

---

**Écriture et engagement politique. La figure de l'intellectuel chez Maurice Blanchot**

**Mayara Dionizio<sup>1</sup>**

*Université du Québec à Montréal (Canada)*

mayaradionizio@hotmail.com

ORCID iD Link (0000-0002-8372-9395)

**Erika Rodrigues<sup>2</sup>**

*Institut de Philosophie de l'Université de Porto (Portugal)*

erika.cps@gmail.com

ORCID iD Link (0000-0002-3484-5680)

---

**Received:** 15/02/2026

**Accepted:** 21/02/2026

**Published:** 10/03/2026

---

**RÉSUMÉ :** *En analysant les différentes modulations qui constituent la figure de l'« intellectuel » dans la pensée de Maurice Blanchot, cet article propose de comprendre les mouvements singuliers et à la fois indissociables qui sont impliqués dans les rapports entre « écriture » et « engagement politique ». À travers une lecture de l'œuvre blanchotienne dès les années 1930 jusqu'aux années 1980, nous analysons les approches blanchotiennes de cette figure. D'abord, celle de l'écrivain retiré dans sa « tour d'ivoire », une conception héritée d'une certaine lecture de Mallarmé ; ensuite, la figure de l'intellectuel embastillé, dont Sade devient le modèle tutélaire d'une littérature transgressant tout pouvoir ; et enfin l'intellectuel anonyme, engagé dans les expériences collectives des années 1960 et surtout de Mai 68. Dans le cadre de ces déploiements théoriques, nous considérons la radicalisation politique de Blanchot à partir des années 1950, notamment à travers son engagement anticolonialiste, sa participation à la rédaction du Manifeste des 121 et son expérience au sein du « Comité d'action étudiants-écrivains », qui marquent profondément sa conception du rapport entre écriture et politique. Cette trajectoire nous amène aux élaborations de Blanchot pendant les années 1980, présentes dans *La communauté inavouable* (1983) et *Les intellectuels en question* (1984), où cette question renvoie à une exigence éthique radicale qui s'impose à la figure de l'intellectuel.*

**MOTS-CLÉS :** intellectuels, littérature, engagement, communisme, éthique.

**ABSTRACT:** *By analyzing the different modulations that constitute the figure of the “intellectual” in Maurice Blanchot’s thought, this article aims to understand the singular and yet inseparable movements involved in the relationship between “writing” and “political commitment.” Through a reading of Blanchot’s work from the 1930s to the 1980s, we explore Blanchotian approaches to this figure. First, that of the writer withdrawn into his “ivory tower,” a conception inherited from a certain reading of Mallarmé; then, the figure of the intellectual “imprisoned” (embastillé), for whom Sade becomes the tutelary model*

---

<sup>1</sup> Mayara Dionizio est chercheuse postdoctorale à l'Université Fédérale du Paraná (Brésil) et à l'Université du Québec à Montréal, membre du comité de rédaction de *l'Espace Maurice Blanchot*. Le présent travail, de sa part, a été réalisé avec le financement de la Coordination pour l'amélioration du personnel de niveau supérieur - Brésil (CAPES) - Code de financement 001.

<sup>2</sup> Erika Rodrigues est chercheuse à l'Institut de Philosophie de l'Université de Porto, membre intégrante du groupe de recherche *Aesthetics, Politics and Knowledge* (IF-FLUP) et membre du comité éditorial de *l'Espace Maurice Blanchot*.

*of a literature that transgresses all power; and finally, the anonymous intellectual, engaged in the collective experiences of the 1960s and especially of May '68. Within the framework of these theoretical developments, we consider Blanchot's political radicalization from the 1950s onward, particularly through his anti-colonialist commitment, his participation in drafting the Manifeste des 121, and his experience within the "Comité d'action étudiants-écrivains", all of which profoundly marked his conception of the relationship between writing and politics. This trajectory leads us to Blanchot's elaborations during the 1980s, as found in *La communauté inavouable* (1983) and *Les intellectuels en question* (1984), where this question consolidates into a radical ethical exigency that compels the figure of the intellectual.*

**KEYWORDS:** intellectuals, literature, commitment, communism, ethics.

## Introduction

La question de l'intellectuel traverse l'œuvre de Blanchot, constituant des mouvements et des compréhensions distinctes concernant cette « figure ». En ce sens, dans un premier temps, nous pouvons considérer la figure de l'intellectuel comme celle de l'écrivain qui, tout au long de l'œuvre blanchotienne, prendra de nouveaux contours et fera l'objet de nouvelles interprétations. Toutefois, les articulations entre l'écriture et les actions politiques se trouvent impliquées dans un enjeu profondément complexe qui va moduler, tout au long des décennies, des différentes approches et mouvements théoriques dans la pensée blanchotienne, en signalant les distinctions, les rapprochements et les points de rupture entre ces deux gestes à la fois singuliers et indissociables.

Dans ses premiers textes, écrits entre les années 1930 et le début des années 1950, par exemple, le rôle de l'intellectuel est envisagé par Blanchot à partir de sa relation avec l'espace public, toujours par rapport à son retrait de cet espace ; l'œuvre occupant sa place dans le public, c'est-à-dire le « remplaçant » publiquement. Une grande partie de cette position par rapport à l'éloignement des écrivains de tout action publique est héritée de la lecture blanchotienne de la manière dont Stéphane Mallarmé a été dépeint et pensé par son biographe, Henri Mondor, dans *Vie de Mallarmé* (1962), qui a tenté d'imprimer à la figure de l'écrivain une image hautaine et indifférente à tout ce qui n'était pas la recherche du « mot essentiel ». Cette lecture de Mallarmé a non seulement été perpétuée, aussi et avant de Mondor, par Paul Valéry, son successeur dans le symbolisme, mais également par toute une génération d'écrivains, de philosophes et de critiques qui considèrent l'attitude de l'écrivain comme politiquement désengagée. Même si son inscription publique fait encore l'objet d'une controverse, cette interprétation découle en grande partie de la tentative de reconstruction symbolique de la France après l'occupation nazie et la collaboration de l'État français au milieu des années 1940. Ainsi, sauver Mallarmé de la « banalité » du quotidien était une manière de sauver une partie de la « France libre » qui ne pouvait se réduire à la France collaborationniste. En ce sens, comme illustré par Jean-François Hamel :

Commentant le poème en prose « Conflit », où Mallarmé, en butte à des ouvriers ivres qui dérangent sa retraite, se demande s'il cédera à « un pugilat qui illustrerait, sur le gazon, la lutte des classes », Mondor passe sous silence la question sociale pour n'apprécier que le talent d'« un auteur comique d'un goût et d'un pétilllement dont la littérature, en France, ne fait pas voir beaucoup d'exemples ». Le paradoxe fondateur des lectures politiques de Mallarmé, déjà présent chez Valéry, traverse la biographie de Mondor : le poète s'est retiré dans une tour d'ivoire d'où il défend à jamais le royaume de l'art pour l'art, mais ce retrait, qui le tient à distance des conflits et des luttes de son temps, circonscrit un lieu de résistance duquel s'opposer aux injustices de l'époque (Hamel 2014, 56-57).

Ce mépris pour le quotidien face au rôle de l'écrivain et de l'intellectuel est partagé par Blanchot au moins jusqu'au milieu des années 1950, et c'est que ce texte qui exemplifie le signe d'une période de réorientation de sa pensée et de ses conceptions politiques, en raison surtout de sa rupture avec sa position

politique précédente, établie par son rôle joué dans les journaux nationalistes et d'extrême-droite des années 1930. En relevant des présupposés véritablement distincts et déjà opposés à ceux soutenus pendant ces années-là, les écrits blanchotiens des deux décennies suivantes, c'est-à-dire jusqu'aux années 1950, se montrent encore distants d'une formulation théorique explicite autour de l'exigence politique manifeste de la tâche de l'écrivain.

