

Sartre et le dehors

Par-delà le circuit de l'être

Marc Blondin

Volume 17, Number 1, Fall 2006

Existentialisme et philosophie continentale

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/802967ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/802967ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Blondin, M. (2006). Sartre et le dehors : par-delà le circuit de l'être. *Horizons philosophiques*, 17(1), 69–90. <https://doi.org/10.7202/802967ar>

SARTRE ET LE DEHORS : PAR-DELÀ LE CIRCUIT DE L'ÊTRE

INTRODUCTION

La pensée est *pensée* parce qu'elle *pense* l'objet et qu'elle le fait à l'intérieur d'une enceinte où fleurissent les sens qui enrobent les choses. Hors de cette enceinte, c'est l'*impensable*, le sans-nom, le dehors¹. Pour Sartre comme pour l'existentialisme, le dehors était une pure fantaisie sur laquelle il ne valait pas la peine de débattre. Confronter Sartre avec le *dehors*, c'est opposer forcément une part importante de cet existentialisme avec la «pensée du dehors» ou «pensée du neutre²» élaborée par Maurice Blanchot. Ce serait surtout tenter d'exposer la pensée sartrienne avec ce qu'elle ne peut soutenir d'aucune façon. La pensée existentialiste en général ne pourrait qu'en bénéficier en justifiant davantage son émergence³ en tant que véritable pensée du concret, pensée purement mondaine mise en opposition avec ce qui est hors de sa portée et laissant ainsi entrevoir les limites de sa doctrine philosophique caractéristique.

Ce court essai se divise en deux parties. La première consiste à expliquer d'abord le caractère absolument englobant de l'existence, zone effective dont on ne peut se dégager pour la contempler d'*ailleurs* puisqu'elle enferme résolument la totalité de ce qui est pensable pour l'homme. Pour ce faire, il faudra décrire, dans un premier temps, le «circuit de l'être» tel que délimité par l'existentialisme et, dans un deuxième temps, le rapport du sujet pensant avec la réalité de l'objet qu'il soutient de son regard. La deuxième partie consistera en une tentative de faire justement ressortir la limite de l'existentialisme en l'opposant bien entendu à ce qui dépasse son champ d'opération, le *dehors* lui-même qui échappe proprement à l'existence. Il faudra d'abord se rendre compte de l'irréductibilité de l'*être-pensant* qui, en tant qu' «être», ne peut sortir de lui-même en aucun temps, sauf quand la pensée de cet *être-pensant* est soudainement assaillie par ce que Blanchot appelait «la nuit⁴», force apparemment inconnaissable, scandale indicible qui témoigne de la proximité du dehors. Cela pour aboutir à cette certitude que l'existentialisme peut être totalement désarmé face à l'impensable du dehors et qu'il n'est pas, en définitive, cette science des confins que l'on croyait naguère invincible. Où cela nous

conduira-t-il sinon à éprouver le sentiment justifié d'une faille dans la pensée philosophique de tout temps? C'est à ce sentiment d'être périlleusement exposé au clair-obscur de l'in-définition souveraine du dehors que cet essai s'emploiera à amener la réflexion du lecteur. Et c'est en reconnaissant précisément la *fin même* de la pensée rationnelle, c'est-à-dire son encerclement, que celle-ci sera d'autant plus objectivable et, par là, plus observable pour la recherche philosophique.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXISTENCE EN TOUT

1) Le circuit de l'être

Exister c'est participer au monde, c'est-à-dire agir en fonction des donations que l'on est forcé d'admettre en tant que «choses» à un moment donné et faire avec. Ce «moment donné» se sera implanté dans un présent devant déjà au passé et déterminant le futur qui est somme toute, pour l'*être-pensant*, l'*être* à «être». Mais dans ce cas, l'*être-pensant* de ce moment — moment qui est une phase au cours de laquelle la pensée procède selon son besoin — est absolument impliqué dans le monde dont il extrait une totalité personnelle durable, bien qu'il soit au fait qu'une part importante de celle-ci lui échappe puisqu'elle est faite de réalités dont beaucoup sont encore pour l'instant voilées. Oui, une part des réalités m'échappe, autrement je saurais tout, je serais au niveau de tout connaissable et j'aurais alors atteint l'identité parfaite à laquelle je tends, l'être idéal, l'*être-en-soi-pour-soi*⁵, c'est-à-dire un être qui n'a plus à devenir quoi que ce soit de nouveau pour être davantage. Comme cet être idéal est toujours au devant et se dérobe constamment au fur et à mesure que je tente d'arriver à sa hauteur, mon être mondain *est et reste* l'être en devenir qui a à «être» dans le monde.

En effet, si plus rien de ce monde ne m'était voilé désormais et que j'étais *en-soi* à la mesure de tout, le *pour-soi* me deviendrait alors inutile, ainsi que le néant. *Je Serais*, c'est-à-dire que je ne passerais plus par aucune étape de la temporalité de mon être. Je serais *Celui qui Suis*, je ne pourrais être que *Dieu*. Comme, en principe et à la base, tout est distant et sombre parce que tout est à connaître, je ne peux donc être qu'un *être-en-soi* accouplé à un *être-pour-soi*, donc un être au fait de ses limites d'être et qui a à être davantage et continuellement autant que faire se peut physiologiquement. Je pourrais, pour obvier à ses considérations existentielles, me réfugier

dans une métaphysique commode qui me ferait retomber dans la spéculation idéaliste et tendre vers l'absolu hégélien qui, lui, n'est pas de ce monde. Mais en tant que philosophe influencé par la doctrine pour qui il n'y a que l'existence vive comme terrain d'observation (et sur lequel terrain il y a matière à interprétation), je suis prisonnier de ce lieu d'éclosion des donations et je ne puis admettre un quelconque *extérieur* d'où j'aurais une vue imprenable sur la totalité rassemblée en une masse apparaissant au centre d'un vide absolu. Comment donc confronter Sartre (dont la doctrine demeurerait pour moi exemplaire faute d'avoir pu vraiment en réfuter quoi que ce soit pour maintenant) avec l'*autre* que le phénomène? Pour le faire, il faudrait me placer d'un point de vue que je n'imagine pas. À partir du *dehors* en définitive. Mais nous n'en sommes pas encore là. Nous évoluons toujours dans le circuit de l'être qui est *étant-là* et nulle part *ailleurs*.

Lorsque je contemple *maintenant* l'immense sapin qui se tient droit dans mon jardin, je suis entièrement englouti dans ce circuit de l'être en ce sens que lorsque mon esprit vaque à ses occupations inspiré qu'il est d'événements d'objectivation passés déjà retenus par ma mémoire et que celle-ci peut rappeler pour une raison ou pour une autre, mon esprit donc ne peut que reconnaître à nouveau ce *percipi* déjà inclus en image et sous concept dans un répertoire qu'il tient justement de cette mémoire qui me crée *moi*, et ne rien faire *au-delà* ou *en-deçà*. Ma pensée est enfermée dans un monde pour lequel elle se donne à fond en tant qu'activité de saisie et de synthèse. Comment pourrait-elle faire autrement? C'est pourquoi lorsque j'en arrive à cet immense sapin que je connais bien parce qu'antérieurement, j'ai déjà maintes fois déployé un horizon autour de lui, j'entretiens avec cet arbre une relation serrée à mort dans mon propre circuit. Je *suis* et je *perçois* encore l'immense sapin dans ce huis-clos décidé par ma totalité personnelle, zone de laquelle je ne puis m'abstraire et où peuvent se profiler tous les corps et tous les sens qui les accompagnent et que je puis *envisager*. Je suis détenu dans l'existence et tel Antoine Roquentin⁶ ou Mathieu Delarue⁷, j'en suis fortement conscient, en particulier lors de cette illumination intense d'inconfort que l'on ressent généralement sous forme de crise d'anxiété et qu'à la lumière de la philosophie existentialiste, nous apprenons ensuite à nommer «angoisse». Nous rappellerons que chez Sartre, l'angoisse est la découverte pour l'homme de son absolue liberté⁸. Ici, la liberté ne doit pas être entendue comme un bienfait, mais plutôt comme une malédiction, une séquestration de l'âme humaine qui

