

Maurice Blanchot : écrire comme à la fin du temps

*Patrick Poirier**

Le désastre, rupture avec l'astre, rupture avec toute forme de totalité, sans cependant dénier la nécessité d'un accomplissement, prophétie qui n'annonce rien que le refus du prophétique comme simple événement à venir, ouvrant, toutefois, découvrant la patience de la parole veillante [...].

Maurice Blanchot, *l'Écriture du désastre*

[...] aborder la venue d'un *viens* qui franchit le langage dans une indirection sans retour, vers un au-delà du langage qui ne se rassure plus dans la pensée métalinguistique traditionnelle mais ne se laisse pas davantage replier, comme toute la modernité, au-dedans du langage, aborder la venue d'un *viens* qui soit un récit, voilà l'impossible, l'obscénité imprésentable qui ne nous lâchera plus, comme la Chose qui, dit [Blanchot] quelque part, « se souvient de nous ».

Jacques Derrida, *Parages*

Il faudrait multiplier les exergues pour donner à penser l'énigme de ce qui s'annonce dans cet appel insolite : « *Viens !* » L'invitation est trop impérative, trop urgente pour demeurer sans réponse. Et pourtant, il ne s'agit (encore) que d'un écho, sans plus. « *Viens !* » n'a jamais (de) lieu et l'imminence de sa venue est encore à venir. Encore.

« *Viens !* » On aura reconnu l'appel retentissant qui scande et rythme l'*Apocalypse* johannique. Qui n'a pas en mémoire ce « *Viens !* » récitatif qui appelle — et qu'appellent — les quatre Cavaliers de l'*Apocalypse* ? « Puis l'Agneau brisa le quatrième

* Patrick Poirier est étudiant de troisième cycle au Département d'études françaises de l'Université de Montréal.

sceau, et j'entendis le quatrième être vivant qui disait : « Viens ! » Je regardai et je vis un cheval de couleur verdâtre. Celui qui le montait se nommait la Mort, et il était suivi par celui qui représente le monde des morts.¹ »

Comment répondre à un tel appel ? Comment « aborder la venue » de ce « *Viens !* », et de tout *viens* sans doute, dès lors qu'en cette parole résonne l'*Apocalypse*, de l'apocalypse et l'apocalyptique ? Suffit-il de préciser, avec Jacques Derrida, que l'« on ne peut pas dériver ou construire le sens, le statut, la fonction de *viens*, de l'événement *viens*, à partir de ce qu'on croit savoir du verbe *venir* et de ses modifications² » ? Et quand bien même serait décrite ou illustrée « l'avance insolite de *viens* sur *venir*³ », comment aborder la venue de ce qui arrête toute venue — et d'abord la nôtre ?

C'est à cette aporie au cœur même de la venue, à même l'appel et le Dire de « *Viens !* », qu'il nous faut d'abord nous arrêter. On aura compris que l'annonce de l'Apocalypse, si ce n'est l'énigme de ce qui s'annonce, est presque tout entière donnée dans ce *viens* qui en suspend la venue. Non pas tant à titre de mot d'ordre ou de dernier mot — même si, à la toute fin, à la fin des fins, c'est encore « *Viens !* » que l'on prononce dans l'*Apocalypse* johannique —, mais bien parce que ce mot, lorsqu'il se fait entendre depuis l'œuvre de Maurice Blanchot, donne à penser l'apocalypse de l'*Apocalypse*, sa catastrophe, comme le suggère Derrida. *Viens*, comme le désastre qu'il annonce et n'annonce pas, est apocalyptique, et ce qu'il faut entendre en cette parole d'écriture, c'est d'abord ce désastre qui ouvre et découvre « la patience de la parole veillante⁴ », ce bouleversement du sens « qui ne se confond pas avec la catastrophe annoncée ou décrite dans les écrits apocalyptiques sans pour autant leur être étrangère⁵ ». C'est dire que ce qui doit avant tout nous retenir, c'est « l'annonce elle-même

¹ *Apocalypse ou Révélation accordée à Jean* 6, 7-8.

² J. Derrida, « Pas », dans *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 25. Notre propos n'étant pas de reprendre ici l'étonnante analyse que propose Derrida de ce « *viens* » qui survient sans cesse dans l'œuvre blanchotienne, on aura tout avantage à lire cette incoutournable lecture de l'œuvre de Maurice Blanchot.

³ J. Derrida, *Parages*, p. 25.

⁴ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 121.

⁵ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 96.

et non plus l'annoncé, le discours révélateur de l'à-venir ou même de la fin du monde, plutôt que ce qu'il dit⁶ », à savoir les sept sceaux, les quatre Cavaliers de l'Apocalypse, les fléaux de Dieu ou le Jugement dernier, etc. Il y va d'une certaine urgence qui ne peut attendre le dernier jour.

Ce qui s'annonce sous les traits d'une écriture du désastre, c'est une exigence d'écrire dont l'œuvre de Blanchot porte trace. Peut-être en serait-elle même la révélation, le découvremment (l'*apokalupsis*) et la venue, si cette exigence, justement, ne s'annonçait comme leur catastrophe, si elle n'en ruinait le sens. L'écriture, l'exigence d'écrire, pour Blanchot (après Mallarmé), est étrangère, on le sait, à toute révélation. Plus proche de la parole prophétique que de la vision apocalyptique, elle ne donne rien à voir... que la folie du jour, peut-être⁷. « La littérature, en se faisant impuissance à révéler, voudrait devenir révélation de ce que la révélation détruit. Effort tragique⁸ », rappelle Blanchot. Ainsi, et principalement à la lecture de *l'Écriture du désastre*, il s'agit de montrer en quoi le *viens* apocalyptique et le désastre, tout en bouleversant notre pensée du temps (mais c'est déjà l'essentiel), nous invitent à nous « tourner vers une langue jamais écrite, mais

⁶ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 79.