Cependant, il est important de souligner que cet éloignement s'accompagne, chez Blanchot, de possibilités ouvertes par l'expérience littéraire. En d'autres termes, le geste politique, pour lui, est intrinsèque au geste littéraire sans que la littérature ne se plie à un projet politique, mais sa réalisation dans le temps, même si elle est ouverte par le livre qui sera itéré à l'avenir, comporte déjà une série d'implications et d'inscriptions liées au contexte, à la culture, à la langue, qui sont fondamentalement politiques. En ce sens, c'est la littérature qui constitue en elle-même un acte politique contestataire du monde et de sa propre existence. C'est pour cela que l'on ne peut pas attacher strictement la pensée blanchotienne à la tour d'ivoire mondorienne à propos de Mallarmé, même dans ces années-là. C'est-à-dire, si pour Mondor l'éloignement de l'écrivain, son retrait de l'espace publique, sous la France occupée est lié à la réclusion de la littérature comme espace sauvegardé des conflits politiques ; pour Blanchot, ce retrait s'attache au temps nécessaire pour la réalisation littéraire et, par son autonomie, la littérature est déjà contestataire de tout pouvoir. Blanchot n'a jamais abandonné ses engagements politiques, soit pendant les années trente<sup>3</sup> avec la souscription antiparlementaire à droite – évidemment nationaliste, spiritualiste et raciste –, soit à partir des années cinquante, où son antiparlementarisme s'inscrit à gauche internationaliste et démocratique.

En 1941, Blanchot signe sa première chronique pour le *Journal des Débats*, un organe de presse d'extrême droite, ouvertement antisémite et vichyste, où il précise la place de la littérature dans « Chronique de la vie intellectuelle » en corroborant la position de Mondor :

Les peuples meurtris qui ne peuvent exprimer les sentiments qui les agitent se rejettent dans la lecture. Ils cherchent notamment dans les livres, même difficiles, une explication de ce qu'ils sont. Ils se tournent avec passion vers des problèmes dont ils n'avaient aucune idée. Ils pensent ainsi mesurer les petites choses de leur temps, et ils défendent comme ils peuvent leur honneur intellectuel. Il y a plus d'orgueil désespéré que de désir de divertissement dans une pareille attitude. Il s'agit d'abolir la durée en considérant les choses humaines dans des témoignages qui ne s'effacent pas (Blanchot 2007, 11).

En avril de cette même année, Blanchot publie « Le biographe connaît le "génie" et ignore "l'homme" ». Ce texte sera repris cette fois sous le titre « Le silence de Mallarmé », dans le recueil *Faux pas* (1943). La lecture blanchotienne cherche à rendre justice à l'image que le biographe a tenté de façonner concernant le détachement de Mallarmé vis-à-vis du monde et, par conséquent, son refus de s'engager politiquement : « Ce sont là des traits qui attirent plus la légende que l'histoire, et la légende pour un écrivain consiste à supprimer l'homme en laissant subsister l'auteur » (Blanchot 1943, 117). Quelques années plus tard, cette pensée se radicalise vers la possibilité que la littérature réalise la transgression de la réalité et de soi-même. Dans ce contexte, Blanchot revient à la puissance de la parole littéraire en rompant avec l'emploi représentatif de la langue ordinaire, comme cela a été conçu pour Mallarmé, mais aussi à sa capacité transgressive de négation à partir de l'ontologie négative hégélienne.

C'est également ce qui apparaît dans un texte de 1945, à propos des surréalistes : « la littérature la plus dégagée est en même temps la plus engagée, dans la mesure où elle sait que se prétendre libre dans une société qui ne l'est pas, c'est prendre à son compte les servitudes de cette société et surtout accepter le sens mystificateur du mot liberté par lequel cette société dissimule ses prétentions » (Blanchot 1949, 101).

---

<sup>3</sup> Voir Blanchot 2017.

À ce moment-là, des critiques quant à son moyen singulier de penser la littérature ont déjà commencé à apparaître dans le milieu intellectuel et littéraire français. Depuis la publication de ses textes concernant sa lecture et sa compréhension des *Fleurs de Tarbes* (1941), de Jean Paulhan et aussi, quelques années auparavant, en juillet 1938, d'une critique ambiguë de *La Nausée*, dans le journal *Aux écoutes*, de Paul Lévy, et, en mai 1941 avec le texte intitulé « Le jeune roman », dans lequel il formule des critiques sévères à l'égard de Jean-Paul Sartre - même si son nom a été supprimé dans la version publiée dans *Faux pas* ; une certaine hostilité se manifeste à l'égard de Blanchot, principalement politique.

C'est une connaissance commune dans l'histoire littéraire et intellectuelle française que Blanchot et Sartre ont occupé des places opposées en ce qui concerne la critique littéraire et à la pensée sur l'engagement philosophique-littéraire. Si d'un côté Sartre a pensé que le devoir de la littérature était d'émanciper la classe ouvrière et, pour cela, elle devrait être plus philosophique, comme l'indique clairement quand il écrit « [l]es écrivains contemporains sont en retard sur les philosophes. Ces conceptions du temps ne sont que l'envers romanesque des théories qu'on trouverait chez Descartes et chez Hume. Je pense qu'il serait plus intéressant de romancer le temps de Heidegger, et c'est ce que j'essaierai pour ma part » (Sartre cité par Cohen-Solal 1985) ; d'un autre côté, Blanchot défend l'autonomie de la littérature comme espace de transgression de toutes les formes fermées de (et pour) la pensée, soit qu'il s'agisse de la pensée eschatologique politique, soit d'un certain type de littérature engagée – qui cherche une vérité, un mot final – soit d'une forme institutionnelle ou culturelle. C'est pour cela que Blanchot adressera à Sartre des réfutations, en le plaçant à côté de Bernanos et Drieu la Rochelle, quand il affirme : « s'être perdu par un goût puéril de réalisme, par un souci exclusif de fidélité à une observation extérieure, par la recherche d'une analyse toute superficielle et facile » (Blanchot 1943, 209) auquel il ajoute encore à ses tentatives qui ne font que reproduire « le même esprit d'imitation, le même goût de la vraisemblance extérieure, la même crainte de trop s'éloigner de la vie » (*Ibidem*, 212).

Cette relation hostile perdure encore quelques années, d'autant que le nom de Blanchot sera constamment opposé à celui de Sartre chaque fois que la thématique de l'engagement se présente. Ce n'est pas sans raison que Blanchot commence le texte « La littérature et le droit à la mort » (1949) en répondant au livre de Sartre « Qu'est-ce que la littérature ? » (1947) et à sa critique contenue dans cet ouvrage sur le mouvement surréaliste, qu'il qualifie de « maladie infantile de l'engagement » (Sartre 1999, 201). C'est dans ce texte que la compréhension blanchotienne du rôle de l'écrivain se montre plus radical lorsqu'il affirme que « [t]out écrivain qui, par le fait même d'écrire, n'est pas conduit à penser : je suis la révolution, seule la liberté me fait écrire, en réalité n'écrit pas » (Blanchot 1949, 311). Dans ce contexte, c'est la figure du marquis de Sade qui sera tutélaire de cette politique littéraire. La figure de l'écrivain embastillé, loin de l'agitation du soulèvement, qui rencontre dans la littérature non le refus du monde, mais l'« illusion de la liberté absolue ». C'est là son pouvoir, d'être insaisissable à tout pouvoir, même le révolutionnaire. Dans « La littérature et l'expérience originelle » (1952), publié dans *Les Temps moderne* et repris dans *L'Espace littéraire* (1955) Blanchot reconnaît que : « si Marx avait suivi ses rêves de jeunesse et écrit les plus beaux romans du monde, il eût enchanté le monde, mais ne l'eût pas ébranlé. Il faut donc écrire *Le Capital* et non pas *Guerre et Paix*. Il ne faut pas peindre le meurtre de César, il faut être Brutus ». Blanchot reconnaît que la littérature ne fait partie des moyens d'édification du monde matériel, même si elle le traverse et le transgresse. Et, c'est précisément là son avantage, où repose sa puissance, son insoumission aux systèmes fermés, eschatologiques, à son instrumentalisation et sa maîtrise, « la littérature n'accepte jamais de devenir un moyen » (*Ibidem*, 64).

Blanchot défend la solitude de l'écrivain jusque vers 1955, notamment dans *L'Espace littéraire*, en référence à Mallarmé à côté de Rilke et Kafka, principalement, en lui attribuant la mission unique, à l'instar d'Orphée, de descendre aux enfers à la recherche de l'Œuvre/Eurydice. Ainsi, le seul moyen dont dispose l'écrivain pour accéder au quotidien, afin de supporter le rejet de l'œuvre après avoir contribué à sa venue au monde et qui le rejette depuis lors, c'est le journal intime. Et en se référant à ce moyen, Blanchot exprime la manière dont cette réalité est inférieure à celle de l'expérience littéraire de l'espace littéraire : « [l]e Journal marque que celui qui écrit n'est déjà plus capable d'appartenir au temps par la

fermeté ordinaire de l'action, par la communauté du travail, du métier, par la simplicité de la parole intime, la force de l'irréflexion » (Blanchot 1955, 25).