prend conscience d'un pouvoir auquel elle ne pourra jamais se soustraire. Car nous sommes non seulement *libres*, mais de plus, nous sommes *condamnés à l'être*. Libres d'aimer, libres de haïr, de nous élever à la réussite ou de nous détruire. Lorsque je marche le long d'une falaise abrupte, je suis conscient du danger que je courrais si je m'approchais de sa lisière, trop près du bord. Mais je suis aussi conscient que je suis libre de me jeter dans le vide et d'aller m'écraser tout en bas. J'aurai beau me dire que je ne suis pas suicidaire, que je ne suis pas fou; la question n'est pas là, *je suis libre*, voilà tout. Je suis aussi libre de provoquer mon succès que ma perte. Tout comme, selon la Genèse, Adam et Ève auront été libres d'obéir rigoureusement au Créateur ou de déshonorer l'humanité à sa face. La liberté, voilà l'angoisse. Chez Heidegger⁹, l'angoisse fera plutôt de l'*être-pensant* un être tout à coup sans attaches mondaines, déraciné, en fait un *être-en-défaut-d'être* qui se reconnaît encore «être» d'accord, mais être extrêmement appauvri, expatrié de tout milieu et de son propre *être-là (Dasein)* de surcroît et qui ainsi sorti de la réalité effective arrive à contempler le circuit de l'être à partir de l'extérieur de tout monde pendant un temps qui ne se mesure pas, le temps du chavirement. Autrement dit, c'est comme si l'existentialiste qui endure ce chavirement (chavirement qu'il aura appris à nommer parce qu'il l'aura déjà vécu antérieurement) cessait alors de s'attacher à l'existant afin de souffrir un manque à être qui doit pourtant encore le reconduire à son être tant la force d'attraction de ce dernier est incommensurable pour lui puisque de toute façon, *il ne peut qu'être*. L'être est l'inévitable pour lui-même.

Ce qui serait simplifier dangereusement l'ultime projet de l'être sartrien, l'être qui devient tout possible en lui et hors lui. Car, dans le courant de l'existence vive, l'*être-pensant* est prisonnier, nous l'avons déjà précisé, de son circuit d'être épanché dans l'espace et dans les trois extases temporelles *passé, présent et futur*. Il y a l'*espace*, il y a le *temps* et de cela, les astrophysiciens sont bien au fait. Tout existant est précisément «existant» parce qu'il progresse à travers cet implacable et infranchissable ensemble spatio-temporel. Ceci dit, il ne faut pas voir l'ensemble en question comme une «enveloppe» qui inclurait l'être. L'être n'est pas cet ensemble non plus (l'espace et le temps ne sont pas l'être), mais il le détermine absolument. Et quoi que l'on considère autour de tout cela, l'être se rapporte tout entier à l'être, il y est engoncé et ne peut s'en retirer pour se voir enfin lui-même, fut-ce dans le plus court des délais. C'est là *l'impossible des impossibles* et

le penseur existentialiste connaît trop bien cette réalité, lui qui n'admet que l'être et le néant, que l'être-en-soi et l'être-pour-soi aux prises avec le néant, et enfin ce même néant qui hante l'être et qui en est tributaire en ce qu'il est néant et qu'il l'est justement parce qu'il y a l'être.

Ainsi le circuit de l'être, circuit qui est le *tout* de cet être en question et qui ne connaît aucun «extérieur» qui, à la manière d'un océan battant une île, l'encerclerait de partout. Je *suis*, je *pense* et il n'y a que l'existant dont je subis «la morsure» (disait semblablement Gabriel Marcel¹⁰ en évoquant le système philosophique le plus adéquat). Tous les projets que ma pensée peut envisager sont inclus dans cet existant qui littéralement avale entièrement celle-ci. L'être ne peut «être» que l'être et il l'est sans moyen terme. En tant qu'*être-pensant* et surtout en tant que sujet déterminant *ce-qui-est-à-connaître* le plus souvent malgré moi, je permets aux donations qui se chosifient d'arriver à ma hauteur par l'intentionnalité. Je deviens simplement conscient de *ce qui est* et par cela j'agis et j'existe.

2) Sujet et existence

J'en reviens au grand sapin de mon jardin. Par besoin d'un exemple de mise en situation d'objet du monde face au sujet, j'ai déjà évoqué dans ma thèse de doctorat cet arbre cher que mon père a planté au printemps 1973. Sa présence apparemment immobile, vigilante, comme s'il gardait la maison de mon enfance et son aspect qui semble inchangé (alors que l'arbre a évidemment grandi pour passer, en trente ans, d'environ un mètre soixante à un peu plus de onze mètres en hauteur) lui octroient une manière de noblesse immémoriale. Ce sapin est pourtant semblable à bien d'autres arbres de la même essence. Mais à l'instar de la rose du petit prince, il *compte* à cause de sa phénoménalité qui s'impose à ma vue depuis plus de trois décennies. Au cours de cette période qui fut suffisamment longue pour lui faire imprégner durablement mon imagination, il a su donner au jardin selon mon rapport subjectif avec lui une signification que je puis seul reconnaître dans une estimation personnelle assurée au cœur de ma totalité, une impression qui n'aura pu être vécue par qui que ce soit d'autre que moi. Pourquoi cela? C'est que la chose que j'objective sans m'en rendre véritablement compte de façon thétique m'apparaît dans un cadre qui lui donne justement son sens de chose qui s'y trouve effectivement. Car il n'y a pas que le sapin, il y a les pommes de pin qui s'accumu-

lent à son pied, il y a le gazon, les haies, les érables et les pommiers, les pots à fleurs, le tapis de neige en hiver, le fleuve devant le jardin, la maison, en somme un environnement qui lui sert d'écrin en quelque sorte et dans lequel écrin je reconnais le sapin si familier. Il y a les images, le son et les odeurs, l'ambiance générale qui prévaut *ici* plutôt que *là*. Enlevons ce cadre et plaçons le sapin ailleurs dans le même jardin créant ainsi une topographie différente et l'arbre perdra alors tout le sens qu'il avait pour en épouser un autre. Le fait d'être déplacé dans l'espace modifiera le cadre bien sûr, mais aussi le sapin lui-même. Tout à coup, la vie dans le jardin ne sera plus pareille pour moi, bien que je sache que le nouveau panorama me deviendra à son tour familier et que tout «rentre dans l'ordre». Un autre ordre certes et qui tranchera avec celui de ma jeunesse parce qu'il sera désormais établi par un sapin installé *autre part* faisant de mon jardin un jardin *autre*, mais un ordre quand même.

