



Témoigner de la rencontre de la mort et de la vie : Derrida lecteur de Blanchot lecteur de Winnicott

Dorothée Legrand

► To cite this version:

Dorothée Legrand. Témoigner de la rencontre de la mort et de la vie : Derrida lecteur de Blanchot lecteur de Winnicott. Philosophie, 2021, Maurice Blanchot, 151, pp.50-63. <10.3917/philo.151.0050>. <hal-03507706>

HAL Id: hal-03507706

<https://hal.science/hal-03507706v1>

Submitted on 14 Jan 2022

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.



HAL Authorization

Dorothee Legrand

TÉMOIGNER DE LA RENCONTRE DE LA MORT ET DE LA VIE : DERRIDA LECTEUR DE BLANCHOT LECTEUR DE WINNICOTT

« La rencontre de la mort et de la mort »¹⁵², tel est ce dont témoigne Maurice Blanchot quand il écrit *L'instant de ma mort*. Mais est-ce déjà trop dire ? Ce qu'écrit là Blanchot, est-ce un témoignage ? Dans *La folie du jour*, il écrit : « J'ai aimé des êtres, je les ai perdus. Je suis devenu fou quand ce coup m'a frappé, car c'est un enfer. Mais ma folie est restée sans témoin, mon égarement n'apparaissait pas, mon intimité seule était folle »¹⁵³. Ma folie reste sans témoin, car – comme le souligne Jacques Derrida, lecteur de Blanchot : « celui qui dit “je” [...dit] qu'il n'arrive pas à se constituer en narrateur [...], qu'il n'arrive pas à s'identifier assez à lui-même, à se garder en mémoire pour rassembler l'histoire et le récit qu'on exige de lui »¹⁵⁴. Cette exigence de récit ignore ou néglige que ce qui « entame » le commencement du récit, dès ses premiers mots (« Je ne suis ni savant ni ignorant... ») marque « un effondrement impensable, irréprésentable, insituable dans l'ordre linéaire d'une succession, dans une séquentialité spatiale ou temporelle, dans une topologie ou une chronologie objectivables »¹⁵⁵. S'il devait relater un tel effondrement, le récit ne pourrait être que le récit de l'effondrement du récit par effondrement de son sujet. Impossible, donc, dans ces conditions, d'obtenir « un témoignage orienté par le sens de l'histoire, ordonné par la raison et par l'unité d'un *je pense* ou d'une *aperception originellement synthétique, accompagnant toutes les représentations* »¹⁵⁶.

Derrida n'aura eu de cesse de déconstruire le sujet husserlien, mais il l'affirme pourtant : pour témoigner « il faut être présent soi-même, [...] parler à la première personne et au présent »¹⁵⁷ ; le témoignage « en appelle toujours à la présence de la vive voix en première personne »¹⁵⁸ ; « on ne témoigne qu'à la première personne »¹⁵⁹. Pas de témoignage sans sujet, donc.

Derrida insiste : « un témoignage est toujours autobiographique : il dit, à la première personne, le secret partageable et impartageable de ce qui m'est arrivé à moi, à moi seul, le secret absolu de ce que j'ai été en position de vivre, voir, entendre, toucher, sentir et ressentir »¹⁶⁰ ; « Un témoin ne peut invoquer avoir été présent à ceci ou cela, avoir assisté à ceci ou cela, avoir fait l'épreuve ou l'expérience de ceci ou de cela, qu'à la condition d'être et d'avoir été assez présent à lui-même comme tel, à la condition de prétendre en tout cas avoir été assez conscient de lui-même, assez présent à lui-même pour savoir de quoi il parle. [...] Je ne peux prétendre apporter un témoignage fiable que si je prétends savoir ce que j'ai vu, entendu ou touché, si je prétends être le même qu'hier, si je prétends savoir ce que je sais et vouloir dire ce que je veux dire [...] C'est à cette condition que le témoin peut répondre, et répondre de lui-même, être *responsable* de son témoignage »¹⁶¹. On l'entend, une telle conception du témoignage « peut donner lieu à une phénoménologie transcendante de la conscience de soi ». Mais, et Derrida le précise aussitôt : « cette présence à soi n'a pas nécessairement la forme ultime de la conscience ou de la conscience de soi » (*ibid.*). Pour mieux penser le lien du témoignage à la « première personne », on peut ici s'approprier ce que Derrida dit ailleurs de l'autoportrait. Dans ses *Mémoires d'aveugle*, il propose de « dissocier le “signataire” et le “sujet” de l'autoportrait »¹⁶². Cette dissociation, on peut toujours la faire, dit-il, car l'identification du sujet peintre au sujet peint « reste *probable*, c'est-à-dire incertaine, soustraite à toute lecture interne, objet d'inférence et non de perception. [...] C'est pourquoi le statut de l'autoportrait de l'autoportraitiste gardera toujours un caractère d'hypothèse. Il dépend toujours de l'effet juridique du titre, cet événement verbal qui n'appartient pas au dedans de l'oeuvre, seulement à sa bordure parergonale. L'effet juridique en appelle au témoignage du tiers, à

sa parole donnée, à sa mémoire plus qu'à sa perception » 163. Ainsi en irait-il aussi du témoignage : la mémoire qu'il met à contribution dépend toujours d'un évènement verbal que l'on pourrait penser comme la bordure parergonale qui lui donne sa signature.

Dans son dialogue avec Blanchot, Derrida précise que la « première personne » en position de témoin vient contrer tant la réduction psychologique que la réduction eidétique qui, chacune à leur manière, feraient du sujet un « *cas* », un « *exemple* » 164. Si la *singularité* du sujet tombe « dans les parenthèses phénoménologiques », si le philosophe abandonne au psychologue l'*unicité* de l'« expérience elle-même », pour en « déchiffrer la permanence essentielle », alors, dit Derrida, le sujet « n'est *que* le témoin » 165 à travers lequel on pourra lire « une essence universelle », sans que « ce qui revient irréductiblement » au sujet chaque fois unique ne soit considéré en tant que tel.

