

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LECTURE ET INTERPRÉTATION
Le langage à l'épreuve du sens

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
MAXIME PLANTE

MARS 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

... Il n'est,
je le sais, pas vrai,
que nous avons vécu, seulement passait
aveugle un souffle entre
là-bas et non-là et parfois...

je sais,
je sais et tu sais, nous savions,
nous ne savions pas, nous
étions bien là et non là-bas, et parfois,
à condition qu'entre nous
le Rien ne se dressât, tout à fait,
nous nous trouvions
unis l'un à l'autre.

Paul Celan, *La Rose de personne*

REMERCIEMENTS

Que ce mémoire ait pu prendre la forme que voici, qu'il ait pu en prendre une toute différente ou qu'il ait pu finalement ne jamais voir le jour, voilà qui atteste bien qu'il n'y a de chemin tracé qu'en rétrospective. Si ce mémoire parvient aujourd'hui à son terme tel que vous le voyez beaucoup en est dû à une heureuse contingence. À toutes ces rencontres fortuites – mais c'est là un pléonasme – qui ont marqué un chemin qui trouve ici tout sauf sa destination je ne peux que témoigner une immense gratitude. À mes parents, sans qui je n'aurais jamais eu les instruments pour naviguer à travers cette mer parfois houleuse et trouver *mon* chemin. À mes frères, qui m'ont enseigné que fraternité et adversité – fraternité dans l'adversité – sont comme la forge d'où sortent les armes et les âmes bien trempées. À Lawrence Olivier, qui m'a donné sans le savoir le goût de la philosophie, *le goût des détours*, alors que je croyais naïvement mon chemin bien tracé. Et à ma chère Sofi, sans qui je ne serais encore qu'une ombre errante sur un chemin stérile, parce que ta rencontre me fait douter qu'elle puisse ne pas être l'œuvre d'un quelconque démiurge déterminé à obtenir mon parjure. À vous tous donc, parce qu'on ne parcourt en vérité jamais notre chemin *seul*.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
COMMENT ÉCRIRE?	13
1.1 PERDRE POUR GAGNER : LE TRAVAIL DE LA NÉGATION DÉTERMINÉE	16
1.2 COURIR À SA PERTE	23
1.3 COURIR LE RISQUE : LANGAGE ET EXPÉRIENCE DE L'IMPOSSIBLE	31
CHAPITRE II	
COMMENT LIRE?	44
2.1 EXPÉRIENCE DE SENS ET EXPÉRIENCE DE L'IMPOSSIBLE.....	47
2.2 DERRIDA ET LÉVINAS	62
CONCLUSION	77
BIBLIOGRAPHIE	83

RÉSUMÉ

On a coutume de voir dans l'absurde l'échec du langage à communiquer son sens. Une telle absence de sens au cœur même du langage ne devrait-elle pas remettre en question son efficacité? L'auteur tente de montrer que le concept d'absurde est pris dans les rets de la dialectique, car il est toujours assimilé à une négativité toujours productive. N'y a-t-il pas lieu pourtant de penser l'absurde en dehors de toute pensée dialectique – sans référence à une finalité, une utilité ou un sens ultime – en se basant sur l'expérience du texte dans la lecture? Une telle tentative nous projette au cœur du jeu de l'écriture et montre qu'en dehors de tout volontarisme de la part de l'auteur ou du lecteur un certain poétique les frappe avant toute intériorisation. Une telle rencontre n'est pas un prélude à la donation de sens mais la nuit de la désorientation. Celle-ci sera porteuse d'une expérience marquante pour la subjectivité du sujet sans posséder une quelconque valeur dans l'ordre de la connaissance. Le toucher du poétique engage le lecteur à la dissolution de sa subjectivité dans l'optique d'une communication qui serait pré-politique. Que signifie cet engagement lorsqu'on le confronte à des auteurs comme Derrida et Lévinas qui placent l'intentionnalité et la décision au cœur de leur pensée? Loin de compromettre la pensée du poétique, la réflexion de ces auteurs permet de la pousser plus avant vers une redéfinition de la liberté autour du motif de responsabilité à l'égard de l'Autre. Une telle responsabilité peut-elle être finalement le noyau constitutif de la subjectivité et le lien entre éthique et politique qui permet de penser une justice inconditionnelle?

Mots clés : lecture; écriture; interprétation; absurde; poétique; langage

INTRODUCTION

Dans un de ses plus grands livres, Dostoïevski écrivait avec une grande sensibilité que « si le monde permet le supplice d'un enfant par une brute, je ne m'oppose pas à Dieu, mais je rends mon billet ¹ ». Cette ligne, placée dans la bouche d'Ivan Karamazov, dessine avec finesse les contours de ce qu'on appelle volontiers depuis Camus l'absurdité de l'existence humaine. Il n'est pas fortuit que la réflexion sur l'absurdité de l'existence ait été au départ une réflexion sur la justice. Mais une telle réflexion pouvait-elle éviter de devenir une interrogation théologique et ne pas mettre en jeu jusqu'à la bonté – sinon l'existence – de Dieu dès lors qu'il devenait impossible de faire l'impasse sur des événements si choquants et déchirants qu'ils blessaient en l'homme le sentiment d'équité le plus élémentaire? Et puisque nous avons placé en Dieu la charge de la justice, était-il possible d'éviter sa chute comme source du sens de toutes choses lorsqu'il est devenu clair que même les principes théologiques ne pouvaient plus raisonnablement fournir une explication du réel sans se contredire eux-mêmes? Peut-être alors n'est-il pas exagéré de dire que la cosmogonie humaine est passée depuis le XIX^e ou le XX^e siècle de théologique à politique. Mais l'ordre politique, basé tour à tour sur la force, la loi souveraine et la puissance délibérative du langage – la convention –, peut-il éviter lui-même d'être contaminé par ses propres contradictions? Peut-il échapper à l'absurde? Le faut-il même? Si le propre du politique est bien d'ordonner le vivre-ensemble, il semble essentiel que le langage ou la loi d'ordonnement soient *significatifs*. Une loi qui inviterait à l'infraction, qui ne la rendait pas claire ou qui serait incompréhensible serait en effet antipolitique.

On ne peut passer sous silence qu'il existe des figures de l'absurde qui semblent affranchies de la référence à la singularité de la condition humaine dont Dostoïevski et Camus ont entre autres témoigné de manière exemplaire. Mais ces diverses contradictions –

1 FÉDOR DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, 1952, p. 343.

logiques, grammaticales ou syntaxiques – apparaissent dans la quotidienneté comme des erreurs, des exceptions, des imprévus gênants qu'il s'agit de conjurer et bannir le plus vite possible de l'espace dialogique et rationnel comme des irrégularités qui mettent en scène et révèlent la bêtise, la folie – l'absurdité – de l'instigateur du message ou de l'action viciés. Ainsi, lorsqu'on y regarde de plus près, il semble que toutes les figures de l'absurde se rassemblent et se rejoignent dans l'ostracisme qui les frappe et qui leur nie toute valeur positive ou créative. Dans tous les domaines, sauf peut-être celui au statut ambigu de l'humour, l'absurde devient la non-valeur par excellence, le discours halluciné, confus ou déraisonnable; dans le meilleur des cas risible, sinon condamnable², toujours suspect.

L'absurde souffre d'un manque d'intérêt dans le champ de la pensée. Peu d'auteurs s'y sont confrontés et le sujet n'a généré qu'une faible production académique. Pour cette raison, nous avons dû aborder le sujet de manière transversale. Nous croyons que ce pari peut s'avérer payant pour au moins deux raisons. Comme certains sujets ont la manie d'éluder la pensée lorsqu'ils sont traités frontalement, l'absurde pourra peut-être mieux être saisi – en tout cas saisi de manière originale – grâce à une pensée oblique sur lui. L'avantage d'une telle pensée oblique, outre sa capacité de rendre intelligible le rôle de l'absurde, est de faire intervenir des opérateurs théoriques qui peuvent enrichir la pensée réflexion par un effet de décroisement. L'absurde pourra ainsi être dit par un prisme servant de médiateur et non pensé en lui-même.

L'absurde nous fournit un bon point de départ pour étudier les ressources de l'interprétation puisqu'il en représente la caricature extrême. Ce que révèle à première vue le discours absurde, c'est la confrontation entre la connaissance absolue et une interprétation jugée déviante. L'absurde montre bien qu'il peut exister une mésentente fondamentale jusque dans les institutions au cœur même de notre expérience du vivre-ensemble. Ainsi, on fait l'expérience de l'absurde dans le langage lorsque le bris des règles (logiques, grammaticales

2 Condamnable en effet dans la mesure où, en se révélant contradictoire, il nie le lien social établi par la communauté des normes – langagières par exemple.

ou syntaxiques) de signification vient remettre en question l'accord ou la compréhension des membres de la communauté. Mais la notion d'interprétation implique également quelque chose de plus; que le sens d'un mot ou d'un énoncé peut parfois – tant à l'oral qu'à l'écrit – devenir glissant et incertain malgré le respect apparent des règles de base. Parler d'interprétation, c'est dire qu'il y a une béance, une ouverture irréductible au niveau de la signification et de la compréhension, équivocité et non pas univocité. Ce qui s'oppose ici sous le conflit entre signification – unique – et interprétation possiblement infinie, c'est l'expérience déconcertante du relativisme à laquelle la dernière semble ouvrir la porte. La peur, en quelque sorte, que le langage puisse dire « n'importe quoi » et donc qu'en disant tout il ne dise rien, ou qu'en justifiant tout, il ne puisse rien justifier et le langage de retomber calciné et inutilisable. C'est grâce au prisme des théories de l'interprétation que l'absurde sera donc abordé.

Quel est l'intérêt disciplinaire que peut offrir notre réflexion? Il est vrai que l'absurde, sur le plan du langage, a résolument une connotation antipolitique. Pourtant, n'y a-t-il pas un intérêt politique à étudier un phénomène qui semble offrir une résistance à l'autorité intersubjective qui constitue le fondement de notre système langagier? Si l'on résiste à l'envie de catégoriser l'absurde comme l'imprudence langagière d'un locuteur irresponsable, on verra peut-être qu'il permet de montrer en quoi le politique limite parfois les nouvelles interprétations parce qu'elles ne correspondent pas à la convention du moment. Pour parler un langage constitutionnel, il s'agit en somme de protéger le droit des minorités interprétatives.

*

* *

Il n'est pas toutefois notre intention de disséquer en profondeur le phénomène qu'est l'absurde. Il servira néanmoins dans cette étude comme point de référence pour montrer le rapport de l'interprétation ou de la signification à ce qui s'inscrit en leur marge, à ce qui se trouve à la limite absolue entre langage et non langage. Il s'agira alors de montrer en quoi

cette marginalité peut être proprement constitutive malgré la valeur négative qui lui est attribuée. Nous ne pourrions par la suite faire l'économie d'une réflexion sur les limites de l'interprétation. Non pas néanmoins des limites imposées *par* l'interprétation à l'interprète sur ce qu'il peut dire ou ne pas dire, mais plutôt de ce à quoi elle doit renoncer pour se constituer comme telle. Des limites, donc, que le phénomène de l'interprétation assigne au champ de l'expérience humaine. Mais il nous faut d'abord faire le point sur l'état des réflexions sur l'interprétation.

Depuis que les conceptions néo-platoniciennes du langage (le mot qui désignerait *naturellement* la chose) ont été mises en doute, on peut dire que trois thèses s'affrontent dans le champ de la théorie de la signification. La première thèse regroupe des représentants diversifiés incluant Wittgenstein, Umberto Eco et Stanley Fish. Pour les représentants de cette première thèse que nous pourrions qualifier de thèse conventionnelle, la dérive interprétative est limitée par l'intersubjectivité de la communauté. Ces auteurs ont ainsi développé l'idée selon laquelle l'interprétation doit être restreinte en fonction de la convention en vigueur dans la société qui la fonde. L'habitude ou principe d'économie chez Eco, l'usage chez Wittgenstein et la communauté interprétative jouent tous sensiblement le même rôle régulateur et se fondent sur un principe d'intersubjectivité. Cette idée reste largement tributaire de la conception aristotélicienne du langage pour qui celui-ci reçoit sa signification sur un mode conventionnel et donc, dans un sens limité, arbitraire. Ce sens arbitraire ne doit pas être compris de manière négative, et il signifie simplement que la signification se fixe sur les énoncés selon la communauté dans laquelle on se trouve. Il y a donc co-dépendance entre le contexte – qui regroupe tous les éléments historico-institutionnels voire culturels – et la signification. Le contexte d'énonciation éclaire en quelque sorte l'énoncé et vient aider à déterminer l'intention – l'objet visé – de l'émetteur. Dans cette pensée, clarifier un contexte d'énonciation et aider à mieux le comprendre, c'est aussi faire comprendre une signification.

Une deuxième thèse peut être dégagée dans l'herméneutique gadamérienne qui se détache de la thèse conventionnelle pour naviguer vers une thèse hybride qui allie rupture et continuité avec la tradition. En se basant sur l'analytique existentielle de Heidegger, Gadamer

bâtilra son entreprise herméneutique par la mise de l'avant du caractère fondamental de la finitude dans la sphère de l'existence, mais également dans la sphère de la vérité et de la signification. Celle-ci n'est plus simplement associée à la découverte de la signification ou d'un sens transcendantal qui serait toujours disponible, mais difficilement accessible, mais s'articule désormais à l'idée que la vérité est une expérience, un événement. On quitte dès lors la sphère de la véridiction pour entrer dans la sphère de la compréhension et est vrai ce qui, en venant à être compris, dé-voile (*aletheia*) et illumine le sens. Pour Gadamer, l'interprétation est tributaire de l'expérience (comme bagage, l'apport de la tradition) de l'interprète ainsi que de son expérience (comme événement). Cela constitue l'apport productif de l'interprète, mais celui-ci se voit lié à toute la dimension passive de l'interprétation, celle qui fait en sorte que toute lecture « subit » en quelque sorte l'impact de l'histoire (« l'histoire nous fait plus que nous la faisons », dirait Gadamer). Il faut ainsi prendre conscience du travail de l'histoire, c'est-à-dire prendre conscience que notre compréhension du monde (ou du texte, il s'agit de la même chose dans notre optique) dépend largement de toute une tradition dans laquelle on se retrouve inscrit³. La tradition s'exprime « derrière » les mots qui composent le texte de telle sorte que le chemin de la compréhension du contenu propositionnel passe nécessairement par la compréhension du contenu « dialogique » et non-dit.

Derrida et Foucault accentuent la rupture déjà amorcée par Gadamer et la prolongent dans ce qu'on pourrait nommer la thèse éthique. La place réservée au contexte pragmatique et dialogique du contenu sémantique est une fois encore mise de l'avant, mais l'appareil théorique mobilisé par Derrida lui permet de montrer que la notion de contexte est elle aussi produite dans un mouvement interprétatif. Il y a donc interprétation du texte (par le contexte), mais également interprétation du contexte. La pure conscience de soi et du monde (la connaissance absolue) étant inatteignable, la détermination exhaustive du contexte est *de*

³ Cela fait écho au propos de H. BERGSON lorsqu'il disait que « Nous ne pouvons construire une phrase, nous ne pouvons même plus aujourd'hui prononcer un mot sans accepter certaines hypothèses qui ont été créées par nos ancêtres et qui auraient pu être très différentes de ce qu'elles sont. » (« Introduction » in WILLIAM JAMES, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968, p. 16.) C'est la dernière partie qui est aujourd'hui oubliée ou que l'on tente de faire oublier.

facto in-finie. Cette ouverture radicale appelle à la responsabilité éthique des interlocuteurs dans la mesure où elle implique la reconnaissance essentielle que chaque (toute) interprétation est toujours-déjà dépassée.

Que peut-on apprendre de ces trois thèses? Il semble clair que la notion de contexte est un élément récurrent pour toutes. Elle apparaît en effet comme un élément central. Toutes s'accordent pour dire que le contenu propositionnel ne rend compte que partiellement de la signification et que la pragmatique vient compléter le contenu intralinguistique. Par contre, pour Derrida le contexte est tout aussi ouvert que la signification (et elle à cause de lui). Toutes rejettent aussi l'idée d'un signifié transcendantal, d'une connaissance ou vérité absolue. Ce n'est pas nécessairement qu'il n'existe pas, mais qu'il nous est impossible de connaître de manière totale, toute entreprise en ce sens reste ainsi à tout coup incomplète. L'enjeu principal est donc pour chacune des thèses de savoir dans quoi et comment on parviendra à fonder une instance transcendantale capable d'agir de manière légitime et efficace en lieu et place du signifié transcendantal. En d'autres mots, il s'agit de déterminer comment fonder le critère du vrai. La thèse conventionnelle répond bien évidemment par l'idée de la convention, qu'elle soit celle de la communauté interprétative, de l'habitude peircienne (ou l'économie chez Eco) ou de l'usage chez Wittgenstein. Il est bien évident que l'idée sous-jacente de la thèse conventionnelle – comme de toutes les thèses d'ailleurs – est que la convention repose sur l'entente intersubjective et donc sur le dialogue.

Néanmoins, contrairement à la thèse gadamérienne et à la thèse éthique, le dialogue qui détermine la position paradigmatique de la communauté interprétative (le dialogue qui fixe l'habitude et le dialogue qui préside à la construction du jeu de langage) n'est pas équivalent au dialogue des autres thèses. Il s'en distingue par le présupposé selon lequel le processus dialogique a toujours-déjà eu lieu et, qu'en conséquence, il n'est pas nécessaire de le réinterroger. Il s'agit là de la faille majeure de la thèse conventionnelle puisqu'elle remet en cause, par son omission de théoriser explicitement la manière dont le processus dialogique agit sur la création de l'instance transcendantale de vérité, la validité de l'entente intersubjective. D'un côté, il semble clair que la rationalité communicative, telle

qu'Habermas la conçoit, est insuffisante ou trop exigeante; insuffisante parce que trop exigeante et contra-factuelle. De l'autre, et cela est particulièrement clair chez Eco et Fish, il peut y avoir avantage à refuser de ré-ouvrir l'entente communicationnelle, car dans la pratique certains sont avantagés par le maintien de l'habitude et la non-poursuite de la chaîne des interprétants (qui apparaît dès lors comme une boîte de Pandore qui risque de déchaîner le chaos du relativisme) ou encore le maintien du paradigme dominant dans la communauté interprétative par ceux-là mêmes qui avaient osé d'audace en proposant une nouvelle interprétation qui eût la force de s'imposer. Il y a là un premier point d'ancrage avec l'absurde dans sa version négative lorsqu'il est employé en tant qu'épithète et comme technique de discrédit, puisque cette dernière joue sur l'idée que le déploiement de la chaîne des interprétants n'est pas valide, légitime ou même – cela est plus grave peut-être – consciemment et politiquement voulu.

Le dialogue chez Gadamer est également une notion centrale, mais se joue en deux temps. Il sert de manière moins naïve à éclairer les préjugés qui composent notre compréhension en mettant en évidence le travail de l'histoire et en permettant de distinguer les préjugés illégitimes des préjugés légitimes issus de la tradition. Le dialogue, fait remarquer Grondin⁴, est au départ entendu comme dialogue intérieur et autoréflexivité dans les premières éditions de *Vérité et Méthode*, avant de subir des modifications importantes dans les éditions ultérieures. Gadamer réalise alors que la prise de conscience du travail de l'histoire par la mise en examen de nos propres préjugés est difficilement réalisable, car elle nécessite une distance temporelle qui n'est que rarement obtenue. Comme Ricoeur le remarque, si l'homme se *raconte*, si le récit est le rapport premier de l'homme au temps, la question est celle de la vérité du récit. Lacan l'a montré, l'expérience, l'existence et l'événement sont mis en ordre et en forme dans quelque chose que l'on nomme l'histoire. Or, le *travail* de l'histoire ne s'élabore nullement sur un mode naïf et inclut le recours à des histoires-écrans, des auto-interprétations et le phénomène d'après-coup (en psychanalyse par exemple). Ainsi, les expressions,

⁴ JEAN GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp. 206-209.

les impressions, les traces mnésiques, sont refondues [ce qui répond à des impératifs stratégiques parfois très puissants voire existentiels.] plus tard en fonction de l'expérience nouvelle de l'accès à un nouveau stade de développement, et qu'elles peuvent assumer non seulement une signification nouvelle, mais une nouvelle efficacité.⁵

Pour pallier cette difficulté, Gadamer ajoutera dans les éditions ultérieures de *Vérité et Méthode* que c'est également grâce au dialogue intersubjectif que la prise de conscience réelle du travail de l'histoire peut advenir. Le dialogue chez Gadamer prendra toutefois une signification renouvelée dans ses écrits tardifs, notamment dans *L'art de comprendre*, où il introduit une notion fort changée du dialogue. L'éclairage des préjugés par le dialogue intérieur apparaissant insuffisant, on doit, dans le dialogue intersubjectif, se tourner vers l'autre dans un geste dialogique où prime une éthique de la bonne volonté supposée mettre en relief que « Toute lecture qui cherche à comprendre n'est qu'un pas sur un chemin qui ne trouve jamais de terme. Quiconque s'engage sur ce chemin sait qu'il ne viendra jamais "à bout" de son texte...⁶ » En cela, il s'agit avant tout de comprendre l'autre avant de, et pour se comprendre soi. La bonne volonté permet de laisser s'exprimer « ce que l'Autre a de plus proprement sien : *son temps*.⁷ » C'est là une manière assez proche de Derrida de dire que toute lecture est finalement et inmanquablement incomplète; que c'est seulement grâce à l'autre et dans notre mise en rapport éthique, ouverte, empreinte de compassion, que toute interprétation peut tenter de cheminer vers les rivages d'un comprendre qui nous élude constamment. C'est le même constat d'ouverture qui impose chez Derrida et Foucault la nécessité éthique d'être conscient face à l'infinitude du cheminement interprétatif et de cette nécessité découle la responsabilité, l'impératif, de reconnaître que toute interprétation se

⁵ PAUL RICOEUR, « La psychanalyse confrontée à l'épistémologie », *Psychiatrie française (Entre théorie et pratique – Fonctions de la pensée théorique)*, N° spécial, 1986, p.4-5 [En ligne] < <http://www.fondsriceur.fr/photo/psychanalyse%20confrontee%20epistemologie.pdf> > (15-07-10)

⁶ HANS-GEORG GADAMER, *L'art de comprendre*, II, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 238.

⁷ PAUL CELAN, *Le méridien*, St-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 27-28. Je ne peux que renvoyer à ce très beau passage *in extenso* : « C'est seulement dans l'espace de ce dialogue que se constitue cela même à quoi la parole s'adresse et qui se ressemble autour du Je qui lui parle et le nomme. Mais dans ce présent, ce à quoi la parole s'adresse et qui d'être nommé est devenu pour ainsi dire un Tu, *apporte aussi son être autre*. Là encore, dans l'ici et maintenant du poème – le poème par lui-même n'a jamais que ce présent-là, unique, ponctuel -, encore dans cette immédiateté et proximité le poème laisse parler aussi ce que l'Autre a de plus proprement sien : *son temps*. »

trompe elle-même en prétendant être l'aboutissement final, naturel ou idéal du processus de compréhension. En vérité, ce chemin est interminable et doit rester tel.

Les différentes thèses contemporaines qui s'affrontent sur le plan de la théorie de l'interprétation demeurent donc imparfaites. En plaçant la notion de contexte au centre de leurs approches, tant l'herméneutique que les conventionnalistes veulent y voir la clé qui permet de réguler et de limiter l'interprétation. En restituant à la notion de contexte son caractère problématique, Derrida ne montre-t-il pas que l'interprétation – et plus généralement tout système langagier reposant sur elle – ne peut faire l'économie de la possibilité essentielle de son échec, par exemple dans l'absurde? Néanmoins, à la lecture des différentes thèses en présence sur la scène de l'interprétation nous ne sommes pas en mesure d'articuler l'absurde à une quelconque théorie de l'interprétation. Nous sommes confrontés au fait que l'absurde ne semble pas jouer de rôle pour l'interprétation; il ne semble en représenter que l'irréductible béance, la vacuité. Ce constat nous ramène à notre problème de départ et est accentué par le fait que la littérature qui traite directement de l'absurde est mince voire inexistante lorsqu'il s'agit de le traiter en lien avec l'interprétation.

