

Lydia Bauer (Berlin)

« Partager le crime ».

La passion éthique dans l'œuvre de Marguerite Duras

L'amour et la passion sont des notions centrales dans l'œuvre de Marguerite Duras. La critique littéraire le confirme par une quantité d'analyses. C'est surtout la parution de *L'Amant* qui a provoqué de nombreuses publications sur l'amour durassien. Au centre de mes recherches sur la passion dans l'œuvre de Marguerite Duras se trouve moins la passion corporelle que la passion spirituelle, une forme de passion qu'on pourrait définir comme passion éthique. Cette passion, la passion de l'Autre, fut traitée dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et de Maurice Blanchot, philosophes dont la pensée était marquée par la Shoah et par la recherche d'un nouvel humanisme. Dans la critique littéraire, on a relevé des parallèles entre les textes de Marguerite Duras et ceux de Lévinas¹, mais sans approfondir davantage cette idée. À mon avis, la philosophie de Lévinas qui est fondée sur un humanisme extrême envers l'Autre, réalisé par une passion éthique, nous fournit une clé importante pour une analyse approfondie de l'œuvre de Marguerite Duras, une œuvre qui révèle d'après Christiane Blot-Labarrère « l'influence, grandissante, de la pensée hébraïque au fil des paroles et des écrits de Marguerite Duras ». ² C'est justement cet élément hébraïque dans la pensée durassienne qui est le sujet de mon analyse.

Emmanuel Lévinas, fils de parents juifs, est né en Lituanie en 1906. En 1923, il s'inscrit à la faculté de philosophie de Strasbourg où il fit la connaissance de Maurice Blanchot, qui lui, sauva plus tard la femme de Lévinas des nazis. Toute la famille de Lévinas, qui était restée en Lituanie, fut tuée par les nazis. Lévinas a dédié son œuvre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* aux victimes du national-socialisme.

C'est surtout grâce à Maurice Blanchot que la pensée philosophique de Lévinas fut connue en France. Duras connaissait assurément les travaux d'Emmanuel Lévinas puisqu'elle était une amie proche de Blanchot auquel elle dédia en 1970 – à côté de Robert Antelme – son texte *Abahn. Sabana. David*.

La Deuxième Guerre mondiale, la déportation de son mari Robert Antelme et surtout la Shoah ont marqué la vie de Duras d'une manière existentielle. Dans une interview avec Suzanne Lamy et André Roy elle a expliqué:

*Je me suis mieux remise de [...] pertes individuelles que du sort général des Juifs. Ça peut arriver qu'on vive le général de façon très personnelle et très sensible, très douloureuse.*³

Pour Duras comme pour Blanchot, l'Autre, c'est avant tout le Juif. Dans *Abahn. Sabana. David* Duras constate l'analogie entre l'existence juive et le concept de l'Autre :

- *Ce n'était pas ces juifs-là dans les chambres à gaz.*
- *Non. C'était d'autres.*
- *D'autres – elle s'arrête – c'est le même mot : juifs.*
- *Oui. On le veut.*⁴

Dans son essai *Être juif*, Maurice Blanchot établit également un rapport étroit entre le concept de l'existence juive et l'existence de l'Autre. Blanchot voit les causes de la persécution des Juifs dans le fait que le Juif constitue le concept de l'Autre:

L'antisémitisme, en ce sens, n'est nullement accidentel : il figure la répulsion qu'inspire Autrui, le malaise devant ce qui vient de loin et d'ailleurs, le besoin de tuer l'Autre, c'est-à-dire de soumettre à la toute-puissance de la mort ce qui ne se mesure pas en termes de pouvoir.