Mais pour ce qui est de la préoccupation strictement existentialiste, ce qu'il convient surtout de savoir, c'est que ce sapin que je vois chaque fois que mon regard se dirige vers cette partie du jardin derrière la maison s'offre dans un *angle précis*, à un *moment précis* de grande clarté du jour ou de sombre crépuscule et qu'il le fait à travers le *monisme* du phénomène. La pensée naïve pourvoira généralement ce sapin d'une essence et d'une existence et fera alors du phénomène *sapin-qui-se-dresse-dans-mon-jardin-depuis-plus-de-trente-ans* une réalité renfermant un dualisme dont nous savons que la pensée existentialiste est pourtant venue à bout. Ce dualisme procurerait au sapin deux «versants d'être» : l'un qui le ferait se présenter *maintenant* dans le temps et *sous un angle particulier* dans l'espace, et l'autre qui consisterait en la nature essentielle cachée de ce sapin suivant l'idée du noumène kantien. Cette vision, l'existentialisme l'a rendue vieillotte. La donation est *une* et *une seule*, essence et existence confondues. En somme, le sapin se donne comme «sapin existant» et il le fait *pour moi* depuis le jour où il a été planté par mon père et qu'il se présente *à moi* dans une variété de prises de vues dépendantes de la position que j'occupe dans le jardin. Bien sûr, d'autres consciences que la mienne en ont fait également un objet sensible, mais doté toutefois de contenus émotifs bien différents parce que renforcés dans des totalités individuelles effectivement différentes de la mienne au départ. Le sapin aura été perçu et l'est encore par tous ceux qui connaissent le jardin, famille et amis. Le sens que je lui reconnais «moi» m'est toutefois particulier. Le sapin

est tout entier englué dans son *sens de sapin*, c'est-à-dire dans le signe qui le désigne, le mot «sapin». Il le serait également dans le dessin fidèle qui pourrait le représenter ou la photo qui le montrerait dans un moment figé par la pellicule sensible. Il s'agit en tout cas d'un être vivant qui possède un aspect caractéristique le menant naturellement vers le concept, aspect consistant qui en fait une *chose du monde* qui, en tant que corps existant bel et bien, a sa place dans la seule enceinte enfermant toute possibilité de donation, de formation en attente d'intelligibilité face à l'*être-pensant*. Ce dernier, pour sa part, assujettit alors la chose en la connaissant. Je *suis* et je *perçois*. Je *reconnais* alors le sapin baumier comme je pourrais reconnaître le merle d'Amérique qui picore alentour, le boyau d'arrosage enroulé sur les cailloux du talus ou la tondeuse à gazon inerte près du hangar. Et tous ces êtres percevables exposent leurs multiples caractéristiques dans cette enceinte où rayonnent les sens. Sortir de cette enceinte pour tenter d'aller voir ce qu'il y aurait «à l'extérieur» équivaldrait à s'aventurer hors de tout langage et donc hors de tout monde là où règne l'impensable. Nous y reviendrons.

Quoi qu'il en soit, de quelque manière que ce soit, l'être n'échappe pas à l'être et la pensée de l'*être-pensant* se meut à l'intérieur d'un cadre absolument infranchissable pour elle, car elle est précisément *pensée* qui *pense* et ne peut prétendre à autre chose qu'à la substance des existants. Le cartésianisme naïf a souvent fait émerger le *tout* d'un soi-disant «vide primordial». On pense tout de suite à la théorie astrophysique du Big Bang ainsi nommée par Fred Hoyle. Avant le «quelque chose», il y avait forcément l'*absence* de ce quelque chose donc le «rien». Et le vide, selon la physique classique, est capable de faire émerger la matière propice à la formation d'un univers. Autrement dit, avant l'*être*, il y avait le *néant* et après la dissolution de cet être, il y aurait à nouveau le néant. (Il y aurait toutefois encore et toujours «quelque chose» ne serait-ce que l'absence de tout). Une fois de plus, l'absurdité de ses thèses déjà datées et qui ne s'appuient que sur des résultats encore réfutables nés de la spéculation scientifique saute aux yeux de l'existentialiste. Il n'y a pas l'être *d'un côté* et *de l'autre* le néant qui serait son opposé, son contraire désigné. Il y a l'*être-en-soi* qui recherche l'*être* à «être» et qui, une fois atteint cet être, néantise son être présent pour accéder à l'être nouveau qui, éventuellement à son tour, deviendra en tant que *nouvel être présent* un *être caduc*, un être maintenant *périmé* qui aura encore à être un nouvel être, un être celui-là à *jour*. Mais dans

tous les cas, l'être n'échappera jamais à l'être. Par exemple, si j'ai soif, je dois boire afin de me désaltérer. Je suis l'*être-qui-a-soif* et qui a à être l'*être-qui-n'a-plus-soif*. Je n'ai, biochimiquement parlant, pas le choix d'opter pour l'être désaltéré puisque ma survie en dépend. Je suis donc un être dans un état d'être qui a à passer obligatoirement à un autre état d'être. Non pas à un autre être, car je suis ce que je suis et je demeure mon *être-en-soi* qui est ce qu'il est. Mais mon *être-pour-soi* me fait tendre d'un être assoiffé actuel vers un être désaltéré projeté. Et j'y arriverai en buvant un grand verre d'eau ou tout autre breuvage rafraîchissant. En ce sens, je n'échappe pas à l'être à venir. Bien sûr, je pourrais rétorquer qu'il me suffirait de ne pas boire afin d'échapper justement à cet être futur et donc que je peux m'évader du circuit de l'être. Mais alors, je ne ferais que passer de l'*être-qui-a-soif* à l'*être-qui-a-encore-plus-soif* et progresserait tout de même d'un état d'être à un autre état d'être. Et le circuit de l'être resterait en tout point intègre. Je pourrais même passer à l'*être-mort-de-soif* en me laissant aller à une mortelle déshydratation. Cela ne changerait rien au fait que je demeurerais un être, un *être-mort-de-soif* peut-être, mais un être tout de même. L'être engendre de l'être et ne fait pas autrement. Le circuit de l'être est infiniment englobant.

Lorsque Sartre évoque l'intégrité structurelle de l'être, il fait une analogie avec la réalité analytique suivante : $A=A$, ceci afin d'illustrer la densité de sa structure¹¹. Il nous amène alors à comprendre que l'être ne peut ni se résorber en lui-même, ni se déborder hors lui-même. Il est être en chaque fibre de son être et ne peut pas être *plus-ou-moins-être*. Il est ce qu'il est et sa masse d'être ne peut souffrir la moindre interstice de «vide d'être». C'est d'ailleurs à cause de cette nature d'être incapable de tolérer la plus infime infiltration en elle de néant que celui-ci ne peut que *glisser* à la surface de l'être et le hanter. Le néant n'est pas l'égal ou l'opposé de l'être. Par contre, il l'aide à se déployer, à se structurer. Il sépare *en-soi* et *pour-soi*, l'être étant de l'être à être. Ainsi parlait Sartre lorsqu'il décrivait la substance profonde de l'être et sa propension constante à se régénérer continuellement à coups d'«états d'être» pour exister.