Pour Derrida, au contraire, « je ne peux témoigner, au sens strict de ce mot, qu'à l'instant où ce dont je témoigne, personne ne peut en témoigner à ma place » 166. « Je suis seul à avoir vu cette chose unique, à avoir entendu, ou à avoir été mis en présence de ceci ou de cela, à un instant déterminé, indivisible ; et il faut me croire parce qu'il faut me croire – c'est la différence, essentielle au témoignage, entre la croyance et la preuve, il faut me croire parce que je suis irremplaçable. Là où je témoigne, je suis unique et irremplaçable. [...] L'exemple n'est pas substituable ; mais en même temps, [...] cette irremplaçabilité doit être *exemplaire*, c'est-à-dire remplaçable [...] n'importe qui à *ma place*, à cet instant, aurait vu ou entendu ou touché la même chose, et pourrait répéter exemplairement, universellement, la vérité de mon témoignage. L'exemplarité [...] est singulière, comme toute exemplarité, singulière *et* universelle, singulière *et* universalisable » 167 – telle est « la condition testimoniale » 168.

« N'importe qui à *ma place*, etc., confirmerait mon témoignage » 169 – mais *personne* n'est *jamais* à *ma place*. L'irréductible singularité du témoin se manifeste inévitablement par le fait même que « le destinataire du témoignage, lui, le témoin du témoin ne voit pas ce que le premier témoin dit avoir vu ; il ne l'a pas vu et ne le verra jamais » 170. Le témoigné, soit ce dont il est fait témoignage, « inaccessible, comme présence *perçue* » 171. Derrida insiste – notamment à partir de sa lecture de Paul Celan : « *témoigner* n'est pas *prouver*. Témoigner est hétérogène à l'administration de la preuve ou à l'exhibition d'une pièce à conviction ». Exhiber les cicatrices que porte un corps n'est pas *témoigner* de la torture ; plutôt, si la cicatrice peut *témoigner* de la torture, c'est en tant qu'elle ne montre *pas* la torture : en tant que témoignage, elle ne (re)met pas *en présence* (de) la torture, mais l'indique *en son absence*. Et il faut le souligner : le témoin lui-même non plus n'est pas présent : il n'est pas « présentement présent à ce qu'il rappelle, il n'y est pas présent sur le mode de la perception » 172.

« Ce nonaccès direct ou immédiat » du témoin et du « témoin de témoin » à l'objet du témoignage marque leur absence « à la chose même » 173. Retentit ici l'écho des dernières lignes de *La voix et le phénomène* : « contrairement à ce que la phénoménologie – qui est toujours phénoménologie de la perception – a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours » 174. Le nonaccès immédiat à la chose même, l'absence de ce dont le témoin témoigne, l'absence du témoigné, du signifié, l'absence de l'objet du témoignage est cela-même qui requiert du témoin la mise en présence de sa parole : en tant qu'il témoigne, la mémoire du témoin est « articulée à un langage » 175. Alors que, selon la lecture derridienne, la phénoménologie « est toujours phénoménologie de la perception » 176, au contraire, « le témoignage substitue le récit à la perception » 177. Le témoin n'a pas l'autorité phénoménologique d'une présence à soi, l'évidence apodictique de son expérience en première personne ne peut pas être supposée : on peut seulement le croire *sur parole*.

Or cette parole « est dissociable de ce dont elle témoigne » 178 – et tout

témoignage est structuré par cette « dissociation »¹⁷⁹ : tout témoignage est un Dire dissocié de son Dit. Le Dire et le Dit du témoignage étant ainsi dissociés, je peux bien *ne pas* croire ce que le témoin *dit*, il resterait néanmoins *la présence de son Dire*. On pourrait alors être tenté de réduire le Dire à son sujet, on rappellerait que, si nul ne témoigne sans parole, cela signifie logiquement que nul ne témoigne sans sujet, et on retrouverait un rassurant *cogito* testimonial : je témoigne donc je suis. Le Dire témoignerait de son sujet. Mais ce serait alors un Dire qui ne retiendrait rien du Dit, une parole vidée de son contenu, un signifiant sans signifié.

Une telle approche fait subir une double opération au témoignage : d'une part, son objet est mis entre parenthèses et devient alors contingent, d'autre part, son sujet est cela seul qui reste source de connaissance – car lui seul résiste à la mise en doute radicale inaugurée par Descartes, renouvelée par Husserl. Je pourrais mettre en doute le contenu du témoignage, le croire mensonger, je pourrais mettre le témoigné entre parenthèses, je ne perdrais rien du témoignage : le sujet témoin ne témoignerait plus de rien d'autre que de sa propre présence vivante et vécue à l'instant du témoignage. Le témoin pourrait alors dire n'importe quoi, on entendrait toujours la même chose, irréductiblement, on entendrait : je témoigne donc je suis, je vis, au moins à l'instant du témoignage et toutes les fois que j'en témoigne, je renouvelle la continuité de ma présence vivante, je suis vivant et non pas mort.

Se pose ici la question de la *vie* de l'*ego* testimonial révélé par la réduction phénoménologique appliquée au témoignage. Rappelons à cet égard que l'*ego* transcendantal ne peut être assimilé au sujet empirique – vivant et donc mortel –, quand bien même il ne saurait en être disjoint :

Les structures transcendantales décrites après la réduction phénoménologique ne sont pas celles de cet étant intra-mondain appelé « homme ». Elles ne sont essentiellement liées ni à la société, ni à la culture, ni au langage, ni même à l'« âme », à la « psyché » de l'homme. Et de même qu'on peut, selon Husserl, imaginer une conscience sans âme (*seelenloses*), de même – et *a fortiori* – peut-on imaginer une conscience sans homme¹⁸⁰.

Sur la base de ces considérations, notamment, Derrida aura posé une « équivalence “Je suis” : “je suis vivant” : “je suis mort” »¹⁸¹ :

Je peux faire le vide de tout contenu empirique, imaginer un bouleversement absolu du *contenu* de toute expérience possible, une transformation radicale du monde : la forme universelle de la présence, j'en ai une certitude étrange et unique puisqu'elle ne concerne aucun étant déterminé, n'en sera pas affectée. C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence [...] Si la possibilité de ma disparition en général doit être d'une certaine manière vécue pour qu'un rapport à la présence en général puisse s'instituer, on ne peut plus dire que l'expérience de la possibilité de ma disparition absolue (de ma mort) vient m'affecter, survient à un *je suis* et modifie un sujet. [...] L'apparaître du *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*¹⁸².