On peut toutefois se rappeler de manière révélatrice que le but premier des philosophies du langage et autres projets de langage formel ou univoque fut d'éliminer la possibilité d'occurrence du non-sens et des propositions absurdes, ces dernières étant considérées comme problématiques dans la mesure où elles obscurcissent le terrain propre à l'entente, à la compréhension et à la pensée que constitue le langage. Pour donner une vision d'ensemble de l'absurde, il serait possible de le diviser en deux catégories (outre la catégorie de l'usage politique de l'absurde considérée plus haut) qui regrouperaient les quelques significations possibles du terme. Cette entreprise permettra de distinguer clairement une diversité importante pour notre propos. Nous l'avons dit en introduction, l'absurde peut être vu comme contradiction ou incompatibilité logique. L'absurde respecte les formes de significations possibles (respect des règles de grammaire par exemple), mais ne respecte pas le second niveau de signification possible : la logique constitutive de l'objectivité (« J'ai vu un carré rond.) Il y a donc non-conformité à une cohérence de référence (ici le système de

référence est la logique). La seconde catégorie se donne à voir dans l'absurde comme absent, comme absence de sens. Cette catégorie signifie deux choses à la fois : 1) absence de sens (signification) absolue et 2) absence de direction (sens) téléologique, de finalité inscrite et fixée. L'extension de cette catégorie est énorme et se déploie au départ au travers des philosophies pessimistes⁸ pour lesquelles l'absurde résulte de la contradiction provoquée par l'exigence de nécessité ressentie par l'humain face à l'absence radicale de cause ultime qui vient d'être mentionnée. L'absurde naît ainsi du désarroi au constat qu'aucune totalité ou unité n'est possible.

Il semble que l'absurde est incompatible avec l'interprétation dès le moment où celle-ci a pour finalité la donation de sens. Pour toutes les théories de l'interprétation, le *telos* de celle-ci est de tendre vers la signification et donc au système – le langage – qui la rend possible. Peut-être faut-il alors procéder à la simple substitution du terme. De manière pragmatique, l'absurde est effectivement une non-valeur pour le système de signification puisqu'il ne donne pas la loi de sa contextualisation. Cet échec peut pourtant être positif en deux sens radicalement différents selon la voie de deux directions opposées. N'a-t-il pas malgré tout été interprété traditionnellement que dans une seule de ces directions? L'absurde n'est-il pas d'une manière où d'une autre presque toujours assimilé à la figure de la négativité (hégélienne)? L'exemple le plus probant d'une telle identification peut être localisé dans la définition de l'absurde qui en fait « l'absence de sens ». On sait depuis Hegel que la négativité joue un rôle important dans tout système de signification, car en tant que limite du système, elle permet à ce dernier de retourner l'extériorité (négativité) en intériorité (positivité) dans le mouvement de la dialectique.

On comprend alors facilement qu'ainsi envisagé l'absurde demeure enfermé dans une définition classique et conventionnelle qui guide de manière fort restrictive le rôle auquel il

⁸ La pensée de l'absurde de ces philosophies pessimistes est avant tout une réflexion épistémologique. On peut entre autres penser à la philosophie de Schopenhauer ou encore à la pensée originale de Giuseppe Rensi (*La philosophie de l'absurde*, Paris, Allia, 1996.). On doit également ranger la pensée d'Albert Camus dans cette catégorie, car l'absurde a pour lui une valeur négative même s'il s'agit de le dépasser.

peut être assigné au regard du système de signification. Il nous apparaît donc problématique que l'absurde n'ait pu être pensé jusqu'à présent que comme figure classique de la négation déterminée, c'est-à-dire dans la clôture du système hégélien. Or n'y a-t-il pas lieu de penser l'absurde autrement que comme l'élément clé du système – en ce que le système a besoin de penser sa limite (son autre, la négativité) dans le mouvement dialectique qui va le retraduire en positivité – comme « absence de sens », ce qui paradoxalement a encore un sens? Ne peut-on pas au contraire le penser comme ce qui excède irréductiblement le système? Comme ce qui permet encore la systémativité, mais qui fait peut-être en sorte qu'il ne puisse jamais se clore sur lui-même? Que donne à lire un tel excédent? Donne-t-il encore à lire, tout simplement?

Nous désirons proposer que l'absurde puisse être pensé grâce à la notion de poétique. Cette notion, nous la tirons de Georges Bataille, pour qui elle est ce qui, dans l'œuvre, « peut s'ouvrir à la perte absolue de son sens⁹ », ce qui « donne le commentaire [impossible] de son absence de sens¹⁰ ». Cette expérience est de l'ordre de l'impossible, car l'écriture qui commande le poétique est le lieu et le moment d'une angoisse qui procède de leur incompatibilité : le poétique exclut l'œuvre (et l'interprétation) comme réduction *du* sens alors que l'œuvre est par définition ce qui opère la réduction (phénoménologique) *vers* le sens. Ce que l'impossible nous communique alors n'est plus un sens. Le poétique n'est pas véhicule de sens, mais affliction et ouverture.

En tant que tel, l'instant poétique correspond à un état d'engagement extrême. Mais cet engagement n'est pas ou n'est plus politique, car en tant qu'instant – l'instant n'étant marqué par aucune « présence », il est par définition fugace, il est un « entre-temps » qui paraît pourtant interminable – l'engagement instaure une communication qui ne ressort pas du vivre-ensemble, ce dernier se jouant dans la durée (dans l'Histoire). Cet engagement ne peut donc pas prendre la forme d'un projet politique. Toutefois, dans la mesure où l'ouverture

⁹ JACQUES DERRIDA, « De l'économie générale à l'économie restreinte », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 383.

¹⁰ Cité in *idem*, p. 384.

est un tremblement qui fissure la subjectivité et la dissout, l'espace actuel de cette dernière se voit reconfiguré et un espace nouveau, une déchirure, est créé dans le même geste. Ces nouveaux espaces creusent le lit à partir duquel des expériences de sens jusque-là impensables pourront couler vers de nouveaux confluent comme la source nouvelle jaillit du sol. Le politique trouve ainsi sa possibilité et son renouvellement par l'expérience du non-politique, ce qui était hier impensable ou inacceptable se voyant aujourd'hui dévoilé sous un jour nouveau. Le poétique excède ainsi radicalement le vivre-ensemble, mais le sert néanmoins en tant que condition de possibilité de l'ouverture à l'*à-venir*.

Nous rencontrons alors un problème inattendu. La scientificité exige que nous définissions clairement la notion de poétique et après elle celle d'impossible. Cette voie, nous ne la refusons pas, mais nous désirons avertir dès à présent le lecteur qu'elle devra être partagée. Ce partage, nous le pensons nécessaire de par la nature même de notre programme. S'il est vrai que nous pourrions trouver une voie hors de la dialectique hégélienne pour dire le poétique, nous sommes assurés d'au moins une chose : énoncer le poétique sur un mode propositionnel reviendrait à faire le jeu de ce que nous contestons. Dans le discours scientifique, le poétique ne peut avoir pour valeur que celle de négativité. Pour éviter cet écueil, dire le poétique ne sera pas dire ce qu'il *est*, mais en éprouver la *performance*. Une telle performance, nous essayerons de la donner à lire – mais surtout de la faire sentir – dans ce qui ressemblera parfois à une théologie négative.

Parce que le poétique est avant tout effet d'écriture, notre premier chapitre explorera les échecs et le péril de l'écrivain hanté par le poétique; comment l'écrivain accouche-t-il du poétique? Parce que toute écriture est destinée à la lecture, notre deuxième chapitre tentera de cerner le propre de l'effet poétique sur le lecteur. Qu'advient-il de la lecture et du lecteur lorsqu'ils se voient frappés par le poétique de l'oeuvre? Parce que cette question ouvre sur la nécessité d'une éthique et politique de la lecture, la deuxième section du second chapitre et la conclusion voudront montrer – avec Derrida et Lévinas – que la prééminence éthique du poétique est néanmoins inséparable d'une affirmation politique de réception et d'hospitalité.

CHAPITRE I

COMMENT ÉCRIRE?

J'écris pour qui, entrant dans mon livre,
y tomberait comme dans un trou, n'en
sortirait plus.

Georges Bataille

Peut-être qu'un tel titre paraît ambigu. Peut-être apparaît-il même prétentieux. Et il est vrai qu'il serait exorbitant de prétendre pouvoir prescrire une manière d'écrire qui supplanterait toutes les autres. Cela serait néanmoins se méprendre sur l'intention qu'un tel titre recouvre. Il ne s'agit pas là de la question rhétorique posée par le maître; question qui précéderait de peu le discours prescriptif du maître sur le *devoir-faire* de l'élève. Il ne faut pas donner à cette question une inflexion circonflexe ou grave qui marquerait la suffisance de celui qui *connaît*. Il faut, bien plutôt, entendre dans cette question une inflexion désespérée, l'inflexion de celui pour qui la question demeure irrémédiablement irrésolue. *Comment écrire malgré tout? Comment continuer d'écrire?* – voilà bien les questions angoissées qu'un tel titre appelle. Ce sont les raisons d'un tel désespoir que ce chapitre se propose d'explorer.

Dès le départ, c'est la question de l'inscription qui doit être posée. Il faut comprendre le paradoxe qui nous guette ici : d'un côté on tente de saisir, à travers la notion de poétique, une figure où l'absurde ne serait plus subordonné à l'intérieur d'un système (d'un système de sens ici). De l'autre côté, comment cette manifestation de l'absurde comme poétique peut-elle en toute rigueur être produite sinon que par l'écriture ou encore la parole, c'est-à-dire *représentée* dans le langage? Or on voit bien, depuis Saussure, que le langage est réglé en tant que système de signes. Ce dernier, on le sait, distingue dans la langue deux éléments fondamentaux qui doivent être liés ensemble : le signifié, qui est représentation mentale de la chose, et le signifiant, qui est l'image graphématique du mot désignant la chose. La langue fait système dans la mesure où la linguistique saussurienne pose d'emblée le caractère

différentiel de tout signe. Il s'agit de l'idée que « dans la langue, il n'y a que des différences sans termes positifs.¹ » C'est dire que l'identité d'un signe s'établit non pas par sa correspondance à un référent, en fonction de ses caractéristiques positives ou de la chose qu'il désigne, mais en fonction des autres signes qui l'entourent. Les signes n'acquièrent donc une valeur que dans la mise en relation de leurs différences réciproques. Cette *différence sémiologique* – c'est-à-dire la mise en relation entre les signes qui détermine la signification – s'effectue d'une part sur l'axe syntagmatique, les signes prenant sens par leur mise en relation avec les autres signes présents dans l'énoncé et, d'autre part, sur l'axe paradigmatique, les signes prenant également sens avec tous les signes en absence de l'énoncé. La mise en relation productrice de signification s'effectue ainsi tant vis-à-vis des différents signes présents – directement mis en relation – que vis-à-vis des signes absents – non moins déterminants. C'est donc le caractère différentiel (comme détermination négative) qui fonde l'idée que la langue est un système de signes chez Saussure.

Le problème qu'il nous faut dès lors affronter est le suivant : comment concilier le poétique, qui est l'excès, la perte, la mort ou l'extériorité de tout système, avec l'écriture, qui est travail par le système et pour le système. Le rôle de ce dernier est, dans le système langagier, d'enchaîner le sens, c'est-à-dire de s'approprier dans un effort (d'où le travail) dialectique les ressources langagières qui permettront de nommer la réalité. Cette nomination est le lieu à partir duquel ce qui était irréprésentable passe dans l'ordre de la représentation. Le propre du système est justement de procéder à la conversion de l'extériorité en intériorité. Le système, dans ce travail, est ainsi fondé sur un utilitarisme radical : la matière (langagière ou non) et l'expérience doivent impérativement servir, avoir une valeur. Ce qui, dans notre cas, signifie que toute expérience langagière doit en être une de sens. L'écriture est ainsi mise en forme, projet ou œuvre d'une volonté qui informe et insuffle aux mots un vouloir-dire significatif. On voit bien pourquoi le poétique semble de cette façon être hors d'atteinte pour l'humain puisque le langage est toujours pensé dans son essence communicative – donc médiatrice – fondée sur une nécessité téléologique. Le langage doit avoir un sens, c'est-à-dire

¹ FERDINAND DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot, 1962, p. 166.

à la fois un contenu et une direction, une finalité. Le poétique est la perte absolue, il est une dépense sans aucune compensation tandis que dans le système de signification, toute perte est en quelque sorte un investissement qui produira après-coup le sens qu'il était dès le départ destiné à produire. Le sens est ainsi un gain pour celui qui prend le risque de se mettre en relation avec le négatif et ses figures : le rien, le néant, le vide, l'absurde. Si écrire est le fait de donner un sens, l'écriture poétique est antithétique.

Le syntagme « écriture poétique » prend l'allure d'une antithèse pour une autre raison encore. Si le poétique est effectivement une perte, on peut le lier à la figure de la mort. Vouloir une écriture poétique ne revient-il pas alors à vouloir faire l'expérience de la mort, c'est-à-dire, pour le langage et comme nous le disions plus tôt, à *vouloir* représenter l'irreprésentable? La mort n'est-elle pas l'expérience qui est par excellence refusée à l'être humain puisque nous ne pouvons faire que l'expérience de l'agonie ou de l'angoisse qui, en vérité, s'approchent de la mort en la précédant de peu, mais ne peuvent s'y identifier dans la mesure où son expérience *comme telle* nous est retirée au moment même ou elle nous est donnée. La mort est inappropriable alors que l'écriture est avant tout mouvement volontaire d'appropriation.

Parvenu au terme de ce chemin, que reste-t-il sinon que des ruines? Le poétique peut-il exister et faire l'objet d'un discours (comme celui-ci) s'il ne peut, de toute évidence, faire l'objet de l'écriture? La question que nous posions plus tôt : « peut-on concilier poétique, qui est pure perte sans finalité, avec l'écriture qui est un travail basé sur un rapport utilitaire? » semble donc devoir recevoir une réponse négative. Encore qu'il n'y a pas de réponse simple à une telle question. Il faut, si l'on veut avoir quelque chance d'y répondre rigoureusement, procéder lentement.

1.1 PERDRE POUR GAGNER : LE TRAVAIL DE LA NÉGATION DÉTERMINÉE

La raison est l'opération conforme à un but.
G.W.F Hegel

À la question tout juste posée on peut répondre ceci qui appellera à son tour une autre question : on ne « peut » pas. Cette réponse ne surprendra personne *a priori*, mais cela serait sous-estimer ses implications. On ne peut pas vouloir concilier le poétique et l'écriture, car le premier ne peut être l'objet d'appropriation par une conscience ou une volonté. Aucune maîtrise de l'écriture poétique n'est en effet possible, car elle se dérobe à tout volontarisme. C'est ce volontarisme (qui est la marque indélébile de toute la tradition métaphysique) qu'il s'agit précisément ici de mettre en question.

Car quand bien même on dirait qu'il est impossible de vouloir produire une écriture poétique, il faut bien avouer qu'elle *a néanmoins lieu* malgré tout. La tradition (littéraire, philosophique, etc.) n'enseigne-t-elle pas de ces quelques étranges œuvres qui se sont hissées au rang de classiques? Et, à défaut de les enseigner ou de les étudier, ne les réprime ou critique-t-elle pas? L'absurde n'est qu'un exemple en ce sens. Que signifie donc ce « on ne peut pas » contrefactuel? Ce qui est ici mis en question, c'est la possibilité d'un poétique qui répondrait encore du système de signification qu'il « parasite » en réalité selon sa propre logique. Vouloir le poétique revient finalement à instrumentaliser, c'est-à-dire à donner un sens, à l'absurde. Ce qui était ainsi pure extériorité se voit approprié à l'intérieur d'un système (de signification). Le poétique étant justement l'échappée de tout système, cette éventualité nie, au sens fort du terme, la possibilité de son surgissement. C'est le moment paradigmatique de l'*aufhebung* hégélienne.

Il y a une fort étrange notion qui n'a eu de cesse d'obnubiler la pensée philosophique. Cette notion s'est d'abord appelée Dieu, puis absolu, infini et finalement autrui. Toutes ces notions, la métaphysique a réussi à les maîtriser pour elle-même en les rassemblant sous le concept rassurant de négativité. Ce geste ne s'exprime nulle part ailleurs mieux que chez

Hegel qui aura peut-être réussi à *totaliser l'infini*, c'est-à-dire réussi à former un système clos pour lequel n'existerait aucune extériorité possible et inappropriable. Celle-ci est, pour ce système, à la fois impossible, mais étrangement nécessaire, car comme le dit Laclau « la possibilité même du système est la possibilité de ses limites.² » Nous le disions dans la section précédente, le système se nourrit de l'extériorité en la convertissant en positivité. Ce geste, Hegel l'aura nommé négation déterminée, dernier mouvement de la dialectique dans lequel les contradictions sont « réconciliées » dans la synthèse (l'*aufheben*, traduit par *relève* par Jacques Derrida). La question qui, proprement, nous concerne présentement est la suivante : quelles sont les implications de l'opération hégélienne pour le système de signification qu'est le langage et est-il possible de penser les figures que Hegel a rassemblées sous le vocable de négativité autrement que comme la clé de voûte d'un système de signification ?

Blanchot disait que l'homme écrit pour ne pas mourir. Plus que quiconque, la pensée de Hegel s'est conformée à cet impératif. Face à l'inacceptable éventualité qu'elle représente, il fallait donc trouver un moyen de tenir la mort en respect. Cette considération est particulièrement claire lorsque Hegel énonce que « l'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement » et encore qu'il est « cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être.³ » La mort ou la perte du sens trouverait ainsi un sens qu'elle n'avait en vérité jamais perdu. L'acte philosophique apparaît pour la tradition métaphysique et Hegel comme la capitalisation de la mort. La mort est une faillite dont il faut bannir la possibilité. Dans la négation de la négation – l'*aufhebung* – ce qui était pure extériorité intègre la clôture du système dans un mouvement qui est repoussement des limites (agrandissement de la clôture) plutôt qu'admission nouvelle dans

² ERNESTO LACLAU, « De l'importance des signifiants vides en politique », *La guerre des identités, Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2000, p. 94-95.

³ G.W.F. HEGEL, « Préface », *Phénoménologie de l'esprit*, tr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, tome 1, p. 29.

un espace fini : la clôture du système est sans cesse mouvante, en expansion, ce qui assure la reproduction du système.

Dans le système de signification, cela implique que tous les mots, comme ceux d'absurde (absence de sens) et de néant (vide, absence de substance) qui traduisent une négativité *abstraite*, retrouvent par le travail de la dialectique un sens ou une substance positive. Ces mots ne sont que des exemples; le système en entier fonctionnant comme système de renvoi de différence à différence, la pérennité de la signification est assurée dans l'espace hégémonique ouvert (ou fermé?) par la négativité hégélienne. Comme quoi la subversion (introduire du non-sens) du système (dans le sens) est aussi risible que contreproductive : risible car encore trop productif, *reproductif* du système.

Ce qu'exprime le mouvement dialectique initié par Hegel est la puissance de la conscience-volonté. La puissance de la conscience, c'est en premier lieu sa capacité – telle que déterminée par Hegel – à s'appropriier et à informer la négativité. À donner forme à ce qui n'en a pas (ne peut en avoir). Alors qu'on aurait pu croire que le néant, le vide ou l'absurde/non-sens représenteraient des obstacles infranchissables au déploiement de la pensée (et à son mouvement vers le savoir absolu), Hegel réussit l'exploit improbable de surmonter [*aufheben*] cet obstacle en en faisant le moteur de la pensée. C'est en effet le travail dialectique qui permet au système (de la langue par exemple) d'enchaîner le sens en dépit du et grâce au non-sens qu'il a ingénieusement placé en son centre.

L'implication qui doit ressortir de cette décision est néanmoins d'une importante gravité. Si l'on dit que la négation déterminée – qui est la condition de possibilité de toute signifiante – a la propriété de renverser le non-être en être et le non-sens absolu en sens déterminé, cela veut dire que les mots que nous enchaînons dans tout texte ou discours sont voués à signifier sans relâche. Dans un tel système, les mots n'ont pas la possibilité d'être inutiles. Le principe utilitariste qui anime Hegel est en effet celui selon lequel même (surtout) ce qui est improductif possède une effectivité et une valeur productive. Il y a ainsi toute une

économie à l'œuvre pour préserver le système de signification; une économie qui le protège et qui fait en sorte que même lorsqu'il perd, il gagne. Pour le système, le gain (de sens) est une constante inévitable qui résulte de la maîtrise du négatif par la volonté. En s'attardant à donner sens et à rendre aux choses une utilité, la dialectique demeure néanmoins résolument fermée à l'expérience de l'impensable. Elle n'en fait certes pas sa tâche – l'impensable n'a aucun intérêt pour elle puisqu'il ne mène à aucune connaissance – mais par là même elle néglige de prendre en compte d'autres rapports à l'expérience que celui de la connaissance.

Or, l'écriture apparaît inséparable de la conscience de soi. L'écriture est en effet *projet* et *œuvre* d'une volonté. La volonté se projette (elle-même) dans l'écriture et dans le texte. On pourrait s'opposer à ceci en disant notamment qu'il existe malgré tout une écriture que l'on peut qualifier d'*automatique* qui défie et contredit notre propos. Nous répondrions que l'écriture automatique – comme l'écriture poétique d'ailleurs – existe bel et bien, mais qu'elle existe en dépit d'elle-même seulement. L'écriture automatique est effectivement la trace des opérations de l'inconscient dans son irréprésentabilité et elle se soustrait en ce sens à tout volontarisme. Que toute écriture poétique soit *de facto* une écriture automatique se vérifiera bientôt. Pour l'instant néanmoins, il suffit de dire que l'écriture automatique ne se commande pas et ne se maîtrise pas. Celui qui voudrait écrire automatiquement raterait superbement la contradiction que trahit son exigence.

L'impossibilité d'une écriture qui serait un « sacrifice où les mots sont victimes » est attestée d'une autre manière encore : par l'impossibilité du don ou de la dépense. Peut-on en effet perdre pour perdre, c'est-à-dire perdre sans contrepartie, maintenant que nous avons montré que le système fait fonctionner toute perte comme un investissement? Comment perdre? Il s'agit là d'une question que nul n'a éprouvée avec autant d'insistance que Georges Bataille. Ce dernier avait réalisé, dans le sillage de l'*Essai sur le don* de Hubert et Mauss, que même la pratique du don répondait à des impératifs utilitaires. Le cas le plus spectaculaire, notamment étudié dans *La Part maudite*, est la pratique du *potlatch* chez les civilisations dites primitives. Ce cas paradigmatique montre bien comment le don n'est (ne peut être) en aucun cas envisagé comme un acte désintéressé. Dans le *potlatch*, il s'agit en effet de donner

le plus grand nombre de ressources à une famille rivale. Le don est ainsi à la fois question de prestige ou de gloire et d'usure : la famille qui reçoit le don doit en rendre un encore plus imposant si elle veut conserver son prestige et mettre à mal celui de l'adversaire. Tous les dons répondent à cette structure dans la mesure où il est impossible d'envisager l'acte suprême de dépense qu'il constitue sous une forme non-utilitaire. Qu'il s'agisse d'obtenir un retour sur investissement comme dans la plupart des cas ou qu'il s'agisse de retirer une valeur ou pouvoir symbolique – voire un ascendant psychologique et social – comme avec le don, il apparaît que toute dépense, et *a fortiori* tout don, entraîne inévitablement un gain quelconque.

Cela a une importance pour notre propos puisque le poétique advient dans l'espace réglé par l'écriture. Cette dernière – et l'écrivain avec elle – peut chercher dans une tension angoissée la voie vers la dépense absolue. Mais cette voie est-elle accessible et ouverte? Pour Blanchot,

ce qui est exigé de l'écrivain est infiniment plus lourd. Il est nécessaire qu'il soit détruit dans un acte qui le mette réellement en jeu. L'exercice de son pouvoir le force à immoler ce pouvoir. L'œuvre qu'il fait signifie qu'il n'y a pas d'œuvre faite. L'art dont il use est un art où doivent apparaître à la fois la parfaite réussite et le complet échec, la plénitude des moyens et l'irréversible déchéance, la réalité et le néant des résultats.⁴

On mesure dès lors l'écartèlement qui est demandé à l'écrivain. Or, le texte qui s'offre au lecteur peut avoir été écrit pour une raison. Il peut servir une fin particulière : morale, politique, esthétique. Il peut également avoir été écrit pour rien. Il se peut même qu'il n'ait aucune utilité tangible. C'est l'art pour l'art, pourrait-on dire. Cela contredit-il notre propos? Rien n'est moins sûr, car à ce niveau le texte de l'écrivain correspond en quelque sorte à la pratique du don. Il ne s'extirpe donc qu'en apparence seulement du circuit de l'échange et de la circulation de la valeur, car il n'offre aucune résistance à son appropriation : l'œuvre inutile est utile justement parce qu'elle montre la part d'inutilité qui compose en partie la civilisation. Elle signifie que « l'auteur a produit plus que lui-même; il a porté ce qu'il a reçu à un point supérieur d'efficacité; il a été créateur; et ce qu'il a créé est désormais une source

⁴ MAURICE BLANCHOT, *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 13.

de valeurs dont la fécondité dépasse de beaucoup les forces dépensées pour la faire naître. ⁵» L'art ou le texte est ainsi encore création au moyen de la perte alors que ce qui est recherché est la destruction sans réserve. Le texte doit être une ruine, mais l'écrivain n'a pour l'instant que les moyens de dépeindre un monument souterrain.

