



HAL
open science

Le dérobement de la loi : littérature et liberté chez Maurice Blanchot

Amanda Olivares Valencia

► **To cite this version:**

Amanda Olivares Valencia. Le dérobement de la loi : littérature et liberté chez Maurice Blanchot. Philosophie. Université de Nanterre - Paris X; Universidad Diego Portales (Santiago-du-Chili), 2024. Français. NNT : 2024PA100003 . tel-04552387

HAL Id: tel-04552387

<https://theses.hal.science/tel-04552387>

Submitted on 19 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Membre de l'université Paris Lumières
ED 139 Connaissance, langage, modélisation
Institut de Recherches Philosophiques

Amanda Olivares Valencia

Le dérobement de la loi. Littérature et liberté chez Maurice Blanchot

Thèse présentée et soutenue publiquement le 08/01/2024
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. François-David Sebbah (Université Paris Nanterre)
et de Mme Aïcha Liviana Messina (Université Diego Portales)

Jury * :

Rapporteur-e :	Mme. Susanna Lindberg	Professeure, Universiteit Leiden
Rapporteur-e :	M. Hugues Choplin	Enseignant-chercheur HDR Université de Technologie de Compiègne
Membre du jury :	M. Michael Holland	Maître de conférences émérite University of Oxford
Membre du jury :	M. Mauro Senatore	Docteur Enseignant-chercheur Université Adolfo Ibañez
Membre du jury :	M. François-David Sebbah	Professeur des universités Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Mme Aïcha Liviana Messina	Professeure, Université Diego Portales

Résumé

« Le dérobement de la loi. Littérature et liberté chez Maurice Blanchot »

Cette recherche se propose de soutenir que la loi, que nous considérons comme l'élément principal ou la manifestation la plus prépondérante du droit, est traversée par une dimension littéraire qui la compose. Cette dimension permet à la loi de ne pas se réduire à constituer une simple forme de langage qui cherche à maîtriser le rapport d'une conscience au monde et qui, dans ce sens, ne fait qu'assujettir. La dimension littéraire de la loi est ce qui permet au droit de s'accorder une dimension libératoire. Du moment que chez Blanchot la littérature est le langage qui met en question son propre sens, un langage qui éprouve le questionnement de soi-même, la loi pensée comme littérature est ouverte à l'expérience de la remise en cause du sens qui la détermine. Cette ouverture offre une dimension libératoire à la loi, elle lui permet de se différencier d'elle-même, de se confronter à son impossibilité et d'être toujours ouverte à l'irruption de l'inconnu, l'imprévisible, l'absolument autre. Ainsi, le questionnement de soi que constitue l'expérience littéraire signifie aussi ouvrir la loi à une dimension éthique qui la met en relation à cet autre avec lequel il n'y a rien en commun : l'étranger, le malade, le fou. La loi pensée comme littérature permet aussi de penser l'expérience communautaire non pas à partir de l'identité, mais à partir de la différence, en préservant l'absence pour l'avenir d'un autre inconnu, étranger, venu du dehors. Ainsi, penser la loi comme littérature permet d'ouvrir la loi à une dimension libératoire et à un questionnement éthique crucial sur son propre sens et sa propre justification.

Mots clés : loi, liberté, Blanchot, littérature, droit, révolution, communauté.

Abstract

“The dissimulation of the law. Literature and freedom in Maurice Blanchot”

This research argues that the law, which we consider to be the principal element or the most predominant manifestation of the right, is permeated by a literary dimension that composes it. This literary dimension can prevent the law from being reduced to a simple form of language that, as a tool of subjugation, only seeks to control the relationship of consciousness to the world. The literary dimension enables a liberatory dimension to the right. For Blanchot, literature is a form of language that questions its own meaning, a language that experiences the questioning of itself. Thinking of the law as literature opens it to the experience of questioning the meaning that determines the law. This openness to the liberatory dimension of the law allows the law to differentiate itself from itself, to confront its impossibility and to be always open to the irruption of the unknown, the unforeseeable, the absolute other. In this way, the self-questioning that constitutes the literary experience also means opening up the law to an ethical dimension that places it in relation to that other with whom it has nothing in common: the stranger, the sick person, the mad person. Thinking of the law as literature also makes it possible to think of community experience not in terms of identity, but in terms of difference, by preserving the absence for the arriving of an unknown other, a stranger from outside. Thinking of the law as literature opens the law to a liberating dimension and to crucial ethical questioning about its own meaning and justification.

Keywords: law, freedom, Blanchot, literature, right, revolution, community.

Table des matières

Remerciements	7
Introduction	8
Chapitre I : La loi comme littérature	28
I. Le lecteur et l'écrivain, leurs rapports aux mots et au monde	38
1) Deux scènes de lecture	38
2) L'individu et ses œuvres	41
3) L'écrivain et l'écriture	48
II. L'irruption de la littérature	55
1) La double illusion littéraire	55
2) Impossibilité de la parole	64
3) L'expérience littéraire	71
III. L'impossibilité de la loi	82
1) La moralité et le langage	85
2) L'antinomie et l'écriture	90
Chapitre II : L'étranger, le malade et le fou	101
I. L'Idylle du mariage et la liberté	106
1) Le récit	106
2) Le mariage	111
3) Le dernier mot	115
4) Inconciliable étrangeté	120
II. Le Très-Haut : famille, maladie et loi	125
1) La famille : le rappel des temps antérieurs à la loi	127
2) La maladie et la loi : l'impossibilité de mourir et l'immortalité.	142
3) Le Moi et le langage	155
III. La folie du jour : la duplicité de la loi	177
1) Le jour et la journée	177
2) La loi des hommes et l'autre loi	181
3) Comment La folie du jour est-elle possible ?	184
Chapitre III : La littérature et la liberté	197
I. L'écrivain et la révolution	199
4) Quatre tentations de l'écrivain	200

5) La révolution usurpée	211
6) L'inhumaine Déclaration des droits de l'homme	222
II. Sade contre Sade	234
7) L'Unique.....	235
8) Sade, l'écrivain	244
9) L'ambiguïté de la loi, la liberté	254
III. La communauté de solitaires	265
10) L'apathie et l'immanence	267
11) Le principe d'incomplétude, la littérature et la loi	273
12) L'autre loi, l'autre liberté.....	279
Conclusion	289
Bibliographie	295

Remerciements

Je remercie mes codirecteurs Aïcha Liviana Messina et François-David Sebbah pour leurs questionnements et leurs conseils.

Je remercie les professeurs Juan Ormeño, Hernan Pringe, Mauro Senatore, Mike Holland, Hugues Choplin, François Thomas, qui ont fait partie du parcours de cette recherche.

Je remercie mes collègues et amis Víctor Ibarra, Luis Felipe Alarcón, Jacinto Páez, Felipe Quinteros, Joaquín Trujillo, Renan Rocha, pour tous nos entretiens.

Je remercie Manon Couderc qui a corrigé et relu la thèse.

Je remercie ma famille et mes amis,

Rosa, Sergio

Gerardo

Nicolás, Tomás, Gabriel, Mónica, Ariel, Leonel, Rodolfo, Christophe

pour leur accompagnement.

Enfin, je remercie le financement reçu de la CONICYT, Campus France, Institut de Philosophie de l'Université Diego Portales, ainsi que les Projets de recherche « Crítica, saber y poder en la obra de Maurice Blanchot » (Critique, savoir et pouvoir dans l'œuvre de Maurice Blanchot) (Fondecyt Regular N° 1170580), « Infringir el silencio de la ley. La puesta a prueba de la hermenéutica jurídica a través de la “ausencia del libro” en la obra de Maurice Blanchot » (Transgresser le silence de la loi. La mise à l'épreuve de l'herméneutique juridique par “l'absence du livre” dans l'œuvre de Maurice Blanchot) (Fondecyt Regular N° 1210921), et « *Nomos* y norma. Perspectivas sobre la articulación entre lo jurídico y lo político en el contexto del plebiscito 2020 en Chile » (*Nomos* et norme. Perspectives sur l'articulation entre le juridique et le politique dans le contexte du plébiscite de 2020 au Chili) (Fonds de recherche associatif de l'Université Diego Portales) pour avoir soutenu la rédaction de ma thèse.

Introduction

À partir de la lecture d'une sélection des œuvres de l'écrivain et philosophe français Maurice Blanchot, cette recherche se propose de soutenir que l'approche littéraire de la discipline du droit est indispensable. Plus précisément, en étudiant la pensée de Blanchot sur la littérature et la loi, nous soutiendrons que la loi, que nous considérons comme l'élément principal ou la manifestation la plus prépondérante du droit, est traversée par une dimension littéraire qui la compose. Cette dimension permet à la loi de ne pas se réduire à constituer une simple forme de langage qui cherche à maîtriser le rapport d'une conscience au monde et qui, dans ce sens, ne fait qu'assujettir. La dimension littéraire de la loi est ce qui permet au droit de s'accorder une dimension libératoire. Cette dimension libératoire consiste dans le fait que la loi est ouverte à l'expérience de la remise en cause du sens qui la détermine, du moment que la littérature est le langage qui met en question son propre sens, un langage qui éprouve le questionnement de soi-même. Autrement dit, penser la loi à travers la littérature permet de confronter la loi à sa propre impossibilité, parce que la possibilité même du langage est mise en question dans l'expérience littéraire. Ce questionnement de soi que constitue l'expérience littéraire signifie aussi ouvrir la loi à une dimension éthique qui la met en relation à l'absolument autre, cet autre avec lequel il n'y a rien en commun : l'étranger, le malade, le fou. Ainsi, le rapprochement entre littérature et droit est aussi nécessaire que fondamental : il permet d'ouvrir la loi à un questionnement éthique crucial sur son propre sens et sa propre justification.

Constituant un champ d'étude abondamment développé aux États-Unis au fil des cinquante dernières années¹, avec un accroissement en Europe et en Amérique latine, les études qui concernent le lien entre « droit et littérature » fournissent une perspective dont les enjeux, du point de vue du droit, ne s'avèrent pas uniquement d'ordre pédagogique ou

¹ Habituellement, la tradition américaine identifie la publication du livre *The Legal Imagination* (1973), de James Boyd White, comme événement marquant par lequel le rapprochement entre « Law and Literature » prend un lieu comme champ d'étude. Toutefois, il convient à ce propos de souligner que James Boyd White lui-même identifie son approche du droit comme un certain retour à une compréhension qui considère le droit comme une discipline qui fait partie des sciences humaines. Voir : BOYD WHITE James, « “What can a lawyer learn from literature?” », review of *Law and Literature: A Misunderstood Relation* by Richard A. Posner », in *Harvard Law Review*, n° 8, vol. 102, juin 1989, p. 2014-2047.

rhétorique². Au contraire, ils concernent le fondement même du droit, et notamment le rapport de la loi à son fondement. Du point de vue de la littérature, la perspective fait ressortir l'enjeu politique de l'expérience littéraire. La littérature permet de penser un rapport au fondement qui n'est pas d'assujettissement.

Même si, au premier regard, nous pouvons distinguer clairement le droit de la littérature en soulignant les différents rapports que chacun d'eux entretient à la réalité³, une partie importante des études produites dans ce champ se développe cependant sur l'hypothèse que ces deux notions partagent un terrain commun. En envisageant le propos de cette thèse et la série de courants qui participent à ce champ d'études⁴, celui qui considère « le droit *comme* littérature » nous interpelle dans ses défis et sa portée. Comme le nom l'indique, il pense le discours juridique dans une perspective de l'analyse littéraire ; il pense le droit comme s'il s'agissait de littérature⁵. Pour cette approche, le terrain commun que partagent droit et littérature est déterminé par le fait que les deux sont des phénomènes que nous expérimentons par le langage. Se pose alors une série de questions quant à l'interaction entre ces deux notions. C'est dans ce croisement que s'inscrit cette recherche.

Depuis le début des années 1940, Blanchot, par son activité comme écrivain, romancier, essayiste, philosophe, développe une compréhension du langage fortement nourrie de l'expérience littéraire. Dans cette démarche, il se heurte à maintes reprises à la question de la loi : le commandement, l'interdit, la loi du discours, la loi de l'histoire, le droit à la mort, l'arrêt de mort constituent certains des sujets auxquels Blanchot s'intéresse depuis la perspective du langage littéraire. En prenant au sérieux le défi de penser la loi à partir de

² Une perspective restrictive du rapprochement entre droit et littérature est celle développée par le juge Richard A. Posner. Pour lui, la portée de ce rapprochement se réduit à une contribution de certains outils rhétoriques et persuasifs par la littérature à la discipline du droit. Cependant, dans la discussion américaine, plusieurs développements cherchent à affirmer une portée plus profonde du rapprochement. Pour affiner l'idée que nous appelons « compréhension restrictive », voir : POSNER Richard A., « Law and Literature: A Relation Reargued », in *Virginia Law Review*, n° 8, vol. 72, November 1986, p. 1351-1392.

³ Par exemple, François Ost soutient que « alors que la littérature libère des possibles, le droit codifie la réalité, l'institue par un réseau de qualifications convenues, l'enserme dans un système d'obligations et interdits ». Voir : OST François, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique.*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 10.

⁴ Selon la classification la plus habituelle, il y a au moins quatre courants dans ce champ d'études : « droit de la littérature », « droit comme littérature », « droit dans la littérature » et « droit par la littérature ». Voir : OST François, « Droit et littérature : variété d'un champ, fécondité d'une approche », in *Revue juridique Thémis de l'Université de Montréal*, n° 49, vol. 1, 2015, p. 3-33.

⁵ Pour un parcours général des différentes approches développées dans ce courant, voir : BINDER Guyora et WEISBERG Robert, *Literary Criticisms of Law*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

la littérature, la pensée de Blanchot permet de comprendre la loi et son rapport à la liberté en prenant le langage littéraire comme point de départ.

Chez Blanchot, la loi n'est pas comprise comme une formule qui nous rend libres par la détermination du sens de l'agir. Selon cette conception, un sujet libre est celui qui détermine sa volonté conforme à la loi morale, celle-ci pensée comme une formule unique et universelle. La loi émanant de la raison s'avère libératrice, car elle détermine l'agir raisonnable et libre. Cela se traduit dans une identité entre la volonté libre et la volonté soumise à la loi⁶. Nous trouvons cette idée exprimée dans la philosophie morale de Kant. La liberté se réalise en se soumettant à sa propre loi. Ainsi, la loi est autant le fondement que l'instrument réalisant la liberté. Le rapport de la volonté à sa liberté est un rapport de sujétion mis en œuvre à travers la loi.

La loi n'est pas non plus comprise par Blanchot comme extériorisation d'un principe subjectif permettant l'objectivation ou réalisation de la raison et de la liberté dans le monde – ce qui signifie que la liberté se fait immanente au monde à travers la loi. Selon cette conception, la loi se réalise et s'intègre au monde à travers l'agir des institutions et l'État, c'est-à-dire que l'agir des institutions constitue la loi comme réalisation de la liberté. Nous trouvons cette idée dans la philosophie du droit de Hegel, avec lequel Blanchot dialogue tout au long de son œuvre.

Dans ces cas, la loi est pensée comme un élément de la raison, comme principe unique et universel qui détermine l'agir ou qui se réalise comme puissance agissant dans le devenir du monde. Dans ces deux cas, la loi est l'instrument de l'accomplissement de la liberté. La liberté devient acte par la loi. De même, le rapport de la loi à son fondement, soit la raison ou l'agir effectif des institutions, est un rapport à la recherche de la reconnaissance et de l'identité.

Au contraire, penser la loi comme littérature amène à penser non seulement la dimension de la loi toujours identique à soi, où l'État, la famille et ses rôles, le monde avec ses limites sont établies, mais aussi la loi dans la distance qui la tient à l'écart de son fondement, intervalle où « l'autre de tout monde »⁷ apparaît, espace où la loi se heurte à

⁶ ROGOZINSKI Jacob, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 183.

⁷ BLANCHOT Maurice, « Kafka et l'exigence de l'œuvre » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 63-101.

l'impossibilité de son accomplissement, sort de ses limites en se différenciant d'elle-même. Cet espace ouvert par la loi comme littérature permet la mise en question de la loi. Elle n'est plus absolue ni totale. Au contraire, elle montre son point faible, où elle se met en question à soi-même, dans sa propre possibilité, dans son sens et son accomplissement, parce que la littérature est le langage qui met en question son propre sens, et que pour ce faire, elle a besoin d'un point extérieur à elle-même, de la différence, de l'étranger et du hors-la-loi. Elle a besoin du mouvement en dehors de soi-même qui caractérise le langage littéraire.

En d'autres termes, en la comprenant dans le sens ample du terme, autant comme la loi morale que comme la loi juridique, l'approche littéraire de la loi permet de penser la loi ouverte à l'exigence éthique – exigence qui apparaît avec l'irruption de l'autre, avec qui je n'ai rien en commun – qui parfois entre en tension avec la légalité de la loi. Ainsi, il s'agit de penser la loi hors de soi, de la penser dans le mouvement où elle « s'affirme encore comme une possibilité toujours autre »⁸. Cela signifie penser la loi dans ce qui la tient à l'écart d'elle-même, dans la différence ou dissemblance, ce qui entraîne également le fait de penser la loi dans sa fragilité, sa dimension d'impuissance et de faiblesse.

Afin de montrer comment la littérature permet d'aborder cette dimension de faiblesse de la loi, il faudra comprendre ce que Blanchot entend par langage littéraire. La notion de langage littéraire permet de penser la fragilité de la loi car la littérature est un langage qui n'est pas pensé comme un pouvoir, une puissance agissant dans le monde, mais, au contraire, comme un langage mis en jeu dans ses limites, qui se met en question et s'éprouve dans ce questionnement. Chez Blanchot, le questionnement entraîne un rapport avec l'impossible, avec ce qui ne se peut pas, avec l'infondé et l'inconditionné. À partir de cela, la loi, dont nous avons aussi l'expérience par le langage, pensée comme littérature, est mise en question par le langage lui-même.

En outre, en abordant la loi dans sa dimension d'impuissance, la littérature nous permet de mettre en question non seulement le sens de la loi, mais également l'idée même d'une liberté se réalisant par la médiation de la loi, par la soumission à celle-ci ou par son accomplissement. Cela ne signifie pas que la loi n'est plus impliquée dans la compréhension de la liberté. Au contraire, elle l'est, mais comprise à travers le geste de questionnement du

⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 291-331.

sens que réalise le langage littéraire. La liberté n'est pas assujettissement ; au contraire, elle se réalise par un mouvement par lequel le sens de la loi est pensé comme ouvert à un questionnement venu de dehors, à travers le langage lui-même. La loi se conçoit comme un axe ou une borne qui, grâce à l'ouverture du sens vers l'extériorité de son indétermination, permet de questionner le sens et ainsi de faire l'expérience de la liberté. La liberté, si elle se fait par la loi, ne s'effectue pas dans un geste d'accomplissement du sens, mais dans le mouvement de son inachèvement. Ce mouvement du sens vers le dehors est mis en jeu par l'expérience du langage qui fait la littérature.

En considérant cet argument, penser la loi comme littérature est autant le champ d'étude que l'hypothèse de cette recherche. L'hypothèse entraîne une proposition qui concerne le rapport entre loi et liberté. Selon cette proposition, il est nécessaire de penser la loi comme littérature, car celle-ci nous permet de nous rapporter à la fragilité de la loi, de toujours la remettre en question, et ce questionnement fait place à l'expérience de la liberté. Le rapprochement entre droit et littérature, le champ d'étude qu'ouvre ce croisement permet de repenser la loi en vue de faire place à l'expérience de la liberté, comprise non pas comme un geste de sujétion, accomplissement ou réalisation de la loi, mais comme un geste d'ouverture vers le dehors.

La première partie de notre recherche vise à montrer ce que Blanchot comprend par langage littéraire, et dans quel sens ce dernier est différent du langage commun. Pour Blanchot, il existe une expérience du langage qu'il aborde par la littérature. La littérature est un rapport au langage quand celui-ci se met à l'épreuve en son être, en tant que langage. Chez Blanchot, le langage n'est pas le milieu par lequel est communiqué le vécu comme préexistant au langage, comme l'expérience d'une conscience que la parole extériorise. Le langage n'est pas un moyen qui transmet de façon imparfaite le rapport d'une conscience au monde, ou, pour le dire trop simplement sans doute, en simple contrepoint, un moyen ou un outil permettant la communication entre des consciences qui donnent le sens et l'expriment ensuite au moyen du langage.

Au contraire, le langage pensé comme littérature – l'expérience du langage mise en question en son être – est l'affirmation de la présence sans rien de présent⁹, le geste de « parler pour ne rien dire »¹⁰. Chez Blanchot, il n'existe pas de sens qui, émanant de l'intériorité d'une conscience, précède le langage et s'exprime à travers elle. Au contraire, le sens émerge à partir du langage lui-même. Rien ne précède la littérature, ni conscience, ni monde, ni événement vécu. À partir du vide, la littérature défait « ce qui parle » autant que « ce dont elle parle »¹¹. Par ce mouvement, la littérature fait l'expérience du néant : elle nous permet de sonder l'absence qui précède toute signification, où s'abîme le sens. Chez Blanchot, la littérature « représente pour la pensée comme une nouvelle origine »¹², pas dans le sens de donner un fondement métaphysique à la pensée, mais dans celui de ne rien affirmer dans l'origine, ou plutôt d'affirmer le rien dans l'origine.

Ainsi pensée, la question de la littérature est le fondement même de l'expérience, parce qu'elle nous situe dans un rapport avec le moment qui la précède. Elle est ce que Blanchot appelle une « expérience-limite », c'est-à-dire qu'elle se déploie dans les limites de la compréhension de l'expérience, pensée comme le rapport d'une conscience au monde. Elle destitue le sujet de son pouvoir de vivre et pousse le monde vers ses frontières. Ainsi, conscience et monde, ces deux éléments conditions de toute expérience possible, sont mis en question par la littérature. Elle « n'est pas un événement vécu »,¹³ mais plutôt une « expérience de la non-expérience. Détour de tout visible et de tout invisible »¹⁴, c'est-à-dire une expérience allant au-delà des antipodes entre un monde visible et un autre invisible, et au-delà de la suppression de l'expérience par la disparition de n'importe quel pôle composant la relation. La littérature trouble cette relation. L'expérience de la non-expérience, c'est l'expérience du langage quand celui-ci ne communique ni ne porte aucun sens. Selon Blanchot, le sens émerge à partir du dire vide, depuis l'inscription léger qui est le langage quand il est mis en question par le langage lui-même.

⁹ Dans ce sens, Blanchot s'inscrit proprement dans « le moment philosophique de l'existence », caractérisé par l'affirmation d'un fait absolu, sans lui chercher un fondement dans un acte de « l'esprit », qu'il soit intuitif ou intellectuel. Voir : WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2009, p. 206.