*[...] Exclure les Juifs, non, vraiment, cela ne suffit pas; les exterminer, cela n'est pas assez: il faudrait aussi les retrancher de l'histoire, les retirer des livres par où ils nous parlent, effacer enfin cette présence qu'est, avant et après tout livre, la parole inscrite et par laquelle l'homme, du plus loin, là où manque tout horizon, s'est déjà tourné vers l'homme : en un mot supprimer „autrui“.*⁵

L'expérience de l'holocauste amena Duras à s'identifier au peuple juif, à l'Autre. La douleur de l'Autre devient, dans un acte de compassion, sa propre douleur. D'après Christiane Blot-Labarrère, Duras « écrit. Pas d'autre façon pour elle d'aborder ce qu'avec Emmanuel Levinas elle pourrait nommer „la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui.“ »⁶

Laure Adler mentionne dans sa biographie de Marguerite Duras qu'elle s'identifiait tellement au destin des Juifs qu'elle s'adonna avec Dionys Mascolo, à la culture juive à un point tel que leur fils, Jean Outa Mascolo, crut longtemps être un enfant juif.⁷

Cette compassion et cette identification à l'Autre se retrouvent aussi dans l'œuvre de Duras, notamment dans les trois textes *Aurélia Steiner* et dans *Abahn. Sabana. David*, mais aussi dans *Moderato Cantabile*, le cycle indien et d'autres textes. Et bien sûr, dans *La douleur*, où elle décrit l'attente et l'angoisse des mois de terreur que son mari a dû passer dans un camp de concentration, son mari, qu'elle nomme dans le texte « Robert L. », prononcé donc « Robert ELLE » – une manière encore de montrer à quel point elle s'identifie à l'Autre, l'Autre faisant partie d'elle-même.

L'écriture de Duras constitue une quête de l'autre, une tentative pour réunir ce qui restera toujours séparé ou – comme l'exprime Aliette Armel – pour « relier les hommes entre eux, lutter contre cette séparation irréductible entre les

hommes scellée dès la naissance, et dont l'enfant prend conscience dès qu'il passe de l'état de bébé à celui d'enfant lorsqu'il doit accepter l'idée que sa mère et lui ne forment pas une seule et même personne. »⁸

L'Autre reste irréductiblement séparé. Toute compréhension de l'Autre reste impossible, on ne peut qu'éternellement essayer de s'en rapprocher.

Duras thématise sans cesse la question de la compréhension de la douleur de l'Autre sans avoir été victime elle-même. Dans *Hiroshima, mon amour* elle écrit: « Tu n'as rien vu à Hiroshima. Rien [...] – J'ai tout vu. Tout. »⁹ et dans *La douleur*: « C'est terrible. – Je sais, dit D. – Non, vous ne pouvez pas savoir. – Je sais, dit D., mais essayez, on peut tout »¹⁰.

Malgré sa tentative continuelle et incessante pour se mettre à la place de l'Autre, elle doit reconnaître enfin qu'il est impossible de comprendre la souffrance de l'Autre, à cause de la problématique de l'identification et de la différence. C'est là un premier parallèle avec l'œuvre de Lévinas. D'après Lévinas, comprendre l'Autre, ce n'est pas possible, seule est possible l'approche de l'Autre. A chaque tentative de concrétisation de l'Autre, il manque la compréhension de l'Autre. C'est pour cela que Lévinas utilise la notion de « substitution », notion qui exprime qu'il ne s'agit jamais d'un rapport de connaissance ou de compréhension impliquant toujours une distance rationnelle par rapport à l'objet de la connaissance, mais d'un rapport de comportement éthique et émotionnel :

*La signifiance – le pour l'autre de l'approche – n'est certes pas une „activité“ inscrite dans la nature d'un sujet apparaissant comme étant, ni la subsistance de cet étant, „son essence“, interprétable comme relation. Sensibilité, de chair et de sang, je suis en deçà de l'amphibologie de l'être et de l'étant, le non-thématisable, le non-unissable par la synthèse. Thématisé, synchronisé, l'un de l'un-pour-l'autre sera trahi [...].*¹¹

« Thématiser », « synchroniser », « rendre objet » constituent ainsi des formes aliénées de compréhension. L'essence du langage ne se réalise pas dans l'acte de nommer mais avant tout dans l'acte de s'ouvrir à l'Autre:

*Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux châtiments sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiance même de la signification.*¹²

Il n'est pas question de comprendre l'Autre – chose impossible –, mais de s'approcher de lui ; Lévinas parle de l'expérience d'une proximité éthique. Toute communication reste toujours approche, appel à l'Autre, elle n'est pas instrument ou source de compréhension.