### La réhabilitation de la vie quotidienne, le communisme d'écriture et le désœuvrement

Depuis 1943, la France et celui qui était alors quasiment son président à l'époque, Charles de Gaulle – qui serait élu l'année suivante – nourrissent la promesse de décolonisation de l'Algérie, en grande partie en raison de la participation importante du pays à la libération du régime nazi. De Gaulle quitte la Seconde Guerre mondiale comme un grand héros de la Libération. Cependant, cette promesse n'est pas respectée, ce qui entraîne une série de conflits et la radicalisation algérienne en faveur de la décolonisation. En 1954, le *Front de libération nationale* (FLN) lance une série d'attaques contre les colons favorables à la France. Le 1er novembre 1954, la France, alors dirigée par René Coty, envoie environ 400 000 soldats pour contenir les attaques : c'est le début de la guerre d'Algérie, qui ne prend fin qu'en 1962, avec les accords d'Évian, qui reconnaissent l'Algérie comme un pays indépendant. Cependant, les mobilisations qui précèdent la fin de la guerre – et qui y contribuent – commencent en 1960, menées par des intellectuels français.

En 1958, Blanchot se rapproche de Dionys Mascolo et de Jean Schuster. Après le retour de Charles de Gaulle au pouvoir, qui fonde la *Cinquième République* par référendum, Mascolo et Schuster fondent la revue *Le 14-juillet*, ayant pour objectif clair de s'opposer au gouvernement de De Gaulle et de propager la pensée révolutionnaire communiste. Parmi les collaborateurs de la revue, dont beaucoup « composaient » le groupe de la rue Saint-Benoît<sup>4</sup>, Blanchot décide de se joindre à eux et publie cette même année, dans le deuxième numéro de la revue, son premier texte antigauilliste : « Le Refus ». Dans ce texte, le refus de Blanchot envers le gouvernement de De Gaulle est manifeste, dénonçant le coup d'État militaire qui l'a ramené au pouvoir le 13 mai de cette même année :

C'est qu'il faut refuser, non pas seulement le pire, mais un semblant raisonnable, une solution qu'on dirait heureuse. En 1940, le refus n'eut pas à s'exercer contre la force envahissante (ne pas l'accepter allait de soi), mais contre cette chance que le vieil homme de l'armistice, non sans bonne foi ni justifications, pensait pouvoir représenter. Dix-huit ans plus tard, l'exigence du refus n'est pas intervenue à propos des événements du 13 Mai (qui se refusaient d'eux-mêmes), mais face au pouvoir qui prétendait nous réconcilier honorablement avec eux, par la seule autorité d'un nom (Blanchot 2014 [1958], 77-78).

Ce texte rend publique son inscription dans le champ politique considéré comme radical, mais aussi le refus comme mode de compréhension de certaines notions qui semblent de plus en plus chères à sa pensée : le refus d'un dernier mot – qui s'articule avec l'insaisissabilité de la littérature dont le destin est de disparaître à plusieurs reprises – ; le refus de réduire l'expérience littéraire et artistique à la capture réductionniste, universaliste et valorisante qui constitue la culture ; le refus en tant qu'« anonymat » ; « désœuvrement » et, par conséquent, « absence de livre ».

Ces réflexions et cette réhabilitation de ses notions dans le domaine de la politique littéraire sont particulièrement évidentes dans le texte « La puissance et la gloire », publié en avril 1958 dans la *Nouvelle Revue française* et repris dans *Le livre à venir* en 1959. L'écriture de ce texte est surtout motivée par la publication de la *Lettre polonaise sur la misère intellectuelle en France*, en 1957, par Mascolo, dans laquelle il dénonce l'aveuglement et la misère intellectuelle française qui ne parvient pas à envisager le communisme au-delà du stalinisme, et toutefois, en réaffirmant la nécessité d'une révolution prolétarienne. Donc, quelques semaines avant le coup d'État du 13 mai, Blanchot retrace sa lecture d'Orphée qui, cette

---

<sup>4</sup> Parmi lesquels Marguerite Duras, Robert Antelme, Louis-René des Forêts, pour n'en citer que certains.

fois, descend à la rue et se perd parmi la foule. C'est-à-dire que Blanchot, depuis au moins 1953, est en train d'envisager le rapprochement entre l'expérience artistique et le mouvement révolutionnaire, mais cette fois-ci d'une manière plus radicale que dans « La littérature et le droit à la mort », puisque, d'un point de vue politique, l'écrivain (Sade) fait l'épreuve de l'impersonnalité de l'œuvre à partir de son « abandon à l'exigence de l'œuvre littéraire, qui trouve dans la foule la condition de son existence sociale » (Hamel 2018, 67).

En ce sens, c'est extrêmement important de noter que, si le parcours de la radicalisation blanchotienne à gauche s'annonce au moins depuis 1953, avec la publication du commentaire *Communisme* (1953), à propos du livre de Mascolo, c'est au moment précis où Blanchot écrit la plupart des textes que intègrent *L'Espace littéraire* – contenant une affirmation de la banalité de la vie quotidienne et de la solitude de l'écrivain en voie d'une expérience littéraire qui n'est jamais partageable, comme déjà mentionné – ; ce moment-là, malgré son ambiguïté apparente, déploie la radicalisation de son engagement politique. De ce fait, ce processus ne se produit pas par un mouvement, disons, abrupt, mais par une réorientation qui s'annonce de plus en plus concernant ses réflexions sur l'« espace littéraire » et l'« espace public » révolutionnaire. Dans ce contexte, dans *Communisme*, Blanchot écrit :

C'est sans doute la tâche de notre temps de s'avancer vers une affirmation tout *autre*. Tâche difficile, essentiellement risquée. C'est à cette tâche que le communisme nous rappelle avec une rigueur à laquelle il se dérobe souvent lui-même, et c'est à cette tâche aussi que nous rappelle, dans la région qui lui serait propre, l'« expérience artistique ». Coïncidence remarquable (Blanchot 1971 [1953], 114).

Après la parution de *Le livre à venir* et cette complexification de sa pensée politique autour de ces rapports notionnels, en 1960, Blanchot se réunit avec Jean Schuster et Mascolo pour la rédaction d'un manifeste contre la guerre d'Algérie. Le 16 septembre 1959, De Gaulle reconnaît pour la première fois le droit à l'autodétermination du peuple algérien, à condition toutefois que les conditions qu'il impose au FLN soient acceptées. En mars 1960, alors que de Gaulle revient sur ses propos concernant le droit à l'autodétermination – réaffirmant le droit de la France à conserver sa colonie, mais sur un ton plus conciliant, évoquant une « Algérie algérienne » –, le réseau Jeanson<sup>5</sup> est découvert. Au même moment, plusieurs cas de désertion et d'insoumission apparaissent. Comme le souligne Christophe Bident (1998), c'est à ce moment-là que Mascolo décide, en plus d'apporter son soutien et sa légitimité au groupe, de légitimer le droit des écrivains et des intellectuels français à l'insoumission de la pensée. Le premier titre du manifeste – qui est resté dans ses premières versions – était « Adresse à l'opinion internationale ». Cette précision revêt une importance capitale, car jusqu'au titre définitif, des changements interviennent dans les termes : on oscille entre un *appel* moral, qui s'inscrit dans le verbe *devoir*, et la reconnaissance d'un *droit*. Le fait est que Blanchot devient le principal rédacteur à partir de la neuvième version du manifeste, en collaboration avec Mascolo et Jean Schuster, auxquels il suggère plusieurs modifications.

