

Études françaises

De l'infigurable visage ou d'un langage inconnu chez Lévinas et Blanchot

Patrick Poirier

La construction de l'éternité
Volume 37, numéro 1, 2001

URI : id.erudit.org/iderudit/008846ar
DOI : [10.7202/008846ar](https://doi.org/10.7202/008846ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN 0014-2085 (imprimé)
1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Poirier, P. (2001). De l'infigurable visage ou d'un langage inconnu chez Lévinas et Blanchot. *Études françaises*, 37(1), 99–116. doi:10.7202/008846ar

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

De l'infigurable visage ou d'un langage inconnu chez Lévinas et Blanchot

PATRICK POIRIER

Peut-on dire de manière aussi catégorique [comme le fait Françoise Collin] que « Blanchot pense à partir de l'espace littéraire » et que « Lévinas pense à partir de l'espace philosophique » ? Il nous semble que le creuset originel de l'expérience strasbourgeoise, toujours à l'œuvre dans la démarche créatrice des deux amis, fait de leurs pensées des pensées sensibles, nouées à l'affrontement fasciné de ce qui leur échappe, nourries d'expériences d'autant plus singulières que démunies et de commentaires d'autant plus inlassables qu'impatients. Que ces pensées sensibles se mesurent à une littérature extrême chez l'un et à la Bible ou au Talmud chez l'autre ne renvoie pas à une opposition prétendue du littéraire au philosophique, mais à la divergence des cheminements.

Christophe BIDENT,
Maurice Blanchot, partenaire invisible

Chemin faisant, un face-à-face aura eu lieu, un événement imprévisible que l'on qualifierait d'emblée d'accident si la rencontre n'avait été heureuse, aussi heureuse qu'improbable. « *A chance encounter* », pourrait-on dire. Jacques Derrida en parle même comme d'une « bénédiction de ce temps¹ » et il est vrai, à tout prendre, que l'amitié née de cette rencontre entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas aura été une « grâce ». Il faut lire l'excellent essai biographique de Christophe Bident pour comprendre ce qui pouvait alors les séparer, mais également ce qui, dans cette « exemplaire amitié de pensée² », les sépare encore : « [...] la distance

1. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1997, p. 20.

2. *Ibid.* Si, à bien des égards, leur rencontre — dans le contexte politique des années vingt — peut à juste titre nous paraître tenir de l'improbable, que dire encore de leur amitié ? Car « même si Blanchot n'avait encore été à Strasbourg qu'un nationaliste modéré [...], il faudrait pouvoir penser qu'il est déjà celui qui appellera bientôt à la violence contre Léon Blum ». Il faut supposer, écrit Bident, que « les positions politiques » de Blanchot à cette époque furent déjà « les pires, pour souligner comment l'amitié fut néanmoins

infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport», écrit Blanchot, «le pur intervalle qui, de moi à cet autrui qu'est un ami, mesure tout ce qu'il y a entre nous³». C'est un peu cet écart, ce rapport d'éloignement entre les pensées de Lévinas et de Blanchot que traduit, d'une certaine façon, ce que Bident appelle la «divergence» de leurs cheminements, refusant, par là même, de renvoyer ce rapport de pensées — comme ce à quoi elles se rapportent — à quelque «oppositon prétendue» du littéraire et du philosophique. Il faudra voir, en effet, ce qui, dans ce rapport d'éloignement, est peut-être davantage — et plus essentiellement — un rapport à l'éloignement comme au lointain.

L'entente inquiète du lointain

La question, pour l'instant, demeure ouverte, mais il y a loin, déjà, de l'opposition établie par Françoise Collin. On ne peut comparer l'incomparable, fait-elle remarquer, ni, sans dommage, «extraire des thèmes communs de deux pratiques d'écriture et de pensée si différentes⁴» — interdit dont elle reconnaît néanmoins la nécessaire transgression. Ce qui étonne davantage encore, c'est que la différence entre ce qu'elle considère comme deux registres d'écriture ne nous permettrait pas même de parler de dialogue entre ces pensées, comme si elles ne parlaient pas un même langage (non pas langage du même, mais celui de

possible, jusque dans ses variations de la gaieté à la gravité, à la beauté» (Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 41). De nombreux commentateurs et critiques font état de la rencontre et de l'amitié entre Blanchot et Lévinas. Outre l'essai biographique de Christophe Bident, le lecteur aura avantage à consulter l'ouvrage de Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flammarion, 1994.

3. Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 328. On peut dire, en ce sens, qu'entre Blanchot et Lévinas il y a donc déjà «l'éthique», déjà l'amitié au lieu de l'éthique, ou du moins un certain rapport à l'autre («à cet autrui qu'est un ami») se plaçant d'emblée sous le signe de l'amitié, rapport de proximité avec le lointain que l'amitié — qu'une pensée de l'amitié — donnerait ici à penser malgré l'éloignement, c'est-à-dire en dépit et à cause de la «distance infinie» qui les sépare. «Reste encore que la proximité du plus lointain, la pression du plus léger, le contact de ce qui n'atteint pas, c'est par l'amitié que je puis y répondre, une amitié sans partage comme sans réciprocité, amitié pour ce qui a passé sans laisser de traces, réponse de la passivité à la non-présence de l'inconnu» (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 47; désormais désigné par le sigle *ÉD*, suivi du numéro de la page).

4. Françoise Collin, «La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot», dans Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 1991, p. 335. S'il ne s'agit pas de dialogue entre ces pensées, ce n'est pas dire, comme on le verra, que l'on ne saurait parler d'entretien entre ces œuvres.

l'autre), comme si ces pensées ne parlaient pas toutes deux d'un même langage inconnu. Il s'agirait tout au plus « de consonances — dans la dissonance⁵ ». Aussi, les comparant malgré tout, précise-t-elle qu'il n'aurait pas fallu faire l'économie des genèses respectives de ces œuvres, genèses dont elle ne peut, dans le cadre de son article, que retracer et esquisser l'origine :

Le fait que Maurice Blanchot pense à *partir* de l'espace littéraire, dans l'exercice de l'écriture, et qu'Emmanuel Lévinas pense à *partir* de l'espace philosophique, d'où il privilégie la dimension éthique, n'est pas sans conséquences, et place leurs œuvres dans une hétérogénéité que les proximités thématiques ne peuvent surmonter⁶.