Pour que l'un puisse s'ouvrir à l'Autre, il doit s'oublier. Lévinas parle dans ce contexte du *non-être*. Le non-être rend l'expiation possible pour l'Autre.

C'est seulement à cause du non-être que la pitié, la sympathie et la proximité peuvent exister dans le monde :

Ce n'est pas que le Moi soit seulement un être doué de certaines qualités dites morales qu'il porte comme des attributs. C'est „l'égoïté“ du moi, son unicité exceptionnelle et étrange qui est cet événement incessant de substitution, le fait pour un être de se vider de son être, de non-être. L'événement éthique de „l'expiation pour un autre“, est la situation concrète que désigne le verbe non-être.¹³

Dans l'œuvre de Duras, le non-être existe également sous forme d'absence de centre ou – comme l'écrit Noëlle Carruggi – de « gommage de l'être en faveur du tout »¹⁴. Le Moi doit se dissoudre pour pouvoir s'identifier à l'Autre. C'est seulement dans l'oubli de soi-même qu'on peut s'expier pour l'Autre.

Le jeune marin qui fait l'amour avec Aurélia Steiner répète sans cesse pendant cet acte d'amour les mots : „Juden, Juden Aurélia, Juden Aurélia Steiner“¹⁵. Par la prononciation du mot « Juden », la substitution devient possible. D'après Duras, le mot devient « un mot de dépassement de lui-même »¹⁶, le passage du Moi à l'Autre.

Pendant la Deuxième Guerre mondiale Duras était membre de la Résistance et femme d'un déporté. Sa vie et son œuvre sont marquées par le thème de la souffrance pour l'Autre/les Autres. Dans *La douleur* elle écrit: « Nous sommes de la race de ceux qui sont brûlés dans les crématoires et des gazés de Maïdanek, nous sommes aussi de la race des nazis. »¹⁷

Duras souligne ici que tous les hommes font partie de la même « espèce ». La souffrance de l'Autre doit être intégrée dans l'existence de soi, comme partie intégrante de l'identité personnelle ; le crime collectif est éprouvé comme culpabilité individuelle de chaque existence :

La seule réponse à faire à ce crime est d'en faire un crime de tous. De le partager. De même que l'idée d'égalité, de fraternité. Pour le supporter, pour en tolérer l'idée, partager le crime.¹⁸

Il s'agit ici également d'une analogie évidente avec la pensée de Lévinas. Dans son œuvre philosophique, il juge la responsabilité à un niveau absolu, jusqu'à l'extrémité qui consiste à « partager le crime ». Dans *Entre nous*, il écrit:

Je suis en réalité responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. C'est pour moi l'essentiel de la conscience juive. Mais je pense aussi que c'est l'essentiel de la conscience humaine : tous les hommes sont responsables les uns des autres „et moi plus que tout le monde“. Une des choses la plus importante pour moi, c'est cette asymétrie et cette formule: tous les hommes sont responsables les uns des autres, et moi plus que tout le monde.¹⁹

La substitution de l'Autre signifie pour Lévinas de ne pas se sentir anodin, même pas en considérant le crime qui est commis par l'Autre. L'Autre, le prochain, c'est celui que le destin place à côté de nous. Le prochain peut être n'importe qui, non seulement quelqu'un qui nous est vraiment proche à cause d'une origine commune, d'une position, d'une religion ou d'une certaine façon de vivre. Le prochain, l'Autre, est le symbole de l'humanité entière. Pour Lévinas, la responsabilité pour l'Autre constitue le fondement de l'action vraiment humaine. À cause de la connaissance de notre propre vulnérabilité et de notre capacité à souffrir, le Moi souffre pour l'Autre et avec l'Autre. D'après Theodor W. Adorno, notre conscience éthique est marquée par cette connaissance – surtout après l'expérience d'Auschwitz .