⁷ Nous renvoyons le lecteur à l'excellent commentaire d'Emmanuel Tiboix, « Dérives du génitif » (*Lignes*, « Maurice Blanchot », no 11, septembre 1990, p. 114-127), ainsi qu'aux deux lectures que consacre Derrida au récit intitulé *la Folie du jour* de Blanchot (voir « Survivre » et « Titre à préciser », dans *Parages*). Rappelons seulement pour notre propos que « la folie du jour » peut tout aussi bien renvoyer à l'événement du jour, « donc comme temps présent et possibilité de l'événement, du présent, de l'instant. Présence du présent, arrivée de la possibilité pour quelque chose d'arriver, d'apparaître et d'avoir lieu » (J. Derrida, « Titre à préciser », dans *Parages*, p. 237) ; mais également à la folie du jour « comme “vue” ou comme “vision” », du jour comme « possibilité de voir », « comme élément de la visibilité et milieu du visible », jour qui n'est donc « pas visible, pas plus que le soleil de Platon. Il est, en ce sens, la nuit, l'aveuglement — ce qui arrive au jour ou fait arriver au jour. » (J. Derrida, *Parages*, p. 238)

⁸ M. Blanchot, *la Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 317. Blanchot poursuit : « En niant le jour, la littérature reconstruit le jour comme fatalité ; en affirmant la nuit, elle trouve la nuit comme l'impossibilité de la nuit. C'est là sa découverte [mais aussi ce qu'elle découvre, ce qu'elle révèle, en un certain sens]. Quand il est la lumière du monde, le jour nous rend clair ce qu'il nous donne à voir [...]. Mais si nous demandons compte du jour, si nous en venons à le repousser pour savoir ce qu'il y a avant le jour, sous le jour, alors nous découvrons qu'il est déjà présent, et ce qu'il y a avant le jour, c'est le jour encore, mais comme impuissance à disparaître et non comme pouvoir de faire apparaître, obscure nécessité et non liberté éclairante. » (p. 317)

toujours à prescrire⁹ », pour qu'une certaine urgence — urgence extrême de la justice — soit entendue. Cette question, cruciale pour une pensée de la littérature, réinscrit l'épreuve et l'exigence d'écrire dans la hantise de l'avènement apocalyptique et l'attente du Jugement dernier.

Le tourment du temps

La « fin vient, quelque chose arrive, la fin commence¹⁰ », affirme la voix narrative de *la Folie du jour*. Or, cet événement apocalyptique (la venue de la fin comme son commencement), incessamment annoncé dans l'œuvre de Blanchot, n'en finit pas d'advenir. C'est dire que l'avènement du désastre — qu'il soit ou non entendu dans sa rumeur apocalyptique — ne vient pas, n'arrive jamais : telle est la condition de sa venue, comme celle de l'écriture.

Écriture et désastre : l'une et l'autre, pour Blanchot du moins, supposent un changement radical d'époque, un bouleversement du temps ; l'Apocalypse peut-être... La littérature ne nous parle-t-elle pas de « la périphérie du monde et comme à la fin du temps¹¹ » ? En fait, et ce n'est pas sans importance, Blanchot ne parle pas ici du jour dernier ou de la fin des temps, mais bien de la fin *du* temps, de ce que la philosophie et une certaine tradition métaphysique, peut-être, auront permis de penser sous cette catégorie. Il faudra voir, d'ailleurs, si cette expression ne ferait pas également sens en direction d'une *fin* du temps, d'un but et d'un *telos* dont le Jugement dernier — la Justice du Dieu Un — serait l'avènement et le terme, marquant du coup, avec la *fin* du temps, la fin *des* temps. Là encore, il y va d'une certaine urgence pour la justice.

J'aurai à revenir sur cette question, mais il est clair, déjà, qu'une conception eschatologique traditionnelle du temps ne saurait ni rendre compte de la temporalité du désastre, ni lui résister.

⁹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 47.

¹⁰ M. Blanchot, *la Folie du jour*, Paris, Fata Morgana, 1973, p. 20. Il serait intéressant de souligner qu'il n'y a pas vraiment de narrateur de *l'Apocalypse*, mais bien, peut-être, comme dans les récits de Blanchot, une voix narrative sans sujet identifiable, parole plurielle que l'on ne peut attribuer à tel ou tel. Or, comme le suggère Derrida, « dès que l'on ne sait plus qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique » (J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 77).

¹¹ M. Blanchot, *la Part du feu*, p. 326.

Quand le désastre survient, il ne vient pas. Le désastre est son imminence, mais puisque le futur, tel que nous le concevons dans l'ordre du temps vécu, appartient au désastre, le désastre l'a toujours déjà retiré ou dissuadé, il n'y a pas d'avenir pour le désastre, comme il n'y a pas de temps ni d'espace où il s'accomplisse.¹²

Il n'y a pas de temps ; il n'y a pas le temps. C'est dans ce manque que s'opère un certain bouleversement, ce qu'il conviendrait peut-être d'appeler le tourment du temps, mais à la condition d'entendre, dans ce *tourment*, le tour et le tournant¹³ par lequel le temps s'écarte de lui-même. « *The time is out of joint* », pourrait-on dire avec Hamlet, donnant ainsi à entendre le changement radical dont il est ici question, cette « catastrophe » dont Georges Bataille, dans *l'Expérience intérieure*, dit qu'« elle est la révolution la plus profonde — elle est le temps “ sorti des gonds ”¹⁴ ». Il serait donc tentant de retrouver chez Bataille l'écho de ce qu'il faut entendre par « désastre », de reconnaître dans les pages de *l'Expérience intérieure* une correspondance de pensée à laquelle les deux auteurs nous ont déjà habitués. Bataille s'emploie ici à penser et à décrire l'objet de la vision extatique et il est vrai que cette expérience-limite s'approche au plus près de ce que *la Folie du jour*, peut-être, nous

¹² M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 8.

¹³ Ce tourment du temps, qui est aussi bien un tournant, doit évidemment beaucoup à la pensée heideggerienne. Trop importante, la question déborderait toutefois largement le cadre du présent essai (j'aborde par ailleurs longuement cette question dans la thèse de doctorat que je suis à écrire : *la Responsabilité terrible, ou Maurice Blanchot et le passage par l'écriture*). Je me permets de renvoyer le lecteur à l'excellent ouvrage de Herman Rapaport pour qui la lecture que fait Derrida de la pensée heideggerienne a été énormément influencée par l'œuvre blanchotienne : « It appears that the temporal turn through language made by Heidegger is not fully appreciated by Derrida until he comes to a reading of Maurice Blanchot who, I feel, has been an enormous influence in developing the implications of the linguistic turn noted in Heidegger's "Letter". In fact, the performance of this "turn" comprises Blanchot's literary achievements. » (*Heidegger & Derrida. Reflexions on Time and Language*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1991, p. 16)

¹⁴ G. Bataille, *l'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 89. Là encore, il faut également renvoyer le lecteur à *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris, Galilée, 1993), ouvrage dans lequel Derrida pense l'« héritage » de Marx, mais peut-être davantage notre dette, notre responsabilité face à ce legs, à partir de l'œuvre de Shakespeare. Cette parole fameuse d'Hamlet, « *The time is out of joint* », véritable leitmotiv, lui permet d'articuler une réflexion sur l'avenir d'un « esprit » du marxisme, si ce n'est sur une certaine pensée du temps auprès de laquelle le présent essai est redevable... et endetté. J'y reviens sous peu.

donne à lire, c'est-à-dire une expérience d'aveuglement, folie qui consisterait à voir (c'est l'impossible) ce qui rend la vue possible, à voir le jour, la lumière éclatante du jour, ce qui fait arriver le jour (la nuit donc, et peut-être davantage la nuit blanche du désastre, « cette nuit à laquelle l'obscurité manque, sans que la lumière l'éclaire¹⁵ »), à voir la vision même, si ce n'est la visibilité.