¹⁰ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

¹¹ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », in *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546.

¹² BLANCHOT Maurice, « L'affirmation et la passion de la pensée négative » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 300-313.

¹³ *Ibid.*, p. 311.

¹⁴ *Ibid.*, p. 311.

La question de la loi s'inscrit dans ce cadre comme un rapport au langage qui, sous la forme du discours, détermine le sens, l'établit en le fixant. La loi comme discours qui instruit un ordre, comme commandement ou interdit, est le langage qui donne le sens à celui qui l'entend, ce qui signifie qu'il n'y a qu'un sens, toujours égal, transparent et lisible dans le langage de la loi. Il s'agit d'un langage qui « se réduit » en tant que langage à être un moyen transparent pour la communication d'un sens déjà défini par quelqu'un d'autre : l'institution, le souverain, etc. La loi est le langage qui cherche à maîtriser le rapport au sens ; l'instauration du sens est son geste foncier.

Pourtant, même si la loi est le langage qui codifie, ordonne et prescrit, elle a été pensée comme ce qui est chargé d'introduire la liberté dans le monde. Selon Hegel, « le système du droit est l'empire de la liberté effectuée »¹⁵. La liberté est le point de départ, le principe subjectif qui s'effectue objectivement comme droit. Le passage du principe subjectif, qui est la volonté libre, à sa réalisation objective dans le monde, s'effectue par la loi. La loi est l'élément par lequel le droit se pose dans son être-là objectif¹⁶.

Si le passage de la volonté libre à son effectivité dans le monde s'effectue par la loi, cela signifie que la loi doit transposer l'en soi du droit – la liberté – dans le monde. Elle doit emporter son principe subjectif vers la réalité objective. La loi transmet ce qu'il y a dedans vers le dehors du monde. Dans ce geste, pour Hegel, la liberté devient nécessité : « La liberté configurée en l'effectivité d'un monde, reçoit la forme de la nécessité »¹⁷. La loi inscrit la liberté dans le monde sous la forme de la nécessité. Si la force contraignante de la loi est justifiée, c'est en tant qu'inscription de la liberté dans le monde.

Si, chez Hegel, la loi réalise la liberté comme nécessité, c'est parce que le langage de la loi est compris comme un discours porteur d'un sens transmettant ou transposant une signification qui le précède. Dans « La philosophie du langage »¹⁸, Bernard Bourgeois déclare que chez Hegel, le langage « fait corps avec l'esprit. Il fixe de la sorte l'élan spirituel comme un être, un positif, qui irrite, stimule, la transcendance, le dépassement, la négativité,

¹⁵ HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2013, p. 151.

¹⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹⁷ HEGEL G.W.F, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, vol. III. Philosophie de l'esprit/III, p. 282.

¹⁸ BOURGEOIS Bernard, « La philosophie du langage », *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 53-70.

bref : l'activité qu'est l'esprit »¹⁹. Le langage chez Hegel est le positif qui stimule la négativité, ce que l'esprit cherche à nier par son mouvement de dépassement. Le langage spiritualise. Pourtant, dans sa compréhension du langage, Hegel nie le mouvement même de celui-ci. L'être du langage n'est là que pour être dépassé par la négativité de l'esprit : « Le dire vrai de l'esprit, dire qui se contredit lui-même, manifeste et dit la souveraineté de la pensée sur le langage »²⁰. Le langage dit la pensée en niant le mouvement même du langage : « Il extériorise l'intérieur, mais comme intérieur, en son intériorité même »²¹. Le langage extériorise la pensée, il place en dehors de la conscience l'intériorité de celle-ci, mais il la pose en dehors comme intériorité que nie l'extériorité qui le fait être. Ainsi, la contradiction que le langage entraîne, le devenir extérieur et objectif de l'intériorité, est dépassé par l'intériorisation qui nie tout extériorité. De même, nous pouvons dire que chez Hegel, le langage de la loi institue un ordre qui, en plus d'être obligatoire et de se donner sous la forme de la nécessité, est tenu comme libérateur à partir de ce qu'il transmet, en attendant que la loi transpose la volonté libre dans le monde. Si nous pouvons affirmer que la loi dit la liberté sous la forme de la nécessité, ou que le droit est la liberté réalisée, c'est parce que ce qui est dit par la loi – la volonté libre – est devenu immanent à la forme de la nécessité par laquelle il est objectivé.

Le propos hégélien de réaliser la volonté libre par la nécessité de la loi ne nous est pas indifférent. Il suppose que le langage réussit à transmettre son principe vers l'extériorité du monde sans aucun affaiblissement. Il suppose que ce qu'il y a dedans vient dehors sans renversement. Il dit la liberté en niant le mouvement qui lui est propre. Cette confiance accordée à la loi féconde la façon habituelle de penser le rapport entre le langage, la loi et la liberté que l'on considère elle-même réalisée par la loi. Citons ici un exemple.

Robert M. Cover, dans le célèbre article « Violence and the Word » (« La violence et la parole »), s'occupe des particularités et contradictions propres à l'interprétation de la loi, dans le contexte de l'administration de la justice et du pouvoir judiciaire. Il signale : « Legal interpretation entails action in a field of pain and death »²² (« L'interprétation de la loi

¹⁹ *Ibid.*, p. 53

²⁰ *Ibid.*, p. 55.

²¹ *Ibid.*, p. 58.

²² COVER Robert M., « Violence and the Word », in n° 8, vol. 95, 1986, p. 1601-1629.

implique une action dans le domaine de la douleur et de la mort ». L'affirmation souligne l'imposition de violence – « pain and death »²³ – qu'entraîne l'interprétation de la loi. Cover introduit dans son argument une citation du livre *The body in pain*²⁴ (*Le corps en souffrance*) d'Elaine Scarry. Dans l'extrait cité, Scarry soutient que la douleur [*pain*] n'est pas partageable, qu'elle résiste au langage et même le ruine. Ainsi, par la douleur, le tortureur détruit la dimension normative du monde de la victime qui se construit à travers le langage. Selon Cover, « the normative worldbuilding which constitutes "Law" is never just a mental or spiritual act »²⁵ (« la construction normative du monde qui constitue le "droit" n'est jamais qu'un acte mental ou spirituel »), au contraire, il se réalise dans la chair. À partir de là, le juriste établit l'affirmation suivante : « The "interpretations" or "conversations" that are the preconditions for violent incarceration are themselves implements of violence »²⁶ (« Les "interprétations" ou "conversations" qui sont les conditions préalables à l'incarcération violente sont elles-mêmes des instruments de violence »). La violence qui sous-tend le langage de la loi fait de ce langage une forme de violence en soi : « Legal interpretation is either played out on the field of pain and death or it is something less (or more) than law »²⁷ (« L'interprétation de la loi se joue sur le terrain de la douleur et de la mort, ou bien elle est moins (ou plus) que la loi »). En d'autres termes, le caractère contraignant de la loi, la force par laquelle la loi oblige, la forme de la nécessité que prend la liberté devenue loi quand elle est inscrite dans l'objectivité du monde, trahit la prétention spirituelle et libératoire de ce langage. Elle ne produit plus du sens, mais le détruit, parce que le sens n'est que spirituel, alors que la loi, quand elle est contraignante, se réalise dans la chair. Ainsi, l'interprétation de la loi inflige le sens, le fait subir sur les cendres²⁸ du monde normatif du condamné ou de l'audience qui « loses its capacity to think and act autonomously »²⁹ (« perd sa capacité à penser et à agir de manière autonome »). Pour Cover, le caractère spirituel de la loi se rapporte à sa dimension de langage. Au contraire, l'interprétation de la loi, comme forme

²³ *Ibid.*, p. 1606.

²⁴ SCARRY Elaine, *The Body in Pain. The making and unmaking of the world*, New York, Oxford University Press, 1985.

²⁵ COVER Robert M., « Violence and the Word », art. cit., p. 1605.

²⁶ *Ibid.*, p. 1608.

²⁷ *Ibid.*, p. 1607.

²⁸ *Ibid.*, p. 1603.

²⁹ *Ibid.*, p. 1615.

d'effectuation, se rapporte à sa dimension de chair, parce qu'elle s'enclasse dans l'action des institutions qui la réalisent.

Même si pour le juriste, la violence, la mort et la douleur ruinent le langage et que l'interprétation de la loi se réalise sur le champ de cette violence, cela ne signifie pas selon lui que le langage de la loi doit renoncer à toute prétention de faire sens, mais qu'il faut reconnaître certaines limites au travail interprétatif, en restreignant les multiplicités du sens que nous pouvons attribuer à la loi. Pour Robert M. Cover, dans le langage de la loi, nous devons faire attention à l'écart qui se crée entre les mots et les actions suivant l'application de la loi. Il existe une différence entre la loi idéale et la loi qui se réalise, c'est-à-dire entre le mot et les actions et pratiques qui découlent de l'application de la loi. Il faut s'efforcer de réduire la distance qui tient le langage à l'écart de l'agir.

Selon Cover, « Legal interpretation, therefore, can never be "free" ; it can never be the function of an understanding of the text or word alone [...]. Legal interpretation must be capable of transforming itself into action »³⁰ (« L'interprétation juridique ne peut donc jamais être "libre" ; elle ne peut jamais être la fonction de la seule compréhension du texte ou du mot [...]. L'interprétation juridique doit être capable de se transformer en action ») Cover parle notamment de l'interprétation que réalisent les juges et les fonctionnaires du pouvoir judiciaire. Pour eux, l'interprétation de la loi est liée (*bonded*) non seulement au texte, mais aussi aux actions pratiques qui suivent son application et à ce que l'auteur appelle conditions sociales de domination effective : « A bond between word and deed obtains only because a system of social coopération exists »³¹ (« Le lien entre la parole et l'action n'existe que parce qu'il existe un système de coopération sociale »). Pour Cover, ce lien permet de restreindre l'écart entre la loi idéale et la loi effective, et d'« endiguer » la violence de la loi en la soumettant aux limites d'un langage amoindri. La conception de la loi de Cover représente une façon habituelle de penser le rapport entre le langage, la loi et la liberté. Ultérieurement, nous verrons comment Blanchot met en question les distinctions qui fondent cette conception.

Dans le même ordre d'idée, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel soutient une indissociabilité entre le droit abstrait et l'administration du droit. Suivant la

³⁰ *Ibid.*, p. 1617.

³¹ *Ibid.*, p. 1619.

description de Jean-François Kervégan, le droit au sens juridique, ou droit abstrait, est la première expression de l'objectivation de la liberté. Il a pour principe et fondement la personnalité juridique, qui est « un pur rapport de la liberté à elle-même, qui s'exprime comme un rapport indéfini, et en ce sens formel, entre elle et les choses »³². La liberté se transpose dans l'objectivité formelle du droit abstrait comme personnalité juridique, comme le pouvoir illimité d'appropriation de toutes les choses. La volonté se rapporte à soi-même en s'objectivant dans les choses par l'appropriation. Ainsi, chez Hegel, nous pouvons affirmer que la propriété est l'essence du droit abstrait. Cependant, le droit à toute chose ne se traduit pas en un pouvoir effectif sur tout. Pour que le principe illimité et formel du droit se fasse réel, un autre principe est nécessaire. L'administration du droit (*Rechtspflege*), qui fait partie de la société civile, est ce qui confère au droit une effectivité objective³³.

En somme, pour Hegel autant que pour Cover, l'en soi du droit requiert un moment effectif pendant lequel il se transpose pour se réaliser. Le langage de la loi n'est que la première expression objective du droit, mais il ne le réalise pas. La liberté prétendument objectivée dans le langage de la loi n'a pas encore été effectivement réalisée. Pour réaliser son principe subjectif, la loi doit se transposer dans l'objectivité ou extériorité du monde. Cette transposition entraîne un lien de continuité entre ces deux moments, celui de l'esprit et celui de la chair. Ainsi, les possibilités d'effectuation de la loi bornent le sens et déterminent l'étendue de ce qui se tient par son principe subjectif. Le moment d'effectuation détermine aussi ce que l'on entend de la loi. Bernard Bourgeois, en parlant de Hegel, affirme à ce sujet que « l'abstrait est plus solidement fondé quand c'est le concret, le tout – seul, véritablement, capable d'être – qui le fonde à partir de lui-même »³⁴. Ainsi, la loi est le droit exposé en des pensées abstraites qui, pour se réaliser, s'ancrent dans des institutions politiques qui le concrétisent.

À ce propos, nous soulevons une question concernant le passage ou la transposition de l'essence du droit vers son effectuation. Celle-ci n'entraînerait-elle pas un resserrement du principe subjectif du droit – la liberté ? Cette liaison entre la loi idéale et la loi effective ne réduirait-elle pas la fonction libératrice du droit ? Cover le suggère lui-même. Si

³² KERVEGAN Jean-François, « Concept et réalisation du droit chez Hegel », *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, n° 1, vol. 80, janvier 1996, p. 99-112.

³³ HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 374-375.

³⁴ BOURGEOIS Bernard, « Le droit », *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 408.

l'interprétation de la loi est limitée par la possibilité de son effectuation, pouvons-nous vraiment parler d'une liberté qui se réalise par la loi ou, au contraire, ne devrions-nous pas parler d'un droit qui se réalise, en supposant qu'il est libérateur ? Sommes-nous d'accord pour dire que la mesure de la liberté est la mesure du possible ?

Même si les concepts mis en jeu ne sont pas les mêmes³⁵, dans *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Jacques Derrida pose une question concernant ce même passage de l'essence du droit à sa réalisation. Dans « Du droit à la justice », le philosophe formule la question dans ces termes : « Quelle différence y a-t-il entre, d'une part, la force qui peut être juste, en tout cas jugée légitime (non seulement l'instrument au service du droit, mais l'exercice et l'accomplissement même, l'essence du droit), et d'autre part, la violence qu'on juge toujours injuste ? »³⁶ La question renvoie à certains traits partagés entre l'accomplissement du droit, la réalisation de la loi et la pure violence. Pour Derrida, les deux notions peuvent être d'ordre physique ou symbolique, brutales ou subtilement discursives³⁷ – à la différence de Robert M. Cover, qui distingue clairement la violence de l'entente, la chair de l'esprit. Ce qui les différencie, selon Derrida, c'est que la force d'application de la loi, c'est-à-dire son caractère contraignant et obligatoire, s'autorise dans une légitimité antérieure – le droit – ; la violence, au contraire, est jugée toujours originelle, elle ne se justifie en rien et il n'y a rien qui l'autorise. Ainsi, la différence réside justement dans le passage de l'essence du droit, la loi dans sa formulation abstraite, vers sa réalisation. C'est ce passage ou transposition qui permet de justifier un agir comme légitime ou de le condamner comme pure violence. Reformulée dans les termes que nous avons introduits à propos de Hegel, l'interrogation de Derrida peut être posée comme une question destinée à distinguer dans l'extériorité ou l'objectivité du monde la force obligatoire de la loi de la simple violence. Il s'agit de distinguer l'agir effectif de la loi quand celle-ci est effet de la transposition de l'essence du droit, de l'agir qui ne se justifie ni ne se légitime en rien qui le précède.

³⁵ Dans *Force de loi*, Derrida s'occupe surtout du rapport entre loi et justice. Pour nous, les termes sont plutôt loi et liberté.

³⁶ DERRIDA Jacques, *Force de loi. « Le Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 18.

³⁷ *Ibid.*

Cette recherche vise à explorer une hypothèse différente. Si nous considérons le langage de la loi comme le langage littéraire, une autre question se pose. À la différence de la proposition de Robert M. Cover – qui se fonde sur le développement d’Elaine Scarry sur ce point –, chez Blanchot, la violence de la douleur ne ruine pas le langage, ne le détruit pas. Au contraire, le langage a son origine et son fondement dans cette violence. La puissance et la destruction sont inhérents à tout langage. Pour illustrer cette idée, nous citons ci-dessous un long passage de l’essai « Le grand refus »³⁸ (1959), publié dans *L’entretien infini*. Le passage traite de la torture pour aborder la question du rapport entre violence et langage, présent dans le problème du lien de la loi avec sa réalisation que nous avons présenté :

La torture est le recours à la violence – toujours sous l’espèce de la technique – en vue de faire parler ; la violence, perfectionnée ou camouflée en technique, veut qu’on parle, veut une parole ; quelle parole ? Non pas cette parole de violence – non parlante, fausse de part en part – que logiquement elle peut seulement espérer obtenir, mais une parole vraie, libre et pure de toute violence. Cette contradiction nous offense, mais aussi elle nous inquiète, parce que, dans cette égalité qu’elle établit et ce contact qu’elle rétablit entre violence et parole, elle ranime et provoque cette terrible violence qui est l’intimité silencieuse de toute parole parlante, et ainsi elle remet en cause la vérité de notre langage entendu comme dialogue et du dialogue entendu comme l’espace de la puissance exercée sans violence et luttant contre la puissance³⁹.

Si Cover pense la loi depuis la perspective idéale d’une parole libérée de toute violence, d’un langage qui n’est qu’esprit, au contraire, Blanchot affirme que le langage est toujours une forme de violence : « Toute parole est violence »⁴⁰, même si c’est une violence qui a renoncé « à se dépenser en une brutale action »⁴¹. La parole parlante, le langage compris comme dialogue, est une forme de violence qui s’abstrait de son caractère brutal pour se réaliser

³⁸ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », *L’entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 46-69.

³⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁴¹ *Ibid.*

secrètement par le langage lui-même. Ainsi, chez Blanchot, la loi est une forme de violence car le langage même qui le fait être est violence qui se cache sous la forme de la parole.

Autant chez Cover que chez Hegel, le principe subjectif du droit, la liberté, posé et exprimé par le langage abstrait de la loi, justifie la forme de la nécessité de la loi. Nous obéissons la loi parce qu'elle nous libère, elle réalise la liberté dans l'extériorité ou objectivité du monde. La loi donne le sens à celui qui l'entend, l'effectuation du droit est guidée et justifiée par le sens que la loi instruit. Mais si, selon la conception de Blanchot, la loi est toujours une forme de violence, est-il encore possible de penser la réalisation de la liberté à partir de l'accomplissement de la loi ? De même, l'essence du droit, son concept ou principe subjectif, peut-elle véritablement s'objectiver et venir au monde à partir d'un langage qui la transmet ? Cette transposition que la loi prétend faire est-elle possible ?

Depuis que nous comprenons le langage comme littérature, comme le fait Blanchot, la loi ne s'affirme plus comme discours porteur d'un sens, mais comme extériorité déployée hors de soi⁴². Le langage ne contient pas le sens ; au contraire, le sens est produit dans le mouvement de sa différenciation, par le mouvement d'éloignement de soi que réalise le langage littéraire. Foucault l'a bien exprimé en parlant d'*Aminadab* et *Le Très-Haut* : « La présence de la loi, c'est sa dissimulation »⁴³. La loi ne s'affirme pas à soi-même — elle n'est pas la réalisation ou la position de l'en soi du droit dans le monde —, elle échappe plutôt à toute détermination en s'éloignant par un mouvement de contestation ; elle se cache sans jamais se montrer comme telle. Chez Blanchot, on ne sait jamais ce que dit la loi : si on le savait, son pouvoir et sa force seraient réduits au niveau de quelque chose de connaissable. Penser la loi comme littérature implique de penser la loi non plus comme le langage qui transpose un principe subjectif vers l'extériorité du monde, mais comme un langage toujours extérieur à soi, et dans ce sens, comme un langage qui fait surgir le sens à partir de rien, sans que cela signifie de tomber dans la pure violence ou dans l'anéantissement de toute loi ; comme une loi qui, en se dissimulant, permet l'émergence du sens à partir de l'espace qu'ouvre sa différenciation.

⁴² Voir : COLLIN Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986 ; FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit. ; KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 1963, p. 153-172; SMOCK Ann, « "Où est la loi?" : Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », in *SubStance*, n° 14, vol. 5, 1976, p. 99-116.

⁴³ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit. p. 534.

Dès lors, une deuxième question, peut-être plus importante et de plus grande envergure, se pose : si le langage de la loi ne transmet rien et si le principe subjectif du droit, son essence, ne peut être transposé dans le monde par le discours d'une loi qui cherche à faire effective la liberté qui la précède, que nous reste-t-il de la loi et la liberté ? C'est précisément le défi que cette thèse cherche à relever. Penser la loi comme la littérature entraîne le défi de remettre en question notre compréhension de la loi et le rapport à la liberté qui en découle.

Plusieurs commentaires de l'œuvre de Blanchot se rejoignent pour lire dans le mouvement de dérobement de la loi une brisure de l'ordre du possible, établie par le rapport entre conscience et monde : « Beyond or prior to the law of the possible, then, there was another, more compelling law, a law of interruption that forcibly interrupted all law, including itself »⁴⁴ (« Au-delà ou avant la loi du possible, il y avait donc une autre loi, plus impérieuse, une loi d'interruption qui interrompait de force toute loi, y compris elle-même »). Le possible est fixé par le pouvoir d'un Moi tout puissant ; l'impossible s'annonce comme l'irruption de rien. Dans le domaine du politique, Leslie Hill soutient que, chez Blanchot, la politique est traversée par la question de la loi, la légitimité et la souveraineté comme des questions abyssales : « That is to say, the fundamental question as to what preceded the law and, exceeding it, constituted and authorized it as such »⁴⁵ (« C'est-à-dire la question fondamentale de savoir ce qui a précédé la loi et, la dépassant, l'a constituée et autorisée en tant que telle »). Cette question fondamentale, c'est le questionnement qui réalise l'expérience littéraire, la mise à l'épreuve du langage par le langage lui-même, expérience du langage dans ses limites. Dans la citation, Hill souligne l'interrogation sur ce qu'autorise la loi, son fondement. En effet, l'expérience littéraire réalise ce questionnement quand le sens de la loi est pensé non plus à partir de la certitude qu'elle transpose la raison et la liberté dans le monde, mais à partir de rien, qui le précède. L'absence de fondement qu'expose la loi pensée comme littérature permet autant la mise en question de la loi – éprouvée comme sans sens, et alors comme une forme de violence injustifiée – que l'ouverture de la loi à un sens qui ne lui appartient pas, qui n'est pas le sien. Ainsi, la loi se montre hors de soi, dans son irrationalité et dans sa faiblesse, elle ne maîtrise plus son accomplissement. Hill identifie ce

⁴⁴ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd., « Philosophical Projections », 2018, 264 p, p. 229.

⁴⁵ HILL Leslie, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch.*, London, Continuum International Publishing Group, 2012, 457 p, p. 238.

mouvement comme « the interruption of all law which was also a law of interruption »⁴⁶ (« l'interruption de toute loi qui était aussi une loi d'interruption »). Chez Blanchot, la liberté ne se réalise plus en se soumettant à sa propre loi, mais au contraire par le questionnement du sens de la loi, par un mouvement vers l'absence de sens.

