

Passé et pas – au-delà¹

Dans les pages qui vont suivre, je m'efforcerai de mettre par écrit les lignes principales de propos que j'ai pu déposer oralement à l'adresse de quelques membres de l'École de psychanalyse Sigmund Freud et de l'Association pour une École de psychanalyse, lors d'une première rencontre à Bruxelles le 9 novembre 2002, laquelle a rebondi en une seconde rencontre à Paris le 22 mars 2003.

Le contexte de ces prises de parole est resté pour moi jusqu'au dernier moment, et maintenant encore, relativement indéterminé, dans la mesure où il ne se présentait qu'au travers des noms propres de ces deux associations devant lesquelles j'ai parlé, et que je ne connaissais pas ; à quoi s'ajoutait très vaguement la question lacanienne de la passe, dont la vertu d'intrigue n'avait tout de même pas obtenu jusque-là de moi que je la travaille, d'une manière ou d'une autre, qui puisse être considérée comme explicite.

Dans les paragraphes d'un tel contexte, deux données supplémentaires ont alors emporté la décision que je prenne la parole : l'invitation qui m'en fut faite par Sylvain Gross, au nom de l'intérêt qu'il me sait avoir porté à l'« œuvre » de Maurice Blanchot d'une part ; et le thème qu'il mettait en avant d'une « communauté psychanalytique » de l'autre, à l'occasion d'un enchaînement de livres et de publications sur lesquels je reviendrai bientôt.

Adresse à des psychanalystes — mais je ne les connais pas ; nébuleuse de la passe selon Lacan — dont j'ai pourtant lu les *Écrits* et les *Autres écrits* ; invitation pour une parole à prendre — au nom, cependant, d'avoir frayé avec les textes de Blanchot ; question analytique d'une communauté des analystes — toutefois dans un désir de la penser qu'aura fait naître l'analogie de diverses publications philosophiques et littéraires : voilà, si je puis dire, le principal des ingrédients qui m'auront fait entrer dans l'espace et le lien de ces deux rencontres successives, à Bruxelles puis à Paris.

Si je m'engage maintenant dans l'effort de mémoire d'en retenir les dits, c'est que l'on m'aura fait savoir, d'une manière ou d'une autre, qu'un dire peut-être les portait, suffisamment sensible, malgré le nécessaire

¹ Ce texte fait suite à deux interventions orales faites dans le cadre du Collège de la passe, à Bruxelles le 9 novembre 2002 et à Paris le 22 mars 2003.

évanouissement selon l'oubli, parmi lequel il reste au nom des choses entendues, pour qu'il me mette en dette et que je tâche de lui rendre, fût-ce impossible, son dû.

Suffisamment sensible et nécessairement dû — seraient donc comme les marques de ce remerciement que j'adresse à l'adresse de ces deux circonstances qui m'auront accordé d'en venir à parler de ce que je ne connais pas, dans un contexte que je ne connais pas non plus.

Quant à l'écrit qui maintenant en revient, je l'adresse aux deux noms de Sylvain Gross et Guy Lérès, parce que, très simplement, c'est d'en être passé par eux que vraiment il provient.

o o o

Ce qui a mis, si je peux dire encore, le feu aux poudres de la proposition que m'a faite Sylvain Gross, c'est d'abord et essentiellement, je crois, l'enchaînement de livres ou de publications que je reprends historiquement comme suit :

- l'article de Jean-Luc Nancy intitulé *La Communauté désœuvrée*, publié dans le n° 4 de la revue *Aléa* en 1983 ;
- le livre de Maurice Blanchot intitulé *La Communauté inavouable*, publié aux Éditions de Minuit en 1983 ;
- l'édition de l'article de Jean-Luc Nancy, mais sous forme de livre, avec maintien du titre *La Communauté désœuvrée*, chez Christian Bourgois en 1986 ;
- enfin, sous forme d'un petit livre intitulé *La Communauté affrontée* et publié aux Éditions Galilée en 2001, la préface qu'il a été demandé à Jean-Luc Nancy de bien vouloir rédiger à l'occasion d'une nouvelle traduction en italien de *La Communauté inavouable* de Blanchot.

La lecture de ces quelques textes, assez brefs d'ailleurs, ainsi que le coup d'œil à cette sorte de mise en page qu'est l'historique de leur publication, font clairement ressortir trois noms propres à partir desquels une prise nous est comme accordée pour accéder à une possible mise en forme de la question de la communauté : Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy — le premier convoqué pour sa pensée de la chose politique, le deuxième pour sa pensée de la chose littéraire ; le troisième pour sa pensée de la chose philosophique, si je peux me permettre de présenter, nécessairement sauvagement, de tels champs d'expérience de la pensée, dans lesquels ces noms

propres sont déjà, ou deviennent, d'insignes signatures qu'aucune identification ne saurait épingler.