L'incapacité qu'a l'homme de (se) dépenser sans contrepartie ne doit pas occulter l'angoisse profonde à laquelle il demeure néanmoins soumis. S'il ne peut en vérité dépenser sans la perspective d'un gain ultérieur, cela ne signifie nullement qu'il ne soit pas assiégé par la *nécessité*⁶ de le faire malgré tout. Cela peut sembler somme toute improbable, surtout dans la mesure où les sciences sociales défendent généralement l'idée selon laquelle le comportement humain s'explique par ses activités et processus *utiles* seulement. Ce qui échapperait ainsi à une explication rationnelle et utilitaire serait alors qualifié de *pathologique* pour marquer le caractère déviant du comportement – par exemple le sadisme et la mélancolie. Ce qui est affiché ici, c'est le refus de voir dans la perte ou la dépense quelque chose qui serait un besoin immanent de l'être humain. On verra au contraire dans ces « pathologies » la seule expression d'une *volonté* de perte.

Aux antipodes de cette conception rationaliste, la psychanalyse freudienne a le mérite d'affirmer la dualité de l'existence humaine et s'ouvre dans ce geste à son besoin de (se) dépenser sans contrepartie. La distinction établie par Freud entre « pulsions de vie » et « pulsions de mort » traduit bien cette considération. La vie serait dans cette optique prise dans un mouvement dialectique contradictoire entre deux impératifs : celui de la conservation de soi et celui de destruction qui inclut fondamentalement l'autodestruction. La conservation ne peut s'effectuer qu'en subordonnant les forces vitales à une finalité, c'est-à-dire en leur donnant une utilité qui est en principe celle de les faire travailler au service de la (re)production et de la conservation du moi. On voit bien qu'il s'agit ici d'une forme de

⁵ *Idem*, p. 14.

⁶ Cette nécessité doit être entendue comme pulsion ainsi que nous le verrons tout juste plus bas avec Freud.

dépense, mais qui est maîtrisée et dirigée de telle sorte que le résultat de la dépense demeure productif.

L'analogie avec le principe qui animait le don est ici claire. Ce « principe de constance » est particulièrement évident chez Freud lorsqu'il traite du plaisir et de la dépense sexuelle comme d'une soupape de sécurité servant à libérer le trop-plein d'énergie pour que la quantité d'excitation n'atteigne pas le seuil explosif où elle serait néfaste à la conservation du moi. Les pulsions de mort ont de leur côté comme principe la décharge totale d'énergie – l'oubli du moi. En ce sens, elles font tendre l'être à son épuisement (à sa mort). Dès lors, l'existence apparaît comme un combat perpétuel entre ces deux impératifs inconciliables. La distinction entre pulsions de vie et pulsions de mort a donc le mérite de montrer que la perte n'est jamais qu'un simple mouvement volontaire d'un individu excentrique.

Bien plutôt, elle apparaît maintenant comme un besoin inéluctable qui demande satisfaction. Le problème qui se pose et qui fait naître l'angoisse réside dans l'impossibilité qu'a l'homme d'accéder à cette demande; s'il le fait, c'est la folie ou la mort qui l'attend (c'est, somme toute, la même chose). C'est pour cette raison que le principe de conservation, donnant sens et utilité à la dépense, ne peut malgré tout et malgré la tentation être envisagé comme quelque chose dont il faudrait se libérer. On ne pourrait en sortir qu'au prix de mourir, ce qui est en vérité une sortie sans retour et dont l'expérience est la fin de toute expérience.

Parvenu à ce point il semble que l'on puisse dire que la faille majeure dans la volonté de donner lieu à une écriture poétique est l'impossibilité de la conscience de soi de recourir à la perte sans la lier à un gain futur. La perte est donc de part en part économique puisqu'elle repose sur un instinct de conservation de la vie qui fait en sorte que la perte n'est *pensable* et *viable* pour le sujet qu'envisagée dans l'horizon d'un bénéfice. Autrement dit, la dépense ne peut jamais être *sans réserve* dès le moment où elle fait l'objet d'une volonté, car cette

dernière a pour effet de dissoudre la possibilité de toute extériorité tout en protégeant la vie contre son besoin d'actualiser son désir mortel de chute dans l'extériorité radicale.

Dans le système langagier, cela se traduirait simplement par l'impossibilité de ne vouloir dire *rien*. Si le silence – ne rien dire – demeure de son côté possible et résolument terrible, la volonté de dire (le) rien se bute à l'obstacle que son résultat – l'absence de sens – demeure une finalité intentionnelle (elle a donc encore un sens) qui est d'avoir le sens de n'avoir aucun sens. Ce résultat démoralisant se voit de plus décuplé par son ouverture à l'interprétation. Bataille est sur ce point intransigeant : « L'auteur tragique ne s'explique pas mais il est sans défense contre les explications des autres. *Pour supprimer l'explication il ne suffit pas de ne pas en donner.*⁷ » Comme l'intention de l'auteur est en principe et en droit inaccessible, le lecteur pourra de toute manière toujours réinjecter du sens là où il ne devait pas y en avoir. Dans les deux cas, la volonté fait oeuvre et se projette dans le texte en se l'appropriant, repoussant ainsi indéfiniment l'avènement d'une écriture poétique.

1.2 COURIR À SA PERTE

Qui veut mourir, ne meurt pas, perd la volonté de mourir, entre dans la fascination nocturne où il meurt dans une passion sans volonté.

Maurice Blanchot

Dans son labeur, l'écrivain constate avec horreur que sa volonté d'écrire une oeuvre qui s'anéantirait d'elle-même le trahit. Plus il écrit pour ne rien dire et ne rien laisser derrière lui, plus il crée du sens et plus le texte parle. C'est dire que son acte d'écrire, loin d'être un brasier incandescent où les mots s'immolent devant ses yeux, est le mortier qui lie ensemble des mots qu'il avait pourtant destinés à la ruine. L'écrivain voulait accoucher d'une ruine, mais il réalise trop tard que cette volonté fait encore de lui un bâtisseur par un effet diabolique.

⁷ GEORGES BATAILLE, *Œuvres Complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1970, p. 200.

Quoi qu'il advienne, l'écriture crée ainsi du sens jusque dans sa propre remise en question. C'est pour cette raison que l'homme, s'il écrit, ne meurt pas. Tant qu'il écrit – même si ce qu'il écrit est le suicide de l'écriture – il conjure la mort en la simulant pour en sortir vivant par une ruse qui constitue sans doute un des fondements de toute pensée métaphysique, car celle-ci a l'éternité comme projet. Si l'écrivain gagne dès qu'il déclare forfait, c'est également parce qu'il lui est impossible de courir à sa perte. Il cherche désespérément à dire l'irreprésentable et celui-ci, en étant justement tel, échappe à tout coup à l'écrivain. C'est pourquoi l'irreprésentable (le vide, le rien, le néant, l'absurde, mais aussi et plus généralement, la mort) représenté par l'écrivain dans son texte acquiert toujours une substance. Le problème que méconnaît l'écrivain et auquel il s'aveugle est simple : en voulant dire le négatif – l'absolument autre – l'auteur cherche à faire l'expérience de la mort ou à la décrire.

Là où plusieurs courants de la tradition philosophique s'aveuglent et l'écrivain avec eux, c'est justement dans la croyance en une telle possibilité pour l'homme de mourir. En la possibilité d'avoir conscience de sa propre mort. L'écriture poétique serait dans cette conception une manière de *vivre la mort*. Ce qui est rigoureusement vrai, mais cette expérience recherchée par l'auteur est-elle autre chose qu'un mirage? N'est-ce pas ce mirage que Kafka prétend vouloir atteindre lorsqu'il dit désirer écrire pour pouvoir mourir? Il n'y a pas, malgré les apparences, de contradiction entre le motif hégélien d'une écriture défiant la mort et le motif kafkaïen d'une écriture qui rendrait possible la mort. D'un côté le face-à-face avec celle-ci a la structure d'un jeu truqué dont on connaît à l'avance le résultat; de l'autre l'auteur prétend toucher dans son écriture cela même qui représente la fin de toute écriture. Rendu à ce chapitre du roman où l'écrivain doit dire l'expérience mortifère, il n'y a que des pages déjà arrachées, manquantes, et dont on ne connaîtra jamais comment elles le furent ou par qui.

Ainsi dans les deux cas la mort (du sens) est la finalité téléologique d'une conscience-volonté et l'écriture poétique ne pourrait dans cette conception avoir un statut autre que celui de moyen. Elle serait en quelque sorte outil de production. L'avènement de l'écriture poétique est donc menacé pour la raison simple qu'il ne va pas de soi que l'écrivain résolu à commettre le suicide des mots puisse jamais y parvenir. Il n'y parviendra pas parce que sa volonté contredit son projet, justement parce que ce qu'il vise sous la forme du projet est le non-projet. Mais même dans l'éventualité où il y parviendrait, quels mots pourrait-il bien utiliser qui ne seraient pas silencieux? Comment pourrait-il dire par la parole la mort de la parole? Une telle chose apparaît impossible dès le moment où l'on considère que le poétique correspond à la mort du texte puisque l'expérience de la mort est la suppression de la conscience de soi. Aussi est-il contradictoire d'avoir conscience d'une telle suppression. Il faut alors dire que mourir n'est pas un possible de l'être humain. Malgré toute la volonté du monde, l'être humain ne parviendra jamais à franchir ce qui se donne comme une limite infranchissable. Elle ne sera pas infranchissable par provision – on voit tous les jours qu'elle est franchie – mais infranchissable parce que le pied qui se pose de l'autre côté de la limite disparaît en tant que pied. La mort signifie la disparition du sujet connaissant et, pour cette raison, est de l'ordre du non-savoir absolu. « Qui saura jamais ce qu'est ne rien savoir? », dira Bataille dans *Le Petit*, pour marquer le caractère asymptotique que revêt la mort pour l'être qui la subit.

Et pourtant, nous l'avons dit précédemment, la mort est apparue pour une partie de la tradition philosophique sous le signe du déni. Si l'on refuse la mort, si on la conjure et qu'on désire capitaliser sur elle, c'est qu'on la juge néanmoins menaçante et donc possible. Pour une certaine pensée métaphysique, il faut à tout prix éviter la réalisation de la virtualité terrible que représente pour elle la mort. La chance de cette pensée métaphysique, c'est qu'en affirmant que la mort est une possibilité d'expérience pour l'homme, on la transforme en quelque chose qu'elle n'est pas. Deux figures philosophiques sont ici incontournables. La première est sans conteste Hegel, pour qui, nous l'avons vu, la mort est pour l'homme une possibilité si massive et déterminante qu'il faut l'affronter pour la conjurer et y survivre. Heidegger incarne la seconde figure à travers son éthique de la finitude du *Dasein*. Deux

figures et, en marge, une contestation silencieuse qui indique peut-être, à travers son originalité, une voie oubliée.

Montaigne a déjà écrit que « philosopher c'est apprendre à mourir ». Cette expression est révélatrice de la tâche monumentale que la philosophie s'est donnée à elle-même. Elle est en même temps étrangement voisine du désir de l'écrivain et de la volonté de Kafka de voir dans l'écriture le véhicule de l'ouverture à la mort. Qu'il s'agisse d'écrire pour pouvoir mourir ou de philosopher pour apprendre à mourir, il s'agit dans les deux cas de cheminer vers et dans la mort, de la connaître et de l'appivoiser.

Nous avons précédemment montré en quoi Hegel donnait un rôle stratégique – mais subordonné à ses « intérêts » – à la mort. Nous ne reviendrons pas sur cet élément, mais désirons montrer qu'il y a une objection importante qui peut être faite à Hegel. Car en amont de la possibilité d'utiliser le négatif et la mort dans un processus dialectique créateur se pose la question de la possibilité pure et simple d'en faire l'expérience. S'il est clair⁸ que, chez Hegel, la distinction entre le maître et l'esclave est la distinction qui permet de poser la fondation de la dialectique, c'est que le maître/esclave refoulé est celui qui, à l'inverse de l'esclave pur et simple, a appris à mourir. La maîtrise se gagne par la connaissance de son savoir-mourir et la reconnaissance de son caractère inéluctable.

Cette reconnaissance devrait logiquement remettre en question la métaphysique puisqu'elle barre radicalement la possibilité de dégager des essences éternelles. Pourtant Hegel trouve une manière de résoudre cette contradiction (de les résoudre toutes) en la rassemblant sous l'égide du devenir. Ce qui devient ne meurt en quelque sorte pas – dans l'*aufhebung*, ce qui est supprimé n'en est pas moins conservé – et la mort peut dès lors être interprétée non comme un au-delà de l'expérience humaine, mais plutôt comme le moment transitoire d'un processus qui réconcilie le mort et le vivant. L'atteinte de la maîtrise ne

⁸ Cf. par exemple KOICHIRO HAMANO, *Georges Bataille : La perte, le don et l'écriture*, Dijon, 2004, p. 111.

suppose donc pas seulement la reconnaissance de la possibilité de mourir. Il est aussi et surtout indispensable de reconnaître l'*utilité* de la mort.

Devant cette utilité primordiale, il faut « savoir mourir », car ce savoir-faire permet en fait de l'éviter. Si je peux choisir le moment et la manière, je pourrai m'approprier la mort. Celle-ci ne sera donc pas impersonnelle et étrangère, mais plutôt un choix conscient, sans le hasard et l'injustice qui lui confèrent son aura d'extériorité radicale. S'approprier la mort serait ainsi un moyen d'en percer l'impenétrable mystère et de la conjurer. La conjurer, ce n'est pas la rendre impossible ou l'éliminer, c'est au contraire la repousser, la tenir en respect et retarder son surgissement aussi longtemps que possible.

Pour des motifs complètement différents, Heidegger fait lui aussi de la mort la possibilité essentielle de l'homme. Pour le philosophe, c'est en effet la possibilité – au travers de son *pouvoir-être* notamment – qui définit et donne les caractéristiques de l'étant. Il le dit de manière non-équivoque dans *Être et Temps* par l'affirmation que « plus haut encore que la réalité se tient la possibilité.⁹ » C'est dire que le champ des possibles d'un être est ce qui permet d'en saisir l'essence. Et pour Heidegger, ce qui caractérise le mieux l'homme¹⁰ est son rapport à la mort. Celle-ci, en tant que « possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein¹¹ » est rapportée à l'homme comme à la possibilité qui lui est la plus absolument propre. Le pouvoir-mourir est pour Heidegger le propre de l'homme et c'est, avec le langage par exemple, ce qui le distingue fondamentalement de l'animal.

Il faut comprendre que le motif qui guide ici le philosophe est la finitude de l'homme, c'est-à-dire que tout étant ne peut échapper à sa temporalité, que l'existence humaine est finie et non éternelle. Ce constat peut néanmoins être oublié ou réprimé (c'est là

⁹ Cité in GRONDIN, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ Nous dirons ici homme par souci de simplification, mais il faudra garder en tête qu'il s'agit plus fondamentalement du Dasein; ce dernier n'est pas, contrairement à ce que les premières traductions et le premier Heidegger ont pu laisser penser, nécessairement humain.

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 305.

d'ailleurs l'histoire de la métaphysique selon Heidegger), de sorte que l'homme peut s'en détourner dans la routine quotidienne ou dans l'idéologie par exemple. Cet homme, inconscient ou s'aveuglant à sa propre finitude et à son être-pour-la-mort ne vivra dès lors pas une existence authentique, car il ne prend pas en charge et ne se soucie pas de sa possibilité future la plus essentielle. La méconnaissance de la possibilité de l'impossibilité du *Dasein* – non pas de ce que l'on pourrait comprendre comme la possibilité de *ne plus pouvoir être*, mais bien plutôt celle de *pouvoir ne plus être là* – mène ainsi à l'aliénation et à la domination. La position heideggérienne sur la mort n'est ainsi pas une impossibilité de pouvoir, mais bien la possibilité d'un pouvoir-ne-pas¹².

Il s'agit donc de la possibilité la plus extrême, « ce qui arrive au Moi de plus extrême, mais, aussi bien, l'événement le plus personnel du Moi, celui où il s'affirme le plus lui-même et le plus authentiquement. ¹³» C'est bien cela que d'exister en propre et de manière authentique pour Heidegger. L'homme se doit de se détacher du « *On meurt* » impersonnel et anonyme pour embrasser l'angoisse et le souci de sa mort dans le « *Je meurs* ». Le *On* symboliserait la fuite et l'aveuglement de l'homme devant sa mort puisque le « on qui meurt » n'est en réalité personne et que « nous n'éprouvons pas au sens fort de ce verbe le [mourir] des autres : nous ne faisons jamais, tout au plus, qu'y assister. ¹⁴» tandis que le *Je* éveille l'homme à la possibilité de sa mort comme événement qui le reconduit au plus près de lui-même, dans l'unicité propre à sa possibilité la plus intime. La mort ne se partage ainsi pas, elle doit être à chaque fois personnelle et solitaire, vécue dans l'angoisse et le souci.

Il faut ici mettre en lumière que la finitude et la mortalité auxquelles est voué l'homme ne signifient pas sa simple disparition. Heidegger le marque bien lorsqu'il écrit que « finir ne signifie pas nécessairement s'achever ». Comme le souligne Hervé Pasqua, « la mort n'est pas au bout du chemin, elle n'est pas le terme de la vie, *comme quelque chose*

¹² On s'inspire ici de la réflexion de JACQUES DERRIDA dans *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 121-122.

¹³ MAURICE BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 195.

¹⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 292.

arrivant de l'extérieur. [Nous soulignons] ¹⁵» La mort – ou ne devrait-on pas plutôt parler du mourir? – n'est donc pas un imprévu qui viendrait toujours lorsqu'on ne l'attend pas, mais plutôt l'expérience par laquelle le Moi convoque et fait venir à lui sa mort; il « s'obstine de mourir et vit en mourant, car tant qu'il meurt, il n'est pas mort. » C'est donc dire qu'on ne peut en fait parler d'un *Dasein* mort, mais d'un *Dasein mourant*, ce qui restitue l'idée – pourtant honnie par Heidegger – que la modalité essentielle de l'homme est celle du présent.

Il faudrait alors dire que l'expérience extrême décrite par Heidegger n'est pas tant l'expérience de la mort que l'expérience du mourir. Or, si l'agonie est clairement un possible de l'homme, elle ne s'approche en rien de la mort comme telle. L'agonie se vit sur le mode de la présence, du ici-maintenant, et fait toujours appel à la conscience. C'est pourquoi elle est décrite comme possibilité de l'impossibilité; parce qu'elle est avant tout vécue comme angoisse. Angoisse et agonie sont effectivement sur le chemin qui mène à la mort, mais ils ne résument ni ne correspondent exactement à l'interruption et à la dissolution finale de la subjectivité. Si l'agonie est le trait asymptotique du graphique vital, il faudrait dire que la mort n'est représentée sur ce graphique qu'indirectement. Le trait qui se prolonge à l'infini – la conscience du mourir – ne s'interrompt en fait jamais sur le graphique, mais le graphique, lui, ne peut manquer d'être limité, encadré. Il marque à ce titre l'arrêt de la possibilité de se représenter un événement vers lequel le trait de la vie, en s'affaiblissant, tend irrémédiablement. La vie n'atteindra jamais ce point; au moment où elle le ferait, elle n'est plus ni vie ni conscience ni agonie. Elle bascule.

Platon déjà disait que l'homme ne pouvait tirer nul savoir de la mort. Il faut maintenant embrasser pleinement cette affirmation afin d'en tirer les implications. D'un point de vue épistémologique, la mort représente une instance de non-savoir. Elle est ce qui toujours ne peut être rapporté que par la rumeur anonyme de la foule. De manière analogique, il faut qu'une condition fondamentale soit remplie pour que l'expérience directe et non-

¹⁵ HERVÉ PASQUA, *Introduction à la lecture de L'Être et le Temps de Martin Heidegger*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1993.

médiate de la mort puisse être faite. Cette condition, nous dit Bataille, échouera perpétuellement à être remplie, car « la condition à laquelle je verrais serait de sortir, d'émerger, du « tissu ». Et sans doute aussitôt je dois dire : cette condition à laquelle je verrais serait de mourir. Je n'aurai à aucun moment la possibilité de voir.¹⁶ » Autrement dit, le passage de la conditionnalité à l'actualité nécessite la mort, mais celle-ci met fin à toute actualisation possible. L'œil qui regarde et qui voit le fait en s'exposant à la lumière qui lui retourne une forme. Dans la mort, ce retour n'est plus possible non parce que la lumière ne rayonnerait plus, mais parce que l'œil est irrémédiablement fermé.

On doit donc parler d'un renversement et dire que la mort est ce qui est absolument sans rapport avec la conscience. Bataille le dit admirablement dans un de ses romans lorsqu'il associe la recherche de l'être – l'expérience extrême – à l'expérience de la mort. Il affirme ainsi que « l'être nous est donné dans un dépassement *intolérable* de l'être, non moins intolérable que la mort. Et puisque, dans la mort, en même temps qu'il nous est donné, il nous est retiré, nous devons le chercher dans le sentiment de la mort.¹⁷ » Ce passage est risqué puisqu'on pourrait croire à première vue qu'il s'agit là d'une simple reprise de la position heideggerienne sur la mort. Il ne faut néanmoins pas s'y tromper : pour parler avec Heidegger, la mort effective est un état inatteignable pour le *Dasein*. Pour Bataille, ce n'est que dans la simulation ou le jeu de la mort que l'homme y touche. Ce contact est par définition fugace et passager; il n'est à la limite pas vécu sur le mode de la présence.

Qu'est-ce qui est en jeu dans la distinction entre possibilité et impossibilité de la mort? Pourquoi la philosophie tend à déterminer la mort comme appartenant au champ des possibles de l'homme? N'est-ce pas parce que de tout temps la tradition philosophique a envisagé la possibilité dans son rapport exclusif à la volonté? Le pouvoir serait ainsi inséparable du vouloir et ne se constituerait tel qu'en tant qu'il est engendré par la volonté.

¹⁶ GEORGES BATAILLE, *Méthode de méditation*, Paris, Éditions de la Revue Fontaine, 1947, p. 39-40. Cité in DERRIDA, *L'écriture et la différence*, *op.cit.*, p. 407.

¹⁷ GEORGES BATAILLE, *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'œil*, Paris, J.-J. Pauvert, 1956, p. 16.

La *volonté de puissance* nietzschéenne (en tout cas dans l'interprétation qu'en fait le canon occidental) ne traduit-elle pas d'ailleurs l'essentiel de cette détermination métaphysique? L'enjeu d'une telle détermination est massif puisqu'elle oriente et dé-limite les champs épistémologiques de l'empirisme et de la phénoménologie en entier. En effet, il semble que l'actualisation des virtualités (ce qui est « en puissance ») de l'homme se produit par le biais de la conscience. Est ainsi possible ce qui peut venir à l'expérience de manière intentionnelle ou consciente; Derrida dira d'ailleurs dans *De la grammatologie* que l'« expérience a toujours désigné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience. ¹⁸» L'expérimentation doit être conduite, maîtrisée, et non subie. Pour plusieurs courants philosophiques, la recherche et l'expérience sont porteuses de connaissance dans la mesure où elles ne sont pas pure contingence. Elles impliquent en cela une présence à soi qui permette de les mettre en relation avec d'autres du même type pour en découvrir les liens logiques. L'impossible n'est dès lors pas tant ce qui excède la sphère de l'expérience que ce qui se tient hors de prise pour la conscience et la volonté.

1.3 COURIR LE RISQUE : LANGAGE ET EXPÉRIENCE DE L'IMPOSSIBLE

L'inadéquation de toute parole...du moins doit être dite.

Georges Bataille

Parvenus au point où nous en sommes résonne une question lancinante. Comment ne pas se taire devant l'impossibilité de réconcilier le projet qui incombe à l'écriture (et à la parole) avec la chute abyssale du sens à laquelle correspond le poétique? Ne nous trouvons-nous pas devant une impasse, un cul-de-sac dès lors qu'apparaît notre incapacité de respecter et d'accepter le principe du poétique? Ce principe est pourtant simple : il faut mourir. Le poétique appelle l'homme à lâcher prise, à sauter. Par un réflexe que l'on pourrait néanmoins qualifier de vital, l'humain trouve tout à coup le subterfuge adéquat pour éviter d'aller jusqu'au bout de la même manière que celui qui voudrait faire l'expérience de l'asphyxie

¹⁸ JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 89.