L'expérience que littérature et écriture font éprouver consiste en une expérience qui n'affirme rien dans l'origine, qui a le néant comme son moment le plus primordial. Politiquement, cela se traduit de la manière suivante : « the only conceivable sovereignty was precisely the infinite abyss of lack of foundation. And if the only law to which writing was susceptible was the law of its own interruption, then the same necessarily held for politics too »⁴⁷ (« la seule souveraineté concevable était précisément l'abîme infini de l'absence de fondement. Et si la seule loi dont l'écriture était susceptible était la loi de sa propre interruption, il en allait nécessairement de même pour la politique »). Le dérochement de la loi est l'expérience de la loi lorsqu'elle s'éprouve comme l'affirmation de rien, la parole ne parlant de rien, l'absence à l'origine comme la manifestation du manque de fondation sous-jacent à toute loi, questionnant et du même coup constituant toute loi.

Néanmoins, si le caractère nécessaire de la loi, sa force obligatoire, était justifié par la prétention du droit de réaliser son concept dans l'objectivité du monde, alors, depuis que nous comprenons la loi comme littérature, tout agir de la loi ne serait-il compris que comme une forme de violence injustifiable et dépourvue de légitimité ?

Chez Blanchot, « le langage est l'entreprise par laquelle la violence accepte de n'être pas ouverte, mais secrète, de renoncer à se dépenser en une brutale action pour se réserver en vue d'une maîtrise plus puissante, ne s'affirmant plus dès lors, mais cependant au cœur de toute affirmation »⁴⁸. Le langage entraîne un exercice de violence. Cette violence reste cachée à l'intérieur, au cœur de tout langage. Il s'agit d'un acte de pouvoir, d'un exercice de puissance. La loi est la forme exacerbée de ce langage puissant⁴⁹. Elle affirme à chaque occasion la violence de sa fondation. La violence s'exerce dans le geste de la loi et du langage

⁴⁶ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, op. cit., p. 221.

⁴⁷ HILL Leslie, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch.*, op. cit., p. 243.

⁴⁸ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 60.

⁴⁹ Robert M. Cover insiste également sur ce point en affirmant : « the normative world-building which constitutes "Law" is never just a mental or spiritual act. A legal world is built only to the extent that there are commitments that place bodies on the line. The torture of the martyr is an extreme and repulsive form of the organized violence of institutions ». Voir: COVER Robert. M., « Violence and the Word », art. cit., p. 1605.

de se transmettre ou de s'accomplir dans le monde, dans le mouvement de réalisation. De la part de la loi, ce geste entraîne la réduction et l'assimilation de ce qu'il y a de radicalement autre dans l'extériorité du monde.

Mais chez Blanchot, nous trouvons aussi un questionnement concernant une autre forme du langage échappant à ce mouvement d'autoaffirmation de la possibilité et la puissance dont la loi est l'expression par excellence. Il s'agit de l'expérience littéraire. La littérature est pensée comme le questionnement sur un langage qui échappe au mouvement de la puissance. Dans le geste de ce questionnement, la littérature se place aux marges de la possibilité, et son devoir est de rester dans ce questionnement « ne devant pas se dissoudre dans l'extase d'une réponse sans pensée à laquelle elle risque de conduire »⁵⁰. Ce devoir constitue l'exigence littéraire. Il s'agit d'une exigence qui vient de l'impossible. La littérature répond à l'impossible, mais elle ne le nomme pas, ne le transmet ni le dit, elle reste comme une affirmation vide. Si la littérature est « illégitime » et « nulle »,⁵¹ c'est parce qu'elle ouvre l'espace vide qui permet de mettre en question toute fixation du sens, tout dernier mot, donc toute loi. Les limites du savoir et de la compréhension, fixées par la loi d'un discours au service d'une parole transparente, idéaliste et moralisante, sont toujours transgressées par l'expérience littéraire.

Qu'advient-il du langage de la loi quand nous nous rapportons à lui comme nous nous rapportons à la littérature, c'est-à-dire quand, par la lecture, nous n'avons pas accès à un sens donné transmis et imposé par la parole, mais nous faisons émerger le sens à partir de l'expérience de la lecture ? Le langage qui s'affirme toujours à soi-même et qui réalise par ce geste, à chaque fois et secrètement, la violence de sa fondation, peut-il être pensé, lu, éprouvé comme vidé de sa propre affirmation, comme s'éloignant de soi, c'est-à-dire comme échappant à la violence qui anéantit sa propre fondation ? La littérature montre la loi dans la suspension de son sens – ce sens que la loi avait affirmé depuis l'acte de sa fondation –, sens à partir duquel elle exerce la violence de son origine. Ce mouvement où le sens de la loi est suspendu sans être supprimé constitue ce que nous appellerons « la dissimulation de la loi », le mouvement par lequel la loi oscille entre le sens et son absence.

⁵⁰ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 61.

⁵¹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 294.

Montrer la loi dans la suspension de son sens ne signifie pas qu'en comprenant celle-ci comme littérature, toute loi devienne une forme de violence pleine, absolue et ouvertement exercée, mais qu'elle décèle l'impossibilité de son accomplissement. Un instant fait irruption, où l'essence du droit, son concept ou principe subjectif n'arrive pas encore à s'objectiver et à venir au monde à partir d'un langage qui la transmet, ce qui signifie que le mouvement par lequel, selon Hegel, le principe subjectif du droit s'extériorise dans le monde pour se réaliser, échoue. La continuité entre ces deux moments est brisée. La loi devient un langage qui ne réalise plus son principe – car il ne l'a pas – et qui n'a pas non plus de lieu qui lui soit propre. Comme le précise Ann Smock, même si la loi est inlassablement clarifiée, « Yet with all this light, nothing can be properly seen »⁵² (« Pourtant, avec toute cette lumière, rien ne peut être vu correctement »). Il n'est plus possible de s'en tenir à la loi à proprement parler, il reste toujours l'espace ouvert qui nous permet de mettre en question la légitimité des actes qu'elle autorise.

Par ailleurs, si la loi était le langage chargé de faire place à la liberté dans le monde, si elle était ce qui atteignait la réalisation de la liberté, alors, si nous comprenons la loi comme littérature, perdons-nous toute possibilité de faire l'expérience de la liberté ? Le geste de la loi se dissimulant toujours en dehors de soi ne nous fait-il pas tomber dans un déterminisme absolu ou, au contraire, dans l'abîme de l'indétermination ? Le dérobement de la loi conduit-il à un monde où règnent la confusion et le désordre, c'est-à-dire une chienlit⁵³ qui impose l'absolue impunité ?

Dès que se décèle l'impossibilité de la loi, la liberté ne peut plus trouver son principe dans un au-delà du monde qui s'admet incassable. Elle ne peut pas non plus être pensée comme un exercice de pouvoir ou de puissance où l'individu s'affirme à soi-même comme absolument souverain. Elle doit trouver l'espace de sa réalisation dans l'expérience d'un langage qui est remis en question. Comme dit Klossowski, chez Blanchot, la littérature est le milieu situé entre le sens signifiant (la finitude, possibilité d'un commencement et d'une fin⁵⁴) et l'absence de signification où s'abîme le sens (perpétuité qui ne supporte ni

⁵² SMOCK Ann, « “Où est la loi ?” : Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », art. cit. p. 99.

⁵³ Ici, je reprends une citation de Blanchot dans *La communauté inavouable*. En évoquant Mai 68, l'auteur dit que ce moment de l'histoire : « aux yeux des hommes de pouvoir et échappant à leurs analyses, ne pouvait qu'être dénigrée par des expressions sociologiquement typiques, comme *chienlit* » (BLANCHOT, Maurice, « La communauté négative » in *La communauté inavouable*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 53).

⁵⁴ KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », art. cit., p. 154.

commencement ni fin⁵⁵). C'est dans ce milieu que la liberté trouvera son « fondement »⁵⁶ et l'espace de sa réalisation. La liberté ne réside plus dans la réussite d'une loi qui transpose son principe dans le monde, ni dans l'agir qui s'en tient au sens qu'une loi transmet. Au contraire, ce ne sont là que des formes d'assujettissement où la loi transpose et détermine le sens de l'agir. La liberté réside plutôt dans l'événement inattendu, inédit et inouï qui ne peut être fondé sur aucun principe, sans quoi cela signifierait qu'elle est dépendante et donc soumise à sa propre origine. Le langage de la loi comprise comme littérature fournit l'ouverture, l'espace vide qui permet de faire l'expérience d'une liberté qui se réalise par rapport à l'autre qui faisant irruption à l'identité de la loi la fait en sortir d'elle-même.

Même si la lecture de récits comme *Aminadab*, *Le Très-Haut* et *La folie du jour* pourrait nous amener à penser que l'impossibilité de la loi chez Blanchot n'entraîne que des scénarios anoniques⁵⁷, pour l'écrivain, la dissimulation de la loi ne supprime ni le sens ni la loi. Le geste de dérobement entraîne l'expérience de l'absence de sens. Cette suspension est suivie de la pluralité des sens que l'ouverture au radicalement autre permet de faire émerger. Quel sens choisir ? C'est la question que l'écrivain, interpellé par la loi, se pose. Ainsi s'affirme l'espace insaisissable, impossible à atteindre et à comprendre, telle une affirmation vide : « Ne rien dire, parler pour ne rien dire. »⁵⁸ Si le sens de la loi se dérobe pour ne dire rien, c'est parce que la loi n'ordonne plus un sens, mais ouvre l'espace pour l'émergence spontanée de plusieurs sens qui s'affirment à partir de rien. L'absence d'origine et de fondement que la littérature annonce se laisse percevoir.

Pour Blanchot, Mai 68 est l'un des moments réalisant cette politique de l'impossible : « Le Dire primait le dit. La poésie était quotidienne. »⁵⁹ Néanmoins, il distingue Mai 68 des « révolutions traditionnelles ». Pour l'écrivain, le moment où la littérature et l'écriture se font

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶ Je place le mot « fondement » entre guillemets car l'espace qu'ouvre la littérature pour faire place à l'expérience de la liberté ne légitime ni ne justifie l'agir libre, il ne donne pas raison ni motif pour agir d'une certaine façon. C'est plutôt le contraire : il suspend tout fondement pour faire place au néant qui permet que la liberté interrompe d'une façon inattendue. Jean-Luc Nancy s'intéresse à cette idée dans *L'expérience de la liberté*, en soutenant que « la liberté, si elle est quelque chose, est cela même qui s'annule à être fondé ». Voir : NANCY Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 16.

⁵⁷ Par exemple, pour François Collin, dans *Le Très-Haut* et *Aminadab*, chaque héros se trouve immergé dans un lieu qui lui est étranger et « dont la loi étouffante l'opprime sans qu'il puisse jamais en comprendre le sens ». Voir : COLLIN François, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 143.

⁵⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

⁵⁹ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 53.

histoire, c'est la révolution. En 1949, en parlant de la Révolution française, Blanchot écrivait :

L'écrivain se reconnaît dans la Révolution. Elle l'attire parce qu'elle est le temps où la littérature se fait histoire. Tout 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 pas⁶⁰.

Une des figures que Blanchot prend pour penser l'analogie entre littérature et révolution est Sade. Sade est l'écrivain par excellence, notamment parce qu'il a fait sienne l'exigence de *tout dire*, mouvement illimité de l'écriture qui, dans un débordement du sens, permet l'expérience de la liberté.

Plutôt que le chaos, la chienlit ou même la simple interruption du néant (formulation qui, même si elle est précise, reste encore trop abstraite pour répondre au questionnement que nous avons formulé précédemment), ce que la dissimulation de la loi entraîne chez Blanchot, c'est l'expérience d'un langage qui ne dit rien et qui permet de faire éprouver la liberté, le moment de réalisation de celle-ci, comme l'instant où la littérature et l'écriture font irruption dans l'histoire à partir de rien. Il s'agit de l'expérience du langage où quelque chose de radicalement *autre* est mis en jeu⁶¹. Cette épreuve de la liberté se fait par l'écriture : « Tout dire, il faut tout dire, la liberté est la liberté de tout dire, ce mouvement illimité qui est la tentation de la raison, son vœu secret, sa folie. »⁶²

⁶⁰ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

⁶¹ BLANCHOT Maurice, « L'absence de livre », *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 620-636.

⁶² BLANCHOT Maurice, « L'inconvenance majeure », *Sade, Français, encore un effort...*, Hollande, Jean-Jacques Pauvert, « Libertés », 1965, p. 163.

Chapitre I : La loi comme littérature

Afin de penser l'expérience de la loi, le rapport au langage de la loi comme nous pensons et éprouvons le rapport au langage de la littérature, nous devons d'abord comprendre ce qui distingue le langage littéraire du langage commun. Certes, chez Blanchot, tout langage est par principe littérature – même le langage de la loi. La poésie, la prose, le roman, le récit, le discours même, tous partagent le trait commun d'être « ce qui fonde la réalité humaine et l'univers »⁶³. Ainsi, cette distinction cherche à inscrire une différence dans la façon de comprendre tout langage, plutôt qu'à distinguer le langage littéraire des autres formes de discours.

À partir des années 1940, Blanchot rédige plusieurs essais destinés à explorer cette distinction en commentant les œuvres de ses plus proches interlocuteurs – Mallarmé, Paulhan, Hölderlin, Rilke et Kafka, notamment. Le propos de certains des essais rassemblés dans *Faux Pas*, *La part du feu*, *L'Espace littéraire*, entre autres, concerne le développement de cette différence. À cet égard, on souligne souvent l'influence de Mallarmé sur ce que Blanchot entend par langage et par littérature :

Mallarmé, plus profondément qu'aucun autre, a conçu le langage non pas comme un système d'expression, intermédiaire utile et commode pour l'esprit qui veut comprendre et se faire comprendre, mais comme une puissance de transformation et de création, faite pour créer des énigmes plutôt que pour les éclaircir⁶⁴.

En effet, chez Blanchot, le langage littéraire relève du caractère « essentiel » de tout langage. Les mots ne disent plus ce qui est présent dans le monde ; ils énoncent un monde absent et indicible qui émerge du langage même. La matérialité du langage souligne une perspective qui cherche à se rapporter à la réalité des mots plutôt qu'à leur sens : « Tout ce qui est physique joue le premier rôle : le rythme, le poids, la masse, la figure, et puis le papier sur lequel on écrit, la trace de l'encre, le livre. »⁶⁵ La littérature est un rapport au langage quand celui-ci se met à l'épreuve en son être, en tant que langage, quand il réalise le geste de « parler

⁶³ BLANCHOT Maurice, « Mallarmé et l'art du roman », *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 191.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 316-317.

pour ne rien dire »⁶⁶. Tout langage est par principe expérience matérielle ou même physique du dire. Cela signifie que ce qui est dit ne relève pas du dire, de l'expérience sensorielle du langage. Au contraire, il n'y a rien qui soit dit, il n'y a pas de contenu auquel le langage se réfère, il n'y a rien au-delà de l'expérience sonore, visuel, entre autres, du langage. Le langage est vide d'objet et de signification.

Ce vide dans lequel se trouve la littérature nous permet de penser le langage non pas pour ce qu'il représente – approche qui, en dépit du langage même, ne fait que retenir le concept que le langage porte –, mais pour ce qui se rapporte à lui en son être, au geste même de dire – le fait de *dire* par lui-même. C'est pourquoi il est question chez Blanchot de faire l'expérience du langage par la littérature.

Si nous nous y rapportons comme nous nous rapportons au langage dans la littérature, les mots ne représentent ni la pensée qui émerge à l'intérieur d'une conscience, ni les choses qui se trouvent répandues par le monde. Au contraire, le langage littéraire réalise une expérience-limite, une « expérience de la non-expérience »⁶⁷ ou expérience « qui n'est pas un événement vécu »⁶⁸, c'est-à-dire une expérience de rien, ou expérience sans objet autant que sans sujet qui la vive à la première personne. Dans le deuxième chapitre de cette thèse, nous lirons un récit de Blanchot intitulé *La folie du jour*, qui raconte l'expérience indicible, incommunicable par sa nature insaisissable, d'un homme victime d'un événement traumatisant. Il s'agit de la mise en scène du dire vide que réalise la littérature. Il s'agit d'un acte d'affirmation vide et infini qui précède toute constitution du sens, qui échappe à tout soutien ou fondement. Elle a lieu dans les limites de ce que constitue l'expérience, comprise comme le rapport d'une conscience au monde, sans se fondre dans la non-expérience, pensée comme la suppression de ce rapport par la disparition de n'importe quel pôle composant cette relation. Néanmoins, la littérature trouble cette relation.

Or, notre motivation à lier loi et littérature n'est pas uniquement la constante selon laquelle, chez Blanchot, tout langage peut être lu et éprouvé comme littérature, affirmation qui atteint la loi parce que nous expérimentons la loi à travers le langage, et qu'alors nous pouvons lire et éprouver la loi comme nous éprouvons la littérature. Ce qui nous anime est plutôt l'intérêt à comprendre l'expérience de la loi sans considération de ce qui la justifie et

⁶⁶ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁷ BLANCHOT Maurice, « L'affirmation et la passion de la pensée négative », art. cit., p. 311.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 311.

la légitime, lorsqu'elle est éprouvée en dépit de qui l'a constituée et des fins pour lesquelles elle a été instituée et auxquelles elle se subordonne, quand elle n'est plus un moyen ou « instrument dont l'homme dispose pour agir ou pour se manifester dans le monde »⁶⁹, c'est-à-dire un outil justifié dans un principe qui lui est étranger – celui du souverain, par exemple –, mais qu'elle est prise en sa réalité, en son caractère créateur d'un monde par l'expérience qu'elle produit.

En effet, le langage de la loi, pour agir comme loi, nie l'extériorité qui le réalise pour se réduire en tant que langage à constituer un simple moyen de communication, pour ne désigner qu'une intériorité qui se retourne sur elle-même : « La Loi est l'écriture même qui a renoncé à l'extériorité de l'entre-dire pour désigner le lieu de l'interdit. »⁷⁰. L'extériorité de l'entre-dire, notion que Blanchot travaille notamment dans *L'entretien infini*, consiste en ce rapport que la littérature établit avec l'impossible, avec le néant. La Loi, pour s'affirmer, renonce à cette extériorité en se constituant comme une intériorité absolue. Nous développerons cet aspect de l'argument dans le troisième chapitre de cette thèse.

Si nous nous rapportons à elle en tant que littérature, la loi n'est plus un moyen employé pour arriver à quelque chose d'autre. Elle n'est plus mesurée par les fins qu'elle atteint, mais prise comme un événement singulier qui s'expose à être apprécié dans son devenir plutôt que par ses origines. Elle doit faire sens non par ce qui la justifie, mais par ce qu'elle fait émerger. La liberté qui cherche à réaliser ne surgit pas de l'attente d'être transposée par application d'une loi qui la contient, mais de la pluralité de sens qu'elle fait éclater. Si la loi réalise la liberté dans le monde, c'est en tant que langage livré au mouvement de l'écriture.

Avant de nous engager dans le développement de l'argument que nous évoquerons dans ce premier chapitre, nous proposerons dans un premier temps une brève référence à la discussion bibliographique sur la loi dans l'œuvre de l'écrivain. Cela nous permettra d'envisager les enjeux de l'hypothèse et de l'argument que nous proposons.

Blanchot a exploré le sujet de la loi de manière réitérée. Un des premiers commentaires à ce propos est celui de Pierre Klossowski qui, en 1949, dans la revue *Les*

⁶⁹ BLANCHOT Maurice, « Mallarmé et l'art du roman », art. cit., p. 191.

⁷⁰ BLANCHOT Maurice, « L'absence de livre », art. cit., p. 632.

Temps Modernes, publie l'essai intitulé « Sur Maurice Blanchot »⁷¹. Klossowski commente le roman *Le Très-Haut*, dont l'un des sujets centraux est celui de l'État et la loi. Pour Klossowski, ce roman met en scène un langage qui révèle l'existence privée d'être, un langage où rien ne parle. Ainsi, « La présence de l'État [...] dispose d'une ubiquité qui réside dans la faculté universelle de parler : celle de reconnaître et de prononcer la loi, mais aussi celle de la transgresser en vertu même de la présence de la loi »⁷². Chez Blanchot, « le langage cherche à détruire les choses signifiées pour connaître leur présence réelle »⁷³. Alors, la loi, pour être connue dans sa présence réelle, doit être détruite dans sa dimension significative, elle doit être éprouvée dans l'absence de sens qui la conforme, ce qui rend possible l'expérience du langage littéraire. Néanmoins, connaître la présence réelle de la loi, c'est la transgresser. La loi est déjà là. Précédant la reconnaissance qui a lieu par le langage, elle est considérée comme une prescription, un interdit, un impératif ou une volonté générale préexistante, captée par une conscience qui la *prononce*, qui l'annonce, l'articule publiquement au moyen du langage, du dire, de la profération linguistique. Lorsqu'elle est prononcée, la loi est à la fois rendue présente et détruite dans sa préexistence – transgressée –, réduite à la présence du langage qui la prononce. La loi conçue comme littérature n'est que la présence du langage privé de toute essence ou de toute intériorité.

En 1966, dans « La pensée du dehors »⁷⁴, Michel Foucault, comme Klossowski, attire le regard sur le sujet de la loi chez Blanchot. En commentant *Aminadab* et *Le Très-Haut*, il soutient que chez Blanchot, la loi, « plutôt que le principe ou la prescription interne des conduites, est le dehors qui les enveloppe, et qui par-là les fait échapper à toute intériorité ; elle est [...] leur singularité en la grise monotonie de l'universel. »⁷⁵ La loi pensée comme littérature est ce qui permet de faire l'expérience de la singularité de l'agir, plutôt que d'éclipser cette dimension par la superposition de « la grise monotonie de l'universel ». L'universalité de la loi est mise de côté quand nous pensons la loi comme littérature.

À l'inverse, dans *Le Très-Haut*, c'est le mouvement contraire qui est mis en scène. Selon Foucault, qui évoque le protagoniste Henri Sorge, « dans le mouvement par lequel il

⁷¹ KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », *Les Temps Modernes*, n° 40, février 1949, p. 298-314.

⁷² *Ibid.*, p. 308.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 534.

efface son existence singulière et la soustrait à l'universalité de la loi, il exalte celle-ci, il la sert, il en montre la perfection, il l'"oblige", mais en la liant à sa propre disparition »⁷⁶. La loi pensée comme principe universel pour l'agir efface l'existence singulière de celui qui agit. C'est la loi elle seule qui demeure dans « son immobilité identique »⁷⁷.