À cela, il convient d'ajouter la remarque importante que c'est probablement à la faveur de la lecture par Blanchot, dans *La Communauté inavouable*, du travail de Nancy sur Bataille, tel qu'il l'a présenté dans son article intitulé *La Communauté désœuvrée*, que cet article doit d'être maintenant devenu le livre qu'il est devenu — et dont le devenir s'est encore répété, comme par redoublement, à l'occasion de cette traduction nouvelle, en italien, du livre de Blanchot qui l'avait déjà fait devenir le livre qu'il est devenu.

Cette remarque appelle une sorte d'interprétation, très sommaire j'en conviens, mais qui donne à penser : au sens où, indépendamment de la puissance des noms propres, ce serait une pensée de la chose littéraire, reprenant une pensée de la chose philosophique quand celle-ci s'intéresse à penser quelque chose du politique, qui, précisément, ferait comme accéder la chose philosophique à la puissance de pouvoir faire circuler entre elles ces trois choses qui nous concernent incessamment : j'ai donc cité le littéraire, le politique et le philosophique.

Pareilles remarque et interprétation, si elles sont justes, ne feraient d'ailleurs que confirmer ce que chacun de ces trois champs de pensée nous dit déjà dans son propre domaine : c'est que chaque fois ce domaine n'est pas propre, n'a pas en propre quelque propriété dont il pourrait être simplement affirmé que l'autre ne l'a pas.

De là à constater que la psychanalyse ne se trouve pas explicitement nommée parmi ce jeu complexe d'une pensée de la communauté — jeu dans lequel, toutefois, il se pourrait qu'elle ait son lieu pour peu qu'elle ne soit pas trop regardante ni trop crispée sur la propriété, voire sur la propreté de ce qui, souvent, pour ne pas dire toujours, aura dû jusqu'ici fonctionner comme le domaine de son nom propre — et nous voilà comme à pied d'œuvre pour la question dont Sylvain Gross a repéré les poudres, et les foudres peut-être, puisqu'il y aura mis le feu.

D'autant plus que, à cette brève série de brèves publications que je viens d'un peu commenter, Sylvain Gross adjoignait, dans l'invitation qu'il me fit à prendre la parole, l'article fort intéressant d'Annie Tardits, publié dans le n° 1 de la revue *Essaim*, sous le titre « Communauté d'expérience, communauté de savoir » — où il est justement question de la communauté analytique des analystes, le nom propre de Lacan venant ainsi, explicitement, prendre sa place auprès de ceux que nous avons déjà cités : Bataille, Blanchot, Nancy.

Je résumerai dès lors cette entrée en matière comme suit : quelque chose, dans une certaine histoire de la pensée en France et pour l'ensemble du XX^e siècle, s'est passé entre politique et littérature comme entre Bataille et Blanchot, dont l'amitié énigmatique et singulière n'aura pas été sans produire quelque légende parmi la République des Lettres : mais c'est par l'entremise d'un questionnement philosophique que la question de la communauté apparaîtrait comme ré-apparaissant, au risque que cette apparition ou ré-apparition lui soit reprise comme inavouable plutôt que désœuvrée — sur fond de quoi le champ de la psychanalyse pourrait lui-même enfin nous apparaître comme ayant à paraître, ou reparaître, en ce lieu de questions.

o o o

Annie Tardits, dans son travail, situe précisément l'entame de ces questions avec Rousseau, auquel Schreber et Freud donnent le relais jusqu'à Lacan, pour soutenir un débat qu'elle articule essentiellement, au bout du compte, entre Lacan, Bataille, Blanchot — la célèbre « Proposition d'octobre 1967 » y tenant le rôle de pivot principal, non seulement entre le Lacan des *Écrits* et celui de ceux qui, depuis, se sont intitulés *Autres écrits*, mais encore entre Lacan comme un nom propre aujourd'hui majeur de la question analytique et ce jeu très complexe d'une pensée de la communauté, telle que le philosophe Jean-Luc Nancy l'aura fait resurgir pour nous, depuis Bataille avec Blanchot, entre littérature et politique.

Pour ma part, n'ayant jamais examiné d'assez près les termes de la « Proposition d'octobre 1967 », et préférant délibérément que la question d'une communauté pour l'analyse ou de l'analyse reste comme l'inconnue d'une équation qu'il nous faudrait d'abord être à même de chiffrer — avant que son déchiffrement lui apporte peut-être, ou peut-être en reçoive quelque clarté — je voulais donc puiser dans un champ d'expérience que j'aurais abordé par une autre pensée que psychanalytique.