échoue à retenir sa respiration jusqu'au point fatal. Parvenu au moment fatidique et décisif, il se raccroche à la vie dans un tressaillement comme s'il s'effrayait devant l'abîme qu'il venait lui-même d'ouvrir à ses pieds.

Mais il ne peut pas pour autant céder à sa peur; il doit la vaincre s'il veut atteindre sa majorité. C'est pourquoi il ne peut qu'harnacher la mort et se la subordonner : Hegel en est l'exemple triomphant. Dans l'ordre du langage, les mots destinés à offrir un spectacle de désolation sont encore trop fertiles. Comme quoi il faut peut-être méditer que discours, parole et raison se rassemblent dans la parenté du *logos* grec. Discours et raison ne coulent-ils pas ainsi de la même source? Et ce peut-être parce que tout discours ne peut s'instituer et valoir que comme discours de *raison*, comme discours *de la* raison. S'il en est ainsi, on comprendra que le visage de la folie, de l'absurde ou du non-sens dans le discours n'est jamais qu'un masque de la raison, un trompe-l'œil, et qu'en vérité la folie n'est pas libre dans ses manifestations mais toujours assujettie à des impératifs qu'elle ne reconnaît pas comme siens.

Devant ce constat désespérant pour quel motif encore ne devrions-nous pas nous taire? Faire ainsi de notre silence emmuré l'expression de notre stoïque résistance (ou est-ce celle de notre résignation?). Pourquoi parler et écrire si ceux-ci nous font courir le risque d'un danger massif, celui de la crainte de la ruse de la raison, c'est-à-dire « du risque de donner raison. À la raison. À la philosophie. À Hegel qui a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens.¹⁹ » Comment nier Hegel sans affirmer Hegel en sachant que c'est souvent lorsqu'on croit s'en être délesté que l'évidence hégélienne pèse le plus lourd? Il s'agit là probablement de la question angoissée de tout penseur minimalement lucide. Cette question peut recevoir deux réponses : ou bien un silence qui est mutisme (c'est aussi la folie) – mais se taire ne nous soulagera pas – ou bien courir le risque, mettre sa vie en jeu d'une manière qui n'est plus celle du maître de la *Préface* de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour Hegel, en effet, la mise en jeu de la vie ne vaut que si le maître peut garder la vie qu'il a risquée. Il doit pouvoir conjurer la mort. Mais qu'en est-il pour nous d'accepter les règles

¹⁹ DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op.cit., p. 386.

établies par Hegel? Que signifie pour nous, donc, de « dépasser » Hegel en jouant son jeu? Peut-être qu' alors ce qui était un apparent cul-de-sac apparaîtra être bien autre chose.

Il est significatif que l'allemand possède un terme étrangement ambigu pour désigner ce cul-de-sac auquel nous parvenons. *Holzweg* : dans l'usage courant, désigne un chemin qui ne mène nulle part; en quelque sorte l'idée de faire fausse route. Pourtant, un *holzweg*, dans le jargon sylvestre, désigne à la fois plus et la même chose que l'usage courant nous dit Heidegger. *Holzweg*, c'est bien le chemin perdu, le chemin qui se perd (que nous perdons de vue) dans la profondeur de la forêt, mais c'est aussi et peut-être surtout le chemin qui s'enfonce vers des contrées vierges et inexplorées (de la pensée). Le *holzweg* est peut-être ainsi ce chemin qui, se refermant soudainement sous une végétation trop dense, n'en demeure pas moins une invitation à poursuivre le défrichement. Une telle aventure – étant non plus poursuite passive du chemin tracé mais sa propre création active – est résolument périlleuse et ouverte à l'errance. Mais ce risque n'est-il pas nécessaire pour qui, refusant de voir dans le cul-de-sac un prétexte à rebrousser chemin, y trouve la motivation pour se confronter à l'inconnu?

« Dépasser » Hegel (l'indépassable) en jouant son jeu, c'est donc dire que la sortie hors de la raison ne peut se faire que *par et dans* la raison. Derrida le rappelle de manière impérieuse : « Il n'y a qu'un discours, il est significatif et Hegel est ici incontournable.²⁰ » Mais incontournable, à l'instar d'une muraille, ne signifie pas impénétrable. Dans le lexique de la stratégie, ce n'est pas tant la machine de guerre (discursive) qui peut abattre la muraille-Hegel que l'agent double voire le cheval de Troie. À quoi cela peut-il correspondre dans le texte? Peut-être à la pratique d'une certaine écriture qui n'a plus pour but ultime de procéder à la synthèse des contradictions du texte. Cette synthèse est le moment fondamental de la dialectique, celui qui rend possible la *critique*. Celle-ci, il ne faut pas s'y méprendre, en tant qu'elle est discours opposé à un discours ne conteste pas la discursivité du langage. En cela, elle est bien une contradiction, mais une contradiction ponctuelle et périphérique qui renforce

²⁰ *Idem*, p. 383.

la machine discursive plutôt qu'elle ne l'affaiblit. C'est que la contestation aura toujours le caractère limité d'une valeur d'échange inscrite dans un circuit économique. Dans notre cas, ce circuit n'est-il pas l'Histoire et la critique n'est-elle pas la condition de possibilité de l'historicité? La critique s'offre ainsi comme raison historiquement déterminée, mais elle n'est jamais extérieure à l'ordre qu'elle conteste (comme le serait la folie ou l'absurde).

Mais notre réflexion ne nous apprend-elle pas que même la révolution (le renversement d'un ordre) comporte en elle-même un motif structurant? La révolution ne renverse en effet que pour mieux refonder un ordre. Encore plus que la contestation apparaît-elle ainsi comme la condition de possibilité fondamentale de l'historicité. Tout le geste du discours consiste alors à temporaliser, à différer (c'est le motif de la différance chez Derrida) la présence de la folie, la tenant en réserve. C'est ce *différer* qui est la condition du sens et de l'historicité (du sens); le discours ne pouvant « vivre qu'en enfermant la folie mais mourrait comme pensée et sous une violence encore pire si une nouvelle parole à chaque instant ne libérait l'ancienne folie tout en enfermant en elle, dans son présent, le fou du jour.²¹ » C'est dire que les ressources hyperboliques de la raison, puisées à même l'absolu (la folie), sont infinies, mais en même temps sont la condition de l'historicité et d'une pensée finie. La raison a besoin de la folie pour se signifier *comme* raison face à la folie. Plus qu'une *révolution* de l'écriture, c'est donc plutôt à une *destruction* que doit procéder l'écriture poétique. Dans un de ses carnets, Wajdi Mouawad cernait bien ce rapport à l'Histoire (et à l'Histoire du sens comme enchaînement du sens dans un sens déterminé) en posant la question de l'œuvre d'art. L'œuvre d'art, dit-il, est cet objet indigeste : « L'art doit être cet os, cet événement immangeable sur lequel l'Histoire se brise les dents. Elle l'avale, mais alors l'art commence son œuvre radioactive dans le ventre de l'Histoire qui, empoisonnée, sera forcée de le recracher.²² » L'œuvre d'art ne s'oppose pas à la raison. Elle ne lui offre pas, en apparence, de résistance. Elle se laisse ingérer par le système et ce dernier ne peut savoir que cela n'est pas la fin de la partie. L'œuvre d'art en effet ne pourra être digérée puisque le

²¹ DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture...*, *op.cit.*, p. 94.

²² WAJDI MOUAWAD, *Voyage pour le Festival d'Avignon 2009*, POL Festival d'Avignon, 2009, p. 15-16.

système ne possède pas les ressources pour le faire. Le système ne métabolise pas l'œuvre d'art.

Ainsi, s'offrant au lecteur comme une simulation jouée, la *double écriture* feint l'alignement sur Hegel, parle les mots de Hegel et donne raison à Hegel. Dans ce que l'on pourrait ainsi comparer (mais comparer seulement) à la pratique de l'ironie, un discours significatif (ici celui, inamovible, de Hegel) est mis devant le spectre de son double, mais la vision qu'il lui offre est celle d'une ruine. Ce qui s'indique alors a quelque chose de l'affirmation non positive dont parlait encore Foucault, précisant qu'il « ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité.²³ » Ni affirmation ni négation, mais épreuve du texte à sa limite où il implose de lui-même, incapable de résister aux pressions contradictoires auxquelles il s'est lui-même soumis. À ce point, c'est peut-être bien un vertige qui caractérise l'expérience du texte, le vertige de celui qui se *sent* chuter alors même qu'il se *sait* bien appuyé.

Il y a donc, à l'intérieur même *de l'œuvre*, un contre-discours à *l'œuvre* « qui n'oppose rien à rien, ne fait rien glisser dans le jeu de la dérision, ne cherche pas à ébranler la solidité des fondements; elle ne fait pas resplendir l'autre côté du miroir par-delà la ligne invisible et infranchissable.²⁴ » Dans cet espace « dédialectisé » du langage, l'écrivain apprend qu'il n'est jamais totalement maître de son langage; que l'auteur n'est jamais simplement l'auteur de « son » texte si cela devait signifier qu'il contrôlerait souverainement son vouloir-dire. L'auteur découvre ainsi « qu'il a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître; un langage qui s'efforce, qui échoue et se tait et qu'il ne peut plus mouvoir.²⁵ »

²³ MICHEL FOUCAULT, « Préface à la transgression », *Dits et écrits*, t.1, Paris, Gallimard, 2001, p. 238.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Idem*, p. 242.

Schématisons. Il y a, d'un côté, l'œuvre qui est de part en part prise dans le logos (hégélien) et qui s'efforce de faire travailler les mots pour leur donner sens. De l'autre, il y a l'absence d'œuvre qui est synonyme de folie, celle-ci étant « la proximité autarcique et vivante à moi-même qu'aucune œuvre, qu'aucune abjection ne vient souiller en introduisant entre moi et moi-même une différence, un intervalle en lequel le commentaire pourrait s'insinuer.²⁶ » Or la folie, malgré sa prétention à la perte absolue du sens, n'est fidèle à la double écriture que dans son « mouvement » vers la folie. Si l'objectif de la raison est l'atteinte du savoir absolu, il faut comprendre que son contraire, la folie, y trouve aussi son équivalent dans le désœuvrement qui la caractérise. La folie n'est pas résistance dans la mesure où le fou est quelqu'un qui ne pense pas parce qu'il ne peut pas *penser* ce qu'il pense. La folie est ainsi « le silence bavard d'une pensée qui ne pensait pas ses mots.²⁷ » L'accomplissement de la folie représente le coup d'arrêt du mouvement, suspendant du même coup les ressources qu'il aurait pu opposer à l'appropriation dialectique par le système de l'extériorité radicale qu'il revendique. Et le système réussit toujours à s'approprier l'extériorité, car s'il travaille par articulation et enchaînement du sens, il se nourrit et se reproduit toutefois par la négation de la négation. Une telle opération donne substance, en la positivant, à la chose qu'elle niait, car « nier dialectiquement, c'est faire entrer ce qu'on nie dans l'intériorité inquiète de l'esprit.²⁸ » Il n'y a ainsi pas d'extériorité possible dans le système. La folie n'est donc pas un refuge et opposer un discours significatif (un système) au système hégélien revient à lui donner raison.

Ainsi, parce que l'écriture comporte en son sein à la fois la possibilité du sens (et de faire sens) et celle de sa propre ruine, la solution consiste dans une écriture qui trouve son espace, son jeu, entre ces deux voies; dans une écriture qui soit de part en part transie par la possibilité de sa ruine, car « l'effacement doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance.²⁹ » Une écriture, en

²⁶ CHARLES RAMOND (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF, 2005, p. 72.

²⁷ DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », *op.cit.*, p. 92.

²⁸ MICHEL FOUCAULT, « La pensée du dehors », *Dits et écrits, op.cit.*, p. 523.

²⁹ JACQUES DERRIDA, « La différance », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 25.

somme, prise dans un mouvement contradictoire : perdre son temps (c'est la folie) et gagner du temps (c'est le discours significatif, qui procède toujours par *temporisation* pour faire sens.) C'est pourquoi l'écriture doit toujours parler la langue du système, mais en faisant signe vers ce qui, à l'intérieur même du système, tend à l'essoufflement sans réserve du sens et de la parole. Une telle écriture ne se commande pas. Elle doit être prise hors de tout volontarisme. Elle advient, tout simplement, à l'intérieur du texte qui nous livre sa performance et notre responsabilité ne peut être que de lui dégager l'espace qu'elle requiert pour se déployer. Ce qui se dessine alors au cœur de l'œuvre est le motif de l'expérience de l'impossible.

Et alors que jusqu'à présent nous avons envisagé le poétique comme quelque chose qui restait à faire et à produire pour l'écrivain, nous voilà confronté au fait que le poétique n'est pas quelque chose que l'auteur puisse mobiliser dans son texte; quelque chose qui serait comme un trope ou une métaphore. Kafka déjà affichait son dégoût pour la métaphore. La littérature, disait-il, ne doit pas être métaphore, mais *métamorphose*. Non plus sens propre ou sens figuré, « mais distribution d'états dans l'éventail du mot. » Le mot devenant ainsi comme le lieu de la réfraction de tout sens et à ce point-ci le texte échoue à être représentatif; il ne peut que tendre vers ses limites. La métamorphose est en effet l'infini devenir-autre du mot. Cela pourrait se traduire ainsi : la « chose » issue de la métamorphose n'est pas ou n'est plus humaine. Pire encore, peut-être reconnaît-on en elle quelque chose d'encore humain au milieu de ce qui n'est déjà plus reconnaissable.

Il n'appartient pas à l'écrivain de provoquer cette métamorphose. Celle-ci n'étant pas sortilège jeté par un apprenti-sorcier, elle (et le poétique avec elle) ne peut surgir que de la contingence de l'œuvre. L'auteur y a placé des éléments; le lecteur en apporte aussi de son propre chef et tous ces éléments réunis pourront – mais peut-être seulement – donner lieu à la métamorphose. Quoi qu'il en soit le poétique dans l'œuvre ne sera pas conciliable avec le projet de l'écriture. Tout au plus pourra-t-il y figurer à titre d'accident chanceux (ou malchanceux) de l'œuvre. C'est en ce sens que la réponse apportée à la question de la *possibilité* de concilier poétique et œuvre peut en toute cohérence être négative sans menacer

notre projet. C'est également en ce sens que ce qui apparaît maintenant comme *impossible* ne demeure pas moins quelque chose qui se produit dans le monde comme figure particulière de l'expérience.

Ce rapport particulier, nous l'avons introduit brièvement plus haut, est l'excès de toute conscience. Si le possible et l'impossible sont pour la pensée philosophique définis comme le respect ou non des « conditions formelles de l'expérience³⁰ », c'est que l'expérience à laquelle elle se réfère se rapproche en fait de ce que l'on nomme expérimentation. On doit lire derrière celle-ci l'idéal scientifique d'un contrôle méthodique et d'une intervention *consciente* sur un système. L'expérience, en ce sens, ne sera jamais un événement imprévisible : ce dernier pourra tout au plus agir comme déclencheur de l'expérimentation afin de se l'approprier. Cela signifie, si l'on suit les grandes lignes tracées par l'empirisme, que l'expérience sensible forme la base de la production des connaissances.

Néanmoins, et cela est important, l'expérience se trouve toujours déjà impliquée dans une structure de connaissances parce que l'expérimentation s'effectue toujours par le biais de construits scientifiques (concepts, cadres théoriques, etc...) qui mettent en forme dès le départ l'expérience sensible telle qu'elle est vécue. En effet, pour J. Herman par exemple, « l'expérimentation hors de tout contexte théorique est une *absurdité*, les découvertes "inattendues" nécessitent un cadre théorique pour être appréhendées. [Nous soulignons]³¹ » C'est dire finalement que l'expérience est d'emblée prise dans une structure interprétative reposant sur un ensemble de connaissances préalables. Et, ainsi, bien que l'on ait défini traditionnellement l'expérience comme étant constitutivement ambivalente entre l'action et la passion, on constate bien que ce qui était désigné comme « la rencontre de l'esprit et d'une réalité étrangère d'où il reçoit information et formation.³² » est de ce point de vue même une

³⁰ IMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 532-533. (B 625)

³¹ J. HERMAN, « Expérimentation », in SYLVAIN AUROUX (dir.), *Les notions philosophiques*, t.1, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 926-927.

³² *Idem*, « Expérience », p. 924.

incohérence. L'expérience – entendue comme expérimentation et qui à notre avis guide le propos de tout un pan de la pensée philosophique – n'est ni quelque chose que l'on subit (*pathos*) passivement ni une réalité « étrangère » puisque ce qui constitue le sujet de l'expérience la falsifie d'emblée en lui donnant forme et contenu. L'esprit s'approprie l'inattendu dans un mouvement actif de position, connaissance et reconnaissance.

Or, il nous semble que, si l'on se détache de cette conception volontariste de l'expérience comme expérimentation, l'on puisse retrouver dans l'expérience de l'impossible une autre figure de l'expérience où se fait jour la nudité de l'homme face à la violence quotidienne de l'imprévisible, de l'inconnu, de la non-connaissance. Dans ce que l'on pourrait appeler l'expérience du sacré, l'humain est mis en face sinon frappé, touché ou déraciné par sa rencontre avec un « quelque chose » impossible à cerner. L'expérience de l'impossible serait alors cette expérience sensible qui ne donne lieu à aucune connaissance. Bien plutôt, elle est peut-être cette expérience qui remet en question jusqu'à la plus intime des certitudes. Et, alors que dans l'expérience comme expérimentation l'homme était le sujet actif de l'expérience, dans l'expérience de l'impossible c'est l'expérience elle-même qui est l'autorité. Cette autorité, dira Blanchot à Bataille, doit être expiée de sorte qu'en s'évanouissant aussi librement qu'elle était advenue elle n'aura pu donner lieu à l'appropriation consciencieuse du sujet connaissant.

Continuer à parler donc, non pas dans l'espoir d'échapper à Hegel, à la raison ou au sens ni simplement pour éviter de sombrer dans un mutisme complice de la raison, mais plutôt continuer à parler et écrire pour donner une chance; la chance d'éprouver la tension terrible à laquelle la tâche qui échoit à l'écrivain le soumet³³. Cette tension naît de l'exigence pour lui de dire en mots le silence imposé par la situation terrible qu'« il » a vécue. « Il », ce n'est peut-être pas tant l'écrivain que le langage; langage écartelé et forcé qui persévère dans l'espérance d'enfin dire le tout d'une expérience indicible. Cette tension contradictoire

³³ Nous ne méconnaissons pas que le motif du déchirement de l'écrivain soit galvaudé et (sur)utilisé. Il nous semble que cette exagération ne signifie pas néanmoins qu'un tel déchirement ne soit pas bien réel. Aussi est-il légitime de pointer vers lui, à condition de ne pas en abuser.

Blanchot l'aura nommée angoisse. On pourrait sans doute tenter de la définir, dire ce qu'elle n'est pas et à quels états d'esprit elle donne lieu. Pourtant, derrière ces mots ne demeure qu'une seule chose réellement importante : « je suis angoissé, et ces mots mêmes signifient qu'il n'y a rien d'autre que l'angoisse. ³⁴ » L'impossible, pour l'écrivain, caractérise bien sa tâche. Ne le sait-il pas assez et pourtant sa plume continue de tracer des lettres entêtées sur le papier.

Cela signifie peut-être que celui qui écrit ne peut s'en remettre au hasard pour se soustraire à sa tâche et soulager son angoisse. Un hasard *voulu* et appelé demeure-t-il un hasard? L'écriture poétique ou double écriture n'est pas tant du ressort de l'inconscient que de l'extrême conscience poussée à sa limite. Le poétique est ainsi peut-être le résultat du choc entre cette conscience consciente de son malheur (elle ne pourra jamais produire une oeuvre achevée parce que celle-ci lui échappe comme une poignée de sable échappe même à la poigne la plus forte) et l'évanescence de la matière qu'est le langage; matière légère, capricieuse et volatile, difficile à saisir mais qui est pourtant celle qui anime notre souffle. L'expérience de l'impossible est cette expérience qui nous contraint à chercher dans le langage notre souffle; à trouver, comme Paul Celan l'a nommé, un *atemwende*, un tournant du souffle. Car entre deux souffles de parole vive, entre l'exhalation et l'inhalation, se produit un silence infime et momentané. C'est peut-être ce moment que traduit l'expérience de l'impossible comme expérience de ce qui résiste à venir à la parole mais qui néanmoins *doit* impérativement et résolument être exprimé. C'est le sentiment de cet impératif et de l'incapacité d'y répondre adéquatement que naît l'angoisse de l'écriture. Lorsqu'on demanda à Van Gogh : « Qu'est-ce que dessiner? Comment y arrive-t-on? »; doit-on maintenant s'étonner qu'il réponde : « C'est l'action de se frayer un passage à travers un mur de fer invisible, qui semble se trouver entre ce que l'on *sent* et ce que l'on *peut*. ³⁵ »

³⁴ BLANCHOT, *Faux pas*, *op.cit.*, p. 20.

³⁵ BLANCHOT, *L'espace littéraire*, *op.cit.*, p. 161.

L'écriture poétique est donc infiniment pénible, hasardeuse dans le double sens de hasard et de ce qui comporte un risque. Étant le fruit de la mobilisation extrême des ressources de l'écrivain confronté à sa dépense absolue – c'est-à-dire à son échec à dire efficacement – elle représente le point extrême où l'écrivain est comme la corde tendue d'un instrument. Tendue à la limite, la corde de l'instrument produira une harmonique, mais ce point est difficile à atteindre : devrait-elle être trop tendue qu'elle se rompra aussitôt; devrait-elle ne l'être pas assez qu'elle produira un son sans éclat. C'est pourquoi l'écriture poétique constitue la recherche aveugle de la bonne tension, du point infime et éluif qui permettra d'exprimer un son, un sentiment unique. Mais il ne faut pas s'y tromper, l'écrivain tout comme le musicien ne sont pas simplement sur la route de la virtuosité; si tous deux veulent exprimer par leur art l'indéfinissable, ils ne l'exprimeront pas simplement par l'atteinte de la virtuosité – celle-ci n'étant que maîtrise exceptionnelle. Elle est toutefois belle et bien requise parce que cette maîtrise permet à l'homme de mettre en jeu le tout de son existence (et d'éviter d'y succomber). En ce sens, Rilke a raison de dire que « les œuvres d'art sont toujours les produits d'un danger couru, d'une expérience conduite jusqu'au bout, jusqu'au point où l'homme ne peut plus continuer. ³⁶ »

Nous aurions tort de croire que courir ce risque n'engage l'artiste qu'à s'exposer à des blessures superficielles. Le danger n'est pas tant que la corde de l'instrument ne rompe que celle de l'artiste. Cette corde, chez lui, est son fil psychique qui lui permet de garder son équilibre en le reliant et l'arrimant à son individualité. Chez l'écrivain comme chez le musicien, le véritable risque est de voir son individualité balayée; de s'absorber au-dehors sans possibilité de retour puisque « l'impossible est ce que nous ne pouvons toucher sans nous dissoudre. ³⁷ » Aller trop loin, c'est risquer de voir le lien qui nous rattache au « sol » de la conscience de soi dissolu. Cette dissolution, nous le verrons plus loin, est à la fois le gage

³⁶ *Idem*, p. 316.

³⁷ GEORGES BATAILLE, *Œuvres complètes V*, Paris, Gallimard, 1973, p. 388-389.

de l'expérience de l'impossible qu'un risque trahissant la possibilité de succomber sans avertissement à la vaste et vide extériorité de la folie³⁸.

Nous avons débuté en interrogeant l'angoisse et le désespoir d'en arriver jamais à concilier poétique et œuvre. Une telle conciliation apparaissait impossible parce qu'elle faisait reposer le poids de l'avènement du poétique sur la volonté du sujet écrivain. Il se révèle pourtant que la volonté dénature le poétique en le reconduisant à l'intérieur du système de sens par la ruse qui fait de la négativité une ressource de la raison par laquelle elle se nourrit. Ce mouvement paradigmatique est de part en part pris dans la dialectique hégélienne et son concept d'*aufhebung*. L'atteinte du poétique se voyait barrée d'une autre manière encore par la volonté dans son rapport supposé à l'expérience de la mort. Ainsi, alors que la mort est en réalité ce qui est absolument sans rapport avec la conscience, la tradition a voulu faire de l'expérience de la mort, de sa confrontation ou de sa reconnaissance, un des piliers épistémologiques (Hegel), éthiques et herméneutiques (Heidegger) de la philosophie occidentale. Nous avons toutefois montré que le lien entre mort et conscience établi par tout un pan de la tradition philosophique ne pouvait qu'être factice et qu'il renvoyait ultimement à la *volonté de puissance* comme vouloir-pouvoir.

