

Hors de soi

Olivier Campa

CPGE, Paris
E-mail : o_campa@club-internet.fr

Resumé

Des récits aux écrits critiques qui leur sont contemporains, l'expérience blanchotienne de l'espace se donne dès l'abord pour celle d'un *dehors* impossible à situer, où se perd tout sujet capable d'en faire l'épreuve. C'est pourtant spatialement que l'écriture endure une telle impossibilité et la thématise réflexivement, en vertu d'un sens de la spatialité qu'il convient alors de saisir, non plus comme étendue, mais comme cette profondeur nocturne qui en serait l'origine intensive, en deçà des cadres *a priori* de l'expérience possible. Ainsi peut-on rendre compte d'une expérience de l'espace comme pure intensité, avant toute appropriation subjective des lieux et, *a fortiori*, toute rationalisation territoriale. L'errance à laquelle destine un tel « espace littéraire » – espace essentiellement désorienté, littéralement affolé – relève donc d'un double mouvement : d'un côté, l'effondrement, dans le pur *dehors*, du sujet de l'expérience possible ; de l'autre, et par cette desubjectivation même, l'accès, *hors de soi*, à une expérience réelle de l'espace comme puissance intensive – espace non plus vécu, mais *vivant*, rapportant la vie aux forces qui ne cessent de la transformer et la disposent à l'impossible.

Mots-clés : *Blanchot, espace, temps, expérience, événement, phénoménologie*

Si rien ne nous apparaît qui ne se produise indissociablement de manière spatiale et temporelle, la question de l'espace et du temps soulève nécessairement celle de leur propre phénoménalité et, par conséquent, celle de l'expérience susceptible d'en ouvrir l'accès et d'en déployer l'extension au jour de notre sensation. L'expérience blanchotienne de l'espace et du temps ne laisse toutefois de faire problème, en raison même de l'événement qui, d'un même mouvement, se déploie et se retire en elle, jusqu'à rendre incertain le fait même de la phénoménalité. C'est que Blanchot ne se contente pas de mettre à l'épreuve de l'écriture une pensée de l'événement comme rupture du possible et, partant, comme surgissement de l'impossible, jusqu'à l'ouverture d'une extériorité sans égal, mais il va jusqu'à endurer cette extériorité comme un pur *dehors*, dans la nuit duquel semble devoir s'exténuer tout surgissement possible. Autrement dit, si la pensée de Blanchot se met effectivement à l'épreuve de l'événement comme avènement de l'impossible, une telle impossibilité apparaît comme l'effacement de l'événement lui-même, – « apparition du “tout a disparu” »,¹ où disparaît jusqu'à la possibilité d'en faire seulement l'épreuve. Rien ne se produit comme événement pur qui n'excède, en effet, ce qu'un sujet serait *a priori* capable de se représenter et qui n'en conteste alors l'autorité. Toute expérience de l'espace en tant qu'événement du *dehors* relèverait ainsi d'un abandon à l'étrangeté, d'une exposition à l'impossible dont seul serait capable un sujet qui renoncerait précisément à être capable, – qui renoncerait, au fond, à être un sujet. Une telle expérience est d'abord celle de l'écriture, expérience

¹ Maurice Blanchot, « Le dehors, la nuit », in *L'Espace littéraire* (Paris : Gallimard, 1955), 213. Abrégé DN, dorénavant dans le texte.

d'une « parole qui avant de parler questionne par le tour d'écriture »,² remettant en question le pouvoir de la tenir en propre, dès lors qu'elle est événement de la question elle-même. Cette « parole essentielle du détour, la "poésie" dans le tour d'écriture, est aussi parole où tourne le temps, disant le temps comme tournant » (*QPP*, 31), c'est-à-dire comme mouvement au-delà de toute mesure et donc de toute possibilité d'en expliciter le travail comme épreuve personnelle ou réalisation. « Pouvons-nous, du moins, délimiter l'expérience de ce *tour neutre* qui est à l'œuvre dans le détournement » (*QPP*, 32) et la situer en un point de l'espace et du temps qui, à ne pouvoir être proprement nôtre, soit malgré tout le *lieu* où l'événement décide de nous en nous détournant de nous-mêmes ? Mais l'« un des traits caractéristiques de cette expérience est de ne pouvoir être assumée, comme sujet à la première personne, par celui à qui elle arrive et de ne s'accomplir qu'en introduisant dans le champ de sa réalisation l'impossibilité de son accomplissement » (*QPP*, 32). À rebours de toute philosophie transcendantale, dont le projet le plus fondamental aura peut-être consisté en une dénégation de l'événement comme tel par sa constitution catégoriale en objet d'une expérience possible, il s'agit à présent d'en accueillir l'ébranlement comme impossibilité, au détour d'une hospitalité ne supposant aucun foyer, et de ne l'accueillir alors qu'*au dehors*, dans l'espace incertain d'une rencontre à laquelle nul n'aura été par avance disposé.

Mais parler ainsi d'une rencontre, fût-elle incertaine – relevât-elle de l'impossible –, n'est-ce pas encore penser l'événement même de l'espace comme ouverture de nouvelles possibilités d'être et, partant, comme avènement d'une autre « subjectivité », la qualifierait-on de non-transcendantale ? L'expérience de cette pure extériorité ne doit-elle pas se produire comme conversion, intensification, altération, élection peut-être, autrement dit comme épreuve à chaque fois destinale n'arrachant le sujet à soi-même que pour mieux l'envoyer vers ce qu'il aurait à être *autrement* ? Il est sans doute impropre de parler encore de « sujet », lorsque l'événement est justement vécu dans la rupture de toute identité et que nul ne peut plus à *présent* être reconduit à soi-même comme à celui qu'il serait toujours déjà. Mais, si l'on se reçoit toujours de ce que l'on reçoit, l'événement, à n'être pas *a priori* possible, ne rapporte-t-il pas à de tout autres possibilités celui qu'il renverse, en le traversant ? Certes, un tel retour à soi ne doit plus être conçu dialectiquement comme l'odyssée d'une conscience vers ce qu'elle n'aurait jamais cessé d'être en elle-même, dès lors que l'événement n'est précisément plus vécu comme réalisation du possible, fût-ce en vertu d'une négativité à l'œuvre dans l'expérience. Certes, eu égard à la singularité qui est à présent la sienne, l'ipséité à laquelle nous reconduit l'épreuve d'une telle extériorité, ne relève plus d'aucune substantialité, et devenir *soi* ne saurait consister à revenir au *même*. Il reste que c'est bien cette ipséité elle-même qui ne laisse de poser problème, lorsque l'événement du dehors est censé faire advenir à soi celui-là même auquel il ne cesse pourtant d'échapper, et ne lui échappe qu'en le dérochant à lui-même. C'est dans ce contexte d'un renversement de la métaphysique, qui, à subvertir la figure traditionnelle du sujet, n'en dispose pas moins à d'autres manières d'être soi, qu'il convient de saisir à la fois la radicalité et la singularité de la pensée blanchotienne de l'espace comme pur événement du dehors, en un instant soustrait à tout déroulement temporel. Aussi convient-il de penser l'espace à partir de ce point, où la spatialité se déploie, par l'effacement de toute étendue repérable, comme intensité de l'impossible même.