En un certain sens, une longue fréquentation de l'« œuvre » de Blanchot m'avait déjà donné à penser quelque chose des enjeux qui se trouvent inscrits par Lacan dans le champ de recherche de la psychanalyse, mais en tant qu'ils auraient été mis à découvert ailleurs, comme indépendamment, et notamment dans le champ spécifique de l'expérience littéraire, telle que le nom propre de Blanchot peut en avoir porté, comme je disais plus haut, l'insigne signature.

Mais, très certainement, c'est à l'occasion d'une première approche, récente pour moi, de l'œuvre de Bataille, au travers de la biographie et de l'essai que lui consacre Michel Surya dans ce livre majeur qu'est *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*², que s'est ouverte, comme l'évidence d'une question, la conviction intime que le cœur même de ce que Lacan, au nom de la psychanalyse, s'exerce à penser pour le transmettre, tout autant qu'à transmettre pour le penser, il en trouve moins le ressort décisif et l'ombilic premier chez Freud que chez Bataille.

Cette évidence a quelque chose d'exorbitant qu'il faut mettre au travail, même si le programme en est annoncé par Surya depuis plus de dix ans déjà : dans la mesure où, tout au moins dans le champ des investigations psychanalytiques qu'il m'a été donné de fréquenter, je n'en ai pas trouvé de trace ni de frayage qui aient pris consistance de pensée, au point de s'être imposés à la psychanalyse depuis ce qui serait comme son dehors, tout autant qu'au-dehors de la psychanalyse depuis l'intimité de son propre travail.

Comme énoncé de ce programme, il faut prendre au sérieux, et sans réserve me semble-t-il, la note 2 de la page 306 du livre de Surya, à laquelle je laisse ici la place d'une complète citation : « C'est une chose qu'on a peu dite que la très grande proximité de Bataille et de Lacan de 1935 à la guerre. Et c'est une chose qu'on n'a jamais dite — les intéressés non plus — que Lacan s'était inquiété de si près des activités et des expériences d'Acéphale. Il faudra d'ailleurs un jour faire le point sur les étroits rapports intellectuels et affectifs qui unirent Bataille et Lacan, rapports dont on peut sentir dans l'œuvre de Lacan plus d'un effet. Rappelons aussi que c'est en 1939 que Jacques Lacan fit la connaissance de Sylvia Bataille qui allait être sa deuxième femme (elle était séparée de Georges Bataille depuis 1934)³. »

Avait ainsi surgi pour moi cette pensée que la chose en question dans le scénario lacanien de la passe ne saurait pas être précisément pensée sans en calculer les rapports avec la chose dont la nomination publique aura été portée comme celle d'*Acéphale* — expérience et revue confondues, s'il est possible de les confondre, puisque ce nom désignait aussi bien, dès 1936, selon la décision de Bataille et pour ce qu'il nous est possible d'en connaître, la communauté d'expérience liée par le secret de vouloir mettre en acte un sacrifice humain ainsi qu'une revue dont les seuls cinq numéros auront tous été publiés entre 1937 et 1939.

² Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

³ *Id.*, *ibid.*, p. 306, note 2.

Au risque de n'entendre que le malentendu⁴ (selon ce qu'un Beckett appelle superbement *Mal vu mal dit*), on peut au moins commencer à se rapporter, pour aborder l'espace complexe de ces questions très difficiles, au chapitre de son livre que Michel Surya intitule, d'une phrase de Bataille, « Tout exige en nous que la mort nous ravage⁵ », ainsi qu'à la description des années 1937-1939 telles qu'elles se trouvent reprises dans les *Chronologies* finales de son ouvrage⁶.

De ces quelques pages, en guise d'appoint pour engager un propos que je ne poursuivrai pas ici comme tel, accordons-nous le temps d'une longue citation, pour y voir apparaître, *in fine*, le nom de Jacques Lacan :