Aux espaces littéraire et philosophique à partir desquels, pour Françoise Collin, s'engendrent donc respectivement les pensées de Blanchot et de Lévinas, Bident oppose plutôt ce « creuset originel de l'expérience strasbourgeoise ». Si l'on peut voir dans ce creuset un lieu de rencontre où se mêlèrent dans une fonte presque fusionnelle les pensées de Lévinas et de Blanchot — sens qui, *a priori*, est éminemment discutable,

5. *Ibid.* Il est évident que Blanchot et Lévinas parlent et écrivent différemment de la différence comme de l'Autre ; parlant un « même » langage, ce n'est de toute évidence jamais exactement le même. Il ne s'agit pas, ici, d'effacer les divergences ou de niveler la dissymétrie entre ces pensées et ces discours. Au contraire. Mais il faudra néanmoins reconnaître que, cherchant à répondre à Lévinas, Blanchot parle et écrit dans un langage qui est moins le sien que celui de Lévinas. Cette fidélité, pourtant, suppose déjà une nécessaire infidélité. « Le commentateur », écrit Blanchot, à propos de Bataille cette fois, cet autre nom pour l'amitié, « n'est pas fidèle lorsqu'il reproduit fidèlement » (Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 301 ; désormais désigné dans le texte par le signe *EI*, suivi du numéro de la page). C'est Leslie Hill qui, le mieux peut-être, résume la double contrainte qui est ici en jeu : « *To respond faithfully to the Other means refusing — and refusing even in adopting — the language of the Other in the nameless name of the infinity and otherness of language* » (*Blanchot: Extreme Contemporary*, Londres et New York, Routledge, coll. « Warwick Studies in European Philosophy », 1997, p. 166-167).

6. Françoise Collin, *op. cit.*, p. 351 ; je souligne. Mais là encore, s'agit-il vraiment de « surmonter » l'hétérogénéité de ces œuvres ? Cherchant à penser le rapport d'intimité entre ces pensées, ne faut-il pas au contraire exacerber leurs différences, la divergence des cheminements, des concepts et des langages ? De même, peut-être faut-il rappeler qu'il ne s'agit pas simplement d'accentuer la dissymétrie entre ces œuvres, mais également ce qui, dans ces œuvres, résiste à la lecture. « *What must be affirmed, in response to a text, one might say, is neither the letter of the text nor its spirit, but, beyond the binary saw of that alternative, that which constitutes a text's peculiar signature: its chance and its necessity, its displacements and detours, its obsessions and interruptions, its infinite difference from itself and irreducible alterity. In reading Bataille, then — and much the same is true of his reading of Lévinas — what is at stake for Blanchot is not conceptuality but writing, not the ideality of meaning but the transformation effected in thought by textuality itself. And this is why, in considering Blanchot's texts written in response to Lévinas, it is crucial to read those essays and fragments not simply for their argument, but with an attention to their own density and singularity as texts* » (Leslie Hill, *op. cit.*, p. 179).

s'il n'est dangereux —, il faut rappeler que ce terme peut également s'entendre au sens d'épreuve, faisant ainsi de l'expérience de Strasbourg, de cette rencontre qui fut celle de l'amitié, une épreuve originelle. L'amitié, comme au sortir du creuset. Rien de « communionnel » ici, que « la reconnaissance de l'étrangeté commune⁷ ». C'est dire que jamais Bident, même au creuset, ne confond les pensées ou les œuvres de Blanchot et de Lévinas. « Les genèses distinctes et différées de leurs pensées tiendront à la fois de la grâce de l'immanence et de la nécessité de la séparation, s'accomplissant sous le regard de l'autre [...] »⁸. Divergence des cheminements, a-t-on dit, par où la pensée jamais ne précède « son apprentissage et sa mise à la critique par le discours ou l'expérience⁹ » ; ici en se mesurant, pour l'une à la littérature, pour l'autre à la philosophie, sans toutefois s'y limiter, sans se laisser circonscrire par quelque frontière, sans cette exclusivité qui dit trop souvent l'exclusion. La philosophie, d'ailleurs, n'a-t-elle pas toujours été cette compagne clandestine qui rendit l'amitié possible ?

La philosophie serait notre compagne à jamais, de jour, de nuit, fût-ce en perdant son nom, devenant littérature, savoir, non-savoir, ou s'absentant, notre amie clandestine dont nous respectons — aimions — ce qui ne nous permettait pas d'être liés à elle, tout en pressentant qu'il n'y avait rien d'éveillé en nous, de vigilant jusque dans le sommeil, qui ne fût dû à son amitié difficile. La philosophie ou l'amitié. Mais la philosophie n'est précisément pas une allégorie¹⁰.

Si j'insiste ici sur la question des rapports entre littérature et philosophie, ce n'est pas tant pour (r)ouvrir à nouveau un vieux débat que pour y laisser poindre, en son ouverture, son énigme : l'énigme de la « lettre », pourrait-on dire, ce qu'il convient peut-être d'appeler, après Blanchot, « l'exigence d'écrire » où se reformule autrement la question ; non plus, de manière générale, entre littérature et philosophie, mais, plus spécifiquement, entre écriture et éthique. L'énigme serait peut-être alors le rapport lui-même, ou encore l'entre-deux, l'intervalle et la distance qui mesure, et que mesure à son tour, ce rapport.

Il faudrait citer *in extenso* une lettre adressée par Maurice Blanchot à Claire Nouvet dans le cadre d'un numéro de *Yale French Studies* sur la littérature et la question éthique, lettre d'une richesse inouïe, mais que

7. Maurice Blanchot, *L'amitié*, *op. cit.*, p. 328.

8. Christophe Bident, *op. cit.*, p. 48.

9. *Ibid.*, p. 47.

10. Maurice Blanchot, « Notre compagne clandestine », dans François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980, p. 80.

l'on ne peut rapporter ici dans sa totalité. N'en citant donc que l'ouverture et la conclusion, il faut peut-être préciser que c'est à Mallarmé et à Hölderlin — à des écrivains donc — que Blanchot en appelle dans le corps de sa lettre pour penser le rapport qu'il interroge. Cette lettre, fortuitement, est intitulée « Énigme » :

Chère Madame,

Pardonnez-moi de vous répondre par une lettre. Lisant la vôtre où vous me demandez un texte qui s'insérerait dans le numéro d'une revue universitaire américaine (Yale) avec pour sujet « La littérature et la question éthique », j'ai été effrayé et quasiment désespéré. « À nouveau, à nouveau », me disais-je. Non pas que j'aie la prétention d'avoir épuisé un sujet inépuisable, mais au contraire avec la certitude qu'un tel sujet me revient, parce qu'il est intraitable. Même le mot « littérature » m'est soudain étranger.

Qu'en est-il de la littérature ? Et ce « et » entre littérature « et » éthique ? [...] je me souviens d'un texte sur la littérature où il est dit que celle-ci a un clair destin qui est de tendre à la disparition. Pourquoi alors parler encore de littérature ? Et si on la met en rapport avec la question de l'éthique, est-ce pour nous rappeler que l'exigence d'écrire (son éthique) ne serait rien d'autre que le mouvement infini par lequel elle en appelle vainement à la disparition ? [...]

