter évidemment. Ici encore, l'étymologie traditionnelle donne l'illusion d'un exemple « concret », de l'exemplaire (et d'un certain savoir); nous évoquons les hommes de la mer, les navigateurs hardis, effrayés et enchantés, maîtrisant l'inconnu le plus dangereux (cette infinité marine qui les porte et les engloutit) par l'observation d'un mouvement réglé, d'une première légalité : tout vient de la mer pour ces gens de mer, comme tout vient du ciel pour d'autres qui reconnaissent tel groupement d'astres et désignent, dans la « configuration » magique des points de lumière, ce *rythme* naissant qui régit déjà tout leur langage et qu'ils parlent (écrivent), avant de le nommer.

◆ Rappelons-nous Hölderlin. « *Tout est rythme* », aurait-il dit à Bettina d'après un témoignage, celui de Sinclair, qu'elle imagine peut-être. Comment l'entendre? Ce n'est pas le cosmique dans une totalité déjà ordonnée dont il appartiendrait au rythme de maintenir l'appartenance. Le rythme n'est pas selon la nature, selon le langage ou même selon « l'art » où il semble prédominer. Le rythme n'est pas la simple alternance du Oui et du Non, du « se donner-se retirer », de la présence-absence, ou du vivre-mourir, du produire-détruire. Le rythme, tout en dégagant le multiple dont l'unité se dérobe, tout en paraissant réglé et s'imposer selon la

règle, menace celle-ci cependant, car toujours il la dépasse par un retournement qui fait qu'étant en jeu ou à l'œuvre dans la mesure, il ne s'y mesure pas. L'énigme du rythme – dialectique, non-dialectique : pas plus l'une que l'autre ne s'en libère – est l'extrême danger. Que, parlant, nous parlions pour faire sens du rythme et rendre sensible et signifiant le rythme hors sens, voilà le mystère qui nous traverse et dont nous ne nous délivrerons pas en le révéant comme sacré.

◆ « *Les optimistes écrivent mal.* » (Valéry.) Mais les pessimistes n'écrivent pas.

◆ Le raccourci ne permet pas de parvenir plus directement (plus vite) à un lieu, mais plutôt de perdre le chemin qui devrait y conduire.

◆ Nous interroger trop ouvertement sur le rythme, c'est mettre en rapport le rythme et l'ouvert et, d'une certaine manière, seulement nous ouvrir au rythme en nous assujettissant obsessionnellement à lui, devenu le Sujet unique qui ouvre et scande l'ouvert selon une clausule. Rythme n'est pas Sujet autrement que par abus. « Tout est rythme » ne revient pas à dire – ce qui

serait trop et trop peu dire – : le rythme est la totalité du tout, cependant pas davantage un simple mode, comme si nous disions : tout ce qui est, est selon le rythme – affirmation qu’il faudrait cependant atteindre, car ce rapport de l’être au rythme, rapport inévitable, nous accorderait de ne pas penser l’être sans penser le rythme qui lui-même n’est pas selon l’être. Autre manière de se laisser questionner par la différence.

◆ Melville-René Char : « *L’infini désirant soudainement recule.* » Melville, par les mots anglais, suggère un heurt violent : l’attrait ardent infini est l’effroi qui repousse. L’absolu désirant (l’infini qui serait l’infini du désir, en rapport avec le désir) ne passe pas seulement par le « sans désir », mais exige l’épouvante, retrait démesuré de par l’attrait démesuré.

◆ Nous ne repoussons pas la terre à laquelle de toutes manières nous appartenons, mais nous n’en faisons pas un refuge, ni même d’y séjourner, une obligation belle, « *car terrible est la terre* ». Le désastre toujours retardataire, sommeil étranglé, pourrait nous le rappeler, s’il y avait un souvenir de l’immémorable.

◆ Si « l'indiscrétion à l'égard de l'indicible » (E. L.), est peut-être la tâche, celle-ci s'énonce par la mise en rapport du même préfixe répété, « in », avec l'ambiguïté qu'il tient de l'infini. L'indicible serait circonscrit par le Dire élevé à l'infini : ce qui échappe au dire, c'est non seulement cela qu'il faut dire, mais cela n'échappe que sous la marque et dans la retenue du Dire. De même, l'indiscrétion, c'est manquer à la réserve avec l'aide de la réserve, en s'y maintenant, en y manquant.

◆ Le « changement radical », on pourrait l'indiquer en le spécifiant de cette manière : que, de ce qui advient, tout présent s'exclut. Le changement radical adviendrait lui-même sur ce mode du non-présent qu'il fait advenir sans se confier pour autant à l'avenir (prévisible ou non) ou se retirer dans un passé (transmis ou non).

◆ (Une scène primitive?) « Indiscrétion, indicible, infini, changement radical, n'y a-t-il pas entre ce qui s'appelle par ces mots, sinon un rapport, du moins une exigence d'étrangeté qui les rendrait tour à tour — ou ensemble — applicables à ce qui a été nommé une scène? — A tort, puisque échappant au figurable, comme à la fiction; simplement pour ne pas en parler ainsi que d'un événement ayant eu lieu à un moment du temps. — Une scène : une ombre, une faible lueur, un "presque" avec les traits du "trop", de l'excessif en tout.

— Le secret auquel il est fait allusion, c'est qu'il n'y en a pas, sauf pour ceux qui se refusent à l'aveu. — Indicible cependant en tant que narré, proféré : non pas le "proférer" mallarméen (bien qu'on ne puisse pas éviter de passer par lui — je m'en souviens encore : "je profère la parole, pour la replonger dans son inanité"; c'est le "pour", cette finalité de néant trop établie, qui ne permet pas de s'y arrêter), plutôt le dit qui, sans renvoyer à un non-dit (comme c'est devenu la coutume de le prétendre) ou à une richesse de paroles inépuisable, réserve le Dire qui semble le dénoncer, l'autoriser, le provoquer à un dédit. — Dire : pouvoir de dire? Cela l'altère aussitôt. La défaillance lui conviendrait mieux. — Si la convenance n'était ici hors de mise : le don du peu, du pauvre, à défaut de la perte jamais reçue. — Mais qui raconte? — Le récit. — L'avant-récit, "la circonstance fulgurante" par laquelle l'enfant foudroyé voit — il en a le spectacle — le meurtre heureux de lui-même qui lui donne le silence de la parole. — Les larmes sont d'un enfant encore. — Larmes de toute une vie, de toutes vies, la dissolution absolue que, joie ou chagrin, le visage puéril dans son invisibilité relève pour y briller jusqu'à l'émotion sans signes. — Aussitôt banalement interprété. — La banalité n'a pas tort, commentaire de consolation où la solitude se récusé sans refuge. — J'y reviens : les circonstances sont du monde, l'arbre, le mur, jardin d'hiver, l'espace du jeu avec quoi l'ennui; c'est alors le temps et son discours, le narrable sans épisode ou purement épisodique; même le ciel, dans la dimension cosmique qu'il suppose dès qu'on le nomme — les astres, l'univers —, est l'éclairement du jour parcimonieux, fût-il le "fiat lux", éloignement qui n'éloigne pas. — Toutefois, le même ciel... — Pré-

cisément, il faut que ce soit le même. — Rien n'est changé. — Sauf le bouleversement de rien — Qui rompt, par la brisure d'une vitre (derrière laquelle l'on s'assure d'une transparence protégée), l'espace fini-infini du cosmos — l'ordre ordinaire — pour y substituer le vertige savant du dehors déserté, tel que noir et vide, répondant à la soudaineté de l'ouverture et se donnant absolus, en annoncent la révélation par l'absence, la perte et l'au-delà dissipé. — Mais "l'au-delà", arrêté par la décision de ce mot évidé "rien" qui n'est lui-même rien, est au contraire appelé dans la scène, dès que le mouvement d'ouverture, dès que la révélation, ainsi que la tension du rien, de l'être et de l'il y a interviennent et provoquent l'ébranlement interminable. — Je le concède : "rien est ce qu'il y a" interdit de se laisser dire en tranquille et simple négation (comme si à sa place l'éternel traducteur écrivait : "Il n'y a rien."). — Nulle négation, mais des termes pesants, stances juxtaposées (sans voisinage), suffisance fermée (hors signification), chacun immobile et muet, et ainsi usurpant leur rapport en phrase dont nous serions bien embarrassés de désigner ce qui voudrait s'y dire. — Embarras est peu : passe par cette phrase ce qu'elle ne peut contenir qu'en éclatant. — Pour ma part, j'entends l'irrévocable de l'il y a que être et rien, houle vaine, déployant, repleyant, traçant, effaçant, roulent selon le rythme de l'anonyme bruissement. — Entendre le sans-écho de la voix : étrange entente. — Entente de l'étrange, mais n'allons pas plus loin. — Déjà ayant été trop avant, revenant en arrière. — Revenant vers l'interpellation initiale qui invite à la supposition fictive sans laquelle parler de l'enfant qui n'a jamais parlé, serait faire passer dans l'histoire, dans l'expérience ou le réel encore, à titre d'épisode

ou à nouveau de scène immobile, ce qui les a ruinés (histoire, expérience, réel) en les laissant intacts. — L'effet généreux du désastre. — La sénescence du visage sans rides. — L'insulte majeure de la poésie et de la philosophie indistinctes. »