En 1975, Levinas publie « Exercices sur "La folie du jour" »⁷⁸. Dans le récit de Blanchot cité dans le titre de l'essai, la loi a un rôle important à jouer, comme figure et comme personnage. Pour Levinas, dans ce récit, Blanchot fait allusion à une non-liberté « moins libre que tout déterminisme et que toute tragédie »⁷⁹. Il s'agit d'une non-liberté de l'immobilisme, de l'itération du même : « Mouvement sans dehors, ex-pulsion sans vide. »⁸⁰ Ici, la loi est le discours anonyme, « la justification conceptuelle, juridique du pouvoir »⁸¹. Ce pouvoir s'exprime, au sein de l'ordre politique, dans la figure de « l'homme-citoyen », comme une souveraineté « partagée à titre égal »⁸² entre les hommes libres : « Cette souveraineté [...] n'est pas moins pouvoir – possibilité de lapider des hommes libres, hostilité criminelle à l'égard du singulier. »⁸³ La généralité de la loi, dans son identité, pétrifie, enferme l'existence dans un immobilisme étouffant.

Dans ces trois importantes lectures du sujet de la loi chez Blanchot, la loi est lue depuis la perspective d'un mouvement de renversement entre l'intériorité et l'extériorité, l'universalité et la singularité. La loi est comprise comme un langage ayant son principe et son essence en l'universalité d'une pensée, qui s'apprend dans l'intériorité d'une conscience. Puis, comprise comme langage littéraire, la loi est transposée dans l'extériorité d'un langage que l'on tâte comme la simple singularité de la présence sans rien de présent. Ce mouvement du dedans vers le dehors permettrait de faire l'expérience de la *loi sans loi*, expérience du langage de la loi dépourvu de l'immobilisme de sa propre identité. Il s'agit d'une *loi sans loi*, parce que l'universalité de la loi est détournée dans la singularité d'un langage qui ne dit rien. Et l'universalité est peut-être un des traits les plus essentiels de la loi. L'expérience de la loi

⁷⁶ *Ibid.*, p. 536.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ LEVINAS Emmanuel, « Exercices sur "La folie du jour" », *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975, p. 55-74.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁸¹ *Ibid.*, p. 71.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

se transforme, se dénaturalise. Néanmoins, il est important de préciser à ce moment du raisonnement qu'il ne s'agit pas de penser la loi absolument démunie de toute parcelle d'identité, ce qui rendrait le mouvement de la loi sans loi méconnaissable, mais de la penser comme absente d'elle-même, égarée dans l'expérience de sa singularité.

Derrida fait également de la loi un sujet récurrent dans ses approches de l'œuvre de Blanchot. *Parages*, initialement publié en 1986 et republié en 2003 – augmenté de la conférence intitulée « Maurice Blanchot est mort »⁸⁴, prononcée le 29 mars 2003 à la clôture du colloque international « Maurice Blanchot. Récit critiques », organisé après la mort de Blanchot le 20 février de la même année –, est un recueil de cinq textes du philosophe écrits autour de l'œuvre de Blanchot, où la question de la loi constitue un motif transversal. Les quatre textes qui composent la première édition du livre ont été écrits, dans leur première version, entre 1975 et 1979. Dans la note introductive au volume, Derrida signale que l'une des questions évoquées dans ces textes « concerne la loi, en particulier celle qui norme le théorique, le thématique ou le thétique pour les constituer, précisément, en disciplines »⁸⁵. Par la suite, il ajoute : « Tous ces textes furent associés, pour moi, à une expérience, à la mise à l'épreuve, plutôt, d'un enseignement. »⁸⁶ Pour Derrida, la question de la loi chez Blanchot porte sur les limites du discours, les partages disciplinaires, l'institution des genres littéraires, la parole constative et la parole performative. Il s'agit de lire chez Blanchot la mise à l'épreuve des démarcations qui constituent les institutions du discours et du langage⁸⁷.

Cette lecture semble viser un aspect différent de ce que Klossowski, Foucault et Levinas soulignent concernant le motif de la loi chez Blanchot. Cependant, elle propose une perspective étroitement liée. Dans l'entretien intitulé « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature »⁸⁸, Derrida affirme que la loi de la littérature « tend, en principe, à défier ou à lever la loi. Elle donne donc à penser l'essence de la loi dans l'expérience de "tout à dire" »⁸⁹. En effet, ce que nous avons décrit comme un mouvement de renversement du langage de

⁸⁴ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 267-300.

⁸⁵ DERRIDA Jacques, *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 12.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Une lecture plus précise de certains des textes contenus dans ce recueil – notamment « Titre à préciser » et « La loi du genre » – sera proposée dans le deuxième chapitre de cette thèse, à l'occasion du commentaire de *La folie du jour*.

⁸⁸ DERRIDA Jacques et ATTRIDGE Derek, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 253-292.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 256.

l'intériorité à l'extériorité chez Blanchot, est aussi ce qui permet de « suspendre » ou « mettre en question » la loi. Cette dernière considère aussi les limites qui instituent le partage disciplinaire dont parle Derrida. La littérature donne à penser l'essence de la loi parce qu'elle fait l'expérience du renversement du langage, ce qui permet de comprendre autant l'intériorité du discours signifiant, où la loi prend toute sa vigueur – où *il faut* répondre à la loi –, que l'extériorité de l'écriture, où les limites de la loi et du discours s'exposent.

Mais Derrida s'attarde sur une autre dimension de la loi . Dans « Maurice Blanchot est mort », à partir d'un commentaire portant sur « La littérature et le droit à la mort », il soutient :

Sans constituer une thèse explicite en faveur de la peine de mort, le discours de Blanchot reconstitue alors le noyau argumentatif, le philosophème classique de toutes les grandes philosophies du droit favorables à la peine de mort, par exemple le noyau logique de la philosophie du droit de Kant et de Hegel⁹⁰.

Pour Derrida, chez Blanchot, la littérature a par condition – « conditions au sens de l'élément, de la *situation* »⁹¹ – le *droit à la mort*, entendu comme « le droit d'accéder à la mort en excédant la vie naturelle »⁹², ce qui comprend le droit d'être tué, de tuer – la peine de mort – et de se tuer. Le droit à la mort, selon Derrida, est à la fois « le droit qui donne naissance à la littérature comme telle, mais aussi le droit qui donne naissance au droit lui-même »⁹³. Il est le *droit du droit* et constitue la base autant de la littérature que du droit, et donc de la loi. Finalement, Derrida ajoute : « La littérature penserait ce droit du droit, ce droit au droit, et ce droit révolutionnaire pose le droit à la littérature. »⁹⁴ La mort est le fondement de tout droit parce qu'elle nous permet de nous rapporter à notre absence, à ce qu'il y a au-delà de l'existence. Si notre existence était infinie et sans limites, il n'aurait pas de droit ni de langage.

⁹⁰ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 277.

⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Même si les enjeux de cette affirmation ne sont pas encore proprement élucidés, en considérant le propos de cette recherche, la lecture de Derrida pointe un lieu de convergence entre littérature et droit qui nous permettra de penser la nécessaire rencontre disciplinaire que nous avons annoncée dans l'introduction de cette thèse.

Pour Derrida, le droit à la mort chez Blanchot est le droit d'accéder à la mort en excédant la vie naturelle, puis la condition, « au sens de la *situation* », autant de la littérature que du droit. Qu'affirme Derrida par cette déclaration ? Le droit à la mort est ce qui donne naissance au droit en général : « Droit à la mort : la mort n'est pas sa condamnation, c'est l'essence de son droit. »⁹⁵ Pourtant, le droit à la mort est aussi le droit à un évènement impossible à vivre et qui, malgré cela, ne peut être remplacé. Personne ne peut mourir pour moi. Comme évènement impossible, il est expression d'une puissance qui dépasse les limites naturelles. Il nomme une situation unique, une singularité absolue et incommunicable, et qui néanmoins se transpose dans la parole. En d'autres termes, le droit à la mort est une aporie qui constitue inévitablement le droit. Le droit, s'il se prétend universel, a pourtant la singularité absolue comme condition, et la littérature – qui pense le langage dépourvu de signification, le langage dans la singularité de l'expérience qui le conforme –, permet dès lors de penser ce droit du droit, elle pense la singularité sous-tendant au droit. La littérature s'avère être le point de vue nous permettant d'aborder le droit en considérant même les apories qui le constituent.

*

Dans ce chapitre, nous étudierons dans un premier temps la différence entre le langage littéraire et le langage commun afin de mieux comprendre les enjeux du second. Cela nous permettra d'expliquer le sens dans lequel la compréhension du langage littéraire entraîne un mouvement de renversement de la compréhension du langage commun. Ce renversement a lieu entre l'intériorité d'un langage qui exprime la pensée et l'extériorité d'un langage qui ne dit rien, qui parle pour ne rien dire. Afin de mener au mieux notre

⁹⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 309.

argumentation, nous nous appuyerons sur l'essai « Le langage de la fiction »⁹⁶ et sur certains passages de la première partie de « La littérature et le droit à la mort »⁹⁷.

Dans « Le langage de la fiction », Blanchot décrit les rapports qu'établit un lecteur avec le monde lorsqu'il lit une phrase dans la vie quotidienne, et lorsqu'il la lit dans un livre de fiction. Cette description nous permettra de comprendre les différents rapports établis entre la conscience et le monde, en distinguant les liens établis avec la langue courante et ceux établis avec le langage de la fiction. Puis, la lecture des premiers passages de « La littérature et le droit à la mort » nous permettra d'entendre cette même différence pensée à partir de la figure de l'écrivain, par opposition à l'itinéraire de l'expérience de conscience et son rapport au monde dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

Dans un deuxième temps, une question naîtra à partir de la conception du langage littéraire établie par Blanchot dans ces textes. En considérant que la littérature est le langage en rapport avec l'impossible, en considérant que rien ne la rend possible et que rien ne la conditionne, comment est-elle possible ? Nous verrons en quoi ce questionnement est autant la condition que la réalisation de ce que la littérature cherche à provoquer. La littérature « commence au moment où la littérature devient une question »⁹⁸ affirme Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ». Elle se réalise par le questionnement qui porte sur sa propre possibilité. Afin de montrer cette double dimension du questionnement littéraire, nous nous reporterons à l'essai intitulé « Comment la littérature est-elle possible ? », ainsi qu'à d'autres textes écrits par Blanchot à cette époque en rapport avec la même question.

Enfin, dans la troisième partie, nous nous intéresserons à ce qu'entraîne, pour l'idée de la loi, le fait de la comprendre à partir du langage littéraire. Nous verrons qu'un autre renversement est mis en évidence lorsque nous pensons la loi comme littérature. L'universalité d'un commandement quand il est pensé dans l'intériorité de la conscience est renversé en la singularité de plusieurs commandements qui viennent au jour quand ils se font événement par l'écriture. Pour penser ce renversement, nous nous intéresserons aux sections et moments qui suivent les passages de « La littérature et le droit à la mort » commentés dans

⁹⁶ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 79-89.

⁹⁷ Essai initialement apparu dans la revue *Critique* entre novembre 1947 et janvier 1948, divisé en deux parties, « Le Règne animal de l'esprit » et « La Littérature et le droit à la mort ». Le texte a par la suite été republié comme un tout sous le titre « La Littérature et le droit à la mort », comme essai final dans *La part du feu*.

⁹⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 293.

la première partie de ce chapitre. Dans cet essai, la question de la loi est traitée explicitement. Nous chercherons à comprendre ce que Blanchot propose dans ces importants passages de l'un de ses essais les plus commentés.

I. Le lecteur et l'écrivain, leurs rapports aux mots et au monde

1) Deux scènes de lecture

Dans « Le langage de la fiction », Blanchot explicite les différences entre le langage commun et le langage de la prose ou du récit. Dans la prose littéraire, plus simple que la poésie, existe déjà un changement important par rapport au langage quotidien. Dans ces deux formes de langage, les mots « s'ouvrent au savoir qui leur est lié »⁹⁹, mais pas de la même façon. L'interrogation sur le rapport entretenu entre ces deux langages et le savoir est instructive de la portée de cette distinction concernant le rôle du langage dans la génération de connaissance.

Nous comprenons l'idée de connaissance comme étant toujours en relation avec un objet sur lequel s'affirme un savoir d'ordre théorique. Ici, le langage fonctionne comme l'instrument qui permet d'énoncer, de constater ce qui est connu. Sur cette constatation s'appliquent des catégories de vérité qui permettent de qualifier la fidélité de l'affirmation par rapport à la réalité de son objet. La connaissance est toujours une connaissance de quelque chose. En revanche, nous le verrons, le langage littéraire ne parle de rien. Il s'agit d'une autre compréhension du langage, non mesurée selon la règle de la fidélité à un monde qu'il s'agirait de constater. Au contraire, le langage littéraire participe au processus de génération et de conformation du monde. Dans ce sens, nous dirons que rien ne précède la littérature. Cette idée sera précisée tout au long de cette section du chapitre.

Le langage commun ou quotidien est le langage que nous parlons dans la vie de tous les jours. Blanchot l'illustre en évoquant la phrase « le chef de bureau a téléphoné »¹⁰⁰. Quand nous la lisons écrite sur une feuille de papier sur le bureau où nous sommes employés, nous sommes infiniment savants : « Employé, je sais qui est mon chef, je connais son bureau. »¹⁰¹ Le langage entraîne un rapport de notre existence au monde. Nous nous rapportons au monde pour notre *pouvoir de vivre*. Cela ne veut pas dire que le langage courant fait une référence immédiate aux choses du monde, à la réalité où nous vivons. Il nous montre plutôt leur

⁹⁹ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », art. cit., p. 79.

¹⁰⁰ La phrase est une citation de *Le Château* de Kafka prise comme exemple par Blanchot dans « Le langage de la fiction ».

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

absence, il éloigne les choses du monde et retient le vide à son lieu. C'est l'agir propre du signe : nous donner les choses concrètes du monde à travers leur vide. Dans le langage quotidien, les mots logent dans le terrain propre de la connaissance. Celle-ci atteint son point de perfection quand l'existence de choses est remplacée par leur absence¹⁰².

Quand nous lisons cette même phrase dans *Le Château* de Kafka, nous nous rapportons au langage de la fiction, soutient Blanchot. Ici, nous sommes « infiniment ignorant de tout ce qui se passe dans le monde qu'on m'évoque, mais cette ignorance fait partie de la nature de ce monde »¹⁰³. Le monde de la fiction n'est accessible à l'existence qu'à travers la lecture. La littérature est faite d'expérience de ce qui est irréel, c'est-à-dire d'un monde qui n'est pas présent ni donné conjointement dans notre existence, où le sens des mots est tenu à l'écart des choses et comme à la bordure du monde réel. Même si, dans la fiction, les mots agissent aussi comme signes, « le sens des mots souffre d'un manque primordial »¹⁰⁴. Le monde auquel ils font référence est toujours « encore à se révéler »¹⁰⁵ ; il n'est pas déjà vécu, il est dans l'attente de sa manifestation. De plus, le monde de la fiction se déploie comme un tout toujours imaginaire, comme un ensemble d'irréalité. Par conséquent, le langage de la fiction ne repousse pas les choses qu'il désigne – ce que le langage courant fait quand il anéantit pour ne retenir que le vide –, il cherche plutôt à s'accomplir comme chose : « Les mots ne peuvent plus se contenter de leur pure valeur de signe »¹⁰⁶, ils rendent sensible ou matérialisent ce qu'ils signifient. Si le chef du bureau existe, c'est comme entité verbale, dessinée par les mots.

Dans le langage du récit, la compréhension du monde de fiction qui nous est présenté se fonde sur les mots. La seule réalité de la fiction est d'être racontée par le récit, elle ne s'appuie que sur l'expérience que celui-ci produit chez le lecteur¹⁰⁷. Cependant, la fiction

¹⁰² À cet égard, l'exemple du langage mathématique que donne Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort » est significatif. Pour l'auteur, le langage mathématique est le plus parfait de tous les langages, parce qu'il se parle rigoureusement, et qu'aucun être ne lui correspond. Voir : BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 312.

¹⁰³ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », art. cit., p. 80.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ « Le lecteur est en effet pris par les choses de la fiction qu'il saisit données avec les mots, comme leurs propriétés mêmes, il adhère à eux, avec le sentiment d'être enfermé, captif, fiévreusement retiré du monde, au point d'éprouver la parole comme la clé d'un univers d'envoûtement et de fascination où rien de ce qu'il vit ne se retrouve. » Voir : *Ibid.*, p. 83.

cherche à se réaliser, à devenir réelle, toujours « en tant que fictive »¹⁰⁸. Ce paradoxe entre l'irréalité de la fiction et la recherche de réalité du sens des mots donne une clé importante pour comprendre la forme du renversement qui produit le langage littéraire. Dans le langage courant, ce qui vient à la conscience avec le langage, le sens du mot, ne fait pas partie du monde exprimé, du monde dont parle le langage. Au contraire, ce langage trouve sa valeur dans sa proximité à n'être rien ; il se conforme à être l'absence de ce qu'il tente à exprimer. Dans le langage littéraire, même si les mots restent des signes, ce dont ils parlent ne correspond pas à un monde donné et dont ils se contenteraient en étant son absence. Dans la fiction, le langage cherche à devenir réel, tend « à susciter un objet ». Les mots existent en rendant sensible et matériel leur sens, ils le donnent à voir directement.

Si, dans le langage quotidien, nous nous rapportons au monde par un langage qui le maîtrise en le rendant absent, dans le langage fictif, nous nous rapportons à l'absence que portent les mots, pas en tant qu'elle nous permet de maîtriser le monde, mais en tant que les mots, à travers l'absence ils portent, réalisent un monde de pure irréalité.

Dans « Le langage de la fiction », Blanchot distingue trois formes de récit pour préciser ensuite dans quel sens sa compréhension de la fiction s'écarte de ces trois figures : l'allégorie, le mythe et le symbole. Dans la première, le récit nous renvoie à une idée particulière, il est un signe disparaissant derrière l'idée qui cherche à s'exprimer. Dans le mythe, la fiction cherche à incarner, à faire vivre véritablement un sens. Les êtres de la fiction sont comme véritablement présents au lecteur. Finalement, le symbole cherche à présenter le sens de la vie de tous les jours comme ensemble, globalement, au-delà des particularités de chaque jour.

Ici, la compréhension de l'imaginaire de Sartre est évoquée. Si, pour ce dernier, l'imaginaire s'élève au-dessus des objets réels particuliers et s'oriente vers l'ensemble pour posséder les choses depuis ce point de vue global¹⁰⁹, pour les « concevoir et vivre »¹¹⁰ dans son ensemble, cependant, selon Blanchot, « le sentiment de la présence totale »¹¹¹ qui fait

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁹ Françoise Collin soutient que chez Sartre, « l'imagination appréhende l'objet comme tout, de tous les points de vue à la fois », mais pour l'appréhender et le maîtriser. L'éloignement de la réalité des choses dans l'imaginaire sartrien est une condition de possibilité pour les gouverner. Voir : COLLIN François, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, *op. cit.*, p. 169.

¹¹⁰ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », *art. cit.*, p. 84.

¹¹¹ *Ibid.*

surgir l'imaginaire n'est là que pour être suspendu et produire l'irréalité à son envers. L'imaginaire ne se détache pas de la réalité des choses pour les maîtriser, mais pour faire éprouver l'irréalité comme vide. Il cherche à se donner l'absence qui constitue tout langage. Si le langage commun éloigne la réalité des choses pour se rapporter à elles à travers leur absence, la littérature cherche à faire éprouver l'anéantissement qui existe à l'origine de tout langage : « Une absence absolue, un contre-monde qui serait comme la réalisation, dans son ensemble, du fait d'être hors du réel »¹¹².

« Le langage de la fiction » présente la différence entre le langage commun et le langage littéraire du point de vue du lecteur. C'est le lecteur qui connaît le monde ou qui éprouve l'irréalité par le langage. Dans « La littérature et le droit à la mort », c'est plutôt l'écrivain qui est pris comme perspective pour penser cette différence. Mis à côté d'une conscience qui se réalise et se reconnaît à soi-même dans le monde par l'agir – conscience qui transforme alors le monde à partir de soi – l'écrivain, au contraire, réalise à travers l'écriture une œuvre qui lui reste étrangère. Il ne se reconnaît pas dans son œuvre, celle-ci lui échappe plutôt. Ce type de rapport entraîne des conséquences pour l'expérience du langage, mais lève également un questionnement sur ce que fait le langage pour devenir littérature. Nous aborderons cette dernière question dans la section suivante de ce chapitre.

2) *L'individu et ses œuvres*

La première partie de l'essai « La littérature et le droit à la mort » est publiée sous le titre « Le Règne animal de l'esprit » dans la revue *Critique* en novembre 1947. L'essai apparaît un an après *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* de Jean Hyppolite, œuvre citée dans les premières pages de l'essai avec une référence à la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hyppolite avait publiée quelques années auparavant. Certains passages de la première partie de l'essai sont un commentaire librement écrit¹¹³ de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. En l'occurrence Blanchot commente, dans la section « Raison », le stade de la conscience « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Blanchot souligne lui-même l'éloignement à partir duquel il écrit son commentaire : « Il est entendu que les remarques qui suivent restent fort loin du texte de la *Phénoménologie* et ne cherchent pas à l'éclairer. » Voir : BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 295.

pour soi-même », et notamment le premier des trois moments composant ce stade¹¹⁴ : « Le Règne animal de l'esprit et la Tromperie ou la Chose même »¹¹⁵.

À ce point, il faut souligner les enjeux de l'approche de Blanchot concernant la *Phénoménologie* dans ce moment. Ce qui est mis en jeu commence dans le type de relation qui établit la conscience par rapport au monde dans la section citée, et que Blanchot renverse dans son commentaire, se poursuit dans les sections et moments qui la suivent et se termine dans les phénomènes auxquels Hegel se réfère pendant les trois moments respectifs¹¹⁶. « Le Règne animal de l'esprit et la Tromperie ou la Chose même » et ses implications seront traités dans la troisième partie de ce chapitre. Pour l'instant, nous tiendrons compte du type de relation qui établit la conscience par rapport au monde dans la section citée, et de sa position dans l'itinéraire de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

La phénoménologie, comme science de l'expérience de la conscience, suit la conscience dans différents mouvements qui, progressivement, l'élèvent vers le savoir absolu. L'itinéraire est marqué par des mouvements successifs par lesquels ce que la conscience tenait pour véritable est découvert comme illusoire. Succinctement, dans la première partie de la *Phénoménologie*, la dialectique de la conscience permet passer de la conscience à la conscience de soi, puis à la raison. Les différences entre ces trois sections sont les suivantes : d'une part, la conscience considère l'objet comme étant autre que le moi, comme une altérité insurmontable ; d'autre part, la conscience de soi n'a pour objet qu'elle-même ; tout est en rapport avec ses désirs et sa puissance propre. Puis elle passe de la conscience de soi singulier¹¹⁷ à la conscience de soi universel : ainsi le désir devient pensée et le contenu de la conscience devient savoir de soi et savoir de l'être-en-soi. C'est la Raison, identité de la

¹¹⁴ Les deux autres moments subséquents de ce stade sont « La Raison législatrice » et « La Raison examinant les lois ». Nous commenterons ces deux moments en même temps que nous nous occuperons de la question : que fait le langage littéraire à la loi quand nous la comprenons comme littérature ?