² Maurice Blanchot, « La question la plus profonde », in *L'Entretien infini* (Paris : Gallimard, 1969), 12. Abrégé *QPP*, dorénavant dans le texte.

Au dehors

« Être à l'épreuve de l'impossibilité » consiste pour Blanchot en une « expérience qui est proprement nocturne, qui est celle même de la nuit » (*DN*, 213). Or, une telle nuit n'est pas de celles auxquelles nous nous abandonnons dans le sommeil, elle qui nous apparaît elle-même *en tant que nuit*, c'est-à-dire, on l'a vu, en tant que *tout* y disparaît, en tant qu'y apparaît l'événement même du « tout a disparu » : « quand tout a disparu dans la nuit, "tout a disparu" apparaît. C'est l'*autre* nuit. La nuit est apparition du "tout a disparu" » (*DN*, 213). En opposant ainsi à nos nuits endormies cette *autre* nuit qui s'impose à notre vigilance et nous laisse sans repos, Blanchot entend insister sur la dimension d'épreuve et de péril qui reste essentiellement la sienne et que le sommeil a pour vocation d'abolir, en nous retirant dans le repos. Tout en étant vécue comme un dessaisissement, une telle retraite rapporterait encore la nuit au jour comme à sa possibilité, en nous rendant capables d'affronter le matin et d'y exercer à nouveau notre souveraineté de sujets.

C'est pourquoi, dans l'exercice normal de notre vie, le sommeil qui parfois nous étonne, n'est nullement un scandale. Que nous soyons capables de nous retirer du bruit quotidien, du souci quotidien, de toutes choses, de nous et même du vide, cette capacité est le signe de notre maîtrise, une preuve tout humaine de notre sang-froid. Il faut dormir, c'est là le mot d'ordre que la conscience se donne, et ce commandement de renoncer au jour est l'une des premières règles du jour.

Le sommeil transforme la nuit en possibilité.³

L'abandon à la nuit relève encore d'une préoccupation du jour et, loin de me déposséder de moi-même, dormir d'un sommeil sans rêves se donne pour la certitude silencieuse d'un « *je suis* » dans l'horizon assumé d'un « *je serai* », toujours déjà chez soi au sein d'un monde que rien ne saurait ébranler :

Que se passe-t-il la nuit ? En général, nous dormons. Par le sommeil, le jour se sert de la nuit pour effacer la nuit. Dormir appartient au monde, c'est une tâche, nous dormons en accord avec la loi générale qui fait dépendre notre activité diurne du repos de nos nuits. Nous appelons le sommeil, et il vient ; il y a, entre lui et nous, comme un pacte, un traité sans clauses secrètes, et par cette convention il est entendu que, loin d'être une dangereuse force ensorcelante, domestiqué, il se fera l'instrument de notre puissance d'agir (*SN*, 357).⁴

En vertu de l'économie qui reste essentiellement la sienne, la suspension quotidienne de la conscience, qui caractérise traditionnellement le sommeil, se révèle être une ruse de la conscience elle-même. Le sommeil ne nous ravirait au jour que pour mieux nous soustraire à la nuit elle-même, en la réduisant à un moment constitutif du jour dont elle tiendrait son sens et sa nécessité : « La nuit, quand les hommes la transforment en pur sommeil, n'est pas une affirmation nocturne. Je dors, la souveraineté du "Je" domine cette absence qu'elle s'octroie et qui est son œuvre. Je

³ Maurice Blanchot, « Le sommeil, la nuit », in *L'Espace littéraire*, 358. Abrégé *SN*, dorénavant dans le texte.

⁴ Voir aussi : « Dormir est l'action claire qui nous promet au jour. Dormir, voilà l'acte remarquable de notre vigilance. Dormir profondément nous fait seul échapper à ce qu'il y a au fond du sommeil. Où est la nuit ? Il n'y a plus de nuit » (*SN*, 357).

dors, c'est moi qui dors et nul autre – et les hommes d'action, les grands hommes historiques sont fiers de leur parfait sommeil d'où ils se lèvent intacts » (SN, 357-358).⁵

À *contrario*, il ne saurait y avoir d'épreuve de la nuit comme telle – cette *autre nuit* comme espace dérobé à la possibilité du monde – que dans l'extrême vigilance à ce qui, en elle, échappe à toute relève dialectique dans un nouveau matin de la conscience. « La nuit, l'essence de la nuit ne nous laisse pas dormir. En elle il n'est pas trouvé de refuge dans le sommeil » (SN, 361). Alors que le sommeil n'endort la conscience que pour mieux en assurer l'éveil et lui restituer un espace familier où agir, « l'expérience qui est proprement nocturne » (DN, 213) nous rapporte à la nuit comme à la présence même de l'impossible et de ce qui ne cesse alors de s'absenter du monde. Aussi, une telle expérience ne saurait non plus se réaliser comme l'exploration curieuse et angoissée d'une quelconque nuit de la conscience elle-même dont nous nous proposerions de percer les secrets et qui s'ouvrirait à nous comme un autre monde à habiter. Tel serait en effet « le piège de l'*autre* nuit » que de faire de notre angoisse un lieu qui nous soit propre, où la nuit enfin se révélerait à nous et nous révélerait à nous-mêmes, comme si toute révélation n'était pas déjà en elle-même un événement du jour et l'angoisse, un rapport à la nuit comme possibilité :

Le piège de l'*autre* nuit, c'est la première nuit où l'on peut pénétrer, où l'on entre certes par l'angoisse, mais où l'angoisse vous cache et où l'insécurité se fait abri. Dans la première nuit, il semble qu'en avançant l'on trouvera la vérité de la nuit, qu'on ira, en allant plus avant, vers quelque chose d'essentiel, – et cela est juste dans la mesure où la première nuit appartient encore au monde et, par le monde, à la vérité du jour (SN, 220-221).