Or, il nous a semblé que l'expérience poétique échappait radicalement à la sphère de la conscience en se constituant comme expérience de l'impossible. Pour cette raison précise, on peut dire que les conclusions provisoires auxquelles nous parvenions plus tôt – à savoir l'impossibilité de concilier poétique et œuvre – ne remettent pas en question notre entreprise. En effet, bien que l'impossibilité d'en arriver à une écriture poétique ait semblé être une conclusion entrant en contradiction flagrante avec l'expérience quotidienne qui révèle que l'écriture poétique a lieu malgré tout, nos propositions conservent en vérité une cohérence profonde puisqu'il n'y a pas de contradiction entre impossibilité et expérience. Si l'on prend cette dernière dans la passivité censée la constituer, l'expérience de l'impossible apparaît

³⁸ Il ne s'agit pas nécessairement d'insister sur le caractère tragique ou romantique de celle-ci. Il s'agit seulement de rappeler que la folie, nous l'avons vue un peu plus haut, met un terme à la possibilité de faire l'expérience du poétique.

comme cette expérience où ce qui se trouve à la limite du dicible et du pensable vient à l'œuvre dans le choc entre la contingence et l'écrivain qui la refuse désespérément. Le ressenti de cette lutte, l'onde de choc, caractérise bien le poétique à l'œuvre. Blanchot aura peut-être mieux que quiconque défini l'expression de l'impossible dans l'œuvre en disant que

dans l'œuvre l'homme parle, mais l'œuvre donne voix, en l'homme, à ce qui ne parle pas, à l'innommable, à l'inhumain, à ce qui est sans vérité, sans justice, sans droit, là où l'homme ne se reconnaît pas, ne se sent pas justifié, où il n'est plus présent, où il n'est pas homme pour lui, ni homme devant Dieu, ni dieu devant lui-même.³⁹

La poésie est-elle peut-être cette échappée, ce pas *hors* de l'humain comme le dit Paul Celan, mais dans une sphère *ournée vers* l'humain?⁴⁰ Dans une sphère qui lui est excentrique, mais qui laisse un certain espace et son lieu à l'*à-venir* humain. Mais puisque le texte doit toujours pouvoir supposer l'existence du lecteur – n'écrivons-nous pas toujours pour quelqu'un, fut-il cet autre moi? – nous devons maintenant nous tourner vers l'expérience de lecture que permet une telle écriture poétique. Est-il certain qu'elle offre encore quelque chose à déchiffrer? Que peut-elle donner à lire?

³⁹ BLANCHOT, *L'espace littéraire, op.cit.*, p. 309.

⁴⁰ PAUL CELAN, *Le méridien*, St-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 17.

CHAPITRE II

COMMENT LIRE?

Un livre doit être la hache qui brise la mer gelée en nous.
Franz Kafka

Paul Celan disait du poème – mais nous l’affirmons aussi bien du texte en général – qu’il est comme la bouteille jetée à la mer, abandonnée aux caprices des vagues et des marées. Le texte est ainsi à la dérive, son avenir est incertain. Mais comme la bouteille que l’on a jetée à la mer y a été placée dans l’espoir qu’elle atteigne un jour le rivage de son destinataire – de tout destinataire – le texte a inscrit en lui-même sa possibilité essentielle, son destin étant d’être *lu*. Acte énigmatique, la mécanique de la lecture n’est toujours pas élucidée par la linguistique. Acte essentiel pourtant puisque la lecture concerne en propre chaque geste quotidien, ne serait-ce que parce que nos perceptions nous placent d’emblée dans l’ordre interprétatif. La tradition admet aisément que la lecture soit le décodage d’une inscription. Ce décodage s’effectue par la mise en corrélation d’un graphème donné (lettre, mot, syntagme, phrase) avec un contenu donné. C’est justement cette mise en corrélation et la détermination du contenu qui supposent la mobilisation d’un appareil interprétatif. Cet appareil peut être circonscrit sous le vocable de contexte, notion que nous avons introduite plus tôt.

Pas de lecture, donc, sans *grille* de lecture l’informant et lui donnant son armature. La réflexion blanchotienne sur la lecture soulève néanmoins un questionnement d’ordre méthodologique quant à l’universalisme d’une conception qui ferait dépendre du travail de l’histoire gadamérien le processus interprétatif. Ce concept, rappelons-le, consiste en l’idée que tout interprète est travaillé de l’intérieur par les notions et préjugés issus de la tradition qui le constitue. La lecture n’est donc jamais un processus interprétatif subjectif. On pourrait à la limite dire qu’il s’agit d’un processus *naïvement* subjectif. Or, pour Blanchot, c’est le lecteur qui *fait* activement l’œuvre à partir du texte littéraire. Il n’en va selon lui pas de même

pour le texte non littéraire qui « s'offre comme un réseau fortement tissé de significations déterminées, comme un ensemble d'affirmations réelles... » Le livre littéraire doit en être dissocié puisqu'il « n'a pas sa garantie dans le monde, et lorsqu'il est lu, il n'a encore jamais été lu, ne parvenant à sa présence d'œuvre que dans l'espace ouvert par cette lecture unique, chaque fois la première et chaque fois la seule. ¹ » Le livre littéraire est donc le matériau brut auquel le lecteur, par son acte, donne forme alors que le livre non littéraire est déjà en lui-même monument.

Il est vrai que le travail de l'histoire gadamérien implique que la lecture soit affectée par des éléments incontrôlables pour le sujet lecteur (les préjugés par exemple). De plus, la logique herméneutique fait effectivement reposer le concept de vérité (notion récusée par Blanchot dans le cas du livre littéraire) sur la compréhension du « contenu » dialogique (et donc sous-jacent) du livre. L'herméneute est ainsi en quelque sorte passif puisqu'il se voit subordonné au travail de la grille interprétative – c'est la grille interprétative qui travaille le lecteur plus que le lecteur qui travaille avec la grille – et à la reconstruction de la question qui agite et meut le livre non littéraire. Pourtant, Gadamer fait bien une place à l'apport productif de l'interprète, aussi bien dans la « lecture » de l'œuvre d'art que dans le texte non littéraire. En effet, lorsque le sens éclate et se dévoile (*aletheia*) au grand jour, il rend possible l'ouverture de nouveaux horizons de connaissance. L'interprète étant à la fois ancré dans un passé qui modélise sa lecture et un présent dont la contingence et l'événementialité contribuent à faire émerger de nouvelles lectures, celles-ci demeurent déportées dans leur devenir-autre comme dans une dialectique de la compréhension où les expériences passées (le bagage de la tradition) et présentes (l'événement-lecture) ouvrent de nouveaux horizons de lectures futures.

Mais, à bien lire Gadamer (ce que nous n'avions jusque-là peut-être pas fait), il apparaît que le mouvement productif de la lecture n'est pas tant le fait de l'interprète que celui de l'événement (de sens) qu'il ne fait que subir. En ce sens, l'interprète *participe* bien à

¹ BLANCHOT, *L'espace littéraire*, *op.cit.*, p. 256.

la lecture, mais cette participation est un *pâtir* (*pathos*) plutôt qu'un agir. Le lecteur prend ainsi part à la lecture, mais le véritable sujet actif de cette dernière reste la grille interprétative plus ou moins consciente que porte en soi le lecteur. Comme le souligne Grondin : « Même si elle est pensée et articulée par nous la vérité n'est pas faite par nous. Nous la recevons plutôt des choses comme de la tradition. ²» Il y a donc un mouvement productif, mais qui se produit dans et chez l'interprète plutôt que par lui. La vérité pensée comme compréhension demeure finalement tributaire de la vérité comme *adequatio* classique, ce qui semble donner raison à Blanchot, mais pourtant l'adéquation ne doit pas être ici pensée en termes d'essence comme c'était le cas pour Platon par exemple, mais plutôt en termes pragmatiques, comme adéquation à la situation contextuelle du lecteur. Et puisque tout lecteur – tant pour un livre littéraire que non littéraire – porte avec lui un contexte unique, il n'y a aucune raison que le livre non littéraire soit le lieu d'une lecture univoque. La différence entre textes littéraires et textes non littéraires n'en serait alors qu'une de degré, les premiers laissant simplement le champ de l'œuvre plus ouvert que les seconds, plus déterminés.

Quoi qu'il en soit, depuis le développement du structuralisme, on admet généralement que la lecture est elle-même déjà écriture ou réécriture. De fait, la lecture est associée à un faire interprétatif, car elle est vue comme construction/reconstruction du sens du texte. Le lecteur trouve les outils de cette reconstruction au travers de sa grille interprétative ou, si l'on préfère, de l'histoire qui le porte et dont il est porteur. Qu'advient-il néanmoins de la lecture lorsqu'elle se voit confrontée à l'écriture poétique? Dans cette dernière, nous avons tenté de le montrer, les lettres ne se tracent plus dans l'optique de signifier. À l'inverse, l'écriture poétique est non seulement sevrée de tout référent ou signifié, mais est aussi et surtout expérience de ce qui se trouve à la limite du pensable et du dicible. Et ainsi, conformément au mouvement propre à cette écriture étrange, le poétique n'offre à l'interprétation aucune prise. Le poétique est une pierre lisse, une pierre à laquelle on ne peut s'accrocher. L'expérience de lecture qui en découle est expérience de l'impossible en tant que celle-ci est radicalement *autre* qu'expérience de sens. La lecture ne sera donc pas tant

² GRONDIN, *op.cit.*, p. 230.

réécriture sous la forme d'une reconstruction du sens nous dit Blanchot : « Lire, ce serait donc, non pas écrire à nouveau le livre, mais faire que le livre s'écrive ou *soit écrit*³ ». Que le livre s'écrive, qu'il s'écrive *en nous* peut-être. Au-delà des mots qui y figurent, que le livre nous marque comme un métal chauffé à blanc marque la chair.

2.1 EXPÉRIENCE DE SENS ET EXPÉRIENCE DE L'IMPOSSIBLE

Dans la parole poétique s'exprime ce fait que les êtres se taisent.
Maurice Blanchot

Il est de ces lectures qui nous marquent plus sûrement que n'importe quel discours de raison. De ces lectures qui agissent plus sur le cœur que sur l'esprit. Ces lectures qui nous touchent, qui nous affectent. On pourrait presque dire : qui nous infectent. On se voit alors envahi par un corps étranger venant bouleverser l'équilibre précaire de nos esprits qui ne tolèrent pas l'instabilité d'un monde où notre sensibilité serait constamment mise à l'épreuve, écorchée. À ce besoin de stabilité correspond l'impératif de ne pas sombrer dans la folie. C'est peut-être pour cela que le parasitage, sous la forme de la mélancolie qui accompagne ces moments où la poésie d'une œuvre nous frappe de plein fouet, est à la fois un moment de grâce et un moment dangereux.

La lecture fait toujours une place à la crainte de l'égarement. Ne pouvant supprimer cette crainte, le lecteur est toujours contraint de développer des stratégies pour rendre la lecture inoffensive. C'est pour cette raison que la lecture est pour nous tous avant tout expérience de sens : le sens est la boussole qui nous oriente à travers les méandres tortueux de l'œuvre. Grâce à lui, nous trouvons le fil de notre lecture, nous fixons un cap que nous pourrions résolument tenir pour traverser le livre d'une couverture à l'autre. Ce qui fait que, au final, nous atteignons toujours notre destination. Le livre refermé, nous voilà arrivés à bon port. Pourtant la lecture peut également être une navigation en haute mer. Lorsqu'aucune

³ BLANCHOT, *L'espace littéraire*, op.cit., p. 254.

terre ne se profile à l'horizon, lorsque la fureur des éléments rend impossible de tenir le cap, lorsque l'environnement est si hostile qu'il en rend nos instruments inutiles, le voyage n'est plus navigation, mais dérive, peut-être même entraînement dans les profondeurs marines par un mythique vortex. C'est qu'alors la lecture est radicale *désorientation* plutôt que le suivi d'un sens.

Pourquoi une telle désorientation? Blanchot suggère déjà une réponse en affirmant que le poétique est lié « à ce qui est "hors" du monde et [qu'] il exprime la profondeur de ce dehors sans intimité et sans repos. ⁴ » La lecture serait alors confrontation avec l'extérieur, ce qui signifie bien sûr confrontation avec ce qui *nous* est extérieur, extérieur à notre conscience. C'est pour cette raison que même dans le poème il est possible de distinguer poétique et non poétique. Car si le poème crée en nous certaines émotions vagues et plus ou moins définies, il peut également donner lieu à cet état de désorientation qui s'oppose à toute forme déterminée de sentiment⁵.

Ce singulier état correspond plus ou moins parfaitement à ce que Freud a nommé l'« inquiétante étrangeté » (*das unheimliche*) comme étant cette angoisse qui accompagne le sentiment que quelque chose de familier nous est soudainement étranger ou que quelque chose d'étranger comporte un je-ne-sais-quoi de familier. L'*unheimlich* ne se laisse pas saisir : l'angoisse nous tenaille, mais nous n'arrivons pas à mettre le doigt et à retrouver la trace de cette impression : on pourrait ainsi dire qu'il s'agit du sentiment de fuite en avant du sentiment⁶. C'est l'irréductibilité du sentiment qui allie, *dans un même corps*, le propre et l'étranger que traduit la notion d'*unheimlich*.

Cet état d'étrangeté dans lequel nous ne reconnaissons plus les signaux ou sentiments

⁴ *Idem*, p. 89.

⁵ Cf. BLANCHOT, *Faux pas*, *op.cit.*, p. 157.

⁶ L'*unheimlich* doit être dissocié du phénomène de déjà-vu. À ce sujet, on peut consulter l'étude de Freud, « L'inquiétante étrangeté », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209-264.

de notre esprit est chaque fois unique – impossible à recréer – et fait l'objet de ce que l'on pourrait appeler un instant privilégié, ce moment où rien ne semble plus exister en dehors de la lecture, même pas soi : devrions-nous toutefois relire le même passage que l'effet ne serait déjà plus le même. Cela est dû au fait que le poétique, pour utiliser les mots de Paul Celan, « comporte quelque chose qui déconcerte ». Disons plus : le poétique attaque par surprise, surprend, fait *irruption* de manière inattendue, surgit et s'invite dans la lecture. En cela, on voit bien que lecture poétique et écriture poétique sont de même nature : elles ne peuvent être commandées. La lecture poétique, si elle n'est pas expérience de sens, est donc ce contact violent avec l'extérieur, avec ce qui est pour nous inconnu mais qui pourtant nous interpelle souverainement, s'impose à nous. Ce contact traduit bien ce que Bataille disait de la poésie comme étant « l'essentiel, *ce qui touche*⁷ ». Ce verbe, si simple en apparence est pourtant celui qui porte toute la charge, tout l'effet du poétique. Il est ironique que Bataille, après avoir cherché à définir l'essence de la poésie de manière extensive durant l'ensemble de son œuvre, y soit peut-être parvenu avec une formule aussi simple et dénudée. Or, s'il semble en apparence pauvre, le toucher possède pourtant une richesse de sens insoupçonnée qui nous permettra peut-être d'en arriver à une meilleure compréhension de l'effet poétique de la lecture.

Le toucher, nous l'avons dit, suppose un contact. Ce dernier ne peut advenir que par la rencontre de deux réalités, deux corps, deux surfaces. Ce facteur est déjà révélateur en ce qu'il montre bien que l'expérience du toucher met en relation le même avec l'altérité; même le toucher de son propre corps ne met jamais vraiment en relation qu'une seule et même partie. Contact de deux surfaces, le toucher exige donc plus qu'un être isolé pour s'effectuer. Ces surfaces ou corps finis sont d'emblée limités, dé-limités. Leur contact ne crée-t-il pas une nouvelle limite puisque le partage qu'il instaure est à la fois mise en commun et délimitation de ce qui appartient à chacun. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le terme partage contient en lui-même ce *partage* de sens. Le toucher fait donc, dans les termes de Sylvain Santi, « exister la limite »; il n'est pas fusion ou incorporation mais bien épreuve où l'on

⁷

GEORGES BATAILLE, *Œuvres complètes XI*, Paris, Gallimard, 1988, p. 189.

éprouve la limite. Cela signifie que l'*être* de la limite, l'être à la limite, ne s'éprouve que par la rencontre d'une autre limite. Le toucher permet de faire l'expérience de ce qui se trouve au point extrême et infime entre le connu et l'inconnu puisque la limite dé-limite l'intérieur de l'extérieur.

Sur une autre note, on remarque que le toucher comporte plusieurs significations distinctes dans les dictionnaires. Il est généralement rendu comme contact, frôlement ou effleurement, c'est-à-dire comme mouvement affectant superficiellement le corps touché. En géométrie, une droite qui touche en un seul point une courbe se dit tangente. La tangence exprime bien la superficialité et le caractère fuyant du toucher. Néanmoins, un autre sens consacre l'ambivalence du toucher. *Être* touché, ce n'est plus être affecté de façon superficielle, à la surface, mais bien être traversé et transpercé de part en part par un trait fulgurant. Loin de demeurer en superficie, la blessure affecte en profondeur le corps touché. De fait, cela rend peut-être mieux compte de l'étymologie latine du verbe – *toccare* – qui signifie heurter, frapper.

Mais au-delà de l'étymologie, le toucher comme frôlement et comme transpercement ne nous reconduit-il pas à la limite? La limite étant clôture entre l'intérieur et l'extérieur, elle ne peut peut-être qu'être touchée, voire frôlée si elle est électriifiée. Toutefois, si une défaillance devait la désamorcer, la clôture n'est-elle pas aussi cela même qui permet la transgression, ce qui lui offre un prétexte? À l'inverse de Hegel toutefois, cette transgression n'est plus celle d'un sujet franchissant la limite et se rassemblant dans le dépassement dialectique de celle-ci, mais bien la transgression du sujet *par* le poétique. Être touché représente par là l'être-transgressé du Moi.

Sur le plan de la lecture, le poétique possède en un sens insolite un puissant effet « phatique » instituant d'emblée un rapport de « communication » – « communication » qui n'a peut-être plus rien à voir avec ce qu'on entend généralement par là et qu'il faudra sans doute redéfinir bientôt – entre le livre et le lecteur. Il ne faut donc pas se surprendre que Paul

Celan⁸, dans une lettre écrite à Hans Bender, dit qu'il ne « voit aucune différence entre une poignée de main et un poème.⁹ » C'est que le poétique, avant d'être contenu figuratif ou métaphorique, est simple interjection, simple toucher se situant à un niveau « pré-dévoilent »¹⁰ (le dévoilement – l'*aletheia* – étant cet autre moment de l'expérience de sens de la lecture telle que l'envisagent Gadamer ou Heidegger) de l'expérience; moment de saisissement, de serrement (de main). Moment de pure *rencontre* donc, en ce qu'elle signifie avant tout « venir au-devant de » l'autre, mais sans s'y attendre – ne pas s'y attendre : n'est-ce pas ne pas s'attendre *soi* à *se trouver là* où on *se trouvera* bien pourtant? – de manière fortuite, car au-delà de l'action fouineuse et fousseuse du *toucher* se situe l'intransitif, le subir d'un *être touché* où la poignée de main du poétique est un « signe fait à l'autre, [...], dire sans dit importants par leur inclinaison, par leur interpellation plutôt que par leur message.¹¹ »

C'est en cela que le poétique est phatique; il n'est pas expressif ou informatif, son effet n'est pas dû à son contenu mais à son « irruptivité », car « To encounter a word – [a word that comes towards us] – means that it appears independent of any hermeneutic pretension, as a "thing", not as a sign.¹² » La « chose », informe, s'oppose au signe, sémiotiquement formé pour représenter un contenu. C'est la rencontre avec cette « chose » informe et non reconnaissable qui touche le lecteur, car « au cours d'une rencontre unique, donc irremplaçable, une étrangeté singulière vient se mêler indissociablement à une

⁸ Nous sommes conscients que le passage de poétique au poème ne va pas nécessairement de soi. Nous nous sommes sentis autorisés à le faire parce que Celan discute généralement – notamment dans *Le méridien* – du poème dans sa forme idéale et non dans sa forme réelle. En ce qui concerne cette dernière, il nous semble que Celan serait d'accord pour dire que le poème réel n'est jamais de part en part poétique ni le poétique nécessairement poème.

⁹ EMMANUEL LÉVINAS, *Paul Celan, de l'être à l'autre*, St-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 2008, p. 15.

¹⁰ *Idem*, p. 17-18.

¹¹ *Idem*, p. 25.

¹² HELMUT MÜLLER-SIEVERS, « On the Way to Quotation: Paul Celan's "Meridian" Speech », *New German Critique*, No. 91, (Hiver 2004), p. 145. (pp. 131-149). Il ne faudrait pas buter sur le terme "sign" tel que Müller l'emploie. L'usage anglais de « sign » n'est pas le même que celui, français, qu'en fait Lévinas.

familiarité à la fois intime et déroutante, parfois inquiétante.¹³» Surpris et touché là où il s'y attendait le moins – en son être même – le Moi est transpercé par la fulgurance d'une rencontre impossible. Cette rencontre touchante est précisément ce qui préside au mouvement de dissolution du Moi dont nous parlions plus tôt et qui devra mener à une tout autre forme de communication.

Le poétique atteint donc mortellement le sujet. Il le blesse d'une blessure béante qu'il ne pourra pour un temps guérir. De cette blessure verra-t-il alors s'échapper l'essentiel de sa subjectivité, de ce qui lui permettait d'être un Moi. Cette affirmation sous-entend que l'individu s'incarne et existe sous la modalité de sujet. Que cela signifie-t-il? La pensée philosophique a eu tôt fait de réfléchir l'intériorité et la capacité réflexive de l'être humain. C'est ainsi qu'on a vu apparaître la subjectivité et la modalité sujet comme caractérisant la conscience de soi, c'est-à-dire du « se penser pensant » en termes cartésiens. La subjectivité réfère ainsi à la présence à soi de l'individu capable de *se conjuguer*, de faire agir sa volonté. Dans une telle conception, le sujet est toujours source de l'activité, car il est pensé comme sujet-substance, comme « être même de ce qui est ». Il est donc au fondement de l'individualité et ce qui la constitue.

Freud ébranlera la solidité de cette conception dès le moment où il introduira la notion d'inconscient. Cette dernière retire sa pleine souveraineté au sujet conscient dans la mesure où il ne peut plus être le seul déterminant de l'action. Celle-ci devient en effet également tributaire des pulsions et le sujet devient objet d'un *pathos* qu'il ne peut, par définition, contrôler ou même penser. Dès lors, le sujet est en constante oscillation entre subjectivation et objectivation. La pensée contemporaine nous a introduits à cette dernière notamment par la réflexion sur le pouvoir. Alors qu'on avait longtemps cru qu'il n'avait qu'un effet constitutif et constituant négatif chez le sujet – comme principe d'interdit ou de

¹³ JACQUES DERRIDA, *Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 14.

censure, c'est-à-dire dans une acception juridique – Althusser puis Foucault introduiront une conception fort différente du pouvoir qui conduit à repenser la subjectivité.

Pour Althusser, le pouvoir est l'idéologie. Ce terme, (trop) largement connoté, réfère à tous les éléments qui médiatisent le rapport au monde de l'individu. L'herméneutique gadamérienne n'est pas si loin d'une telle conception puisqu'au moment où Althusser indique que l'idéologie imprègne les individus par le biais des appareils idéologiques de l'État (toutes les institutions étatiques et civiles; la famille, l'école, etc...), Gadamer réfère à la finitude et à la subjectivité relative à chaque individu par la pensée du travail de l'histoire, chacun étant le produit de la tradition qui le porte et qu'il porte en lui-même, bien souvent de manière inconsciente. C'est d'ailleurs pourquoi l'herméneutique insiste sur la prise de conscience du travail de l'histoire.

Or le rapport de *sujétion*, qui nomme en propre le fait d'être soumis à une autorité, commence ainsi à ne plus désigner seulement qu'une réalité négative; il désigne aussi que l'individu incarne dans des pratiques et un mode d'être-au-monde le sujet qu'il est toujours-déjà. L'autorité n'a donc plus nécessairement une connotation négative; bien plutôt elle marque l'inscription – successive et simultanée – de l'individu dans plusieurs modalités – femme, étudiante, souverainiste, écologiste – auxquelles il s'assujettit de manière « intentionnelle et non subjective¹⁴ » pour paraphraser Foucault. Paradoxalement, la subjectivation conduit le sujet à être également objet – chose inconcevable pour la pensée moderne, de Descartes à Husserl – puisqu'en plus d'être agissant il est agi, voire agité, et l'on agit sur lui. Le discours n'est-il pas d'ailleurs le lieu privilégié par lequel l'individu s'assujettit? Michel Dostie, suivant Foucault, a bien montré que le corps de l'individu offrait le matériau idéal à un investissement politique par le déploiement d'un dispositif de savoir-

¹⁴ MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 125.

pouvoir¹⁵. Ce dispositif est répliqué dans le discours significatif où chaque élément de la réalité peut devenir objet de connaissance et donc objet d'intervention et de pratiques¹⁶.