Et j'ajouterais pour balbutier une réponse à votre question sur l'écriture et l'éthique : libre mais servante, face à *autrui*¹¹.

« Énigme que tout cela », dira finalement Blanchot. Non pas parce qu'il chercherait ainsi à ne pas répondre à la question qui lui est adressée — cette question, intraitable, lui revient comme telle —, mais peut-être

11. Maurice Blanchot, « Énigme », *Yale French Studies*, n° 79, « Literature and the Ethical Question », 1991, p. 5 et 7. « Effrayé, quasiment désespéré », Blanchot occuperait-il ici la position de celui qui a peur : celle du philosophe ? Ou, comme le prétend Françoise Collin, assume-t-il finalement cette peur, comme un écrivain se le doit, frayant avec l'effrayant pour faire de la peur son « unique séjour » ? La question doit être posée, puisque c'est en ces termes, c'est en comparant les rapports de Lévinas et de Blanchot à la peur, au terrible bruissement de *l'il y a* — qui en tant que philosophe, qui en tant qu'écrivain —, que s'élabore la double lecture de Françoise Collin. On rappellera toutefois que si Blanchot suggère que le philosophe serait celui qui, face à l'inconnu, « a peur de la peur », comme y insiste l'auteure à partir du texte intitulé « Connaissance de l'inconnu », c'est aussi pour souligner, par la suite, en quoi l'œuvre de Lévinas, justement, se distingue d'une certaine tradition philosophique en nous invitant à accueillir « l'idée de l'Autre, c'est-à-dire la relation avec *autrui* » (*EI*, 74). « Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie », écrit Blanchot, par où il semble clair que les interlocuteurs de cet entretien cherchent à excepter Lévinas de leur définition du philosophe, à savoir « quelqu'un qui a peur ». Si Françoise Collin semble reconnaître cette nuance, sa lecture, qui mériterait une analyse plus détaillée que ne le permet le cadre du présent essai, tend néanmoins à démontrer que Lévinas persiste à vouloir surmonter la terrifiante épreuve initiale de *l'il y a*, se distinguant nettement, en cela, de Blanchot. Sur la question de *l'il y a* chez ces auteurs, voir aussi l'excellente analyse de Leslie Hill dans le quatrième chapitre de *Blanchot : Extreme Contemporary*, *op. cit.*

parce qu'en proposant ainsi une énigme au lieu de la réponse, il en dirait justement le secret : « L'énigme (le secret), c'est précisément l'absence de question — là où il n'y a même pas la place pour introduire une question, sans que cependant cette absence fasse réponse » (*ÉD*, 53). Énigme pour énigme, donc, « comme s'il n'y avait plus rien à dire que s'excuser, sans se mettre hors de cause¹² », conclut Blanchot dans cette lettre.

On voit mal, en ce sens, comment Françoise Collin peut suggérer que le « langage est pour Blanchot esthétique — littéraire — plutôt qu'éthique¹³ ». Blanchot n'avait-il pas déjà formulé ce rapport en d'autres termes : « Écrire : une exigence singulière (appelons-la bizarre), plus éthique qu'esthétique, puisqu'elle répond à un "il faut" sans obligation ni sanction¹⁴ » ? Exigence bizarre, on le voit, amoral même, mais où se laisse clairement entendre la charge d'une responsabilité irrécusable, d'un répondre dont, sans obligation, elle est pourtant l'obligée ; libre, en ce sens, mais servante, face à *autrui*.

Tel s'esquisserait donc le rapport toujours énigmatique entre écriture et éthique, rapport à l'inconnu où la proximité se fait approche du lointain, relation éthique, et où déjà se profile la rencontre — le face-à-face — avec *autrui*. *Autrui* est un « mystère », écrit Blanchot, mais il est « aussi une énigme » (*EI*, 82) et, en tant que telle, l'intrigue, l'intriguant, le rapport d'intrigue qu'aucun savoir ne vient démêler, « rapport de l'autre *dans* le même, où je suis précisément "intrigué"¹⁵ », comme le rappelle Jean-François Rey. *Autrui*, dès avant notre rencontre, m'intrigue et m'inquiète : il éveille mon inquiétude, il m'y éveille pour le veiller, pour veiller sur lui comme mon seul souci. Là, peut-être, serait

12. Maurice Blanchot, « Énigme », *op. cit.*, p. 7.

13. Françoise Collin, *op. cit.*, p. 354. Peut-on seulement poser la question en ces termes ? Faut-il encore affirmer, avec Anne-Lise Shulte Nordholt, qui fait siennes les conclusions de Françoise Collin, qu'il s'agit « chez Lévinas de philosophie, alors que les recherches de Blanchot sont tout entières concentrées sur la littérature, sur cette expérience qu'est l'écriture » (*Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Genève, Librairie Droz, 1995, p. 340) ? N'est-ce pas rétablir à nouveau une « opposition prétendue » entre la littérature et la philosophie ? Ce n'est pas dire que Blanchot fait de la philosophie un dérivé de la littérature. Bien au contraire. Mais en maintenant une « séparation » entre philosophie et littérature, il cherche sans doute moins à préserver leur autonomie ou leur identité propres qu'à répondre à ce que Leslie Hill considère comme « *the namelessness of the demand of (and for) otherness to which both, in their divergent ways, give voice* » (*op. cit.*, p. 165). Séparées, la philosophie et la littérature ne sont pas pour autant dans un rapport d'opposition.

14. Maurice Blanchot, « Nous travaillons dans les ténèbres », *Le Monde*, 22 juillet 1983, p. 9.

15. Jean-François Rey, *Lévinas. Le passeur de justice*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997, p. 24.

la grâce. « Que Blanchot ait eu, ait déjà dû avoir ce souci premier de l'Autre est ce qui rendit l'amitié possible, gaie et pensable ; ce souci, Lévinas et lui le nommèrent dialogue, entretien infini et, dans la reconnaissance du regard [...], judaïsme¹⁶. »

Il ne faudrait pas croire, pourtant, que dialogue et entretien disent ici le même rapport à l'autre... comme au langage. Ce n'est pas dire qu'il ne saurait y avoir dialogue entre l'un et l'autre, entre une œuvre et l'autre. Au contraire, leur dialogue, me semble-t-il, s'établit précisément dans l'espace qu'ouvre la distance irréductible entre leurs œuvres ; il aurait lieu, il se tiendrait dans cet entre-deux atopique, cet entre-dire qu'est, pour Blanchot, l'entretien. Non pas dialogue socratique, rapport d'égalité illusoire entre deux sujets, deux paroles cherchant, dans leur opposition, à se concilier en vue d'un *telos*, d'une vérité ou d'un savoir à atteindre. L'entretien serait plutôt un dialogue abîmé par le vide de la discontinuité, par l'interruption « énigmatique » et « grave » qui scande la parole, introduisant « l'attente qui mesure la distance entre deux interlocuteurs, non plus la distance réductible, mais l'irréductible » (*EI*, 108). Cette forme d'entretien est essentiellement réponse à l'autre, accueil, parole errante et, comme telle, parole du désert et de l'exil, parole d'errance qui ne se tient pas en un lieu, mais entre les lieux.