Mais l'*autre* nuit ne se donne pas plus comme aventure intérieure que comme réparation, elle qui ne *se* donne précisément comme nuit que dans l'impossibilité d'en rien recevoir et n'advient alors qu'en deçà de toute donation possible. Scandale de ce qui ne se présente jamais qu'à se soustraire à notre action, une telle nuit nous laisse à *présent* désœuvrés, dans un présent qu'aucune visée d'avenir ne relèvera jamais. Par-delà les préoccupations du jour, en deçà du souci de l'angoisse, l'*autre* nuit tient donc sa présence incessante de ne renvoyer qu'à elle-même : « *Die sorglose Nacht*, la nuit insoucieuse, tandis que veille ce qui ne saurait s'éveiller. »⁶ Voilà pourquoi « les gens qui dorment mal apparaissent toujours plus ou moins coupables : que font-ils ? Ils rendent la nuit présente » (SN, 358) et, par cette présence de la nuit, se trouvent comme en exil d'eux-mêmes, dépossédés du soi qui leur eût permis de vivre cette nuit comme une possibilité du jour et sa présence elle-même comme une présentation.

Lieu d'« apparition du “tout a disparu” » (DN, 213), une telle nuit est la disparition même de tout lieu assignable, faute de sujet capable de s'y projeter. L'épreuve de l'*autre* nuit n'a donc pas elle-même proprement lieu, n'a littéralement pas *lieu* d'être, n'ouvrant alors à rien qui puisse se donner comme un espace habitable, – un espace cependant, dès lors que l'on s'y perd soi-même, mais dont la spatialité n'est plus dimensionnelle, si c'est bien *soi-même* qui s'y perd et vient à disparaître. Espace sans dimensions, un tel dehors est donc inaccessible, là même où l'on en fait l'épreuve

⁵ Voir aussi : « S'étonner qu'au sortir du sommeil tout se retrouve, c'est oublier que rien n'est plus sûr que le sommeil, que le sens du sommeil, c'est précisément d'être l'existence vigilante se ramassant sur la certitude, rapportant toutes les possibilités errantes à la fixité d'un principe et se rassasiant de cette certitude, de telle sorte qu'au matin le nouveau puisse l'accueillir, qu'un nouveau jour puisse commencer » (SN, 360).

⁶ Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre* (Paris : Gallimard, 1980), 85. Abrégé ED, dorénavant dans le texte.

comme d'un lieu d'où l'on ne peut sortir, faute de frontières qui puissent être franchies : « *L'autre* nuit n'accueille pas, ne s'ouvre pas. En elle, on est toujours dehors. [...] La nuit est inaccessible, parce qu'avoir accès à elle, c'est accéder au dehors, c'est rester hors d'elle, et c'est perdre à jamais la possibilité de sortir d'elle » (*DN*, 214).

Que l'*autre* nuit soit désignée comme un espace ne relève donc pas d'une métaphore, le *dehors* se produisant bien comme *ce en quoi* l'on se trouve d'autant plus pris qu'il est sans ailleurs possible et donc toujours *ici*.⁷ Insituable, en raison même de son infinité, un tel *ici* se trouve à jamais soustrait à l'ordre extensif du proche et du lointain, et l'*autre* nuit ne cesse alors d'être approchée par le mouvement même qui nous en éloigne en nous déportant hors de nous, – « loin d'ici et cependant ici » (*CAP*, 134) : « Celui qui pressent l'approche de l'*autre* nuit, pressent qu'il approche du cœur de la nuit, de cette nuit essentielle qu'il recherche. Et c'est sans doute "à cet instant" qu'il se livre à l'inessentiel et perd toute possibilité » (*DN*, 222). Sans sujet, une telle recherche est sans objet et ne consiste donc pas en une quelconque visée, serait-elle tâtonnante, de ce qui relèverait encore de l'ordre du possible. « À cet instant », elle est l'approche de ce qui n'en finit pas de venir, – instant qui n'a pas plus lieu dans un temps déroulé que l'*ici* ne se produit dans l'étendue.⁸ Ici et maintenant, l'épreuve du dehors se soustrait ainsi à tout espace *possible*, en dérobant l'instant lui-même à toute temporalité immanente à la conscience.

L'incessant

L'événement de la nuit se fond donc dans le mouvement sans fin de sa propre disparition, lorsque s'y disperse avec elle celui qui n'est dès lors plus là pour en être surpris. Rien ne peut en être dit qui ne le nie comme événement et, à travers cette négation, ne signe l'épuisement de celui qui se risque à le dire : « "*Rien qui soit arrivé*", y apportant toutefois cette restriction : "*Rien qui me soit arrivé*" »,⁹ – et, par ce « rien », n'avoir de cesse d'écrire l'événement de l'impossible comme impossibilité de l'événement lui-même, son incessante neutralité. « *Nuit, nuit blanche – ainsi le désastre, cette nuit à laquelle l'obscurité manque, sans que la lumière l'éclaire* » (*ED*, 8), ce désastre de l'*autre* nuit, *en tant que tel*, n'advient pas, si rien n'a lieu que la disparition elle-même : « Le fait de disparaître n'est précisément pas un fait, un événement, cela n'arrive pas, [...] parce que – il y va de la supposition même – il n'y a pas de "je" pour en subir l'expérience » (*ED*, 50). L'écriture de la nuit dit ainsi la nuit de l'écriture elle-même comme « la déchéance du vouloir, comme la perte du pouvoir, la chute de la cadence, le désastre encore » (*ED*, 24) – la nuit de ce qui serait définitivement autre de ne jamais pouvoir être nôtre. Tel serait, dans le retrait de ce pouvoir, le désastre de l'*autre* nuit : « *Un événement : cela qui pourtant n'arrive pas, le champ de l'inarrivée et, en même temps, ce qui, arrivant, arrive sans se rassembler en quelque point défini ou déterminable – la survenue de ce qui n'a pas lieu comme*

⁷ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Paris : Gallimard, 1953), 70 : « "Pourquoi suis-je entré ici ? est-ce que je cherchais quelque chose ?", alors que je ne cherche peut-être rien et que plus loin, c'était encore ici et ici, à tout instant. » Abrégé *CAP*, dorénavant dans le texte.

⁸ Maurice Blanchot, *L'Attente l'oubli* (Paris : Gallimard, 1962), 105 : « "Où attendent-ils ? Ici ou hors d'ici ?" – "Ici qui les retient hors d'ici." » Abrégé *AO*, dorénavant dans le texte.