¹¹⁵ D'autres passages de l'essai de Blanchot commentent « La liberté absolue et la terreur » dans le stade « L'esprit devenu étranger à soi, la culture », section « L'esprit ». Nous nous référerons à ceux-ci dans le troisième chapitre de cette thèse.

¹¹⁶ Pour une autre lecture comparatrice des sections citées de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et de l'essai de Blanchot, voir : GASCHE Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature » in *Maurice Blanchot. The demand of writing*, Carolyn Bailey Gill (éd.), London, Routledge, 1996, p. 34-69.

¹¹⁷ Dialectique du maître et de l'esclave.

Pensée et de l'Être¹¹⁸. Autrement dit, quand la conscience de soi comprend que son savoir de soi est aussi un savoir de l'être-en-soi, elle prend conscience que la réalité ne lui est plus étrangère. La Raison comprend le monde à partir de sa pensée. Dans la Raison, la conscience de soi a la *certitude*¹¹⁹ d'être en-soi, c'est-à-dire d'être toute réalité, d'être le monde.

Le stade « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même » constitue le point culminant de la section Raison et la charnière à la section Esprit. Dans son stade antérieur,¹²⁰ la conscience de soi se posait comme négation de la réalité extérieure en se donnant un but en dehors de la réalité. Mais finalement, elle s'est réalisée comme conscience de soi, puis comme individualité au milieu du monde. Elle ne prend plus le monde comme une résistance qu'elle doit transformer pour vaincre et se réaliser : « Son but n'est pas la négation du monde réel, il appartient lui-même au monde et ce monde, est le monde de l'individualité. »¹²¹

Le stade de « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même » concerne la prise du concept de soi qui fait la conscience de soi. La conscience de soi est en rapport avec son propre agir, elle veut s'exprimer dans l'extériorité du monde, elle veut manifester son individualité – sa nature originaire au dedans d'elle – dans le dehors à travers l'agir. L'individualité est en soi en tant que nature originaire, et dans le passage au-dehors, elle est pour-soi : l'opération du passage de l'individualité au monde objectif est la réalité de ce stade. L'individualité agissante se réalise dans le monde, se manifeste sans contrainte : « La matière de l'agir et le but de l'opération résident dans l'opération même. En conséquence, l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide, se meut soi-même en soi-même »¹²². L'individualité veut manifester sa nature propre

¹¹⁸ Voir : « La Raison et l'Idéalisme », dans : HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, vol. 2, p. 211.

¹¹⁹ Avoir la certitude signifie que la conscience de soi considère son contenu comme une donnée extérieure, et non comme un contenu qu'elle possède en elle-même. Voir : MARMASSE Gilles, « Problématiques morales dans la Phénoménologie de l'esprit et l'Encyclopédie des sciences philosophiques », *Revue philosophique de Louvain*, n° 1, vol. 108, février 2010, p. 71-89.

¹²⁰ Je parle ici du passage de la « Raison observant » (où la conscience connaît l'objectivité des phénomènes extérieurs et examine les principes théoriques généraux de la nature et de l'esprit) à « L'actualisation de la conscience de soi par sa propre activité » (où la conscience comme conscience de soi ne se trouve dans l'être et se pose elle-même. Elle se réalise activement comme conscience de soi à travers la négation. Elle impose des lois pratiques au monde – la loi de son plaisir, de son cœur, ou de sa vertu – pour le transformer). Dans ce dernier stade, la conscience passe de s'opposer au monde, car son but était en dehors de la réalité, à faire de la réalité son but, à se retrouver dans le monde.

¹²¹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 286.

¹²² HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, vol. 1/2, p. 323.

par l'agir – l'opération – dans le monde, passage de l'intériorité à l'extériorité. Le résultat de l'action manifeste la nature propre de l'individualité.

Comme nous l'avons initialement évoqué, « Le Règne animal de l'esprit et la Tromperie ou la Chose même » constitue dans ce stade le premier des trois moments de la conscience. Dans ce moment, l'individu est en rapport avec ses œuvres, il entretient des rapports avec les effets de son agir. En son être, il est pris comme nature originellement déterminée – c'est-à-dire comme détermination, et toute détermination est une négation. Puis, pris en tant qu'individualité opérante, il est le mouvement même de négativité, l'opération négative qui détermine. En considérant le passage d'une face à l'autre, l'individu, par l'opération, devient ce qu'il est en soi – détermination. L'agir ne fait qu'actualiser la nature originellement déterminée de l'individu. Cette nature originelle ne se dépasse pas par l'action, elle s'exprime seulement¹²³.

Le concept d'œuvre apparaît dans la section quand l'individualité se pose dans l'être par l'action. Pour Hegel, l'œuvre condense en elle la dialectique de l'opération. La négativité est inhérente à l'œuvre. Elle est « l'expression authentique de l'individualité réelle en soi et pour soi »¹²⁴. L'œuvre exprime la vision du monde de l'artiste et c'est pourquoi elle importe, car une conscience s'exprime en elle. L'œuvre n'est pas évaluée en raison de sa nature objective, sinon parce qu'une conscience s'exprime en elle. L'opération s'inscrit dans l'œuvre comme une détermination particulière.

Selon Hyppolite, à ce moment, Hegel pense aux héros du romantisme, ainsi qu'aux professeurs et artistes qui font une valeur absolue de *leur* œuvre, de *leur* tâche¹²⁵. Le possessif est souligné car il s'agit d'un moment où l'individualité s'enferme en soi-même. Néanmoins, elle justifie cet enfermement par l'apport à une œuvre ou tâche universelle auquel contribue la tâche particulière. Ce moment évoque également le rapport entre l'individu et la communauté. Le travail de la conscience se pense comme un apport à l'œuvre universelle : « To think of ourselves as part of a community of workers, each of whom puts

¹²³ C'est pour ce non-dépassement que ce moment de l'individualité est abstrait, parce que la conscience ne rapporte pas à rien hors de sa sphère d'appartenance.

¹²⁴ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 295.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 287.

his or her talents to work in the service of some general goal. »¹²⁶ (« Se considérer comme faisant partie d'une communauté de travailleurs, chacun mettant ses talents au service d'un objectif général »). Un « monde animal spirituel » est un monde où chacun ne se dédie qu'à soi en se justifiant dans la croyance d'une contribution à une cause plus générale conçue de façon abstraite. Ludwig Siep signale à ce même égard que le monde animal spirituel est concerné :

With representations of self-development or self-realization in works of art and in pursuit of an idea, i.e. a *Sache* – an « issue » or « matter ». Historically speaking, this shape of consciousness may target the artistic and intellectual ideals advanced by Goethe (the Goethe of *Wilhelm Meister*, not the Goethe of *Faust*) or the Humboldt brothers¹²⁷ (Avec des représentations du développement ou de la réalisation de soi dans des œuvres d'art et dans la poursuite d'une idée, c'est-à-dire d'une *Sache* - une « question » ou une « matière ». Historiquement, cette forme de conscience peut viser les idéaux artistiques et intellectuels avancés par Goethe (le Goethe de *Wilhelm Meister*, pas le Goethe de *Faust*) ou les frères Humboldt).

La phrase qui sert de titre à la section « Le Règne animal de l'esprit » peut être lue selon Siep¹²⁸ comme une référence à un passage de *l'Hypérion ou l'Ermite en Grèce* de Hölderlin. Dans le livre premier du premier volume de l'œuvre, le protagoniste Hyperion parle de la ville de Smyrne et décrit un lieu où les hommes, même cultivés, sont faibles de corps et d'esprit. La nature humaine, dégradée et corrompue, est comme dissoute dans le règne animal spirituel, soutient Hyperion.

La conception de l'œuvre comme l'expression extérieure de l'intériorité de l'individu qui la réalise par l'agir est propre à la caractérisation moderne de la littérature. Dans *L'espace littéraire*, Blanchot affirme :

¹²⁶ SHAPIRO Gary, « Notes on the Animal Kingdom of the Spirit », in *Clio* 8, n° 3, Spring 1979, « Philosophy », p. 326.

¹²⁷ SIEP Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traduit par Daniel Smyth, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 149.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 149, n° 82.

Toute l'époque moderne est marquée par ce double mouvement qui s'éclaire déjà en Descartes, jeu perpétuel d'échange entre une existence qui devient toujours davantage pure intimité subjective et la conquête, toujours plus agissante et plus objective, du monde selon le souci de l'esprit qui réalise et de la volonté qui produit¹²⁹.

La modernité se caractérise par le mouvement d'une intériorité qui se manifeste et se produit dans l'extériorité par l'agir. Pour Blanchot, Hegel est le premier à s'en être pleinement rendu compte¹³⁰. La littérature pensée à partir d'une compréhension du langage qui exprime le contenu d'une conscience, qui dit la pensée, est le langage qui fait référence à l'intériorité du soi dans l'extériorité de l'œuvre. Elle est le langage qui se désigne à elle-même, soutient Foucault dans « La pensée du dehors » : « En cette autoréférence, elle aurait trouvé le moyen à la fois de s'intérioriser à l'extrême (de n'être plus que l'énoncé d'elle-même) et de se manifester dans le signe scintillant de la lointaine existence. »¹³¹ « Modernism », selon Jeff Fort, « is a name for the sounding and unfolding of depth and interiority, its radical externalization : inwardness as boundless exteriority »¹³² (« est un nom pour le son et le déploiement de la profondeur et de l'intériorité, son extériorisation radicale : l'intériorité en tant qu'extériorité illimitée »). De la même manière, dans *Le livre à venir*, Blanchot déclare :

Depuis la Renaissance jusqu'au romantisme, il y a eu un effort impressionnant et souvent sublime pour réduire l'art au génie, la poésie au subjectif et donner à entendre que ce que le poète exprime, c'est lui-même, son intimité la plus propre, la profondeur cachée de sa personne, son « Je » lointain, informulé, informulable¹³³.

¹²⁹ BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1955, p. 285.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit., p. 526.

¹³² FORT Jeff, *The Imperative to Write. Destitutions of the Sublime in Kafka, Blanchot, and Beckett*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 173.

¹³³ BLANCHOT Maurice, « Il ne saurait être question de bien finir » in *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959, p. 45.

La première partie de l'essai, que nous connaissons sous le nom de « La littérature et le droit à la mort », fait un commentaire destiné à comprendre l'œuvre littéraire rapportée au travail de l'artiste ou de l'écrivain. Blanchot revient sur ce sujet dans ses écrits ultérieurs. « La littérature et le droit à la mort » ne constitue pas seulement une remarque librement écrite au sujet de certains passages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, mais également un commentaire très précis et très moderne de la tâche de l'artiste et de l'écrivain.

Mais retournons aux commentaires de Hegel. Le passage du concept d'œuvre à la notion de Chose même, dans la *Phénoménologie*, a lieu lorsque l'œuvre se pose comme extérieure à l'individualité. Si l'opération s'inscrit dans l'œuvre comme quelque chose de particulier, l'agir ou la conscience opérante, de son côté, est universel. En tant qu'universalité, cette opération transcende l'œuvre¹³⁴. Dans l'œuvre, la négativité s'inscrit comme détermination statique ; dans la conscience qui est opération, elle est processus de médiation, devenir, l'espace universel où les déterminations sont possibles. Cependant, même si la conscience se reconnaît comme opération qui dépasse l'œuvre, elle reconnaît dans la réalité de l'œuvre l'unité de celle-ci avec l'opération. Voir l'œuvre comme la Chose même, c'est l'expérimenter en portant attention à ce qu'il y a d'universel et de permanent en elle, sans regard pour ce qu'il y a de particulier ou de contingent. La Chose même est ce qui permet de maintenir le lien entre l'agir de l'individu et l'œuvre lorsque cette dernière se pose comme extérieure, comme distincte de l'individu. L'unité entre individualité et réalité ou objectivité est la Chose même, c'est-à-dire « la Réalité affective envisagée comme l'œuvre de la conscience de soi »¹³⁵, dit Hyppolite, le monde comme le reflet de la conscience. La Chose même est l'effectivité de l'individualité, c'est-à-dire le processus par lequel la conscience se réalise à soi-même par l'agir. L'individualité se fait effective comme la Chose même.

Avec la Chose même, « la conscience de soi voit venir à l'être son vrai concept de soi »¹³⁶ en tant qu'universalité formelle (non pas en tant que Chose de cet individu particulier, mais en tant qu'universel et abstrait). C'est la raison pour laquelle, dans le « monde animal spirituel », chacun ne se dédie qu'à soi en se justifiant dans la croyance d'une contribution à une cause commune plus générale, mais conçue de façon abstraite. Selon Hegel, à ce

¹³⁴ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 295.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 300.

¹³⁶ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 1/2, p. 336.

moment-là, la conscience est honnête et atteint toujours la Chose même – en tant qu’universelle – quelle que soit la situation concrète : « Si elle ne conduit pas un but à la réalité effective, elle l’a toutefois voulu, c’est-à-dire qu’elle fait alors du but comme but, de la pure opération qui n’opère rien, la Chose même, et elle peut dire ainsi pour se consoler que quelque chose du moins a été fait.¹³⁷ »

L’universalité de la Chose même contient déjà le mouvement négatif qui est l’opération propre de la conscience et qui lui permet de se reconnaître dans tout ce qui arrive. La Chose même est autant l’œuvre que l’absence d’œuvre, dit Hegel. La conscience se reconnaît dans la Chose, quelle que soit la situation particulière. Elle n’atteint que l’universel et ceci est déjà l’opération de la conscience. Elle est autant pure opération que réalité effective sans activité opérante, elle est chacun de ces moments. Dans tous ces moments, la conscience trouve la Chose même.

Cette suite de moments, bien que différents, ne sont pas comprise en sa distinction. C’est ce qui conduit à la tromperie mutuelle ou au jeu des individualités, que développe Hegel à la fin de cette section. Ici, il existe plusieurs consciences dont chacune prend une perspective différente. L’individualité qui s’intéresse à une Chose par son agir ne s’intéresse pas aux mêmes formes que les autres individualités qui se rapportent à elle. Chacune la voit dans différents moments, se trompe dans ce qu’elle prend de la Chose. Cette tromperie est un trait sur lequel nous reviendrons à l’occasion du commentaire de Blanchot concernant ce moment de la *Phénoménologie*.

Dans le mouvement suivant, la Chose devient l’œuvre de tous et de chacun, elle prend le statut d’une chose commune qui fait partie de l’essence spirituelle. La transition vers l’Esprit commence.

3) *L’écrivain et l’écriture*

Dans cette section, nous allons porter notre attention sur le rapport de la conscience à l’œuvre, parallèlement au rapport de l’écrivain à l’écriture. Nous nous intéressons à présent à la compréhension que fait Blanchot de « La littérature et le droit à la mort » par rapport à

¹³⁷ *Ibid.*, p. 337.

ce moment de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi qu'au déplacement qu'il réalise quant à l'idée de l'individu, de l'artiste et de l'écrivain et son rapport à l'œuvre. Hegel est introduit dans l'essai par un commentaire selon lequel « celui qui choisit d'être un littérateur se condamne à appartenir au "règne animal de l'esprit" »¹³⁸. En suivant Hegel, le littérateur serait condamné au règne où l'individu se réalise et se reconnaît par l'agir, dans l'opération et ses effets. Il arrive au point de s'identifier dans son œuvre, comme identique à soi, comme répétition de son contenu et de sa nature originaire dans l'extériorité du monde. Ces passages développés par Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort » peuvent-ils être lus comme une glose de ce que décrit Hegel dans la section, cette fois transposée dans le schéma littéraire développé dans l'essai ? Au contraire, nous affirmerions plutôt que ce que décrit Blanchot dans l'essai comme expérience de l'écrivain est tout à fait différent de ce qu'élucide Hegel dans sa section de la *Phénoménologie*. Le déplacement que réalise Blanchot entraîne des conséquences pour la compréhension du rapport entre l'écriture, le langage et la figure de l'écrivain.

Pour Blanchot, l'écrivain affronte des situations semblables à celles que la conscience éprouve dans « Le règne animal de l'esprit... » de la *Phénoménologie*. Pour écrire son œuvre, l'écrivain a besoin de talent, mais il ne l'obtient qu'après l'avoir écrite. Il n'a conscience de lui-même et de l'œuvre qu'après les avoir produits. Il se réalise en tant qu'écrivain par son œuvre, au même titre que la conscience de soi se réalise par l'agir. De ce fait, la question que se pose Blanchot est : comment l'œuvre peut-elle exister ? Si elle ne peut être projetée ni pensée avant d'être réalisée, et si elle ne est réalisée que par « les mots qui la déroulent dans le temps et l'inscrivent dans l'espace »¹³⁹, comment l'œuvre est-elle possible ?

Hegel, lui aussi, pense cette tension qui menace la possibilité de l'œuvre. Dans la *Phénoménologie*, la conscience de soi prend le concept de soi par l'agir, qui ne fait qu'actualiser sa nature originaire. Cela produit un cercle vicieux entre conscience de soi et réalité, où la première se réalise dans la seconde, mais en supposant la réalité toujours connue, même avant son accomplissement. L'individu doit savoir ce qu'il est avant d'opérer sa réalisation. Il s'agit d'une reformulation du paradoxe de Ménon, qui se demande quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance. Dans le dialogue platonicien, Ménon pose

¹³⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 295.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 296.

certaines questions quant à la possibilité de connaître quelque chose de nouveau. De quelle façon chercher une réalité dont on ne sait absolument pas ce qu'elle est ? Comment identifier la chose que l'on recherche si on l'ignore ? Comment savoir que l'objet découvert est le bon ?¹⁴⁰ Le paradoxe menace la possibilité de la connaissance et de l'enseignement. La réponse socratique est bien connue et s'appuie sur la doctrine de la réminiscence, en soutenant que le fait de chercher et le fait d'apprendre constituent une réminiscence. Celui qui cherche doit donc se remémorer ce que son âme connaissait déjà.

Dans le cas de Hegel, l'aporie est formulée par rapport à l'agir. La conscience individuelle doit se savoir pour agir avec le but de réaliser sa nature¹⁴¹. Hegel répond à ce paradoxe en soutenant que l'individu doit « commencer immédiatement et passer directement à l'acte, quelles que soient les circonstances et sans penser davantage *au début*, au *moyen* et à *la fin* ; car son essence et sa nature étant en soi sont tout en un, début, moyen et fin »¹⁴². Il faut agir, quelles que soient les circonstances, ces dernières étant toujours convenables pour l'agir. Il faut agir pour que l'individualité se pose dans l'être. Le mouvement par lequel l'œuvre se fait reste toujours identique à la nature originiaire de l'individu.

Pour Blanchot, il faut aussi écrire pour faire venir l'œuvre à la réalité. Mais à la différence de l'agir de l'individu, qui ne fait qu'actualiser sa nature originiaire dans la réalité, dans l'être, l'écriture dépasse tout à fait cette nature originiaire qui était le contenu de la conscience.

Dans « Le règne animal de l'esprit... » Hegel souligne qu'entre les deux côtés de l'opération – de l'agir – « le contenu reste le même, et de façon qu'aucune différence ne s'introduise : ni entre l'individualité et l'être en général, ni entre le *but* et *l'individualité comme nature originiaire, ou la réalité effective présente...* »¹⁴³. Hegel remarque : « Si on se représentait la conscience comme outrepassant ce contenu et voulant acheminer un autre contenu à la réalité effective, on se la représenterait alors comme un néant travaillant dans le néant. »¹⁴⁴

¹⁴⁰ PLATON, « Ménon » in *Platon. Œuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), Paris, Flammarion, 2020, p. 1079-1118.

¹⁴¹ « Ainsi l'individu qui va agir semble se trouver enfermé dans un cercle dans lequel chaque moment présuppose déjà l'autre et semble donc ne pouvoir trouver aucun début ». Voir : HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 1/2, p. 327.

¹⁴² *Ibid.*, p. 328.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 326.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 327.

Chez Blanchot, au contraire, l'œuvre littéraire dépasse toujours son point de départ. Avec elle, il arrive tout à fait le contraire de ce qui a lieu avec l'individualité dans la section commentée de la *Phénoménologie*. L'œuvre littéraire se déroule dans le temps et s'inscrit dans l'espace justement comme *un néant travaillant dans le néant*¹⁴⁵. L'écrivain fait tout ce que l'individualité ne fait pas dans l'opération. De plus, il n'existe pas d'écrivain avant l'écriture. Il n'y a rien qui précède l'écriture, il n'y a pas d'individu qui la projette ou la prend pour but. Il n'y a pas de conscience qui contient l'écriture. Au contraire, par l'écriture, « ce qui au-dedans n'était rien est venu dans la réalité monumentale du dehors »¹⁴⁶. Avant l'œuvre, il n'existait qu'impossibilité d'écrire. Autrement dit, « toute œuvre est œuvre des circonstances »¹⁴⁷, son point de départ est dans le temps, inscrit dans l'extériorité des mots, et non dans l'intériorité de la conscience de celui qui l'écrit.

Dans « L'Absence du livre », essai publié à la fin du recueil *L'Entretien infini*, Blanchot soutient par rapport à ce sujet : « L'Œuvre n'est pas libérée du nom parce qu'elle pourrait se produire sans quelqu'un qui la produise, mais parce que l'anonyme l'affirme toujours déjà hors de ce qui pourrait la nommer. »¹⁴⁸ Cette phrase si difficile à interpréter – comme l'est peut-être tout cet essai – est précédée d'une brève comparaison entre Hegel et Mallarmé : le premier est celui qui est toujours nommé et le second est l'impossible à nommer. Chez Blanchot, l'œuvre a lieu comme l'extériorité qui s'écrit hors de soi, ce qui veut dire qu'elle s'écrit à partir de rien – que l'anonyme l'affirme – et que cette affirmation n'est pas un acte de nomination ni un baptême, mais plutôt une affirmation anonyme, le dire du néant.

Blanchot reprend ainsi la notion de la Chose même dans sa lecture. En citant Hegel, il signale à ce sujet : « C'est tout ce qui, au-dessus de l'œuvre toujours en dissolution dans les choses, maintient le modèle, l'essence et la vérité spirituelle de cette œuvre telle que la liberté de l'écrivain a voulu la manifester et peut la reconnaître pour sienne. »¹⁴⁹ La Chose même, selon Blanchot, est ce qui permet de penser l'unité entre l'individu qui écrit et l'œuvre. Ainsi, l'individu est pensé comme puissance de négation qui se reconnaît dans

¹⁴⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 296.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 297.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ BLANCHOT Maurice, « L'absence de livre », art. cit., p. 629.

