



**HAL**  
open science

## ”Il y a”. La signification de l’impersonnel.

Jean-Claude Monod

► **To cite this version:**

Jean-Claude Monod. ”Il y a”. La signification de l’impersonnel.. Philosophie, 2021, 10.3917/philo.151.0064 . hal-03503000

**HAL Id: hal-03503000**

**<https://hal.science/hal-03503000v1>**

Submitted on 27 Dec 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Il y a ». La signification de l'impersonnel

Dans le séminaire de Derrida, *Le parjure et le pardon*, récemment publié, figure une longue évocation de Blanchot et de la façon dont un certain thème trouve une série de reprises et déplacements chez Blanchot, mais aussi chez Levinas, et ainsi chez Derrida lui-même. Ce thème se rencontre aussi dans la phénoménologie, ou dans la post-phénoménologie, puisqu'il s'agit du « il y a ».

Avant de revenir sur les racines phénoménologiques de ce thème, commençons par une longue citation (de citation), par le texte qu'évoque initialement Derrida et qui fait entendre la voix si particulière de Blanchot, du Blanchot écrivain. Le passage est tiré d'un court récit, *Le Dernier mot*, paru dans le volume *Le Ressassement éternel*.

Lorsque j'eus descendu l'escalier près du fleuve, des chiens de grande taille, des espèces de molosses, la tête hérissée de couronnes de ronces, apparurent sur l'autre rive. Je savais que la justice les avait rendus féroces pour faire d'eux ses instruments occasionnels. Mais, moi aussi, j'appartenais à la justice. C'était là ma honte : j'étais juge. Qui pouvait me condamner ? Aussi, au lieu d'emplir la nuit de leurs aboiements, les chiens me laissèrent-ils passer en silence, comme un homme qu'ils n'auraient pas vu. Ce n'est que bien après mon passage qu'ils recommencèrent à hurler : hurlements tremblants, étouffés, qui, à cette heure du jour, retentissaient comme l'écho du mot *il y a*. 'Voilà sans doute le dernier mot', pensai-je en les écoutant. Mais le mot *il y a* suffisait encore à révéler les choses dans ce lointain quartier...<sup>1</sup>.

Nous ne tenterons pas de situer ce passage dans ce récit qui est d'ailleurs largement énigmatique. Derrida l'inscrit plutôt dans une série, construisant « trois enchaînements »<sup>2</sup>, un jeu de renvois entre Blanchot et Levinas, suggérant qu'un dialogue, parfois implicite, parfois explicite, s'est noué entre eux autour de ce thème, de ces mots « il y a », et bientôt du rapport entre « il » et « je », « il y a » et « me voici », entre l'impersonnel et l'affirmation de soi. Derrida intervient évidemment lui-même à titre de troisième voix s'ajoutant au dialogue, tandis qu'à l'arrière-plan, la thématization heideggerienne du « il y a » apparaît par intermittences.

Quant à cette première apparition, ou ce premier *aboiement*, Derrida ne s'y arrête pas longuement. Il y a (si je puis dire) quelque chose de saisissant dans le fait que Blanchot ait placé ici le « il y a » *dans la gueule des chiens*, qu'il en ait fait moins qu'un son intentionnellement doté de sens, plutôt une sorte de son zéro, de voix animale, de son sans sens (intentionnel) et résonnant accidentellement d'un sens lui-même opaque. Ce qui intéresse particulièrement Derrida, c'est le fait que ces mots qui sont donc, ici, moins qu'un mot, un cri animal<sup>3</sup>, soient aussi présentés par Blanchot comme le « dernier mot », le *verdict* ultime peut-être. On voit quels prolongements cela pourra trouver dans une réflexion ultérieure de Derrida sur « la bête et le souverain », « l'acte de justice » qui, dit-il ici, serait à la fois « trop humain » et « bestial ». Dans *Le Parjure et le pardon*, le « il y a » est donc abordé en lien avec l'idée du verdict et du pardon, comme moments où le

---

<sup>1</sup> Maurice BLANCHOT, *Le Dernier mot*, dans *Le Ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1951 (rééd. Gordon & Breach, Paris, London, New York, 1970), p. 117. Le texte est daté par Blanchot de « 1935, 1936 », sa première parution date de 1947. A ce propos, voir la note des éditeurs à Jacques DERRIDA, *Le Parjure et le pardon, volume I*, Séminaire (1997-1998), Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 301, note 1.