⁹ Blanchot, *L'Entretien infini*, XIII. Cf. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, 86 : « *Qu'il ne soit question de Rien, jamais, pour Personne.* »

*possibilité une ou d'ensemble*¹⁰. » Que l'impossible se produise comme nuit, obscurité ou désastre, il ne saurait donc y en avoir d'expérience, non pas faute de sujet qui soit à sa mesure, comme pris en défaut par ce qui le déborde et l'appelle, mais par impossibilité même d'en être le sujet, lorsqu'il n'y a plus personne pour la vivre et s'en autoriser :

L'expérience, dans la mesure où elle n'est pas un événement vécu et ne met pas en jeu le présent de la présence, est déjà non-expérience (sans que la négation la prive du péril de ce qui se passe, toujours dépassé), excès d'elle-même où, toute affirmative qu'elle soit, elle n'a pas lieu, incapable de se poser et de reposer dans l'instant (fût-il mobile) ou de se donner dans quelque point d'incandescence dont elle ne marque que l'exclusion. Nous sentons qu'il ne saurait y avoir d'expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille (*ED*, 85).¹¹

Une telle destitution de l'expérience ne consiste donc pas en une dénégation du désastre, mais *est* le désastre lui-même dont l'écriture s'avère être l'unique patience véritable, – écriture « par désastre et comme désastre » (*ED*, 11), dès lors que se trouve détruit tout sujet pour le souffrir en propre et le dire en première personne.

Alors, dans la nuit sans ténèbres, privée du ciel, lourde de l'absence de monde, en retrait de tout présent d'elle-même, la pensée veille. Ce que je sais, d'un savoir contourné, controuvé et adjacent – sans rapport de vérité –, c'est qu'une telle veille ne permet ni éveil ni sommeil, qu'elle laisse la pensée hors secret, privée de toute intimité, corps d'absence, exposé à se passer de soi, sans que cesse l'incessant, l'échange du vif sans vie et du mourir sans mort, là où l'intensité la plus basse ne lève pas l'attente, ne met pas fin à l'atermolement infini (*ED*, 87).

Patience en deçà de toute réceptivité, passivité infinie d'une parole à jamais tenue de n'être plus elle-même détenue par personne, l'écriture du désastre dit la nuit de l'événement comme ce qui n'advient pas mais fait *corps* avec nous sans qu'il nous soit possible à présent de nous y rapporter. Au plus près du « *danger que le désastre prenne sens au lieu de prendre corps* » (*ED*, 71), une telle épreuve relèverait de la perception d'une chair immergée dans le sensible, si celle-ci n'était précisément un « corps d'absence », comme tel absent de soi-même et, partant, incapable d'ouvrir en chacun de ses mouvements un quelconque espace perceptif. Le désastre, à « prendre corps », se fait alors « la perte du séjour, l'erreur sans lieu, l'impossibilité de la présence, la dispersion (la séparation) » (*ED*, 34), – errance d'une spatialité alors fragmentaire, à proportion de ce qui est *ici* sans mesure et par là même hors-proportion.

Aussi, s'il n'y a « de désastre que parce que le désastre incessamment se manque » (*ED*, 70), un tel désastre n'a de cesse d'avoir lieu en dehors de tout lieu, ne cessant alors d'avoir *déjà* eu lieu. « S'il y a rapport entre écriture et passivité, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet : supposent un

¹⁰ Blanchot, *L'Entretien infini*, XIX. Cf. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, 13 : le désastre « n'est pas avènement (le propre de ce qui arrive) – cela n'arrive pas, de sorte que je n'en arrive même pas à cette pensée [le désastre comme arrière-pensée], sauf sans savoir, sans l'appropriation d'un savoir. Ou bien est-il avènement de ce qui n'arrive pas, de ce qui viendrait sans arrivée, hors être, et comme par dérive ? »

¹¹ On reconnaît encore ici, bien qu'à partir de nuits à présent irréductibles à celles dont *L'Expérience intérieure* était elle-même l'épreuve, ce que Bataille avait érigé en principe en l'imputant explicitement à Blanchot : « l'expérience elle-même est l'autorité (mais [...] l'autorité s'expie) » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure* (1943) (Paris : Gallimard, 1954), 19). Voir aussi Bataille, *L'Expérience intérieure*, 67.

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 » (*ED*, 29-30). Loin de nous maintenir comme sujet d'une expérience possible *a priori*, l'épreuve de la nuit ne nous donne donc rien à voir que le *rien* apparaissant lui-même dans le dehors de l'écriture, lorsqu'imperceptiblement tout se trouve avoir disparu, selon un type de temporalité qu'aucun événement n'articule ni temporalise plus : « Ce qui apparaît dans la nuit est la nuit qui apparaît, et l'étrangeté ne vient pas seulement de quelque chose d'invisible qui se ferait voir à l'abri et à la demande des ténèbres : l'invisible est alors ce que l'on ne peut cesser de voir, l'incessant qui se fait voir » (*DN*, 213-214).

Cette patience anonyme et sans lieu de l'incessant nous rapporte à la veille d'une existence au chevet de sa propre nuit. Veille sur l'invisible, extrême vigilance à ce qui ne se donne à voir que dans le retrait de tout regard possible, faute de sujet pour s'en approprier l'obscurité, l'épreuve de l'*autre* nuit ne tient donc son caractère d'irruption que de la disparition même de tout sujet, présent ou à venir, susceptible de l'accueillir, d'en constituer le sens ou lui être fidèle, – de s'unir avec lui, *enfin*. « Ce n'est que dans le jour que l'*autre* nuit se découvre comme l'amour qui brise tous les liens, qui veut la fin et s'unir à l'abîme. Mais, dans la nuit, elle est ce avec quoi l'on ne s'unit pas, la répétition qui n'en finit pas, la satiété qui n'a rien, la scintillation de ce qui est sans fondement et sans profondeur » (*DN*, 220). C'est pourquoi l'événement de la nuit ne saurait se traduire ni dans le lexique romanesque de la soudaineté, ni dans la langue mystique du renversement, mais doit plutôt s'écrire dans un « détour qui parle comme détour de parole » (*QPP*, 28), et se récrire encore comme ce qui ne cesse d'advenir en ne cessant de s'absenter : l'événement étal de l'*incessant*. Et s'il faut bien admettre qu'il n'est d'épreuve véritable qui ne nous altère essentiellement, une telle altération ne promet rien d'autre que le vide infiniment répété d'une nuit sans promesse, – altération à ce point radicale qu'elle semble devoir ruiner toute possibilité d'exister autrement, d'advenir à soi-même comme cet autre dont l'événement aurait signé le surgissement. À destituer le sujet de toute substantialité, l'épreuve de la nuit sans doute nous fait autre – chaque fois autre –, mais sans qu'il nous soit précisément possible de jamais *rien* devenir : « L'*autre* nuit est toujours l'autre, et celui qui l'entend devient l'autre, celui qui s'en rapproche s'éloigne de soi, n'est plus celui qui s'en rapproche, mais celui qui s'en détourne, qui va de-ci, de-là » (*DN*, 222). Au plus près de ce que Blanchot appelle, dans *L'Écriture du désastre*, « le champ du dehors où, immobiles, marchant d'un pas égal et lent, vont et viennent les hommes détruits » (*ED*, 34),¹² il s'agit de penser l'événement du *dehors* comme ce qui n'a jamais lieu – ne cesse d'avoir lieu – que comme retrait du lieu, déportant celui qui l'accueille hors de toute possibilité d'accueillir et d'être lui-même accueilli.