Ainsi, si le langage permet à l'homme de s'approprier la réalité qui lui échappe, il le piège également irrémédiablement puisqu'il provoque son assujettissement (il s'auto-réifie). Foucault écrira d'ailleurs dans *L'ordre du discours* que ce dernier fonctionne comme système d'assujettissement procédant par la ritualisation de la parole, à la qualification des énonciateurs et à la fixation des rôles des sujets parlants. Le discours positionne ou pose donc l'individu dans un champ qui le détermine et qui le soumet aux rapports de force qui lui sont immanents. Dans cette optique, le poétique – étant rencontre qui touche et qui effrite – est l'instance qui dis-pose du sujet en faisant de lui « un être sans enveloppe, ouvert à la douleur / Tourmenté par la lumière, ébranlé par chaque son. ¹⁷»

De manière inattendue, l'éclairage particulier de la notion de sujet à laquelle nous parvenons permet de réfuter une critique importante faite à Bataille par Jean-Luc Nancy. Alors que le premier faisait découler le poétique et son instant privilégié de la « présence à lui-même du sujet ¹⁸», le second faisait remarquer que le sujet ne peut pas être hors de soi, c'est-à-dire sans présence à lui-même. Il y aurait donc selon Nancy une contradiction dans les termes et une incohérence qui menacerait la conception de Bataille. Pourtant, nous pouvons peut-être réconcilier les deux positions à la lumière de ce qui a été dit plus tôt de la subjectivité. La *disposition* et l'*ouverture* provoquées chez le sujet ont-elles vraiment pour effet de suspendre la conscience de soi?

¹⁵ MICHEL DOSTIE, *Les corps investis*, Paris : Éditions universitaires, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1988, 228 p.

¹⁶ Le discours procède d'abord à la problématisation dans un effort dialectique duquel émergera un objet d'étude sur lequel on pourra produire des connaissances et qui pourra ensuite se voir prescrire un ensemble de pratiques. Cf. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité...*, *op.cit.*, p. 34-37.

¹⁷ Les vers sont de RAINER MARIA RILKE. Cité in BLANCHOT, *L'espace littéraire*, *op.cit.*, p. 199.

¹⁸ BATAILLE, *Œuvres Complètes VIII*, *op.cit.*, p. 393, cité in SYLVAIN SANTI, *Georges Bataille. À l'extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam, Rodopi, 2007, p. 310-311.

On pourrait croire – avec Blanchot d’ailleurs¹⁹ – que l’atteinte du poétique ne suppose pas le passage à l’inconscient, mais la lucidité la plus extrême. René Char l’exprimait admirablement lorsqu’il écrivait que « la lucidité est la blessure la plus rapprochée du soleil ²⁰ », voulant peut-être par là marquer que la conscience de soi portée à sa limite est comme un aveuglement brûlant. Le moment du poétique correspond à un moment où la présence à soi est portée à son intensité extrême – à son zénith. En cela il est bien la dissolution de la conscience de soi appropriatrice et représentante, mais pour une raison complètement opposée à celle invoquée par Nancy. C’est la lucidité et non l’inconscience qui, comme un engourdissement ou un aveuglement, retourne la conscience et *dispose* du sujet. C’est peut-être pour cette raison que la solution ne consiste pas pour Celan à sortir hors de soi comme le tentent les mystiques et les ascètes. « Porte-toi, plutôt, avec l’art, au plus serré de toi-même. Puis dégage-toi. ²¹ », dira-t-il. N’est-ce pas le poétique qui, en touchant – voire en frappant – avec une acuité redoutable le sujet conscient, permet à l’individu d’être hors de soi le temps que l’étourdissement du *coup*²² subsiste? À cet effet, l’ouverture à laquelle parvient l’individu n’est pas l’incapacité de voir – au contraire, car il voit – mais le spectacle qui s’offre à ses yeux n’est qu’infinie blancheur; où que son regard se porte un éblouissement sans bornes lui fait perdre ses repères. Santi résume bien l’effet du poétique lorsqu’il dit qu’« en accomplissant un saut hors de soi, grâce à l’exposition que permet la poésie, le "je" pénètre dans un univers où la fuite l’emporte sur la permanence et où, à son tour, l’identité personnelle est marquée par ce mouvement incessant. ²³ »

¹⁹ Cf. entre autres « De l’angoisse au langage », in BLANCHOT, *Faux pas, op.cit.*, p. 23-24.

²⁰ Cité in JEAN-FRANÇOIS PAYETTE et LAWRENCE OLIVIER, (dir.), *Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Québec : Presses de l’Université du Québec, 2007, p. 7.

²¹ CELAN, *Le méridien*, p. 30.

²² Gadamer disait à cet effet que « l’œuvre d’art nous advient comme un coup, elle nous assène un coup » dans « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », in *L’art de comprendre, op.cit.*, p. 238.

²³ SANTI, *op.cit.*, p.326.

Dans la lecture le sujet s'expose-t-il donc. Il s'expose au « coup » du poétique qui pourra le toucher et le faire tressaillir. Dans cette exposition s'exprime la vulnérabilité du sujet désarmé, à découvert, et son incapacité à se défendre contre les menaces qui pourraient venir du livre à sa rencontre. Être exposé, c'est aussi l'impossibilité de se cacher, de n'avoir aucun abri en vue où se mettre à couvert. Cette exposition donnera-t-elle ainsi la chance au livre de faire son effet sur le lecteur. Ce dernier, s'exposant, ne peut s'opposer au poétique et s'y fermer, car il ne contrôle pas ou plus la lecture. Le poétique a faussé sa boussole; l'aiguille s'agite maintenant follement autour du cadran et elle est donc inutile à son égarement et à son salut. Et comme la lecture poétique est le toucher ou l'être touché par l'impossible – cette rencontre que rien ne laissait présager – le sujet s'effrite à son contact pour laisser place à l'être sans enveloppe dont parlait Rilke. Le poétique, dit Celan, « va d'une traite au-devant de cet « autre » qu'il suppose à même d'être rejoint, dégagé – délivré – vacant peut-être.²⁴» Libéré des logiques existentielles qui réglaient son être-au-monde et sa manière de vivre-ensemble, l'individu se tient dans l'ouvert. Et alors cette ouverture pourra-t-elle peut-être être le gage d'une nouvelle et tout autre communication.

Si la communication évoque dès le départ – sous sa forme latine *communicare* – l'idée d'être en relation avec, de partage et de mise en commun, il n'est pas certain que l'on doive se satisfaire d'une telle définition. Celle-ci a pour effet de faire de la communication non seulement l'outil par lequel on peut transmettre, c'est-à-dire comme un moyen ou une action, mais également comme le résultat de la mise en commun. Ainsi, et c'est particulièrement évident depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* d'Habermas, la communication ne vaut que si elle permet d'arriver à la victoire de la raison communicationnelle sous la forme du meilleur argument. La communication est donc également un état auquel on parvient lorsque toutes les idées ont été soupesées et évaluées dialogiquement, ce qui permet de les départager. Au terme du dialogue, la communication présuppose donc l'entente intersubjective, c'est-à-dire l'acceptation d'une norme commune issue non pas de la violence de la contrainte mais de la valeur « non coercitive du meilleur

²⁴ CELAN, *op.cit.*, p. 30.

argument.²⁵» F. Balle a ainsi raison de définir la communication comme la substance même de la vie en société²⁶. C'est que, dans cette optique, le vivre-ensemble *est* communication de part en part.

Le problème que cela suppose est qu'alors la communication s'apparente à une communion. Or la communion, comme union de ceux qui partagent une même foi, suppose l'accord et la suppression des différences. En ce sens, la communion est le dépassement des différences et l'atteinte de l'harmonie dans la fusion des êtres par le partage d'un même principe. Dans l'ordre religieux, ce principe s'incarne dans la foi. Dans l'ordre profane, ce principe sera réglé autour des normes du vivre-ensemble par exemple. Pour cette raison, il peut sembler pertinent de suivre Nancy dans son choix et de parler de comparution plutôt que de communion pour référer à la spécificité de la communication qu'instaurent le poétique et l'état d'ouverture. En effet, si la communion est suppression des différences dans un accord supérieur, la comparution est plutôt l'exposition des singularités de chacun. Une telle exposition ne suppose pas l'entente ou l'accord. À l'inverse, elle désigne la rencontre entre des différences dont l'incommensurabilité leur permet de se manifester dans toute leur plénitude²⁷. La communication ne sera alors plus vue seulement comme l'établissement et la sauvegarde d'un continuum; elle ne tiendra plus à la seule condition d'éviter la rupture (du dialogue finalement) et on pourra, à l'instar de Derrida et Lévinas comme nous le constaterons plus loin, voir dans la rupture du continuum de la communication une communication plus antique et plus puissante.

On se doit toutefois de mentionner qu'on peut faire de la communion une interprétation divergente. Maurice Nédoncelle, dans *La personne humaine et la nature*, donnait déjà en 1945 une définition de la communion en un sens moral que l'on pourrait

²⁵ JÜRGEN HABERMAS, « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno », (Chap.5), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985, p. 156.

²⁶ F. BALLE, « Communication », in AUROUX, *Les notions philosophiques*, t.1, *op.cit.*, p. 363.

²⁷ À ce sujet, voir JEAN-LUC NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, 1986, p. 150 *sqq.*

rapprocher de la comparution de Nancy lorsqu'il écrit qu'« il n'y a pas de communion personnelle sans hétérogénéité croissante.²⁸ » Il n'est pas certain qu'on doive supposer le dépassement des singularités dans une telle définition de la communion, ce qui tend à montrer que le terme n'est peut-être pas autant chargé qu'on aurait pu le croire. Il vient même appuyer Nancy dans l'idée que le maintien des singularités de l'un face à l'autre est nécessaire à la compréhension de notre propre singularité lorsqu'il affirme que « la contradiction, signe d'erreur pour l'objectivation, peut devenir un repérage de réalité pour la subjectivation.²⁹ » Une autre manière de dire, comme Nancy peut-être, qu'il faille en arriver à une « communication qui "communique" de ne pas "communier" ».

On doit donc refuser pour notre propos toute conception de la communication qui ferait d'elle le lieu d'une certaine mise en commun. Si l'on fait du politique le lien qui unit et qui met en relation, comme Arendt le fait lorsqu'elle dit que « La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation³⁰ », il est difficile de ne pas voir ce lien dans le langage qui est le support de la communication. Une telle conception est problématique parce qu'elle suppose l'exclusivité du langage et le proprement humain se voit alors défini par la capacité de l'utiliser adéquatement. Il y a ainsi communication là où il y a utilisation pertinente du langage, c'est-à-dire en fonction des règles conventionnelles qui le régissent³¹. La communication qu'instaure le poétique est d'un tout autre ordre et se définit selon Bataille selon qu'elle « veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la

²⁸ MAURICE NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature : étude logique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, p. 83.

²⁹ *Idem*, p.83-84. Il est d'ailleurs fort intéressant qu'au-delà du caractère daté des termes et du style de cet essai, il conserve une étonnante actualité pour notre propos. À ce sujet, Nédoncelle décrit son entreprise ainsi dans son avant-propos : « La personne humaine est en mouvement vers Dieu à partir de la nature. Elle se situe dans un intervalle. En fait, elle n'accomplit pas son destin sans la rencontre d'appuis ou d'obstacles extérieurs; car le moi dont nous avons l'expérience est dans le monde. Pour exaucer les vœux de l'esprit, nous n'avons pas à nous détourner des choses mais à subir jusqu'à un certain point leur influence et à agir sur elles. »

³⁰ HANNAH ARENDT, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 41-42.

³¹ La définition de la communication prend alors une tournure exclusive en ce qu'elle suppose l'appartenance à la communauté du même pour valoir effectivement comme communication.

limite de la mort, du néant.³² » La communication qui s'engage lors de la rencontre poétique qui *dispose* le sujet permet de découvrir un « lieu où la personne, dans le saisissement du moi – comme étranger à elle – se dégage.³³ » La personne en effet dans la lecture poétique se dégage elle-même, *se dégage elle comme même*. Une telle ouverture permet-elle ainsi de faire l'expérience de la communication/comparution comme expérience de la transcendance de l'autre, « de la transcendance de l'événement à même l'immanence de l'expérience.³⁴ » Tombé face à face avec lui on ne peut qu'« éprouver, dans le vide et le dénuement, la présence du dehors et, lié à cette présence, le fait qu'on est irrémédiablement hors du dehors [...] [éprouver] que le dehors est là, ouvert, sans intimité, sans protection ni retenue [...] mais qu'à cette ouverture même il n'est pas possible d'avoir accès.³⁵ » Éprouver qu'il est, d'une certaine manière, impossible de communier avec cet autre dénudé mais impénétrable. C'est en cela véritablement qu'il est impossible que la communication soit le lieu d'un vivre-ensemble où l'on tomberait d'accord, dans le dépassement des singularités, sur des pratiques et des normes communes de vie. Derrida a donc raison de dire que dialogue ou communication ne signifient ainsi plus « inclure, comprendre en soi, mais se porter vers l'inappropriabilité infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi.³⁶ »

Un tel mouvement ne doit-il pas, au même titre que l'écriture poétique, être considéré comme l'expérience de l'impossible? Puisque cet autre, infiniment étranger, ne vient à nous qu'en tant que tel, ce qui est exigé de l'homme est un impératif inconciliable et infiniment demandant, jamais terminé. En effet, ce qui lui est demandé dans cette sortie hors de soi, n'est-ce pas une sortie hors de l'humain dans un voyage qui le mène « ailleurs »? Non pas dans un autre pays ou dans un autre monde, dans quelque chose qui ne serait plus un pays ou

³² Cité in DERRIDA, *L'écriture et la différence*, *op.cit.*, p. 387.

³³ CELAN, *Le méridien*, p. 26.

³⁴ FRANÇOIS RAFFOUL, « Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, 2007/1, no. 53, p. 87 (p. 73-88).

³⁵ FOUCAULT, « La pensée du dehors », *op.cit.*, p. 526.

³⁶ DERRIDA, *Béliers*, *op.cit.*, p. 76-77.

un monde, mais dans l'*autre* du monde comme dans un endroit qui n'a même plus la qualité d'*être* un endroit. Telle sortie hors de l'humain est

comme si l'humanité était un genre admettant à l'intérieur de son espace logique – de son extension – une rupture absolue, comme si en allant vers l'autre homme on transcendait l'humain, vers l'utopie. Et comme si l'utopie était non pas le rêve et le lot d'une maudite errance mais la *clairière* où l'homme se montre.³⁷

C'est dire que la *désorientation* du poétique n'est pas errance, erreur ou défection du jugement. Elle est au contraire ce qui permet à l'homme de se *perdre* pour se retrouver dans la clairière, dans l'ouverture que Lévinas nomme étrangement l'utopie. L'utopie, qu'est-ce sinon que l'atteinte d'un non-lieu? On dit souvent de l'utopie qu'elle est ce projet chimérique si bien *réglé* qu'il permet d'atteindre l'harmonie du vivre-ensemble. Mais ne peut-on pas penser l'utopie comme le non-lieu qui, n'étant quadrillé par aucune règle ou loi – *nómos* –, ne sera pas distingué comme lieu? *Ou-tópos*, absence de lieu, de place, et non comme on l'imagine habituellement lieu imaginaire, inatteignable ou irréalisable. Tout comme la clairière n'a rien à voir avec la forêt dont elle fait néanmoins partie et qui la cache, l'ouverture où l'être se montre dévoile dans sa clarté une « modalité inouïe », celle de *l'autrement qu'être*³⁸ qui est peut-être celle de l'engagement. La clairière sera ainsi cet espace confiné aux confins de l'homme – on attend d'autant moins la clairière que la forêt est dense – cet espace ouvert, libre, vacant; ce lieu (*ou-tópos*) où il est « hors » de lui, hors de tout enracinement, hors de toute appartenance, apatride dirait Lévinas, comme n'appartenant même plus au genre humain. Une telle chose signifie peut-être que toute éthique ou herméneutique doit être pensée en dehors de tout humanisme³⁹ si elle veut avoir une chance d'accueillir en soi l'altérité *sans l'altérer*. Porter l'autre comme on porte un deuil, difficilement, avec une déhiscence essentielle au cœur de soi.

³⁷ LÉVINAS, *Paul Celan, de l'être à l'autre, op.cit.*, p. 27-28.

³⁸ *Idem*, p. 35. Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 3.

³⁹ Par humanisme nous entendons tout ce qui tend à vouloir imposer des critères ou une nature à l'humanité.

De manière insolite, peut-être que transcender l'humain est la seule véritable manière d'y revenir. Transcender l'humain dans la rencontre de l'autre serait ainsi la poursuite d'un méridien qui, dans sa trajectoire circulaire, nous éloigne infiniment avant de nous ramener « comme si en allant vers l'autre, je me rejoignais et m'implantais dans une terre, désormais natale, déchargé de tout le poids de mon identité. ⁴⁰» Le retour du méridien ne nous ramène pourtant pas à notre point de départ; comme s'il n'y avait pas de point de départ tant la poursuite du chemin modifie celui qui le parcourt. Nul « ne sait jamais d'avance ce qu'[il] sera quand [il] se trouvera. ⁴¹» dirait fort justement Gadamer.

À quoi cette pensée de l'autrement qu'être comme engagement nous engage-t-elle? Ce questionnement semble prématuré pour au moins une raison. Dans la mesure où notre discours se tient inéluctablement dans un sillage qu'Emmanuel Lévinas aura tracé, il est peut-être nécessaire auparavant de se mesurer à Derrida lui-même. Pourquoi Derrida? La littérature anglo-saxonne parle souvent, dans son cas, d'un *ethical turn* pour marquer l'orientation éthique qu'il semble davantage imposer à son œuvre à partir de 1990 environ. Il n'est pas certain qu'il faille y voir un tournant à tout prix, même si le principal intéressé ne cache pas que le prétexte de son œuvre philosophique se centre davantage autour du rapport entre éthique et politique à partir de ce moment⁴². Il faut surtout voir qu'il ne s'agit pas d'une rupture, mais simplement d'une exigence formelle qui l'aura obligé à introduire certaines notions théoriques préalables avant de pouvoir les mobiliser autour de l'indécidable qui ouvre littéralement sur la question de la justice. Or, il s'intéresse assez tôt à Lévinas – *Violence et métaphysique* sera publié dès 1964 – ce qui permet d'affirmer que sa pensée, notamment quant aux notions de traces et d'Autre, se nourrit de la philosophie lévinassienne. Et si nous

⁴⁰ LÉVINAS, *Paul Celan, de l'être à l'autre, op.cit.*, p. 30.

⁴¹ GADAMER, *L'art de comprendre*, t.2, *op.cit.*, p. 238.

⁴² À ce sujet, Derrida écrivait dans *Papier Machine* que « Ce que j'avance ici ne dessine [pas] quelque « *ethical turn* », comme on a pu le dire. J'essaie seulement de poursuivre avec quelque conséquence une pensée engagée depuis longtemps auprès des mêmes apories. La question de l'éthique, du droit ou de la politique n'y a pas surgi à l'improviste, comme à la sortie d'un virage. », (Paris, Galilée, 2001, p. 306.)

nous sommes trouvés à faire résonner notre propos avec celui de Lévinas, on s'apercevra peut-être que notre réflexion emprunte *également* un trajet similaire à celui de Derrida.

2.2 DERRIDA ET LÉVINAS

La lecture fuit, explose, parle en direct quand le silence craque à vif.
*Claude Beausoleil*⁴³

Il serait fort naïf de notre part de vouloir poser une *critique* à Derrida. D'abord parce que cette critique se devrait d'être décisive si l'on tenait à ce que sa charge porte. Pourrions-nous de toute façon échapper à une critique naïve puisque nous ne pourrions en toute honnêteté la formuler sans faire l'impasse sur notre relative ignorance de l'œuvre derridienne⁴⁴? N'est-il pas irresponsable de critiquer un auteur dont l'œuvre riche, dense et complexe s'éclaire d'autant plus qu'elle est lue avec attention? Nous estimons qu'il est à la fois plus honnête et plus efficace d'aborder son œuvre – ce que nous en connaissons – dans une optique qui serait chère à Gadamer, celle de la compréhension, qui dicte une approche emplie de bienveillance et de bonne volonté. Plutôt que de trouver la faille apparente du discours et d'en agrandir ce que nous croyons en être la béance, « cherche[r] bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux. ⁴⁵» Cette lumière, nous tenterons de la faire au travers d'un prisme particulier, celui du poétique bien sûr, du poétique et de sa place dans l'œuvre derridienne. À suivre la trace du poétique dans l'œuvre de Derrida, il deviendra peut-être plus clair que sa réflexion n'oppose pas un

⁴³ La force d'un hasard : Claude Beausoleil est un poète québécois dont nous avons ironiquement découvert la poésie sur la toile d'une artiste française au hasard d'une promenade dans un marché public à Paris.

⁴⁴ Un ambitieux projet bibliographique de l'œuvre de Derrida en situe l'étendue autour de 35 monographies, 70 contributions à des ouvrages et 111 articles scientifiques. Cette bibliographie (qui s'interrompt en 1991...) est disponible à l'adresse suivante : < <http://www.lib.uci.edu/about/publications/wellek/docs/Wellek1984JacquesDerrida.pdf> >

⁴⁵ GADAMER, *L'art de comprendre*, t.2, *op.cit.*, p.235.

démenti à notre projet comme nous l'avons longtemps cru, mais qu'elle l'enrichit et le prolonge dans de fertiles ramifications.

Si le poétique guide notre entreprise, il serait probablement juste de dire que c'est la différance qui guide celle de Derrida. Or, il est de notre avis que la différance relève du poétique, comme figure particulière du poétique, dans le champ philosophique. Tout comme le poétique, la différance dit sans dire la mort du sens. Elle nous rappelle que la condition de possibilité du sens – ce qu'elle incarne par son jeu de temporisation et d'espace – implique aussi qu'elle puisse donner lieu à l'impossible, à l'expérience du déchirement absolu dont parle et se préserve Hegel, c'est-à-dire de l'ouverture radicale et d'une négativité inappropriable pour le dialecticien. La différance, en somme, introduit de la différence sur le fond d'une indifférence absolue. La rencontre avec cet indifférencié est ce qui rejoint l'expérience de l'impossible telle que nous l'avons décrite.

Il faut comprendre que cette indifférenciation n'est pas synonyme d'indétermination. L'indifférenciation n'est pas absence de détermination comme le voudrait une certaine pensée dialectique, mais un état d'excès de détermination qui brouille notre vision. La dialectique a ainsi toujours eu comme objet le dépassement de l'aporie. Nous avons voulu montrer que le poétique s'opposait à cette conception par l'affirmation d'une voie « hors » du volontarisme, dans la pensée de l'événement comme impossible. Derrida le dit d'ailleurs bien : « Seul l'impossible a lieu; et le déploiement d'une potentialité ou d'une possibilité qui se trouve déjà là ne fera jamais un événement ou une invention.⁴⁶ » La non-voie de l'aporie n'est donc pas sécheresse et aridité de la pensée, mais la possibilité même de sa floraison, de son renouvellement. De même, ce n'est que par le biais de sa rencontre avec le poétique, que nous pouvons maintenant appeler l'aporétique, que l'homme se renouvelle et témoigne de nouvelles possibilités.

⁴⁶ DERRIDA, *Papier Machine*, *op.cit.*, p. 303.

Derrida a le mérite d'avoir mis de l'avant une pensée du poétique au sein même de la philosophie et de la pensée politique. Cela est intéressant dans la mesure où on aurait pu croire que le poétique n'était qu'une manifestation propre au champ artistique ou littéraire. Ce que l'on a nommé la déconstruction n'est-il pas finalement que la mise à nu de l'expérience aporétique du texte philosophique en général? Celui-ci ne peut faire l'économie de cette expérience singulière puisqu'elle en constitue sa structure épistémologique : les oppositions claires sur lesquelles semble reposer le discours se voient ébranlées dès lors qu'il apparaît qu'elles se contaminent réciproquement et se rendent possibles mutuellement. Derrida a identifié et thématiqué trois apories qui hantent le discours philosophique. Ces apories se concentrent autour du motif de la décision (interprétative, éthique, politique, etc.) auquel il faudra être attentif pour la suite des choses. Nous énoncerons ces apories pour montrer le danger qui guette le lecteur de Derrida.

La première aporie peut être entendue comme « *epokhē* de la règle ». Cet arrêt ou suspension de la règle est constitutif de la décision. Pour qu'une décision puisse avoir lieu, l'individu doit être libre et autonome. Il faut ainsi établir une distinction entre application et décision. L'application consiste à appliquer une règle, c'est-à-dire calculer en fonction d'une prescription extérieure à soi. Comme tel, on ne pourrait pas dire qu'il s'agit là d'un exercice de liberté puisque l'individu n'est nullement libre et responsable de son action. Il n'y a pas de décision sans liberté et pas de liberté sans absence de règle qui ne réduise la décision à un simple calcul.