« La question toujours suspendue : étant mort de ce " pouvoir-mourir " qui lui donne joie et ravage, a-t-il survécu, ou plutôt, que veut dire alors survivre, sinon vivre d'un acquiescement au refus, dans le tarissement de l'émoi, en retrait de l'intéressement à soi, dés-intéressé, exténué jusqu'au calme, n'attendant rien ? — Par conséquent, attendant et veillant, puisque soudain éveillé et, le sachant désormais, jamais assez éveillé. »

◆ Naturellement, « désastre » peut s'entendre à partir de l'étymologie. Mains fragments en portent ici la trace. Mais l'étymologie ne s'y montre pas comme un savoir préférentiel ou plus original, assurant sa maîtrise sur ce qui alors n'est plus qu'un mot. Au contraire, c'est l'indéterminé de ce qui s'écrit avec ce mot, qui dépasse l'étymologie et l'entraîne dans le désastre.

◆ Qu'il n'y ait pas attente du désastre, c'est dans la mesure où l'on pense que l'attente est toujours attente d'un attendu ou d'un inattendu. Mais l'attente, de même qu'elle ne se rapporte pas plus à l'avenir qu'à un passé accessible, est aussi bien attente de l'attente, ce qui ne nous fixe pas dans un présent, car « j »'ai tou-

jours déjà attendu ce que j'attendrai toujours : le non mémorable, l'inconnu sans présent dont je ne puis pas plus me souvenir que je ne puis savoir si je n'oublie pas l'avenir, l'avenir étant ma relation avec ce qui, dans ce qui arrive, n'arrive pas et donc ne se présente, ne se re-présente pas. C'est pourquoi il est permis par le mouvement de l'écriture de dire : mort, tu l'es déjà. Et qu'est-ce que l'oubli? Pas plus qu'une privation du mémorable dans la mémoire, il ne se rapporte à l'ignorance de ce qu'il y aurait de présent dans l'avenir. L'oubli désigne l'au-delà du possible, l'Autre inoubliable que, passé ou futur, l'oubli ne circonscrit pas : le passif de la patience.

◆ Il n'y a pas d'origine, si origine suppose une présence originelle. Toujours passé, d'ores et déjà passé, quelque chose qui s'est passé sans être présent, voilà l'immémorial que nous donne l'oubli, disant : tout commencement est recommencement.

◆ Il est certain qu'on affaiblit la pensée de Heidegger, lorsqu'on interprète « l'être-pour-la mort » par la recherche d'une authenticité par la mort. Vision d'un humanisme persévérant. Déjà le terme « authenticité » ne répond pas à l'« *Eigentlichkeit* » où s'annoncent les ambiguïtés plus tardives du mot *eigen* que détient l'*Ereig-*

nis qui ne peut se penser par rapport à « être ». Cependant, même si nous quittons l'illusion de « la mort propre » de Rilke, il reste que le mourir, dans cette perspective, ne se sépare pas du « personnel », négligeant ce qu'il y a d'« impersonnel » dans la mort par rapport à quoi il faut dire non pas « je » meurs, mais *on* meurt, mourant toujours autre.

◆ Schelling : « L'âme est le vrai divin dans l'homme, l'impersonnel ... L'âme, c'est le non-personnel. » Ou encore : « dans la mesure où l'esprit humain se rapporte à l'âme comme quelque chose de non-étant, c'est-à-dire à du sans-entendement, son essence la plus profonde (en tant que séparé de l'âme et de Dieu), c'est la *folie*. L'entendement est de la *folie réglée*. Les hommes qui n'ont en eux aucune folie sont des hommes à l'entendement vide et stérile... » (trad. Courtine).

◆ S'il est vrai que, pour un certain Freud, « notre inconscient ne saurait se représenter notre propre mortalité », cela signifie tout au plus que mourir est irréprésentable, non pas seulement parce que mourir est sans présent, mais parce qu'il n'a pas de lieu, fût-ce dans le temps, la temporalité du temps. De même que s'il faut méditer l'interprétation de Pontalis : (l'inconscient) « ignore le négatif parce qu'il *est* le négatif, qui

s'oppose à la supposée pleine positivité de la vie », il est nécessaire de se rappeler que le « négatif » tantôt est à l'œuvre, parlant avec la parole et ainsi se rapportant à « l'être », tantôt serait le non-travail du désœuvrement, patience qui n'est pas durée, pré-inscription qui toujours s'efface comme production de sens (sans être in-sensée), et ne se souffre « en nous » que comme la mort d'autrui ou la mort toujours autre, avec laquelle nous ne communiquons pas, mais dont, en deçà de l'épreuve, nous nous éprouvons responsables. Aucun rapport, donc, (dans la mort) avec la violence et l'agressivité. Ce qui la mime plutôt, figure infigurable, c'est, de par l'écriture même, la déliaison, la rupture, la fragmentation, mais sans clôture, « processus qui n'a d'autre finalité que de s'accomplir [plutôt de s'inaccomplir] et auquel son caractère de répétition imprime la marque du pulsionnel » (Pontalis). J'ajouterai que toutes les figures sociales actuelles de la pulsion de la mort (menace atomique, etc.) n'ont rien à voir avec ce que celle-ci a d'infigurable et se rapportent tout au plus au premier sens du négatif (hégélien), détruisant pour construire peut-être. *Il n'y a rien à faire* avec la mort qui a toujours eu lieu : œuvre du désœuvrement, non-rapport avec un passé (ou un avenir) sans présent. Ainsi le désastre serait au-delà de ce que nous entendons par mort ou par abîme, en tout cas *ma* mort, puisqu'il n'y a plus de place pour elle, y disparaissant sans mourir (ou le contraire).

◆ Mortel, immortel : ce renversement a-t-il un sens?

◆ Lisant dans R.B. ce que celui-ci ne dit pas mais suggère, j'imagine que pour Werther l'amour-passion n'est qu'un détour pour mourir. Après la lecture de *Werther*, il n'y eut pas plus d'amoureux, mais plus de suicidés. Et Goethe s'est déchargé sur Werther de la tentation de mourir, non de sa passion, écrivant non point pour ne pas mourir, mais par le mouvement d'une mort qui ne lui appartenait plus. « *Cela ne peut que finir mal.* »

◆ Le moi responsable d'autrui, moi sans moi, est la fragilité même, au point d'être mis en question de part en part en tant que je, sans identité, responsable de celui à qui il ne peut donner de réponse, répondant qui n'est pas question, question qui se rapporte à autrui sans non plus attendre de lui une réponse. L'Autre ne répond pas.

◆ Je demeure persuadé que la passion de l'étymologie est liée à un certain naturalisme, comme à la recherche d'un secret originel que porterait un premier langage et dont la perte laisserait des indices de langue à langue, indices qui permettraient de le reconstituer. Ce qui jus-

tifie à peu de frais l'exigence d'écrire et ferait croire que, par l'écriture, l'homme détient un secret personnel qu'il pourrait découvrir innocemment à l'insu de l'autre, alors que s'il y a un secret, il est dans le rapport infini de l'un à l'autre que la dérive du sens dissimule parce que l'un semble y maintenir sa nécessité jusque dans la mort.

Mais il est vrai que l'idée d'arbitraire en linguistique est aussi critiquable et a surtout une valeur d'ascèse, nous écartant des solutions faciles. (Peut-être la pensée de l'arbitraire du signe suppose-t-elle déjà l'image implicite, dissimulée, d'un « monde ».)

◆ Le désastre, expérience inédite, défait en le laissant intact le rapport au monde comme présence ou absence, sans cependant nous libérer de l'obsession dont il nous charge : c'est que l'irréciprocité avec l'Autre (autrui) vers laquelle il nous oriente – question immédiate et infinie – ne se passe pas dans l'espace sidéral auquel il serait subordonné, y substituant une hétérogénéité radicale. Ce qui ne veut pas dire que nous nous désintéressons des tiers qui souffrent de par un ordre injuste, alors que notre souffrance serait toujours justifiée – au-delà de la justice – puisque nous sommes responsables de celui qui nous ferait souffrir (autrui), non pas que nous ayons à assumer le mal qu'il nous ferait souffrir, mais parce que la patience à laquelle il nous voue au-delà de tout passif, nous reconduit vers

un passé sans présent. La pseudo-intransitivité de l'écriture a rapport à cette patience que nul complément – vie ou mort – ne saurait compléter.