Ce qui précède appelle une remarque importante — écrit Surya — : *Acéphale* (*Acéphale* surtout) appartient à la légende bataillienne. Une légende d'autant plus prompte à s'élaborer qu'elle repose sur une confusion initiale et sur l'état actuel de notre ignorance de ses tenants et aboutissants (une ignorance que je n'imagine pas pouvoir être jamais dissipée ; le secret est la clé d'*Acéphale*). Autant donc le dire dès maintenant : *Acéphale* est le nom de deux choses, que je m'abstiendrai de considérer comme égales ou semblables. Le nom d'une revue : nous la connaissons tout entière ; il n'y a pas là de possibles difficultés. Et le nom d'une société secrète. Sur elle, nous n'avons que peu d'éléments. Chacun de ses participants s'engagea à garder le silence. Et quelques confidences qui aient été faites ici ou là, nul n'a vraiment contrevenu à ce vœu. Les commentateurs en ont été réduits aux conjectures. Certaines ont été gratuites ; d'autres, nettement imprudentes. *Acéphale* est le nom de deux projets distincts, si distincts qu'il n'est pas vrai que ce furent exactement les mêmes qui participèrent aux deux activités. Leurs enjeux étaient assez sensiblement différents pour que certains s'abstinrent de rallier l'un et l'autre. Klossowski, Ambrosino, Waldberg, n'ont pas dissimulé avoir appartenu aux deux : on ne sait que mal jusqu'à quel point (c'est sans doute aussi le cas de plusieurs autres). Il n'est même pas sûr qu'ils y participèrent d'assez près pour que les activités de la société secrète puissent être réduites à ce qu'ils ont consenti d'en dire (qui n'est d'ailleurs qu'allusif) ; et d'autres qui n'en firent pas partie parce qu'ils ne le voulurent pas en surent sans doute beaucoup plus parce que Bataille tint à les informer : c'est le cas de Michel Leiris, de *Jacques Lacan*⁷, c'est le cas aussi d'André Masson, par la force de son éloignement⁸. Il aurait été plus simple que la revue fût la face exotérique de cette société

⁴ En ce lieu de travail et de pensée, travail de la pensée, je ne peux qu'inviter le lecteur à prendre connaissance du texte de Michel Koch intitulé *Le Sacrifice et le sacré (À partir d'Acéphale et de Georges Bataille)*, publié dans le numéro d'octobre 2000 de la Revue *Lignes*, Éditions Léo Scheer, pp. 158-176.

⁵ Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., pp. 286-308.

⁶ *Id.*, *ibid.*, pp. 644-653.

⁷ C'est moi qui souligne.

⁸ André Masson vivait alors en Espagne, où Georges Bataille se rendra plusieurs fois.

ésotérique. Tel n'a pas été le cas ; il ne suffira pas qu'*Acéphale*, la revue, nous soit claire pour que le soit aussi *Acéphale*, la société secrète⁹.

Du point de vue par lequel nous serions ici concernés — ce qui pourrait s'être joué comme expérience dans la pensée de Bataille à Lacan — Surya précise encore, quelques pages plus loin, que l'un des lieux privilégiés de la topographie d'*Acéphale* était « le café l'Univers, place du Palais-Royal où, sortant de la Bibliothèque nationale (où il n'allait que peu : en 1939 il y arrivait vers midi, et la quittait vers 16 heures) Bataille retrouvait ses amis, les « conjurés » d'*Acéphale*, plus quelques autres dont *Jacques Lacan*¹⁰ qui assista souvent à ces réunions¹¹ ».

Voilà — de ce fil rouge d'un travail de pensée qu'il conviendrait de suivre et d'explicitier, je ne peux maintenant qu'en rester là, n'ayant pas suffisamment pénétré dans l'œuvre de Bataille pour pouvoir en extraire l'argument explicite qui, dans ses effets et par ses effets, l'articulerait à quelque veine décisive de l'œuvre de Lacan, à la façon dont Surya nous proposait plus haut de l'aborder.

Je prendrai les choses en quelque sorte d'un peu plus loin et d'un peu plus près, selon et depuis ce biais qui m'est plus familier de l'« œuvre » de Blanchot, attenante comme elle le fut, et de si près, à l'amitié qui le lie à Bataille dès 1941, jusqu'à la mort de ce dernier en juillet 1962.

o o o

Comment pourrais-je, moi-même, en venir à donner à penser, fût-ce d'abord succinctement, ce que la question de la communauté, telle qu'elle serait inscrite à même l'« œuvre » de Blanchot, et qu'il dira inavouable, m'aurait elle-même donné, et donné à penser ? — voilà sans doute les premiers mots qu'il me faudrait pouvoir trouver, pour partir, repartir d'ici même où nous venons d'arriver.

J'avancerai donc ceci : une communauté selon Blanchot, inavouable comme il le dit, requiert au moins deux dire(s) — en un sens extrêmement proche, sinon équivalent à ce qui passe pour dire, et par exemple, dans *L'Étourdit* de Lacan — auxquels, en un rapport extrêmement complexe de tiers

⁹ Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., pp. 288-289.