Lévinas définit la responsabilité envers l'Autre comme la plus sublime forme éthique de l'amour, l'amour du prochain, *caritas*, „amour où le moment éthique domine le moment passionnel, amour sans concupiscence“, une „prise sur soi du destin d'autrui.“²⁰

La manifestation de l'Autre et le langage

Un autre aspect commun de la philosophie de Lévinas et de Blanchot, qu'on retrouve dans une forme littéraire, chez Marguerite Duras, réside dans la fonction du langage en relation avec l'Autre, le différent, le non-intégrable.

D'après Blanchot et Lévinas, l'acte du langage a une signification importante. L'Autre se révèle d'après Blanchot par son langage. Dans *L'entretien infini*, il écrit :

*Autrui me parle. La révélation d'autrui qui ne se produit pas dans l'espace éclairé des formes est tout entière parole. Autrui s'exprime et, dans cette parole, il se propose comme autre.*²¹

Le langage constitue l'Autre comme Autre, comme différent ; mais le langage est également « révélation », révélation de soi-même et ouverture envers l'Autre. Au moment où je parle à l'Autre, je l'appelle. Le langage devient appel, un appel à l'humanité de l'Autre:

*Quand je parle à l'autre, j'en appelle à lui. Avant tout, la parole est cette interpellation, cette invocation où l'invoqué est hors d'atteinte, est, même injurié, respecté, même sommé de se taire, appelé à la présence de la parole, et non pas réduit à ce que je dis de lui, thème de discours ou sujet de conversation, mais celui qui est toujours au-delà et en dehors de moi, me dépassant et me surplombant, puisque je le prie, inconnu, de se tourner vers moi et, étranger, de m'entendre. Dans la parole, c'est le dehors qui parle en donnant lieu à la parole et en permettant de parler.*²²

Le caractère vocatif du langage est spécifiquement souligné par Lévinas. D'après lui, l'homme devient homme par le fait qu'il entend l'Autre et que

celui-ci lui répond, c'est-à-dire que sa condition d'être humain est constitué par le dialogue avec l'Autre:

Identité qui n'a pas de nom. Elle dit je lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le „je parle“ est sous-entendu dans tout „je fais“ et même dans le „je pense“ et „je suis“. Identité injustifiable, pur signe fait à autrui ; signe fait de cette donation même du signe, le messenger étant message, le signifié – signe sans figure, sans présence, hors l'acquis, hors la civilisation. Identité posée d'emblée à l'accusatif du „me voici“, comme un son qui ne serait audible que dans son propre écho, livré à l'oreille sans se complaire dans l'énergie de son retentissement.²³

Dans l'œuvre de Duras aussi, le langage possède constamment un caractère d'appel. La fonction du langage dépasse ses implications sémantiques et linguistiques jusqu'à un aspect presque magique. Comme chez Blanchot et Lévinas, il s'agit en premier lieu de s'ouvrir à l'Autre.

Les textes de Duras sont en quelque sorte toujours des dialogues avec l'Autre. C'est aussi le cas des textes d'*Aurélia-Steiner*, qui sont écrits sous forme de lettres fictives adressées à un Autre inconnu : « Je vous écris tout le temps, toujours ça, vous voyez. »²⁴ Le Je fictif essaie inlassablement de saisir l'Autre qui, lui, n'arrête pas de s'enfuir:

Où êtes-vous?

Que faites-vous ?

Où vous êtes-vous perdu tandis que je crie que j'ai peur ?²⁵

La vie ne paraît possible que par la voix et le regard de l'Autre. Le Moi existe seulement parce que l'Autre prononce son nom. Nommer, dire le nom revêt une fonction centrale chez Duras. La réduction de l'individu à un simple chiffre par les national-socialistes se heurte au nom propre. Dans *La douleur*, Duras écrit sur le destin de Mme Kats :

Mme Kats a attendu six mois, d'avril à novembre 1945. Sa fille était morte en mars 1945, on lui a notifié la mort en novembre 1945, il a fallu neuf mois pour retrouver le nom.²⁶

Dans *Aurélia Steiner II*, le dernier acte du père avant d'être tué au camp de concentration est d'appeler sa fille par son nom:

Vous avez appelé trois jours durant au bout de votre corde, vous avez crié, répété sans fin qu'une enfant nommée Aurélia Steiner venait de naître dans le camp, vous avez demandé qu'on la nourrisse, qu'elle ne soit pas donnée aux chiens. Vous avez hurlé, supplié le monde, qu'on n'oublie pas la petite Aurélia Steiner.²⁷

Déjà à travers les trois textes *Aurélia Steiner* (Melbourne), *Aurélia Steiner* (Vancouver) et *Aurélia Steiner* (Paris), Duras réalise une triple nomination.