Ainsi que Mascolo l'annote en marge de la neuvième version, elles vont dans le sens d'un « adoucissement de qu'il y avait d'abrupt dans les versions précédentes » [...] c'est Blanchot qui

---

<sup>5</sup> En 1955, Francis Jeanson, philosophe et secrétaire de la revue française de Jean-Paul Sartre, *Les Temps modernes*, publie, en collaboration avec son épouse Collete, le livre *L'Algérie hors la loi*, aux éditions du Seuil. La publication suscite l'intérêt d'un petit groupe d'intellectuels français, dont beaucoup étaient proches du couple, mais ne touchent pas réellement une partie significative de la société française. À la même époque, les premiers soldats français commencent à rentrer peu à peu et racontent ce qui se passe en Algérie. Dans ce contexte, le Parti communiste français (PCF) ne soutient pas la cause algérienne. C'est alors que le réseau Jeanson décide de soutenir le FLN et que le groupe *réseau* Jeanson est créé. Il s'agit d'un groupe de militants français qui apporte son soutien et son aide au FLN. Sa principale tâche consiste à collecter et à transporter des fonds et des faux documents pour les agents du FLN infiltrés en France. Ce groupe est devenu connu sous le nom de *porteurs de valises*.

remplace « communauté autonome » par « communauté indépendante » ; c'est lui qui, fidèle à son désir d'éradication du nihilisme, introduit l'expression finale, « ne pas se laisser prendre à l'équivoque des mots et des valeurs » ; c'est lui enfin qui, contre Mascolo et avec Schuster, rétablit le mot « devoir » pour supprimer le mot « droit » dans cette phrase capitale qui justifie l'insoumission : « le refus de servir est un devoir sacré » (Bident 1998, 392).

Cependant, le 26 juillet, Blanchot reconnaît qu'il serait nécessaire de conserver un titre plus neutre, c'est pourquoi il reprend le terme « droit » (au lieu de « devoir »). Voici le titre que Christophe Bident a qualifié de « décisif » : « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie ». Le changement de titre évoque plusieurs sens, selon lui<sup>6</sup> : (1) il s'agit d'une provocation, dans la mesure où le remplacement, ou la restitution, du terme droit supprime l'aspect moral que porte le verbe devoir ; (2) droit, en même temps, interpelle le lecteur du manifeste, car il le contraint, de manière incontournable, à sa responsabilité humaine ; (3) par décision de Mascolo, le manifeste ne cite à aucun moment ni la Révolution française, ni la « Déclaration universelle des droits de l'homme », ce qui exprime et renforce une fois de plus la rupture avec le caractère obligatoire et moral associé à l'imposition de valeurs humaines.

Autrement dit, lorsque l'on dispose d'un droit, on peut ou non en jouir ; la décision nous appartient. Cela correspond tout à fait à ce que le manifeste cherche à exprimer : le droit à l'insoumission à l'État. Il s'agit de l'exercice de la liberté et, comme le dit Blanchot dans une interview à Madeleine Chapsal : « Le droit, au contraire [du devoir], ne renvoie qu'à lui-même, à l'exercice de la liberté dont il est l'expression ; le droit est un pouvoir libre dont chacun, pour lui-même, vis-à-vis de lui-même, est responsable et qui l'engage complètement et librement : rien n'est plus fort, rien n'est plus grave » (Blanchot cité par Bident 1998, 393-394). Comme le souligne Étienne Balibar (2011), c'est Blanchot qui trouve les mots justes, décisifs, consensuels, engagés et performatifs ; (2) Blanchot s'engage à tout moment pour que ces mots, pour que ces formulations aient un caractère collectif et expriment un moment de l'histoire.

Après toute l'expérience d'écriture du *Manifeste des 121*, de l'engagement des intellectuels français à y participer, au-delà de leurs signatures, mais aussi de leurs propositions de réélaboration du texte selon différentes approches, Blanchot propose à Mascolo de poursuivre cette expérience d'écriture communautaire. À quoi Mascolo répond, dans une lettre envoyée à Blanchot le 31 juillet 1960, qu'il est d'accord à condition que Blanchot assume le projet. C'est de cette façon que surgit le projet de la « Revue internationale » que ne se concrétisera jamais. Son échec est dû à beaucoup de difficultés : politiques, théoriques et même matérielles. Dans le contexte de la guerre d'Algérie, la radicalité anticolonialiste du groupe auquel Blanchot appartenait effrayait tout soutien éditorial, ainsi que des divergences internes à propos de la conception de l'engagement politique et également de la communauté. Il faut rappeler que à ce moment-là, Blanchot et Sartre s'étaient déjà rapprochés dans le cadre du manifeste dont Sartre était également signataire, mais ses conceptions de l'engagement sont toujours restées distinctes. Cela, entre autres divergences, a contribué à son échec ; même parce que la conception d'une revue internationale pour Blanchot était basée sur l'expérience d'une écriture collective, anonyme, ce qui deviendra des années plus tard, en 1968, un « communisme d'écriture », dans le *Comité d'action étudiants-écrivains*. Plus profondément encore, cet échec semble en accord avec la pensée blanchotienne elle-même, marquée par une défiance à l'égard des institutions et par l'idée d'une communauté toujours à venir, jamais finale ou totalitaire, donc jamais pleinement constituée.

[...] le retour politique de Blanchot n'est ni vain ni éphémère ; il est au contraire entièrement tourné vers l'avenir et la possibilité de le reconstruire. C'est aussi sous son impulsion que seront pensés les

---

<sup>6</sup> Voir Bident 1998, 392.

différents modes d'intervention du groupe : l'enquête de 1959, la Déclaration de 1960, le projet de Revue internationale. Chaque échec est aussitôt ressaisi comme le moyen de penser à une nouvelle action. Chaque nouvelle action aura le souci d'impliquer les intellectuels, avec une violence jugée nécessaire, pour les faire sortir de leur réserve, peser sur le débat public et redéfinir un lien gâché et asphyxié avec le peuple. Interrompre l'isolement de l'intellectuel (son retrait, son retranchement, son autosuffisance, sa suffisance), le soutirer à sa gloire pour le faire parler au nom de l'anonyme, rompre la « perversion essentielle » par laquelle il acquiesce d'avance à celle de l'homme politique dont elle est l'alliée objective (par la gloire de son nom, sa certitude providentielle), telle est la tâche difficile à laquelle il est question de se livrer (Bident 1998, 382).

À partir de ces approches et expériences avec le cercle gauchiste, notamment de Mascolo, les réflexions de Blanchot s'alignent de plus en plus sur la lecture marxiste contemporaine. Dans ce contexte, comme la plupart de ses compagnons, il se consacre à réfléchir au marxisme au-delà de son emprise stricte et insistante par le stalinisme. Cependant, il n'épargne pas non plus ses critiques au trotskisme et à ses prétentions totalisantes en tant que projet de gouvernement et de culture, comme on peut le lire dans « Les grands réducteurs », de 1965, à partir également de *Littérature et Révolution* (1924) de Trotsky. Renforçant encore davantage ce geste de refus, en 1963, Blanchot, déjà proche du Comité de rédaction de la revue *Arguments*, connue pour être une revue de publications marxistes dissidentes et alternatives au stalinisme, publie « Qu'en est-il de la critique ? » (1959), plaçant le rôle de la critique littéraire comme l'un des plus importants. Dans ce texte, Blanchot affirme qu'il appartient à la critique littéraire de libérer la pensée de la notion de valeur. Ce refus de l'entreprise totalisante qu'est la culture s'inscrit dans le cadre d'un refus plus large porté par le marxisme, notamment celui d'Henri Lefebvre. En octobre 1959, Blanchot commente les œuvres de Lefebvre dans un texte intitulé « La fin de la philosophie », repris dans l'ouvrage *L'Amitié*, onze ans plus tard, sous le titre « Lentes funérailles ». En rejetant le « marxisme officiel », Blanchot est touché par la critique lefebvrine du culte hégélien de l'État et de son large soutien au sein du Parti communiste français, dont Lefebvre avait été exclu après 30 ans de militantisme. Blanchot se rapproche donc de plus en plus d'une pensée insurrectionnelle, rompant avec la tradition révolutionnaire et son idée du pouvoir comme « fin ».

Cette conception, issue avant tout d'une réflexion développée par Marx dans ses « Thèses sur Feuerbach » lorsqu'il affirme que le futur de la philosophie repose sur son dépassement à venir, est également à la base de la théorie antistalinienne de Lefebvre et du refus d'une philosophie du pouvoir par Blanchot. Il est important de noter qu'à ce moment-là, Blanchot s'était déjà éloigné de l'affirmation ontologique heideggérienne et avait substantivé le *neutre* dans un article intitulé « L'étrange et l'étranger », publié en octobre 1958 et jamais repris dans un ouvrage. Ce qui symbolise, à son tour, la rupture avec l'ontologie en tant que philosophie du « même », c'est-à-dire d'une pensée fondée sur l'idée d'« unité », d'« homogénéité », et la reconnaissance de la primauté de l'éthique de l'altérité, également à partir de son rapprochement avec la philosophie levinasienne. Ainsi, à travers la théorie de Lefebvre, Blanchot, tout comme Mascolo, Marguerite Duras et Jean Schuster, bien que par d'autres voies théoriques, se consacrera à réfléchir à l'exigence communiste au-delà de cette philosophie du pouvoir, c'est-à-dire au-delà de la dialectique et de l'ontologie, dont on peut voir une certaine imprégnation dans la jonction opérée par Kojève qui a uni l'eschatologie hégélienne à l'« être-pour-la-mort » heideggérien.