◆ Naturellement, la question déjà posée se pose à nouveau : si l'obsession d'autrui va jusqu'à la persécution, le mourir dans la vie même, n'est-ce pas faire preuve d'une sorte de cruauté envers lui, le rendre en quelque sorte cruel ? Mais c'est oublier que je n'ai pas à accueillir, à assumer ce qui nous serait fait. De par la passivité de la patience, le moi n'a rien à subir, ayant perdu jusqu'à la disparition la capacité d'un moi privilégié sans cesser d'être responsable. Il n'y a plus de nom, mais ce sans-nom n'est pas le grossier anonymat, tel que le définit Kierkegaard (« l'anonymat, expression suprême de l'abstraction, de l'impersonnalité, de l'absence de scrupules et de responsabilité, est une des sources profondes de la corruption moderne ») ; il y a beaucoup de confusions dans cette phrase, comme si l'anonymat était l'anonymat en exercice dans le monde, par exemple l'anonymat dit bureaucratique.

◆ L'écrivain, l'insomniaque du jour.

◆ Écrire, certes, c'est renoncer à se tenir par la main ou à s'appeler par noms propres, et en même temps ce n'est pas renoncer, c'est annoncer, accueillant sans le reconnaître l'absent – ou, par les mots en leur absence, être en rapport avec ce dont on ne peut se souvenir, témoin du non-éprouvé, répondant non seulement au vide dans le sujet, mais au sujet comme vide, sa disparition dans l'imminence d'une mort qui a déjà eu lieu hors de tout lieu.

◆ Écrire et la perte; mais la perte sans don (un don sans contrepartie) risque toujours d'être une perte apaisante qui apporte la sécurité. C'est pourquoi il n'y a sans doute pas de discours amoureux, sinon de l'amour dans son absence, « vécu » dans la perte, le vieillissement, c'est-à-dire la mort.

◆ Si la mort est le réel, et si le réel est l'impossible, on s'approche de la pensée de l'impossibilité de la mort.

◆ D'après le disciple de Barl-Shem, le Rabbi Pinhas, nous devons « aimer plus » le méchant et le haineux pour compenser par notre amour le manque d'amour dont il est responsable, lequel provoque une « déchi-

rure » des puissances de l'Amour qu'il faut réparer pour lui. Mais que signifient méchanceté, haine? Elles ne sont pas des traits d'Autrui qui est précisément le dénué, l'abandonné, le démuné. Dans la mesure où l'on peut parler de haine et de méchanceté, c'est pour autant que, par elles, le mal atteint aussi des tiers, et alors la justice exige le refus, la résistance et jusqu'à la violence destinée à repousser la violence.

◆ Je voudrais me contenter d'une seule parole, maintenue pure et vive dans son absence, si, par elle, je n'avais à porter tout l'infini de tous langages.

◆ « La moindre nuance d'antisémitisme manifestée par un groupe ou par un individu prouve la nature réactionnaire de ce groupe ou de cet individu. » (Lénine, cité par Guillemin.)

◆ *Garder* le silence, c'est ce que à notre insu nous voulons tous, écrivant.

◆ Job : « *J'ai parlé une fois... je ne répéterai pas; / deux fois... je n'ajouterai rien.* » C'est ce que peut-être signifie la

répétition de l'écriture, répétant l'extrême auquel il n'y a rien à ajouter.

◆ Que dit parfois Nietzsche des Juifs? « De la petite communauté juive provient le principe de l'*amour* : c'est une âme plus *passionnée* dont la braise couve sous de l'humilité et de la pauvreté : ce qui n'était ni grec ni hindou ni même germanique; l'hymne à la charité que Paul a composé n'a rien de chrétien, c'est le jaillissement juif de l'éternelle flamme, qui est sémite... » – « Chaque société a tendance à dégrader ses adversaires jusqu'à la *caricature*... Dans l'ordre des valeurs aristocratiques romaines, le *Juif* était réduit à la caricature... Platon devient chez moi une caricature... » – « Cacher son envie à l'égard de l'intelligence mercantile des Juifs sous des formules de moralité, voilà qui est antisémite, vulgaire, lourdement canaille. » Nietzsche comprend très bien que les Juifs deviennent commerçants parce qu'on ne leur permet aucune autre activité. D'où ce souhait obscur annonçant pour les Juifs un avenir nouveau : « Donner aux *Juifs* le courage de *qualités nouvelles*, alors qu'ils sont passés dans de nouvelles conditions d'existence : ainsi qu'il convient à mon propre instinct et dans cette voie je ne me suis pas laissé égarer par une opposition empoisonnante qui précisément maintenant prend le dessus. » Cela parmi beaucoup de remarques douteuses, lorsque Nietzsche ne voit plus dans le christianisme qu'un judaïsme émancipé ou

lorsqu'il emprunte, sans réflexion, son langage aux mœurs chrétiennes du temps. Mais si l'antisémitisme se fait système, mouvement organisé, il le récuse aussitôt avec horreur. Qui ne le sait? (Que la pensée de Nietzsche soit dangereuse, c'est vrai. Il nous apprend cela d'abord : si nous pensons, pas de repos.)

◆ Nietzsche : « Dans l'« Ancien Testament » juif, ce livre de la justice de Dieu, on rencontre des hommes, des événements et des paroles d'un si grand style que la littérature grecque et la littérature hindoue n'offrent rien de comparable. On reste saisi d'effroi et de respect devant ces prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis et on se livrera à de tristes réflexions au sujet de l'antique Asie et de sa petite péninsule avancée, l'Europe, qui prétend incarner en face d'elle les « progrès de l'homme »... » — « Avoir accolé à l'Ancien ce Nouveau Testament, ce monument d'un goût rococo à tous égards, pour en faire ensemble un seul et même livre, la Bible, le Livre par excellence, voilà peut-être la plus grande imprudence, le plus grand « péché contre l'esprit » que la littérature moderne ait sur la conscience. » Qu'entend Nietzsche ici? Il parle de style, de goût, de littérature, mais par là rehausse ce que portent de tels mots. Et je le note, la civilisation grecque n'y est pas moins atteinte que la chrétienne. Ailleurs, le christianisme est loué pour avoir su maintenir le respect de la Bible, fût-ce en interdisant la lecture directe : « La

manière dont s'est maintenu jusqu'à nos jours, dans l'ensemble, le respect de la *Bible*, constitue peut-être le meilleur exemple de discipline et d'affinement des mœurs dont l'Europe soit redevable au christianisme : des livres de cette profondeur, dépositaires d'une *signification ultime* (je souligne), ont besoin d'être protégés par la tyrannie d'une autorité extérieure afin de s'assurer cette *durée* de plusieurs millénaires qui est indispensable pour épuiser leur sens et le comprendre jusqu'au bout. » Ce qui est dit là juge nos jugements sur Nietzsche, sans il est vrai nous approcher du judaïsme. De même, dans un autre livre à peu près dans les mêmes termes : « *L'Ancien Testament*, c'est bien autre chose : chapeau bas devant l'Ancien Testament ! Ici je trouve des grands hommes, un paysage héroïque et une chose parmi les rares du monde, la naïveté incomparable du *cœur robuste*; bien plus, j'y trouve un peuple. »

◆ N'étant en quête ni du lieu, ni de la formule.

◆ « *Il n'est d'explosion qu'un livre.* » Un livre : un livre parmi d'autres, ou un livre renvoyant au *Liber* unique, dernier et essentiel, ou plus justement le Livre majuscule qui est toujours n'importe quel livre, déjà sans importance ou au-delà de l'important. « *Explosion* », un livre; ce qui veut dire que le livre n'est pas le ras-

semblement laborieux d'une totalité enfin obtenue, mais a pour être l'éclatement bruyant, silencieux, qui sans lui ne se produirait (ne s'affirmerait pas), tandis qu'appartenant lui-même à l'être éclaté, violemment débordé, mis hors être, il s'indique comme sa propre violence d'exclusion, le refus fulgurant du plausible : le dehors en son devenir d'éclat.

C'est le mourir d'un livre en tous livres qui est l'appel auquel il faut répondre : non pas en prenant seulement réflexion sur les circonstances d'une époque, sur la crise qui s'y annonce, sur le bouleversement qui s'y prépare, grandes choses, peu de choses, même si elles exigent tout de nous (comme le disait déjà Hölderlin, prêt à jeter sa plume sous la table, afin d'être tout à la Révolution). Réponse qui pourtant concerne le temps, un *autre* temps, un autre mode de temporalité qui ne nous laisse plus être tranquillement nos contemporains. Mais réponse nécessairement silencieuse, sans présomption, toujours déjà interceptée, privée de toute propriété et suffisance : tacite en ce qu'elle ne saurait être que l'écho d'une parole d'explosion. Peut-être faudrait-il citer, avertissement toujours inédit, les mots vivifiants d'un poète très proche : « *Écoutez, prêtez l'oreille : même très à l'écart, des livres aimés, des livres essentiels ont commencé de râler.* » (René Char.)