¹⁰ C'est encore moi qui souligne

¹¹ Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., pp. 305-306.

et d'absence de tiers, de rapport et d'absence de rapport, s'adjoindrait, dans une logique de soustraction comme de supplément, l'impossible paradoxe d'un rapport à la mort que Blanchot appellerait, ainsi qu'Annie Tardits le rappelait à l'évidence pendant notre rencontre de travail à Paris, le mourir.

Dire et dire et mourir — dans l'impossible ordonnancement de ce qui les rassemble et les sépare, les interrompt et les répète — et très précisément dans la mesure où ils seraient, « ensemble mais pas encore », autant inséparables qu'incompatibles : voilà quelques premiers balbutiements que me font avancer cette pensée blanchotienne de la communauté.

Ils suffisent à ce que je retienne, de l'ensemble de l'« œuvre » de Blanchot et pour continuer à m'engager dans le propos que je veux soutenir, les cinq livres suivants :

- *L'Arrêt de mort*, publié chez Gallimard en 1948 (et réédité aujourd'hui dans la collection de poche L'Imaginaire/Gallimard) ;
- *L'attente l'oubli*, publié chez Gallimard en 1962, l'année même de la mort de Bataille ;
- *Le pas au-delà*, publié chez Gallimard en 1973 ;
- *L'Écriture du désastre*, publié chez Gallimard en 1980 ;
- enfin *La Communauté inavouable*, publié aux Éditions de Minuit en 1983.

Ce cadre pseudo-référentiel étant ainsi posé, mon intention n'est pas maintenant de m'en occuper explicitement, mais, implicitement, de le mettre au travail dans et depuis ce moment particulièrement inaugural de l'histoire de la philosophie qu'est le point de rencontre, si c'est un point et si c'est une rencontre, entre Socrate qui parle, et Socrate qui meurt, et Platon qui écrit : *dire et dire et mourir*.

Ensuite, si des échos nous en reviennent, nous pourrions essayer de les entendre et de les écouter, y compris dans cette direction qu'est la question de la passe, où la distribution de dire et dire et mourir se réinvente peut-être, comme désir et désastre (désastre du désir et désir du désastre), entre passeur, passant, passé — dans l'obligeante idée que ce tel dernier mot ne nous dirait rien d'autre, peut-être — en le chef d'un jury de la passe — que le seul état, possible comme état, pour ce qu'on nomme la vérité, c'est son passé.

Je souhaiterais donc pouvoir évoquer devant vous, plus ou moins longuement, quelques questions que pose l'inavouable affirmation de la communauté :

- du côté de l'impossible de la philosophie — avec Socrate et Platon ;
- du côté de l'impossible du politique — avec Robert Antelme et Dionys Mascolo ;

- du côté de l'impossible d'un lien « littérature-et-politique » — avec le projet de « La Revue internationale » ;
- du côté de l'impossible de la sexuation — avec Marguerite Duras et Yann Andréa.

Mais que ces impossibles soient toujours soutenus d'un *avec*, (*apud hoc* en latin), et donc d'un *auprès de* — voilà qui nous oblige dès maintenant, dans leurs sans cesse répétitions, à les écrire comme im-possibles, selon cette formule possible de la déconstruction qu'il faut entendre d'un Derrida : que l'impossible soit possible, c'est l'exigence de l'im-possible — par lui-même indivis divisé.

o o o

De la mort socratique à l'écriture platonicienne, tel fut donc le titre d'une thèse de doctorat en philosophie et lettres qu'il m'a été donné de soutenir à l'Université de Liège en décembre 1986.

Quoi qu'il en ait été du sort universitaire que l'Université elle-même, et son discours, aura pu réserver à la teneur, universitaire précisément, de ce que j'aurai pu, en ces circonstances-là, soutenir et présenter, il reste un reste qui reste à dire — comme « ce qu'il reste à dire » de ces circonstances-là, dirait Blanchot (pour presque dire ce qui n'a pas de fin presque à la fin du *Pas au-delà*).

Ce reste, c'est peut-être ce qui pourrait faire point de bascule entre le discours universitaire et le discours de l'analyste, ou le désir qu'on en aurait depuis ce qui le précède — dans le cadre établi par Lacan de ces quatre discours dont il décrit précisément la ronde pour la première fois, en 1970, dans son texte *Radiophonie*.