Ce n'est donc pas en termes de confrontation et de comparaison qu'il faut penser le rapport entre les œuvres de Blanchot et de Lévinas, mais bien comme accueil et entretien, rapport éthique qu'établit l'infinie distance qui les sépare. On parlerait mieux, en ce sens, d'écoute entre ces œuvres, d'une entente passive qui n'est pas seulement reconnaissance de l'Autre, mais mise en question par lui ; ce qui suppose, déjà, cette « responsabilité qui ne saurait se limiter et qui s'excède sans s'épuiser¹⁷ ». Lire et écrire, dans le souci de l'Autre, dans ce rapport d'intrigue qu'aucun savoir ne démêle, comme si une œuvre se trouvait toujours déjà intriguée par l'autre. C'est ainsi que l'on pourrait dire, avec Anne Élane Cliche, que ces auteurs n'écrivent pas sans l'autre¹⁸.

16. Christophe Bident, *op. cit.*, p. 42.

17. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 73. Il faut voir comment ces œuvres, particulièrement à partir des années soixante, sont attentives l'une à l'autre, attention qui, loin d'exclure la remise en question de l'une par l'autre, fait au contraire appel à une certaine responsabilité, à une certaine éthique de la lecture qui exige de ces lecteurs — de tout lecteur, en fait — une vigilance accrue, comme si, par quelque obligation envers le texte, il s'agissait de reconduire la pensée et l'œuvre de l'autre à sa limite, quitte à radicaliser, on dirait mieux à déplacer, comme il arrive souvent à Blanchot, la lettre du texte en son mouvement.

18. Anne Élane Cliche, *Dire le livre. Portraits de l'écrivain en prophète, talmudiste, évangéliste et saint*, Montréal, XYZ, coll. « Théorie et littérature », p. 30. À vrai dire, Blanchot n'écrit

En somme, il ne suffirait pas, me semble-t-il, de parler de voisinage entre ces œuvres, ou de considérer simplement ce « ne pas écrire sans » comme un « renvoi de l'une à l'autre, dans la confrontation des thèmes et des termes¹⁹ ». S'il fallait penser plus avant l'amitié de pensée entre ces œuvres, je dirais que la pensée de Maurice Blanchot s'écrit « (en marge des livres d'Emmanuel Lévinas) » : c'est là, d'ailleurs, le sous-titre des fragments de « Discours sur la patience » que Blanchot publia en 1975. En marge donc, mais aussi, d'une certaine façon, dans leur marge, à distance, entre parenthèses, dans un rapport intime d'extériorité où il s'agit moins de parler de l'œuvre, d'en faire un thème, un sujet d'analyse, que de lui parler, c'est-à-dire, interpellé et mis en question, de lui répondre. « Écrire, certes, ce n'est pas parler », dirait encore Anne Élane Cliche, mais « il en va tout de même d'un dire et d'un dire en interprétation. La lecture est toujours invitée à continuer dans le sens de ce procès en cours²⁰. » C'est dire qu'il en va, dans l'écrit, d'une parole et d'une interprétation. Ne pas écrire sans l'autre, ce serait peut-être, en ce sens, « tenter de soutenir la rigueur qu'impose l'entrée en scène de cette parole²¹ » dans l'exigence d'écrire.

Or aucune œuvre de Blanchot, sans doute, ne figure mieux cette entrée en scène — si encore elle se laisse figurer : c'est la question qui se profile —, que ce « Discours sur la patience ». Et que sont, justement, ces fragments de discours, sinon l'interruption, le morcellement d'un discours, la discontinuité et l'espacement d'un entretien, l'intermittence fragmentaire de la parole plurielle ? Et que penser, encore, du fait que ce discours en marge des livres de Lévinas, que ces fragments marginaux constituent à la fois le « début » et la « fin », l'« ouverture » et la « clôture » de l'œuvre que l'on connaît mieux, depuis, sous le titre de *L'écriture du désastre* ? C'est que cette œuvre, où s'entretient le rapport à l'autre dans l'écriture, constitue peut-être la réponse, l'absence de réponse à l'énigme que pose, pour le langage, dans le langage, la question de l'éthique dans l'œuvre de Lévinas, cette exigence d'écrire dont *L'écriture du désastre* annonce l'impossible responsabilité.

jamais sans l'autre. Et même si l'échange entre son œuvre et celle de Lévinas demeure privilégié (mais cela est vrai aussi de Bataille), on ne compte plus les auteurs — écrivains et philosophes — avec lesquels son œuvre poursuit, depuis ses débuts, un véritable « entretien infini ». « As a philosopher or critic, Blanchot writes, so to speak, within the margins of other texts, within the interstices of the writings that, by chance or necessity, he encounters as a reader » (Leslie Hill, op. cit., p. 3).

19. Françoise Collin, *op. cit.*, p. 335.

20. Anne Élane Cliche, *op. cit.*, p. 30.

21. *Ibid.*

On ne s'étonnera pas, en ce sens, de la nécessité de passer par l'œuvre de Lévinas. Non pas pour reconduire *ensuite* à l'expérience critique de Blanchot, mais pour mesurer, dans l'intervalle, l'énigme qui les « rapporte l'un à l'autre dans la différence et parfois le silence de la parole²² ». De la responsabilité, de ce mot banal, Blanchot insiste

qu'il faut essayer d'entendre comme Lévinas l'a renouvelé, l'a ouvert jusqu'à lui faire signifier (au-delà de tout sens) la responsabilité d'une philosophie autre (qui reste cependant la philosophie éternelle). Responsable : cela qualifie, en général, prosaïquement et bourgeoisement, un homme mûr, lucide et conscient, qui agit avec mesure, tient compte de tous les éléments de la situation, calcule et décide, l'homme d'action et de réussite. Mais voici que la responsabilité — responsabilité de moi pour autrui, pour tous, sans réciprocité — se déplace, n'appartient plus à la conscience, n'est pas la mise en œuvre d'une réflexion agissante, n'est même pas un devoir qui s'imposerait du dehors et du dedans. *Ma* responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de « moi », un changement de temps et peut-être un changement de langage (*ÉD*, 45).