<sup>2</sup> DERRIDA, *Le Parjure et le pardon*, p. 302.

<sup>3</sup> Derrida fait lui-même varier l'expression jusqu'à une forme encore diminuée ou réduite, en notant qu'en français, tel qu'on le *dit*, tel qu'on prononce cette expression dans l'usage quotidien, le « il » est bien souvent éliidé, disparaît, au profit d'un « y a », en substituant à l'écrit au mot absent une apostrophe ; ce qui intéresse Derrida à ce propos, dans ce cours sur le pardon, c'est l'expression ordinaire « 'y a pas d'mal », *speech act* du pardon.

langage « fait justice », se fait acte, *speech act*, « dernier mot » au sens juridique, « arrêt » (et ici un autre « écho » peut s'organiser avec le récit de Blanchot *L'Arrêt de mort*), mais aussi peut-être au sens théologique ou théologico-juridique, au point où le « jugement » devient « Jugement dernier ».

Mais pourquoi le « il y a » serait-il le « dernier mot » ? Ce n'est pas clair encore, il faut entrer dans les « enchaînements » qu'« indique » Derrida.

Le premier enchaînement serait « un enchaînement plus ou moins secret avec tout ce que Levinas écrira plus tard au sujet du 'il y a' dans de nombreux textes dont le premier, me semble-t-il », ajoute Derrida, « date justement de 1938 »<sup>4</sup>. Pourquoi Derrida souligne-t-il cette coïncidence d'un « justement » ? Parce que Blanchot date *Le dernier mot* de 1935, 1936, Derrida suggère donc que « l'enchaînement » est ici presque immédiat avec les conférences de Levinas réunies dans *Le Temps et l'autre*. Or, comme le signale la note des éditeurs, Derrida s'est manifestement trompé, puisque dans la « Préface » à *Le Temps et l'autre*, paru en 1979, Levinas précise qu'il s'agit de conférences prononcées en 1946-1947 et parues une première fois dans une revue en 1948.

Il est assez stupéfiant que Derrida, rétrocedant ainsi ces conférences de dix ans, les situe avant la guerre, alors qu'elles portent trace, de façon assez flagrante, de ce qui s'est produit entre 1939 et 1945, y compris dans leur critique de Heidegger. Il serait hasardeux de spéculer sur cette erreur de datation maintenant, mais il y aurait sûrement à dire sur la tendance à la déshistoricisation des lectures – philosophiques ou littéraires – de Heidegger et de Blanchot, même chez Derrida (et parfois, *particulièrement* chez Derrida).

Mais poursuivons : Levinas, donc, dans *Le Temps et l'autre*, s'intéresse à son tour au(x) mot(s) « il y a », et définit le « il y a » comme un « exister sans existant ». « L'exister sans existant », tel est en effet le titre de la conférence dans laquelle Levinas aborde le « il y a » – qui nous renvoie, écrit Levinas, à une « ambiance d'être », à un « 'champ de forces'... champ de toute affirmation et de toute négation », que Levinas appelle encore « l'anonyme ». Derrida observe que Levinas poursuivra cette méditation du « il y a » dans *Totalité et infini*, à propos d'un « vide qui n'est pas un néant », plutôt un fond impersonnel, « sans visage », et qui suscite un « vertige ». Une discussion de Heidegger, amorcée dans « L'exister sans existant », interroge ce « vertige » de l'être anonyme. Dans divers textes de Heidegger, la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et plus tard *Der Satz vom Grund*, « Le principe de raison », le « il y a » est ce qui est précisément *en question* dans la métaphysique, dans la question « pourquoi *y a-t-il quelque chose* plutôt que rien ? » ; avec une première approche qu'on peut dire « existentielle », qui se concentre sur l'introduction de la question, et (ou c'est-à-dire) du « rien » : le « surgissement du 'rien' », ce « rien » qui vient, en quelque sorte, en même temps que la question (« plutôt que rien ? »), est la source, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ? de l'angoisse*, comme *Stimmung*, expérience ou affection du « rien », qui « néantise » l'être. Levinas dit plutôt « vertige », pour cette conscience d'un exister anonyme, d'un exister qui pourrait exister sans existant, sans visage, ce que Levinas rapporte au « silence des espaces infinis » qui effraye Pascal. Le « il y a », anonyme, est aussi une expérience de la disproportion ou de l'infini. Il faut noter que Levinas inscrit résolument cette réflexion dans le fil d'une méditation phénoménologique sur l'expérience de « l'horizon », de cette zone-limite qui « borne » toujours ma perception, mon expérience, et « l'ouvre » toujours vers quelque chose qui l'excède, ce qui déborde toujours la représentation. « Voir », note Levinas, c'est toujours voir *quelque chose*, et d'une certaine façon *oublier le « il y a »*.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 302-03.