Derrida en conclut que « ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je* »¹⁸³.

*

Mais s'il est question ici d'une présence vivante noyautée de la « possibilité » de ma mort », comment pourtant entendre Maurice Blanchot ? « Souvent je mourais »¹⁸⁴, écrit-il. On pourrait entendre ce *Je* comme l'attestation de présence du sujet témoin, comme l'attestation de sa vie, et donc comme l'attestation de son mensonge : *non, ce n'est pas vrai que souvent Maurice Blanchot mourait, je suspends l'objet de son témoignage, je suspends la mort dont il dit témoigner, au bénéfice du sujet de son témoignage : lui-même, vivant et donc pas mort.*

Toutefois, la réduction phénoménologique ainsi opérée est mise en crise par la mort de Blanchot, la mort dont il témoigne, et il insiste : « l'aliénation [...] va beaucoup plus loin que ne le disent ceux qui, par besoin de sécurité logique, se raccrochent à l'*Ego cogito* (entendu comme le fondement

inaliénable de toute possibilité d'être aliéné) »¹⁸⁵. Blanchot pense sans filet. Débarrassé du « besoin de sécurité logique », il se prive du socle inaliénable que serait le « je », il en suspend la nécessité épistémologique et existentielle. Il pratique une *epochè*, pourrait-on dire, mais cette *epochè* n'est pas phénoménologique, elle est plus radicale : il pratique une suspension *sans* réduction, hors du cadre transcendantal. Il va donc jusqu'à suspendre le sujet même de la suspension. Suspension il y a, et une suspension si radicale qu'elle ne se laisse *pas* réduire au *je* qui suspens : la présence vivante et vécue du *je* est elle-même suspendue – « souvent je mourais ».

Mais non ! N'est-il pas évident que si je meurs, alors je ne vis plus et ne témoigne plus ? N'est-il pas évident que *nul ne témoigne de la mort* ? Si d'emblée on crispe la pensée sur cette supposée évidence, on ne peut pas lire Blanchot. Ce présupposé rend sourd : avant même d'avoir écouté, toute personne qui affirme que *nul ne témoigne de la mort* se rend sourd au témoignage de la mort du sujet même qui témoigne. On doit suspendre ce présupposé pour lire Maurice Blanchot. Et on doit suspendre ce présupposé aussi bien pour lire Charlotte Delbo quand elle écrit : « je remeurs »¹⁸⁶. On doit aussi suspendre ce présupposé pour lire Paul Celan, car c'est traversé par la mort qu'il aura écrit : « Nous étions morts et pouvions respirer »¹⁸⁷. Et, encore, on doit suspendre ce présupposé pour entendre une Arménienne témoigner : « Pendant les massacres j'avais six ans. Ce jour-là, à midi, je suis morte »¹⁸⁸. Entendons bien : elle ne dit pas : *j'étais morte et maintenant à l'instant de mon témoignage je suis vivante* ; elle dit : *je suis morte*, et de cela elle témoigne. On peut le comprendre très simplement : les survivants témoignent d'abord et toujours de la *survie* au sens où ils témoignent de *la vie qui porte la trace de la mort* – ineffaçable effacement.

*

Entendre ces témoignages, les entendre sans préjuger que *nul ne témoigne de la mort*, sans préjuger que s'il témoigne, c'est que le sujet n'est *pas* mort, et qu'il n'aura donc jamais été mort, entendre ces témoignages sans préjuger que tout témoignage, quel qu'il soit, atteste toujours et d'abord que, même au plus profond de la dévastation, le témoin sera resté vivant et mué par une subjectivité vécue, entendre ces témoignages sans juger que ceux qui témoignent de la mort sont des menteurs, des affabulateurs, des faussaires, ou bien qu'ils sont sincères, mais que ce sont des romanciers, des fous, ou des bavards qui métaphorisent exagérément, suspendre ces jugements et entendre ces témoignages implique de penser que le sujet témoin puisse être « d'outre-tombe » au sens que Dionys Mascolo donne à ce terme : « “D'outretombe” seraient alors ceux-là dont il est possible de penser (c'est là le sens de tout ce qu'il [Robert Antelme] se presse de dire alors [à son retour de Buchenwald] et dans les jours qui suivent, lorsqu'il tente de donner le sens des récits qu'il nous fait) qu'une limite mortelle a réellement été par eux atteinte et franchie, du seul franchissement qui soit, qui permet le retour. Ce qu'ils auront ainsi connu (non pas la mort tout court, ou sans phrases, qui ne veut, ne peut rien dire en effet), c'est ce qui de la mort peut être rapporté »¹⁸⁹. Pour entendre cette proposition-là, il faut pouvoir repenser la mort, suspendre ce que l'on croit savoir de la mort, assumer une *epochè* des évidences que nous tenons au sujet de la mort : quelque chose pourrait être rapporté de la mort – et il faut ici entendre la belle polysémie du verbe *rapporter* : il s'agit de *ramener* quelque chose de la mort, et de *relater* quelque chose de la mort ; peut-être s'agit-il donc de ramener de la mort une relation, au double sens d'une relation *à* la mort et d'une relation *de* la mort : un Dire. Dionys Mascolo nous dit ici qu'une limite mortelle a été atteinte par son ami Robert Antelme aux camps de Buchenwald et de Dachau – il a *franchi* cette limite mortelle, et depuis lors, il témoigne de « ce qui de la mort peut être rapporté ».

Et Mascolo précise aussitôt et souligne : « *La mort à soi-même s'y trouve toujours* »¹⁹⁰ ; ce qui peut être rapporté de la mort est toujours *ma* rencontre

de la mort, c'est toujours *ma mort à moi-même*. Tout ce que dit Robert Antelme tend à faire comprendre à Mascolo « comment il a fini par se trouver (pour reprendre ici les mots de Maurice Blanchot commentant *l'Espèce humaine*) “contraint d'être autrui pour soi-même” » 191.