D'après Christiane Blot-Labarrère, cette structure des textes d'*Aurélia Steiner* renvoie le lecteur à « la nécessité d'y entendre un appel au secours, un appel à ne pas oublier, un appel à aimer. »²⁸

Le regard de l'Autre

À côté du langage, le regard remplit aussi une fonction essentielle dans la communication avec l'Autre. Lévinas parle du « visage » de l'Autre. Pour lui, le « visage » est un impératif qui dit : « Tu ne dois pas me tuer » et « tu ne dois pas me laisser seul pendant que je meurs. »²⁹ Le visage devient la clé pour comprendre la différence de l'Autre. Rien que par l'expression muette de son visage, l'Autre me parle et m'invite à répondre, et même si c'est en refusant de répondre.

Les yeux d'Aurélia Steiner mourante sont dirigés jusqu'à la fin vers le « grand rectangle blanc de la cour de rassemblement du camp »³⁰, « le rectangle blanc dans lequel il meurt. »³¹

Le regard revêt chez Duras, comme chez Lévinas, un rôle décisif. La nudité de l'Autre se manifeste dans le regard et fait appel à la responsabilité :

*Certes, Autrui s'offre à tous mes pouvoirs, succombe à toutes mes ruses, à tous mes crimes. Ou me résiste de toute sa force et de toutes les ressources imprévisibles de sa propre liberté. Je me mesure avec lui. Mais il peut aussi – et c'est là qu'il me présente sa face – s'opposer à moi, par-delà toute mesure – par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense, par la droiture, par la franchise absolue de son regard. L'inquiétude solipsiste de la conscience se voyant, dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici : la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête.*³²

La transgression du temps

Le fait de s'ouvrir à l'Autre exige d'après Lévinas également une transgression du temps. Le Moi ne peut jamais atteindre le temps de l'Autre. Il s'agit du devoir impossible de rester dans la situation extrême d'une pensée diachronique. La vérité n'existe que dans plusieurs temps, de sorte que la pensée doit également se dérouler dans la transition des temps différents. La pensée doit se libérer de sa propre présence pour transgresser dans un passé non vécu et dans un avenir qu'il n'est pas possible d'anticiper.

C'est seulement pendant le temps concret de la rencontre entre les humains, pendant le temps partagé avec l'Autre que s'éveille la conscience éthique.³³ Lévinas écrit :

Dans ma responsabilité pour autrui le passé d'autrui, qui n'a jamais été mon présent, „me regarde“, il n'est pas pour moi une re-présentation. Le passé d'autrui et en quelque façon l'histoire de l'humanité à laquelle je n'ai jamais participé, à laquelle je n'ai jamais été présent est mon passé.³⁴

Le Vice-Consul et Anne-Marie Stretter sont conscients de cette vérité au moment de leur danse. Pendant cette danse, il semble qu'ils deviennent une seule personne avec un seul passé.

La forme du monologue permet à Duras de réaliser cette transgression du présent au passé ou à l'avenir. Dans *Les mains négatives*, on lit :

Je suis celui qui appelle

Je suis celui qui appelait qui criait il y a trente mille ans

Je t'aime

[...]

Je t'aime plus loin que toi

J'aimerai quiconque entendra que je crie que je t'aime

Trente mille ans

J'appelle

*J'appelle celui qui me répondra [...]*³⁵

Dans *Aurélia Steiner*, Duras écrit:

Comment vous atteindre ?