Toutefois, les choses se compliquent rapidement. S'il est vrai qu'il doit exister une liberté du sujet pour proprement parler d'une décision et d'une décision juste ou injuste, on se retrouve confronté à un problème dès lors que pour être appréciée, cette justice/injustice doit être « mesurée » à un étalon, c'est-à-dire une règle. Notre capacité à reconnaître la justice d'une décision dépend ultimement de la présence d'une règle à laquelle la comparer. Il y a ainsi une tension indépassable entre, d'une part, la liberté non-réglée qui doit permettre la décision comme acte d'autonomie et, d'autre part, la reconnaissance de la justice ou injustice de cette décision en fonction d'une règle permettant l'évaluation. Comme le dit Derrida,

« chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir.⁴⁷ » De cette aporie il faut déduire qu'il est impossible de garantir la validité – voire la justice – de toute décision sur le mode de la présence. En aucun moment on ne pourra dire que présentement une décision est juste puisque ce n'est qu'*a posteriori* et en rétrospective que l'on pourra en toute justice apprécier les effets de la décision. L'espace temporel qui est ainsi ouvert quasiment à l'infini entre la décision et l'horizon de sa justesse prend la forme chez Derrida, il nous semble, de l'infinitude de la responsabilité envers l'Autre (celui ou ceux qui auront pu être laissés « en dehors » de la décision), au sens où l'entend Lévinas.

La seconde aporie s'appuie sur la première et précise la teneur de la responsabilité qui doit s'inscrire dans chaque décision. Elle est également celle qui laisse apparaître avec le plus de vigueur l'indépassable violence de la décision. Les problèmes de décision (et ce que l'on demande à l'interprète ou au lecteur est constamment de décider) sont souvent le résultat d'incompatibilité entre plusieurs fins ou valeurs. Que se passe-t-il en effet, se demande Walter Benjamin dans sa *Critique de la violence*, si une fin, utilisant des moyens légitimes, se retrouve en conflit inexpiable avec des fins *également* justes⁴⁸? Il faut bien voir qu'il ne s'agit pas ici de trouver le « meilleur argument » par un processus délibératif qui ferait émerger laquelle des deux fins doit être priorisée. Au contraire, et c'est tout l'intérêt de l'analyse de Benjamin comme celle de Derrida, il y a équiprimordialité des fins ou valeurs. Comme telle, la décision ne consiste pas à déterminer quelle fin est la plus juste comme on le pense trop souvent. À l'inverse, il apparaît que cet *indécidable* n'est pas « seulement l'oscillation entre deux significations ou deux règles *contradictaires* et très déterminées, mais *également impératives*. [Nous soulignons]⁴⁹ »

⁴⁷ JACQUES DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 51.

⁴⁸ WALTER BENJAMIN, « Critique de la violence » *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 233.

⁴⁹ DERRIDA, *op.cit.*, *Force de loi*, p. 53.

Cette aporie de la *hantise de l'indécidable* consiste ainsi à dire que la décision doit trancher entre deux possibilités qui, bien qu'hétérogènes et inconciliables, se trouvent sur le même plan. Le choix ne peut les faire cohabiter et c'est pour cette raison que, pour utiliser le lexique économique, la décision comporte toujours un « coût d'option », c'est-à-dire ce qui est *perdu* dans la décision. En ce sens, elle est toujours violence en cela qu'il n'existe, il ne peut exister de règle (la première aporie le montrait bien) qui guide et prescrit le choix à effectuer. La structure de l'indécidable affecte et constitue de manière essentielle la décision.

La décision est pourtant inévitable. Il s'agit là de la troisième et dernière aporie : *l'urgence de la décision* et la *nécessité d'ordre*. Cette dernière consiste dans le fait qu'il est impossible, qu'il ne doit pas être possible de décider en ayant toute l'information disponible. L'exigence de la décision juste ne peut pas attendre parce qu'elle « est toujours requise immédiatement, sur-le-champ, le plus vite possible. Elle ne peut pas se donner l'information infinie et le savoir sans limite des conditions, des règles et des impératifs hypothétiques qui pourraient la justifier.⁵⁰ » On ne peut remettre à plus tard les décisions parce que la délibération ne serait pas encore terminée. Chaque décision doit être à la fois un nouveau départ sans être complètement sans lien avec la « jurisprudence ». Néanmoins, dans le devenir-autre de la règle, la décision ne peut trouver aucun savoir ou aucune garantie quant à son choix.

Il faudrait se garder de voir dans ces apories – notamment dans la hantise de l'indécidable – une invitation à trancher souverainement (dans un sens schmittien par exemple). Derrida le dit bien, l'aporicité de l'aporie de l'indécidable provient du fait que les choix sont également *urgents*. Indécidable est la situation exceptionnelle à l'épreuve de toute décision qui néanmoins *appelle* une décision. Une telle indécidabilité est expérience de l'impossible en raison de sa structure aporétique. Pour la même raison, la décision – qui adviendra malgré tout et malgré nous – est événement, c'est-à-dire venue au possible de l'impossible, lorsque celui-ci se trouve au seuil de la possibilité. Tout se joue ainsi dans un

⁵⁰ *Idem*, p. 58.

passage, dans une introduction; dans ce qui fait dire à Derrida que l'impossible est l'huissier du possible, ce qui le fait venir. L'impossible serait donc *condition d'impossibilité* pour parler avec Derrida, c'est-à-dire condition de possibilisation du possible. La décision est ainsi prise de part en part dans une structure aporétique. Elle en est à la fois l'objet et le résultat. La décision ne peut procéder que de l'indécidable comme le possible de l'impossible.

La décision ne s'incarne-t-elle pas néanmoins dans le régime philosophique sous le primat de la question, du questionnement, et aussi bien de la réponse qui appelle de nouvelles questions? Décider, pour la philosophie, serait ainsi essentiellement répondre à une question. N'est-il donc pas risqué de la part de Derrida de réintroduire un concept si fortement associé au subjectivisme? On pourrait en effet tenir pour vérité évidente que décision suppose subjectivité et intentionnalité. Une telle conclusion serait problématique dans la mesure où tout notre projet a consisté à montrer en quoi le déploiement du poétique était dissolution de la subjectivité et expérience de l'impossible comme ouverture à ce qui vient. Derrida se trouverait ainsi à relayer dans son projet des notions incompatibles avec son concept clé, la différance.

Cette éventualité se voit toutefois rapidement contestée. La décision est bien un type de réponse, elle vient répondre à un problème, à ce qui appelle la décision. En tant que telle, elle s'inscrit parfaitement dans le paysage philosophique. On doit peut-être même dire que cette logique du questionnement est le moteur de la philosophie : répondre aux questions pour en susciter de nouvelles. À cet effet, il semble essentiel de rappeler qu'on ne pose ni ne répond à un questionnement de n'importe quelle façon, c'est-à-dire sans le mettre en forme. En ce sens, la réponse précède ainsi en quelque sorte toujours la question, sous la forme de la *problématisation*. Celle-ci, nous dit Derrida :

est certes la seule organisation *conséquente* d'une question, sa grammaire et sa sémantique, mais aussi une première mesure *apotropaïque* pour se protéger contre la

question la plus nue, à la fois la plus inflexible et la plus démunie, la question de l'autre quand elle *me met en question* au moment de s'adresser à moi.⁵¹

Notre manière de *recevoir* la question est déjà une manière de l'éviter en tant que question. Chaque question contient ainsi dans sa formulation la prémonition de sa réponse. L'espace de la question est donc déjà pré-occupé, rempli par ce que nous avons nommé plus tôt le cadre théorique – et plus largement par la subjectivation (ici se réfléchit la complicité entre problématisation et modes d'assujettissement pensés par Foucault) – qu'il s'agisse de l'*epistémè*, du paradigme, de la thématique, voire des préjugés gadamériens issus de la tradition si l'on entend par là tout le bagage qui marque et constitue un individu.

Cela contredit l'aporie de la suspension de la règle puisque la problématisation agit comme un bouclier pour le sujet, soufflant d'emblée une réponse à la question de décision alors que celle-ci, pour être décision libre et autonome, doit s'absoudre de toute règle préalable et supporter l'angoisse de l'impossibilité de répondre. Il ne s'agit toutefois pas de condamner prématurément cette supercherie de l'ego, car cette contradiction au moment de la décision est précisément ce qui lui confère son caractère aporétique. En effet, la même aporie n'indiquait-elle pas elle-même que le recours à la règle (à la problématisation) est à la fois nécessaire *et* contradictoire, requis *et* proscrit dans la mesure où « il faut », en pratique et inconditionnellement que chaque décision s'incarne (car la décision est urgente : seule la décision est juste et la justice n'attend pas) et qu'elle s'incarne par et dans des règles. « Il faut », c'est-à-dire qu'elle ne peut (se) *faire* autrement. Un nouveau et tout autre « il faut » doit néanmoins s'y greffer avec la même inconditionnalité, celui qui demande et commande le respect et la responsabilité face à l'autre en ce qu'on pourrait paradoxalement nommer *liberté et intentionnalité*.

Qu'est-ce à dire? La pensée traditionnelle dirait que c'est le caractère actif de la décision – sous le nom de volonté ou d'intentionnalité – qui garantit au Moi sa liberté (*Je décide*). Or, c'est peut-être en fait sa passivité absolue devant l'événement qui la rend

⁵¹ DERRIDA, *Papier Machine*, *op.cit.*, p. 300.

possible. Si la décision est indécidable et ainsi impossible, elle ne peut s'effectuer (c'est-à-dire de-venir possible) que par l'Autre. C'est dire que la décision provient toujours de la part de l'Autre en moi. Cet élément nous introduit de plein fouet à la pensée lévinassienne. L'événement s'identifie à l'Autre parce que tous les deux se définissent par leur caractère imprévisible. Ils visitent plutôt qu'ils sont invités. Et, comme tels, ils mettent donc le Moi à l'épreuve. Ils le sollicitent et l'ébranlent, ils le forcent à comparaître. Cette comparution définit la subjectivité de part en part.

« Le sujet est un hôte », dirait Lévinas, parce qu'il reçoit l'Autre dans sa maison, soit. Mais, nous demande Derrida, ne faut-il pas être attentif à ce que dans la langue française l'hôte (*host*) soit également l'invité (*guest*)? Le sujet est donc aussi reçu chez soi. Le sujet est *otage*, ce qui signifie qu'il se doit d'endurer une persécution en son être même. L'être-otage du Moi qui fait l'expérience d'une telle invasion de domicile est *en question*, non pas être questionnant ou être questionné, mais plus originairement et plus passivement, interpellé, assiégé par l'assaut inattendu de l'Autre. Cet assaut assiège parce qu'il est irréductible et étranger à la thématization ou à la problématisation. Ainsi forcé à comparaître parce qu'interpellé dans sa propre demeure, le sujet n'est pas celui qui dit « Je », mais *celui qui commence par répondre à l'Autre* en disant « Me voici ». Le sujet est donc à la fois celui qui répond à l'Autre et celui qui répond *de* l'Autre (répondre à est toujours aussi répondre *de* selon Lévinas).

Ce recevoir de l'inattendu est ce que Lévinas nomme l'accueil et le motif que Derrida thématise chez lui comme hospitalité. Celle-ci est responsabilité (répondre *de*) vis-à-vis de l'Autre en tant qu'elle signifie une attention à ce qui vient, à ce qui cogne à la porte sans être attendu. Dans le dilemme de l'accueil de l'inconnu qui se trouve sur le seuil de la porte se joue la responsabilité. Car l'ouverture de la porte qu'est l'accueil inconditionnel de l'Autre signifie la vulnérabilité et l'exposition totales du Moi. En somme, l'hospitalité n'est pas hospitalité si elle pose des conditions d'accueil (ou d'immigration). Elle ne serait alors plus hospitalité, mais carton d'invitation à l'endroit de celui que le Moi connaît déjà.

Il ne faut pas s'y tromper néanmoins, « la responsabilité pour autrui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. ⁵² » Une autre manière, peut-être, de dire que la porte est toujours ouverte et le sujet toujours vulnérable. Le sujet n'est pas libre d'être responsable. Si l'ouverture sur l'Autre est assumée, le sujet y trouvera son identité parce que la subjectivité intentionnelle lévinassienne est celle qui endure la possibilité de sa substitution, c'est-à-dire de son « me mettre à la place de... » et du recevoir l'Autre au-delà de la capacité du Moi. Mais cette ouverture du sujet – qui rappelle le texte de la joue tendue à celui qui la frappe – dénote symétriquement de la vulnérabilité de l'Autre.

Cette responsabilité pour l'Autre est à situer dans son dénuement extrême, puisqu'il est vacant et susceptible d'être approprié, voire objectivé. Car à la distance et à l'altérité de l'Autre se présentant à nous dans sa transcendance peut se substituer la proximité de l'acte objectivant de l'intentionnalité husserlienne. Celle-ci, procédant par réduction phénoménologique, supprime la transcendance de l'Autre dans un retour à l'immanence et au Même⁵³. Ce retour à l'immanence initié par la méthode transcendantale husserlienne pose problème dans la mesure où elle ne respecte pas l'extériorité de l'être de l'étant qui vient à elle.

Pour Lévinas, l'accueil doit à l'inverse être pensé comme « intentionnalité qui échoue », c'est-à-dire qui ne tente pas de réduire (thématiser, problématiser) l'altérité de l'Autre qui vient ou qui est paralysée par sa venue. Cette réduction ne sera justement pas faite parce que l'Autre vient à notre rencontre et nous engage à notre responsabilité envers lui du fait de son « inviolable violabilité ⁵⁴ », c'est-à-dire violable à un point tel que sa vulnérabilité complète oblige et engage notre responsabilité envers son inviolabilité. L'invocabilité n'est

⁵² Cité in JACQUES DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 102.

⁵³ CLAIRE PAGÈS, « "Distance et proximité" : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 8, 2010 (Actes 3), p. 265, 276 et 282 (p. 264-283).

⁵⁴ DERRIDA, *Adieu...*, *op.cit.*, p. 76.

donc pas le fait d'une surprotection qui rendrait impossible le viol⁵⁵. Au contraire, c'est parce qu'il est une possibilité si accessible que le Moi ne peut avoir que déférence face à l'Autre, qu'il ne peut qu'être désarmé devant tant de désarmement, de nudité – d'innocence même peut-être – de l'Autre. En d'autres termes, c'est parce qu'il s'expose à nous sans défense et complètement nu – à l'image du vilain de Dickens rapporté par Deleuze⁵⁶ – que le Moi a une responsabilité « malgré lui » envers l'Autre.

Ce « malgré lui » illustre bien que l'expérience de la substitution par laquelle le sujet se met (est mis) à la place de l'Autre ne trahit pas une volonté altruiste. La sollicitude dont il pâtit l'engage en effet avant même qu'il ne s'engage lui-même puisque

c'est dans la passivité de l'obsession – ou incarnée – qu'une identité s'individue unique, sans recourir à aucun *système* de références, dans l'impossibilité de se dérober sans carence, à l'assignation de l'autre [...] *sous* l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage.⁵⁷

Telle substitution et tel engagement non-volontaire ne rappellent-ils pas cet autre texte biblique qu'est la parabole du Bon Samaritain ou encore le passage du prochain dans le Lévitique que l'on pourrait paraphraser par le « Aime ton prochain comme toi-même »? Tous deux ne font-ils pas appel à une sollicitude pâtie, à une captivité du Moi? L'être-otage du sujet, assigné à résidence dans son propre chez soi par la visite de l'hôte/Autre, exprime bien cette responsabilité inévitable qui fonde l'identité – la subjectivité – du sujet unique et irremplaçable; irremplaçable parce que responsable. Être responsable, en effet, n'est-ce pas être le seul à pouvoir répondre *de* et à répondre *à*? Tel Alioucha dans le *Les Frères*

⁵⁵ En ce sens Lévinas nous fait méditer que l'ouverture signifie vulnérabilité, mais une vulnérabilité dont l'ouverture est celle d'une « ville ouverte », de ces villes abandonnées à l'ennemi, ouvertes en attente de son avancée et dont la convention tacite permet d'éviter la violence et les bombardements.

⁵⁶ « Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement [...] pour le moindre signe de vie du moribond. [...] Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids [...] Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui d'une vie jouant avec la mort. » in GILLES DELEUZE, « L'immanence : une vie... », *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 361.

⁵⁷ EMMANUEL LÉVINAS, *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 142, cité in JACQUES DERRIDA, *Adieu...*, *op.cit.*, p. 105.

Karamazov de Dostoïevski, cela ne signifie-t-il pas également que « Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous et moi plus que tous les autres⁵⁸ »? Dans l'unicité que sa responsabilité lui confère le Moi trouve-t-il ainsi son identité.

Si Derrida exprimait la tension contenue entre la décision autonome, libre de toute règle, et l'application calculée de la règle sans liberté, c'est peut-être alors pour montrer que la première n'est *pas plus que la seconde* une instance de liberté malgré ce que l'on pourrait croire à première vue. Ce que Lévinas nous enseigne n'est-il pas en effet que l'autonomie, étant libre de toute règle extérieure à soi, ne fait pas de place à la responsabilité car « une décision sans règle, sans norme, sans loi déterminable ou déterminée, qui appellera cela une décision? et qui en répondra devant qui comme d'une décision responsable?⁵⁹ » L'hétéronomie – la loi de l'Autre – est ainsi nécessaire à ce que la liberté ne soit pas dictatoriale et qu'elle ne jouisse pas d'une quelconque immunité « juridique » lorsqu'elle s'affirme. En somme, il n'y a pas de décision sans liberté *et* sans imputabilité au point où la responsabilité est essentielle à la liberté. On ne dira jamais d'un souverain qu'il est libre lorsqu'il édicte une loi, car le roi n'a de comptes à rendre à personne. De la même manière, la liberté du sujet implique sa responsabilité face à ses décisions. Cela rappelle que la liberté est la terrible *contrainte* d'avoir à choisir, le désespoir de n'être jamais assuré de la justesse de ce choix et le poids d'avoir à répondre de lui.

Si la responsabilité est ainsi coextensive à la décision et à la liberté, on peut plus facilement distinguer ce qui autorise Derrida à parler de décision en un sens qui ne ferait pas appel à un décisionnisme (Carl Schmitt) ou un subjectivisme classique (Descartes, Husserl). C'est que chez Derrida la décision *pro-vient* d'un fond d'indécidabilité comme l'événement provient de l'impossible. La décision, en ce sens, est toujours un événement, quelque chose qui arrive, qui n'était pas simplement et préalablement « possible » au sens de calculable, maîtrisable ou anticipable pour le sujet. L'inverse serait contradictoire et Derrida le

⁵⁸ DOSTOÏEVSKI, *op.cit.*, p. 107.

⁵⁹ JACQUES DERRIDA, *Apories*, *op.cit.*, p. 38.

problématise bien : « une décision que je *puis* prendre, la décision *en mon pouvoir* et qui manifeste le passage à l'acte ou le déploiement de ce qui m'est *déjà possible*, l'actualisation de mon possible, une décision qui ne dépend que de moi, serait-ce encore une décision? ⁶⁰» On voit bien que cela rejoint le poétique en l'impossibilité d'en commander (décider) le lieu de son apparition. Le poétique – comme la décision – ne figure pas au registre des possibles de l'homme. Tous deux sont plutôt antérieurs à la possibilité et l'excèdent dans le *provenir* et le *devenir* autre des possibles.

Peut-être faut-il donc trouver ici une signification possible de la ligne de Kierkegaard disant que l'instant de la décision est une folie. Une folie en ce sens très particulier que si le Moi possède déjà toutes les ressources par lui-même et pour lui-même pour répondre et décider; s'il est, en somme, autonome, son initiative simplement « sienne » sera-t-elle autre chose que l'application automatique et robotique de règles et de possibles qu'il possède déjà? Il n'y aurait donc là ni décision ni liberté. Pour se faire libre et décider, Lévinas nous a montré que le sujet doit s'ouvrir à sa responsabilité dans un mouvement hétéronome où l'Autre (l'impossible, l'événement, le poétique) parle avec lui, contre lui et malgré lui. Une telle décision « passive » pourra alors être dite libre *et* responsable, libre *parce que* responsable, c'est-à-dire engagée en son être par cela même qu'elle reçoit de l'autre.

Doit-on voir dans cet engagement un retour au politique? Cet engagement est-il lui-même politique et le concept d'engagement appartient-il en propre au champ politique? En fait, l'état d'engagement qu'instaure la rencontre poétique – la rencontre avec l'Autre – et qui, en sollicitant notre responsabilité nous compose, décompose et recompose *n'est pas* politique. Il n'est néanmoins pas *antipolitique* ni non plus *apolitique* malgré les apparences. L'engagement est bien plutôt pré-politique en ce sens qu'il l'appelle et crée l'espace de sa nécessité. Il n'est pas l'acte volontaire par lequel on subordonne sa vie à un idéal ou une cause à réaliser. L'engagement dont on parle ici ne veut rien modifier (mais déjà cette syntaxe est problématique, peut-être devrions-nous simplement dire que l'engagement ne modifie

⁶⁰ DERRIDA, *Papier Machine*, *op.cit.*, p. 303.

rien, n'a jamais rien modifié et ne modifiera rien. Il n'est pas acte ou action tendus vers la réalisation.) Si pour plusieurs l'engagement signifie renoncer à être spectateur, l'engagement de la rencontre avec l'Autre assigne au sujet de n'être *que* spectateur sans possibilité de renoncement.

Dans son être-otage, le sujet se substitue à l'Autre. Cette ipséité est responsabilité en deux sens : responsabilité *pour* et responsabilité *de*. Être responsable *pour* Autrui correspond à la sollicitude que l'on reconnaît habituellement. C'est le moment du « se mettre à la place de l'Autre » dans la souffrance qu'il reçoit et qui lui est infligée. Être responsable *de* l'Autre élargit toutefois le champ du « se mettre à la place de l'Autre » jusqu'à s'annexer une responsabilité hyperbolique où le sujet persécuté reconnaît dans la haine persécutrice de l'Autre son reflet spéculaire : « ça aurait pu être moi ». Il nous a semblé important de montrer que ce moment de la pensée de Lévinas s'accorde de manière intéressante au Heidegger de la *Kehre* en ce qui a trait à l'idée de sollicitude.

Dans *La parole d'Anaximandre*, daté de 1946, Heidegger travaille un fragment d'Anaximandre de Milet pour montrer qu'il y a un oubli – peut-être constitutif – de la différence de l'être à l'étant. Ce que montrent bien les traductions courantes du fragment, c'est justement que la présence se confond dans le présent comme présent « suprême » alors qu'un écart originel les sépare et les distingue dans la langue grecque selon Heidegger. La discussion autour de ces concepts de présence et de présent nous intéresse parce qu'elle fait intervenir discrètement la notion de sollicitude d'une manière qui nous fait croire que l'on peut réinterpréter le texte lévinassien et son propos sur la responsabilité en s'appuyant sur les développements de Heidegger (même si Lévinas est par ailleurs et en beaucoup d'autres endroits très critique et éloigné de Heidegger). Le présent est pour ce dernier « séjour transitoire », c'est-à-dire un moment qui s'ajoute nécessairement (de par sa transitivité) une provenance – un passé – et un déclin – un futur. Le présent est donc insularisé par deux absences, deux présents non présentement présents. La présence – qui est une certaine qualité du rapport au présent – peut se déployer en propre si l'étant-présent est ainsi « en accord » ou en paix avec la perspective de sa finitude.

Or, selon Heidegger cet accord n'advient pas, pas toujours, parce que le présent est toujours engagé dans l'épreuve de la disjointure, c'est-à-dire d'un présent qui tenterait de se détacher de sa finitude. Le présent, dans son *conatus*, cherche alors à persister, il s'obstine et veut prolonger son séjour sur le mode de la *permanence*. C'est là exactement la pensée de la disjointure « qui consiste en ceci que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, cherche à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée.⁶¹» Les présents fuient ainsi l'accord pour se retrouver dans le *discord* puisque dans leur insistance ils ne respectent pas le séjour des *autres* présents qui leur sont enjoint. Inversement, la présence se déploie authentiquement dans la mesure où le présent surmonte le discord qui le guette pour se rassembler dans l'accord – la déférence face aux autres présents – c'est-à-dire dans la sollicitude. Celle-ci consiste à « faire attention à ce que quelque chose demeure en son être.⁶²» Il ne s'agit donc pas de prendre en charge le souci de l'autre, mais de le libérer et de le lui restituer de manière à ce qu'il puisse le vivre en propre.