¹⁴⁹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 300.

l'œuvre en prêtant attention à ce que l'œuvre a d'essentiel, c'est-à-dire, en prêtant attention au dépassement qui s'affirme en elle et en ignorant la singularité qui la constitue. Dans le commentaire de Blanchot, la notion n'est pas non plus à l'abri de l'honnêteté et de la tromperie que Hegel considère comme conséquence de la Chose même. Mais pour Blanchot, la concurrence instable de tous ces moments, l'impossibilité d'affirmer uniquement l'un ou l'autre, est ce qui donne lieu à la littérature.

Dans « La littérature et le droit à la mort », l'œuvre échappe à celui qui l'a écrite. Pour Hegel, l'œuvre est l'individualité qui se pose dans l'être. Même lorsque l'œuvre se pose comme extérieure à l'individualité, il reste encore un trait général par lequel l'individualité peut la reconnaître comme propre. Au contraire, pour Blanchot, si l'écrivain se pose dans l'œuvre, celle-ci disparaît, la splendeur du moi disparaît dans l'extériorité des mots. Ce qu'il y a d'universel et de permanent dans l'agir d'individu, qui s'inscrit dans l'œuvre comme affirmation du dépassement, permet de penser l'œuvre comme œuvre d'une intimité à laquelle il appartient. Au contraire, pensée comme littérature, l'œuvre se déploie dans l'extériorité du monde, non comme intimité mais comme pure extériorité. Le lecteur cherche également à lire une œuvre qui lui soit étrangère, qui puisse le transformer, le faire devenir autre. L'écrivain qui écrit est le néant travaillant dans le néant car son travail est de faire quelque chose à partir de rien. Rien ne précède l'écriture, ni conscience ni réalité.

En ce qui concerne « la loi comme littérature », nous pouvons déjà souligner certains aspects pour entrevoir l'enjeu du déplacement que réalise Blanchot dans sa lecture. Le rapport entre la conscience et l'œuvre chez Hegel est un rapport de reconnaissance, d'unité et d'identification. L'individu se reconnaît dans l'œuvre car il voit la Chose même, c'est-à-dire ce qu'il y a d'universel en lui, au-delà de sa particularité. L'individu précède l'œuvre car l'opération essentielle à cette dernière est son propre agir, l'agir de la conscience individuelle. Quant à la dimension politique ou communautaire de la section, dans le règne animal spirituel, chacun ne se dédie qu'à soi, dans la croyance de faire une contribution à une cause plus générale conçue de façon abstraite. Ainsi, Hegel condamne la fragilité d'une communauté d'hommes qui ne se reconnaît que dans la généralité et l'abstraction de la Chose même. Il en va différemment entre écrivain et œuvre littéraire : le rapport n'est pas de reconnaissance, mais d'inadéquation.

Par ses perpétuels glissements d'un aspect de l'œuvre à l'autre, l'écrivain disparaît, il devient « un perpétuel absent et un irresponsable sans conscience »¹⁵⁰. Alors, est-il encore possible de soulever la question de la communauté ? Chez Blanchot, c'est par l'exigence d'irresponsabilité que l'écrivain se rapporte à la communauté. Le trait principal de la responsabilité de l'écrivain est d'être sans détermination, d'être une responsabilité venue d'une exigence dont on ne connaît pas la réponse¹⁵¹. Ne se posant pas dans l'œuvre, ne se réalisant pas dans le monde, ce que fait l'agir de l'écrivain est, au contraire, d'ouvrir la communauté à l'étrangeté. Le travail de l'écrivain consiste à écrire quelque chose qui fait lieu à l'inconcevable dans la communauté politique. Nous aborderons plus directement la question politique, ainsi que les implications de la réflexion sur la communauté à partir de la littérature, dans le troisième chapitre de cette thèse.

Le glissement perpétuel et l'irresponsabilité qui en résulte tiennent à la forme du rapport de l'écrivain à la loi. Nous verrons dans la dernière section de ce chapitre que l'écrivain est responsable devant une pluralité de commandements et différentes lois qui établissent de multiples sens possibles de l'œuvre, chacun d'eux étant aussi absolu que différent, contradictoire, incompatible avec les autres. Cette responsabilité exigée de l'écrivain devant toutes les lois entraîne en échange l'irresponsabilité que nous venons d'énoncer. L'écrivain répond à toutes les lois, mais ne se reconnaît en aucune. Il entend la loi, mais ne s'identifie à aucune en particulier. Son rapport à la loi est un rapport de glissement perpétuel par rapport à n'importe quel sens établi. C'est un rapport toujours d'inconvenance, jamais de conformation.

Concernant le rapport d'une conscience agissant à la loi, penser la loi comme un commandement donnant un sens à l'agir permet de penser la continuité entre la conscience individuelle et l'œuvre générale à laquelle elle contribue. L'universalité de l'agir chez Hegel, nécessaire pour l'idée d'œuvre, fait le travail de lier la conscience au monde. Au contraire, chez Blanchot, l'écrivain ne suit pas *la* loi. Plusieurs lois l'appellent, puis l'écrivain écrit et par l'écriture fonde une nouvelle loi¹⁵². Comme le dit Blanchot, l'influence des auteurs

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 303.

¹⁵¹ Dans le troisième chapitre de cette recherche, à partir de la lecture de *La communauté inavouable*, nous nommerons cette idée la responsabilité ou l'obligation inconditionnelle envers autrui.

¹⁵² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 306.

dépasse infiniment leur action¹⁵³. Il n'existe pas de continuité entre la pluralité de commandements qui précède l'agir de l'écrivain et la nouvelle loi qu'il établit. À travers ses glissements du sens, l'œuvre inaugure quelque chose d'inattendu et de nouveau.

La Chose même est ce qui permet à l'individu de maintenir le lien à l'œuvre à l'égard de ce qu'il y a d'universel en lui. L'universalité de la Chose même contient le mouvement négatif qui est l'opération propre de la conscience et qui lui permet de se reconnaître. De même, en suivant la loi, la conscience individuelle se pose près de l'universel pour l'actualiser à travers l'agir. En revanche, pour l'écrivain, il ne s'agit pas de maintenir un rapport d'identification à l'œuvre, il ne s'agit pas non plus d'actualiser l'universalité de la loi dans le monde, c'est-à-dire de l'accomplir. Au contraire, il s'agit d'un rapport de nouveauté : transformer le monde, créer quelque chose de nouveau à partir de rien.

Mais, si l'œuvre littéraire a lieu à partir de rien, si rien ne précède la littérature, alors comment la littérature est-elle possible ? Chez Blanchot, même s'il n'existe pas de conscience s'inscrivant dans la réalité à travers l'agir et si la détermination originaire qui fait le passage du dedans de la conscience vers le dehors du monde n'est œuvre de personne, existent néanmoins œuvre littéraire et écriture, extériorité qui s'inscrit dans le temps, mais à partir de rien. Ce questionnement quant à la possibilité de l'écriture, posé à partir de la compréhension du langage littéraire, met en lumière ce que la littérature entraîne pour le langage et pour son rapport au sens.

Nous approfondirons cette dernière question dans la section suivante. Pour bien saisir la question, nous nous appuyerons sur l'approche adoptée par Blanchot au début des années 1940 et reprise dans l'essai que nous venons de commenter : « Admettons que la littérature commence au moment où la littérature devient une question. »¹⁵⁴ Pour Blanchot, la littérature est un rapport au langage, quand le langage s'interroge en son être, en tant que langage. Il s'agit d'une interrogation adressée au langage par le langage devenu littérature. L'expérience littéraire est l'épreuve de ce questionnement.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 293.

II. L'irruption de la littérature

1) *La double illusion littéraire*

Dans la première section de ce chapitre, nous avons étudié le rapport entre la conscience et l'œuvre dans laquelle celle-ci travaille. Distinguons le rapport d'identification de la conscience individuelle avec l'œuvre du rapport de différenciation et de fuite qui s'établit entre écrivain et œuvre. Tandis que l'individu se reconnaît en tant qu'universel dans l'œuvre, l'œuvre échappe à l'écrivain, qui devient autre par l'expérience littéraire.

Dans cette section, nous étudierons la duplicité qui habite le langage littéraire lui-même, en dépit de la conscience, du sujet, de l'écrivain ou du lecteur auquel il est lié. La littérature s'inscrit dans le monde au moyen d'un langage qui émerge à partir de rien, ce qui signifie que l'écrivain ne précède pas l'écriture et que le lecteur s'efface dans l'expérience du langage littéraire. Il s'agit d'une expérience à laquelle le sujet participe par son effacement ou déroberement. La littérature entraîne une forme d'expérience où l'individu ne prend pas activement part : il effectue un geste de perte, de fragilité et d'abandon de soi-même. Ce mouvement d'effacement qu'entraîne le langage littéraire suscite aussi la question de la possibilité même de la littérature.

L'essai intitulé « Comment la littérature est-elle possible ? » est un des premiers fils dont Blanchot se sert pour penser le questionnement propre à l'expérience littéraire¹⁵⁵. Énoncée à propos de Jean Paulhan et *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*, la question de la possibilité de la littérature est formulée en faisant allusion à la révolution kantienne¹⁵⁶, puis elle est élucidée en appelant à « une double illusion ».

Le livre de Jean Paulhan, publié en 1941 pendant le régime de Vichy, mais apparu initialement dans *La Nouvelle Revue Française* en 1936, est décrit par Blanchot de façon ambivalente. Celui-ci se demande si l'examen de la conception critique terroriste à laquelle

¹⁵⁵ Apparu dans *Faux Pas* sous le titre « Comment la littérature est-elle possible ? », l'essai a initialement été publié en deux parties, le 25 novembre et le 2 décembre 1941, dans *Le Journal des débats*. Un premier essai qui n'a pas été republié dans *Faux Pas* fait aussi partie de la série d'articles dédiée au livre de Jean Paulhan : « La Terreur dans les lettres », publié le 21 octobre 1941. De même, dans *La part du feu*, Blanchot republie « Le Mystère dans les lettres », initialement publié dans *L'Arche* en mai 1946.

¹⁵⁶ BLANCHOT Maurice, « La Terreur dans les lettres », *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Les Cahiers de la NRF », 2007, p. 89-94.

Paulhan dédie sa recherche n'est que l'apparence du véritable ouvrage, plus difficile et plus dangereux et duquel ne se montrerait que son absence¹⁵⁷. L'idée d'une apparence du livre qui dissimule ou travestit l'œuvre véritable annonce la double illusion qui fait la littérature.

Pour identifier les différentes dimensions impliquées dans la question sur la possibilité de la littérature, et pour comprendre comment le langage se déploie lorsqu'il n'existe pas de détermination originare à partir de laquelle prendre le sens, nous arrêtons notre attention sur les remarques de Blanchot à propos du caractère trompeur et illusoire de la littérature, qui la rend insaisissable, et de la double illusion qui façonne son impossibilité et la rend ainsi inconcevable.

Selon l'essai de Jean Paulhan commenté par Blanchot, les terroristes sont ceux qui critiquent l'écrivain « qui s'abandonne aux clichés et aux conventions »¹⁵⁸, qui est victime des mots, prisonnier des paroles. La critique terroriste est attachée à l'idée d'une pensée authentique confrontée aux lieux communs. Le terme « terroriste » utilisé par Jean Paulhan n'évoque pas seulement la tentation de la pureté qui affecte une certaine conception littéraire ; il déplace aussi « une terminologie et une problématique portant sur la politique et la guerre »¹⁵⁹. Paulhan introduit le terme en citant les mots d'un révolutionnaire pendant la Terreur, le délégué Joseph Lebon, qui en août 1793 annonce que « le tribunal révolutionnaire d'Arras jugera d'abord les prévenus distingués par leurs talents »¹⁶⁰. Cette phrase, citée en exergue dans une des sections de l'essai, fait allusion aux critères de jugement des tribunaux révolutionnaires visant les hommes plutôt que les faits. De même, la conception critique terroriste selon Paulhan juge moins l'œuvre que l'écrivain, et moins l'écrivain que l'homme.

Terroriste est celui qui renie la condition du langage de la littérature. Selon la lecture de l'essai de Jean Paulhan que développe Philippe Roussin, « dès le moment où elle [la littérature] se nie comme discours parmi les autres discours et s'identifie comme une rupture avec les langages de l'ordinaire, la littérature s'affirme en fait comme un régime

¹⁵⁷ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 92.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁹ LECARME Jacques, « La Terreur dans les lettres », *Les Cahiers de médiologie*, n° 13, 2002, p. 157.

¹⁶⁰ PAULHAN Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*, 1941^e éd., Paris, Gallimard, « Idées », 1973, p. 37.

d'exceptionnalité et comme un pouvoir »¹⁶¹. Dès lors, la conception critique terroriste ne se réduit pas à une conception littéraire, elle est aussi une conception du langage politique¹⁶². Le déplacement effectué par Jean Paulhan entre le politique et le littéraire laisse apparaître une considération par rapport au contexte politique de la France dans la période de publication du livre¹⁶³ – l'Occupation allemande et la guerre –, de même qu'une considération par rapport à la Terreur comme jalon de l'institution de la France moderne et républicaine. Nous nous intéresserons de près à ces dimensions politiques de la notion de terrorisme dans les deuxième et troisième chapitres de cette recherche. Ici, c'est la dimension littéraire qui nous intéresse.

Dans « Le Mystère dans les lettres »¹⁶⁴, Blanchot affirme que « *Les Fleurs de Tarbes* parlent du langage. [...] Ils en parlent de la manière la plus précise, en recherchant si le langage n'est pas soumis à des lois et si ces lois qui concernent l'expression peuvent être exprimées »¹⁶⁵. Selon Blanchot, la recherche de Paulhan se formule sur une évidence : « le langage est fait de deux éléments distincts, l'un matériel, souffle, son, image, écrite ou tactile, et le second immatériel, pensée, signification, sentiment. Fond et forme. »¹⁶⁶ De ce point de vue, les terroristes sont ceux qui, dans le langage, veulent réduire le mot pour donner le pas à la pensée.

Selon Blanchot, les accusations énoncées par les critiques terroristes ne se fondent que sur l'illusion optique selon laquelle c'est l'auteur qui est prisonnier, qui se soumet à des enchaînements de mots qui l'assujettissent à un ordre établi. Au contraire, pour Blanchot, c'est le lecteur qui doit se demander si l'expression qu'il lit est un cliché ou si elle garde une force native, une vigueur originelle¹⁶⁷. Le lecteur peut toujours choisir entre « s'en tenir au

¹⁶¹ ROUSSIN Philippe, « Autonomie de la forme, terreur et rhétorique. Deux réponses de La N.R.F aux avant-gardes. », *Revue d'Études Françaises*, n° 10, 2005, p. 71.

¹⁶² Voir : GAYARD Laurent, « Modernité, avant-garde et terreur dans les lettres : la relation au progrès dans le champ littéraire du XXe siècle », *Rue Descartes*, n° 69, Avant-gardes. Retours et détours, septembre 2010, p. 14-22 ; LECARME Jacques, « La Terreur dans les lettres », art. cit. ; ROUSSIN Philippe, « Autonomie de la forme, terreur et rhétorique. Deux réponses de La N.R.F aux avant-gardes. », art. cit.

¹⁶³ Jean Paulhan est aussi l'un des premiers écrivains français à s'impliquer activement dans la Résistance pendant l'Occupation. Il travaille notamment pour la revue clandestine *Résistance*, puis il fonde, avec Jacques Decour, le journal clandestin *Lettres françaises*.

¹⁶⁴ BLANCHOT Maurice, « Le mystère dans les lettres », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 49-66.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible? », art. cit., p. 94.

texte qu'il a entendu»¹⁶⁸ ou le dissiper à la recherche d'un secret qui se cacherait sous l'apparence du texte. La lecture de l'œuvre oscille ainsi indéfiniment entre les lieux communs du langage et la pensée authentique et cachée de l'auteur. De cette ambiguïté naît l'agrément de la littérature.

Parmi les terroristes il y a critiques et écrivains. Parmi ces derniers il existe deux catégories, selon leur compréhension du langage. Pour les uns, le langage doit exprimer correctement la pensée, la laisser s'entrevoir sans l'assombrir. Pour les autres, le langage n'est pas seulement un intermédiaire, il doit être. L'écrivain doit travailler afin de retirer du langage tout ce qu'il a de courant et d'habituel. Cette distinction rappelle celle évoquée par Mallarmé entre « la parole brute » et « la parole essentielle ». La première fait du langage un moyen d'échange, une « pièce de monnaie » de la pensée. Elle est représentative, elle « dessert l'universel reportage ». La seconde soulève l'absence de ce qui est dit, elle se consacre aux fictions, à la virtualité de la parole. Le dire, dit Mallarmé, est avant tout rêve et chant¹⁶⁹. Mais pour Blanchot, même si le poète a restitué à certains vocables leur valeur d'évènement, même s'il les a déchirés pour leur faire dire quelque chose d'inouï, cela n'empêche pas que les lecteurs ultérieurs rejettent ces mêmes vocables en les considérant comme déjà corrompus par l'usage¹⁷⁰.

De ce fait, la double illusion de la littérature consiste à penser, d'un côté, qu'il est possible de lutter contre les lieux communs du langage par le langage, et de l'autre, que la littérature peut renoncer à tout ce qu'elle a de prosaïque. Dans les deux cas, dit Blanchot, les terroristes « finissent par faire le procès du langage comme tel, de la littérature comme telle »¹⁷¹ et seraient condamnés au silence s'il n'y avait pas l'illusion de la littérature.

« Faire la littérature *comme telle* », c'est chercher à lui donner quelque chose d'essentiel, à lui attribuer une nature stable. Dans les termes de la section précédente du chapitre, « faire la littérature comme telle » revient à faire de l'œuvre l'expression de l'entreprise de l'écrivain. Soit ce dernier cherche à manifester authentiquement sa pensée, soit il tente d'articuler quelque chose d'inattendu par le langage. Pour Blanchot, si cette

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ MALLARME Stéphane, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1945, p. 368.

¹⁷⁰ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 96.

¹⁷¹ *Ibid.*

communication entre œuvre et pensée était possible, la littérature serait condamnée au silence : « Dans cet effort pour faire disparaître l'opacité ou la banalité des mots, le langage est très précisément exposé à périr. Et l'on peut dire la même chose de la littérature en général. »¹⁷²

Selon Blanchot, la littérature n'est qu'une puissance volatile. Chez elle, le sens des mots est extrêmement fluctuant. Il glisse librement et constamment d'une détermination du sens à l'autre. Cela fait de la littérature quelque chose d'extrêmement instable. Dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot le dit de différentes manières : la littérature n'est rien, elle est nulle, un dedans vide, non sérieuse, elle a mauvaise foi et elle est trompeuse, insignifiante. Cependant, elle est, elle réalise sa propre irréalité. La littérature existe, c'est un fait. Elle continue d'être « en dépit de l'absurdité intérieure qui l'habite, la divise et la rend proprement inconcevable¹⁷³ ». Elle est inconcevable justement parce qu'elle n'est pas expression, manifestation ou traduction de quelque chose qui puisse se concevoir. Entre l'écrivain, sa pensée et l'écriture, il existe un gouffre.

Dans « Le Mystère dans les lettres », Blanchot fait référence au court-circuit et au paradoxe propre à la parole pour penser l'instabilité de la littérature. Il décrit ce paradoxe comme suit : « [N]ous découvrons en même temps que le mot, à lui seul, et le sens, à lui seul, font le langage et nous voyons ces deux aspects comme indispensables l'un à l'autre, quoique s'affirmant chacun comme plénitude du tout. »¹⁷⁴ À cette double prétention absolue et contradictoire des éléments du langage s'ajoute le fait que « dans la poésie, seule existe la tension qui unit les termes, et ces termes n'y sont distincts qu'en apparence et d'un point de vue postérieur »¹⁷⁵. Ainsi, « la poésie, loin de réconcilier les éléments du langage, met entre eux l'infini »¹⁷⁶. Ni mot, ni sens, ni le passage de l'un à l'autre, ni la distance infinie qui les sépare ne rendent la littérature concevable.

Derrida affirme quelque chose de semblable dans l'entretien intitulé « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature »¹⁷⁷. Il soutient qu'étant donné que la littérature n'a pas d'essence, « ce qui s'annonce ou se promet comme littérature ne se donne jamais comme

¹⁷² *Ibid.*, p. 96.

¹⁷³ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 97.

¹⁷⁴ BLANCHOT Maurice, « Le mystère dans les lettres », art. cit., p. 55-56.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷⁷ DERRIDA Jacques et ATTRIDGE Derek, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », art. cit.

tel »¹⁷⁸. La chose littéraire n'est jamais identique à soi ; si elle l'était, elle serait condamnée à s'annuler immédiatement. Pour Derrida, le trait commun que partagent poésie et littérature est celui de « suspendre la naïveté "thétique" de la lecture transcendante »¹⁷⁹, ce qui signifie que la lecture se produit sans thèse, sans position par rapport au sens qui est lu. L'expérience de la lecture permet de mettre en évidence ce trait propre au langage poétique et littéraire.

Chez Blanchot également, le lecteur peut toujours se demander quelle œuvre se cache derrière le texte. Cette lecture introduit, plutôt qu'une thèse, un questionnement. Le sens est mis en question dans la lecture. Ce questionnement se produit par le langage lui-même et concerne autant le sens des mots qui sont lus que « l'existence » de l'œuvre littéraire. Chez Derrida, la singularité de la littérature – le fait qu'elle ne se donne jamais comme telle – a des conséquences dans la force philosophique de l'expérience littéraire : « Poésie et littérature donnent ou facilitent l'accès "phénoménologique" à ce qui fait d'une thèse une *thèse comme telle*. »¹⁸⁰ Il s'agit d'un type de texte qui permet de s'approcher autrement des questions « de la vérité, de l'essence du langage, de l'essence tout court »¹⁸¹. Chez Blanchot, l'expérience du langage littéraire entraîne un questionnement qui concerne la possibilité même de la littérature et qui déstabilise la position de pouvoir de vivre du sujet.

Selon Blanchot, même si les critiques terroristes cherchent à supprimer le langage en décrivant la littérature et le langage *comme tels*, dans l'effort que cette activité entraîne, ils remettent en question le langage – sa nature prosaïque et ses lieux communs –, puis en font de la littérature. En fait, « la poésie, par la déchirure qu'elle produit, par la tension insoutenable qu'elle engendre, ne peut vouloir que la ruine du langage, mais cette ruine est la seule chance qu'il a de s'accomplir, de devenir complet au grand jour »¹⁸².