*

Rappelons-nous, demande Blanchot, « rappelons-nous, une fois encore, que [dans les camps de concentration et d'extermination] chacun s'est trouvé (dans un mouvement nécessairement malheureux, partiel, inaccompli, impossible à accomplir) comme privé de soi et contraint d'être autrui pour soi-même » 192. L'homme peut tout, dit Blanchot de manière aussi sobre que glaçante, « l'homme peut tout et d'abord m'ôter à moi-même » 193 : le « pouvoir inlassable de tuer » 194 peut « me retirer le pouvoir de dire “Je” » 195. Ainsi, « l'homme réduit à l'irréductible » n'est pas l'homme réduit à un irréductible « pouvoir de dire “Je” » 196 ; c'est « l'homme, acharné à survivre, attaché d'une manière qu'il faut dire abjecte à vivre et à toujours vivre », c'est l'homme qui « porte cet attachement comme l'attachement impersonnel à la vie, et porte ce besoin comme le besoin qui n'est plus le sien propre, mais le besoin vide et neutre en quelque sorte, ainsi virtuellement celui de tous » 197. Blanchot le souligne, un tel « attachement impersonnel à la vie » est une survie « qu'il faut dire abjecte » : c'est l'abjection de la déshumanisation, déshumanisation qui commence par l'indifférence – indifférence qui est d'abord une non-différence, une abrasion des différences, un effacement des singularités. Il n'y a *personne* dans les camps de concentration et d'extermination, pas une personne, pas des personnes : « rien ici, personne » dit Robert Antelme, « rien que les carrés de milles » 198 ; « nous sommes le nombre, le nombre, et [...] nous ne pouvons pas porter de nom » 199 ; « On ne peut pas être plus indifférent que dans le dénombrement » 200. « Du même rayé, du même crâne rasé, de l'amaigrissement progressif, du rythme de la vie ici, ce qui apparaissait des autres pour chacun c'est bien, en définitive, une figure à peu de chose près collective et anonyme. D'où cette sorte de seconde faim qui nous poussait tous à chercher à nous retrouver par le sortilège du miroir [...] morceau de solitude éclatant [...] ce n'était pas là un état passé dont on n'aurait eu qu'à se souvenir, comme tous les autres états passés, et qui aurait été comme tous les autres, simplement déchirant. C'était exténuant. C'était ce que l'on pouvait, pouvait réellement redevenir demain, et c'était le plus impossible » 201. Impossible de redevenir singulier demain – c'est cela être mort, être mort à soi, être autrui pour soi-même ou plus précisément n'être pour soi-même *personne* : « parce qu'il est impossible ici [à Buchenwald] de réaliser rien de cette singularité, on pourrait quelquefois se croire hors vie » 202.

Mais il s'insurge aussitôt : « c'est une vie, notre vraie vie, nous n'en avons aucune autre à vivre » 203. On pourrait se croire mort, mais ce qu'il reste de vie, ce n'est *pas rien*, et ce n'est pas non plus *de* la vie impersonnelle, abjecte, neutre, anonyme, c'est *une* vie. Et c'est *une* mort qui se rencontre là, ce n'est pas seulement *de* la mort impersonnelle : c'est *une* mort, singulière, chaque fois unique, et peut-être cet appel à la singularité est-il justement « la revendication forcenée, et presque toujours elle-même solitaire, de rester, jusqu'au bout, des hommes » 204. Un camp de concentration et d'extermination n'est pas seulement « un monde dressé furieusement contre les vivants », c'est aussi, et par là même un monde « calme et indifférent devant la mort » 205. Lutter contre ce monde, c'est résister contre l'indifférence devant la mort. C'est d'abord pour les bourreaux que la mort est impersonnelle. Pour le survivant, si c'est un homme, la mort de l'autre est une rencontre de la mort dans une « immédiate intimité » 206 dit Mascolo : rencontre de la mort qui, « par l'intermédiaire occasionnel, indispensable, dans le moment, d'un autre singulier, s'adresse à l'âme singulière de tous, au for intérieur de chacun » 207. La mort de l'autre n'est pas *de* la mort qui tombe comme tombe la pluie, anonymement, impersonnellement, indifféremment. La mort est singulière.

*

Rencontrer la mort de l'autre peut alors me faire franchir la limite mortelle. Jorge Semprun, revenant du camp de Buchenwald, eut ainsi l'idée, « si l'on peut appeler idée cette bouffée de chaleur, tonique, cet afflux de sang, cet orgueil d'un savoir du corps, pertinent –, la sensation, en tout cas, soudaine, très forte, de ne pas avoir échappé à la mort, mais de l'avoir traversée. D'avoir été, plutôt, traversé par elle. De l'avoir vécue, en quelque sorte »²⁰⁸. « La mort n'est pas une chose que nous aurions frôlée, côtoyée, dont nous aurions réchappé, comme d'un accident dont on serait sorti indemne. Nous l'avons vécue... Nous ne sommes pas des rescapés, mais des revenants [...] ce n'est pas crédible, ce n'est pas partageable, à peine compréhensible, puisque la mort est, pour la pensée rationnelle, le seul événement dont nous ne pourrions jamais faire l'expérience individuelle... [...] Et pourtant, nous aurons vécu l'expérience de la mort comme une expérience collective, fraternelle de surcroît, fondant notre être-ensemble... Comme un *Mit-Seinzum-Tode*... »²⁰⁹.

À partir de Buchenwald, Semprun s'est éprouvé lui-même comme « une parcelle de la mémoire collective de *notre* mort »²¹⁰. Quelle est cette première personne plurielle ? *Notre* mort ? Est à l'oeuvre ici « l'expérience [d'] avancer vers elle [la mort] avec les autres, les miens, de la partager avec eux, fraternellement »²¹¹. Il s'agit de vivre « les morts » en éprouvant en chacune d'elles « toute la mort »²¹² et donc aussi *ma* propre mort. À *chacune* des morts, toute *la* mort, la mort *impersonnelle*, peut-être, mais aussi et d'abord et concrètement, *une* mort, unique, la mort d'*un* autre, et la mort *des* autres, *les* morts chaque fois singulières et *donc* plurielles, *les* morts enchevêtrées les unes aux autres dans *la* mort, *toute* la mort, et ainsi chaque fois entrelacée à *ma* propre mort. Rencontre de la mort de l'autre et de *ma* mort.