Cet objet, chaos de lumière et d'ombre, écrit Bataille, est *catastrophe*. [...] L'apercevant, ma pensée sombre elle-même dans une chute où l'on jette un cri. Quelque chose d'immense, d'exorbitant, se libère en tous sens avec un bruit de catastrophe ; cela surgit d'un vide irréel, infini, en même temps s'y perd, dans un choc d'un éclat aveuglant. Dans un fracas de trains télescopés, une glace se brisant en donnant la mort est l'expression de cette venue impérative, toute-puissante et déjà anéantie.¹⁶

A priori, la catastrophe telle que la décrit Bataille rejoint donc d'emblée ce que Blanchot propose sous le signe du désastre. Ex-orbitant, se libérant « en tous sens », l'objet de la vision extatique côtoie non seulement le champ lexical du désastre (la chute de l'astre, la séparation de l'étoile), mais, surgissant avec fracas, son éclat est aussi aveuglement, lumière et révélation où se brise la vision. « Dans les conditions communes, poursuit Bataille, le temps est annulé, enfermé dans les performances des formes ou les changements prévus. Des mouvements inscrits à l'intérieur d'un ordre *arrêtent* le temps, qu'ils figent dans un système de mesures et d'équivalences.¹⁷ » La « catastrophe », se présente alors comme la

¹⁵ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 8. Il faudrait voir, éventuellement, si Bataille et Blanchot ne s'approcheraient pas, d'une certaine manière, des « auteurs » dont parle le moine Syméon : « D'après ce qu'ils écrivent [...], la vision coïncid[e] avec l'évanouissement des choses vues. Ils séparent ce qui nous paraît ne faire qu'un : l'acte de voir et les choses qu'on voit. Ils affirment que plus il y a vision, moins il y a de choses vues [...]. Pour ces auteurs, cela ne fait pas de différence, car les objets ne s'aperçoivent qu'en distinguant de ce qui est visible. Supprimez ce que vous ne voyez pas, et vous supprimez aussi ce que vous voyez. Alors se crée un grand éblouissement aveugle, extinction des choses vues » (Michel de Certeau, *la Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 315-318).

¹⁶ G. Bataille, *l'Expérience intérieure*, p. 88-89. On notera également que « l'expression de cette venue impérative » est celle d'une « glace se brisant en donnant la mort ». Or il est intéressant de rappeler que le « narrateur » de *la Folie du jour* perd presque la vue parce que quelqu'un aurait écrasé du verre brisé sur ses yeux. Commence alors cette non-expérience d'aveuglement qui est aussi bien celle de la mort.

¹⁷ G. Bataille, *l'Expérience intérieure*, p. 89.

« révolution la plus profonde », c'est-à-dire ce temps sorti de ses gonds. Les correspondances sont donc nombreuses : catastrophe et désastre semblent tous deux faire signe en direction d'une apocalypse sans vision et d'un bouleversement radical de la temporalité. Or, dans un fragment de *l'Écriture du désastre* qui semble être consacré à ce passage de *l'Expérience intérieure*, ou du moins à la métaphore shakespearienne par laquelle Bataille rend compte de cette révolution de la temporalité, Blanchot nous retire justement l'assurance de pouvoir établir sans crainte une adéquation entre désastre et catastrophe :

Le Temps dérangé, sorti de ses gonds, se laisse encore attirer, fût-ce à travers l'expérience de la fêlure, en une cohérence qui s'unifie et s'universalise. Mais l'expérience inexpérimentée du désastre, retrait du cosmique qu'il est trop facile de démasquer comme l'effondrement (le manque de fondement où s'immobiliserait une fois pour toutes, sans problèmes ni questions, tout ce que nous avons à penser), nous oblige à nous dégager du temps comme irréversible, sans que le Retour en assure la réversibilité.¹⁸

Étonnamment donc, il semble que le désastre échappe à la temporalité de la révolution catastrophique telle que suggérée par Bataille et ce, même si le désastre comme la catastrophe s'excluent tous deux du présent, même s'ils excluent tous deux le présent de toute présence. « Le désastre : contretemps¹⁹ », écrit Blanchot ; contretemps pour lequel il n'y a pas de temps sans doute, et pour lequel, cela au moins est certain, les concepts de crise et de révolution, comme le suggère Gérard L. Bruns, ne suffisent pas²⁰.

¹⁸ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 125. Je reviens plus loin sur l'importance de ce « Retour » nietzschéen.

¹⁹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 27.

²⁰ G. L. Bruns, *Maurice Blanchot : The Refusal of Philosophy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 207. Le désastre, en cela, s'avère aussi un contretemps pour le présent essai. Impossible, on le voit, de limiter le désastre à une pensée qui le mesurerait à l'aune d'une comparaison le posant *comme* « temps hors de ses gonds », temps « dérangé » qui, pour Blanchot dans les pages de *l'Écriture du désastre*, n'échappe pas encore à une « cohérence qui s'unifie et s'universalise ». Ce n'est pas dire, pour autant, que la métaphore shakespearienne ne nous en permet pas l'approche. Au contraire. Dans *Spectres de Marx*, Derrida invite justement à penser ce « temps hors de ses gonds » dans une perspective qui rappelle, à plusieurs niveaux, le désastre blanchotien. Qui le rappelle et l'appelle, qui s'en approche, mais qui d'aucune manière ne saurait lui *suffire* et ce, même si Derrida fait appel à des textes de Blanchot (entre autres, « Les trois paroles de Marx », dans *l'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 113-117) pour penser plus

Peut-être manque-t-il encore un tour, un autre tour, à la révolution ? Du moins serait-on tenté de dire, avec Blanchot, que rien ne suffit au désastre : « de même que la destruction dans sa pureté de ruine ne lui convient pas, de même l'idée de totalité ne saurait marquer ses limites : toutes choses atteintes ou détruites, les dieux et les hommes reconduits à l'absence, le néant à la place de tout, c'est trop et trop peu.²¹ »

C'est dire que l'Apocalypse elle-même, que la suite des événements catastrophiques annoncés dans l'*Apocalypse* johannique ne convient pas au désastre, comme à son avènement. C'est déjà trop et toujours trop peu. En fait, il semble peu probable que le bouleversement temporel du désastre puisse être arraisonné dans les limites d'une onto-théo-eschatologie. Le « changement radical », comme le suggère en effet 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).²² »

En ce sens, et devant la difficulté où nous nous trouvons à rendre compte de ce « changement radical », peut-être serait-il permis de penser le désastre²³, sa venue et son venir, 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 : j'y reviens), 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 présent²⁴ ». Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'expérience du désastre. « Nous sommes passifs par rapport au désastre, mais le désastre est peut-être la passivité, en cela passé et toujours passé.²⁵ »

avant cette disjonction du temps (la crise, la révolution) et, plus important encore ici, l'à-venir de la justice, son temps.