Cette exigence, pour Blanchot, est liée au pouvoir de contestation face à toute fin, affirmant ainsi, à partir encore de Sade, la nécessité d'une révolution permanente. En ce sens, c'est dans la littérature que Blanchot reconnaît ce pouvoir contestataire insurrectionnel, dans la mesure où la littérature est en soi le « pouvoir de contestation : contestation du pouvoir établi, contestation de ce qui est (et du fait d'être), contestation du langage et des formes du langage littéraire, enfin contestation d'elle-même comme pouvoir » (Blanchot 1971, 80). En d'autres termes, un geste de refus permanent. C'est ainsi que Blanchot affirme l'effacement et la disparition de l'œuvre, en publiant en mai 1968 « Le tout dernier mot » – avant même du texte « L'absence de livre », parue dans la revue *L'Éphémère* en avril 1969. Ce mouvement de

refus radical qui s'approfondit dans son œuvre atteint son apogée précisément pendant et à partir des journées de Mai 68, lorsque Blanchot commence à composer le « Comité d'actions étudiants-écrivains ». Pour lui, comme il le montre dans *Tracts, affiches, Bulletin* (1968), c'est dans les tracts, dans les affiches, que l'écriture trouve son pouvoir de rupture, de refus et de disparition, contestant toute loi, toute culture et toute fin, retirant ainsi l'écriture des livres et la destinant au désœuvrement.

Mais l'écriture murale, ce mode qui n'est ni d'inscription ni d'élocution, les tracts distribués hâtivement dans la rue et qui sont la manifestation de la hâte de la rue, les affiches qui n'ont pas besoin d'être lues mais qui sont là comme défi à toute loi, les mots de désordre, les paroles hors discours qui scandent les pas, les cris politiques – et des bulletins par dizaines comme ce bulletin, tout cela qui dérange, appelle, menace et finalement questionne sans attendre de réponse, sans se reposer dans une certitude, jamais nous ne l'enfermerons dans un livre qui même ouvert tend à la clôture, forme raffinée de la répression (Blanchot 2014 [1968], 86).

La politique de l'absence de livre, inscrite dans une politique de l'anonymat, cherche également, parallèlement, à rétablir la relation de l'écrivain avec l'extérieur, avec la rue, avec le public. Que ce soit en retirant l'aura de supériorité de l'écrivain enfermé dans sa tour d'ivoire, mais aussi en réhabilitant la figure de l'écrivain et de l'intellectuel dans l'anonymat de la rue, à partir de ce que Blanchot proposera comme « communisme d'écriture » aux côtés du « communisme de la pensée » de Mascolo. C'est ainsi qu'apparaît au sein du Comité d'action, à l'initiative de Mascolo, l'idée d'une « grève de l'intelligence », appelant tous les intellectuels à adhérer à la grève générale et à rompre avec toutes les institutions contrôlées par le gouvernement. Cette grève, qui finit par se consolider comme une grève littéraire, invite les écrivains non pas à s'engager dans une écriture révolutionnaire, selon le modèle proposé par Sartre, mais à suspendre leurs activités tant par adhésion à la grève générale que par nécessité de reconnaître qu'ils ne détiennent pas le monopole du discours légitime.

### **Des intellectuels sans exemplarité. L'exigence éthique la plus radicale**

Maurice Blanchot revient, en 1984, d'une façon indirecte sur la trajectoire de son propre parcours politique et de ses engagements publics, dans *Les intellectuels en question*, publié d'abord dans la revue *Le Débat*, puis repris en 1996, sous forme de livre. Blanchot y consolide l'appel à la responsabilité et à l'exigence éthique posées par la pensée et par l'écriture. En partant de la critique des conclusions de François Lyotard, en « Tombeau de l'intellectuel », publié la même année, en 1984, la perspective blanchotienne refuse la constatation d'une déposition au sein du XXe siècle de toute effectivité de l'engagement politique des mouvements de la pensée philosophique, critique et littéraire contemporaines. La perspective de Blanchot s'éloigne non seulement de la détermination de l'insuccès des actions des intellectuels, qui risque de rejeter prématurément la dimension politique des actes de la pensée, mais aussi d'une conception qui prend appui à la fois sur l'idée universelle des intellectuels et sur la réduction de cet enjeu à la place du spécialiste.

Au-delà de toute caricature formulée autour de cette figure, et en niant son placement sur un champ de complète déposition et annulation de son exercice, Blanchot cherche à penser la singularité d'une pensée engagée politiquement et les différents problèmes qui découlent des tentatives de sa contextualisation :

Qu'en est-il des intellectuels ? Qui sont-ils ? Qui mérite de l'être ? Qui se sent disqualifié si on lui dit qu'il l'est ? Intellectuel ? Ce n'est pas le poète ni l'écrivain, ce n'est pas le philosophe ni l'historien, ce n'est pas le peintre ni le sculpteur, ce n'est pas le savant, fût-il l'enseignant. [...] C'est une part de nous-mêmes qui, non seulement nous détourne momentanément de notre tâche, mais nous retourne vers ce qui se fait dans le monde [...] (Blanchot 1996, 12).

La figure de l'intellectuel se conçoit, pour Blanchot, par le rapport spécifique de l'écriture aux actions politiques. Il ne s'agira jamais d'édifier une sauvegarde d'autorité incontestable ou une substantialisation de vérités historiques absolues. En revanche, la perspective blanchotienne cherche toujours à penser une exigence de compréhension singulière, à chaque fois particulière, des modes d'engagement de la pensée et de l'écriture. En ce sens, les intellectuels sont des figures marginales et dissidentes qui ne se dérobent jamais à une exigence éthique qui se trouve au principe d'un refus et d'une parole collective.

Le texte blanchotien s'inscrit dans le sillage du déclin en France de la compréhension hégémonique des actions politiques ancrées dans des gestes d'écritures depuis l'après-guerre, c'est-à-dire la conception de la figure de l'intellectuel engagé et universel, consolidé surtout par le modèle sartrien. Quand Blanchot propose un autre mode de lecture du rapport entre les gestes politiques et les exercices de la pensée orientés vers le refus et la « marginalité » (le débordement de toutes les marges circonscrites à cette figure, pour ce geste et ses mouvements), c'est justement pour répondre radicalement à cette idée de l'intellectuel omniprésent dont la singularité s'est effacée au nom des idéaux d'une liberté ou d'une justice abstraite et inefficace. Ainsi, la critique blanchotienne s'adresse particulièrement au contexte des années 1980 où se vérifie une crise des fondements qui soutient une certaine manière de concevoir la relation entre l'engagement politique face aux menaces produites par des pouvoirs totalitaires, mais aussi une perte des espoirs des figures révolutionnaires qui se trouvent discréditées. En proposant une réorientation des conceptions de l'intellectuel et, par conséquent, de son rôle historique-politique, Blanchot nous amène à une affirmation des forces politiques de transgression et de transfiguration sociales qui ne sont jamais restreintes à des formulations totalitaires.