Afin de poursuivre cette étude, il conviendrait maintenant de poser une problématique qui implique l'au-delà de tout concevable par l'entendement. Ce qui serait apparemment malaisé puisqu'on n'échappe pas à l'être, pas plus qu'au monde décidé par notre conscience d'être-là. Néanmoins, il est temps de se placer vis-à-vis de cette problématique qui est celle de l'*autre-que-tout-monde*, de la

Pure Différence. Cela, Sartre l'a sciemment évité comme bien des penseurs avant et après lui : Hegel, Husserl, Heidegger, plus récemment Barthes, Derrida et Foucault qui ont pourtant soupçonné la proximité du *dehors*. Marlène Zarader en a remarquablement bien décrit le frôlement, il y a peu, avec son ouvrage *L'être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*¹². Mais généralement, le *dehors* est tellement inconcevable que, le plus souvent, la philosophie décide de ne pas en parler. Le philosophe est à la recherche de la vérité sur le phénomène et celle-ci se détecte (ou ne se détecte pas) dans un monde avec des sens qui s'accrochent aux choses qui y apparaissent. Dès lors, l'invisible, le royaume des dieux, ne l'intéresse pas ou alors le penseur cherchera une preuve ontologique de sa «réalité», preuve qui devra obligatoirement émerger dans le monde des vivants. L'existentialisme ne veut des solutions aux problèmes du phénomène qu'à partir de sa manifestation effective. Aucun «corps étranger» au monde des phénomènes psychiques ou physiques ne peut tenir, en principe, dans l'enceinte renfermant monde et sens. Le «pensable» est le «pensable» et, en cela, il s'en tient à la phénoménalité des donations. Comme le soutenait Husserl, il n'y a que des «horizons»¹³ et l'homme ne peut tenir compte des objets qu'en ceux-là. Le *dehors* serait une pure fantaisie. Aucun «ailleurs» donc. Sauf si «quelque chose» qui n'est pas *chose* en soi arrivait tout de même à s'immiscer dans le monde pour foudroyer la pensée. Ce «quelque chose», c'est «la nuit».

C'est ainsi que Blanchot nommait cette commotion indicible qui frappait le sujet humain de plein fouet en provoquant une déchirure dans la trame du fond de monde pour laisser entrevoir le chaos le plus terrifiant dont on puisse parler, le lieu de l'impensable même : le *dehors*¹⁴. Chez Sartre, il n'en fut de toute évidence jamais question. Ce n'est qu'en prenant connaissance de son système qui s'enracine dans la subjectivité humaine pour ne s'en tenir ensuite qu'à un rapport de l'être et du néant définitivement coincé dans une giration sans fin que l'on se rend compte qu'effectivement aucun «dehors» ne lui serait connaissable même par une approche décidément courageuse allant forcément à l'encontre du bon sens philosophique. C'est néanmoins ce dont il faudrait que nous discutons dès à présent.

DEUXIÈME PARTIE

AUTREMENT QU'EXISTER

1) L'être qui reconduit à l'être

L'être ne peut qu'engendrer l'être et ne reconduire qu'à lui. L'*être* engendre l'«être» parce qu'il ne peut produire «autre chose». Car même en s'abstenant de produire l'être en présence effective, il produit l'*être absent* qui est aussi «être» parce que l'absence de l'être est encore déterminée par l'être et en cela, c'est-à-dire en tant qu'«indicatif présent de l'*être absent*», l'absence est «être» aussi sûrement que l'*être* lui-même. L'être-artiste-peintre qui peint l'être-tableau-abstrait fait en sorte que le tableau *soit* dans le monde. S'il ne produit pas le tableau, il ne *le* produit *pas*, il n'engendre pas et le tableau abstrait alors n'advient tout simplement pas. On pourrait dire que par une intention première de peindre interrompue un peu plus tard, l'artiste produit cependant l'*être* de l'absence du tableau, une œuvre qui aurait dû *être*, mais qui *n'est pas*. L'artiste-peintre continue à être l'*être-artiste-peintre* qui *est*, mais qui alors ne fait rien, *ne fait pas*. Le «faire» est dès lors encombré de la formule négative *ne...pas* et ce «faire» en question *n'est pas*. En voyant ainsi les choses, on pourrait affirmer que l'artiste-peintre qui ne fait pas le *tableau-abstrait-qui-est* produit en revanche le *tableau-abstrait-qui-n'est-pas*. Cette manière de dire est facile et tient presque du sophisme, mais nous indique clairement que seul l'être surgit dans le monde. Et seul l'*être-monde*, le monde naturel lui-même s'entend, peut accueillir l'*être*.

En somme, l'être est tout puissant en masse d'être et se suffit à lui-même, pourrait-on conclure. Ce n'est pas faux, mais insuffisant pour véritablement cerner le *fait* de l'être qui *est* par rapport à *ce qui n'est pas*. L'être n'est évidemment pas tout puissant comme on le dirait de Dieu qui peut tout. La *puissance d'être* de l'être est immense certes, mais cette puissance est due à un manque insurmontable de choix à l'origine de l'être. L'être *est* parce qu'il n'a pas choisi d'être, voilà tout. Il *est* parce qu'il n'a jamais pu et ne pourra jamais être *autrement*. Je suis l'homme que je suis et je ne l'ai jamais voulu au départ. Le hasard et la volonté ont produit quelqu'un : *moi*. Je suis dans la puissance de mon fait d'être. Mais *moi* en tant qu'être limité par des contraintes naturelles, je ne suis ni plus ni moins présent en terme physique ou psychique qu'un autre être humain. La puissance d'être est sa persistance irréductible à être. Il y a l'*être* dans son

occupation totale du *quelque-part-où-être* et cela restera en l'état tant qu'*être il y aura*. Quand l'être ne sera plus, c'est-à-dire l'*être universel* en tout et partout, il n'y aura même plus d' «absence» de l'être puisque celle-ci lui est indéfectiblement liée par l'exercice de ce «report d'être » qui fait en sorte que l'absence justement s'affirme en fonction de l'être. En somme, on peut affirmer que lorsque d'être *il n'y aura plus*, alors *il n'y aura*. Voilà pour la question de l'être qui engendre l'être.

Revenons à l'angoisse. L'existentialisme sartrien condamne l'homme à être libre. Et ce sentiment de «liberté démesurée» n'est rien de moins que le retournement de l'*être-pensant* sur son être existant, retournement lui révélant la facticité de celui-ci. Mais alors, ce chavirement qui semble projeter l'*être-pensant* loin de tout être mondain y compris le sien propre le rapprocherait de son «être-sans-*être-là*», cet *ego* vide d'intentionnalité, cet *être pur* que l'on pourrait dire, à la manière de Kant, *transcendental*. Et ce rapprochement bouleversant le fait se contempler comme «*être-dans-le-monde*», mais d'un point d'observation qui lui serait *extérieur*. Plongé dans cette situation choquante qu'est l'angoisse, j'objective mon *Dasein*, mon *être-là*, encore les pieds bien sur terre, mais cet *être-là* m'échappe alors scandaleusement. Il se détourne de moi et me fuit durant ce temps fou qui se quantifie après coup seulement, une fois que je suis de retour dans le monde après en avoir été exclu fortuitement. Et cette objectivation inattendue, ce sentiment maudit de liberté excessive me ramène pourtant en direction de mon être parce que cet *être-mien* me tire vers lui par la force immense de l'absence de choix d'être *dans* le monde et son sens. Mon fait d'être est tout puissant parce qu'*en tant qu'être, je ne puis qu'être*. Et mon être qui est *pensant* et ma pensée qui est *être* se retrouvent aux prises avec la totalité indifférenciée des êtres, l'ensemble de tout ce qui peut se faire *phénomène* devant moi et qui doit prendre un sens à l'intérieur d'un horizon se déployant autour de la chose, la donation. L'être reconduit à l'être, l'*être* demeure «être», l'*être-pensant* que je suis reste *être* parmi les autres.