Il y a beaucoup à entendre ici, et d'abord l'entente elle-même, l'écoute qui, en elle-même, est déjà éthique et en appelle, dans l'attention, à une certaine responsabilité. Il faut être attentif. Telle serait « ma tâche », écrit Blanchot : « [...] répondre à cette parole qui, [pourtant], passe mon entente, y répondre sans l'avoir vraiment entendue et y répondre en la répétant, en la faisant répéter » (*EI*, 92).

Si, donc, il faut répondre à l'exigence que formule Blanchot — il *faut* s'y essayer, dit Blanchot, il *faut essayer* d'entendre comment Lévinas aura renouvelé ce mot énigmatique —, on n'aura d'autre choix que de faire volte-face et de rebrousser chemin jusqu'à cette rencontre où l'autre me réclame déjà, à ce face-à-face où tout se déclare, et d'abord, peut-être, le bouleversement inouï qu'implique ma responsabilité pour autrui. C'est à cette catastrophe — le désastre peut-être — qu'il faut aussi porter attention, dans la mesure du moins où Blanchot s'attarde à penser les changements de statut de « moi » et de temps qui s'y opèrent, tout comme le changement, plus problématique, de langage.

L'énigme d'un Dire

La rencontre de l'autre, le face-à-face, est le point de départ, on le sait, de la relation éthique chez Lévinas. Ce rapport à l'Autre est en somme

22. Maurice Blanchot, *L'amitié*, *op. cit.*, p. 329.

un rapport à l'*absolument autre*, rencontre de l'Inconnu, de l'Étranger qui, comme ce personnage de *L'idylle*, « vient d'ailleurs » et qui toujours « est ailleurs qu'où nous sommes, n'appartenant pas à notre horizon et ne s'inscrivant sur aucun horizon représentable » (*EI*, 74-75). En quoi il est, déjà, le Très-Haut devant lequel je suis sans pouvoir. Même face à moi, même dans ce face-à-face où m'incombe une responsabilité irré-cusable, il demeure insaisissable, inconnaisable, infiniment séparé de moi et, en tant que tel, infigurable, me semble-t-il, dans la mesure du moins où, dépassant « l'idée de l'Autre en moi²³ », je ne puis me le représenter par la pensée. Je ne peux pas me figurer l'autre, l'idée de l'autre ; en quoi on peut dire que ce rapport à l'autre « me rapporte à ce qui me dépasse et m'échappe » (*EI*, 75), il me déborde et me met hors de moi. L'autre, dans son absolue singularité, m'échappe toujours : je ne suis « jamais assez proche », selon l'expression de Lévinas.

Or cette manière de m'échapper en me faisant face, cette façon dont l'autre se présente à moi dans la proximité, Lévinas l'appelle visage. « Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard²⁴. » Thématiser le visage, lui donner figure, c'est déjà le défigurer, le méconnaître. C'est dire, évidemment, que ce visage ne se réduit pas à l'esthétique, à l'image du visage ou à sa figure. Lévinas recourt justement à une très belle image pour décrire non pas le visage mais la manifestation d'Autrui *dans* le visage. Sa présence « consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait », « comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà²⁵ ». C'est en cela que Lévinas considère « la manifestation du visage comme le premier discours », c'est ce qu'il décrit du moins par la formule bien connue : « Le visage parle. » Car parler, précise encore Lévinas, c'est, « avant toute chose, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme » (*HAAH*, 51). En quoi le visage est dit nu, abstrait et comme dénudé de sa propre image comme de sa figure.

Il serait difficile de ne pas reconnaître ce qui, dans cette impossible rencontre avec le visage d'autrui, rappelle le mythe d'Orphée et la lec-

23. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-essais », 1990 [1971], p. 43.

24. *Ibid.*, p. 43.

25. Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais », 1994 [1972], p. 51 ; désormais désigné par le signe *HAAH*, suivi du numéro de la page. Il faudrait voir si cette image ne serait pas à rapprocher du « phénomène de la vitre » souvent décrit dans les récits de Blanchot (entre autres dans *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1979 [1951], p. 82). Sur ce phénomène étrange qui fait de la présence une absence, voir aussi l'essai de Christophe Bident, *op. cit.*, p. 316-318.

ture qu'en propose Blanchot dans certains textes des années cinquante et soixante. « Rappelons-nous une fois encore Orphée et Eurydice » (*EL*, 86), affirme un des interlocuteurs de « Tenir parole », et c'est pour rappeler, justement, qu'au moment du face-à-face Eurydice « est l'étrangeté de l'extrême lointain qu'est autrui » (*EL*, 86). On sait, de même, que le mouvement qui porte Orphée vers les Enfers ne veut pas Eurydice « dans sa vérité diurne²⁶ », mais bien dans « son obscurité nocturne, dans son éloignement, avec son corps fermé et son visage scellé » (*EL*, 226). Ce n'est pas la visibilité d'Eurydice que veut saisir le regard d'Orphée, mais son invisibilité, ce qui en elle échappe justement à la vision, au voir comme au savoir. Faut-il rappeler, « une fois encore », qu'« Orphée peut tout, sauf regarder ce « point » en face » (*EL*, 225) et que, se tournant vers Eurydice, son regard — la violence de ce regard — la trahit toujours nécessairement, chaque fois nécessairement ?

On devine sans doute en quoi la question de cette rencontre est « obligée » ou « attendue » dès qu'il s'agit de penser le rapport à l'autre chez Blanchot²⁷. Certains lecteurs ne manquent d'ailleurs pas de relever dans le traitement que réserve Blanchot à ce mythe des motifs de plus pour souligner l'écart sensible qui l'« opposerait » à Lévinas, jugeant « inassimilables » les pensées des deux auteurs en ce qui a trait à la question de l'éthique. On se demandera toutefois si ce n'est pas l'idée d'une « assimilation » entre ces pensées qui mériterait justement d'être critiquée plus avant. Je me contenterai de souligner, pour l'instant, que la plupart de ces lectures semblent faire peu de cas du déplacement de l'écriture de Blanchot en ce qui a trait à ces questions. De *L'espace littéraire* à *L'entretien infini* et du *Pas au-delà* à *L'écriture du désastre*, la question n'est plus tout à fait la même pour Blanchot. On passe en général rapidement sur le tournant que marque, dans les années soixante, l'émergence — on dirait mieux la réarticulation — de la pensée du neutre. L'écriture, dans son déplacement, cherche en effet à répondre avec une nouvelle urgence à l'exigence de l'autre. Si le visage d'Eurydice est encore pour Orphée « l'extrême que l'art puisse atteindre » (*EL*, 225),

26. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1955, p. 226 ; désormais désigné par le sigle *EL*, suivi du numéro de la page.