Cette même méditation, observe Derrida, qui traverse l'œuvre de Levinas ici à grands pas, se poursuit dans *Autrement qu'être*, dans une section qui s'intitule « Sens et 'il y a' ». La mise en rapport avec le texte de Blanchot se justifie ici du fait que le « il y a » est présenté aussi par Levinas comme relevant d'un « son » in-humain, non pas aboiement ici mais « bourdonnement » : Levinas parle d'un « bourdonnement incessant qui remplit chaque silence », ou de « l'incessant remue-ménage de l'il y a ». Approche moins « visuelle » ici, donc, que sonore, ou nous n'avons plus affaire au « silence des espaces infinis », mais à une sorte de bruit de fond, peut-être le « bruit du sensible » dont parle Jocelyn Benoist<sup>5</sup>, ce bruit « anonyme » qui est au principe, chez Levinas, d'une expérience banale dont il a tenté de décrire la teneur et les implications : l'insomnie.

C'est le bourdonnement de quelque chose que nous ne parvenons ni à comprendre ni à oublier qui nous tient éveillé sans raison... « L'absurdité » du « il y a » anonyme incessant, déjà thématized dans « l'exister sans exister », revient ici, mais Levinas souligne : « Mais l'absurdité de *l'il y a...* signifie »<sup>6</sup>. Quelle est la signification de l'il y a, ou de son absurdité même ? Le « débordement du sens par le non-sens », la « passivité sans fond », et, écrit Levinas en un écho possible à Blanchot, que Derrida ne commente pas : « l'insignifiance de son ressassement objectif ».

Bien sûr, chez Levinas tout cela « s'enchaîne » et prépare une sorte de revirement éthique – faut-il dire éthico-religieux ? – de la description, où « l'accablement » d'une « sujétion à tout l'autre »<sup>7</sup>, l'autre insignifiant du « il y a », va laisser place à l'affirmation d'un « Soi », cherchant une « expiation » possible de son affirmation même. Au « il » il faudra alors ajouter le « je » ou le « moi », et le « tu », à l'expérience du « il y a » et de son « bourdonnement incessant » : l'expérience du « me voici » et de « l'après vous », etc.

Nous laissons de côté le deuxième enchaînement que construit Derrida, jouant sur l'élimination du « il » dans l'expression française, quotidienne, « y a », par où il introduit un jeu (quelque peu acrobatique) entre le texte de Blanchot et le « *Ja* » allemand, le cri des chiens et le « oui » et le « *Ja Ja* » de l'âne de Zarathoustra...

Le troisième enchaînement de cette longue parenthèse reconduit le « il y a » à la langue et à l'idiome, à sa traduction possible ou non en ou par « *es gibt* », – le *es gibt* que Heidegger, ouvrant une longue séquence dans la post-phénoménologie, en particulier française, a mis en valeur en faisant résonner la dimension de « don », le « *geben* », si bien que cela pourrait littéralement se traduire par « cela donne », voire « ça donne » !

Or – et ici nous nous émancipons enfin de ce séminaire de Derrida auquel nous avons jusqu'alors tout emprunté –, il y a là deux foyers de réflexion que Blanchot a développés de son côté : sa propre réflexion sur le « il » (y a) et le « je », d'une part, et sa propre méditation sur l'impersonnel, et plus particulièrement sur l'expérience *littéraire* de « l'impersonnel ».

Sur le premier point, il faudrait évoquer beaucoup d'écrits, notamment ceux qui témoignent d'un travail de Blanchot avec et à partir d'une certaine matrice hégélienne, où le « je » se construit comme négation de la « vie » anonyme (comme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*) mais (s'y) replonge sans cesse, notamment dans l'expérience du langage. C'est le grand thème hégélien de l'universel comme élément même de la langue, qui fait que dire « je », c'est

---

<sup>5</sup> Jocelyn BENOIST, *Le Bruit du sensible*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

<sup>6</sup> Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 208. Souligné par l'auteur.