21 M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 9.

22 M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 176.

23 Encore que « Penser le désastre (si c'est possible, et ce n'est pas possible dans la mesure où nous pressentons que le désastre est la pensée), c'est n'avoir plus d'avenir pour le penser » (M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 7). Le « désastre est inconnu, le nom inconnu pour ce qui dans la pensée même nous dissuade d'être pensé, nous éloignant par la proximité » (p. 14).

24 M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 29.

25 M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 9. Il faut noter que Blanchot va très loin dans la contestation de toute expérience du désastre. S'il est tantôt

Attente et contre-temps

C'est dans cette passivité sans mesure — passivité où l'être, usé par la patience, est à bout d'être — que le désastre se donne le plus facilement à penser comme le tourment du temps.

Le passif n'a pas à avoir lieu, écrit Blanchot, mais, impliqué dans le tournant qui, s'écartant du tour, se fait par lui détour, il est le tourment du temps qui ayant toujours déjà passé vient comme retour sans présent, venant sans advenir dans la patience de l'époque, époque inénarrable, destinée à l'intermittence d'un langage déchargé de parole, désapproprié, et qui est l'arrêt silencieux de ce à quoi sans obligation il faut cependant répondre.²⁶

Il ne faudrait pas s'étonner de reconnaître ici, dans cette écriture du désastre, l'écho d'une réflexion levinassienne. Le passif et la passivité, tels que Blanchot les donne à lire dans *l'Écriture du désastre*, témoignent largement, chez ce dernier, du legs de la pensée levinassienne — et ce, à une profondeur qui n'est pas sans importance pour notre propos.

1) D'abord parce qu'on ne peut chercher à penser l'écriture du désastre et *l'Apocalypse* — mais tout aussi bien l'urgence de la

« expérience inéprouvée » qui « défait en le laissant intact le rapport au monde comme présence ou absence » (p. 184), le désastre est tout aussi bien non-expérience. Mais ce qui ne laissera pas de surprendre les lecteurs de Blanchot (comme ceux de Bataille), c'est que « [n]ous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, écrit-il, l'entendrions-nous comme *expérience-limite*. C'est là un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille » (p. 85 ; je souligne). On s'étonne de voir ainsi remise en question jusqu'à la possibilité même d'une expérience-limite du désastre. Bruns, aux prises avec cette question, va d'ailleurs jusqu'à s'autoriser d'un glissement dans sa traduction de l'« expérience-limite » pour, sans doute, en préserver la chance. « The experience of the disaster, écrit Bruns, is not a subjective possibility but a limit-experience, which means that it cannot be objectified or thematized ; on the contrary, it drains away our subjectivity, turns us into no one. » (G. L. Bruns, *Maurice Blanchot*, p. 209) Suit sa traduction du fragment cité plus haut où l'« expérience-limite », qu'il cite également en français, entre crochets, devient ici expérience ultime ou extrême : « We feel that there cannot be any experience of the disaster, even if we were to understand disaster to be the ultimate experience [expérience-limite]. » (p. 209) De toute évidence, la traduction d'« expérience-limite » par « *ultimate experience* » est au mieux problématique et Bruns, qui fait suivre sa traduction par l'expression française, en est certainement conscient (d'autant qu'il recourt, quelques lignes plus haut, à l'expression « limit-experience » qui rend parfaitement compte de son équivalent français). Il y a là plus qu'un problème de traduction. Il s'agit d'une question d'importance, d'une impasse que l'on ne peut toutefois pas dénouer dans le cadre du présent essai.

²⁶ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 58.

justice, on le verra —, sans comprendre ce qu'il en retourne d'une certaine passivité²⁷, comme d'une patience extrême. Il est beaucoup question d'attente et de patience dans l'*Apocalypse* johannique. Aux membres du peuple de Dieu qui, avec le Jugement dernier, attendent la Justice divine — non sans quelque impatience d'ailleurs —, il est demandé, sinon recommandé de « faire preuve de patience », le moment fixé pour tous ces événements étant proche, toujours plus proche : « Je viens bientôt ! », répète sans cesse le Messie. De même, dans la première partie de son message, alors qu'il rapporte les circonstances de sa vision, Jean, en union avec Yeshoua, dit participer avec ses frères à « l'attente patiente ». Or, il y a une marge, une différence certaine entre cette patience apocalyptique et la patience du désastre, et cet écart est celui que découvre l'exigence levinassienne de la passivité ; passivité jamais assez passive, passivité plus passive que toute passivité. Elle est la condition d'une attente infinie et de la parole veillante, « mouvement du passé vers l'indépassable²⁸ », et tout aussi bien ce pourquoi il n'y a pas d'attente du désastre.

Qu'il n'y ait pas d'attente du désastre, écrit Blanchot, c'est dans la mesure où l'on pense que l'attente est toujours attente d'un attendu ou d'un inattendu. Mais l'attente, de même qu'elle ne se rapporte pas plus à l'avenir qu'à un passé accessible, est aussi bien attente de l'attente, ce qui ne nous fixe pas dans un présent, car « j' » ai toujours déjà attendu ce que j'attendrai toujours : le non mémorable, l'inconnu sans présent dont je ne puis pas plus me souvenir que je ne puis savoir si je n'oublie pas l'avenir, l'avenir étant ma relation avec ce qui, dans ce qui arrive, n'arrive pas et donc ne se présente pas, ne se re-présente pas²⁹.

²⁷ « S'il y a rapport entre passivité et écriture, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet : supposent un changement de temps : supposent qu'entre être et ne pas être quelque chose qui ne s'accomplit pas arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu — le désœuvrement du neutre, la rupture silencieuse du fragmentaire » (M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 29-30) et le désastre, peut-être. On peut se demander en outre si, « entre être et ne pas être », il ne faudrait pas lire, à nouveau, une autre référence à *Hamlet*, à ce « changement de temps » dont j'ai déjà parlé. Mais ce n'est rien pour surprendre, évidemment. N'est-ce pas Levinas qui écrivait : « il me semble parfois que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare » (E. Levinas, *le Temps et l'autre*, coll. Quadrige, Paris, P.U.F., 1983, p. 60) ?

²⁸ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 33.

²⁹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 179-180.