◆ (Une scène primitive?) Le trait du narcissisme, entendu vulgairement ou subtilement, c'est que, comme de

l'amour-propre de La Rochefoucauld, il est facile d'en dénoncer l'effet en tout et partout; il suffit de lui donner une forme adjectivale : qu'est-ce qui ne serait pas narcissique? Toutes les positions de l'être et du non-être. Même quand il se renonce jusqu'à devenir négatif, avec la part d'énigme qui alors l'obscurcit, il ne cesse pas d'être passivement actif : l'ascèse, le retrait absolu et jusqu'au vide, se laissent reconnaître comme façons narcissiques, une manière assez veule pour un sujet déçu, ou incertain de son identité, de s'affirmer en s'annulant. Contestation qui n'est pas négligeable. Nous retrouvons là le vertige occidental qui rapporte toutes les valeurs au Même, et d'autant plus s'il s'agit d'un « même » mal constitué, évanescent, perdu en même temps que saisi, c'est-à-dire thème de prédilection pour quelques mouvements dialectiques.

Les mythologues montrent bien que la version d'Ovide, poète intelligent, civilisé, dont la conception du narcissisme suit tous les mouvements narratifs, comme si ceux-ci détenaient le savoir psychanalytique, modifie le mythe pour le développer en le rendant plus accessible. Mais le trait du mythe qu'Ovide finit par oublier, c'est que Narcisse, penché sur la source, ne se reconnaît pas en l'image fluide que lui renvoient les eaux. Ce n'est donc pas lui, son « je » peut-être inexistant, qu'il aime ou désire, fût-ce en sa méconnaissance. Et s'il ne se reconnaît pas, c'est que ce qu'il voit est une image, que la similitude d'une image ne renvoie à personne, ayant pour caractère de ne ressembler à rien, mais qu'il en tombe « amoureux », parce que l'image

– toute image – est attirante, attrait du vide même et de la mort en son leurre. L'enseignement du mythe qui, comme tout mythe virant en fable, est éducatif, serait qu'il ne faut pas se fier à la fascination des images qui non seulement trompent (d'où les faciles commentaires plotiniens), mais rendent tout amour insensé, parce qu'il faut une distance pour que le désir naisse de ne pas se satisfaire immédiatement – ce que Ovide, en ses ajouts subtils, a bien traduit en faisant dire à Narcisse (comme si Narcisse pouvait parler, « se » parler, soliloquer) : « possession m'a fait sans possession ».

Ce qu'il y a de mythique dans ce mythe : la mort y est présente presque sans se nommer, par l'eau, la source, le jeu floral d'un enchantement limpide qui n'ouvre pas sur le sans-fond effrayant du souterrain, mais qui le mire dangereusement (follement) dans l'illusion d'une proximité de surface. Narcisse meurt-il ? A peine ; devenu image, il se dissout dans la dissolution immobile de l'imaginaire où il se dilue sans savoir, perdant une vie qu'il n'a pas ; car, si l'on peut retenir quelque chose des commentateurs anciens, toujours prêts à rationaliser, c'est que Narcisse n'a jamais commencé de vivre, enfant-dieu (l'histoire de Narcisse, ne l'oublions pas, est histoire de dieux ou demi-dieux), ne se laissant pas toucher par les autres, ne parlant pas, ne se sachant pas, puisque, selon l'ordre qu'il aurait reçu, il doit demeurer détourné de soi – ainsi, très proche de l'enfant merveilleux, toujours déjà mort et cependant destiné à un mourir fragile, dont Serge Leclair nous a parlé.

Oui, mythe fragile, mythe de la fragilité où dans l'entre-deux tremblant d'une conscience qui ne s'est pas formée et d'une inconscience qui se laisse voir et ainsi fait du visible le fascinant, il nous est donné d'apprendre l'une des versions de l'imaginaire selon laquelle l'homme — est-ce l'homme? —, s'il peut se faire selon l'image, est plus certainement exposé au risque de se défaire selon son image, s'ouvrant alors à l'illusion d'une similitude, peut-être belle, peut-être mortelle, mais d'une mort évasive qui est toute dans la répétition d'une méconnaissance muette. Bien sûr, le mythe ne dit rien d'aussi manifeste. Les mythes grecs ne disent, en général, rien, séducteurs par un savoir caché d'oracle qui appelle le jeu infini de deviner. Ce que nous appelons sens, voire signe, leur est étranger : ils font signe, sans signifier, montrant, déroband, toujours limpides, disant le mystère transparent, le mystère de la transparence. De sorte que tout commentaire est lourd, bavard et d'autant plus s'il s'énonce sur le mode narratif, l'histoire mystérieuse se développant alors intelligemment en épisodes explicatifs qui à leur tour impliquent une clarté fuyante. Si Ovide, prolongeant peut-être une tradition, fait intervenir dans la fable de Narcisse le sort qu'on peut dire parlant de la nymphe Écho, c'est bien pour nous tenter d'y retrouver une leçon de langage que nous ajoutons après coup. Mais ceci reste instructif : puisqu'il est dit qu'Écho l'aime en ne se laissant pas voir, c'est donc avec une voix sans corps, condamnée à toujours répéter le dernier mot — et rien d'autre — que Narcisse serait appelé à la rencontre et à une sorte de

non-dialogue, langage qui, loin d'être le langage d'où l'Autre devrait lui venir, n'est que l'allitération mimétique, rimante, d'un semblant de parole. Narcisse est supposé solitaire, non parce qu'il est trop présent à lui-même, mais parce que lui manque, par décret (tu ne te verras pas), cette présence réfléchie — le soi-même — à partir de laquelle un rapport vivant avec la vie autre pourrait s'essayer; il est supposé silencieux, n'ayant de la parole que l'entente répétitive d'une voix qui lui dit le même sans qu'il puisse se l'attribuer et qui est précisément narcissique en ce sens qu'il ne l'aime pas, qu'elle ne lui donne rien à aimer d'*autre*. Sort de l'enfant dont on croit qu'il répète les derniers mots, alors qu'il appartient à la rumeur bruissante qui est d'enchantement et non de langage; et sort aussi des amoureux qui se touchent par les mots, qui sont en contact de mots et ainsi peuvent se répéter sans fin, s'émerveiller du plus banal, justement parce que leur langue est langue, et non langage, et qu'ils se mirent l'un dans l'autre, par un redoublement qui va du mirage à l'admiration.

Ce qui frappe dans ce mythe probablement tardif, c'est donc qu'y retentit à nouveau l'interdiction de voir, si constant dans la tradition grecque qui reste pourtant le lieu du visible, de la présence déjà divine en ce qu'elle apparaît et en ses multiples apparences. Toujours il y a quelque chose à ne pas voir, moins parce qu'il ne faut pas tout regarder, mais parce que, les dieux étant essentiellement visibles et étant le visible, c'est la vision qui expose au péril du sacré, chaque fois que le regard, par

son arrogance prompte à dévisager et à posséder, ne regarde pas sur le mode de la retenue et du retrait. Sans mobiliser Tirésias qui joue trop le rôle du devin de service, ni non plus jouer avec les deux paroles d'oracle, comme si elles étaient le renversement prémédité l'une de l'autre : « connais-toi toi-même » et « il vivra s'il ne se connaît pas », il faut plutôt penser que Narcisse, voyant l'image qu'il ne reconnaît pas, voit en elle la part divine, la part non vivante d'éternité (car l'image est incorruptible) qui à son insu serait la sienne, et qu'il n'a pas le droit de regarder sous peine d'un désir vain, de sorte que l'on peut dire qu'il meurt (s'il meurt) d'être immortel, immortalité d'apparence qu'atteste la métamorphose en fleur, fleur funèbre ou fleur de rhétorique.

◆ L'exigence d'une pensée se rendant au multiple et cherchant à échapper à la majoration de l'Un : « Le multiple, il faut le faire non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose, toujours $n - 1$; l'un fait partie du multiple en étant toujours soustrait. » (Deleuze-Guattari.) D'où l'on pourrait conclure que l'un n'est plus alors un, mais la part de soustraction par laquelle le multiple se construit en se multipliant sans que toutefois l'unité s'y inscrive comme manque ; c'est le point le plus difficile, et ne s'agit-il pas alors d'un modèle normatif, sous la garde d'un savoir particulier qui se prescrit ?