Lorsque l'on tente d'établir l'être dans sa gangue ontologique, on bute toujours sur le même mystère de l'origine de l'*être-en-soi*. Pourquoi donc y a-t-il de l'être? Pourquoi cet être une fois advenu dure-t-il au lieu de se désagréger en pure absence? Après tout rien ne le justifie cet être. Il *est* sans fournir la ou les raisons de sa présence. En évoquant maladroitement le *cogito* cartésien, bien intentionné au

départ puisqu'il aura inspiré l'existentialisme, on retombe trop facilement sous l'emprise de l'idée confortable d'une création *ex nihilo* élaborée soit par Dieu, soit par le potentiel sans conscience d'une matière qui ne demandait qu'à jaillir du vide pour s'organiser ensuite par elle-même. Le *tout* harmonieux, l'*univers* observable, étant le résultat concret de ce processus formidable tendant vers l'unicité. Il ne s'agit pas de se contenter de spéculation astrophysique, mais de déterminer le *pourquoi* de cette volonté transcendante de l'être qui *aspire à être* autant que possible. Et même Sartre qui s'est pourtant rendu à la lisière même de la zone de déploiement de l'*être-en-soi* n'a pu évidemment dévoiler entièrement la pleine nature de la faculté d'«être» de l'*être*. Philosophie du concret, l'existentialisme n'a pour donnée de base que celui-ci et voilà qu'il ne livre pas tout apparemment. C'est bien à partir du monde réel que la pensée active comprend qu'elle *est* au même titre que l'être-objet à qui elle ne peut que donner un sens. Et prendre du recul par rapport à cette réalité voudrait dire faire, à la manière d'un photographe qui désirerait fixer entièrement un paysage sur pellicule, un pas ou deux en arrière afin d'englober davantage d'éléments de ce paysage pour s'apercevoir, une fois la photo prise et révélée, qu'il manque sur le cliché une portion de paysage qui aurait dû être saisie dans le même temps et faire encore un ou deux pas en arrière pour englober ce qui ne l'aura pas été une première fois, prendre une seconde photo et une troisième et une quatrième et ainsi de suite. Ce qui nous orienterait vers une régression à l'infini qui ne mène nulle part. C'est en partie de cette façon que l'existentialisme a vu le défaut de l'idéalisme qui s'appuyait sur le pouvoir soi-disant immanent de l'esprit. Pourtant l'existentialisme connaît lui-aussi une faiblesse qui est celle de la *limite* du circuit de l'être.

Ainsi la problématique du *dehors*. Ce dont Sartre a évité de parler : la pensée qui ne peut être ni existentialiste, ni idéaliste : la *pensée du dehors* ou *pensée du neutre*. C'est là où la philosophie ose à peine s'aventurer parce que, au premier coup d'œil, elle aurait très peu à gagner d'une pensée à laquelle, entre autres, Lévinas (un autre expert de la pensée des limites) refusait d'adhérer avec raison¹⁵. Voire. Certes, la pensée philosophique évolue à l'intérieur d'un cadre délimitant un terrain d'exercice dont l'étendue lui suffit. Elle n'a rien à faire *hors* de celui-ci. Pourtant, il existe ce moment d'interruption — «rupture, syncope¹⁶» écrit Marlène Zarader — qui semble faire sortir la pensée d'elle-même en l'exposant à la proximité terrifiante de cet

autre côté du monde pensable. La pensée de Sartre encercle le domaine de l'être pour soumettre celui-ci à une observation obstinée qui ne tolère pas le moindre voile sur la chose y apparaissant. Il n'y a pas d'idéal absolu hors d'atteinte pour l'existentialisme excepté cette identité définitivement achevée de l'être avec l'être projeté : l'*être-en-soi-pour-soi*. Mais cet *être-en-soi-pour-soi* ne peut que s'inclure dans le monde puisque les deux modes d'être «en-soi» et «pour-soi» requis pour sa conception s'y trouvent effectivement déjà. L'*être-en-soi-pour-soi* représente l'ultime de la quête de l'être qui, en devenant tel, découvrirait enfin la fusion dernière avec le monde, la stabilité idéale comme *être de plénitude*. L'être ne serait plus seulement «en soi», mais serait en outre «pour soi», simultanément, supprimant ainsi définitivement le néant devenu désormais inutile. Une unité complète presque d'ordre théosophique. Cette unité d'être est bien entendu difficilement imaginable. Et l'on pourrait dire qu'à la manière du savoir absolu hégélien, elle ne pourrait pas être du monde effectif puisqu'elle demeure éternellement projetée. Par ailleurs, il faut préciser tout de suite que lorsqu'on évoque la limite du circuit de l'être et qu'on parle du dehors, il faut entendre par là ce qui n'est d'aucun monde, lieu sans substance dans lequel l'être ne peut séjourner et où la pensée n'a pas sa place en ce sens que le dehors est *impensable*. Lorsque je *pense*, je le fais *quelque part* donc *je suis* et ce «quelque part» est ancré au sein d'un horizon dans lequel rayonne le sens. Au-delà de cet horizon, aucun assemblage possible, aucune pensée qui ne puisse survivre, aucun sens qui ne se dissolve. Pour Sartre comme pour Husserl, le «dehors» aura représenté une idée tellement saugrenue qu'il n'aura même pas valu la peine de s'y intéresser. À quoi bon chercher à fouiller ce qui est *sans sens* et, de là, théoriquement inacceptable? Le monde est *tout* et «tout» est ce qui peut se placer à la disposition de l'esprit. La pensée ne peut aller *ailleurs* qu'en cette zone mondaine familière où elle peut disposer de la *matière pensable* pour exercer son pouvoir. L'*être-pensant* qui est expulsé hors de lui-même par l'angoisse est voué à y être aussitôt retourné parce qu'il ne peut qu'«être» *dans* le monde et «être dans un monde», c'est s'y découvrir forcément comme une composante essentielle à celui-ci dans la mesure où ce monde sans *soi* ou l'*autre* ne serait pas soumis à cette estimation indispensable de la conscience humaine qui reconnaît son étendue globale en participant à son développement et qui, ainsi, le fait être précisément «monde».

2) L'[im]possibilité de franchir les horizons

Alors donc pas de *dehors* pour l'existentialisme qui ne peut admettre autre chose que l'*être* qui n'engendre que de l'«être». L'existentialisme impose des limites infranchissables pour le sujet-pensant, mais jusqu'où précisément? Peut-on croire que le circuit de l'être ne peut être dépassé d'aucune façon, même durant ce moment déconcertant de l'angoisse qui, déroutant la pensée comme jamais elle ne l'aura été auparavant, place pourtant celle-ci devant l'évidence d'un vide inimaginable, un désastre sans remède? Nous savons que cette crise qu'est l'angoisse semble expulser le sujet hors du langage et des signes familiers qui enrobent habituellement les donations d'un sens. Mais l'angoisse, cette reconnaissance de liberté absolue de l'être, demeure un état mondain qui ne fait que secouer l'*être-pensant* en le plaçant devant le fait accompli de l'existence, fait qui est d'autant plus troublant qu'il n'a jamais été décidé par l'homme que l'existence concerne pourtant en tout premier lieu, étant donné que l'humain seul peut prétendre pouvoir comprendre ce que celle-ci renferme, du moins partiellement.