2) C'est à ce titre, en tant que la passivité levinassienne permet à Blanchot de penser l'attente de l'attente — c'est-à-dire, de même, un *autre* temps, un hors-temps dans le temps —, que ce legs est également d'importance. Il nous permet de suggérer, mais ce n'est là qu'une hypothèse, que l'avènement du désastre (ce qui n'arrive pas) emprunterait à une temporalité, à un ordre de temps que seule une double perspective nous permettrait d'appréhender, perspectives chrétienne et judaïque (ici contaminées, l'une et l'autre, et l'une par l'autre). Il est intéressant de voir à quel point, et dans quelle mesure, *l'Écriture du désastre* (mais cela est vrai d'une pensée qui traverse toute l'œuvre de Blanchot) semble offrir une double lecture de l'*Apocalypse* johannique et de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, comme s'il s'agissait de lire l'une depuis l'autre, détournant, retournant l'une sur l'autre. En ce sens, c'est bien parce qu'elle est informée par la pensée levinassienne que l'œuvre de Blanchot — à tout le moins ce qui s'écrit sous les traits du désastre — se donne à lire comme l'apocalypse de l'*Apocalypse*, comme sa fin et sa catastrophe, la fin de la fin, comme ce qui empêcherait la fin d'en finir, le sans fin de la fin³⁰.

J'ai déjà suggéré à quel point il était demandé au peuple de Dieu d'être patient. Or cette patience est avant tout im-patience, attente impatiente du dernier jour et de la Justice de Dieu. En aucun cas elle ne saurait être confondue avec la patience du désastre. D'abord parce que la « patience ne se recommande ni ne s'ordonne³¹ ». « “ Sois patient ” Qui dit cela ? », demande

³⁰ C'est du moins ce que suggère Rapaport : « We recall that in Levinas the “ end ” is thought from the “ beyond ” of Being [depuis l'au-delà de l'être], from the “ end of the end of the end ”, which is to say, from the forestalling of apocalypse, its demolition, in its very arrival. » (H. Rapaport, *Heidegger & Derrida*, p. 17)

³¹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 29. Encore faudrait-il nuancer la signification de cette « impatience », de ce qu'il faut entendre par « attente impatiente ». Comme le remarque Blanchot : « Il ne suffit pas de dire : par impatience. » Si le christianisme a eu besoin d'un Messie qui soit Dieu, s'il a divinisé certains personnages historiques, c'est bien plutôt par « un subterfuge impatient ». L'espérance messianique s'impose « lorsque l'histoire n'apparaît politiquement que comme un tohu-bohu arbitraire, un processus privé de sens » (p. 216). Là encore, ne pourrait-on pas rapprocher ce « tohu-bohu arbitraire » au « temps hors de ses gonds » ? « Dans “ *The time is out of joint* ”, *Time*, c'est tantôt le *temps* même, la temporalité du temps, tantôt ce que la temporalité rend possible (le temps comme histoire [...]), tantôt, par conséquent, le *monde* comme il va, notre monde aujourd'hui, notre aujourd'hui, l'actualité même : [...] là où ça marche ou ne marche pas bien, là où ça va sans aller comme ça devrait par les temps qui courent. *Time* : c'est le

Blanchot, faisant peut-être allusion à l'*Apocalypse* johannique. Qui dit cela donc ? « Personne », écrit-il encore — donnant à penser le neutre, ou du moins cette voix narrative dont le ton apocalyptique a déjà été souligné —, personne « qui puisse le dire et personne qui puisse l'entendre ». C'est que la « patience m'a déjà retiré non seulement de ma part volontaire, mais de mon pouvoir d'être patient : si je *puis* être patient, c'est que la patience n'a pas usé en moi ce moi où je me retiens. La patience m'ouvre de part en part jusqu'à une passivité qui est le " pas du tout à fait passif ".³² » J'ajouterais, suivant Blanchot dans sa lecture de Levinas, que ce pas de la patience mesure également le pas de l'attente du désastre, le « pas d'attente » qui est tout aussi bien attente de l'attente.

Quant à l'attente apocalyptique, elle est peut-être surtout attente impatiente dans la mesure où elle devient, selon l'expression de Gilles Deleuze, « l'objet d'une programmation maniaque sans précédent³³ ». Il est en effet étonnant de constater à quel point les étapes se multiplient avant le dernier jour, à quel point sont nombreux les événements devant mener à l'avènement du Jugement dernier et de la Justice, bref, à quel point semble être éloigné ce moment pourtant fixé pour bientôt. Mais, comme le dit Deleuze, il faut bien « occuper ceux qui attendent. Il faut que l'attente soit organisée d'un bout à l'autre : les âmes martyrisées qui doivent attendre que les martyrs soient en nombre suffisant, avant que le spectacle commence ». Mais plus important encore, et j'y reviendrai, il « faut que la Fin soit programmée³⁴ ». C'est cette programmation, ce temps messianique dirigé vers la fin, par la fin, que ne connaît pas l'attente du messianisme juif. Son destin est différé, certes, et il attend un avènement qui pourrait bien être la fin, mais cet avènement est attendu « comme quelque chose d'imprévisible et de nouveau, dont il sait seulement la présence ou la gestation dans le plan de Dieu³⁵ ».

En ce sens, il me semble que le désastre blanchotien, « découvrant la patience de la parole veillante », se rapproche beaucoup plus du messianisme juif, on dirait mieux du messianisme

temps, mais c'est aussi l'histoire, et c'est le monde. » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 43)

³² M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 28-29.

³³ G. Deleuze, « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », dans *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 55.

³⁴ G. Deleuze, *Critique et clinique*, p. 56.

³⁵ G. Deleuze, *Critique et clinique*, p. 56.

tel qu'il se laisse penser dans l'œuvre de Levinas, que de la vision apocalyptique du christianisme. Comme le fait remarquer Blanchot, « [a]uprès du Messie qui est là » — parce que le fait d'être là n'est pas encore la venue, du moins dans la perspective judaïque —, auprès du Messie donc, « doit toujours retentir l'appel : “ Viens, Viens ”. [...] Future ou passée [...], sa venue ne correspond pas à une présence. L'appel non plus ne suffit pas.³⁶ » On se demandera si Blanchot ne fait pas également allusion, là encore, aux dernières paroles de l'*Apocalypse* johannique, alors qu'il est demandé au peuple de Dieu de dire « *Viens !* » à la venue du Messie, c'est-à-dire, cette fois, on le verra bientôt, à la venue de sa présence comme de la Fin. En retour, la lecture que propose Blanchot du messianisme juif insiste souvent sur ce qui, de ce messianisme, nous laissant « pressentir le rapport de l'événement et de l'inavènement³⁷ », pourrait s'approcher d'une certaine pensée du désastre. Messianisme sans messianisme, on peut donc dire du désastre, mais également de l'œuvre de Blanchot, qu'il est, non pas anti-messianique (ce serait le réinscrire dans la clôture d'un horizon que le désastre cherche à ouvrir), mais pensée du messianique, en ce qu'il suspend la venue, toute venue. Blanchot ne manque d'ailleurs pas de rappeler ou de souligner que l'avènement messianique, pour certains commentateurs — et Levinas est sans doute de ceux-là —, « ne signifie pas encore la fin de l'histoire, la suppression d'un temps plus futur que nulle prophétie ne saurait annoncer³⁸ ». C'est dans ce « pas encore » qu'il faut reconnaître le mouvement du

³⁶ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 214-215.