Pour Leïb Rochman, ainsi rencontrer la mort est *cela seul* qui pourrait contrer « l'ultime châtement, le plus cruel : ne pas laisser *même* la trace d'une sépulture »²¹³. Leïb Rochman est un survivant de la *shoah*, et la disparition, dit-il, « la disparition est pire que la mort »²¹⁴. Le survivant ne peut rien contre la mort, mais il peut lutter contre la disparition, l'effacement, l'anéantissement. Pour cela il doit devenir l'hôte de ses morts. Ainsi, écrit-il, « des jeunes filles de seize ans, restées seules, portaient dans leur ventre leurs parents disparus. Elles les avaient enfermés en elles et, pour ne pas les perdre, les portaient comme une grossesse secrète dans les premiers mois »²¹⁵. Rencontrer la mort est ici porter la mort en soi, porter les morts en soi, donner aux morts une sépulture, pour lutter contre l'extermination, donner son corps au mort, lui donner sa voix, son écriture. Ici, témoigner de la mort n'est pas écrire une autobiographie. Et ce n'est pas non plus ce que Derrida aura nommé une « *hostobiographie* »²¹⁶, soit littéralement une inscription qui donne hospitalité à la *vie*, *hosto-bio-graphie*, une écriture de la *vie* à laquelle *l'autre* donne hospitalité en la *lisant*. Ni autobiographie, ni *hostobiographie*, Rochman n'écrit pas une *biographie*, mais une *nécrologie*, une *hostonécrographie*, pourrait-on tenter de dire, soit une inscription qui donne hospitalité à la mort, une écriture de la mort à laquelle l'autre donne hospitalité, d'abord en l'écrivant, puis en la lisant. À travers les mots de Leïb Rochman, ce sont les morts qui s'écrivent pour confier leur mort à un hôte – l'auteur, survivant qui devient ainsi témoin et qui aura désormais pour charge la mort des disparus – justement *pour* qu'ils ne disparaissent pas. Et en même temps, Rochman s'écrit lui-même, et il le fait, peut-on penser, à la manière de Blanchot pour qui « s'écrire, c'est cesser d'être pour se confier à un hôte – autrui, lecteur – qui n'aura désormais pour charge et pour vie que votre inexistence »²¹⁷. L'écriture de Rochman porte une double trace de cette inexistence. *À pas aveugles de par le monde*, il écrit en Yiddish un délire de plus de 800 pages, et chacune de ces pages fait de l'autre un hôte au double sens que le français, significativement, refuse de dissocier : *l'hôte*, je le reçois *et* il me reçoit : Rochman reçoit la mort de l'autre, des autres, de

la communauté juive dont il est un survivant, il donne hospitalité à la mort, il prend en charge cette inexistence, il a désormais cette inexistence pour vie ; ainsi, il franchit la limite mortelle, et il témoigne de ce franchissement, il l'écrit et, en l'écrivant, ce qu'il rapporte alors de la mort, il le confie à un hôte, un autre, un lecteur : il nous confie son inexistence.

*

C'est autrement que Blanchot témoigne de la mort. Il témoigne – témoigne-t-il – de l'instant de sa mort : face au peloton d'exécution, « je sais – le sais-je – que celui que visaient déjà les Allemands, n'attendant plus que l'ordre final, éprouva alors un sentiment de légèreté extraordinaire, une sorte de béatitude (rien d'heureux cependant), – allégresse souveraine ? La rencontre de la mort et de la mort ? »²¹⁸ ; « “Je suis vivant. Non, tu es mort” »²¹⁹.

À la lecture de ces quelques lignes, on entend que pour Blanchot, la rencontre de la mort et de la mort est *d'abord* une rencontre de la mort et de la vie. La sorte de béatitude non heureuse que Blanchot ne saurait traduire, ce n'est pas le sentiment de la mort, de l'inexistence, ce n'est pas non plus le sentiment de la vie, indemne – peut-être est-ce plus précisément le sentiment de la *survie*, soit le sentiment de la rencontre de la vie et de la mort. Blanchot en témoigne : il ne dit pas « je suis mort »²²⁰, il dit « je suis vivant ». Entre guillemets dans le texte. À qui le dit-il donc ? Il le dit à qui lui répond : « non, tu es mort ». Qui est cet autre qui, lui non plus, ne dit pas « je suis mort » mais « tu es mort » ? Cet autre, s'il *témoigne* de ma mort, ne peut être que *moi-même* car de ma mort, nul ne pourrait témoigner à *ma place*. Ce dialogue, aussi court que possible – « “Je suis vivant. Non, tu es mort” »²²¹ – ce dialogue nous laisse alors entendre comment, témoignant de ma mort, je suis « contraint d'être autrui pour moi-même »²²² : cet autre que je suis pour moi-même, je lui dis : « je suis vivant », il me répond : « non, tu es mort » ; « tu es mort » dis-je à l'autre que je suis pour moi-même depuis l'instant de ma mort, et à *ta place*, je ne chercherais pas à analyser ta mort²²³.