Le multiple est ambigu, d'une ambiguïté d'abord facile à déterminer, puisqu'il y a le multiple, le varié, le changeant ou le divers dont, par les démarches conjointes de la raison dialectique ou pratique, voire par l'appel de la réconciliation mystique, se forme la totalité unitaire qui les préserve en les altérant comme moyens ou moments médiateurs ou, mystiquement, en les jetant dans le grand feu de la consommation ou de la confusion. Mais alors multiple, choses variées ou séparées, tombant sous la fascination de l'Un, ne lui ont servi que de relais, ou de figures sensibles, ou de prête-noms, approche de ce qui ne saurait autrement être proche : attente et ressource de l'accomplissement dans l'uni-vers à achever ou à feindre. De l'un, sujet (fût-il sujet fissuré, toujours double, vainement désirant) à l'un universel ou suprême, le multiple, le dissocié, le différent n'auront été que passage : reflets de la Présence majuscule qui, même ne portant pas de nom, se consacre en la souveraine hauteur. Mélange hardi d'une dialectique et d'une remontée (mystique) par l'espoir de salut. Il ne faut pas déprécier de telles démarches, parce que l'enjeu en est important, visée presque (jusqu'aujourd'hui ou hier) de toute morale et de tout savoir.

Reste que la loi de l'Un et son primat glorieux, inexorable-inaccessible, excluent le multiple *comme* multiple, reconduisant, fût-ce par des détours, l'autre vers le même, et substituant le différent à la différence, sans laisser celle-ci venir en question, tant est puissante et nécessaire l'organisation de la parole répondant à l'ordre d'un univers habitable (où nous est donnée la

promesse que tout sera – est donc déjà – présent, en participation à la Présence saisissable-insaisissable). Mais cette souveraineté du Même et de l'Un, majestueuse ou simple (qu'elle soit proche ou à espérer), dominant tout par avance et régnant sur tout être comme sur l'être, entraînant dans son orbe tout apparaître comme toute essence, tout ce qui se dit et tout ce qui est à dire, formulations, fictions, questions, réponses, propositions de vérité et d'erreur, affirmations, négations, images, symboles, paroles de vie ou de mort, marque précisément que c'est en dehors de la souveraineté de l'Un et du Tout, en dehors de l'Univers comme de son au-delà et lorsque tout est accompli, la mort enfin advenue en forme de vie contente, que, d'une manière alors plus instante, l'exigence sans droit de l'autre (le multiple, le dénué, l'épars) se donne comme ce qui a toujours échappé à l'accomplissement, et ainsi, pour la pensée satisfaite, endormie d'être achevée, s'affirme (affirmation comme vide) l'obsession veillante et incessante d'autrui (en la non-présence) qu'elle ne sait pourtant reconnaître, sachant seulement que celle-ci lui revient, désastre nocturne, afin de l'assigner à une perpétuité désunie, prémisses peut-être d'une écriture, sa révolution en tout cas en tant que révolue.

◆ L'attrait du simple, c'est qu'il est le don – jamais donné – de l'Un : l'ensemble que nous ne connaissons que comme déplié et dont le repliement déroberait l'infinie

richesse de l' « une seule fois » qui s'y supplicie. En sorte que nous sommes toujours autorisés à dire : le simple n'est pas simple, sans que nous soyons, par cette formule, conduits à rien d'autre qu'à sauvegarder l'inaccessibilité de l'Un, son dégagement de l'être, sa fascinante transcendance. Le complexe reste l'enchevêtrement plus ou moins hiérarchisé qui s'offre à l'analyse pour s'y décomposer tout en maintenant son être-ensemble. Et le multiple peut aussi se réduire facilement dans la mesure où il se construit par le nombre jusqu'au plus : cela tant que l'unité en est l'agent constitutif, en participation avec l'Un immobile. Mais multiple *comme* multiple nous renvoie à l'*Als-Struktur*, la structure du comme. Pluralité alors soustraite à l'unité et d'où l'unité toujours se soustrait, relation de l'autre, par l'autre qui ne s'unifie pas : ou encore différence étrangère au différent, fragmentaire sans fragments, ce *reste* à écrire qui, à la façon du désastre, a toujours précédé, en le ruinant, tout commencement d'écriture et de parole. (Cependant, la structure du comme – multiple en tant que multiple, comme *tel* ou en soi – tend à rétablir l'identité du non-identique, l'unité du non-un, défaisant la déliaison et la stabilisant dans une forme; la pensée du multiple est à nouveau *différée*, en rapport par là avec l'impermanence de la différence qui ne se laisse pas penser.)

◆ « *La souveraineté n'est RIEN.* » Ainsi prononcé le mot rien n'implique pas seulement la souveraineté dans sa ruine, car la ruine souveraine pourrait être encore une manière pour la Souveraineté de s'affirmer en rehaussant le rien majuscule. La souveraineté, selon le schéma de la négativité toujours à l'affût, se déploierait alors absolument en ce qui tendrait à la nier absolument. Mais il se pourrait que le rien ne soit pas ici au travail et, sous sa forme outrancière et tranchée, dérobe seulement ce qui se dérobe en ce qui ne peut être nommé, le neutre, le neutre toujours se neutralisant et auquel il n'est rien de souverain qui, par avance, ne se soit déjà rendu : soit en la négligence de l'Un, soit par la scansion négative de l'autre, négation qui ne nie ni n'affirme, et, de par l'érosion infinie de la répétition, laisse l'Autre se marquer et se démarquer et se remarquer comme ce qui n'a pas rapport avec ce qui vient en présence, ni non plus avec ce qui s'en absente.

◆ « *Mais non, toujours
D'un déploiement de l'aile de l'impossible
Tu t'éveilles, avec un cri,
Du lieu, qui n'est qu'un rêve...* » (Yves Bonnefoy.)

◆ Une phrase isolée, aphoristique, non fragmentaire, tend à résonner comme une parole d'oracle qui aurait

l'autosuffisance d'une signification par soi seule complète. Si on isole cette phrase de Wittgenstein que je cite de mémoire (le souvenir singularise) : « La philosophie serait le combat contre l'enchantement (le ravisement) de la raison par les moyens du langage », elle frappe d'une sorte d'évidence : il faudrait parvenir à une raison « pure » en la préservant de la fascination d'un certain langage – « littéraire » sans doute, voire « philosophique ». Mais comment conduire le combat ? A nouveau par des moyens de langage, et dès qu'on a renoncé à l'espoir du *Tractatus*, c'est donc d'une lutte du langage contre lui-même qu'il serait question : ce qui restaurerait les nécessités de la dialectique, à moins qu'on ne soit à la recherche d'une sorte de langage juste ou vrai dont une raison simple, silencieuse, déciderait, raison idéale, aussitôt mise en accusation comme portant une violence dérobée, maîtresse de jugement, autorité de savoir et de pouvoir qui réduit le langage à n'être qu'un milieu neutre à travers lequel le dire vrai se transmettrait sans se déformer. Comme si, précisément, la raison parlait sans parler, ce qui à la rigueur peut s'affirmer, mais dans un sens non strictement raisonnable, d'où les contradictions qui aussitôt arrêtent. Même si nous pressentons que le neutre est en jeu dans l'infini du langage, il n'a pas la propriété de donner à celui-ci une neutralité, étant insaisissable, sauf à l'infini, et dès qu'on le saisit, toujours prêt comme question négative à tomber soit vers l'Un, soit vers l'Autre qu'il retient répétitivement par un mouvement de retrait : en rapport donc avec l'infini du langage que nulle

totalité ne saurait clore et qui, s'il s'affirme, c'est hors de l'affirmation comme de la négation dont le savoir et l'usage nous donnent à connaître. D'où l'obligation de ne pas parler *sur* le langage sans savoir qu'on se borne alors au limité d'un savoir, mais *à partir* du langage qui n'est précisément pas un point de départ, sauf comme l'exigence indicible qui cependant lui appartient.

Reste que la phrase de Wittgenstein ne s'efface pas, disant peut-être, comme je crois que quelqu'un l'a dit, que la grande audace de la pensée, c'est l'audace d'être sobre, de ne pas se laisser enivré aussitôt par le pathétique, l'enchantement du profond, l'ensorcellement de l'essentiel – ce qui est important, mais à condition de retenir alors l'autre péril : la tentation de la rigueur de l'ordre, de sorte que la philosophie serait aussi le combat de la raison contre le raisonnable.

◆ « Le bleu du ciel », c'est ce qui dit le mieux le vide du ciel : *le désastre comme retrait hors de l'abri sidéral et refus d'une nature sacrée.*

◆ Confiant dans le langage entendu comme le défi provocant qui nous a été confié de même que nous lui avons été confiés.

◆ Garder le secret, c'est évidemment le dire comme non-secret, en cela qu'il n'est pas dicible.