³⁷ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 214. C'est que l'« événement de ce “ Viens ” précède et appelle l'événement. Il serait ce à partir de quoi il y a de l'événement, le venir, l'à-venir de l'événement, qu'on ne peut pas penser sous la catégorie donnée d'événement » (J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 91). De même, il serait difficile de passer ici sous silence ce que la pensée de Blanchot doit à l'héritage nietzschéen, ou, à tout le moins, ce qu'une certaine pensée de l'événement dans *l'Écriture du désastre* doit à la pensée du retour (c'est-à-dire à la *révélation* de Sils Maria). Là encore, il s'agit d'une question qu'il serait difficile d'aborder dans le cadre de ce texte. On rappellera seulement, avec Claude Lévesque, que « le seul enseignement de la pensée du retour, dans *Zarathoustra*, serait de l'ordre de l'événement-avènement ». Cette « expérience-limite serait au principe d'un tournant de l'histoire et viserait à ce que chacun entre dans le tragique de cette nouvelle ère en refaisant lui-même cette chute dans l'absence de temps » (*l'Étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1978, p. 39).

³⁸ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 215.

désastre, le « pas » de la passivité comme celui de la patience : le pas du temps et de l'absence de temps.

Il est clair du moins que si le messianisme juif, pour Blanchot, devait poser ou supposer une fin, cette fin serait *sans* fin. Il faudrait d'ailleurs s'étendre plus longuement sur ce qu'il faut entendre par « fin *sans* fin », mais peut-être suffit-il simplement de rappeler, avec Derrida, que le mot *sans*, dans la syntaxe blanchotienne, marque ici une catastrophe interne et externe de la fin, ou de l'apocalypse. « La catastrophe [...] serait peut-être *de* l'apocalypse même, son pli et sa fin, une clôture sans fin, une fin sans fin.³⁹ » Et c'est pourquoi, à la question « Pour quand ta venue ? », le Messie peut toujours répondre : « Pour aujourd'hui ».

C'est maintenant, et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre. Et quand est-ce maintenant ? un maintenant qui n'appartient pas au temps ordinaire, qui nécessairement le bouleverse, ne le maintient pas, le déstabilise, surtout si l'on se souvient que ce « maintenant » hors texte, d'un récit de sévère fiction, renvoie à des textes qui le font à nouveau dépendre de conditions réalisables-irréalisables : « Maintenant pour peu que tu prêtes attention, ou si tu veux bien écouter ma voix ».⁴⁰

Comment ne pas reconnaître l'autre temps du désastre, ou du moins ce que cet autre temps doit à la pensée judaïque ? On pourrait en effet multiplier les passages de l'œuvre blanchotienne où résonne l'urgence d'un tel « maintenant », scansion qui jamais ne fait de ce « maintenant » un point central dans l'ordre du temps. Il n'a pas, en d'autres mots, la ponctualité d'un maintenant « actuel », d'un maintenant « présent » à l'aune duquel la pensée philosophique a depuis toujours mesuré les concepts de la conscience, de la vérité, du sujet et de la présence. En ce sens, dans la mesure où l'itération de ces « maintenant » dans l'œuvre blanchotienne doit en quelque sorte faire écho aux « maintenant » qui scandent l'*Apocalypse* de Jean, on peut se demander si, leur répondant, l'œuvre de Blanchot ne

³⁹ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 96-97. On peut aussi rappeler que cette syntaxe du « sans » intervient souvent dans les textes de Blanchot « pour neutraliser (sans poser, sans nier) un mot, un concept, un terme (X sans X) ». Il s'agit en somme d'un « Sans sans privation ni négativité ni manque (*sans* sans « sans ») » (J. Derrida, « Survivre », dans *Parages*, p. 151).

⁴⁰ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 215.

nous permettrait pas de penser leur répétition — la répétition et le retour du « maintenant », mais aussi de « Viens » — comme ce qui, justement, en diffère éternellement la venue et l'arrivée. C'est dire, en somme, que toutes ces occurrences, même lorsqu'il est dit « Maintenant, la fin⁴¹ », ne cherchent essentiellement qu'à *maintenir* la fin dans une absence de temps, dans un hors-temps dans le temps, voire dans l'instant fulgurant du désastre⁴². Il n'y a pas de fin, il n'y a pas la fin, même maintenant, même si la fin vient maintenant.

Cela n'est pas sans conséquence, ni pour l'œuvre de Blanchot, ni pour la littérature, ni pour la justice. Cela explique du moins son parti pris pour ce qui, dans le messianique, relève du judaïsme plutôt que du christianisme. Le désastre, faut-il encore le rappeler, arrête toute venue : plus de récits (plus jamais), plus de messies, « à moins de concevoir le messianisme, non pas comme une venue (une venue encore à venir), mais comme une attente, c'est-à-dire une patience infinie⁴³ ». Pour le dire simplement, le christianisme ferait montre d'une certaine impatience, d'un subterfuge impatient à l'égard de la fin et l'*Apocalypse* johannique en serait l'éloquente illustration : c'est un messianisme qui, en programmant et en anticipant la Fin, le Jugement dernier, se refuse en effet à ce qui est sans fin. « Et pourquoi l'idée du Messie ? demande Blanchot, pourquoi la nécessité de l'achèvement dans la justice ? Pourquoi ne supportons-nous pas, ne désirons-nous pas ce qui est sans fin ?⁴⁴ »

⁴¹ M. Blanchot, *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, 1979, p. 166. On pourrait dire, en cela, qu'il s'agit d'un « maintenant disjoint ou désajusté, “out of joint”, un maintenant désajointé » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 21).

⁴² Il faut souligner à quel point le temps hors temps du désastre rappelle, ou se laisse penser depuis cette autre pensée fulgurante, celle du Grand Midi et de l'éternel retour. En effet, « cette affirmation béate et souveraine de l'instant comme espacement et retour se laisse ramener, paradoxalement, à une affirmation du temps hors temps, hors ligne, hors présent. Par rapport au temps linéaire et à l'érection de l'instant comme axe et point source, le temps du retour comme chute abyssale hors du cercle dans le trou sans fond de l'instant est coupure, castration, solution de continuité, rupture de présence, rapport d'infinité avec le dehors, différance » (C. Lévesque, *l'Étrangeté du texte*, p. 70-71).

⁴³ G. L. Bruns, *Maurice Blanchot*, p. 212. Ma traduction.