*

Plutôt qu'une analyse, Blanchot souhaite un accueil de la mort qui a déjà eu lieu. Si, à l'instant de ta mort, ce qui arrive est « la rencontre de la mort et de la mort »²²⁴, c'est que, alors même que ta mort n'est encore qu'imminente, « mourir veut dire : mort, tu l'es déjà »²²⁵. Il s'agit donc d'accueillir cette mort antérieure, d'accueillir le désastre où je suis « contraint d'être autrui pour moi-même ». Un tel accueil du désastre se démarque d'une analyse qui serait – selon la caractérisation qu'en donne Blanchot lui-même – « destinée à individualiser ce qui ne saurait l'être ou encore à fournir une représentation de l'irreprésentable, à laisser croire qu'on pourra, à l'aide du transfert, fixer dans le présent d'un souvenir (c'est-à-dire dans une expérience actuelle) la passivité de l'inconnu immémorial »²²⁶. La mort a toujours déjà eu lieu, mais *cette* mort n'est pas une mort dont l'instant serait mémorisable. Plutôt, la mort *antérieure* dont Blanchot témoigne a eu lieu « dans un passé immémorial »²²⁷. Au contraire de la mort advenant à *l'instant* de ma mort, la mort *immémoriale* est « une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue »²²⁸, c'est une mort qui a eu lieu mais qui n'est pas inscrite dans une histoire qui serait la tienne.

Blanchot fait ici explicitement référence au travail du pédiatre et psychanalyste britannique Donald Winnicott. Celui-ci aura appris de ses patients qu'une « mort phénoménale »²²⁹, « un anéantissement », une interruption de « la continuité d'être du patient » peut avoir lieu dans sa petite enfance « alors qu'il était trop immature pour en faire l'expérience ». Cette « mort qui a eu lieu sans être éprouvée »²³⁰ est un « effondrement » qui survint alors que « le patient n'était pas là pour que ça ait lieu en lui »²³¹. Le sujet n'a pas pu « recueillir » cet effondrement dans « l'expérience temporelle de son

propre présent »²³². De ce fait, selon Winnicott, « l'épreuve initiale de [l'agonie] primitive ne peut se mettre au passé »²³³, l'effondrement ne s'inscrit pas dans le temps, il hante perpétuellement le présent et le futur du patient. Blanchot l'affirme aussi : une mort immémoriale, non passée, te menace, tu l'attends de l'avenir, et il se peut même que tu construises ton avenir « pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience »²³⁴.

Cette mort immémoriale, selon Winnicott, il n'est pas possible de s'en souvenir²³⁵ puisqu'elle ne s'est jamais inscrite dans le temps ; il est impossible de s'en souvenir mais « le patient doit s'en "souvenir" »²³⁶ pour ne plus en être hanté – Winnicott met ici « souvenir » entre guillemets, et il ajoute aussitôt : « Dans ce cas, la seule façon de se souvenir est que le patient fasse *pour la première fois*, dans le présent, c'est-à-dire dans le transfert, l'épreuve de cette chose passée »²³⁷. Ainsi, ce n'est que « si le patient est prêt à accepter cette vérité d'un genre bizarre que ce dont il n'a pas encore fait l'épreuve s'est cependant produit dans le passé, [que] la voie est alors ouverte pour que [l'agonie] soit éprouvée »²³⁸, soit ainsi inscrite dans le temps, et puisse alors être dépassée. Spécifiquement, il s'agit alors « de se souvenir que rien ne s'est produit à la place de quelque chose »²³⁹. Ce qui est arrivé au sujet n'est pas *quelque chose* dont après-coup la mémoire pourrait découvrir ou construire le souvenir : ce qui est arrivé, c'est un blanc, un anéantissement : *rien*. Et s'il s'agit de se souvenir de *rien*, on peut alors comprendre que, dans les termes de Blanchot, il s'agit de faire l'épreuve de l'oubli. Dans les termes de Winnicott à nouveau : le vide est « un état du passé qui ne peut être remémoré sauf en étant, dans l'actuel, éprouvé pour la première fois »²⁴⁰. Ce dont il parle ici est donc un souvenir paradoxal : un souvenir de ce dont il est *impossible* de se souvenir et qui amène le sujet à éprouver *pour la première fois* un passé qui ne fût jamais vécu au présent. Le souvenir n'est donc pas ici la trace d'une expérience passée mais une épreuve inaugurale : pour la première fois, il s'agit d'éprouver ce qui a pourtant déjà eu lieu, le vide infantile, la mort antérieure, la discontinuïté de son être.

La clinique que Winnicott décrit à la veille de sa propre mort n'est donc pas une clinique qui requiert une appropriation consciente et subjectivante d'une mort qui deviendrait alors *ma* propre mort. C'est au contraire une clinique radicale qui assume d'accompagner le patient devant faire l'épreuve de l'effondrement, devant accueillir le désastre, non pour s'y confondre, mais « pour s'en sortir »²⁴¹.

*

Comme Winnicott cherche à l'entendre, à la faire entendre, Blanchot cherche à écrire, à donner à lire « cette mort incertaine, toujours antérieure, attestation d'un passé sans présent »²⁴². Mais pour Blanchot, cette mort « n'est jamais individuelle », et de ce fait, pense-t-il, « elle ne saurait être expliquée, ainsi que le pense Winnicott, seulement par les vicissitudes propres à la première enfance »²⁴³. Au contraire de cette lecture qu'en aura faite Blanchot, le psychanalyste Jean-Bertrand Pontalis reçoit de la clinique de Winnicott l'idée essentielle que « ce qui détermine tout le fonctionnement de l'appareil [psychique] est hors des prises de celui-ci. L'impensable fait le pensé. Ce qui n'a pas été vécu, éprouvé, ce qui échappe à toute possibilité de mémorisation est au creux [du psychisme]. [...] Ce blanc, répétons-le, n'est pas le simple blanc du discours, le gommé, l'effacé de la censure, le latent du manifeste. Il est, dans sa présence-absence, témoin d'un non-vécu ; appel, aussi, à le faire reconnaître pour la première fois, à entrer enfin en relation avec lui »²⁴⁴.

Témoigner d'un non-vécu, répondre à l'appel du vide, non pas y sombrer, mais le reconnaître, entrer en relation avec lui, le relater, le rapporter, tel serait la clinique offerte par Winnicott quand il fait de l'impossible témoignage de la mort une nécessité. On comprend alors que, même si Blanchot s'en éloigne explicitement, c'est pourtant lire l'un avec l'autre qui permet

de saisir la portée radicale de ce qui est en question ici : il s'agit d'accueillir la mort immémoriale et inconsciente – non pas « mettre au futur la mort toujours déjà passée, mais accepter de la subir sans la rendre présente et sans se rendre présent à elle, savoir qu'elle a eu lieu, bien qu'elle n'ait pas été éprouvée, et la reconnaître dans l'oubli qu'elle laisse »²⁴⁵. Pour Maurice Blanchot et, différemment, pour Donald Winnicott, l'appropriation subjective et la remémoration de l'immémorial n'est ni possible ni désirable : c'est au contraire un oubli vivace qui nous permet de veiller sur la mort antérieure, sur l'absence irréprésentable.