Je ne m'étonnerai donc pas d'être étonné — seize ans plus tard, ce qui me fait passer de décembre 1986 à novembre 2002 (dont sans doute aujourd'hui je ne dis rien que l'après-coup) — que l'essentiel de ce travail sur Socrate qui parle, et Socrate qui meurt, et Platon qui écrit, laisse aujourd'hui son reste s'adresser non plus à l'Université, mais, peut-être, à ce qu'on nomme parfois comme le désir de l'analyste, ou du discours de l'analyste : et d'écueil en accueil, peut-être, quelque chose, ainsi, passerait et se passerait, du fait même d'être cueilli. Se passant de ce fait, et donc l'utilisant le délaissant d'un même coup, ce quelque chose, dès lors, ne saurait davantage être lui-même recueilli qu'il ne saurait se recueillir — *Dire et dire et mourir*.

Le texte qui va suivre est ainsi la précise retranscription de ce qui fut adressé au jury de la thèse lorsque je l'ai soutenue. Il ne sera donc ici question, comme tel — et selon la manière dont j'ai voulu d'entrée de jeu, et délibérément, n'aborder la question d'une communauté de l'analyse que depuis son dehors — que de philosophie, toutefois lorsqu'elle se trouve aux prises avec l'impossibilité de sa possibilité comme la possibilité même de son impossibilité : c'est d'ailleurs en ce sens que pourra s'annoncer, implicitement dans le fil même du texte, quelque chose de cette amorce d'une bascule vers le désir de l'analyste ou du discours de l'analyste, ce qui me fait d'ailleurs ici même vous l'adresser.

Je voudrais commencer sans détour par donner la parole à un écrivain contemporain, de manière à pouvoir terminer cette entrée en matière en rendant la parole à un philosophe de l'Antiquité : espérant ainsi que le parcours à faire entre eux, dans un sens comme dans l'autre, nous apprendra que le travail du philosophe, parce qu'il engage une ordonnance particulière entre la mort et l'écriture, ne peut pas s'instaurer en dehors de l'espace littéraire ; et comme cet espace littéraire ne cesse pas d'inviter celui qui y pénètre à s'excepter de l'ordre cosmique, nous apprendrions ainsi que le travail du philosophe ne s'occupera du monde que pour sortir du monde et parce qu'il sort du monde, mais qu'il ne sort du monde qu'en s'inscrivant en lui — et sur un mode qu'il nous faudra penser.

Donc, dans un livre qu'il intitule *Le pas au-delà*, Maurice Blanchot écrit ceci : « Derrière le discours parle le refus de discourir, comme derrière la philosophie parlerait le refus de philosopher : parole non parlante, violente, se déroband, ne disant rien et tout à coup criant. Chacun l'a à sa charge, dès qu'il parle, responsabilité si lourde qu'il la refuse, mais toujours en vain, elle pèse sur lui avant tout refus, et, même s'il s'effondre sous sa gravité, il l'entraîne en s'effondrant, responsable, en plus, de son effondrement. »

Qu'il devienne ainsi question d'une parole non parlante et d'une responsabilité que je ne peux pas choisir mais qui m'aurait choisi dès que je parle, pourrait en fait nous donner à penser que nous quittons d'emblée les territoires philosophiques de la raison — où toute réponse doit être articulée, par la parole qui est la sienne, au pouvoir de répondre — pour nous conduire alors dans des zones interdites où le silence et l'impossible prévaudraient, dans la parole que je formule quand même, dans la réponse dont je ne peux pas répondre, voire dans l'effondrement de celui qui répond.

Il convient néanmoins d'examiner les choses d'un peu plus près : Derrière le discours parle le refus de discourir, comme derrière la philosophie parlerait le refus de philosopher, car non seulement nous devons remarquer que la philosophie ne serait pas simple discours, mais encore bien que le refus de philosopher, qui se donne dans une parole et comme parole, est affecté de la nuance conditionnelle — derrière la philosophie parlerait le refus de philosopher — comme si l'exercice même de la philosophie n'avait peut-être pas d'accès possible à la parole philosophique sans en passer aussi par ce qui se refuse à son philosopher. Hypothèse hautement recevable, quand je songe au récit que l'histoire nous a gardé de la mort de Socrate, refusant de quitter sa prison, buvant décidément le poison qu'on lui donne, philosophant encore

quand la paralysie le contraint à s'étendre, philosophant toujours quand des pieds jusqu'au cœur, lors d'un commencement de notre histoire philosophique, s'inscrivait dans son corps, sans un mot, le refus ironique d'encore philosopher.

Il est ainsi possible d'avancer, a posteriori, que la question centrale du travail que j'ai désiré vous soumettre s'efforce de comprendre le rapport éminent et difficile qui lierait indissolublement l'une à l'autre philosophie et refus de philosopher. Qu'est-ce que penser ? dès lors, et comment penser ? si la philosophie n'a lieu qu'en donnant la parole à ce qui ne s'annonce pourtant qu'avec le refus même de la philosophie.