<sup>7</sup> *Ibid.*

immédiatement faire l'épreuve d'un renversement dialectique : le « je », comme le « ici, maintenant », sont des énoncés qui, cherchant à dire la singularité, se renversent aussitôt du fait qu'on peut les ré-itérer dans n'importe quel contexte.

Mais cela nous entraînerait vers une « autre » phénoménologie, celle de Hegel, dont le rôle a été décisif dans la pensée du langage de Blanchot.

Sur le second point, c'est-à-dire la compréhension de la littérature comme expérience même de l'impersonnel ou du « neutre », c'est sans doute l'aspect le plus connu et peut-être le plus frappant de la réflexion de Blanchot, mais on peut y revenir pour interroger la diversité des déterminations que reçoit cette notion, et, d'un point de vue phénoménologique, la compréhension de l'*expérience* qu'elle implique.

En effet, c'est l'expérience même de la littérature, de « l'espace littéraire », qui se présente chez Blanchot comme expérience de l'impersonnel. Parfois, cette présentation se donne sur le mode d'une description, en quelque sorte immanente à l'écriture, et au passage qui s'y effectue presque inexorablement, du « je » au « il ». L'expérience de l'écriture est celle d'un dessaisissement du sujet, qui peut emprunter le chemin du surgissement d'une « voix narrative », d'un « il » qui n'est pas une « troisième personne », mais un il impersonnel, où l'on retrouve le « il y a », ou le « il se passe... ».

Parfois, cette réflexion se déploie, paradoxalement, à partir d'*auteurs*, d'auteurs qui ont éprouvé ou exprimé avec une netteté particulière leur propre abolition en tant qu'individus dotés de caractères psychologiques déterminés, entrant par l'écriture dans l'espace de l'impersonnel. Citons de façon trop succincte trois écrivains ou poètes modernes par excellence, qui apparaissent dans divers textes, notamment dans *Le Livre à venir* et *De Kafka à Kafka* : Mallarmé, Kafka, et Musil, dont la référence constitue trois variations sur le sens de l'impersonnel.

Sur Mallarmé, Blanchot procède à un collage de textes qui constitue une dramatisation de l'impersonnel. Une section du *Livre à venir* s'intitule « ...impersonnifié », emprunt à quelques vers fameux du poème *Un coup de dés* : « impersonnifié, le volume, autant qu'on s'en sépare comme auteur, ne réclame approche de lecteur. Tel, saché, entre les accessoires humains, il a lieu tout seul : fait, étant ».

L'impersonnel, ici, c'est « l'impersonnifié », Livre appelé qui, pour advenir, suppose une certaine abolition de l'auteur, « la rencontre d'une voix qui n'est pas la mienne ».

Blanchot fait résonner ce terme avec le fameux passage de *Crise de vers* : « l'œuvre implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés... ». On pourrait citer aussi la Lettre de Mallarmé à Henri Cazalis : « heureusement je suis parfaitement mort (...) je suis maintenant impersonnel, et non plus Stéphane que tu as connu ».

On retrouve ce thème de la mort de l'écrivain à lui-même chez Kafka, – comme Blanchot n'a cessé d'y revenir, dans nombre d'articles rassemblés dans *De Kafka à Kafka*, notamment l'essai inaugural, « La littérature et le droit à la mort », mais aussi les deux derniers, « Le dernier mot », et « Le tout dernier mot ».

« La littérature et le droit à la mort » évoque précisément le passage du « je » au « il » qui serait inséparable de l'expérience littéraire, ou de l'expérience littéraire authentique, celle d'un

langage qui ne s'appartient plus, ne m'appartient plus, espace où surgit une autre « voix », impersonnelle, un « il » donc, que Blanchot aborde aussi sous le titre du « neutre ».

Cette opération se noue aussi à quelque chose comme une forme de « mort » de l'écrivain, ce que Kafka exprime souvent dans son *Journal*, par exemple dans ce passage cité par Blanchot dans « Le dernier mot » (article de 1959) : « Le souhait de l'homme naïf 'je voudrais mourir et voir comment on me pleurera', un tel écrivain le réalise constamment, il meurt (ou il ne vit pas) et se pleure constamment »<sup>8</sup>.