Qu'ai-je donc fait pour avoir à subir l'existence? Pourquoi tous ces horizons qui englobent tout ce que je puis envisager s'imposent-ils d'eux-mêmes? Je voudrais savoir au nom de quoi j'y suis confiné pour toujours sans pouvoir regarder *au-delà* et contempler ce qui ne peut, en principe, être perçu. Tout ce que je puis déterminer ne se laisse-t-il en aucun temps dépasser? En principe jamais. Nous reconnaissons volontiers là une contrainte perpétuellement insurmontable. Pourtant, il arrive que quelque chose d'effroyable me fasse signe par-delà cette matière familière du monde. Cette «chose», c'est la «nuit» du dehors. De quoi parle-t-on ici? Précisons d'abord que Maurice Blanchot a été le premier penseur à décrire la «nuit» à travers sa critique littéraire, parce qu'il a compris très tôt que l'expérience de l'écriture est l'expérience de l'*autre* du langage et que seul le choc de la nuit pouvait faire de celui qui en soutenait l'assaut un véritable écrivain. Le langage poétique est le langage de l'*ailleurs* en ce qu'il cherche à rendre compte de l'*autre côté* de l'existence. Relativement à l'activité littéraire, le mythe d'Orphée demeure l'hyperbole de ce qu'implique l'acte décisif d'écrire l'œuvre. Quand Orphée descend aux enfers pour y reprendre Eurydice, le périple qui le conduit vers l'obscur même correspond à l'acte décisif de faire l'œuvre en ramenant au jour le langage dans toute sa pureté. Mais à partir du moment où Orphée arrive à la hauteur de celle qu'il veut ravir

à la nuit, il commet l'irréparable en la regardant, et Eurydice disparaît à jamais tout comme disparaît aussi la possibilité pour le poète de contempler le langage pur. Il ne ramènera dans le monde des hommes qu'une forme pour toujours inachevée. Ainsi naît l'œuvre mondaine tout en imperfection.

La littérature est *expérience du dehors* en ce qu'elle témoigne de l'*inconnaissable* et en cela elle ne procède que par la nuit. Encore une fois qu'est-ce donc que la *nuit*? La nuit est cette force malfaisante qui agresse l'esprit avec la plus épouvantable violence en provoquant une déchirure dans la trame qui forme le *fond de monde* laissant ainsi apparaître ce qu'il y a de plus terrifiant, le chaos du dehors, l'inconcevable de l'impur : l'*indéterminé*. La nuit est ce corps étranger qui s'immisce dans le monde à travers la pensée qui s'en trouve alors ébranlée, traumatisée par quelque chose d'une puissance destructrice sans précédent. L'esprit ressent cette nuit comme l'inacceptable en tout. Comme la nuit vient du dehors, elle ne peut durer dans notre monde parce qu'elle est sans voix, qu'elle est sans «substance phénoménale», ce qui fait que la pensée humaine ne peut la soutenir en aucun temps. Comme elle met en déroute les repères familiers qui assurent habituellement l'harmonie des sens dans le monde, la nuit indispose intensément l'esprit qui l'endure à la manière de la plus grande douleur et cet esprit humainement limité et vulnérable ne souhaite alors qu'une chose : que cette nuit disparaisse, qu'elle évacue sa réalité et retourne dans l'enfer d'où elle vient. Mais c'est précisément l'avènement de la nuit dans ses parages qui décide l'esprit à comprendre cette force énigmatique qui l'a assailli aussi vivement et aussi subitement. C'est pourquoi l'homme se mettra à l'œuvre afin de conquérir davantage son essence et assurer au mieux de ses possibilités l'intégrité de son *être-dans-le-monde*. Ce serait donc par le désir de l'homme de cerner également l'essence de la nuit pour s'en préserver plus sûrement qu'en viendraient à exister l'art et la littérature. Blanchot disait de cette nuit folle qu'elle était «impure¹⁷» et pour cause. Elle l'est parce qu'elle répond du suprême indéfini qui ne tend ni vers la *positivité* du phénomène, sa présence, ni vers sa *négativité*, son absence. La «nuit impure» est cette secousse qui fissure le «sol» sur lequel s'appuie d'ordinaire la pensée pour construire les sens qu'elle accorde aux objets qui arrivent au devant d'elle. Comme le soulignait encore Blanchot, la *nuit impure* n'est pas la *vraie nuit* qui, elle, demeure associée au jour. La vraie nuit est simplement l'arrêt temporaire des tâches diurnes, cette période de

repos entendue qui cèdera à nouveau la place au jour afin que le travail de la vie reprenne son cours. (Elle peut être aussi cette immobilité parfaite qu'est la mort). Mais la nuit impure, elle, n'est jamais tout à fait obscure, jamais tout à fait franche en tant que nuit et sa présence bouleversante ne témoigne que de l'*absolument étranger* du dehors qui force constamment le tissu du fond de monde pour tenter d'y ouvrir une brèche. De cette nuit impure, Sartre n'a pas tenu compte parce qu'il l'assimilait à l'angoisse et qu'ainsi, il faisait en sorte de réinsérer cet *absolument étranger* dans le monde des phénomènes. Comme la pensée occupe tout l'espace alloué à la donation, elle ne tolère que ce qui est *pensable*, donc tout ce que peut détecter l'*être-pensant*. Or, la nuit impure ne peut faire l'objet de la saisie phénoménologique. La pensée étant activité de notre monde, elle s'arrange toujours pour travestir la moindre donation avec le sens et donc lui donner droit de cité au sein d'un horizon. La pensée occupe l'espace destiné à la donation et ne pense qu'en fonction du pensable : tout ce que peut s'approprier l'existentialisme. C'est ainsi qu'on en arrive au but de cette étude qui est de confronter la pensée existentialiste surtout sartrienne avec l'*autre* de la pensée, la *pensée du neutre*.

La pensée de Sartre qui s'applique à englober le saisissable et la *pensée du neutre* de Blanchot qui soulève la problématique de la facticité des horizons, ces deux pensées seraient à la base inconciliables. D'ordinaire, la pensée en tant que force vive en soi se meut dans l'*enceinte* du monde. Mais pour ce qui est de la pensée du neutre à laquelle s'est attaché théoriquement Blanchot, elle prétend vouloir s'extraire de tout horizon pour établir un rapport différent entre l'esprit et ce qui ne peut de toute évidence se mettre à sa portée. Contrairement donc à la pensée philosophique traditionnelle que l'on dirait confinée au domaine rationnel, la pensée du neutre n'est pas la pensée d'un sujet qui *pense* pour inventer le sens du monde et qui, de ce fait, *occupe, accapare* le monde concevable par elle, mais plutôt une pensée *purement passive* qui accueillerait la nuit du dehors pour la soutenir et comme elle ne pourrait, par sa passivité, son inaction, accorder un sens à la donation qui surgit, elle éviterait le travestissement de cette dernière par le sens. D'habitude, le sens en définissant la donation l'enveloppe décidément de sa couche opaque qui en vient à cacher son véritable aspect d'«entité» en soi surgissant au hasard. Accueillie par la pensée du neutre, la donation ne serait pas encombrée de cet enrobage et parviendrait ainsi à l'*état pur*. La pure

in-définition, la «pure impureté» en fait. Cette pensée du neutre accorderait *de facto* toute la place au «sens absent¹⁸» écrit Marlène Zarader. Cela pour dire que la pensée du neutre serait pensée d'un sujet amoindri à un point tel qu'il deviendrait sujet *à la limite de l'absence, sujet presque sans personne*, impersonnalité presque complète. Dans le dehors règne *l'impossible des impossibles*. C'est le règne de Thanatos¹⁹. Et dans cette zone maudite qui se joue de la pensée du monde, il n'y a aucune «floraison» de chose et de sens. C'est donc sous forme d'une incommensurable vacuité, en l'occurrence sous forme de «sens absent», que la nuit arrive à frapper l'esprit qui, de son côté, ne peut l'endurer, l'arraisonner d'aucune manière parce que justement il répond d'un sujet tout en présence et en force de nommer les choses, sujet qui pense activement et qui à cause de cela est incapable de faire place au *sens-qui-n'est-pas*.