◆ La phrase isolée, aphoristique, attire parce qu'elle affirme définitivement, comme si plus rien ne parlait autour d'elle, en dehors d'elle. La phrase allusive, isolée aussi, disant, ne disant pas, effaçant ce qu'elle dit en même temps qu'elle le dit, fait de l'ambiguïté une valeur. « Mettons que je n'ai rien dit. » La première est normative. La seconde croit échapper à l'illusion du vrai, mais se prend à l'illusion même comme vrai, croit que ce qui a été écrit peut se retenir. L'exigence du fragmentaire est exposition à ces deux sortes de risque : la brièveté ne la satisfait pas; en marge ou en retrait d'un discours supposé achevé, elle la réitère par bribes et, dans le mirage du retour, ne sait si elle ne donne pas une nouvelle assurance à ce qu'elle en extrait. Entendons cet avertissement : « Il faut craindre que, comme l'ellipse, le fragment, le " je ne dis presque rien et le retire aussitôt " potentialise la maîtrise de tout le discours retenu, arraisonnant d'avance toutes les continuités et tous les suppléments à venir. » (Jacques Derrida.)

◆ La question toujours à questionner : « Le multiple se ramène-t-il à deux? » Une réponse : qui dit deux ne fait que *répéter* Un (ou l'unité duelle), à moins que le

deuxième terme, en tant que l'Autre, ne soit l'infiniment multiple ou que la répétition de l'Un ne le maintienne que pour le dissiper (peut-être fictivement). Il n'y a donc pas deux discours : il y a le discours et il y aurait le dis-cours dont nous ne « savons » presque rien, sinon qu'il échappe au système, à l'ordre, à la possibilité, y compris la possibilité de parole, et que peut-être l'écriture le met en jeu là où la totalité s'est laissée excédée.

◆ L'eau où Narcisse voit ce qu'il ne doit pas voir, n'est pas le miroir capable d'une image distincte et définie. Ce qu'il voit, c'est dans le visible l'invisible, dans la figure l'infigurable, l'inconnu instable d'une représentation sans présence, la représentation qui ne renvoie pas à un modèle : l'anonyme que le nom qu'il n'a pas pourrait seul maintenir à distance. C'est la folie et la mort (mais *pour* nous, nous qui nommons Narcisse, l'établissons comme Même dédoublé, c'est-à-dire à son insu – et le sachant – recélant l'Autre dans le même, la mort dans le vivant : l'essence peut-être du secret – scission qui n'en est pas une –, ce qui lui donnerait un moi divisé sans je, tout en le privant de tout rapport avec autrui). Le ruissellement de source, à la fois, a laissé voir quelque chose de clair, l'image attirante de quelqu'un et, la brouillant limpide, empêche la fixité stable d'un visible pur (qu'on pourrait s'approprier) et entraîne tout – celui qui est appelé à voir et ce qu'il croirait voir – dans une confusion de désir et de peur (termes qui cachent le

caché, une mort qui n'en serait pas une). Si Lacoue-Labarthe, dans des réflexions très précieuses, nous rappelle ce qu'aurait dit Schlegel : « Tous les poètes sont des Narcisse », il ne faut pas se contenter de retrouver là superficiellement la marque du romantisme pour lequel la création – la poésie – serait subjectivité absolue, le poète se faisant sujet vivant dans le poème qui le reflète, de même qu'il est poète en transformant sa vie de telle manière qu'il la poétise en y incarnant sa pure subjectivité, il faut sans doute l'entendre encore autrement : c'est que dans le poème où il s'écrit il ne se reconnaît pas, c'est qu'il n'y prend pas conscience de lui-même, rejeté de cet espoir facile d'un certain humanisme selon lequel, écrivant ou « créant », il transformerait en plus grande conscience la part d'expérience obscure qu'il subirait : au contraire, rejeté, exclu de ce qui s'écrit et, sans y être même présent par la non-présence de sa mort même, il lui faut renoncer à tout rapport de soi (vivant et mourant) avec ce qui appartient désormais à l'Autre ou restera sans appartenance. Le poète est Narcisse, dans la mesure où Narcisse est anti-Narcisse : celui qui, détourné de soi, portant et supportant le détour, mourant de ne pas se reconnaître, laisse la trace de ce qui n'a pas eu lieu.

◆ Les paroles d'Ovide à retenir sur Narcisse : « *il périt par ses yeux* » (se voyant en dieu – ce qui rappelle : qui voit Dieu meurt) et « *malheureux, parce que tu n'étais pas l'autre,*

parce que tu étais l'autre ». Pourquoi malheureux? Le malheur renvoie à l'absence de filiation, comme de fécondité, orphelin stérile, l'image de la vicissitude solitaire. Autre sans être autre. Cela permet les développements dialectiques ou au contraire maintient dans une rigueur immobile d'où la poésie n'est pas exclue.

◆ Vivre sans vivant, comme mourir sans mort : écrire nous renvoie à ces propositions énigmatiques.

◆ C'est le langage qui serait « cryptique », non seulement dans sa totalité excédée et non théorisable, mais comme recelant des poches, des endroits caverneux où les mots se font choses, le dedans dehors, en ce sens indécryptable, dans la mesure où le déchiffrement est nécessaire pour maintenir le secret dans le secret. Le code ne suffit plus. La traduction est infinie. Et pourtant il faut que nous trouvions le mot clé qui ouvre et n'ouvre pas. Quelque chose se sauve par là qui libère la perte et en refuse le don. « *“Je” ne sauve un for intérieur qu'en le mettant en “moi”, à part moi, dehors.* » (Derrida.) Phrase aux développements illimités. Mais quand le « moi » – l'autre de Je – s'approprie des mots-choses pour y enterrer un secret et en jouir sans jouissance, dans la crainte et l'espoir qu'il soit communiqué (*partagé avec quelqu'un d'autre dans le manque d'une part*), c'est à

un langage pétrifié que nous avons affaire par lequel ne peut même plus se transmettre qu'il y aurait de l'intransmissible. C'est peut-être à cela que tend « l'idiome du désir », avec ses motivations mimétiques dont la somme est immotivée et qui s'offrent au déchiffrement comme l'absolu indéchiffrable. Certes, le désir d'écrire qu'emporte l'écriture et qui la porte, ne reste pas le désir en général, mais se réfracte en une multiplicité de désirs cachés ou dégagés artificieusement dont les effets de non-arbitraire (anagramme, rythme, rime intérieur, jeu magique de lettres) font du langage le plus « raisonnable » un processus contaminé, riche de ce qu'il ne peut pas dire, impropre à ce qu'il dit et énonçant dans le secret (bien ou mal gardé) l'impropriété insaisissable.

Écrire sans le désirer et sans le vouloir : qu'est-ce qui se cache là dans ce qui n'est pas le simple retour de l'indésirable et de l'involontaire ? Il est trop facile d'y reconnaître la patience d'écrire jusqu'à sa passivité la plus extrême (que nulle écriture automatique n'a pu satisfaire), comme s'y reconnaît, dans le heurt qui s'y disjoint, le désir de mourir, l'un s'éteignant, se réveillant par l'autre dans une perpétuité qui semble tromper le temps, du moins le change, de telle sorte que l'instabilité du désastre ne puisse s'épuiser en déclin.

◆ « Garder un secret, dans la particularité d'une chose qu'on ne dit pas, suppose qu'on pourrait le dire. Ce n'est rien d'extraordinaire : une retenue plutôt déplaisante. — Mais se rapporte

déjà à la question du secret en général, au fait (ce n'en est pas un) de se demander si le secret n'est pas lié à ce qu'il y aurait encore quelque chose à dire, lorsque tout serait dit : le Dire (avec sa majuscule glorieuse) toujours en excès sur le tout est dit. — Le non apparent du tout manifeste, ce qui se retire, se dérobe dans l'exigence du dévoilement : l'obscurité de l'éclaircie ou l'erreur de la vérité même. — Le non-savoir après le savoir absolu qui précisément ne laisse plus penser un « après ». — Sauf sous le " il faut " du retour qui " désignifie " tout avant, comme tout après, en le déliant du présent, le rendant inassignable. — Le secret échappe, il n'est jamais limité, il s'illimite. Ce qui se cache en lui, c'est la nécessité d'être caché. — Il n'y a rien de secret, nulle part, voilà ce qu'il dit toujours. — Ne le disant pas, puisque, avec les mots " il y a " et " rien ", l'énigme continue à régir, empêchant l'installation et le repos. — Le stratagème du secret, c'est soit de se montrer, de se rendre si visible qu'il ne se voit pas (donc de s'éteindre comme secret), soit de laisser entendre que le secret n'est secret que là où manque tout secret ou toute apparence de secret. — Le secret n'est pas lié à un "je", mais à la courbure de l'espace qu'on ne saurait dire intersubjectif, puisque le je sujet se rapporte à l'Autre dans la mesure où l'Autre n'est pas sujet, dans l'inégalité de la différence : sans communauté; le non-commun de la communication. — " Il vivra désormais dans le secret " : cette phrase gênante s'élucide-t-elle par là? — C'est comme s'il était dit que pour lui la mort s'accomplirait dans la vie. — Laissons au silence cette phrase qui ne veut peut-être dire que le silence. »