Ou encore : qu'est-ce que philosopher ? si la philosophie devient, même à ses propres yeux, l'effort sans fin d'une exigence qui la ferait sortir de soi dans le respect de soi.

En fait, la seule logique semble déjà nous imposer de façon radicale qu'une telle question soit sans réponse et le reste aussi longtemps que la question subsiste. Répondre à cette question n'est donc rien d'autre qu'en devenir responsable de sorte que, si l'on peut dire, elle ne s'éteigne pas. Dès lors, il ne s'agira pas de penser la question ni la réponse qu'on pourrait lui donner, mais bien de s'exposer à ce qui nous la laisse impensable, en cernant de la manière la plus précise l'espace où, s'y tenant, une telle question n'en reste pas moins soustraite au possible travail de tout notre penser.

Et si Socrate, par le destin qui fut le sien, semble pouvoir effectivement, de prime abord, accorder sa figure à la question que constitue la parole non parlante qui se trouve celée, dans la philosophie, par ce qui se refuse à son philosopher, c'est d'autre part le texte platonicien qui pourra seul donner figure, dans l'histoire de la philosophie, à l'espace même de cette question.

La tâche qui nous retient se présente donc comme suit : pour parvenir à faire du texte platonicien l'espace de la question que nous venons de dire, il convient en même temps de pouvoir en quelque sorte et détruire ce texte en tant qu'il parle (en tant que sa parole est simplement parlante), et le construire en tant que sa parole, au bout du compte, ne parle pas (deviendrait non parlante).

Ou encore : si nous voulons vraiment tenir en un seul geste philosophique cette exigence contradictoire de la philosophie faisant l'épreuve en elle de ce qui se refuse à son philosopher, nous sommes alors contraints, aux prises avec le texte platonicien, en laissant menacer de mort ce qui serait sa simple parole philosophique, de construire philosophiquement ce qui en lui ne parle pas mais se dérobe et tout à coup — « *exaiphnès* », dira Platon dans le mythe de la caverne — crie.

Loin d'être un simple saccage ou une simple stratégie, la construction philosophique d'une menace de mort que nous devons laisser porter contre le fait — tout fait — de la philosophie platonicienne, nous a donc permis d'enchaîner l'une à l'autre de multiples questions pour parvenir ainsi à déplacer le point d'appui traditionnel de la pratique philosophique, et surtout en trois points :

- redécouvrir que le penser n'est pas l'affaire d'une seule conscience, fût-elle transcendantale, mais d'au moins deux consciences, et plus précisément de l'espace anonyme qui les sépare et qu'aucune d'elles ne pourra posséder ;

- redécouvrir, par conséquent, que le penser n'est pas d'abord la forme la plus abstraite, la plus subtile et la plus puissante, du sens inné de la survie, instillé dans chaque conscience comme l'instinct même qui la commande et la conserve, sous les auspices traditionnels du nécessaire et du possible ;
- apprendre enfin que ce mourir sans quoi penser n'est pas possible n'est lui-même ni possible ni nécessaire, mais impossible et contingent.

Définitivement soustraits à l'ouverture tant de l'éternité que du suicide, livrés sans fin à une finitude que nous ne pourrons pas connaître, il ne nous reste ainsi, dans la communauté politique des hommes, qu'à donner la parole à l'existence elle-même qui nous la reprendra.

Je ne m'attarderai pas maintenant sur les outils conceptuels qui ont été requis — à partir de Hegel, Husserl, Heidegger, Derrida ou Blanchot — pour lire le texte platonicien selon le paradoxe dialectique de la pensée qui l'aura fait s'écrire : différence de l'origine et du commencement, différence de l'écriture et du langage, dialectique non spéculative, communauté d'absence, rupture de l'Être et rupture de l'Un, autrui dans la question d'autrui, éthique de l'écriture. Mais je voudrais citer, pour terminer cette entrée en matière, la phrase de Platon qui nous prendra le dernier mot. Elle provient du livre VI de *La République*, et nous parle de l'« agathon », cela que toute âme poursuit, nous dit Platon, et que la tradition philosophique dans son ensemble reconnaîtra comme une pièce ultime de toutes les constructions platoniciennes.