Nous savons que la pensée existentialiste en est une qui, comme c'est le cas généralement en philosophie, amène le sujet à se saisir thétiqument en le guidant vers des connaissances susceptibles de le défendre contre une cosmologie naïve qui tend toujours trop souvent à s'imposer à lui. Toutefois, excepté dans la crise d'angoisse qui est brève et constamment renvoyée à la phénoménalité, la pensée existentialiste ne se déborde pas sur elle-même et ne reconnaît pas de ce fait la *limite de l'expérience*²⁰. La philosophie s'arrange pour envahir les moindres recoins de la réalité du phénomène y compris ceux qui persistent à demeurer dans l'ombre. Il le faut puisque seule l'existence en soi la concerne et qu'elle n'a nulle part ailleurs où fureter. La pensée qui procède avec la doctrine existentialiste va de long en large à travers le plan des existants et détermine les propriétés historiques et culturelles des éléments rencontrés. Pourtant, à la lumière de cette nouvelle donne de la *pensée du neutre*, l'existentialisme n'aurait pas tout en main parce qu'il ignore traditionnellement le *dehors* et la *nuit* qui témoigne de sa proximité. Le terrain de la vie effective étant son seul lieu d'exercice, il ne peut tenir compte de quoi que ce soit d'*extérieur* au tout qui englobe jusqu'à la pensée elle-même avec ces possibles et ses impossibles. Cette limitation au tout empêche évidemment l'existentialisme de devenir pour de bon une *science de l'absolu* et de produire alors une véritable théorie définitive des confins.

CONCLUSION

Ce qui pourrait faire se rapporter l'un à l'autre *existentialisme sartrien et pensée du neutre*, dans une confrontation constructive pour la philosophie, ne serait pas un rassemblement de «traits communs». Ils n'en ont absolument aucun. Ce serait plutôt cette notion de la *Différence Absolue* caractérisant un soi-disant *dehors-de-tout-monde* qui, amenant alors l'idée fascinante d'un *autre côté* du circuit de l'être, provoquerait un mouvement dialectique dû à la possible négation de ce circuit. Or, nous l'avons vu, le *dehors* n'est pas le contraire du monde des phénomènes, ce n'est même pas une manière d'«envers» ou d'«autre versant» qui lui serait sous-jacent, «associé de fait» en tant que «côté négatif» et ainsi propre à souligner la positivité de ce monde en question. Répétons-le, le dehors est le domaine de l'*absolument indéterminé* qui ne tend ni vers la pureté de la *positivité* d'une présence du phénomène, ni vers celle de la *négativité* que serait son absence.

Voilà pourquoi il faut parler du dehors comme de l'*innommable*. Dans le dehors, rien ne prend forme, rien ne se crée, mais tout se délire, se vaporise, se détruit. Il y règne cette mort jamais tout à fait morte, cette opacité jamais tout à fait opaque. C'est au dehors que Blanchot a reconnu le «désastre²¹», le règne de Thanatos. C'est pourquoi, la pensée de Blanchot arrive à dépasser l'existentialisme et placer la pensée humaine vers cette réalité vertigineuse qu'elle ne peut supporter, mais qui lui fait comprendre, dans le choc de la nuit, qu'il y a tout de même, *par-delà l'être*, ce silence de folie, ce manque horrifiant profondément haïssable et qui ne peut être affronté par la pensée active, elle si précieuse et qui fait de l'esprit ce qu'il est. C'est donc dire que la *Différence Absolue*, par sa naturelle in-définition, peut constituer une négativité inédite propre à rendre plus inclusive la capacité dialectique de la philosophie. Est-ce seulement possible? Peut-on parler sérieusement d'amoindrir le sujet et laisser place à la nuit pour que le dit sujet presque évanoui en supporte utilement la nature chaotique afin d'accueillir la pure donation? Ce serait là un souci supplémentaire proprement ahurissant pour la pensée de notre temps qui a besoin de se renouveler en une science des confins adaptée aux préoccupations philosophiques actuelles. Cela sans doute en vue d'éprouver une sagesse nouvelle, peut-être en regard d'un humanisme également nouveau établi sur des assises encore inconnues : un fondement définitivement absolu après l'établissement duquel plus aucun recul ne serait possible, la *Base* telle qu'en rêvait

Descartes en son temps. Peu se sont risqués à écrire là-dessus. Pour l'heure, tenter de mon côté de répondre à cet appel énigmatique me semble approprié en tant que défi théorique pour les sciences de l'esprit. C'est avec ce genre d'initiative que la philosophie peut toujours aspirer à progresser.

Marc Blondin

1. C'est dans son essai *L'espace littéraire* (Paris, Gallimard, 1955, 376 p.), précisément au chapitre cinquième intitulé «L'inspiration», aux pages 213-214, que Maurice Blanchot tente une première description assez complète, fondamentale, de ce qu'il appelle «le dehors». Le dehors est simplement ce qui n'est pas de notre monde et, en cela, ce qui est proprement impensable pour la philosophie traditionnelle.
2. Voir du même auteur *L'entretien infini* (Paris, Gallimard, 1969, 640 p.). Essai fragmentaire et imposant, *L'entretien infini* de Blanchot est à la pensée du neutre ce que *L'être et le néant* de J.-P. Sartre (Paris, Gallimard, 1943, 676 p.) est à l'existentialisme athée.
3. Il n'y a pas de doute, à mon sens, que le fait d'exposer le «circuit de l'être» au dehors fera en sorte que ce circuit-là devienne un «objet» qui apparaîtra d'autant plus qu'il sera placé face à la «Différence Absolue».
4. Voir *L'espace littéraire* toujours au chapitre cinquième alors que Blanchot décrit «la nuit» comme étant la manifestation du dehors dans notre monde. La nuit dont il parle est ce choc qu'endure la pensée quand tout à coup elle est dépossédée des repères du monde et qu'elle fait face à la plus grande vacuité concevable par l'esprit humain.
5. Voir *L'être et le néant*. Alors que l'en-soi est ce qu'il est, le pour-soi, lui, est ce qu'il n'est pas et, dans le même temps, n'est pas ce qu'il est. Voilà pourquoi le pour-soi est la mobilité existentielle de l'en-soi. Il se pro-jette constamment afin d'être également en-soi, c'est à dire être une fois pour toutes ce qu'il est et se confondre avec l'en-soi. Sartre précise encore en page 611 : «C'est pourquoi le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu».
6. Voir le roman *La Nausée* (Paris, Gallimard, 1938, 250 p.). J.-P. Sartre fait de Roquentin un personnage emblématique qui découvre l'existence à travers ces crises successives qu'il appelle ses «nausées». Roquentin se rend compte qu'il «existe» et, ce, jusqu'à l'écoeurement dans la mesure où il est coulé à même l'existence et qu'il n'y peut rien puisqu'il n'y a pas d'échappatoire pour l'être qui est confiné au monde.
7. Voir le roman *Les chemins de la liberté I, II, III* (Paris, Gallimard, 1945, env. 1244 p.). Le personnage de Mathieu évoque, à la manière de Roquentin, un double de Sartre qui découvre l'existence à travers le climat propre à l'événement, cela dans une illumination similaire à celle de l'auteur qui, lui, a découvert l'existence à travers les mots.