⁴⁴ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 216. On aura compris qu'il s'agit là d'une différence essentielle entre les messianismes chrétien et juif : « Christian messianism — or its secular equivalent, political millennialism — functions as a distancing factor : it is a mechanism for transporting ourselves out of the without-end. » (Gérard L. Bruns, *Maurice Blanchot*, p. 227)

Il faut bien entendre ce qui nous est dit ici : ce n'est évidemment pas la nécessité de la justice que Blanchot remet en question, mais bien l'achèvement dans la justice, la nécessité pour cet achèvement *seul* d'être avènement de la justice, si ce n'est même la nécessité, pour la justice, d'*attendre* cet achèvement, la fin de la Fin. Or, paradoxalement, l'attente levinassienne, cette perspective judaïque du désastre (pour lequel il n'y a pas d'attente), n'attend pas, elle, le dernier jour pour rendre son temps, son absence de temps, à la justice. Non pas par impatience, mais parce que la « patience est l'urgence extrême⁴⁵ ». Comme le remarque Francis Wybrands, l'« urgence chez Levinas ne s'installe pas *dans* le temps, avec l'urgence, c'est le temps lui-même qui manque. [...] Rupture du temps et non pas seulement ouverture à un autre temps. 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 révélation.⁴⁶ » Qu'importe, en ce sens, la Fin ou le sans fin pour la patience et l'attente infinie. Par contre, et c'est ce que Blanchot remet en question, l'attente programmatique de l'*Apocalypse* johannique semble reporter la justice à la fin des fins, comme si le Verdict, le dire de la vérité⁴⁷ et de la justice, était sans cesse ajourné jusqu'au dernier jour. Mais plus encore, il faudrait voir si l'*Apocalypse* johannique ne donnerait pas à lire le Jugement dernier comme *fin* de la Fin, la Justice du Dieu Un comme *telos* du temps et de la fin des temps, marquant, avec son avènement, l'achèvement, le terme, la fin des temps.

Or c'est impossible, Blanchot s'y refuse : « la justice (la justice pour autrui) a ce trait décisif qu'elle ne supporte pas de délais⁴⁸ », elle excède tous les programmes, tous les calculs. Le

⁴⁵ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 55.

⁴⁶ F. Wybrands, « Digressions. Sur quelques pas », *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*, « Heidegger », nos 3-4, printemps 1982, p. 16.

⁴⁷ Mais il s'agit là de la vérité de la vérité. « La vérité elle-même est la fin, la destination, et que la vérité se dévoile est l'avènement de la fin. La vérité est la fin et l'instance du jugement dernier. » (J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 69)

⁴⁸ M. Blanchot, *les Intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Paris, Fourbis, 1996, p. 45 (article paru pour la première fois dans la revue *Débats*, no 29, mars 1984, p. 3-24). Derrida reprend sensiblement les mêmes propos : « la justice, si *imprésentable* qu'elle demeure, n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre » (*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 57 ; je souligne). On comprend que, là encore, si la justice ne se présente pas, si elle ne se situe pas dans un présent présentable, il reste qu'elle ne s'inscrit pas davantage dans un

désastre, découvrant la patience de la parole veillante, y insiste sans cesse, sans fin, sans la fin. La patience n'est-elle pas « l'urgence extrême », l'« extrême de la patience étant en rapport avec l'extrême de la responsabilité⁴⁹ » ? On ne s'étonnera donc pas d'entendre Blanchot dire que la littérature parle de la fin du temps, ou plus précisément que la littérature, dépassant « le lieu et le moment actuels », se place « à la périphérie du monde et comme à la fin du temps, et c'est de là qu'elle nous parle des choses et qu'elle s'occupe des hommes⁵⁰ ». À la périphérie du monde, en sa marge, en sa limite, et non depuis sa fin. Si la littérature nous parle de la périphérie du monde, si elle en parle depuis la périphérie, depuis la marge, ce n'est pas pour en dire la fin et la clôture. Il n'y a pas de fin pour le monde et la littérature, comme à la fin du temps, même à la fin du temps, s'occupe encore des hommes.

Maintenant, la fin

J'aime à entendre, pour ma part, ce qui, dans cette expression, fait toujours déjà de la littérature une parole de la fin du

« horizon d'attente (régulatrice ou messianique). Mais par là-même, poursuit Derrida, elle a *peut-être* un avenir, justement, un *à-venir* qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. Celui-ci perd l'ouverture, la venue de l'autre (qui vient) sans laquelle il n'est pas de justice ; et le futur peut toujours reproduire le présent, s'annoncer ou se présenter comme un présent futur dans la forme modifiée du présent. La justice reste *à venir*, elle *a* à venir, elle *est* à-venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir. Elle l'aura toujours, cet à-venir, et elle l'aura toujours eu » (J. Derrida, *Force de loi*, p. 60). On reconnaît ici une pensée où se laisse pressentir le rapport de l'événement et de l'inavènement (où le futur, la possibilité de l'événement comme temps présent, comme présence dans l'ordre du temps vécu, cède le pas à un avenir qui reste à venir), mais où s'ébranle davantage l'horizon d'attente messianique, que ce messianisme, dans son « interprétation conventionnelle » (p. 57), soit juif ou chrétien. Or, il faut le rappeler, le désastre blanchotien, même si le messianisme juif permet de l'approcher, même s'il est pensée du messianique, n'est pas un messianisme. De même, si l'œuvre de Levinas donne à penser l'attente depuis l'extrême de la patience, depuis une passivité plus passive que toute passivité, il reste qu'il n'y a pas d'attente du désastre ou alors que, attente de l'attente, cette attente ne saurait avoir d'horizon.

⁴⁹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 209.

⁵⁰ M. Blanchot, *la Part du feu*, p. 326. L'« avenir est sa provenance » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 16) pourrait-on dire de la littérature, au même titre, peut-être, que l'appel, s'il faut en croire Heidegger : « l'appel qu'on lance vient en vérité déjà de cet endroit là-bas vers lequel il se dirige. Dans l'appel qu'on lance règne un élan originel vers... » (M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, P.U.F., 1973, p. 20) La littérature : un appel ? « Viens ! » : la littérature ? On ne s'éloignerait sans doute pas de ce que Blanchot entend par « littérature », mais il faudrait alors nuancer le caractère « originel » de cet élan.

temps, parole d'écriture qui, *depuis* la fin des temps, dit la fin sans la fin, le désastre sans fin. « Ce qui arrive de par l'écriture, rappelle Blanchot, n'est pas de l'ordre de ce qui arrive.⁵¹ » Comme si, de la littérature, résonnait l'écho ancien d'un « *Viens !* », d'un appel à la justice, comme si, de même, la littérature offrait la possibilité de comprendre le jour du Jugement dernier, non pas comme la fin des fins, mais comme

le jour le plus jeune, le jour au-delà des jours ; non pas que le jugement soit réservé à la fin des temps ; au contraire, la justice n'attend pas, elle est à chaque instant à accomplir, à rendre, à méditer aussi (à apprendre) ; chaque acte juste (y en a-t-il ?) fait du jour le dernier jour ou — comme dit Kafka — le tout dernier, ne se situant plus dans la suite ordinaire des jours mais de l'ordinaire le plus ordinaire faisant l'extraordinaire.⁵²