*

Blanchot nous amène ici au plus près d'une conception de la vie comme survie, comme rencontre de la mort et de la vie : sans filet transcendantal, il passe l'instant de sa mort, franchit la limite mortelle et écrit ce qu'il rapporte de la mort, sans être interdit par l'aporie d'un témoignage impossible de sa propre mort. Blanchot ne nous conduit pas à éprouver subjectivement la mort antérieure, il ne nous conduit pas à nous remémorer, à nous représenter, à nous présenter à nouveau face à notre propre mort. Il ne dit pas « je suis mort ». Plutôt, et c'est fondamentalement différent, et c'est peut-être la seule manière de témoigner de la mort sans sombrer dans l'inexistence, Blanchot nous conduit à faire l'épreuve de la mort comme cela même qui ne connaît aucune relève subjective, aucune appropriation, aucune reconnaissance, aucune remémoration, il nous conduit à traverser la mort, à être traversé par la mort, et à en rapporter cela seul qui peut en être rapporté : rien, un trou, un blanc, un vide, un oubli.

Pour accueillir ce rien, pour en témoigner, « ce n'est pas toi qui parleras ; laisse le désastre parler en toi, fût-ce par oubli ou par silence »²⁴⁶ – ce silence, témoin de la mort antérieure, il faut le croire sur parole : il peut et doit s'entendre comme un acte témoignant d'une survie, non comme la rencontre de la mort et de la mort, mais comme la rencontre de la mort et de la vie. Jacques Derrida en aura témoigné à la mort de Maurice Blanchot, « car au-delà de tout ce qu'une lecture précipitée porterait à croire, au-delà de ce que sa constante attention à la mort, à cet événement sans événement du mourir, peuvent laisser penser, Maurice Blanchot n'a aimé, il n'aura affirmé que la vie et le vivre »²⁴⁷.

152. Maurice BLANCHOT, *L'instant de ma mort*, Paris, Gallimard, 2002, p. 11.

153. BLANCHOT, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 2002, p. 10.

154. Jacques DERRIDA, « La loi du genre », in *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 268.

155. « La loi du genre », p. 270-271.

156. « La loi du genre », p. 283.

157. DERRIDA, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p. 35-6.

158. *Demeure*, p. 49.

159. « Poétique et politique du témoignage », in Marie-Louise MALLET et Ginette MICHAUD (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2005, p. 527.

160. *Demeure*, p. 51.

161. « Témoignage », p. 529.

162. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 65.

163. *Mémoires d'aveugle*, p. 68.

164. « La parole soufflée », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 255.

165. *Ibid.* Je souligne.

166. *Demeure*, p. 32.

167. *Demeure*, p. 47-48.

168. *Demeure*, p. 48.

169. *Ibid.*

170. « Témoignage », p. 527.

171. « Témoignage », p. 528.

172. « Témoignage », p. 527.

173. « Témoignage », p. 528.

174. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967, p. 117. À la suite de quoi Derrida écrit une dernière phrase qui fait écho ici à sa lecture de Blanchot (*Demeure*) : « Contrairement à l'assurance que nous en donne Husserl un peu plus loin, "le regard" ne peut pas "demeurer" ».

175. « Témoignage », p. 528.

176. *La voix et le phénomène*, p. 117.

177. *Mémoires*, p. 106.