Un an avant la parution du livre de Lyotard, en 1983, Blanchot écrit *La communauté inavouable*, en réponse au texte de Jean-Luc Nancy *La communauté désœuvrée* (1983), qui met en évidence les différences théoriques, et aussi de compréhension politique, qui éloignent les deux auteurs<sup>7</sup>. En annonçant les fondements philosophiques de la problématisation blanchotienne à l'égard de la communauté, la figure de l'intellectuel s'y articule de façon indirecte et presque souterraine, en démontrant les points focaux qui soutiennent la perspective politique de Blanchot dans les années 1980-1990. Cet ouvrage nous permet également d'envisager déjà la critique blanchotienne (et son refus) à la compréhension de la figure de l'intellectuel à partir d'un modèle universel, prophétique, mais aussi nous ramène à la constatation que cette réflexion sur la figure de l'intellectuel se dirige vers sa propre trajectoire, c'est-à-dire qu'étant une réponse,

---

<sup>7</sup> Dans ce texte, Nancy suggère que le modèle de communauté fusionnel que Blanchot analyse sous la proposition d'une « communauté inavouable » reconduit sa pensée à ses engagements des années 1930. Dans ce texte, Nancy suggère que le modèle de communauté fusionnel que Blanchot analyse sous la proposition d'une « communauté inavouable » reconduit sa pensée à ses engagements des années 1930 : « [...] la version qu'en donne Blanchot dans *La Communauté inavouable* n'est pas étrangère à ce qu'ont été ses convictions des années 1930 » (Nancy 2011, 18). D'abord, ce qui manque à la critique de Nancy, et invariablement à sa conclusion, c'est que la rupture de Blanchot avec le nationalisme des années trente n'a pas été seulement définitive, mais qu'elle est manifestée de façon constante et ineffaçable dans toute son œuvre depuis plus de quatre décennies qui séparent sa position politique précédente et son engagement politique. Si la constance d'un certain vocabulaire accompagne l'écriture de Blanchot au fil des années, ce n'est jamais pour développer les mêmes modes de conceptualisations, bien au contraire, ce qui se découvre à travers ses mêmes mots, c'est la distinction notionnelle abyssale entre l'avant et l'après les années 1930 qui réside justement dans le fait que, après sa rupture avec les revues nationalistes d'extrême-droite, les notions se transfigurent en direction d'une critique radicale des mouvements totalitaires (des pouvoirs souverains), en affirmant l'impossible maîtrise des forces insaisissables (transgressives) du monde. Nancy déconsidère tantôt les actions réelles de Blanchot, ce qui, étant une dimension biographique, ne s'y épuise pas, puisqu'elle révèle toujours sa dimension politique et théorique. Les fondements notionnels évoqués par Blanchot se posent toujours par rapport à sa critique des mouvements totalitaires et à une exigence éthique indissociable de sa pensée. Dans ce contexte, conclure que le caractère fusionnel de la communauté fait preuve d'une réduction ou d'un mouvement d'homogénéisation (de perte des singularités), c'est déjà négliger l'affirmation d'une altérité absolue qui traverse l'œuvre blanchotienne et témoigne non seulement de sa profonde familiarité avec la pensée d'Emmanuel Levinas, mais aussi que la dimension extatique supposée par ce mot « fusionnel » nous exige de la lire au regard de son intimité avec la pensée de Georges Bataille.

ce texte ouvre un mouvement par lequel Blanchot revient à l'enjeu de sa propre figure et de ses propres actions.

À travers cette réponse, se déplacent des questions vouées à un parcours politique qui passent par la Résistance, par son refus de De Gaulle en 1958, et ses contributions à la revue *Le 14-Juillet*, signe de sa collaboration avec Schuster et Mascolo, mais aussi sa présence en tant que principal auteur de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » (le *Manifeste des 121*), sa participation dans les événements de Mai 68 et son appartenance au « Comité d'action étudiants-écrivains au service du Mouvement », et d'autres actions postérieures, telle que son intervention en faveur de Vadim Kozovoï<sup>8</sup>. Mais il ne s'agit pas de cerner cette question à un argument biographique, car la force d'une affirmation politique traverse des plus évidents paysages théoriques aux plus profonds recoins de la pensée blanchotienne. L'œuvre de Blanchot témoigne d'un mouvement transgressif qui se verse toujours dans une critique radicale des pouvoirs totalitaires sur toutes ses formes historiques, culturelles, épistémiques, littéraires, artistiques. Même lorsque les textes ne nous orientent pas directement vers un objet de la politique en cours, ce n'exclut jamais le fait que sa constitution notionnelle se voue à des questions qui sont plus intrinsèquement politiques.

Si la question politique se trouve spécifiquement devenue explicite dans les écrits de Blanchot après les années 1980, ce n'est que pour réaffirmer des élaborations notionnelles qui sont préalablement présentes dans le cours de ses œuvres et qui se consacrent, avec particulière importance, aux entrelacs entre la singularité et les implications réciproques entre des gestes littéraires et des actions politiques, ou plus rigoureusement, les effondrements des limites entre action et impossibilité, altérité et exigence de traduction. C'est le retour de la pensée sur ces approches élaborées pendant les années d'une trajectoire complexe, un retour qui s'annonce de façon plus ou moins explicite dans les années 1980, en impliquant une réorientation des modes de compréhension des exigences et des responsabilités politiques de l'écriture qui se présentent dans la pensée blanchotienne. L'expression de cette réorientation s'opère aussi par la critique du modèle de l'intellectuel universel : le représentant mythique d'une vérité finale qui se joint aux traits de la tâche de l'écriture et de la pensée.

En arrière-plan à cette construction du modèle de l'intellectuel universel se trouve, pour Blanchot, l'« affaire Dreyfus » : le débat qui s'étend en France de 1894 à 1906. En débutant par l'accusation de l'officier juif Alfred Dreyfus d'espionnage du côté de l'Allemagne, l'affaire a traversé les années en produisant de profondes divisions publiques. En 1898, après avoir découvert des preuves de son innocence, Émile Zola publie dans le Journal *L'Aurore*, du 13 janvier, le texte « J'accuse... Lettre au président de la République » où il dénonce les noms des généraux, et l'institution militaire elle-même, comme responsables par l'erreur judiciaire. Le texte produit une aggravation de la polarisation des perspectives anti-Dreyfus et pro-Dreyfus, c'est-à-dire entre des discours nationalistes et antisémites défendant un État militaire, et des discours revendiquant la justice, la vérité et les droits de l'homme. Émile Zola incarne, pour Blanchot, la figure de l'écrivain qui se situe dans un plan politique au nom de la « Vérité » et de la « Justice » universelles qui aspire à éveiller la conscience de la nation par son autorité morale indubitable.

[...] [L]'affaire Dreyfus reste un sujet inépuisable de méditation. Pour la première fois, une demande de révision d'un procès truqué donne lieu à un « Manifeste des intellectuels ». Le nom péjoratif est revendiqué comme un titre glorieux ou une garantie de Vérité. [...] Il s'agit en général d'écrivains qu'on appellerait plus tard d'avant-garde, défendant d'un mouvement, l'exigence du droit et de la justice et l'exigence de l'écriture qui ne doit se soumettre à rien qu'elle-même (Blanchot 1996, 19-20).

<sup>8</sup> Voir Blanchot 2005.

Dans la perspective de Blanchot, l'affaire Dreyfus ouvre sur les mécanismes antagonistes d'une logique qui oppose deux discours tout en maintenant assuré le présupposé d'un pouvoir d'universalisation, d'un côté, celui des valeurs morales la Nation, dans ce « [...] vieux jardin français » (*Ibidem*, 21), et de l'autre côté, la puissance prophétique des intellectuels. À partir de ce modèle inaugural, se formule une conception spécifique de l'engagement des écrivains qui se reproduit dans des mouvements ultérieurs, jusqu'au procès de Moscou (1936-1938), l'événement qui déclenche la crise autour de la légitimité des intellectuels, et qui pour Blanchot, partagent « [...] la même logique, celle du parti ou de la patrie qui a toujours raison » (*Ibidem*, 22)

La conception de Blanchot (mais aussi de Lyotard) se formule à partir de la déchéance de ce modèle inaugural qui traverse les siècles pour édifier la figure de « [...] l'intellectuel devenu le messager de l'absolu, le substitut du prêtre, l'homme supérieur marqué par le sacré » (*Ibidem*, 30). C'est ce même présupposée d'engagement systématique, qu'il soit universaliste ou particulariste (et malgré ses différences politiques abyssales), que Charles Maurras, le représentant des intellectuels nationalistes et antisémites des années 1940 en France<sup>9</sup>, va mettre en œuvre, cette fois avec des objectifs contraires à ceux de Zola, pour justifier son droit à la parole souveraine sur la justice. Toutefois, pour Blanchot, si les deux modes de discours, si contraires dans leur essence, s'appuient sur des fondements tout à fait similaires par rapport à la mise en place d'un mécanisme public d'application d'une vérité finale (ce qui finit par ruiner la crédibilité des actions politiques venues des gestes littéraires), ce n'est jamais parce que l'appel à des actions ou engagements politiques est devenu obsolète et donc dispensable. C'est, bien différemment, qu'il s'agit de proposer une exigence encore plus radicale, qui ne se réduit jamais aux domaines d'une figure des intellectuels-spécialistes, et qui refuse toute position d'autorité établie sur un discours de vérité et d'autorité dogmatiques pour se fonder sur une exigence éthique inaliénable. Une exigence de prise de parole qui s'établit à travers son caractère simultanément insoumis, toujours insoumis, et à chaque fois, singulier, une force de transgression qui s'engendre par des gestes politiques d'écriture, irremplaçable par des modèles d'application généralisants.