En d'autres mots encore, c'est dire que la littérature, en ce qui concerne Blanchot, dit incessamment la fin, le dernier jour : elle le dit maintenant et dit maintenant, la fin. Se trouve par là-même contestée, déplacée, toute lecture eschatologique de l'*Apocalypse* johannique. Ce n'est pas le Verdict qui est ici ajourné jusqu'au jour dernier, c'est l'apocalypse elle-même, la révélation même, le dévoilement qui se voit ajourné, ajouré, la clôture de la fin percée d'ouvertures, trouée de jours : le jour ouvert au jour, à sa folie, à la folie du jour ; le jugement dernier remis à plus tard, reporté à un autre jour (un jour fixe), le dernier peut-être, qui sait (c'est indéterminé, incalculable), un jour qui, de toute façon, n'arrivera pas, même à jour fixe. C'est du moins ce que donne à lire *l'Écriture du désastre* : la fin des temps et la venue du Messie infiniment divisées, retardées, on dirait mieux différées dans leur mouvement même, dans leur arrivée, dans la venue de leur arrivée.

De tels propos, comme le remarque Herman Rapaport, reflètent moins l'expression d'un profond athéisme, qu'une lecture et une interprétation de l'apocalypse chrétienne depuis une perspective judaïque, celle que propose Emmanuel Levinas. Car si la fin est ainsi toujours différée, divisée, et pourtant imminente dans sa venue, elle l'est tout aussi bien pour se trouver « dans le sillage de la trace de l'Autre⁵³ ». C'est dire que s'annonce une responsa-

⁵¹ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 102.

⁵² M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 216-217.

⁵³ H. Rapaport, *Heidegger & Derrida*, p. 218 (ma traduction). Il reste que cet « Autre », pour Blanchot, n'atteint pas un Infini qui, chez Levinas, ne peut être

bilité éthique dans la catastrophe de l'apocalypse, relation radicalement indéterminable qui, pour Blanchot comme pour Levinas, renverse toute priorité accordée à l'ontologique, malgré — et peut-être contre — Heidegger. C'est à ce point rendu, selon Rapaport, « qu'un "sujet" encore impensable dans la tradition occidentale se trouve intuitivement réuni avec une préhistoire qui se déroulerait "hors" du logocentrisme grec⁵⁴ » (là où l'Autre ne peut être pensé dans son altérité radicale). C'est dans ce « dehors » que le moi retrouve la pleine compréhension éthique de sa responsabilité devant l'altérité de l'Autre, responsabilité qui, « découvrant l'autre au *lieu* de moi », « me donne à répondre de l'absence, de la passivité, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être responsable⁵⁵ ». Or, Blanchot y insiste, cette lourde responsabilité suppose une catastrophe, ou, plus précisément, un bouleversement tel qu'il ne laisse pas intact le « moi », qu'il en présuppose un changement radical ; bouleversement auquel, de même, répond un changement de temps et peut-être, ce n'est pas sans importance, « un changement de langage⁵⁶ ». Comment, en effet, répondre à

que Dieu. C'est là une des différences marquées entre la pensée de ces deux amis. En ce sens, malgré sa perspective judaïque, la lecture que propose Blanchot de l'apocalypse chrétienne pourrait en effet être perçue comme l'expression d'un athéisme.

⁵⁴ H. Rapaport, *Heidegger & Derrida*, p. 221 (ma traduction). Il faut ajouter quelques précisions, celles-là même que Blanchot apporte dans une « Note plus tardive » quant à la « philosophie éternelle » de Levinas. « Qu'il n'y ait pas trop d'équivoque, précise-t-il : la " philosophie éternelle ", dans la mesure où il n'y a pas rupture d'apparence avec le langage dit " grec " où se garde l'exigence d'universalité ; mais ce qui s'énonce ou plutôt s'annonce avec Levinas, c'est un surplus, un au-delà de l'universel [son dehors ?], une singularité qu'on peut dire juive et qui *attend* d'être encore pensée. En cela prophétique. Le judaïsme comme ce qui dépasse la pensée de toujours pour avoir été toujours déjà pensé, mais porte cependant la responsabilité de la pensée à venir, voilà ce que *donne* la philosophie autre de Levinas, charge et espérance, charge de l'espérance. » (M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 45)

⁵⁵ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 46.

⁵⁶ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 45. Se profile derrière ces changements de temps et de langage toute la question du « tournant linguistique » heideggerien. Question délicate (surtout dans ses rapports à Levinas), et que je ne peux développer davantage dans ce contexte. Je renvoie donc à nouveau le lecteur à l'ouvrage de Rapaport. On peut néanmoins se demander si ce changement de temps, si ce bouleversement ne ferait pas à nouveau signe vers une « disjointure » nécessaire, un « désajustement » qui donnerait sa chance à l'autre comme à la justice. « On passe facilement du désajusté à l'injuste. C'est notre problème [...]. Et si le désajustement était au contraire la condition de la justice ? » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 44) Cette disjointure, demande Derrida, ne serait-elle pas, d'une certaine manière, la possibilité

cette responsabilité avec le langage de la morale ordinaire ? Comment soutenir « l'énigme de ce qui s'annonce », demande Blanchot, « autrement que comme réponse à l'impossible⁵⁷ » ?

« *Viens !* » Une impossible responsabilité ? Comment répondre à un tel appel, si ce n'est comme d'un langage inconnu ? Ne faut-il pas alors « se tourner vers une langue jamais écrite, mais toujours à prescrire, pour que ce mot incompréhensible soit entendu dans sa lourdeur désastreuse et en nous invitant à nous tourner vers le désastre sans le comprendre, ni le supporter⁵⁸ » ? « *Viens !* » C'est ce qu'il reste à penser, sans doute : pensée à venir, pensée qui nous attend au détour, au tournant, et qui attend d'être encore pensée... Rien de prophétique cependant : que la promesse d'une parole d'écriture. C'est ce qui s'annonce, c'est ce qui s'écrit dans l'œuvre de Blanchot : promesse d'écriture qui nous est adressée comme depuis la fin du temps.

même de l'autre ? « Comment distinguer entre deux désajustements, entre la disjointure de l'injuste et celle qui ouvre la dissymétrie infinie du rapport à l'autre, c'est-à-dire le lieu pour la justice ? » (p. 48)

⁵⁷ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 46. Ne pas répondre alors ? « Ne pas répondre ou ne pas recevoir de réponse est la règle : cela ne suffit pas à arrêter les questions. Mais quand la réponse est l'absence de réponse, la question à son tour devient l'absence de question (la question mortifiée), la parole passe, fait retour à un passé qui n'a jamais parlé, passé de toute parole. C'est en cela que le désastre, quoique nommé, *ne figure pas dans le langage*. » (M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 54 ; je souligne.)

⁵⁸ M. Blanchot, *l'Écriture du désastre*, p. 47.