Cette définition de la sollicitude donnée par Heidegger nous semble conforme à l'esprit de ce que Lévinas a par ailleurs nommé dans ses écrits la substitution. La différence, de Heidegger à Lévinas, réside peut-être dans le fait que Heidegger interprète la sollicitude en vue d'une éthique de la finitude et de l'authenticité où n'est pris par chacun que ce qui lui revient en propre (« ce qui revient au présent c'est l'ajointement de son séjour, qui l'ordonne en provenance et déclin⁶³») alors que Lévinas interprète la sollicitude en termes de responsabilité, c'est-à-dire dans l'idée qu'il revient au sujet de préserver l'inviolabilité de l'Autre, de ne pas lui faire effraction. Cette sollicitude prend effectivement substance dans la présence particulière de l'instant de l'engagement qui n'est pas permanence ou persévérance mais éphémérité d'une rencontre dont la plénitude n'est telle qu'en autant que l'abîme qui sépare les êtres ne soit pas comblé. Lévinas exprime admirablement ce souci lorsqu'il écrit

⁶¹ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 429.

⁶² *Idem*, p. 434.

⁶³ *Idem*, p. 430.

qu'« elle [la conscience de soi « dans sa propre maison »] accomplit ainsi la séparation positivement, sans se réduire à une négation de l'être dont elle se sépare.⁶⁴» Heidegger touchait ainsi à une vérité puissante lorsqu'il écrivait que « La présence *est* l'assomption du discord⁶⁵» même si son geste interprétatif a peut-être eu pour effet d'en détourner les implications. Lévinas en restitue pleinement la signification en liant la présence et la subjectivité à la responsabilité réellement soucieuse de préserver l'infinitude de l'Autre et de reconnaître que c'est le disjointement – la séparation, la différence infinie, le discord – et non le partage d'une certaine communauté d'esprit, de sang ou de sol qui rend possible l'expérience de communication. La confrontation avec le poétique est engagement parce que son altérité radicale sollicite le sujet en son être-responsable (en ce qu'il est être-responsable).

Étrangement, nous parvenons au fait que la responsabilité « captive » et hospitalière de l'Autre pose à la fois le critère de la liberté (parce qu'il n'y a liberté que s'il y a imputabilité – c'est Derrida) et celui de la présence (parce que la présence est le respect marqué à l'égard de la différence de l'Autre – c'est Heidegger). Cette présence à l'Autre (Lévinas dirait intentionnalité ou « conscience-de »), nous l'interprétons comme communication parce qu'elle marque bien que cette dernière n'est rien d'autre qu'ouverture sur l'infinitude de l'Autre qui nous transcende. Et que de manière insolite le *lien* qui nous rassemble tous est à chercher non dans ce qui unit – car ce qui unit finit toujours par exclure un tiers – mais dans ce qui nous séparent tous et de tout. L'absence de lien est le ciment de la responsabilité pour l'Autre.

⁶⁴ DERRIDA, *Adieu...*, *op.cit.*, p. 101.

⁶⁵ HEIDEGGER, *op.cit.*, p. 438.

CONCLUSION

Le politique se donne aujourd'hui à voir comme *vouloir* vivre-ensemble. Dans cette volonté avouée et assumée trouve-t-il à la fois sa plus grande force et son irréductible faiblesse. En posant l'harmonie comme finalité du vivre-ensemble, le politique se propose – par la politique et ses politiques – de *bâtir* la paix (interpersonnelle, sociale, interétatique). Mais en mettant ainsi la paix et l'entente entre les hommes comme idéal téléologique on oublie de voir que celui-ci présuppose que la guerre est naturelle. La paix n'est-elle pas en effet bonne en ce qu'elle reste à *faire*? Or la paix est-elle vraiment l'horizon du politique? Ne pourrait-on pas penser au contraire qu'elle excède toujours déjà cet horizon tout en s'y inscrivant néanmoins encore toujours?

Déjà Kant s'élevait contre la paix des empires – paix négociée ou gagnée – qui n'est pas véritablement paix, mais seulement absence temporaire d'hostilité. À cette paix comme cessez-le-feu restera toujours une trace d'inquiétude, l'angoisse muette de l'ombre du conflit qui plane malgré tout. La rumeur de la guerre n'est jamais loin et suffit à dissiper toute paix réelle. C'est que dans la paix des empires ou paix interétatique, la paix ne s'acquiert généralement que par la suppression de l'Autre. C'est le vainqueur qui négocie les conditions de la reddition à un vaincu qu'il réduit au silence. Cette paix est donc factice, car en supprimant l'altérité elle ne possède que la pauvreté de l'isolement. Ce n'est ainsi jamais avec soi-même que l'on peut être « en paix », mais seulement avec l'Autre, avec l'Autre de soi.

À cette paix comme *pax romana*, Kant oppose-t-il alors la paix perpétuelle. Car pour lui il n'y a et n'y aura de paix que perpétuelle. Ayant lui-même tiré les implications de la paix des empires, Kant propose une paix cosmopolitique qui ne vaut qu'en tant qu'elle est perpétuelle et que la menace d'un retour à l'état de guerre ne puisse plus être envisagée ou envisageable. Cela est fort conséquent puisque la paix perpétuelle est un concept politique de

part en part, c'est-à-dire que la paix cosmopolitique ne peut qu'être instituée et donc décidée et décrétée de manière juridico-politique dans le champ international par la juridicisation de son espace. Cette juridicisation correspond à la répétition supranationale du Léviathan. Il s'agit en effet du passage contractuel décidé entre individus pour conjurer l'état de nature violent. Cette juridicisation de l'espace international par le biais de quelque instance supranationale devra reconnaître et garantir à l'homme au moins le droit naturel le plus cher à Kant : l'hospitalité, c'est-à-dire « le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive.¹ » Mais l'hospitalité est-elle quelque chose qui s'exige? Une conception strictement juridique de l'hospitalité a-t-elle vraiment l'effet de bannir la guerre? Rien n'est moins sûr parce qu'une telle hospitalité faite à l'étranger ne dépasse l'hostilité qu'en la mettant entre parenthèses². Ce qui est demandé n'est alors pas hospitalité et respect, mais tolérance limitée.

Et n'est-ce pas pourtant le propre de l'étranger que d'« offenser », de choquer ou de déconcerter en raison même de son étrangeté? Ce qui est demandé de l'étranger dans la paix cosmopolitique, c'est de n'être pas étranger, qu'il se plie et s'assimile à la communauté qui le reçoit. C'est dans cette veine et en pensant prolonger la pensée de Kant que Yves Charles Zarka écrira que « c'est comme citoyen du monde que tout individu a droit à l'hospitalité.³ » Le droit de l'étranger proviendrait ainsi de son appartenance à la communauté du même au-delà de son apparente altérité, à la racine commune de l'humanité⁴. C'est de celle-ci, finalement, que procéderait le droit naturel à l'hospitalité et ce serait « dans l'horizon du concept politique de l'humanité que la guerre peut être dépassée.⁵ »

¹ YVES CHARLES ZARKA et CAROLINE GUIBET LAFAYE (dir.), *Kant cosmopolitique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, p. 19.

² L'article kantien qui traite de l'hospitalité la délimite en effet comme suit : « On ne peut refuser de le [l'étranger] recevoir, si on le peut sans compromettre son existence; mais [qu'] on ose pas agir hostilement contre lui, tant qu'il n'offense personne » Cité in *Idem*, p. 20.

³ *Idem*, p. 27.

⁴ *Idem*, p. 21.

⁵ *Idem*, p. 28.

Paradoxalement, la naturalité de ce droit reconnu à l'étranger en raison de son humanité ne signifie pas que la paix soit également naturelle. En effet, pour Kant seule la paix perpétuelle – sans menace de reprise – est une paix véritable. Celle-ci doit être instituée juridico-politiquement et le but du politique doit être d'arracher l'homme à la guerre. Si la paix doit être ainsi instituée, n'est-ce pas la guerre qui est naturelle et qui représente l'état originaire de l'homme? En tant que telle, il est cohérent que la paix ne puisse qu'être juridico-politique et l'hospitalité conditionnelle. Néanmoins, puisque cette paix institutionnelle (non-naturelle) se fonde sur l'accomplissement juridique et universel – et donc toujours reporté, déporté – d'un droit naturel, la paix perpétuelle ne peut être donnée que comme promesse et comme *horizon*⁶. En un sens, la paix est effectivement l'horizon du politique, mais seulement en tant qu'elle est paix cosmopolitique, c'est-à-dire idéalisée et virtuelle.

Ne peut-on pas pourtant penser une paix qui excède et précède tout mouvement politique vers la paix? Une paix qui ne serait pas la destination béate d'un cheminement interminable? Ne faut-il pas pour cela penser la paix non plus comme la cessation crispée des hostilités – fût-elle éternelle – mais plutôt comme la sérénité dans la différence absolue. Il ne s'agit pas de dire naïvement, tel Rousseau, que la paix, non la guerre, est l'état naturel de l'homme. La paix n'est pas plus naturelle que la guerre, mais elle est en quelque sorte pré-originaire en ce qu'elle advient dès l'approche de l'Autre dans le mouvement an-archique d'hospitalité que constitue chez Lévinas l'intentionnalité comme « conscience-de ». La responsabilité pour et envers autrui (la sollicitude) ne nous ouvre-t-elle pas à la pensée de cette paix dans l'exigence de déférence à l'égard de l'Autre qu'elle engage chez le sujet? Ce souci obsédé de laisser l'Autre être ce qu'il est sans tenter de combler la séparation radicale montre bien que l'expérience de la paix advient au-delà de toute naturalité ou de racine commune. Étrangement, cela signifie que même l'hostilité qui oublie la paix en niant la transcendance de l'Autre témoigne encore de la paix pré-originaire. Car s'il est déterminé à réduire en

⁶ Ne serait-ce parce que l'application juridique du droit à l'hospitalité suppose la souscription simultanée et délibérée de tous les États pour qu'elle vaille effectivement. Disons simplement que les probabilités jouent contre la réalisation d'une telle potentialité.

l'Autre l'altérité, il trahit la présence irréductible de ce qu'il cherche à détruire – la différence – dans sa volonté même de la détruire. Nous ne pouvons à cet effet que renvoyer à ce très beau passage de *Totalité et Infini* qui marque bien que

l'être séparé peut s'enfermer dans son égoïsme, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui – de bannir impunément de sa maison toute hospitalité, d'en bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi – atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation.⁷

La paix an-archique n'advient que dans le respect de la transcendance de l'Autre dans le mouvement de la rencontre et est sauvegardée jusque dans sa propre négation. Elle précède ainsi le politique; ce dernier ne peut que tendre vers une paix dérivée de la guerre, une paix oublieuse et niveleuse des différences entre les êtres.

Si pour Lévinas la paix est un « concept qui déborde la pensée purement politique », c'est que la politique doit venir « après »⁸. Mais si elle déborde ainsi la pensée *purement* politique, si le politique vient après, c'est tout de même qu'il occupe une place dans son avènement. Pourquoi? Quel rapport une telle déclaration de paix an-archique peut-elle entretenir avec le sentiment d'absurdité qui donne leur impulsion à tant de mouvements politiques – progressistes ou non? Un tel sentiment d'absurdité n'est-il pas entre autres celui d'un Ivan Karamazov face à la violence faite à de jeunes innocents? La révolte de Karamazov devant ce qu'il ne peut pas comprendre est-elle donc négation de la transcendance de l'Autre, fût-il tyrannique? Une certaine veine de la pensée chrétienne dirait sans doute que oui. N'est-ce pas là d'ailleurs l'écho voulu par le Père Paneloux lorsque, commentant l'absurdité de la peste s'abattant sur Oran⁹, il énonce que « cela est révoltant parce que cela passe notre

⁷ EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 147-148. Cité in DERRIDA, *Adieu...*, *op.cit.*, p. 168.

⁸ « Politique après! » est d'ailleurs le titre de l'article de Lévinas paru dans les *Temps Modernes* dans lequel figure le passage tout juste mentionné.

⁹ Peut-être faut-il rappeler que plusieurs ont vu dans le roman de Camus une métaphore de l'occupation nazie. La peste/nazisme est donc ce qu'il faudrait aimer malgré notre incompréhension, voire notre dégoût.

mesure. Mais peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre.¹⁰» Le personnage de Camus n'est-il pas ainsi parfaitement conforme à l'exigence d'hospitalité et de respect de l'Autre tel que Lévinas l'énonce? Peut-être justement est-il trop littéralement et massivement conforme. Laisse à elle-même, l'éthique développe le même potentiel destructeur que le politique. C'est pour cette raison que l'éthique sans politique est aussi mortifère que le politique sans éthique.

*

* *

L'espace des théories de l'interprétation est au moins partagé en deux camps tranchés et retranchés sur leur position. Pour l'un la lecture est infinie, le contexte ne doit pas la limiter. Pour l'autre la lecture doit être canonique, autorisée et limitée par ce que l'on a nommé sinon l'intention de l'auteur, au moins l'intention du texte. Cette intention, en ce qu'elle est le fait de la tradition et des querelles d'écoles, est éminemment *politisée*. Dans les deux cas la lecture est ainsi violence. Violence à l'égard du texte dans le premier cas; violence à l'égard du lecteur dans le second.

Les premiers oublient qu'une réceptivité absolue à la prolifération infinie de la lecture signifie le retardement du jugement et la mise entre parenthèses de la question de justice. L'ouverture éthique – si elle n'est pas limitée – se résorbe dans un silence complice des pires atrocités. En voulant baser la lecture sur une herméneutique d'une autre époque¹¹, les seconds étouffent l'unicité du texte. En réduisant celui-ci à un vouloir-dire et un contexte productif, ils l'appauvrissent en négligeant l'expérience transcendante qui est aussi le propre de la lecture. Trop prompts à juger, ils font de la justice uniquement une question de droit et le politique devient moyen répressif parce qu'il efface l'unicité plurielle de la lecture

¹⁰ ALBERT CAMUS, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 238.

¹¹ Grondin explique bien que « De l'antiquité jusqu'au XIX^e siècle, l'herméneutique a voulu être une science normative des règles de l'interprétation dans des disciplines comme l'exégèse, la philologie et le droit. » (GRONDIN, *op.cit.*, p. 155.)

poétique derrière l'universalisme de la loi qu'il édicte. Par là même il en juge « comme par *contumace*¹² » dira Lévinas.

Ce qui s'indique alors n'est pas un politique moralisé, mais une éthique inconditionnelle, c'est-à-dire une responsabilité infinie sommée de répondre de tous. Mais cette responsabilité dépasse en vérité la seule sollicitude et le respect de l'Autre et est sommée de s'incarner dans des pratiques et des décisions politiques par la présence du tiers¹³, car en étant responsable de l'Autre, le sujet se voit engagé dans la relation de l'Autre avec le tiers même s'il ne s'agit pas d'une relation qui est proprement sienne. Le tiers ouvre l'éthique à la question de la justice (à l'urgence de décider du bien et du mal, du vrai et du faux) et l'empêche de faire l'économie de cette politisation seconde sans laquelle son ouverture radicale ne pourrait fournir aucune indication pour agir équitablement.

Pour parvenir à une théorie de la réception qui fasse justice au texte *et* au poétique, ne faut-il pas se tourner vers une réception *au-delà* de la réception? Vers une réception qui engage le lecteur à recevoir le texte autant qu'il est reçu par lui? Loin d'autoriser tous les excès, une telle réceptivité en appellerait à une justice qui ne serait enfin plus l'autre nom du juridico-politique, mais plutôt le point de condensation entre éthique et politique, le point où fidélité et responsabilité ouverte se rassembleraient dans une plénitude qui les dépasse. Mais n'est-il pas insolite qu'ainsi la justice – dans le devenir politique de l'éthique et le devenir éthique du politique qu'elle constitue – soit immanquablement vouée à trahir doublement? À trahir la fidélité de la responsabilité à l'Autre – Lévinas dirait la « parole d'honneur originelle » donnée à l'Autre – et à trahir la fidélité à l'inconditionnalité du tiers? Et nous voilà placés devant une éventualité dont il faudrait pouvoir tirer toutes les angoissantes conséquences : la justice ne commence-t-elle pas avec un tel parjure?

¹² LÉVINAS, *Totalité et infini*, *op.cit.*, p. 276.

¹³ « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. » LÉVINAS, *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 200.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

- ARENDRT, HANNAH. *Qu'est-ce que la politique?* Paris : Éditions du Seuil, 1995, 216 p.
- AUROUX, SYLVAIN (dir.). *Les notions philosophiques*. t.1, Paris : Presses universitaires de France, 2002, 1517 p.
- BATAILLE, GEORGES. *Méthode de méditation*. Paris : Éditions de la Revue Fontaine, 1947, 96 p.
- . *Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'œil*. Paris : J.-J. Pauvert, 1956, 180 p.
- . *Œuvres complètes V*. Paris : Gallimard, 1973, 592 p.
- . *Œuvres Complètes VIII*. Paris : Gallimard, 1976, 688 p.
- . *Œuvres complètes XI*. Paris : Gallimard, 1988, 600 p.
- BENJAMIN, WALTER. « Critique de la violence ». *Oeuvres I*, Paris : Gallimard, 2000, 397 p.
- BLANCHOT, MAURICE. *Faux pas*, Paris : Gallimard, 1943, 352 p.
- . *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955, 376 p.
- CAMUS, ALBERT. *La Peste*. Paris : Gallimard, 1947, 332 p.
- CELAN, PAUL, *Le méridien*. St-Clément-la-Rivière : Fata Morgana, 1995, 33 p.
- . *La Rose de personne*. Paris : J. Corti, 2002, 157 p.
- DELEUZE, GILLES. « L'immanence : une vie... ». *Deux régimes de fous*, Paris : Minuit, 2003, 383 p.
- DERRIDA, JACQUES. *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967, 445 p.
- . *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967, 436 p.
- . « La différance ». *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972, p. 1-29. (396 p.)
- . *Force de loi*. Paris : Galilée, 1994, 146 p.

- . *Apories*. Paris : Galilée, 1996, 140 p.
- . *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997, 210 p.
- . *Papier Machine*. Paris : Galilée, 2001, 399 p.
- . *Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée, 2003, 80 p.
- DOSTIE, MICHEL. *Les corps investis*. Paris : Éditions universitaires, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1988, 228 p.
- DOSTOÏEVSKI, FÉDOR. *Les frères Karamazov*. Paris : Gallimard, 1952, 990 p.
- GADAMER, HANS-GEORG. *L'art de comprendre*. t.2, Paris : Aubier-Montaigne, 1982, 378 p.
- GRONDIN, JEAN. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, 1993, 288 p.
- FOUCAULT, MICHEL. *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, 211 p.
- . « Préface à la transgression ». *Dits et écrits*, t.1, Paris : Gallimard, 2001, p. 261-277. (1707 p.)
- . « La pensée du dehors ». *Dits et écrits*, t.1, Paris : Gallimard, 2001, p. 546-567. (1707 p.)
- FREUD, SIGMUND. « L'inquiétante étrangeté ». *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris : Gallimard, 1985, p. 209-264. (342 p.)
- HABERMAS, JÜRGEN. « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno ». *Le discours philosophique de la modernité*, Paris : Gallimard, 1985, p. 128-156. (485 p.)
- HAMANO, KOICHIRO, *Georges Bataille : la perte, le don et l'écriture*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2004, 246 p.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Tome 1, tr. Jean Hyppolite, Paris : Aubier-Montaigne, 1941, 365 p.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962, 461 p.
- . *Être et Temps*. trad. Martineau, Paris : Authentica, 1985, 323 p.
- . *Être et Temps*. trad. Vezin, Paris : Gallimard, 1986, 589 p.

- JAMES, WILLIAM. (intro. de H.BERGSON). *Le pragmatisme*. Paris : Flammarion, 1968, 247 p.
- KANT, IMMANUEL. *Critique de la raison pure*. trad. Alain Renaut, Paris : Flammarion, 2006, 749 p.
- LACLAU, ERNESTO. « De l'importance des signifiants vides en politique ». *La guerre des identités, Grammaire de l'émancipation*, Paris : La Découverte/MAUSS, 2000, p. 93-107. (144 p.)
- LEVINAS, EMMANUEL. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : M. Nijhoff, 1971, 284 p.
- . *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : M. Nijhoff, 1974, 233 p.
- . *Paul Celan, de l'être à l'autre*. St-Clément-la-Rivière : Fata Morgana, 2008, 43 p.
- MOUAWAD, WAJDI. *Voyage pour le Festival d'Avignon 2009*. POL Festival d'Avignon, 2009.
- MÜLLER-SIEVERS, HELMUT. « On the Way to Quotation: Paul Celan's "Meridian" Speech ». *New German Critique*, No. 91, (Hiver 2004), p. 131-149.
- NANCY, JEAN-LUC. *La communauté désœuvrée*. Paris : C. Bourgois, 1986, 197 p.
- NÉDONCELLE, MAURICE. *Personne humaine et nature : étude logique et métaphysique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1963, 169 p.
- PAGÈS, CLAIRE. « "Distance et proximité" : les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité ». *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 8, 2010 (Actes 3), p. 264-283.
- PASQUA, HERVÉ. *Introduction à la lecture de L'Être et le Temps de Martin Heidegger*. Lausanne : L'Âge de l'Homme, 1993, 183 p.
- PAYETTE, JEAN-FRANÇOIS et LAWRENCE OLIVIER (dir.). *Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2007, 149 p.
- RAFFOUL, FRANÇOIS. « Derrida et l'éthique de l'im-possible ». *Revue de métaphysique et de morale*, 2007/1, no. 53, p. 73-88.
- RAMOND, CHARLES (dir.). *Derrida : la déconstruction*. Paris : PUF, 2005, 168 p.
- RENSI, GIUSEPPE, *La philosophie de l'absurde*, Paris : Allia, 1996, 234 p.
- RICOEUR, PAUL. « La psychanalyse confrontée à l'épistémologie ». *Psychiatrie française (Entre théorie et pratique – Fonctions de la pensée théorique)*, N° spécial, 1986, 10 p. [En ligne] < <http://www.fondsriceur.fr/photo/psychanalyse%20confrontee%20epistemologie.pdf> > (15-07-10)

SANTI, SYLVAIN. *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*. Amsterdam : Rodopi, 2007, 364 p.

SAUSSURE, FERDINAND DE. *Cours de linguistique générale*, Paris : Éditions Payot, 1962, 520 p.

ZARKA, YVES CHARLES et CAROLINE GUIBET LAFAYE (dir.). *Kant cosmopolitique*. Paris : Éditions de l'éclat, 2008, 197 p.

OUVRAGES CONSULTÉS

BATAILLE, GEORGES. *La part maudite; précédé de La notion de dépense*. Paris : Minuit, 1967, 231 p.

———. *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 1954, 189 p.

CAMUS, ALBERT. *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard, 1942, 187 p.

———. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1951, 372 p.

CHAUVIRÉ, CHRISTIANE. *Ludwig Wittgenstein*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, 242 p.

———. *Peirce et la signification*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 287 p.

COLLINI, STEPHAN (dir.). *Interprétation et surinterprétation*. Paris : PUF, 1996, 140 p.

COQUIO, CATHERINE et RÉGIS SALADO (éd.). *Fiction et connaissance*. Paris : L'Harmattan, 198, 432 p.

DERRIDA, JACQUES. *Limited Inc...*, Paris : Galilée, 1990, 285 p.

———. *Séminaire La bête et le souverain I*. Paris : Galilée, 2008, 463 p.

ECO, UMBERTO, *Les limites de l'interprétation*. Paris : Grasset, 1992, 406 p.

FOUCAULT, MICHEL. « Nietzsche, Freud, Marx ». *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, 2001, p 592-607. (1707 p.)

FISH, STANLEY. *Quand lire c'est faire: l'autorité des communautés interprétatives*. Paris : Prairies ordinaires, 2007, 137 p.

GADAMER, HANS-GEORG, *Herméneutique et tradition philosophique*. Paris : Aubier-Montaigne, 1982, 295 p.

PAPINEAU, SIMON. *Ce que cherche à exprimer l'humour absurde moderne québécois : portrait psychosocial de l'humour absurde au Québec en 2005*. Thèse (M. en communication), Université du Québec à Montréal, 2006, 147 p.

PEIRCE, CHARLES S. *Écrits sur le signe*. Paris : Seuil, 1978, 252 p.

RICOEUR, PAUL. « Auto compréhension et histoire ». Conférence prononcée en ouverture du Symposium international Paul Ricoeur, Granada (Espagne), 1987. 11 p. [En ligne] < http://www.fondsriceur.fr/photo/Auto-comprehension%20et%20histoire_1988%20V2.pdf > (15-07-10)

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus ; suivi de Investigations philosophiques*. Paris : Gallimard, 1961, p. 111-364. (364 p.)