La justice, n'étant jamais soumise à un modèle figé, se trouve par avance menacée quand il s'agit de la déterminer catégoriquement à partir d'une vérité qui s'est construite sur un idéal qui vise l'éternité de sa formule préalable. La primauté des caractères d'appartenance au domaine de la justice ne pourrait jamais être une conformité formelle à des paramètres extérieurement déterminés. Or, oublier cette exigence d'une cohérence toujours intrinsèque de la justice à une éthique la plus indissociable, et à la fois singulière, c'est courir le risque d'être remplacé, sous le nom même de justice, ce qui en effet se désigne comme l'horreur. C'est sur ce point que Blanchot nous rappelle la plus intime exigence de la figure de l'intellectuel

[...] l'intellectuel qui, contrairement à son nom, souvent ne sait pas grand-chose, mais du moins s'en tient à une idée simple selon laquelle il y a une exigence qu'il faut maintenir envers et contre tout [...] C'est Luther qui se tient debout et ne peut autrement. C'est Socrate qui dit oui à la mort et refuse calmement l'évasion qui lui permettrait d'échapper à la sentence. C'est le juif à la nuque raide (Blanchot 1996, 37).

Cependant, c'est à ce point aussi que concerne la critique blanchotienne des intellectuels qui ont servi à des projets totalitaires au nom d'une tyrannie qui se proclame en tant que justice et qui se perpétue malgré la singularité absolue de ses modes de réalisation, en revenant toujours sous d'autres configurations, mais toujours assurée par la militarisation de cette vérité totalitaire qui s'accomplir dans les massacres<sup>10</sup>. De sorte

<sup>9</sup> « Le “faux patriotique” qu'exalte, avec Maurras, une partie de la France “profonde”, annonce le droit à écrire l'histoire, à la manipuler pour qu'elle corresponde à un Bien supérieur que nul ne saurait contester » (Blanchot 1996, 22).

<sup>10</sup> « Non seulement Dreyfus redevient en quelque sorte coupable, mais d'innombrables Dreyfus sont promis, sans jugement, à une mort pire que la mort » (*Ibidem*, 40).

que Blanchot propose de penser, par un même geste critique, la singularité absolue (la répétition impossible) de chaque idéal de vérité qui historiquement s'est noué à des formes de décimation humaine et la constatation que ces fondements se trouvent tous liés à un même principe de militarisation de la justice : « [...] le fascisme, qui affirme à l'origine ne convenir qu'à un seul pays, tend à se propager à la manière d'une épidémie et se propose comme un modèle universel » (*Ibidem*, 48). Dans le cadre des expressions si diverses et divergentes de ce que l'idée de « socialisme » et celle de « communisme » ont créé pour leur consolidation, on se retrouve dans un nœud difficile à résoudre : entre la guerre de 1914, les entreprises du communisme bolchevique et le fascisme italien, et le projet du national-socialisme. Parmi ces modes absolument différents de production de l'horreur, on trouve le même complexe militaire et une même conviction : la guerre.

[...] [O]n sera toujours tenté de répondre que si la révolution a besoin de la guerre pour s'affirmer, c'est qu'elle-même est une guerre ou que les moyens de la guerre – la loi des suspects, la suppression des règles démocratiques, les camps de concentration – sont nécessaires pour la faire durer [...] (*Ibidem*, 57).

Dans ce contexte, Blanchot identifie cette conviction militaire à travers l'invitation de Marx aux ouvriers, en 1870, à prendre part à la guerre nationale, la détermination de Kautsky, Plekhanov et Lénine que le prolétariat international doit rester fidèle à toute ordre de guerre, la militarisation de l'économie et de la population soviétique par Trotski en 1919, la puissance d'extermination hitlérienne au service du national-socialisme<sup>11</sup>, la guerre civile espagnole et, en revenant à une certaine formulation de cette conviction, à la Révolution française<sup>12</sup>. En ce sens, les intellectuels émergent en tant que figures représentatives des actes de nomination d'un projet qui aspire à accomplir son pouvoir (militaire) d'effectivité.

C'est précisément dans ce contexte de réorientation de la figure de l'intellectuel que la figure de Simone Weil devient une référence explicite pour Blanchot, qui se révèle comme un lecteur attentif de ses œuvres au moins depuis ses références consacrées à sa pensée dans *L'Entretien infini* (1969), spécialement le chapitre « L'affirmation (le désir, le malheur) ». Dans le contexte de ses écrits des années 1980, cette lecture se révèle dans toute sa radicalité politique. Ainsi que souligne Olivier Mongin (2012), par exemple, cette relation entre la pensée de Blanchot et Weil se nourrit des héritages de la pensée de Levinas (mais aussi d'Albert Camus) et se consolide à travers l'affirmation d'un refus de toute forme de totalitarisme. À partir de la compréhension de l'éthique élaborée par Levinas<sup>13</sup> et en suivant la pensée politique de Simone

---

<sup>11</sup> La critique sévère de Blanchot de la contribution de Heidegger au nazisme se pose ainsi à la lumière de ces articulations théoriques, en y voyant dans le philosophe comme un cas exemplaire du piège de ce modèle édifié pour la figure de l'intellectuel. Blanchot attribue à Heidegger la responsabilité la plus grave de son silence par rapport à son engagement au national-socialisme, responsabilité de l'« abus » et de la « corruption de l'écriture », du « travestissement » et du « détournement du langage ». Or, cette critique a échoué postérieurement en ce qui concerne Blanchot lui-même. À ce propos, on voudrait simplement signaler le fragment de René Char choisi par Blanchot pour la fin de son livre : « ...Je veux n'oublier jamais que l'on m'a contraint à devenir – pour combien de temps ? – un monstre de justice et d'intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage arctique qui se désintéresse du sort de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l'enfer. [...] » (Blanchot 1996, 62).

<sup>12</sup> En fait, pour Blanchot, c'est par la voie d'une question conceptuelle matricielle de la pensée occidentale que se pose cette question : « Une telle conception et conviction, aussi simpliste que désespérée (les guerres doivent précéder les révolutions), vient le loin, de bien plus loin que les formes imprudentes d'un socialisme qui n'est guère scientifique semblent le faire croire » (*Ibidem*, 45) ; Ce renversement des fascismes annonce avant tout « une résurgence bâtarde de certaines formes du sacré ; autrement dit, le besoin d'une société qui voudrait à nouveau s'ouvrir aux mythes » (*Ibidem*, 49) ; « C'est en termes religieux la controverse qui va au XXe siècle être la grande querelle des intellectuels et qui, aujourd'hui, se poursuit encore, sous une forme qui n'est neuve qu'en apparence » (*Ibidem*, 46) ».

<sup>13</sup> « Levinas rappelle opportunément ce vers de Bialik : "Et si la justice existe, qu'elle apparaisse immédiatement" » (Blanchot 1996, 45).

Weil<sup>14</sup>, Blanchot nous indique un autre mode de compréhension qui se fonde sur une exigence éthique la plus radicale. C'est l'impératif de la vie humaine qui exige donc des intellectuels de comprendre « combien il était malaise de maintenir la juste correspondance morale des moyens et des fins » (Blanchot 1996, 54). Ainsi, en partant du principe d'inaliénabilité de la vie humaine, la perspective blanchotienne suppose une déposition du modèle de l'intellectuel universel, et il nous expose à l'urgence de revenir sur les matrices totalitaires qui se trouvent dans les fondations de tout projet d'accomplissement d'une société idéale et des moyens de parvenir à leur résultat final. C'est surtout la constatation d'une tâche de reconceptualisation, ou plutôt de réorientation notionnelle, de ce qui s'est toujours appelé « communauté » et « communisme ».