27. Essentielles, les figures d'Orphée et d'Eurydice exigent cependant une analyse qui déborderait largement le cadre du présent essai. J'aborde néanmoins cette question dans une thèse en cours : *Le tourment d'écrire. Éthique et responsabilité dans l'œuvre de Maurice Blanchot*. Je ne ferai donc, à regret, qu'effleurer ici la question, n'insistant que sur certains points qui me paraissent importants. On verra plus loin qu'il n'est pas certain que la figure d'Eurydice, que son visage même puissent correspondre aussi simplement au visage chez Lévinas.

il devient aussi, dans « Tu peux tuer cet homme », « le visage nu de la rencontre et la surprise du face-à-face » (*EI*, 274). Écrit à peine un an après « Le regard d'Orphée », c'est pourtant d'un tout autre rapport à l'autre dont il s'agit dans ce texte de *L'entretien infini*²⁸, et si le mouvement qui porte Orphée vers Eurydice est encore le même (ce qui reste à voir), il faut désormais le penser comme rapport éthique (anéthique, diront certains) à autrui. Comment ne pas voir, en effet, que Blanchot insiste dans ce texte, non seulement sur le regard d'Orphée, mais aussi — « et cela est de grande conséquence », écrit-il —, sur la parole qui « est elle-même ce regard, mais antérieur à lui, le regard d'avant la lumière et autre que toute vision », parole étrange qui « est, par son essence, liée au moment où, avant que ne s'évanouisse dans la mort radicale le visage nu d'Eurydice, se révèle cette nudité qu'est son visage²⁹ » (*EI*, 274-275).

28. Publié en 1953, « Le regard d'Orphée » fut repris en recueil dans *L'espace littéraire* ; « Tu peux tuer cet homme », publié dès 1954, soit avant la parution de *L'espace littéraire* en 1955, ne fut repris que quinze ans plus tard dans *L'entretien infini* où, côtoyant des textes consacrés à la pensée de Lévinas, le rapport à l'autre qui s'y dessine en la rencontre d'Orphée et d'Eurydice semble se déplacer sensiblement. Il faudrait voir, d'ailleurs, si « Tu peux tuer cet homme » n'aurait pas fait l'objet, comme de nombreux textes, d'une réécriture avant d'être repris dans *L'entretien infini* : les motifs du face-à-face et du visage semblent en effet indiquer que Blanchot avait alors lu *Totalité et Infini*, pourtant publié en 1961. Aussi fugace soit-il, le retour d'Orphée dans les pages de *L'entretien infini* mériterait donc en lui-même une analyse plus approfondie.

29. Entre le « visage scellé » du « Regard d'Orphée » et ce « visage nu » de *L'entretien infini*, le déplacement me semble majeur, tout comme celui qui marquera à nouveau la question du rapport à autrui dans *L'écriture du désastre*. Or il est intéressant de constater que certains des commentateurs qui cherchent à analyser les questions de l'éthique et de la responsabilité dans l'œuvre de Blanchot à partir des figures d'Orphée et d'Eurydice accordent souvent moins d'attention à *L'écriture du désastre*. Ces questions y occupent pourtant le texte de Blanchot comme jamais auparavant. Mais il est vrai, à tout prendre, que les figures d'Orphée et d'Eurydice n'y sont pas convoquées... Ce n'est pas dire, à nouveau, que Blanchot — en ces pages comme ailleurs en son œuvre — ne remet pas en question la pensée de Lévinas. Au contraire. Un des interlocuteurs du texte « Connaissance de l'inconnu », par exemple, ne manquera pas de souligner, s'interrogeant sur le visage, que « le nom fait difficulté » (*EI*, 77), justement parce qu'il s'inscrit dans la logique de la représentation qu'il cherche pourtant à transcender. De même, dans « Tenir parole », un autre interlocuteur ne trouvera au mot éthique « que des sens dérivés » (*EI*, 89). Comme le rappelle Leslie Hill, les questions que pose Blanchot à la pensée de Lévinas sont dures et parfois brutales dans leurs implications ; « *and the suggestion has been made that they are based on an error of reading, or are rendered inadmissible by the very spirit of Lévinas's work. This may be true. But to disregard Blanchot's obstinate question in this way is to pay insufficient attention to Blanchot's unfaithful fidelity to Lévinas ; and it is to do violence to the suspensive motion of a fragmentary mode of writing in which every statement, assertion, or question in Blanchot's text is interrupted by the boundlessness of the neutre and its strange illogic of continuity and discontinuity, silence and infinity* » (op. cit., p. 180).

De la lecture que propose Blanchot du mythe d'Orphée, on retiendra donc pour l'instant que cette « nudité est ce qu'on rencontre, mais ce qu'on ne saisit pas, ce qui se dérobe à toute saisie » (*EI*, 275). Or ce dénuement, cette absolue pauvreté, pour Lévinas, est à la fois supplication et exigence. Face à autrui, dans la proximité qui me rapporte à lui comme à son visage, je suis déjà interpellé, déjà sommé de répondre avant toute décision. « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté³⁰. » C'est dire que je suis toujours déjà responsable, que cette responsabilité, en quelque sorte, me précède toujours et que ma réponse, en ce sens, manque à l'appel, comme si je répondais toujours trop tard, dans un « trop tard » où s'indique ma non-contemporanéité avec le visage d'Autrui. « Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable » (*AE*, 141). Mais c'est entendu, je dois m'attendre à ce retard — le mien toujours, et toujours inexcusable — dès lors qu'autrui est aussi « la figure infigurable d'un temps sans présent et toujours revenant » (*ÉD*, 141). Jamais ma présence ne peut répondre à l'urgence de l'appel. C'est que l'urgence, chez Lévinas, l'« urgence extrême », n'est pas à proprement parler *dans* le temps, elle ne s'y installe pas. Ce que l'urgence indique, c'est plutôt le manque du temps lui-même, c'est le temps, en somme, qui manque : « L'urgence ne prend pas place dans un contexte qui lui désignerait son temps, l'appel a déjà eu lieu, je ne lui réponds que dans un trop tard qui en est cependant la révélation³¹. » Pour le dire autrement, la « proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possibles les rendez-vous » (*AE*, 142). Je ne suis jamais le contemporain d'autrui comme de mon prochain. La proximité est dérangement du temps. « On peut appeler cela apocalyptiquement³² *éclatement* du temps »

30. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais », 1990 [1974], p. 141 ; désormais désigné dans le texte par le sigle *AE*, suivi du numéro de la page.