L'absurdité intérieure qui habite la littérature empêche l'écrivain de s'accomplir. L'authenticité et l'inattendu que l'écrivain cherche à transcrire dans l'extériorité de la langue, une fois inscrits, finissent par faire partie de la double illusion qui rend possible la littérature. Cette illusion se produit dans le langage lui-même, en dépit de l'intention ou du projet de l'écrivain.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁸² BLANCHOT Maurice, « Le mystère dans les lettres », art. cit., p. 59.

Selon Blanchot, Jean Paulhan, « par une révolution qu'on peut dire copernicienne, comme celle de Kant »¹⁸³, aurait découvert cette illusion qui fait émerger la littérature à partir du détachement de l'œuvre de l'intention de l'écrivain : « Si l'on veut, sa révolution copernicienne consiste à ne plus faire tourner uniquement le langage autour de la pensée, mais à imaginer un autre mécanisme très subtil et très complexe où il arrive que la pensée, pour retrouver sa nature authentique, tourne autour du langage.¹⁸⁴ »

La révolution de la métaphysique kantienne consiste à ne plus penser la connaissance comme régie par les objets qu'elle connaît, mais au contraire à penser les objets régis par la connaissance. Selon Blanchot, la révolution de Paulhan consiste à découvrir que dans l'écriture littéraire, le langage et la pensée tournent en orbite l'un autour de l'autre. Pour Jean Paulhan, la Terre est un langage qui « n'avouait pas qu'il était langage »¹⁸⁵, qui voudrait oublier qu'elle n'est que langage et ne vient à l'existence que par le langage. Elle voudrait dire quelque chose hors la langue. Cela reste impossible. Pour Paulhan, la pensée authentique ne se trouve pas dans l'immédiation de la conscience. C'est plutôt dans le langage, en soumettant la pensée aux règles de la parole – la rhétorique, le rythme et la rime –, qu'on rencontre son déploiement originaire. Mais pour Blanchot, la question ne s'arrête pas là non plus. « On pourrait rêver à cette pensée qui se révèle dans les conventions et se sauve dans les contraintes »,¹⁸⁶ dit-il au sujet de la lecture de Jean Paulhan. La pensée qui, pour Paulhan, serait reprise dans l'intimité des mots et des clichés, pour Blanchot est toujours maintenue dans le secret du langage. Le langage ne peut être réduit ni à ses conventions, ni à cette réalité hors le langage qu'il cherche à dire. Ainsi, le langage ne révèle jamais son secret, sa nature ultime. Dans tout langage, par le seul fait d'être langage, quelque chose d'illusoire et d'indéterminable s'énonce. L'instabilité de l'expérience littéraire consiste à imaginer le renversement du langage par rapport à la pensée comme toujours possible. Ainsi, la nature

¹⁸³ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 99.

¹⁸⁴ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 100.

¹⁸⁵ ROUSSIN Philippe, « Autonomie de la forme, terreur et rhétorique. Deux réponses de La N.R.F aux avant-gardes. », art. cit., p. 72.

¹⁸⁶ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 101.

ultime du langage, « la littérature comme telle », se révèle-t-elle comme l'instabilité qui la caractérise.

Dans « Le Mystère dans les lettres », Blanchot définit l'objectif de l'étude de Paulhan comme la recherche des lois qui régissent le langage, et particulièrement comme la formulation de la question si ces lois peuvent être exprimées. Par la suite, il reformule la définition en affirmant que, comme dans *Les Fleurs de Tarbes*, le propos de *Clef de la poésie*¹⁸⁷ – livre de Jean Paulhan publié en 1944, auquel Blanchot fait référence dans l'essai « Le Mystère dans les lettres » – est « de trouver une loi dont la légalité soit celle du mystère, c'est-à-dire qui puisse être loi suivant même ce qui échappe à la loi et à l'expression »¹⁸⁸. Cette loi qui échappe à la loi est le mouvement par lequel le langage ne peut pas saisir son essentialité, dit Blanchot : « tantôt prend-il le parti de l'expliquer en le rendant pareil à ce qu'il sait de soi ; tantôt se résigne-t-il à l'éloigner »¹⁸⁹. En fait, ce mystère est comme étranger au langage, il est la part de non-langage du langage. Blanchot ajoute : « Le mystère est moins dans ce non-langage que dans le rapport de la parole avec lui. »¹⁹⁰

Selon Leslie Hill, ce mouvement s'appelle « the self-deconstructive logic of common place expressions »¹⁹¹. L'écrivain peut faire advenir quelque chose d'inattendu dans les lieux communs du langage, et il peut rendre authentique le lieu commun en lui enlevant son pouvoir de tricherie (l'ambiguïté paradoxale qui fait dire une nouveauté à une parole quelconque). Néanmoins, l'authenticité sera toujours faite de lieux communs, de paroles, de conventions, et inversement. Le lecteur pourra toujours lire la convention ou se plonger à la recherche de ce qui se cache sous l'apparence du texte. Dans la littérature, il reste toujours la possibilité de subvertir le sens du texte par le texte.

Blanchot le dit également d'une autre façon : la question « comment la littérature est-elle possible ? » implique une « hypothèse sur la nature de nos extrêmes ténèbres »¹⁹². L'hypothèse est celle de la pensée ou celle du langage, celle de l'authenticité ou celle des lieux communs. Laquelle prime ? Qu'importe celle que l'on choisit, elle devient un

¹⁸⁷ PAULHAN Jean, *Clef de la poésie*, Paris, Gallimard, « Métamorphose », 1944.

¹⁸⁸ BLANCHOT Maurice, « Le mystère dans les lettres », art. cit., p. 59.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 64

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹¹ Voir : HILL Leslie, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch.*, 401 n. 70.

¹⁹² BLANCHOT Maurice, « La Terreur dans les lettres », art. cit., p. 94.

conditionnement invérifiable de notre essence, puis de la littérature. L'imaginaire, la rêverie, l'illusoire jouent un rôle dans cette démarche. Dès que l'essence de l'expérience littéraire se montre comme invérifiable, dès que la pensée ou des lieux communs se révèlent en tant que s'illusionnant mutuellement et à l'infini, c'est l'imaginaire qui traverse la possibilité de la littérature. Les deux hypothèses se posent comme illusoires. Au lieu de n'affirmer aucune de ces hypothèses, Blanchot affirme la double illusion, les deux hypothèses incompatibles simultanément soutenues en tant qu'illusoires, devenues impossibles dans la contrainte qui se fait de l'une à l'autre. Nous observons le double renversement qui répond à la question sur la possibilité de la littérature et la rend impossible à concevoir.

Dans « Literature Outside the Law: Blanchot's The Infinite Conversation »¹⁹³, en citant l'essai « Le grand refus » publié dans *L'Entretien infini*, Christopher Langlois soutient que les essais de *L'Entretien infini* sont traversés par un questionnement sur la façon d'entrer dans « un autre rapport qui ne serait pas de puissance, ni de compréhension, ni même de révélation, rapport avec l'obscur et l'inconnu »¹⁹⁴. Chez Blanchot, la poésie nous oriente vers cet autre rapport. Mais il est intéressant de souligner que, déjà au début des années 1940, quand est publié l'essai « Comment la littérature est-elle possible ? », Blanchot s'occupe de la question afin de déterminer la façon de penser un rapport qui ne soit ni de puissance, ni de compréhension. Ainsi, la littérature offre une voie pour chercher cet autre rapport. Sous cet angle, la question sur la possibilité de la littérature prend de l'importance justement parce qu'on n'y répondra pas en se fondant sur la puissance. L'instabilité et l'insaisissabilité de l'expérience littéraire, le fait qu'il n'y ait pas de littérature comme telle, sont des traits qui nous montrent en quel sens la littérature entraîne un rapport d'impuissance. De même, la littérature met en question l'existence du lecteur, qui ne surgit qu'avec la lecture. Il n'existe pas une conscience agissante qui nous permettra de répondre à la question de la possibilité de la littérature. Il n'existe pas un sujet qui, par son pouvoir de vivre, crée la littérature. Nous verrons dans le paragraphe suivant comment ce questionnement entraîne une relation à l'impossible. À partir d'un rapport à l'impossible, l'expérience littéraire s'annonce. Penser la loi comme littérature signifie penser la loi comme un rapport à l'impossible qui n'est pas un rapport de puissance, ni de compréhension, ni même de révélation.

¹⁹³ LANGLOIS, Christopher, « Literature Outside the Law: Blanchot's The Infinite Conversation », *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, New York, Bloomsbury, 2018.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 68.

Dans cette section, nous nous sommes penchés sur la question de la possibilité de la littérature qui, chez Blanchot, entraîne une double hypothèse : d'un côté, c'est la pensée qui s'exprime à travers des lieux communs ; de l'autre, l'authenticité de la pensée de l'écrivain ne se réalise pas dans le langage mais hors de lui, comme une rupture ou une exception. Dans les deux cas, c'est la pensée qui se dépose d'une façon ou l'autre dans la langue. Pour Blanchot, la pensée jamais ne se dépose dans le langage car l'illusoire, la rêverie, trompe l'écrivain. L'œuvre se réalise en dépit de l'intention et de la pensée de celui qui l'écrit. L'existence littéraire répond à un questionnement dans l'œuvre, qui a lieu à partir du langage lui-même. Ce questionnement traverse tout langage. Le sens des mots oscille entre la convention et l'exception, chacune se tenant de manière illusoire dans le balancement infini d'un moment à l'autre. Ce perpétuel glissement rend possible l'œuvre littéraire.

Dans le paragraphe suivant, nous étudierons ce double mouvement contradictoire qui donne lieu à l'expérience littéraire. La lecture d'un essai de Blanchot au sujet de l'impossibilité de la parole poétique nous permettra d'éclairer la portée de la contradiction qui touche le langage dans son principe même.

2) *Impossibilité de la parole*

L'essai « La parole "sacrée" de Hölderlin » a été publié par Blanchot dans la revue *Critique*, en décembre 1946, puis republié dans *La part du feu*¹⁹⁵. Dans cet essai, Blanchot fait référence au poème de Hölderlin intitulé « Tel qu'en un jour de fête », consacré au rôle du poète. Le poème a également été commenté en 1941 par Martin Heidegger, dans un essai du même titre, publié dans *Éclaircissements sur la poésie de Hölderlin*, et reconnu comme l'un des principaux essais dans lesquels Heidegger développe sa pensée sur le sacré. Dans son essai, Blanchot soutient que le langage du poème est traversé par une double contradiction. Celle-ci n'est pas logique¹⁹⁶ mais elle est au « cœur de l'existence

¹⁹⁵ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 115-132.

¹⁹⁶ Nous reviendrons sur les enjeux du caractère « existentiel » et non logique ou d'ordre théorique de cette contraction dans la prochaine section du chapitre.

poétique »¹⁹⁷. Pour Blanchot, si la parole a un « antécédent », celui-ci n'est rien d'autre qu'un « impossible » qui ne détermine pas le sens du langage : il est un tout contradictoire et impossible à appréhender qui interroge et fait à tout moment irruption dans le sens. En ce qui concerne la loi, Blanchot affirme qu'elle est le jaillissement du Sacré. Ce dernier, à son tour, est à l'origine de tout pouvoir de communiquer. La loi, énoncée comme le jaillissement de ce qu'il y a à l'origine du tout pouvoir de communiquer, serait le langage qui se manifeste comme déploiement du pouvoir de vivre du sujet, l'agir par lequel le contenu de la conscience se réalise. Le langage du poème, au contraire, précédé par l'impossible, réalise l'impouvoir de communiquer.

Dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », il existe quelques commentaires très précis qui révèlent la position de Blanchot concernant la lecture que fait Heidegger du poème. Par rapport à une lecture que Friedrich Gundolf fait de *L'Archipel*¹⁹⁸, et dans laquelle il se contente de lire le chant en son ensemble en affirmant que le poème est un tout et que le contenu de ce tout n'a aucune réalité hors de lui, selon Blanchot, la lecture de Heidegger interroge chaque mot du poème et arrive à « retrouver dans chaque moment le passage de la totalité du poème sous la forme où celui-ci s'y est momentanément déposé et arrêté »¹⁹⁹. Pour Heidegger, le tout du poème doit se rencontrer dans chacune de ses parties, ce qui signifie que l'inscription du poème donne à lire à chaque moment la totalité des sens possibles sans rien qui lui échappe. Le poème se satisfait et s'accomplit dans chacune de ses parties. Chaque moment affirme la totalité du poème et le tout peut se trouver dans chaque lecture du texte poétique. Cette façon de décrire le commentaire de Heidegger dit déjà beaucoup de la lecture de Blanchot.

Pour ce dernier, « la poésie se rapporte à l'existence dans sa totalité »²⁰⁰ – cette idée nous l'avons commentée brièvement en relation avec la compréhension de l'imaginaire de Sartre. La poésie s'affirme en même temps que s'affirme l'existence comme tout. Néanmoins, cette existence comme tout est précédée par un tout comme infini ouvert et toujours en mouvement. Cela signifie qu'il y a un tout de l'existence, mais qu'il n'est ni

¹⁹⁷ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 121

¹⁹⁸ Gundolf publie « Hölderlins Archipelagus » en 1916.

¹⁹⁹ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 115.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 119.

absolu ni total, car il est précédé par le Sacré : l'infini ouvert et toujours en mouvement. Pour Blanchot, cette totalité sans bornes appelle la poésie. Le poète répond à l'exigence du Sacré. Le Sacré est une puissance antérieure à tout, qui prépare l'univers à être « tout entier »²⁰¹. Le Sacré n'est pas, il est le principe d'apparition de tout ce qui apparaît. Il est infini, expansif et sans limites. Et si le poète répond à l'exigence du Sacré, c'est parce que cette infinité doit venir à être : « Le poème n'est pas le simple pouvoir de donner un sens, après coup, à ce qui dit déjà subsisterait, serait quelque chose de consistant (*Bestehendes*), mais le pouvoir même, par le sens qu'il donne, d'amener à la consistance, de permettre de subsister l'écoulement du devenir. »²⁰²

Sans le poème, le principe d'apparition de tout ne serait pas médiatisé pour venir à être. À ce stade, il n'existe pas de grandes différences entre la lecture de Blanchot et celle de Heidegger. Mais il en existe.

Pour Heidegger, le Sacré, même incommunicable, est la condition de possibilité du poème : « Qu'est-ce que le Sacré ? C'est l'immédiat », dit Heidegger, s'inspirant d'un fragment en prose de Hölderlin, « L'immédiat qui n'est jamais communiqué, mais est le principe de toute possibilité de communiquer »²⁰³. Pour Blanchot, en revanche, comme principe de toute parole, le Sacré, l'immédiat, est communication sans limites, et donc destruction de tout. Le poème qui donne consistance à l'écoulement du devenir ne communique pas. S'il communiquait, l'infini du Sacré n'accomplirait que son jaillissement qui est destruction de tout, pur anéantissement.

Selon Christopher Langlois, cet espace illimité de pur jaillissement est ce que, à la fin des années 1950, Blanchot appelle « le dehors » : « This place where no Self comes into being and where there is no hope of crossing the distance that frames it is the site of an originary experience of writing that guarantees only violence and terror without end (an experience of the impossibility of experience). »²⁰⁴ En fait, comme nous l'avons développé à propos du rapport entre la conscience, l'écrivain et l'œuvre, dans le langage littéraire

²⁰¹ *Ibid.*, p. 122.

²⁰² *Ibid.*, p. 127.

²⁰³ *Ibid.*, p. 123. Dans le même sens, Leslie Hill soutient : « The Sacred – φυσικὸν ὄν or Being – is that which makes the poetic act possible ». Voir : HILL Leslie, *Blanchot. Extreme Contemporary*, London, Routledge, 1997, p. 86.

²⁰⁴ LANGLOIS Christopher, « Literature Outside the Law: Blanchot's The Infinite Conversation », in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, art. cit., p. 101.

l'œuvre échappe à l'intention de l'écrivain. À l'origine de l'œuvre, il n'y a pas de Moi. L'œuvre littéraire n'a pas son principe dans un Moi qui la pense, la projette et la réalise dans l'extériorité du monde, au contraire, elle a lieu en dépit de l'intention de l'écrivain, par l'inscription anonyme d'un langage donc le sens échappe à toute détermination. L'impossible est à l'origine de la littérature – ce qui ne veut pas dire que la littérature nomme, dit ou communique l'impossible. Si le Moi fait partie de cette expérience, c'est dans un mouvement de perte et d'abandon.

De plus, chez Blanchot, le dehors n'est pas le fondement du poème. Ne communiquant rien, le poème est infondé – il n'y a rien qui l'autorise –, et même étant infondé, il est fondement du jour qui demeure. « Le poème, par la parole, fait que ce qui est infondé devient fondement, que l'abîme du jour devient le jour qui fait surgir et qui construit »²⁰⁵, affirme Blanchot. Nous pourrions dire que le poème est le fondement infondé de tout, qu'il est le passage de rien à l'existence comme tout.

Du point de vue de l'expérience poétique, la relation entre le Sacré et le poème révèle au poète l'impossibilité de l'œuvre. Le poète « se place déjà au sein de la toute-présence »²⁰⁶, mais s'il est le pouvoir créateur du poème, il a cependant besoin du Tout pour exister, et le Tout a besoin du poème pour s'ouvrir à être. Alors, comment le poème est-il possible ? Et si le Tout est déjà venu à être, « à quoi de bon le poète, que lui reste-t-il à accomplir ? »²⁰⁷ C'est la raison pour laquelle, selon Blanchot, le commentaire de Heidegger est sensible davantage à la tradition qu'à l'expérience du poète²⁰⁸. Si, dans le commentaire de Heidegger, nous pouvons lire comment le tout du poème se rencontre dans chacune de ses parties, chez Blanchot, cette rencontre n'est pas possible. L'auteur relève l'impossibilité de l'existence poétique : « Comment le sacré qui est "inexprimé", "inconnu", qui est ce qui ouvre à condition de ne pas se découvrir [...] peut-il tomber dans la parole ? »²⁰⁹ Ce questionnement, tel que la question qui s'adresse à l'existence du poème, est répondu avec l'expérience de l'impossible qui fait naître le poème et qui est l'expérience littéraire :

²⁰⁵ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 128.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 128.

« Le langage du poème n'est que le retentissement, la transmission de la propre impossibilité, est le rappel que tout langage du monde, cette parole qui a lieu et se déroule dans le domaine de la facilité radicale, a pour origine un événement qui ne peut pas avoir lieu, est lié à un "Je parle, mais parler ne se peut pas" »²¹⁰.

Si, dans l'essai, le langage du poème est décrit comme un langage où retentit sa propre impossibilité, c'est-à-dire un langage qui réalise sa propre impossibilité, la loi, au contraire, est décrite comme le jaillissement du Sacré : « Puissance rayonnante dont le jaillissement est la loi. »²¹¹ Chez Blanchot, la loi surgit soudainement du Sacré, elle coule de sa puissance. Ainsi, le philosophe ajoute : « La possibilité de communiquer, telle qu'elle émane de la loi, est trop grande pour être vraiment communication, elle est "médiatité absolue", dit Hölderlin ; elle a besoin d'être médiatisée, pour que le côte à côte ne soit pas côtoïement de l'abîme. »²¹² Le langage du poème réalise cette médiation en tant que l'impossibilité de la transmission du Sacré.

Dans « Kafka et la littérature »²¹³, un essai sur la vie et œuvre de Kafka écrit à la même époque que « La parole "sacrée" de Hölderlin » et publié en juillet 1949 par *Les Cahiers de la Pléiade*, Blanchot soutient que les mots de Kafka « tentent une véritable régression à l'infini »²¹⁴. Mais même s'ils sont attirés par l'infini comme s'ils espéraient le saisir, le rapport qu'ils entretiennent n'est pas un rapport de puissance, sinon qu'ils ruinent toute possibilité :

« Souvent, le langage de Kafka voudrait se maintenir sur le mode interrogatif, comme si, sous le couvert de ce qui échappe au oui et au non, il espérait attraper quelque chose. Mais les questions se répètent en se circonscrivant ; de plus en plus, elles écartent ce qu'elles cherchent, elles en ruinent la possibilité : elles continuent désespérément dans le seul espoir d'une réponse, et elles ne peuvent continuer qu'en

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 125.

²¹² *Ibid.*, p. 126.

²¹³ BLANCHOT Maurice, « Kafka et la littérature », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 20-34.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

rendant toute réponse impossible, plus encore, en annulant l'existence même de celui qui questionne. »²¹⁵

Le mode interrogatif réalisant le langage de Kafka entraîne ce mouvement qui cherche à s'emparer de l'infini et ne fait que ruiner sa possibilité. Nous pouvons soutenir que la forme du mouvement qui maintient un rapport à l'infini sans le communiquer, sans le transmettre, est le questionnement. Par conséquent, « la littérature commence au moment où la littérature devient une question »²¹⁶, c'est-à-dire au moment où, par le mode de l'interrogation, elle ruine le rapport de puissance avec l'infini. La question « Comment la littérature est-elle possible ? » est autant condition que réalisation de ce que la littérature cherche à faire éprouver. La littérature est un rapport au langage, quand celui-ci s'interroge en son être, en tant que langage. Le questionnement est le noyau de l'expérience littéraire.

Dans *Le livre à venir*²¹⁷, cette idée sera reprise par Blanchot dans la section intitulée « La question littéraire » – titre qui souligne l'importance de la notion de questionnement pour l'auteur au cours de cette période. Dans l'essai intitulé « Il ne saurait être question de bien finir », le philosophe affirme que le premier mouvement de la communication est l'impossible²¹⁸. Puis il soutient : « Il faut donc tenter de ressaisir dans l'œuvre littéraire le lieu où le langage est encore relation sans pouvoir. »²¹⁹ La lecture littéraire cherche à faire l'expérience de cette impossibilité, mais elle ne la vit que comme impossibilité. Dans la lecture, le sujet, la conscience, se laisse emporter dans l'impuissance.

En 1959, Blanchot revient à la réflexion sur la littérature en relation à l'impossible. Dans « Le grand refus », il formule l'idée de la poésie comme une réponse à l'impossible : « C'est l'existence de la poésie qui, chaque fois qu'elle est poésie, forme par elle-même réponse et dans cette réponse, est attention à ce qui se destine (en se détournant) dans l'impossibilité. »²²⁰ Cet autre rapport à l'obscur ou à l'inconnu, dont nous parlions dans le paragraphe précédent, rapport qui « ne serait pas de puissance, ni de compréhension, ni même

²¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 293.

²¹⁷ BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959.