Dans le chapitre « La communauté des amants », de l'ouvrage *La communauté inavouable*, Blanchot avait déjà proposé de penser cette exigence, en analysant une force communautaire sans projet, un mode d'existence collective où il n'y a plus la proclamation d'une formation sociale qui aspire à une forme finale, qui ce soit un État ou des moments formels supplémentaires (excessifs et d'exception). En affirmant cette condition transgressive intrinsèque aux mouvements sociaux, Blanchot suppose ce déplacement des modes de compréhension de la nature des gestes politiques et, conséquemment, de la constitution d'un certain imaginaire de la figure de l'intellectuel lié à une toute-puissance universelle d'accomplissement de la justice. En ce sens, Blanchot considère les événements de Mai 68 à partir de son extrême distinction par rapport aux mouvements précédents, ce qui a ouvert une autre forme de société :

une forme de société incomparable qui ne se laisse pas saisir [...] Contrairement aux 'révolutions traditionnelles', il ne s'agissait pas de seulement prendre le pouvoir pour le remplacer par un autre [...] et pas même de renverser un ancien monde, mais de laisser se manifester, en dehors de tout intérêt utilitaire, une possibilité d'*être-ensemble* [...]. (Blanchot 1983, 52).

Toutefois, si Blanchot revient à ces événements ce n'est jamais pour les figer dans un modèle idéal de révolution ou d'engagement politique, en le convertissant en une formule politique, c'est, bien différemment, pour constater que son fondement se place dans une condition de transfiguration qui nous place face à l'exigence de ne jamais nous arrêter à des réponses totalisantes et totalitaires qui supposent un accomplissement final. Ainsi, si Mai 68 a été un moment d'extrême réalisation, simultanément, il s'est désœuvré dans son exigence de, en soi-même, se surmonter, puisqu'étant « [...] un des moments où communisme et communauté se rejoignent et acceptent d'ignorer qu'ils se sont réalisés en se perdant aussitôt. Il ne faut pas durer, il ne faut pas avoir part à quelque durée que ce soit » (Blanchot 1983, 56). La constatation de cette condition toujours en instance qui vient au bord de Mai 68 se trouve aussi déclarée dans *Les intellectuels en question*, car Blanchot reconnaît une fois de plus son caractère impermanent :

[...] cela fut une exception, elle ne fournit aucune solution, même si elle donne une idée de ce que peut être un bouleversement qui n'a pas besoin de réussir, ou de parvenir à une fin déterminée, puisque, durant ou ne durant pas, il se suffit à lui-même et puisque l'échec qui finalement le sanctionne ne le concerne pas. (Blanchot 1996, 60).

---

<sup>14</sup> « Le pacifisme de Simone Weil en fournit la preuve ; le pacifisme d'Alain, son maître, n'était pas moins exemplaire. La guerre n'apparaissait plus comme un bon moyen d'imposer la révolution qu'elle pervertissait au contraire » (Blanchot 1996, 52). Voir aussi les textes de Blanchot sur la pensée de Simone Weil dans *L'Entretien Infini* (1969) et son rapport à la question de la « vie humaine » : « Quand, par exemple, Simone Weil dit simplement : « La vie humaine est impossible. Mais le malheur seul le fait sentir », nous entendons bien qu'il ne s'agit pas de dénoncer le caractère insupportable ou absurde de la vie – déterminations négatives qui relèvent de la possibilité –, mais de reconnaître dans l'impossibilité notre appartenance la plus humaine à l'immédiate vie humaine, celle qu'il nous revient de soutenir, chaque fois que, dépouillés, par le malheur, des formes habillées du pouvoir, nous atteignons la nudité de tout rapport, ce rapport à la présence nue, présence de l'autre, dans la passion infinie qui vient d'elle » (Blanchot 1969, 67).

À travers cette constatation, Blanchot affirme la radicalité de cette exigence éthique qui se pose au sein et au principe de tout geste politique d'écriture, la responsabilité de répondre à une parole impossible, celle de l'« inconnu », de l'« étrangeté », d'une altérité absolue et absolument sans rapport, « ce qui refuse de l'appeler, lui, par son nom, c'est-à-dire de le faire exister nominalement [...] » (Blanchot 1983, 83). « [...] l'étrangeté de ce qui ne saurait être commune est ce qui fonde la communauté [...] » (*Ibidem*, 89). La principale question qui se pose n'est donc plus celle de savoir autour de l'établissement d'une figure de l'intellectuel qui représente la voix de l'autre en se plaçant au lieu de tous ceux qui ne peuvent pas parler, mais de façon extrêmement distincte, de comprendre que sa responsabilité réside justement dans le fait que personne ne pourrait un jour remplacer ce lieu vide d'une altérité infinie. D'un seul coup, la figure de l'intellectuel perd toute exemplarité et toute puissance héroïque, mythique, pour devenir celui qui décide de prendre le risque.

## Références

- BALIBAR, Étienne. Blanchot l'insoumis (à propos de l'écriture du Manifeste des 121). In: BALIBAR, Étienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- BIDENT, Christophe. *Maurice Blanchot: partenaire invisible*. Seyssel: Champ Vallon, 1998.
- BLANCHOT, Maurice. Le silence de Mallarmé. In: BLANCHOT, Maurice. *Faux pas*. Paris: Gallimard, 1943.
- BLANCHOT, Maurice. La littérature et le droit à la mort. In: BLANCHOT, Maurice. *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1949.
- BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.
- BLANCHOT, Maurice. L'étrange et l'étranger. *La Nouvelle Revue française*, n. 70, p. 278–288, 1958.
- BLANCHOT, Maurice. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.
- BLANCHOT, Maurice. Qu'en est-il de la critique?. *Arguments*, p. 34–37, 1959.
- BLANCHOT, Maurice. Les grands réducteurs. *La Nouvelle Revue française*, n. 148, p. 676–686, 1965.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 1971.
- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1983.
- BLANCHOT, Maurice. *Les intellectuels en question: ébauche d'une réflexion*. Paris: Fourbis, 1996.
- BLANCHOT, Maurice. *Lettres à Vadim Kozovoï, suivies de La parole ascendante*. Paris: Manucius, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *Chroniques littéraires du Journal des Débats*. Paris: Gallimard, 2007.

BLANCHOT, Maurice. Tracts, affiches, bulletins. In: *Cahier de L'Herne: Maurice Blanchot*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014.

BLANCHOT, Maurice. Le refus. In: *Cahier de L'Herne: Maurice Blanchot*. Paris: Éditions de L'Herne, 2014.

BLANCHOT, Maurice. *Chroniques politiques des années trente, 1931–1940*. Paris: Gallimard, 2017.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, 1905–1980*. Paris: Gallimard, 1985.

DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 2003.

HAMEL, Jean-François. *Camarade Mallarmé*. Paris: Minuit, 2014.

HAMEL, Jean-François. *Nous sommes tous la pègre: les années 68 de Blanchot*. Paris: Minuit, 2018.

HOLLAND, Michael. Une fiction impossible. In: *Cahier Maurice Blanchot*. Dijon: Les presses du réel, 2018.

MASCOLO, Dionys. *Le communisme, révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*. Paris: Gallimard, 1953.

MONGIN, Olivier. Maurice Blanchot, un lecteur attentif de Simone Weil entre Emmanuel Levinas et Albert Camus. *Esprit*, p. 144–153, 2012. DOI: <https://doi.org/10.3917/espri.1208.0144>

MONDOR, Henri. *Vie de Mallarmé*. Paris: Gallimard, 1941.

NANCY, Jean-Luc. *Maurice Blanchot: passion politique*. Paris: Galilée, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Situations de l'écrivain en 1947. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1941.

## Biographies des auteures

Mayara Dionizio est chercheuse postdoctorale à l'Université Fédérale du Paraná (Brésil) et à l'Université du Québec à Montréal, membre du comité de rédaction de l'*Espace Maurice Blanchot*. Elle intervient également en tant qu'auteure et traductrice du français vers le portugais. Auteure de *Antonin Artaud : l'instant intermittent* (2020), ses travaux les plus récents en tant que traductrice comprennent : *Le verbe volé : textes choisis d'Antonin Artaud* (2025) traduction et organisation ; la traduction de *Théories féministes voyageuses : internationalisme et coalitions depuis les luttes latino-américaines* (2026), de Mara Montanaro.

Erika Rodrigues est chercheuse à l'Institut de Philosophie de l'Université de Porto, membre intégré du groupe de recherche *RG Aesthetics, Politics and Knowledge* (FLUP) et membre du comité de rédaction de l'*Espace Maurice Blanchot* (France). Elle a publié les recueils de poésie *D'une membrane vitreuse naquirent des spectres* (Éditions Urutau, 2026), *Généalogie des oiseaux tectoniques* (Éditions Flâneur,

2024) ainsi que *De l'insupportabilité de l'écriture. Une question philosophico-littéraire dans la pensée de Maurice Blanchot* (Collection Esthétique, Politique et Arts, Faculté des Lettres de l'Université de Porto, 2023).