31. Francis Wybrands, « Digressions. Sur quelques pas », *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*, n^{os} 3-4, « Heidegger », printemps 1982, p. 16.

32. Comment peut-on appeler « apocalyptiquement » ? Selon quel ton, de quelle manière ? Qu'est-ce qui rend l'appel apocalyptique ? Voir à ce sujet le remarquable essai de Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris, Galilée, coll. « Débats », 1983). L'apocalyptique, c'est ce que suggère Derrida, serait peut-être « une condition transcendante de tout discours, de toute expérience même, de toute marque ou de toute trace » (*ibid.*, p. 77-78). Je me permets également de renvoyer le lecteur à un article intitulé « Maurice Blanchot : écrire comme à la fin du temps » (*Religiologiques*, n^o 20, « Le Millénarisme au cours des siècles », automne 1999, p. 211-229), dans lequel j'aborde la question de la fin et de l'apocalypse dans l'œuvre de Blanchot.

(*AE*, 142), suggère Lévinas, rupture et non pas simplement ouverture à un autre temps.

Par là s'indique peut-être le changement de temps par lequel se marque, pour Blanchot, le bouleversement que suppose ma responsabilité pour Autrui, « le désastre entendu, sous-entendu non pas comme un événement du passé, mais comme le passé immémorial [...] qui revient en dispersant par le retour le temps présent où il serait vécu comme revenant » (*ÉD*, 34). Il est clair que l'on rompt ici avec toute conception traditionnelle du temps : il n'y a pas de temps ni d'espace où s'accomplirait le désastre. C'est dans ce manque que s'opère le bouleversement : il n'y pas de temps ; il n'y a pas *le* temps. Or ce « changement radical », comme le suggère Blanchot, « on pourrait l'indiquer en le spécifiant de cette manière : que, de ce qui advient, tout présent s'exclut. Le changement radical adviendrait lui-même sur ce mode du non-présent qu'il fait advenir sans se confier pour autant à l'avenir (prévisible ou non) ou se retirer dans un passé (transmis ou non) » (*ÉD*, 176).

En ce sens, s'il faut parler apocalyptiquement de ce bouleversement temporel, comme y invite Lévinas, peut-être serait-il permis de penser le désastre, avec Blanchot cette fois, comme l'apocalypse du temps (sa catastrophe). Non pas en ce que le désastre mettrait un terme au temps, marquant sa fin ou son arrêt de mort (il s'agirait alors d'une fin sans fin), mais en ce qu'il découvre (sans rien mettre au jour), on dirait mieux en ce qu'il ouvre à la « passivité d'un temps sans présent » (*ÉD*, 29). « Nous sommes passifs par rapport au désastre, écrit Blanchot, mais le désastre est peut-être la passivité, en cela passé et toujours passé » (*ÉD*, 9).

C'est dans cette passivité sans mesure — passivité où l'être, usé par la patience, est à bout d'être — que s'indique peut-être le mieux le retrait du visage dans la proximité où je le manque toujours ; retrait du visage qui en est la trace. Le visage, en effet, en tant que trace perdue dans la trace, « est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là » (*HAH*, 68), trace de ce qui est toujours passé, en quoi je me trouve *toujours* dans le sillage invisible de l'Autre. « Quelqu'un a déjà passé » (*HAH*, 69), écrit Lévinas.

Ce n'est pas dire, pourtant, que cette trace du visage mène simplement vers le passé (elle n'est pas une piste à suivre). Ce serait encore la ranger dans mon temps, c'est-à-dire dans ce temps commun marqué par l'horloge. La trace, suggère Lévinas, est plutôt « la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et tout avenir » (*HAH*, 69), temps désastreux, on l'aura compris. C'est à se demander si la trace du visage

ne serait pas, dans la passivité, ce qui «l'appellerait à toujours en venir en deçà d'elle-même — non pas passivité, mais exigence de la passivité, mouvement du passé vers l'indépassable» (ÉD, 32-33). C'est donc la trace, en somme, qui, dans la proximité, met à mal le temps de la présence, le disloque et le disjoint. Cette dislocation du temps n'est pas sans problématiser le mouvement par lequel, dans la proximité toujours, je m'approche de l'Autre. «Plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin» (AE, 149). Passif qui s'accroît, suggère encore Lévinas, en quoi l'approche n'est pas dépassable spéculativement, elle est infinité, sa fin — comme la quête d'Orphée — est sans fin. On comprendra, en ce sens, que si la thématization du visage le défait et le défigure, elle en défait tout aussi bien l'approche.

Ce n'est pas sans conséquence, ni pour ma responsabilité — comment, en effet, soutenir ce rapport mais comment, de même, ne pas le soutenir? — ni, c'est ce qu'il faut entendre ici, pour le langage: «Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité, exige une description ne se coulant que dans le langage éthique» (AE, 150). Ce serait déjà indiquer que le possible changement de langage que suppose ma responsabilité se traduirait en direction d'un langage éthique. Or ce bouleversement, comme le précise Lévinas, ne va pas sans une certaine interruption de la phénoménologie: «Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption — ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir» (AE, 150).

Derrida, dans le bel essai qu'il consacre à Emmanuel Lévinas, insiste pour rappeler que cette interruption, se décidant au nom de l'éthique, se marquerait *dans* la phénoménologie, dans «son dedans-dehors». En quoi, souligne-t-il, il s'agirait davantage d'une interruption que la phénoménologie s'imposerait à elle-même. «Cette interruption de soi à soi, si quelque chose de tel est possible, peut ou doit être assumée par la pensée: c'est le discours éthique³³», qui est aussi limite de la thématization. Il faudrait voir, dès lors, si l'éthique (l'exigence d'écrire) ne serait pas aussi limite de l'écriture, limite du discours, interruption que s'imposerait également — mais comme la condition de sa possibilité — l'écriture dans son mouvement vers l'infigurable. Faut-il rappeler, de même, que ce mouvement infini est aussi celui par lequel l'écriture «en appelle vainement à la disparition»? D'où la question — et la double

33. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 96.

contrainte qui la porte : peut-on écrire, faut-il écrire l'infigurable ? « Il y a une limite où l'exercice d'un art, rappelle Blanchot, quel qu'il soit, devient une insulte au malheur. Ne l'oublions pas » (*ÉD*, 132).

Mais ce qui retient davantage ici, ce qu'il faut entendre peut-être, ce n'est pas tant l'interruption elle-même que l'insistance avec laquelle Lévinas en souligne le paradoxe. « Aucun langage autre qu'éthique, écrit-il, n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la phénoménologie qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage » (*AE*, 150). C'est ce paradoxe qui me semble important, paradoxe qui, selon Derrida, ne traduirait rien d'autre que l'énigme d'un visage qui ne se présente que là où il est précisément réfractaire au dévoilement, là où il résiste à la figuration.