*Comment nous faire nous rapprocher ensemble de cet amour, annuler cette apparente fragmentation des temps qui nous séparent l'un de l'autre ?*³⁶

Duras accomplit dans ce passage d'*Aurélia Steiner*, dans lequel elle parle de l'« apparente fragmentation des temps qui nous séparent » ce glissement perpétuel du temps propre au temps de l'Autre dont parle Lévinas. Ainsi celui-ci écrit dans *Humanisme de l'autre homme*:

*Être pour un temps qui serait sans moi, pour un temps après mon temps, par-delà le fameux « être-pour la mort » – ce n'est pas une pensée banale qui extrapole ma propre durée, mais le passage au temps de l'Autre.*³⁷

Aurélia Steiner se meut dans les trois textes en transgressant les temps. Elle est par exemple la Aurélia Steiner qui est née à Melbourne, dont les parents sont professeurs, qui a 18 ans et qui écrit. Mais elle y écrit « On dit que c'est dans ces crématoires, vous savez, vers Cracovie, que votre corps aurait été séparé du mien [...] »³⁸

Le glissement du temps se voit soutenu par ce que Maurice Blanchot nomme le « lieu sans lieu ». Dans l'œuvre de Duras, on le trouve entre autres dans les déserts de *Césarée* et des *Mains négatives*, dont parle Lars Henrik Gass dans son livre *Das ortlose Kino. Über Marguerite Duras*³⁹. Dans *Le livre à venir*, Blanchot décrit le désert de la manière suivante :

*Le désert, ce n'est ni encore le temps, ni l'espace, mais en espace sans lieu et un temps sans engendrement. Là on peut seulement errer, et le temps qui passe ne laisse rien derrière soi, est un temps sans passé, sans présent, temps d'une promesse qui n'est réelle que dans le vide du ciel et la stérilité d'une terre nue où l'homme n'est jamais là, mais toujours au-dehors. Le désert, c'est ce dehors, où l'on ne peut demeurer, puisqu'y être c'est être toujours déjà au-dehors...*⁴⁰

Outre le désert, les lieux préférés de Marguerite Duras sont la plage et la mer, qui présentent également des espaces sans lieux. La plage de S. Thala, le delta de Calcutta, la côte normande sont pensables dans tous les lieux et tous les temps.

Comme êtres sans lieu et sans temps, les voix dans les textes et films de Duras permettent la transgression au temps de l'Autre par leur « non-être ».

L'utilisation libre que fait Duras du temps se manifeste dans bien d'autres textes et films d'elle. Par exemple dans *India Song* où le spectateur assiste au début du film au dialogue de deux femmes qui parlent d'Anne-Marie Stretter morte aux Indes, laquelle apparaît peu de temps après sur l'écran et regarde sa propre photo, placée sur le piano comme un autel. Se promenant entre les temps, Anne-Marie Stretter porte la responsabilité de ce qui se passe dans les Indes coloniales. L'histoire des autres devient sa propre histoire, de même que le destin des Juifs devient l'histoire d'Aurélia Steiner, et de Marguerite Duras elle-même.

La passion éthique se manifeste chez Duras dans la responsabilité irrévocable des autres êtres humains. La souffrance et la responsabilité du crime doivent être assumées par tout le monde, puisqu'elles ne sont pas produites par l'individu mais par l'être humain. « Robert L. », écrit Duras dans *La douleur* « n'a accusé personne, aucune race, aucun peuple, il a accusé l'homme »⁴¹. Pour Duras, l'écriture rend possible de partager l'histoire avec les autres. Dans sa préface du *Navire Night*, elle écrit :

*Parce que l'écriture, qu'elle soit écrite ou lue, c'est ici identique, c'est pareillement le partage de l'histoire générale. Cette histoire ici, qui est à tous, j'avais le droit, moi, d'en avoir ma part puisque c'est comme ça que moi, je la partage avec les autres, en écrivant.*⁴²