Telle est la nuit, l'*autre* nuit, qui ne porte atteinte à notre identité qu'à nous laisser à jamais immobiles, en vertu d'une altération qui n'est pas de l'ordre du devenir mais de l'incessant va-et-vient des hommes infiniment détruits. Telle est la nuit dans laquelle commence par se fondre Thomas, dans *Thomas l'Obscur*, « cette masse nocturne qu'il percevait vaguement comme étant lui-même et dans laquelle il baignait »,¹³ pour finir par s'absenter de lui-même et murmurer pour soi, comme hors de soi, dans l'indécision

¹² À propos de *Bartleby* et dans le contexte d'une réflexion sur cette *autre* nuit qu'aura été définitivement Auschwitz.

¹³ Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur* (Paris : Gallimard, 1950), 16. Abrégé *TO*, dorénavant dans le texte.

d'un discours dont l'instance se trouve sans cesse déplacée de la première à la troisième personne : « Je pense, dit Thomas, et ce Thomas invisible, inexprimable, inexistant que je devins, fit que désormais je ne fus jamais là où j'étais, et il n'y eut même en cela rien de mystérieux. Mon existence devint tout entière celle d'un absent qui, à chaque acte que j'accomplissais, produisait le même acte en ne l'accomplissant pas » (TO, 116).

Si, ce que nous ne pouvons appeler ici un « principe » de la pensée blanchotienne que par équivoque – ou par ironie –, s'énonce dans ce récit sous la formule : « “Je pense, donc je ne suis pas” » (TO, 114), alors ce n'est pas seulement tout *cogito* qui se trouve aboli dans la nuit de l'écriture (Cf. ED, 90-91),¹⁴ et, avec la subjectivité qui s'y trouvait déjà impliquée, toute possibilité de penser le temps comme articulation de ces trois visées intentionnelles que sont traditionnellement l'attente, l'attention et la mémoire¹⁵, mais c'est aussi bien l'idée d'un devenir immanent qui se trouve contestée, faute d'une conscience qui puisse s'en trouver intimement inquiétée. Produire *le même* en ne l'accomplissant pas consiste donc à se mettre à l'épreuve de ce qui n'advient ni comme réalisation du possible, ni comme surgissement de l'impossible, à moins de penser cet impossibilité, on l'a vu, non pas comme un tout autre possible, mais comme ruine de toute possibilité. L'« incessant » dit cette venue perpétuelle de l'impossible *en tant qu'impossible*, lorsque dans la nuit du dehors se dérobe jusqu'à la possibilité d'un lieu et, partant, ne cesse d'advenir comme ce qui n'a pas lieu : « dans l'impossibilité, le temps change de sens, ne se donne plus à partir de l'avenir comme ce qui rassemble en dépassant, mais est la dispersion du présent qui ne passe pas, tout en n'étant que passage, ne se fixe jamais dans un présent, ne se remet à aucun passé, ne va vers nul avenir : *l'incessant*. »¹⁶ Aussi, si rien n'advient, comme nuit ou désastre, qui n'emporte avec lui la possibilité d'en faire proprement l'expérience, si « l'événement que nous croyions avoir vécu [...] ne fut jamais avec nous ni avec quoi que ce soit en rapport de présence »,¹⁷ alors, ayant toujours déjà eu lieu dans un passé en deçà de toute mémoire, un tel événement *ne cesse* en même temps d'advenir depuis un avenir au-delà de toute attente, de telle sorte que « quand le désastre survient, il ne vient pas. Le désastre est son

¹⁴ « Ce qui est étrange dans la certitude cartésienne “je pense, je suis”, c'est qu'elle ne s'affirmait qu'en parlant et que la parole précisément la faisait disparaître, suspendant l'*ego* du *cogito*, renvoyant la pensée à l'anonymat sans sujet, l'intimité à l'extériorité et substituant à la présence vivante (l'existence du je suis) l'absence intense d'un mourir indésirable et attrayant. Il suffirait donc que l'*ego cogito* se prononce pour qu'il cesse de s'annoncer et que l'indubitable, sans tomber dans le doute et restant non douteux, soit, intact, ruiné invisiblement par le silence qui fissure le langage, en est le ruissellement et, se perdant en lui, le change en sa perte. » (ED, 90-91). C'est pourquoi, à se donner encore pour l'expérience métaphysique d'un sujet assuré de lui-même comme *res cogitans*, le *cogito* cartésien relèverait en définitive d'une « ruse du moi : sacrifier le moi empirique pour préserver un Je transcendantal ou formel, s'anéantir pour sauver son âme (ou le savoir, y compris le non-savoir) » (ED, 26).

¹⁵ Voir, en particulier, les analyses célèbres et inaugurales que saint Augustin donne de la durée de la conscience dans ses *Confessions* : « Mais comment diminue-t-il ou s'épuise-t-il, ce futur qui n'est pas encore ? Ou comment s'accroît-il ce passé qui n'est plus, sinon par le fait que, dans l'esprit (*in animo*) qui fait cette action, il y a trois actes ? Car, et il attend et il est attentif et il se rappelle, de sorte que ce qu'il attend, traversant ce à quoi il est attentif, passe dans ce qu'il se rappelle. Les choses futures ne sont pas encore, qui donc le nie ? Mais pourtant il y a déjà dans l'âme l'attente (*expectatio*) des choses futures. Les choses passées ne sont plus, qui le nie ? Mais pourtant il y a encore dans l'âme la mémoire (*memoria*) des choses passées. Le temps présent manque d'étendue parce qu'il passe en un instant, qui le nie ? Mais pourtant l'attention (*attentio*) a une durée continue, elle qui achemine vers l'absence ce qui sera présent » (Saint Augustin, *Confessions*, livre XI, ch. XXVIII (37), traduit par E. Tréhorel et G. Bouissou (Paris : Études Augustiniennes, t. 14, 1996), 335-337).

¹⁶ Blanchot, « Comment découvrir l'obscur ? », in *L'Entretien infini*, 64-65.

¹⁷ Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà* (Paris : Gallimard, 1973), 25. Abrégé PD, dorénavant dans le texte.

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 » (ED, 7-8). La temporalité et la spatialité propres de *l'incessant*, ne sont donc pas de l'ordre d'une expérience vécue, mais de ce qui ne cesse de venir sans jamais se produire, et n'a jamais lieu que comme ayant eu lieu, dans un passé qui ne nous fut jamais présent et un espace qu'aucun corps ne déploie.