Quand le texte grec demande : *mais toi-même, Socrate, que penses-tu que soit l'« agathon » ?*, le traducteur français du texte précise en note, dans le volume des Belles Lettres de 1967 : *Le Bien de Platon (to Platōnos agathon) était dans l'Antiquité un dicton pour désigner quelque chose d'obscur.*

Mais derrière ce dicton qui neutralise l'éclat d'une telle obscurité en la rendant commune, Platon n'en cesse pas moins de nous parler sans pourtant rien nous dire lorsqu'il écrit : *si l'on a raison de croire, selon la loi du sens commun elle-même, que la science et la vérité, l'une et l'autre ensemble, sont à l'image de l'« agathon », c'est un tort de penser que soit la science soit la vérité est l'« agathon » : car l'instance de l'« agathon », il faut la tenir en un honneur encore plus grand et que la science et que la vérité.*

Rabattue sur le texte platonicien, une telle proposition nous apprend donc que le rapport de science et de vérité que nous ne pouvons pas ne pas établir avec le texte est sans doute à l'image de l'« agathon », mais que cet « agathon » lui-même, qui seul a fait s'écrire le texte platonicien, est en dehors et de la science et de la vérité qui pourraient s'établir quand nous lisons.

Telle est donc, chez Platon, violente, la part ultime du soleil, qui ne dispense le jour et la lumière du vrai et de la science — *alètheia, épistémè* — que dans l'aveuglement nocturne du feu de son toucher.

(Liège, 18 décembre 1986)

o o o

Comment faire autrement que laisser au lecteur, et à l'initiative de son interprétation, le jugement de passe, ou la passe d'un jugement selon lequel,

dans cette mise en page de la question de l'écriture et de la parole, entre Socrate et Platon, autrement dit dès l'ouverture d'un lieu majeur de ce qui deviendra l'histoire elle-même de la philosophie, il serait bien déjà question d'une communauté, à la mesure de ce qui s'en questionne dans cette invention même que la psychanalyse, après plus de deux millénaires, et portée par Lacan, nomme du nom de « passe » ?

o o o

Comme annoncé plus haut, et pour déjà laisser entendre qu'à l'autre terme de l'histoire, dans les parages plus actuels de la psychanalyse, et sans pourtant qu'elle y soit dite présente, la même question de la même communauté, inavouable dans son affirmation, se ré-affirmerait encore, ce qui veut dire toujours, je souhaiterais maintenant, comme le premier pas d'un deuxième temps de ce travail, tout au moins évoquer ce que je considère comme un épisode à la fois singulier et décisif de cette pensée française du XX^e siècle en laquelle, avec Lacan, quelque chose de la psychanalyse devrait ainsi trouver écho, sinon communauté.

Il s'agit, quelques jours avant le débarquement des Alliés en juin 1944, de l'emprisonnement et, surtout, de la déportation de Robert Antelme (alors époux de Marguerite Duras) à Buchenwald puis à Dachau, ainsi que de son retour en France un an plus tard, au début du mois de mai 1945.

Pour essayer de dire ce qu'il en est, de dire comme ayant été le cœur même de ce que nous donnent à penser d'aussi extrêmes circonstances, je prendrai appui sur les quelques documents suivants :

- le livre de Robert Antelme intitulé *L'Espèce humaine*, publié chez Gallimard en 1957, et disponible aujourd'hui dans la collection Tel/Gallimard ;
- la réflexion que Maurice Blanchot consacre à ce livre d'Antelme sous le titre *L'Espèce humaine*, telle qu'on peut la trouver dans *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 191-200 (et trouvant place comme suit : section II *L'Expérience-limite*, chapitre V *L'Indestructible*) ;
- le livre de Marguerite Duras qu'elle intitule *La Douleur*, et qui fut publié aux Éditions P.O.L. en 1985 ;
- le livre de Dionys Mascolo intitulé *Autour d'un effort de mémoire — Sur une lettre de Robert Antelme*, et publié chez Maurice Nadeau en 1987 ;
- enfin le n° 33 de la Revue *Lignes* (numéro de mars 1988, Éditions Hazan), dont le titre est *Avec Dionys Mascolo, du Manifeste des 121 à Mai 1968 :*

nous y serons attentifs au chapitre des *Correspondances* (pp. 208-226), où sont retranscrites des lettres entre Mascolo et Blanchot ou Mascolo et Deleuze, à l'occasion du livre de Mascolo *Autour d'un effort de mémoire* — *Sur une lettre de Robert Antelme*.

Ces textes auxquels je me réfère ici, leur titre au moins fut évoqué lors des deux rencontres de travail dont la présente contribution est comme une relève – avec tout ce que cette notion suppose de perte et de maintien dans la transformation : j'en donne ainsi les références exactes parce qu'ils ont été cités, et pour qu'ils soient peut-être lus, c'est-à-dire relus, dans une prochaine approche de la question de la communauté, selon ce qui sera peut-être ainsi l'inavouable d'une nouvelle affirmation.

o o o o o