C'est dire, à nouveau, que pour accueillir Autrui dans son visage, il faut encore qu'il « se présente comme absence et apparaisse comme non-phénoménalité³⁴ », c'est-à-dire, encore une fois, comme ce qui ne se laisse pas thématiser. C'est dans le visage seul que l'autre se présente comme Autre, dans son irréductible altérité. Il ne faut pas comprendre par là que l'autre se signale par son visage, mais bien qu'il est ce visage. « Absolument présent, dans son visage, Autrui — sans aucune métaphore — me fait face³⁵ », écrit Lévinas. Cela veut dire, comme ne manque pas de le rappeler Derrida, que « l'autre ne se donne donc "en personne" et sans allégorie *que dans le visage*³⁶ ». On comprend, en ce sens, que le visage n'est pour Lévinas ni une métaphore ni une figure. Mais peut-on dire, en revanche, sans ouvrir à nouveau la question du langage éthique, que le discours sur le visage, comme le dit Derrida « n'est pas, lui non plus, une allégorie, ni, comme on serait tenté de le croire une prosopopée³⁷ ». Le visage est-il infigurable pour le langage ? Comment le dire ? Comment l'écrire ? Quel est, en somme, le statut textuel du visage ?

Car si le visage n'est pas une métaphore ; si l'autre ne se donne en personne et sans allégorie que dans le visage ; si ce visage n'est pas une

34. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1967, p. 152.

35. Emmanuel Lévinas, « À priori et subjectivité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1962.

36. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 149.

37. *Ibid.* Cela problématise d'emblée le recours au mythe d'Orphée dont on s'autorise pour penser les rapports de Blanchot et de Lévinas sur la question de l'éthique. La rencontre d'Orphée et d'Eurydice peut-elle encore légitimement être convoquée pour penser le face-à-face lévinassien ?

figure, et si, de même, le discours de Lévinas sur le visage n'est pas une allégorie, il reste que le visage d'Autrui, comme le suggère Jill Robbins, demeure la *figure* privilégiée par laquelle s'ouvre, pour Lévinas, la question de l'éthique. Il faut alors se demander s'il existe ou non une figure pour l'éthique et si cette figure ne serait pas, justement, le visage³⁸. Le visage : une figure ? Y a-t-il une figure pour le visage ? Y a-t-il, de même, une figure pour l'infigurable ? Peut-on encore l'interroger ? Et avec quel langage ? « Où est le dire, demande Blanchot, qui échappe à toute marque, celle de la prédiction, comme celle de l'interdiction ? » (*ÉD*, 44). Comment répondre, en somme ? Comment, « autrement que comme réponse à l'impossible, par ce rapport qui m'interdit de me poser moi-même, mais seulement de me poser comme toujours déjà supposé (ce qui me livre au tout à fait passif), comment, donc, soutiendrons-nous l'énigme de ce qui s'annonce ? » (*ÉD*, 46). Peut-on encore en appeler à une éthique, à une expérience, à une pratique ? Ne nous resterait-il pas, au bout du compte, qu'une parole d'écriture ? Cette responsabilité ne nous exposerait-elle pas, en définitive, à l'énigme d'un Dire, à l'énigme de ce qui échappe à la phénoménalité et à la représentation ? « De là qu'elle soit elle-même désastreuse, écrit Blanchot, la responsabilité qui jamais ne m'allège d'autrui (ni ne m'allège de lui), et nous rend muets de la parole que nous lui devons » (*ÉD*, 47).

Tenir parole

Mais il faut pourtant parler. Quand bien même ma parole et mon discours seraient bouleversés par des exigences qui l'interrompent et le réduisent au silence, il faut parler, répondre encore à celui qui me fait face. Le vis-à-vis où nous nous trouvons est rapport de langage, non pas la rencontre de deux figures, mais bien « l'accès de l'homme en son étrangeté par la parole » (*EI*, 89). Le visage parle, certes, et c'est pour m'interpeller. Mais est-ce que je le comprends ? Est-ce que je comprends bien ce qui m'est dit, et ce qui m'est dit de l'infigurable ? Et comment même lui répondre, ne le sachant pas ? Avec quel langage ? Comment lui parler, dans quel entretien, sans déjà neutraliser la relation, sans déjà manquer à l'exigence de la parole ? La sienne : « Parole sans entente et à laquelle je dois cependant répondre » (*EI*, 92). Mais y suis-je habilité ? Ma responsabilité, ce mot qui « vient comme d'un langage inconnu »

38. Voir l'excellent article de Jill Robbins dont je m'inspire ici largement, « *Visage, Figure : Reading Lévinas's Totality and Infinity* », *Yale French Studies*, n° 79, « Literature and the Ethical Question », 1991, p. 135-149.

(*ÉD*, 47), ne dit-elle pas justement mon inhabilité à répondre? Comment lui répondre, ne le pouvant pas?

— Cette réponse, cette parole qui commence par répondre et qui, en ce commencement, redit la question qui lui vient de l'Inconnu et de l'Étranger, voilà ce qui est au principe de cette responsabilité, telle qu'elle s'exprimera, par la suite, dans le langage dur de l'existence : il faut parler.

— Parler sans pouvoir.

— Tenir parole (*EI*, 92-93).

On s'entend en général pour ne retenir de ce passage de *L'entretien infini* que l'expression « Parler sans pouvoir », où l'on reconnaît une parole sans pouvoir, un parler démuné de son pouvoir, l'autre interrompant, on le sait, mon pouvoir de pouvoir comme ma possibilité de parler. Mais c'est oublier que ce texte s'écrit comme un entretien où, s'il est parfois difficile de savoir qui parle (mais le sait-on jamais?), se donne à entendre plus d'un interlocuteur, ou du moins une parole plurielle. N'est-ce pas, en ce sens, être sourd à tout ce qui peut se dire dans cet entretien, où l'on pourrait très bien entendre, me semble-t-il : « Il faut parler et parler sans pouvoir », « parler sans le pouvoir », mais tout aussi bien : « Il faut parler, sans tenir parole », et peut-être encore : « Il faut parler, parler sans pouvoir tenir parole. »

Étrange langage, certes, langage inconnu, mais qui dit tout à la fois l'interruption de l'entretien et sa possibilité (l'interruption comme sa possibilité même), le manquement de la parole et le manquement à la parole donnée (celle que l'on doit tenir), et peut-être, c'est ce que j'aimerais croire, l'exigence de parler, l'exigence de répondre sans le pouvoir, même quand je ne le peux pas, même quand je manque à l'exigence comme à ma responsabilité.

Il faut parler.

Là serait peut-être l'énigme du langage.