8. Voir *L'être et le néant*, p. 74. De l'angoisse, Sartre fait cette description : «L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même, en ce sens qu'elle est médiation car, quoique conscience immédiate d'elle-même, elle surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'appréhender moi-même comme conscience qui possède une compréhension préontologique de son essence et un sens préjudicatif de ses possibles : elle s'oppose à l'esprit de sérieux qui saisit les valeurs à partir du monde, et qui réside dans la substantification rassurante et chosiste des valeurs». En d'autres termes, l'angoisse fait céder les murs de l'enceinte du monde, et accorde aux signes le droit de fuir la pensée du sujet qui les considère depuis toujours comme un bien légitime. *L'être-pensant* devenant alors «conscience» de conscience.
9. Voir Martin Heidegger, *Être et temps* (Paris, Gallimard, 1927, 590 p.), précisément au § 40 intitulé «L'affectation fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du Dasein». Heidegger écrit : «La complète non significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanité pour s'imposer».
10. Voir Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète* (Paris, Gallimard, 1940, 376 p.), au chapitre intitulé «Ébauche d'une philosophie concrète», en page 101. Rompant plus que jamais avec l'empirisme «néfaste», «déshumanisant», Gabriel Marcel écrit : «Je serais enclin, pour ma part, à dénier la qualité proprement philosophique à toute œuvre où ne se laisse pas discerner ce que j'appellerai la morsure du réel».
11. Voir *L'être et le néant*, p. 110. Sartre écrit : «A=A signifie : A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. [...] L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où pourrait se glisser le néant».
12. Voir Marlène Zarader, *L'être et le neutre : À partir de Maurice Blanchot* (Paris, Verdier, 2001, 309 p.). Dans cet ouvrage, Zarader prend «au sérieux, et au mot, la *pensée* de Blanchot» (p. 21) en l'abordant de front pour la questionner *philosophiquement* et *phénoménologiquement*. *L'être et le neutre* est le premier livre philosophique à se consacrer entièrement à la pensée du neutre blanchotienne, en tentant de l'insérer dans un véritable système philosophique propre à lui donner droit de cité dans la pensée contemporaine, au même titre que l'existentialisme ou le structuralisme.
13. Voir Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie* (1930) (Paris, Vrin, 2001, 256 p.). Ce livre qui fut élaboré à partir de conférences apporte au lecteur les lignes directrices de la phénoménologie transcendentale forgée par Husserl. Bien sûr, il y est question des «horizons» de sens qui se déploient autour de l'objet sensible perçu par le sujet. L'horizon forme ainsi un arrière-plan sur lequel l'objet en question se détache et en fonction duquel il prend justement un sens.
14. Voir *L'entretien infini*, au chapitre cinquième intitulé «Connaissance de l'inconnu» en page 70. Blanchot pose tout de suite la question «Qu'est-ce qu'un philosophe?». Il répondra, entre autre choses, que le philosophe est celui qui «a peur d'avoir peur». Mais le philosophe qui cherche à *penser la pensée* s'exposera à une terreur plus complète, plus absolue : le *dehors*. Blanchot écrit : «Par l'effroi, nous sortons donc

de nous-mêmes et, jetés au dehors, nous faisons l'expérience, sous l'espèce de l'effrayant, de ce qui est tout à fait en dehors de nous et autre que nous : le dehors même».

15. Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris, Librairie générale française, Martinus Nijhoff, 1971, 347 p.). Lévinas parle de la philosophie du neutre comme d'une transgression facile pour le penseur qui cherche à déjouer la philosophie. Il soutient : «Nous avons ainsi la conviction d'avoir rompu avec la philosophie du Neutre : avec l'être de l'étant heideggerien dont l'œuvre critique de Blanchot a contribué à faire ressortir la neutralité impersonnelle, avec la raison impersonnelle de Hegel qui ne montre à la conscience personnelle que ses ruses. Philosophie du Neutre dont les mouvements d'idées, si différents par leurs origines et par leurs influences, s'accordent pour annoncer la fin de la philosophie. Car ils exaltent l'obéissance qu'aucun visage ne commande».
16. Voir *L'être et le neutre*, p. 14. La nuit serait alors la seule véritable expérience existentielle en ce qu'elle indiquerait précisément à celui qui subit sa venue l'extrême de ce qui peut «se vivre» et, ce, à la limite de la conscience effective.
17. Voir *L'espace littéraire*, au chapitre cinquième intitulé «L'inspiration», précisément aux pages 213-214. Blanchot scinde la nuit en deux pour faire ressortir de la nuit, la «nuit impure». «Dans la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette autre nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oublie, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos». Être dans la nuit veut dire prendre une distance réparatrice d'avec le travail du jour. Mais vivre la *nuit impure*, c'est endurer la folie d'être sans être, celle des yeux toujours ouverts sur ce qui ne peut être contemplé. Être réduit en une statue de sel comme la femme de Loth et ne plus pouvoir parler des faits et des choses, figé dans un mouvement qui n'en finit pas.
18. Voir *L'être et le neutre*, au chapitre premier intitulé «Veiller sur le sens absent» (p. 205-246). La pensée du neutre par son manque d'être ne peut ni agir positivement, ni négativement. En cela, elle est la pensée qui se laisse envahir par la *nuit sans être*, donc par un sens qui *n'est pas*. Ainsi, elle accueillerait la pure donation.
19. Voir *Ibid.*, au chapitre deuxième intitulé «La ruse de Thanatos» (p. 247-279). Évoquant l'ambition de Blanchot d'échapper à toute force pour accueillir la nuit du dehors, et dont le dernier essai *L'écriture du désastre* (Paris, Gallimard, 1980, 220 p.) rend bien compte de cette volonté d'impouvoir, Marlène Zarader fait référence à Thanatos, ce dieu qui règne *hors de tout monde et de tout au-delà, avant tout commencement et après toute fin*, et qui n'a pour objet que la destruction de tout assemblage. La mort des choses ne vient que de lui et sa ruse consisterait à se couler dans notre monde, qui lui est en principe interdit, en profitant de l'aubaine du soutien de la nuit par le sujet foudroyé à cause de la proximité du dehors.
20. Voir *L'entretien infini*, à la partie deux intitulée «L'expérience-limite» (p. 117-418). Celle-ci se vit dans la littérature qui fait parler l'écrivain avec le langage du dehors, faisant ainsi de la poésie l'Ouvert sur ce que l'on peut voir quand le monde disparaît pour ne laisser que ce qui ne peut vraiment être.
21. Voir *L'écriture du désastre*. Dans ce tout dernier essai, Blanchot fait le constat de l'impasse à laquelle aboutit la pensée du neutre comme pensée de l'insoutenable en soi. L'écriture qui est une expérience qui témoigne du dehors, mais une expérience résolument terrestre, est vouée à ne jamais faire émerger le «sens absent» puisque l'accueil de celui-ci exigerait l'effacement de tout sujet pensant. Le sujet étant ce à quoi est absolument rivé celui qui *pense* et donc qui *fait*, ce qui est au dehors ne peut que demeurer au dehors et l'existence reste cette surdité continuelle au

langage essentiel que cherche toujours à s'appropriier le poète sans jamais y parvenir tout à fait. La pensée du neutre demande une passivité inhumaine, une inaction impossible à admettre, l'existence étant essentiellement participation à la réalité, donc activité d'un sujet qui ne peut que percevoir la donation, penser celle-ci et, de là, en faire un objet autour duquel se déploie un horizon.