La patience de l'effacement

De l'épreuve de l'*autre* nuit à l'écriture du désastre, la pensée blanchotienne de l'événement nous impose ainsi de concevoir à nouveaux frais ce qu'il en est de l'attente, de l'attention et de la mémoire, irréductibles à présent à des actes temporalisants. « La nuit dans laquelle il n'est rien attendu, représente ce mouvement de l'attente » (AO, 38), mouvement immobile comme est immobile la nuit elle-même dans le silence de notre veille, « le perpétuel va-et-vient de l'attente : son arrêt » (AO, 102). L'attente est le temps à l'arrêt, – temps suspendu qui ne cesse pourtant de passer et passe alors comme ne passant pas dans la perpétuité de ce qui ne sera jamais présent. « Attendre, se rendre attentif à ce qui fait de l'attente un acte neutre, enroulé sur soi, serré en cercles dont le plus intérieur et le plus extérieur coïncident, attention distraite en attente et retournée jusqu'à l'inattendu. Attente, attente qui est le refus de rien attendre, calme étendue déroulée par les pas » (AO, 16). Patience en deçà de toute visée extatique, endurance de l'inattendu, l'attente dure de ne rien attendre et ne se fait donc temporelle que par la durée qui la rapporte à ce qui manque au temps.¹⁸ « L'attente qui a lieu dans le temps ouvre le temps à l'absence de temps où il n'y a pas lieu d'attendre. C'est l'absence de temps qui le laisse attendre » (AO, 75). C'est pourquoi l'« impossibilité d'attendre appartient essentiellement à l'attente » (AO, 39), et que, lorsque tout horizon infiniment s'en retire, la parole ne tient alors sa propre nécessité que de répondre à ce retrait en répondant, par l'écriture, à l'impossibilité même d'attendre.¹⁹ Corrélativement, l'attention elle-même se fait « accueil de ce qui échappe à l'attention, ouverture sur l'inattendu, attente qui est l'inattendu de toute attente » (AO, 35). Non pas conscience du présent mais épreuve anonyme de ce qui ne cesse de s'absenter, l'« attention est désœuvrée et inhabitée. Vide, elle est la clarté du vide » (AO, 35), – la veille sans fin de l'incessant. De même que, dans la nuit du dehors, il appartient à l'attente d'être en deçà de tout projet, de même « l'essence de l'attention est de pouvoir préserver, en elle et par elle, ce qui est toujours en deçà de l'attention et la source de toute attente : le mystère » (AO, 35). Un tel mystère est sans éclat, qui attire notre attention au lieu où il n'y plus rien à attendre que ce qu'aucune attente ne saurait nous donner à entendre. « L'attente donne l'attention en retirant tout ce qui est attendu » (AO, 36) et l'ordonne, par là même, à l'événement sans fin de ce retrait. Celle-ci n'est donc pas plus « le présent du présent » que l'attente n'est « le présent du futur » ou la mémoire « le présent du passé »,²⁰ dès lors que, dans la nuit de l'écriture, un tel événement prend corps en deçà

¹⁸ Voir AO, 75 : « C'est l'attente, lorsque le temps est toujours de trop et que toutefois le temps manque au temps. Ce manque surabondant du temps est la durée de l'attente. »

¹⁹ Voir AO, 39 : « Il se rendit compte qu'il n'avait écrit que pour répondre à l'impossibilité d'attendre. Ce qui était dit avait donc rapport à l'attente. Cette lumière le traversa, mais ne fit que le traverser. »

²⁰ Voir, là encore, saint Augustin, *Confessions*, livre XI, ch. XX (26) : « ni les choses futures ni les choses passées ne sont, et c'est improprement qu'on dit : il y a trois temps, le passé, le présent et le futur. Mais peut-être pourrait-on dire au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé (*praesens de praeteritis*),

de toute représentation, de toute mise en présence, et que s'« ouvre le temps à l'absence de temps ». Non pas acte d'appropriation de ce qui ne tiendrait sa présence que d'en être l'objet, mais épreuve, elle-même absente, de ce qui n'en finit pas de s'absenter, l'attention extrême relève donc proprement de l'*inattention* : « l'intensité de l'inattention, le lointain qui veille, l'au-delà de l'attention pour que celle-ci ne se limite pas en rendant seulement attentif à quelque chose, voire à quelqu'un, voire à tout, inattention ni négative ni positive, mais excessive, c'est-à-dire sans intentionnalité, sans animadversion, sans l'extase du temps, inattention mortelle à laquelle nous n'avons pas la liberté – le pouvoir – de consentir, ni même de nous laisser aller (de nous donner en nous abandonnant), la passion inattentive, attirante, négligente » (*ED*, 91), – l'inattention comme exposition au dehors, *insomnie*. De même, la mémoire ne se rapporte elle-même au passé de ce qui a toujours déjà eu lieu qu'en se creusant infiniment d'oubli. Sa temporalité n'est que la durée d'une mémoire ne s'ordonnant à aucun passé qui soit nôtre, à « l'effroyablement ancien » qui ne nous fut jamais présent (*PD*, 25), – passé plus ancien que tout passé de ne cesser lui-même de passer sans que nous puissions jamais nous le rendre présent. Alors que traditionnellement la mémoire relève d'un acte personnel consistant à se souvenir de soi à travers son propre passé²¹, nul ne peut plus se rapporter à soi-même, quand il n'y plus personne pour faire œuvre de mémoire et qu'une telle absence peut seule répondre à cet *autre* passé : « Je ne me souvenais pas de moi ; ce qui se souvenait ne venait pas de moi ». ²² L'oubli est cette mémoire de l'immémorial, – oubli qu'il nous faut accueillir « comme l'accord avec ce qui se cache, le don latent » (*AO*, 67), de telle sorte qu'en oubliant, il soit fait à jamais mémoire de ce que nous ne pûmes recueillir et nous destitua pour toujours de nous-mêmes. « Celui qui oubliant s'efface de nous en cet oubli efface aussi en nous le pouvoir personnel de nous souvenir ; alors s'éveille le souvenir impersonnel, le souvenir sans personne qui nous tient lieu d'oubli » (*AO*, 58). L'attente qui n'attend rien, l'attention inattentive, le souvenir qui nous tient lieu d'oubli, telles sont les dimensions non-extatiques de cette temporalité de l'incessant, qui dure en nous de ne cesser de s'absenter, en nous qui ne sommes plus présents pour la voir s'écouler. Dans leur « perpétuel va-et-vient », les hommes infiniment détruits n'ont d'autre temps, lui-même infini, que celui de leur propre effacement – l'effacement de ce qui leur est propre. « Ils ne sont pas présents, il n'y a d'eux que la présence où ils disparaissent lentement, éternellement. » – « Une présence sans personne peut-être. » – « Présence où ils s'effacent, présence de l'effacement » » (*AO*, 105).

le présent du présent (*praesens de praesentibus*), le présent du futur (*praesens de futuris*). Il y a en effet dans l'âme (*in anima*), d'une certaine façon, ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs : le présent du passé, c'est la mémoire (*memoria*) ; le présent du présent, c'est l'attention (*contuitus*) ; le présent du futur, c'est l'attente (*expectatio*) » (trad., 313).