♦ J'interroge cette affirmation qu'on ne peut pas négliger ni traiter légèrement : « L'éthique de la révolte s'oppose à tout discours classique du Souverain Bien, comme à toute prétention morale ou immorale, en ce qu'elle construit, protège, ménage, une place vide, laissant venir à nous une autre histoire. » (Guy Lardreau, Christian Jambet.) Une première remarque : la révolte, oui, comme l'exigence du tournant où le temps change, l'extrême de la patience étant en rapport avec l'extrême de la responsabilité. Mais on ne peut alors assimiler révolte et rébellion. La rébellion ne fait que réintroduire la guerre, c'est-à-dire lutte pour la maîtrise et la domination. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faudrait pas lutter contre le maître par le moyen de sa maîtrise, mais qu'en même temps, à la fois, il y a lieu d'en appeler sans secours à « la distorsion infiniment multipliée », là où maîtrise et désir, dans le règne absolu qu'ils exercent, se heurtent à leur insu (précisément parce qu'ils savent tout, ne sachant que le tout) à l'autre multiple qui jamais ne se résout en un. Et qu'en serait-il de l'*autre* histoire, si son trait est de n'être pas une histoire, ni au sens de *Historie*, ni au sens de *Geschichte* (qui implique l'idée de rassemblement), et aussi en ce qu'en elle rien n'advient de présent, que nul événement ou avènement ne la mesure ou ne la scande, qu'étrangère à la succession toujours linéaire, même lorsque celle-ci est enchevêtrée, zigzagante autant que dialectique, elle est déploiement d'une pluralité qui n'est pas celle du monde ou du nombre : histoire en trop, histoire « secrète », séparée, qui suppose la fin de l'histoire visible, alors

qu'elle se prive de toute idée de commencement et de fin : toujours en rapport avec un inconnu qui exige l'utopie du tout connaître, parce qu'il la déborde – inconnu qui ne se lie pas à l'irrationnel par-delà la raison, ni même à un irrationnel de la raison : peut-être retour à un *autre* sens dans le travail laborieux de la « désignification ». L'*autre* histoire serait une histoire feinte, ce qui ne veut pas dire un pur rien, mais appelant toujours le vide d'un non-lieu, un manque où elle manque à elle-même : incroyable parce qu'elle est en défaut par rapport à toute croyance.

◆ Mémorial : parler de Wittgenstein (par exemple), c'est parler de quelqu'un qu'on ne connaît pas, qui – comme philosophe – ne voulait pas l'être, ne voulait pas être connu, de même qu'il a enseigné malgré lui, de même que la plus grande part de ce qu'on a publié est une publication détournée. De là – peut-être – que tant de ses interrogations soient fragmentaires, ouvrent sur le fragmentaire. On ne peut pas faire de lui un destructeur. Celui qui interroge va toujours au-delà, et la simplicité d'une pensée qui bouleverse, appartient toujours au respect de la pensée, dans le refus du pathétique. S'il donne l'impression d'être à l'écart de l'histoire de la philosophie, il fait pressentir non pas seulement qu'il est un isolé – personne ne peut l'être –, mais qu'il y a une histoire non historique de ce qu'on ne sait nommer que comme pensée.

◆ Celui qui attend, précisément ne *t'*attend pas. C'est ainsi que tu es cependant attendu, mais non pas au titre vocatif : non appelé.

◆ Pourquoi le Dieu Un? Pourquoi Un est-il en quelque sorte au-dessus de Dieu, du Dieu qui a un nom prononçable? Un n'est évidemment pas un nombre, « un » ne s'oppose pas à « plusieurs »; le monothéisme, le polythéisme, cela ne fait pas la différence. Le zéro, non plus, n'est pas un nombre, pas plus qu'une absence de nombre, ni davantage un concept. Peut-être le « Un » est-il destiné à préserver « Dieu » de tout qualificatif, à commencer par « bon » et surtout « divin ». Le « Un » est ce qui autorise le moins l'union, fût-ce avec l'infiniment lointain, à plus forte raison la remontée et la confusion mystiques. La rigueur et l'impossibilité de l'Un sans unité ne permettent même pas de lui donner pour visée la transcendance. L'Un n'a pas d'horizon, l'horizon pour sens. L'Un n'est pas même unique, pas plus qu'il ne serait singulier. De ce qui soustrait l'Un à toute dialectique, comme à tout mouvement de pensée, vient son prestige sur la pensée. Penser, c'est s'acheminer vers la pensée de l'Un qui rigoureusement échappe à la pensée, quoique, vers l'Un, elle soit tournée, comme l'aiguille vers le pôle qu'elle n'indique pas – tournée?

plutôt détournée. La sévérité de l'Un qui ne prescrit rien, évoque ce qu'il y a d'imprescriptible dans la Loi, supérieur à toutes les prescriptions, et qui est si haute qu'il n'est pas de hauteur où elle se révèle. La Loi, par l'autorité au-dessus de toute justification qu'on tend à lui reconnaître (de sorte qu'il n'importe pas qu'elle soit légitime ou illégitime), abaisse déjà l'Un qui, n'étant ni haut ni bas, ni unique, ni secondaire, admet toutes les équivalences qui le laissent intact : le Même, le Simple, la Présence. Mais on peut aussi bien dire que l'Un requiert mieux encore toutes les notions d'opposition qui ne lui sont adverses que pour le reconnaître dans la transgression même. Lorsque nous éprouvons le besoin de penser avec cohérence ou lorsque nous sommes mal à l'aise parce que nous n'unifions pas notre savoir, est-ce seulement à cause de l'unité ordinaire ou ne serait-ce pas par une révérence oubliée pour l'Un sans référence, comme on le sent très bien chaque fois qu'on en trouve des traductions, éthiques ou non, comme le Surmoi, voire le « Je » transcendantal ? Que se passerait-il si l'on pouvait faire échec à l'Un ? Comment faire échec à l'Un ? Peut-être en parlant, par une sorte de parole. C'est sans doute le combat du désastre. Ce fut d'une certaine manière le combat de Kafka, combattant pour l'Un contre l'Un ?

◆ Hölderlin : *« D'où vient donc parmi les hommes le désir maladif qu'il n'y ait que l'un et qu'il n'y ait que de l'un ? »*

◆ Combat de la passivité, combat qui s'annule en extrême patience et que le neutre ne réussit pas à indiquer. Combat pour ne pas nommer le combat. Hors référence la matière ou l'inimaginable réel, comme est hors référence l'Un – ce qui ne constitue nul dualisme, car comment faire entrer dans un compte, voire dans la différence d'un discours ce qui se donne à la fois comme son incondition ou sa préalable interruption ?

◆ Ce que Kafka nous donne, don que nous ne recevons pas, c'est une sorte de combat par la littérature pour la littérature, combat dont en même temps la finalité échappe et qui est si différent de ce que nous connaissons sous ce nom ou sous d'autres noms que l'inconnu même ne suffit pas à nous le rendre sensible, puisqu'il nous est aussi familier qu'étranger. « Bartleby l'écrivain » appartient au même combat, dans ce qui n'est pas la simplicité d'un refus.

◆ « Admettre l'action de la littérature sur les hommes – c'est peut-être l'ultime sagesse de l'Occident où le peuple de la Bible se reconnaîtra. » (Levinas.)

◆ Il est étrange que K., à la fin du *Château*, ait été par certains commentateurs promis à la folie. Dès le début, il est hors du débat raison-déraison, dans la mesure où tout ce qu'il fait est sans rapport avec le raisonnable, cependant absolument nécessaire, c'est-à-dire juste ou justifié. De même, il ne paraît pas possible qu'il meure (damné ou sauvé, c'est presque sans importance), non seulement parce que son combat ne s'inscrit pas dans les termes de vivre et de mourir, mais parce qu'il est trop fatigué (sa fatigue, seul trait qui s'accroît avec le récit) pour pouvoir mourir : pour que l'avènement de sa mort ne se change en inavènement interminable.