178. « Témoignage », p. 527-528.
179. *Mémoires*, p. 106.
180. DERRIDA, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 140.
181. « Qual quelle » in *Marges*, p. 351.
182. *La voix et le ph.*, p. 60.
183. *Op. cit.*, p. 108.
184. BLANCHOT, *La folie du jour*, p. 19.
185. « L'indestructible », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 157.
186. « Je reviens d'un autre monde/dans ce monde/que je n'avais pas quitté/et je ne sais lequel est vrai/dites-moi suis-je revenue/de l'autre monde ?/Pour moi/je suis encore là-bas/et je meurs là-bas/chaque jour un peu plus/je remeurs/la mort de tous ceux qui sont morts/et je ne sais plus quel est vrai/du monde-là/de l'autre monde-là-bas/maintenant/je ne sais plus/quand je rêve et quand/je ne rêve pas » (DELBO, *Une connaissance inutile. Auschwitz et après II*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2018[1970], p. 156-57).
187. « Souvenir de France », in *Pavot et mémoire* (John E. Jackson, *Paul Celan. Contre-parole et absolu poétique*, Paris, Corti, 2013, p. 51). Le vers « *Wir waren tot und konnten atmen* » a été traduit par « Nous étions morts et libre notre souffle » par Valérie Briet. Voir Paul CELAN, *Pavot et mémoire*, Paris, Christian Bourgeois, 1987, p. 57.
188. On peut l'entendre dans un film qui porte témoignage de la catastrophe arménienne, *Sans retour possible*, de Jacques KÉBADIAN et Serge AVÉDIKIAN (1983) qui auront recueilli la parole d'Arméniens de France rescapés du génocide.
189. Dionys MASCOLO, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, Maurice Nadeau, 1987, p. 53.
190. *Ibid.*
191. *Autour d'un effort de mémoire*, p. 54
192. BLANCHOT, « L'indestructible », p. 161.
193. « L'indestructible », p. 157.
194. « L'indestructible », p. 161.
195. « L'indestructible », p. 157.
196. *Ibid.*
197. « L'indestructible », p. 160.
198. Robert ANTELME, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 27.
199. *L'espèce humaine*, p. 25.
200. *L'espèce humaine*, p. 36.
201. *L'espèce humaine*, p. 58.
202. *L'espèce humaine*, p. 93.
203. *L'espèce humaine*, p. 92.
204. *L'espèce humaine*, p. 11, avant-propos.
205. *L'espèce humaine*, p. 17.
206. MASCOLO, *Effort de mémoire*, p. 26. Mascolo parle ici de l'écriture d'Antelme : « Si écrire, comme on peut le soutenir au plus simple, est toujours en un sens (et prétendrait-on s'écrire à soi-même n'y change pas grand-chose) écrire à quelqu'un qui *n'est pas là*, on ne peut dire sans simplifier beaucoup que Robert ne fait qu'écrire ce qu'il écrit là. Il continue plutôt de communiquer quelque chose à quelqu'un qui est censé être toujours (encore) là. [...] À occulter cette dimension de l'immédiate intimité de la parole, on trahirait absolument, je crois, et la nature tout à fait à part de cette parole-ci, et les conditions de possibilité qui furent les siennes, et sa motivation profonde. Elle pourrait alors être reçue comme un message, une communication de pensée faite à l'intelligence *anonyme*, et destinée à l'édification de tous. Tandis qu'elle est une parole qui, par l'intermédiaire occasionnel, indispensable, dans le moment, d'un autre *singulier*, s'adresse à l'âme *singulière* de tous, au for intérieur de chacun » (je souligne).
207. *Ibid.*
208. Jorge SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 27. Le terme « vécu » pourrait sembler problématique ici, où il s'applique à la mort. Semprun s'en explique : « il était devenu possible d'évoquer l'expérience d'autrefois, le vécu de cette ancienne mort, sans avoir une impression d'indécence ou d'échec. Formule sans doute choquante en français : le "vécu" de la mort, ça sonne étrangement. En allemand, ce serait lumineux, quoi qu'en eût pensé Ludwig Wittgenstein : *das Erlebnis dieses Todes*. En espagnol aussi, d'ailleurs : *la vivencia de aquella antigua muerte* » (p. 360). Il écrira encore : « je n'avais pas vraiment survécu. Je n'étais pas sûr d'être un vrai survivant. J'avais traversé la mort, elle avait été une expérience de ma vie. Il y a des langues qui ont un mot pour cette sorte d'expérience. En allemand on dit *Erlebnis*. En espagnol : *vivencia*. Mais il n'y a pas de mot français pour saisir d'un seul trait la vie comme expérience d'elle-même. Il faut employer des périphrases. Ou alors utiliser le mot "vécu", qui est approximatif. Et contestable. C'est un mot fade et mou. D'abord et surtout, c'est passif, le vécu. Et puis c'est au passé. Mais l'expérience de la vie, que la vie fait d'elle-même, de soi-même en train de la vivre, c'est actif. Et c'est au présent, forcément. C'est-à-dire qu'elle se nourrit du passé pour se projeter dans l'avenir » (p. 183-84).
209. *L'écriture ou la vie*, p. 121. « Je n'étais rien d'autre, pour l'essentiel, qu'un résidu conscient de toute cette mort. Un brin individuel du tissu impalpable de ce linceul » (p. 161).
210. *L'écriture ou la vie*, p. 160 (je souligne).
211. *L'écriture ou la vie*, p. 205.
212. *L'écriture ou la vie*, p. 252.
213. Leïb ROCHMAN, *À pas aveugles de par le monde*, Paris, Denoël, 2012, p. 391.
214. *À pas aveugles de par le monde*, p. 741.
215. *À pas aveugles de par le monde*, p. 131.
216. DERRIDA, *Demeure*, p. 52.
217. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 105, cité et souligné par

- Derrida, *Demeure*, p. 53.
218. *L'instant de ma mort*, p. 11.
219. *L'instant de ma mort*, p. 14-15.
220. Il le faire dire à un « chat » dans *Thomas l'obscur* : « en mon état, je n'ai même pas les moyens d'éprouver la peur que je ressens. Je suis mort, mort. Cette tête, ma tête, ne me voit même pas, parce que je suis anéanti ». (BLANCHOT, *Thomas l'obscur. Nouvelle version*, Paris, Gallimard, 1950, p. 37).
221. *L'instant de ma mort*, p. 14-15.
222. « L'un des deux, L'un du Deux dit à l'Autre : "Je suis vivant", et ce serait donc celui qui a survécu. Mais c'est l'autre, celui qui a survécu qui lui répond : "Non, tu es mort". Et voilà le colloque, voilà le dialogue entre les deux témoins qui sont tous les deux le même au demeurant, vivants et morts, mort-vivant, et qui tous les deux en demourance prétendent ou allèguent que l'un est vivant, l'autre mort, comme si la vie n'allait qu'à un *je* et la mort au *tu* » (DERRIDA, *Demeure*, p. 130).
223. « La rencontre de la mort et de la mort ? À sa place, je ne chercherai pas à analyser ce sentiment de légèreté » (Blanchot, *L'instant de ma mort*, p. 11).
224. BLANCHOT, *L'instant de ma mort*, p. 11.
225. *L'écriture du désastre*, p. 108. Remarquons ici aussi le « tu ».
226. *L'écriture du désastre*, p. 109.
227. *L'écriture du désastre*, p. 108.
228. *Ibid.*
229. Donald WINNICOTT, « La crainte de l'effondrement », in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, trad. fr. Michel Gribinski et Jeannine Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 2000, p. 213 (pour toutes les citations de cette phrase).
230. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 212.
231. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 211-212.
232. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 210.
233. *Ibid.*
234. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, p. 108.
235. WINNICOTT, « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 212.
236. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 211.
237. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 212 (je souligne).
238. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 210.
239. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 213-14.
240. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 215.
241. « La crainte de l'effondrement », trad. fr., p. 211.
242. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, p. 109.
243. *Ibid.*
244. Jean-Bertrand PONTALIS, « Trouver, accueillir, reconnaître l'absent », in Donald Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 13-4.
245. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, p. 108.
246. *L'écriture du désastre*, p. 12.
247. DERRIDA, « Un témoin de toujours », *Lignes*, n° 11, 2003, p. 269. Allocution prononcée par Jacques Derrida, lors de l'incinération de Maurice Blanchot, le lundi 24 février 2003.