²¹ Voir saint Augustin, *Confessions*, livre X, ch. VIII (14) : « C'est au-dedans (*intus*) que j'accomplis ces actes, dans la cour immense du palais de ma mémoire. Oui, là, le ciel et la terre et la mer sont à ma disposition, avec toutes les sensations que j'ai pu trouver en eux, hormis celles que j'ai oubliées. Là, je me rencontre aussi moi-même et je me souviens de moi (*mihi et ipse occurro meque recolo*), de ce que j'ai fait, quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie quand je le faisais. Là se trouve tout ce dont j'ai fait l'expérience ou que j'ai cru et dont je me souviens » (trad., 165-167).

²² *AO*, 80. Cf. *AO*, 79 : « je ne me suis pas souvenu de moi », ainsi que 49 : « quand je ne me souviendrai plus de moi ».

Intensités de l'impossible

Une telle présence dit l'insistance de l'absence elle-même, son événement silencieux, auquel notre présent répond en se déroband à toute présence. C'est que parler d'un « souvenir sans personne qui nous tient lieu d'oubli » (AO, 58), ne saurait évidemment consister à nier le passé, toute négation relevant d'un acte de la conscience personnelle que l'événement continue d'abolir dans la nuit. Pas plus que l'absence d'horizon ne renverse l'attente en indifférence mais la renvoie, au contraire, à sa patience essentielle, l'absence de souvenir personnel ne fait de l'oubli la négation du passé. L'attente, l'oubli sont nos seules manières de nous rapporter à l'événement en deçà de tout rapport, lorsque l'événement lui-même ruine tout pouvoir d'en faire l'expérience. Cette ruine est alors l'épreuve même de l'événement, à laquelle nous ne pouvons nous dérober : « dans l'impossibilité, l'immédiat est la présence à laquelle l'on ne peut être présent, mais d'où l'on ne peut s'écarter, ou encore ce qui échappe en ceci même qu'il n'y a pas à lui échapper, l'insaisissable dont on ne se dessaisit pas »²³. Si « l'œuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de l'impossibilité » (DN, 213), il n'est alors d'expérience littéraire qui ne s'efface elle-même comme expérience pour se faire tout entière patience de l'impossible, et, par cette patience infinie de l'écriture, ne s'en fasse l'incessant témoignage. Non pas fidèle à ce qui lui advint, mais « témoin du non-éprouvé, répondant non seulement au vide dans le sujet, mais au sujet comme vide » (ED, 186), il appartient à celui qui parle, ici, maintenant, de témoigner de l'impossible par le vide même de l'écriture : « Ce n'est pas toi qui parleras ; laisse le désastre parler en toi, fût-ce par oubli ou par silence » (ED, 12). L'écriture du désastre est cette réponse à l'impossible et de l'impossible, « parole encore à dire au-delà des vivants et des morts, témoignant pour l'absence d'attestation » (PD, 107), – parole qu'il nous faut à présent tenir et répéter sans fin, comme est sans fin la destruction dont elle peut seule témoigner par l'expansion de sa propre nuit :

Une parole ? et cependant non pas une parole, à peine un murmure, à peine un frisson, moins que le silence, moins que l'abîme du vide : la plénitude du vide, quelque chose qu'on ne peut faire taire, occupant tout l'espace, l'ininterrompu et l'incessant, un frisson et déjà un murmure, non pas un murmure mais une parole, et non pas une parole quelconque, mais distincte, juste : à ma portée (CAP, 125-126).

Mais qu'une telle « plénitude du vide » occupe à présent « tout l'espace » suffit déjà à suggérer que la répétition du murmure, loin d'en seulement ressasser l'extinction, le porte à un degré supérieur de distinction, rapportant ainsi l'espace au lieu d'un tout autre déploiement par une parole ouverte à l'inouï. Ainsi, dans *Celui qui ne m'accompagnait pas*, la reprise, comme en écho ou par reflets, des phrases du narrateur par son compagnon anonyme, porte l'expérience même du dehors qui traverse le récit vers « un plaisir joyeux, une étrange allégresse, l'impression que ce redoublement n'était pas le cadre du souvenir, mais l'ouverture de l'espace » (CAP, 26). Tout le récit pourrait être lu comme l'accession à ce qui, de la parole du narrateur, se déploie dans un espace rendu à son libre essor par l'entretien qui se joue avec son compagnon à partir de l'épreuve même de l'autre nuit, – espace ouvert par l'écriture elle-même comme

²³ Blanchot, « Comment découvrir l'obscur ? », in *L'Entretien infini*, 65.

endurance de sa propre impossibilité, espace affirmé d'une nouvelle exigence depuis l'expérience incertaine de son épuisement au dehors :

Non, il ne m'invite pas à écrire, il ne me le demande pas, mais il cherche à me persuader que je ne fais rien d'autre. Et, à une telle impression, comment échapper ? Contre elle, je suis sans défense, elle a quelque chose de nécessaire qui dépasse la tranquillité conciliante des rêves, elle n'a pas besoin de preuve, elle ne peut pas être vaincue par rien, elle se heurte, comme à elle-même, à la vérité d'apparence qui me montre assis au bord du lit, ou non pas assis, mais peut-être étendu, ou non pas même étendu, incapable de faire autre chose qu'errer. Je ne puis la réfuter, car elle ne me laisse aucune place pour me mouvoir autour d'elle, elle occupe tout l'espace, elle se lie à l'affirmation de tout l'espace, elle affirme absolument, et je ne puis songer à briser ce cercle, je n'y songe pas puisque j'appartiens à ce cercle, et il se peut, en effet, que je n'écrive pas, car je ne le puis pas et je ne suis presque plus moi-même, mais c'est cela, écrire : au point où j'en suis, rien d'autre ne peut s'exprimer, et ce vide, cette immobilité n'est rien de plus, et je ne puis, je ne désire rien d'autre (CAP, 120-121).