Sur Musil, auteur sans doute moins central pour Blanchot, un passage suggère peut-être un sens encore différent de « l'impersonnel » : c'est celui que thématise *Der Mann ohne Eigenschaften*, l'homme sans qualité ou sans « propriété », sans particularité (Blanchot estime que cette traduction, la plus simple, serait encore la plus juste), c'est-à-dire, — thème même du roman impossible de Musil — l'homme d'un temps qui est celui de la découverte des régularités statistiques. Celles-ci nous révèlent le caractère déterminé, statistiquement distribué et prévisible de comportements que nous prenons pour « personnels » ; l'impersonnel, ici, c'est aussi bien le fait que l'histoire, les événements se produisent sous l'effet d'une infinité d'actions individuelles d'hommes « moyens », bien plutôt que sous l'effet de l'action déterminée et « voulue » de quelques « grands hommes ». Blanchot commente ainsi l'entreprise de Musil : « La découverte et peut-être l'obsession de Musil est le rôle nouveau de l'impersonnalité. Il la rencontre, et c'est avec enthousiasme, dans la science, puis, avec plus de timidité, dans la société moderne, puis, avec une froide anxiété, en lui-même »<sup>9</sup>.

On voit qu'il y a plusieurs degrés, et plusieurs étapes ici, dans la découverte de l'impersonnalité : dans la science, dont Musil admire l'objectivité, la froideur souveraine ; dans la société, où l'application de la science statistique découvre une sorte de mathématique sociale indépendante des vécus et des affects, et où l'expérience de la grande ville, de la société de masse, fait éprouver une interchangeabilité, le sentiment d'être « n'importe qui d'autre » ; et en soi-même, dans ce point où une étrangeté nous manifeste nos propres vécus comme des vécus quelconques, interchangeables... Il y a peut-être, ici, les linéaments d'une sorte de *phénoménologie sociale de l'impersonnel* ; là où les références à Mallarmé et à Kafka avaient un statut plus incertain, parce qu'elles renvoient à une expérience singulière d'écrivain... Ce serait une question, quant au statut « phénoménologique » ou non de l'évocation par Blanchot de l'expérience de l'impersonnel. Certes, Blanchot écrit à propos de cette impersonnalité éprouvée par l'un et par l'autre et de cette sorte d'idéal d'« écriture blanche » : « l'écrivain que nous sommes tous plus ou moins devenus... » Mais n'est-ce pas là, d'un point de vue phénoménologique, la limite ou la difficulté ? La phénoménologie décrit les structures d'expérience ou du « donné » auxquelles toute conscience a par principe accès ; or sommes-nous (tous) écrivains ? Sommes-nous traversés par cet appel du Livre, comme le suggère le texte sur Mallarmé ?

L'accroche de ces réflexions pouvait sembler, avec l'aboïement des chiens, purement « littéraire » ou poétique, et l'on peut en effet se demander s'il faut qualifier de « phénoménologiques » ces réflexions et évocations de l'« il y a », de l'impersonnel sur fond de quoi seulement émerge un « ego ».

On peut apporter plusieurs réponses distinctes, voire opposées, à cette question. Si phénoménologie il y a, il faudrait dire que c'est plutôt cette forme de la phénoménologie qui a

---

<sup>8</sup> Franz KAFKA, *Journal*, cité par Maurice BLANCHOT, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, 1994[1981], p. 212.

<sup>9</sup> Maurice BLANCHOT, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1986[1959], p. 202.

mis en question le cadre initial de la phénoménologie husserlienne, pour un double motif : pour son mouvement incessant vers le « sens » du phénomène, et pour son inscription dans une égologie transcendantale. Blanchot met directement en cause, dans *L'Entretien infini*, cette aspiration au sens et ce primat de l'ego, qui empêcheraient de rendre compte de ce « bourdonnement » absurde qui est l'expérience même du phénomène en dehors ou en-deçà de tout « sens », « exister sans existant », dans le langage de Levinas, peut-être ce vers quoi aussi s'est parfois acheminé Heidegger au titre d'une approche du phénomène « à partir de lui-même », destituant le primat de l'ego, et rouvrant la question du « donné » au-delà de la donation de sens, – dans le « sans pourquoi ».

Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? Il faut peut-être répondre : pour rien.

L'impersonnel, ce serait cette expérience du vide et de l'absence de raison, d'un être qui est pourtant, d'un « il y a » (de l'être) sans résolution.

D'un côté, la destitution du privilège de l'ego transcendantal, l'expérience-limite de l'impersonnel, ont assurément constitué, dans l'héritage de Blanchot, un moyen de *sortir* de la phénoménologie – comme l'a fait souvent valoir Foucault.

Mais il est sûrement possible aussi de situer Blanchot dans un sillage du courant phénoménologique, frayé par Heidegger, Levinas, Derrida, – peut-être par cette tendance de la phénoménologie ou de la post-phénoménologie qui se porte plutôt vers les limites, « l'excès » du phénomène sur la représentation, la donation qui excède le sens, le suspens de tout « monde » comme préalable non pas à une ressaisie du monde, mais à une ouverture d'un « champ » renouvelé d'expérience.

Or à cet égard, on peut observer que Husserl lui-même a pu faire place à cette dimension de l'impersonnel qui guette le « je », par exemple dans les manuscrits de Bernau, en 1918, lorsqu'il poursuit son interrogation presque infinie sur *le statut non empirique de « l'ego »* : le « moi » ou le « je » pur, qui ne doit pas être un objet, qui reste, au fond, « in-saisissable » même si ou parce qu'il est la condition de toute « saisie ». Husserl écrit ainsi : « Le 'Je' pur n'est pas un étant, mais la contrepartie de tout étant, non un objet, mais un 'état originaire' [*Urstand*] pour toute objectivité. Le Je ne devrait pas à proprement parler s'appeler le Je, et absolument pas se nommer, car alors il est déjà devenu objectal. *Il est l'anonyme par-delà tout saisissable, ce qui ne se tient pas, ne flotte pas au-dessus de tout, n'est pas, mais "fonctionne"* »<sup>10</sup>. Le 'je' pur est ici assimilé à une instance paradoxalement in-nomable et anonyme, à une « fonction » qu'on ne devrait pas appeler, en toute rigueur, « *Ich* », « Je ».

C'est assurément vers cet horizon que Blanchot ne cesse de pointer, en partant, il est vrai, essentiellement d'une autre expérience que celle que thématise Husserl dans sa généralité ; l'ambition de la phénoménologie est de décrire ce qui se donne tel qu'il se donne, dans toute son amplitude, sans les présupposés qui prennent ce qui se donne dans des schémas pré-donnés, reçus de traditions métaphysiques ou de sciences déterminées, ou simplement de « l'attitude naturelle », non-théorique, qui ne cherche pas à laisser se déployer le phénomène. Blanchot porte toute son attention vers une « expérience » plus spécifique, mais que son mode d'expression arrache à sa spécificité et aux « auteurs » ou sujets qui lui ont donné forme, pour en faire à son tour une sorte de structure sans lieu, celle de la littérature ou de l'écriture, celle donc d'une certaine « voix » qui, dans son surgissement, transforme et altère le « je » – une expérience,

---

<sup>10</sup> Edmund HUSSERL, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, n° 14, §2, trad. fr. Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Paris, Éditions Jérôme Million, 2010, p. 221-22, souligné par moi.

dans la langue, de l'impersonnel. Or significativement, il n'est pas sûr qu'on se tienne ici encore dans une entente phénoménologique de l'idée d'« expérience » : ainsi Levinas, dans l'entretien avec André Dalmas, repris dans son recueil *Sur Maurice Blanchot*, s'étonne-t-il que dans son beau livre sur Blanchot, Françoise Collin parle de « l'expérience de la littérature », « comme s'il [commente Levinas] pouvait s'agir d'une découverte ou d'une expérience, là où, littéralement, pour Blanchot, il n'y a rien »<sup>11</sup> ; « quelque chose qui ne frappe pas à la porte de la pensée », « un non-lieu... qui ne saurait être pensé »<sup>12</sup>. Cette prolifération des tournures négatives, de ce que Levinas appelle des « ratures » de la signification, de quel « discours » relève-t-elle en son fond ? Derrida, de son côté, notait, et cette courte caractérisation sera notre « dernier mot » : « discours qui n'appartient à aucune classe ».

---

<sup>11</sup> Emmanuel LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 2005, p. 50.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 51.