◆ Le messianisme juif (chez certains commentateurs) nous laisse pressentir le rapport de l'événement et de l'inavènement. Si le Messie est aux portes de Rome parmi les mendiants et les lépreux, on peut croire que son incognito le protège ou empêche sa venue, mais précisément il est reconnu; quelqu'un, pressé par la hantise de l'interrogation, lui demande : « Quand viendras-tu? » Le fait d'être là n'est donc pas la venue. Auprès du Messie qui est là, doit toujours retentir l'appel : « Viens, Viens. » Sa présence n'est pas une garantie. Future ou passée (il est dit, au moins une fois, que le Messie est déjà venu), sa venue ne correspond pas à une

présence. L'appel non plus ne suffit pas; il y a des conditions — l'effort des hommes, leur moralité, leur repentir — qui sont connues; il y en a toujours qui ne sont pas connues. Et s'il arrive qu'à la question : « Pour quand ta venue? », le Messie réponde : « Pour aujourd'hui », la réponse certes est impressionnante : c'est donc aujourd'hui. C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre. Et quand est-ce maintenant? un maintenant qui n'appartient pas au temps ordinaire, qui nécessairement le bouleverse, ne le maintient pas, le déstabilise, surtout si l'on se souvient que ce « maintenant » hors texte, d'un récit de sévère fiction, renvoie à des textes qui le font à nouveau dépendre de conditions réalisables — irréalisables : « Maintenant pour peu que tu me prêtes attention, ou si tu veux bien écouter ma voix. » Enfin le Messie, contrairement à l'hypostase chrétienne, n'a rien de divin : consolateur, le juste des justes, il n'est même pas sûr qu'il soit une personne, quelqu'un de singulier. Quand un commentateur dit : c'est peut-être moi, il ne s'exalte pas par là, chacun peut l'être, doit l'être, ne l'est pas; car il serait déplacé de parler du Messie en langage hégélien ; « l'intimité absolue de l'extériorité absolue », d'autant plus que l'avènement messianique ne signifie pas encore la fin de l'histoire, la suppression d'un temps plus futur que nulle prophétie ne saurait annoncer, ainsi qu'on peut le lire dans ce texte mystérieux : « Tous les prophètes — il n'y a pas d'exception — n'ont prophétisé que pour le temps messianique [l'*épokhè*?]. Quant au temps futur, quel œil

l'a vu en dehors de Toi, Seigneur, qui agiras pour celui qui t'est fidèle et reste en attente. » (Levinas et Scholem.)

◆ Pourquoi le christianisme a-t-il eu besoin d'un Messie qui soit Dieu? Il ne suffit pas de dire : par impatience. Mais que nous divinisons les personnages historiques, c'est bien par un subterfuge impatient. Et pourquoi l'idée du Messie? pourquoi la nécessité de l'achèvement dans la justice? Pourquoi ne supportons-nous pas, ne désirons-nous pas ce qui est sans fin? L'espérance messianique – espérance qui est aussi bien effroi – s'impose, lorsque l'histoire n'apparaît politiquement que comme un tohu-bohu arbitraire, un processus privé de sens. Mais si la raison politique devient à son tour messianique, cette confusion qui retire son sérieux à la recherche d'une histoire raisonnable (compréhensible) comme à l'exigence d'un messianisme (accomplissement de la moralité), témoigne seulement d'un temps si angoissant, si dangereux, que tout recours paraît justifié : peut-on prendre du recul quand a lieu Auschwitz? Comment dire : Auschwitz a eu lieu?

◆ Le jugement dernier selon l'expression allemande : le jour le plus jeune, le jour au-delà des jours; non pas que le jugement soit réservé à la fin des temps; au contraire, la justice n'attend pas, elle est à chaque ins-

tant à accomplir, à rendre, à méditer aussi (à apprendre); chaque acte juste (y en a-t-il?) fait du jour le dernier jour ou – comme dit Kafka – le tout dernier, ne se situant plus dans la suite ordinaire des jours mais de l'ordinaire le plus ordinaire faisant l'extraordinaire. Celui qui a été contemporain des camps est à jamais un survivant : la mort ne le fera pas mourir.

◆ La substitution des règles à la loi semble, dans les temps modernes, une tentative non seulement pour démystifier le pouvoir lié à l'interdit, mais pour libérer la pensée de l'Un en proposant à la coutume la multiplicité des possibilités non liées de la technique. Mais il y a toujours eu une ambiguïté sous le nom de loi : *sacrée*, souveraine, elle se réclame de la nature, elle s'exalte des prestiges du sang, elle n'est pas pouvoir, mais toute-puissance – il n'y a rien qu'elle; ce contre quoi elle s'exerce n'est rien : pas d'humanité, seulement des mythes, des monstres, des fascinations. La loi judaïque est *sainte* et non sacrée : elle met à la place de la nature qu'elle n'investit pas de la magie du péché, des rapports, des décisions, des mandements, c'est-à-dire des paroles obligeantes; à la place de l'ethnique l'éthique; les rites sont religieux; ils ne transforment pas cependant le quotidien en affectivité religieuse, cherchent plutôt à alléger du temps sans histoire en le liant en pratique, en service, en un réseau méticuleux de consentements sous le jour joyeux des souvenirs,

des anticipations historiques. Reste le jugement. Il est renvoyé à ce qui est le plus haut : Dieu seul juge; c'est-à-dire à nouveau l'Un. L'Un qui libère en ce qu'il n'est pas de cieux où il puisse régner, ni de mesure avec quoi se mesurer, ni de pensée qui puisse l'abaisser à être seul pensable – d'où la tentation de sa dissolution en absence ou son retour dans l'inexorabilité de la Loi qui se pratique moins qu'elle ne fait trembler, qui relève moins de l'étude que de la lecture fascinée, révérentielle. Saint Paul veut nous affranchir de la Loi : la Loi entre dans le drame du sacré, de la tragédie sacrée, de la vie née de la mort, inséparable d'elle.

◆ Les lois – le prosaïque des lois – libèrent peut-être de la Loi en substituant à la majesté invisible du temps la contrainte multipliée de l'espace; de même, le réglementaire supprime ce qu'évoque le pouvoir, toujours premier, du nom de loi, ainsi que les droits qui la doublent, mais établit le règne de la technique, laquelle, affirmation du pur savoir, investit tout; contrôle tout, soumet tout geste à sa gestion, de sorte qu'il n'y a plus de possibilité de libération, puisque l'on ne peut plus parler d'oppression. Le procès de Kafka peut être interprété comme un enchevêtrement des trois règnes (la Loi, les lois, les règles) : interprétation cependant insuffisante, dans la mesure où il faudrait, pour la faire admettre, supposer un quatrième règne n'en relevant pas des trois autres – celui du surplomb de la littérature

même, alors que celle-ci refuse ce point de vue privilégié, tout en ne se laissant pas dépendre d'un autre ordre ou de quelque ordre que ce soit (pure intelligibilité) au nom duquel on pourrait la symboliser.

◆ Dans *Bartleby*, l'énigme vient de la « pure » écriture qui ne peut être que copie (ré-écriture), de la passivité dans laquelle cette activité disparaît et qui *pass*e insensiblement et soudainement de la passivité ordinaire (la re-production) à l'au-delà de tout passif : vie si passive, ayant la décence cachée du mourir, qu'elle n'a pas la mort pour issue, ne fait pas de la mort une issue. Bartleby copie; il écrit incessamment et ne peut s'arrêter pour se soumettre à ce qui ressemblerait à un contrôle. *Je préférerais ne pas* (le faire). Cette phrase parle dans l'intimité de nos nuits : la préférence négative, la négation qui efface la préférence et s'efface en elle, le neutre de ce qu'il n'y a pas à faire, la retenue, la douceur qu'on ne peut dire obstinée et qui déjoue l'obstination avec ces quelques mots; le langage se tait en se perpétuant.

◆ *Apprends à penser avec douleur.*

◆ La pensée semble immédiate (je pense, je suis), et pourtant elle est en rapport avec l'étude, il faut se lever

tôt pour penser, il faut penser et n'être jamais sûr de penser; nous ne sommes pas assez éveillés : veiller au-delà de la veille; la vigilance est la nuit qui veille. Douleur, elle désunit, mais non pas d'une manière visible (par une dislocation ou une disjonction qui serait spectaculaire) : d'une manière silencieuse, faisant taire le bruit derrière les paroles. La douleur perpétuelle, perdue, oubliée. Elle ne rend pas la pensée douloureuse. Elle ne se laisse pas porter secours. Sourire pensif du visage non dévisageable que le ciel la terre disparus, le jour la nuit passés l'un dans l'autre, laissent à celui qui ne regarde plus et qui, voué au retour, ne partira jamais.

◆ La parole écrite; nous ne vivons plus en elle, non pas qu'elle annonce : « hier ce fut la fin », mais elle est notre désaccord, le don du mot précaire.

◆ Partageons l'éternité pour la rendre transitoire.

◆ *Ce qu'il reste à dire.*

◆ *Solitude qui rayonne, vide du ciel, mort différée : désastre.*

*Composé et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 11 octobre 1991.
Dépôt légal : octobre 1991.
1^{er} dépôt légal : octobre 1980.
Numéro d'imprimeur : 31366.*

ISBN 2-07-022248-9 / Imprimé en France.