Une telle « affirmation de tout l'espace où [le narrateur et son compagnon étaient] engagés, cet espace dont il n'y avait rien à retrancher, rien à repousser, qui, même dans le vide, affirmait, affirmait encore » (CAP, 108), une telle surrection de l'espace au lieu infiniment dérobé de son propre effacement confère à l'expérience même du dehors ce « frémissement joyeux de l'espace » dont il était déjà question à la fin d'*Au moment voulu*²⁴. Par l'écriture et l'exigence à laquelle elle répond devant l'autre et jusqu'à lui, l'épreuve du dehors s'expose ainsi à un espace rendu à ses puissances de déploiement, en deçà de toute subjectivité constituante et, partant, de toute représentation nous donnant de nous y orienter. Aussi, l'affirmation de l'espace ne lui confère-t-elle aucun sens – ni signification, ni direction –, elle qui se soutient toujours de l'événement même du dehors, mais ouvre en lui une puissance pure, comme l'intensité joyeuse de l'impossible même : « un léger rire de l'espace, un fond d'extraordinaire jeu qui [supprime] toute réserve, toute alternative et qui [résonne] comme le vide de l'écho, le renoncement au mystère, l'ultime insignifiance de la légèreté » (CAP, 83).

Expérience précédant tout objet, épreuve d'avant tout sujet, cette ouverture de l'espace se donne donc à présent, depuis l'autre auquel il est donné réponse, comme « le tranquille sourire de personne, qui ne [vise] personne et près duquel l'on ne [peut] séjourner près de soi » (CAP, 168-169). Mais rapporté ainsi à sa pure puissance intensive, en deçà de toute extension dans l'horizon perceptif de notre conscience, l'espace ne s'en déploie pas moins comme la *vie même* du dehors, dont le rire léger devient l'expression sans visage, mais non plus anonyme, bien qu'à jamais innommé :

Puis, cette idée me vint que si nos rapports étaient les mêmes, cela ne signifiait pas que lui fût rester identique ; il me semblait que j'aurais dû le lui demander : “N’êtes-vous pas un peu changé ?”, à quoi je l’entendais me répondre : “Mais vous aussi, vous avez changé !” et cela ne m’aurait-il pas amené à lui dire : “Vous voulez dire que vous n’êtes pas toujours le même ?”, pensée qui ressemblait plus à un frisson qu’à une parole, mais bien qu’elle fût terrible à regarder, je la fixai cependant, je me laissai descendre en elle jusqu’à ce point d’où je ne me détournai pas, même quand il me fallu entendre crier ce qui n’avait ni forme ni limite, quelque chose d’immonde, la boue des profondeurs, la vitalité effrénée qui ne se souciait ni de me reconnaître ni de se laisser reconnaître. Si je pus y parvenir, c’est sans doute parce que ce n’était encore que le reflet d’une pensée. Du moins, là, je ne m’y refusai pas, jusqu’au moment où, étant toujours au sein de la méditation puissante qui m’enveloppait, je m’aperçus que mes yeux étaient ouverts sur quelque chose que je ne

²⁴ Maurice Blanchot, *Au moment voulu* (Paris : Gallimard, 1951-1979), 158.

saisis pas d'abord, un point, non pas un point, mais un épanouissement, un sourire de l'espace tout entier, qui exprimait, occupait tout l'espace, où je reconnu alors ce que j'avais précisément désiré lui décrire, un sourire libre, sans entrave, sans visage, qui à partir de cette absence rayonnait doucement, l'éclairait, lui donnait un ressemblance, un nom, un nom silencieux (CAP, 166-167).

Ainsi reconduite à sa profondeur intensive, l'expérience de l'espace, à être impersonnelle, devient individuante par la rencontre avec l'autre auquel on se risque à s'adresser au-delà du possible, – individuation sans sujet qui dispose alors à de nouvelles puissances dans le libre essor d'une vie rendue à elle-même, *hors de soi*.

Bibliographie

1. Augustin. (saint). *Les Confessions*. Paris : Études Augustiennes, vol. 14. Traduit par E. Tréhorel et G. Bouissou, 1996.
2. Bataille, Georges. *L'Expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 1954.
3. Blanchot, Maurice. *Thomas l'Obscur*. Paris : Gallimard, 1950.
4. Blanchot, Maurice. *Au moment voulu*. Paris : Gallimard, 1951-1979.
5. Blanchot, Maurice. *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris : Gallimard, 1953.
6. Blanchot, Maurice. *L'Espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955.
7. Blanchot, Maurice. *L'Attente l'oubli*. Paris : Gallimard, 1962.
8. Blanchot, Maurice. *L'Entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969.
9. Blanchot, Maurice. *Le Pas au-delà*. Paris : Gallimard, 1973.
10. Blanchot, Maurice. *L'Écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.

Outside One's Self

From narratives to their contemporary critical essays, the Blanchotian experience of space appears at first as that of an unlocalizable *outside*, where any subject capable of experiencing it gets lost. Nevertheless, such an impossibility is *spatially* endured and thematized through writing, according to a meaning of spatiality that has to be apprehended, no longer as an extent, but as that nocturnal depth which would be the intensive origin of it, far below the *a priori* scope of possible experience. Therefore we can account for an experience of space as pure intensity, before any subjective appropriation of places and, all the more, any territorial rationalization. Thus, the wandering one finds oneself destined to by such a « space of literature » – an essentially disoriented and literally crazed space – depends on a double movement: on the one hand, the collapse, in a pure *outside*, of the subject of possible experience, on the other hand, because of that dis-subjectivation itself, the access, *out of oneself*, to a real experience of space as an intensive power – no longer lived but *living*, relating life itself to the forces which transform it incessantly and open it to the impossible.

În afara sinelui

De la nuvele (*récits*) la scrierile critice contemporane lor, experiența spațiului la Blanchot se prezintă de la bun început ca fiind experiența unui *exterior* (*dehors*), imposibil de situat, în care se rătăcește orice subiect care trece prin ea. Și totuși: scriitura rezistă *spațial* la această imposibilitate. O tematizează reflectând asupra ei, în virtutea unui sens al spațialității care ar trebui înțeles aici nu ca întindere, ci ca profunzimea nocturnă în care își află o origine intensivă, dincoace de cadrul *aprioric* ale experienței posibile. Așa se face că experiența spațiului este

pură intensitate, înainte de orice apropiere subiectivă a locurilor și de orice raționalizare a teritoriilor. Rătăcirea (*errance*) la care conduce un astfel de „spațiu literar” – spațiu dezorientat prin excelență și literalmente nebun – depinde de două mișcări: de prăbușirea subiectului experienței posibile în pura exterioritate (*dehors*) pe de o parte, iar pe de alta, de accesul, tocmai prin această desubiectivizare, *în afara sinelui*, la o experiență reală a spațiului, înțeleasă ca forță (*puissance*) intensivă. Nu spațiu trăit, ci spațiu *viu*, în care viața se raportează la forțele care o transformă neîncetat și o expun la imposibilitate.