Notes

- ¹ C'est par exemple le cas de Christiane Blot-Labarrère (Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, Éditions du Seuil 1992, p. 70) et d'Esther Marion (Esther Marion, „Bridging beauty and ethics: Duras and Levinas“, in: *Phenomenological Inquiry. A review of Philosophical Ideas and Trends* 28 (Oct. 2004), p. 52-73).
- ² Christiane Blot-Labarrère, « Dieu un « mot » chez Marguerite Duras », in : *Duras, Dieu et l'écrit. Actes du colloque de l'ICP*, Alain Vircondelet (éd.), Éditions du Rocher, 1998, p.185.
- ³ Marguerite Duras in: Suzanne Lamy, André Roy (éd.), *Marguerite Duras à Montréal*, Montréal, Éditions Spirale 1981, p. 40.
- ⁴ Marguerite Duras, *Abahn. Sabana. David*, Éditions Gallimard 1970, p. 19-20.
- ⁵ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Éditions Gallimard 1969, p. 189-190.
- ⁶ Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, Éditions du Seuil 1992, p. 70.
- ⁷ Laure Adler, *Marguerite Duras*, Éditions Gallimard 1998, p. 235. Dans un entretien avec le Nouvel Observateur Marguerite Duras constate: »Pour me rapprocher, pour me confondre. C'est très mystérieux. C'est comme un désir très violent, osmotique, de mélanger mon sang avec le leur [...]. Je me suis fait passer pour juive. « (In : *Le Nouvel Observateur*, 24-30 mai 1990).
- ⁸ Aliette Armel, « Marguerite Duras et l'absence de dieu », in : *Duras, Dieu et l'écrit. Actes du colloque de l'ICP*, op. cit., p. 16-17.
- ⁹ Marguerite Duras, *Hiroshima, mon amour*, Éditions Gallimard 1960, p. 22.
- ¹⁰ Marguerite Duras, *La douleur*, Paris, P.O.L 1985, p. 17.
- ¹¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff 1978, p. 100.
- ¹² Ibid., p. 6.
- ¹³ Emmanuel Lévinas, „Langage et proximité“, in : Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1994, p. 234.
- ¹⁴ Noëlle Carruggi, *Marguerite Duras : Une expérience intérieure : « le gommage de l'être en faveur du tout »*, New York, P. Lang 1995.
- ¹⁵ Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, Mercure de France 1979, p. 164.
- ¹⁶ Marguerite Duras, *Les yeux verts*, Éditions Cahiers du cinéma 1987, p. 111.
- ¹⁷ Duras, *La douleur*, op. cit., p. 57.
- ¹⁸ Duras, *La douleur*, op. cit., p. 61.
- ¹⁹ Emmanuel Levinas, „Philosophie, Justice et Amour“, in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle 1991, p. 125.
- ²⁰ Ibid., p. 121.
- ²¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p. 79.
- ²² Ibid.
- ²³ Emmanuel Levinas, „Avant-propos“, in: Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 13.
- ²⁴ Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 117.
- ²⁵ Ibid., p. 119.
- ²⁶ Marguerite Duras, *La douleur*, op. cit., p. 54.
- ²⁷ Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 158.
- ²⁸ Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, op. cit., p. 75.

- ²⁹ Emmanuel Levinas, „Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris“, in: Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, p. 136.
- ³⁰ Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 147.
- ³¹ Ibid., p. 149.
- ³² Emmanuel Lévinas, „La philosophie et l'idée de l'Infini“, in: Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 173.
- ³³ Voir Alwin Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München, Wilhelm Fink Verlag 2002, p. 18-19.
- ³⁴ Emmanuel Levinas, „Philosophie, Justice et Amour“, in: Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, op. cit., p. 133/134.
- ³⁵ Marguerite Duras, « Les mains négatives », in : *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 97-101.
- ³⁶ Ibid., p. 118.
- ³⁷ Emmanuel Levinas, „Le sens et l'œuvre“, in: Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 45.
- ³⁸ Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 130.
- ³⁹ Lars Henrik Gass, *Das ortlose Kino. Über Marguerite Duras*, Bochum, Schnitt der Filmverlag 2001.
- ⁴⁰ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 119.
- ⁴¹ Marguerite Duras, *La douleur*, op. cit., p. 63.
- ⁴² Marguerite Duras, *Le navire Night – Césarée – Les mains négatives – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner – Aurélia Steiner*, op. cit., p. 10.