²¹⁸ BLANCHOT Maurice, « Il ne saurait être question de bien finir », art. cit., p. 48.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

²²⁰ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 69.

de révélation »²²¹, surgit comme réponse à l'impossible et ne cherche pas à le nommer. Selon Blanchot, ce rapport se donne comme une contrariété qui n'est pas une opposition, « comme l'écart de la différence »²²².

Autrement dit, si, pour Heidegger, nous pouvons lire le tout du poème dans chacune de ses parties, pour Blanchot, le poème se réalise quand ce tout est mis en question par l'impossibilité du Sacré.

Dans « The felicities of paradox », Rodolphe Gasché décrit soigneusement le rapport entre l'impossibilité et la littérature dans « La littérature et le droit à la mort » : « Literature, writing, the work, are solutions to the positively irreconcilable contradictions and equivocations »²²³ (« La littérature, l'écriture, l'œuvre, sont des solutions aux contradictions et équivoques positivement irréconciliables »). Néanmoins, comme solutions, elles ne découlent pas des contradictions insolubles qui les précèdent : « It occurs in ways that are not predictable. It happens as if it had no antecedents, each time new and singular. The contradictory conditions that give rise to literature are felicitous, precisely because it remains mysterious how literature depends on them »²²⁴ (« Cela se produit d'une manière imprévisible. Cela se produit comme si elles n'avaient pas d'antécédents, chaque fois de manière nouvelle et singulière. Les conditions contradictoires qui donnent naissance à la littérature sont heureuses, précisément parce que la façon dont la littérature en dépend reste mystérieuse »). Chez Blanchot, il est impossible de déterminer si l'auteur pose l'authenticité de sa pensée dans l'œuvre ou si celle-ci s'exprime dans les lieux communs : « The opposite pulls between which writer and work find themselves do not lend themselves to a reconciliation. No causal, mechanical, logical or dialectical solution can be conceived. »²²⁵ (« Les tiraillements entre l'écrivain et l'œuvre ne se prêtent pas à une réconciliation. Aucune solution causale, mécanique, logique ou dialectique ne peut être envisagée »). L'œuvre se réalise en dépit de celui qui l'écrit et de ce qui la précède. L'expérience de l'œuvre est l'expérience de l'impossibilité de résoudre la contradiction.

²²¹ *Ibid.*, p. 68.

²²² *Ibid.*, p. 65.

²²³ GASCHÉ Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature », art. cit., p. 44.

²²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²²⁵ *Ibid.*, p. 42.

Cette contradiction, qui est au « cœur de l'existence poétique », est son essence et sa loi : « il n'y aurait pas de poète, si celui-ci n'avait sans cesse présente, n'avait à vivre son impossibilité même. »²²⁶ Pour Blanchot, cette contradiction est au cœur de toute parole, dans le langage du monde, c'est-à-dire dans tout langage. Comme l'affirme Rodolphe Gasché : « Only where there is no possible solution [...] can the equivocation of words become the possibility of dialogue, understanding and meaning. »²²⁷ (« Ce n'est que lorsqu'il n'y a pas de solution possible [...] que l'équivoque des mots peut devenir la possibilité d'un dialogue, d'une compréhension et d'un sens »).

3) *L'expérience littéraire*

L'affirmation du caractère infondé du langage, en même temps que l'affirmation de son rôle fondateur par rapport au tout de l'existence, entraîne des conséquences dans la façon de comprendre l'expérience littéraire, et avec elle l'expérience en général. Dans ce paragraphe, nous essaierons de saisir quelles sont ces conséquences.

Dans « La poésie de Mallarmé est-elle obscure ? », article publié dans le *Journal des débats* en février 1942, Blanchot soutient que la signification poétique ne peut pas être déliée des mots, du langage qui la manifeste. Elle ne peut pas être exprimée par divers moyens comme un message peut être transmis par différentes formulations. Au contraire, la signification poétique « appartient à la catégorie de l'Unique »²²⁸, singularité faite de la coïncidence de la signification et du langage – l'on pourrait dire du fond et de la forme – dans un même acte poétique. Le langage littéraire montre le langage en tant qu'existence, comme « entité verbale »²²⁹. Sa signification n'appartient pas à un au-delà de la matérialité par laquelle le langage vient à l'existence (l'inscription qui est perçue dans la page, la sonorité qui s'étend chaque fois qu'un mot est prononcé, etc.). Il rend sensible et matérialise ce qu'il signifie²³⁰, ce qui veut dire aussi qu'il signifie grâce au renversement que le dire entraîne. Ainsi, comme fondement infondé des choses, le langage ne répond plus à une signification

²²⁶ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 121.

²²⁷ GASCHÉ Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature », art. cit., p. 44.

²²⁸ BLANCHOT Maurice, « La poésie de Mallarmé est-elle obscure ? » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 128.

²²⁹ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », art. cit., p. 81.

²³⁰ *Ibid.*

qui le précède, théorique ou rationnelle, ni à une généralité exprimable par plusieurs moyens, mais il se constitue comme la coïncidence radicale qui fait du poème un évènement fulgurant : l'expérience littéraire²³¹.

La médiation que le poème effectue pour que le tout vienne à l'existence – pour maintenir l'écoulement du devenir, c'est-à-dire le Sacré – est menée par le questionnement de l'impossible qui réalise l'expérience littéraire. Quand nous disons que l'expérience littéraire répond à l'impossible, mais ne le communique pas, cela veut dire que la littérature constitue l'existence tout en faisant l'expérience de l'impossibilité du Sacré. Nous avons noté précédemment que la loi, comprise comme jaillissement du Sacré, « a besoin d'être médiatisée, pour que le côte à côte ne soit pas côtoisement de l'abîme, mais entente véritable »²³². L'expérience de l'impossible que réalise le langage littéraire est ce qui nous permet de répondre à l'impossible sans qu'il jaillisse pour nous perdre dans l'infinie destruction de tout, dans « l'infini toujours ouvert, refusant de revenir sur son infinité »²³³. C'est dans ce sens que la littérature est illégitime²³⁴. Si la loi est le jaillissement du Sacré, la littérature fait l'expérience de l'impossibilité de ce jaillissement et ne transmet que sa propre impossibilité. C'est en ce sens que la compréhension du droit en tant que littérature est à la fois nécessaire et fondamentale.

Ne transmettant que sa propre impossibilité, le langage littéraire donne lieu à une expérience singulière et réalise une nouveauté qui transforme le monde. La littérature ne se contente pas de répéter ou de reproduire ce qui existe déjà dans le monde. Au contraire, elle crée quelque chose à partir de rien et ainsi transgresse les limites qui constituent la totalité de l'existence. En rendant présent ce qui la fait irréalité,²³⁵ la littérature introduit l'irréalité, l'impossible, dans l'expérience. Dans « Maurice Blanchot as Novelist », Georges Poulet affirme, à propos du travail de Blanchot comme romancier : « What he tries to attain is a novel of which every element ought to be returned to a doubtful status, a novel which would

²³¹ Dans le même sens, Stephen Schwartz soutient à propos du poème : « It is what resists all commerce with "discursive reason" and as such is unintelligible, though not insignificant, for it remains in some unspecified way evocative of the aforementioned "mode of existence" » (C'est ce qui résiste à tout commerce avec la « raison discursive » et qui, en tant que tel, est inintelligible, bien que non insignifiant, car il reste, d'une manière indéterminée, évocateur du « mode d'existence » susmentionné). Voir : SCHWARTZ Stephen Adam, « Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature », in *Substance*, n° 1, vol. 27, 1998, p. 22.

²³² BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 126.

²³³ *Ibid.*, p. 127.

²³⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 294.

²³⁵ BLANCHOT Maurice, « Le langage de la fiction », art. cit., p. 80.

be obliged to invent and authenticate, as it was being written, its own existence and its own universe. »²³⁶ (« Ce qu'il cherche à atteindre, c'est un roman dont chaque élément devrait être ramené à un statut douteux, un roman qui serait obligé d'inventer et d'authentifier, au fur et à mesure de son écriture, sa propre existence et son propre univers »). Ce que Blanchot cherche à faire éprouver par l'expérience littéraire, c'est le caractère redoutable de la littérature : son manque de fondement, son émergence infondée. La double illusion dont nous avons parlé par rapport à Jean Paulhan permet à la littérature de se réaliser en mettant en question tout point de départ, de telle sorte qu'elle doit à chaque fois faire l'épreuve de sa possibilité. Comme son origine est toujours redoutable, comme elle est illégitime, trompeuse, de mauvaise foi²³⁷, la littérature ne peut pas se justifier au-delà d'elle-même. C'est pour cette raison que, pour Blanchot, la littérature est insignifiante, vide et vaine. Elle est définie comme un simple geste de langage qui ne fait que « parler pour ne rien dire »²³⁸. Autrement dit, le poète « parle mais ne parle pas, il laisse inexprimé ce qu'il a à dire, non manifesté ce qu'il montre »²³⁹ Il n'y a pas de message, de pensée qui se constitue et se transmet au-delà de l'existence littéraire elle-même.

Le caractère redoutable de la littérature l'empêche d'avoir une essence stable. C'est pour cette raison que le mouvement de questionnement originel et de recommencement est le mouvement de l'expérience littéraire. La question « comment la littérature est-elle possible ? » produite le mouvement que constitue l'expérience littéraire en tant que redoutable. Le roman ne peut avoir un support dans un monde qui nous est déjà connu ; il doit avoir lieu à partir de rien ne le justifiant. Comment la littérature a-t-elle lieu à partir de rien ? Où trouve-t-elle ce rien à partir duquel elle émerge ? Le questionnement qui donne lieu à l'expérience littéraire introduit le vide. Il pose l'hypothèse du monde comme irréalité, et l'expérience de l'impossible en tant qu'impossible. Il s'agit d'une irréalité qui ne se tient pas pour réelle, qui s'éprouve comme éloignée de soi.

Plusieurs années après la publication de l'essai « Comment la littérature est-elle possible ? », Blanchot publie un article intitulé « Qu'en est-il de la critique ? » dans la revue

²³⁶ POULET Georges, « Maurice Blanchot as Novelist », in *Yale French Studies*, n° 8, 1951, p. 77.

²³⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 294.

²³⁸ *Ibid.*, p. 314.

²³⁹ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 130.

Arguments (n° 12-13, janvier-mars 1959), par la suite ajouté comme préface à une réédition de *Lautréamont et Sade*²⁴⁰. Dans cette préface, Blanchot reprend la référence à Kant qu'il avait déjà annoncée dans l'essai que nous venons de commenter. À cette occasion, la critique kantienne est rapprochée du questionnement critique qui rend possible la littérature. Blanchot dit :

« Critique », au sens où nous l'entendons, serait déjà plus proche (mais l'approximation reste trompeuse) du sens kantien : de même que la raison critique de Kant est l'interrogation des conditions de possibilité de l'expérience scientifique, de même la critique est liée à la recherche de la possibilité de l'expérience littéraire, mais cette recherche n'est pas une recherche seulement théorique, elle est le sens par lequel l'expérience littéraire se constitue, et se constitue en éprouvant, en constatant, par la création, sa possibilité²⁴¹.

Pour Blanchot, la critique et l'expérience littéraire établissent un rapport étroit l'une à l'autre. La critique constitue l'expérience littéraire. Elle la constitue non pas en affirmant une vérité à l'origine, comme essentielle à cette expérience – ce qui signifierait que la littérature fait l'expérience de l'irréalité en tant que réel –, mais en questionnant cette affirmation par un mouvement qui, dans le même temps, constitue l'expérience en tant qu'impossible. La critique est le questionnement du langage par le langage qui fait la littérature. C'est ce questionnement qui réalise l'expérience littéraire.

Chez Kant, le questionnement transcendantal constitue l'interrogation qui vise les conditions de possibilité de notre connaissance : « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être *a priori* »²⁴² (Kant, KrV. A 12/B 25). La critique, dans ce sens, est le questionnement qui porte non sur l'objet de connaissance proprement dit, mais

²⁴⁰ BLANCHOT Maurice, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.

²⁴¹ BLANCHOT Maurice, « Qu'en est-il de la critique ? », *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 13.

²⁴² KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 110.

sur les conditions à partir desquelles nous pouvons accéder à la connaissance de quelque chose. C'est une recherche qui n'élargit pas notre connaissance, mais qui la rectifie :

Cette recherche, que nous pouvons proprement nommer, non pas doctrine, mais seulement critique transcendantale, parce qu'elle a pour projet, non d'élargir les connaissances elles-mêmes, mais simplement de les rectifier et qu'elle doit fournir la pierre de touche de la valeur ou de l'absence de valeur de toutes les connaissances *a priori*, est ce dont nous nous préoccupons désormais ²⁴³ (Kant, KrV. B 25).

La critique transcendantale kantienne pose la question des conditions de la connaissance – « comment la connaissance est-elle possible ? » – sans rien affirmer sur l'objet de connaissance par cette même recherche, sans rien affirmer sur l'objet lui-même. Il existe une distance entre la recherche critique et la connaissance proprement dite.

Selon Jeff Fort, pendant la période de production des essais publiés dans *L'espace littéraire* et *Le livre à venir*, l'écriture de Blanchot « seeks to lay out, if not exactly to survey, an otherwise unlocatable experience in terms of the temporal, spatial and figural paradoxes that constitute [the depths of the *récit*] »²⁴⁴ (« cherche à exposer, sinon à arpenter, une expérience autrement introuvable en matière de paradoxes temporels, spatiaux et figuratifs qui constituent [les profondeurs du récit] »). Les essais critiques de cette période chercheraient à étaler, à examiner cette expérience introuvable qui constitue la profondeur des récits. La question de la possibilité de la littérature se pose depuis l'éloignement installé durant cette période. Il s'agit d'une distance qui, telle la distance du questionnement critique chez Kant, s'interroge sur les conditions qui rendent possible l'expérience redoutable de la littérature. Mais il s'agit aussi d'un éloignement qui traverse et se plonge dans l'intériorité des profondeurs du récit afin de constituer l'expérience littéraire par le questionnement portant sur l'intériorité de ces profondeurs. Dans « Qu'en est-il de la critique ? », Blanchot note que la critique littéraire est devenue inséparable de l'intimité de l'ouvrage : « Elle appartient au mouvement par lequel celui-ci [l'ouvrage littéraire] vient à lui-même, est sa

²⁴³ Ibid., p. 111.

²⁴⁴ FORT Jeff, *The Imperative to Write. Destitutions of the Sublime in Kafka, Blanchot, and Beckett*, op. cit., p. 174.

propre recherche et l'expérience de sa possibilité. »²⁴⁵ L'ouvrage, pour venir à lui-même, cherche à produire le questionnement critique. La littérature constitue l'expérience littéraire par l'épreuve du questionnement.

Chez Blanchot, la critique est le questionnement du langage qui se fait à travers le langage devenu littérature. L'objet du geste critique est le langage. Par ce geste, la littérature se fait. Nous l'avons expliqué à propos de la critique terroriste. Même si les critiques terroristes cherchent à supprimer le langage en cherchant à faire la littérature *comme telle*, dans l'effort que cette activité entraîne, ils remettent en question le langage – sa nature prosaïque et ses lieux communs –, puis en font de la littérature.

Ce questionnement créateur est possible en vertu d'une double illusion : le langage tourne autour de la pensée – la pensée précède le langage, le dote du sens et le fait possible – et la pensée tourne autour du langage – c'est le langage qui précède la pensée. Le questionnement que constitue l'expérience littéraire est le questionnement qu'une hypothèse dirige vers l'autre et qui, partant, la constitue en tant qu'expérience de l'impossible. Dans ce processus, l'illusoire se constitue comme expérience en éprouvant son manque de fondement. L'introuvable qui habite la profondeur des œuvres, « la réalité non parlant, indéfinie, de l'œuvre »²⁴⁶ l'« ouverture qu'est l'œuvre en sa genèse [...], sa non-coïncidence essentielle avec elle-même, tout ce qui ne cesse de la rendre possible-impossible »²⁴⁷ vient à la parole par le langage littéraire comme expérience redoutable

Mais l'analogie que Blanchot pose par rapport à Kant dans le passage sur la critique ne porte pas seulement sur l'expérience du langage quand nous lisons un roman ou un poème. Il existe un autre niveau d'analogie, qui relève de la portée de la notion d'expérience littéraire pour la compréhension du langage en général, ce langage que Blanchot décrit comme associé à « la rumeur anonyme, impersonnelle, la vie quotidienne, l'entente qui a cours dans les rues du monde »²⁴⁸. La littérature est l'expérience de la mise en question du langage par le langage. Chez Blanchot, l'expérience littéraire est à la base de la lecture et de la compréhension en général. Comme le soutient Gasché, c'est seulement lorsqu'il n'existe pas de solution possible, c'est-à-dire lorsque le paradoxe est au cœur de l'expérience, que le

²⁴⁵ BLANCHOT Maurice, « Qu'en est-il de la critique? », art. cit., p. 13.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

dialogue, la compréhension et le sens sont possibles²⁴⁹. Ainsi, dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », Blanchot soutenait : « La possibilité de communiquer, telle qu'elle émane de la loi, est trop grande pour être vraiment communication [...] ; elle a besoin d'être médiatisée, pour que le côte à côte ne soit pas côtoiement de l'abîme, mais entente véritable. » Cette affirmation nous permet de dire que le langage littéraire, dans son caractère redoutable, est condition pour toute entente véritable. Le langage en général a besoin d'être éprouvé comme littérature pour faire possibles le dialogue et la compréhension.

Quand Derrida introduit le concept de quasi-transcendental pour penser ce qui constitue en s'excluant, il vise précisément le geste de la littérature qui se constitue en répondant à l'impossible : « N'est-ce pas toujours un élément exclu du système qui assure l'espace de possibilité du système ? Le transcendantal a toujours été, strictement, un transcategorial, ce qui ne pouvait être reçu, formé, terminé dans aucune des catégories intérieures au système. »²⁵⁰ Le questionnement qui réalise l'expérience littéraire, et qui la constitue dans l'interruption, est le questionnement du langage au langage quand celui-ci s'interroge dans son être, c'est-à-dire quand l'autre du langage – cet élément exclu du système, mais qui assure l'espace de possibilité du système – vient à l'expérience parle langage, comme irréalité, comme interruption, comme expérience de rien.

Chez Blanchot, nous pouvons nommer « critique » la recherche où le littéraire se constitue en éprouvant sa possibilité²⁵¹, mais sans rien constituer au-delà de l'expérience littéraire elle-même, sans rien constituer au-delà du propre questionnement : « En écrivant, il [l'écrivain] a fait l'épreuve de lui-même comme d'un néant au travail et, après avoir écrit, il fait l'épreuve de son œuvre comme de quelque chose qui disparaît.²⁵² » Cette expérience n'a pas d'essence, il n'existe pas d'identité à soi de l'expérience littéraire. La littérature ne parle pas d'elle-même pour se constituer comme quelque chose d'essentiel, elle se constitue dans

²⁴⁹ GASCHÉ Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature », art. cit., p. 44.

²⁵⁰ DERRIDA Jacques, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 183A.

²⁵¹ Pour une lecture de l'idée d'autocritique chez Blanchot, voir : MESSINA Aïcha Liviana, « "Exacerbating the Self-Critical Tendency": Ethics and Critique in Le pas au-delà » in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, Christopher Langlois., New York, Bloomsbury, 2018. Chez Blanchot, la réflexion – c'est-à-dire le retour de la pensée sur elle-même –, dit Messina, est : « the shimmering of an emptiness in which the subject of critique becomes abyssal and critiqued in turn – critiqued not by itself, however, but rather by what escapes it » (le miroitement d'un vide dans lequel le sujet de la critique devient abyssal et critiqué à son tour – critiqué non pas par lui-même, cependant, mais plutôt par ce qui lui échappe). (p. 122). L'essai approfondit une lecture de *Le pas au-delà* où, dans le pas d'autocritique vers hétérocritique, la notion d'altérité prend de l'importance.

²⁵² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 299.

la mesure où elle interroge sa possibilité, en tant que devenue redoutable, sans affirmer aucune nature essentielle sur elle-même.

Le questionnement littéraire ne doit rien affirmer, doit parler pour ne dire rien. Aucune nature ou essence originaire du langage ne doit être affirmée à partir de lui. Le questionnement littéraire réalise l'expérience littéraire et ainsi crée le rien qui fait la littérature, le vide qui est l'espace où elle se réalise²⁵³.

Dans « La pensée du dehors », Foucault présente l'expérience littéraire comme la pensée du langage qui apparaît en son être même. Celle-ci ne cherche pas à « en saisir le fondement ou la justification », mais à « retrouver l'espace où elle [la pensée] se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue »²⁵⁴. Le questionnement critique mettant en jeu la littérature est la recherche de l'espace vide où la critique, c'est-à-dire la littérature, se réalise. Le geste du questionnement est le mouvement qui scinde l'existence pour introduire le rien qui est la littérature.

À partir de la littérature, nous pensons une expérience qui n'est plus envisagée comme déterminée par ses conditions, mais plutôt comme ce qui fait l'épreuve de sa possibilité, et dans le même temps se détache de sa possibilité.

Le geste que remarque Blanchot dans la comparaison entre raison critique chez Kant et critique littéraire chez lui, est la constitution du possible par l'épreuve même de sa possibilité. Si, pour reformuler Blanchot, chez Kant, la critique pose la question des conditions de possibilité de l'expérience scientifique, c'est-à-dire des limites de notre connaissance, et si cette recherche est d'ordre théorique tant qu'elle se borne à un questionnement de la condition de notre connaissance en général, sans que cette recherche produise connaissance pour elle-même, chez Blanchot, la critique est la recherche de l'expérience littéraire, expérience qui consiste en la constitution de cette expérience, constitution qui se fait par le questionnement de ses conditions, par le questionnement du langage avec lequel elle se constitue, par l'interrogation de ce qui la précède.

²⁵³ Sur ce point, dans « L'affirmation (le désir, le malheur) », Blanchot précise : « En d'autres termes, le problème essentiel de la création, c'est le problème du néant. Non pas comment quelque chose est créé de rien, mais comment rien est créé, afin qu'à partir de lui il y ait lieu à quelque chose. » (BLANCHOT Maurice, « L'affirmation (le désir, le malheur) », *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 169).

²⁵⁴ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit., p. 526.

La littérature « représente pour la pensée comme une nouvelle origine »²⁵⁵, pas dans le sens où elle donnerait un fondement métaphysique à la pensée, mais dans le sens de ne rien affirmer à l'origine. Le questionnement littéraire a besoin d'un point de vue au-delà de ses conditions pour se réaliser. Il doit se détacher d'elles, détachement qui se fait par la création à partir de rien, par l'acte littéraire lui-même : « Le sens, détaché de ses conditions, séparé de ses moments, errant comme un pouvoir vide, dont on ne peut rien faire, pouvoir sans pouvoir, simple impuissance à cesser d'être mais qui, à cause de cela, apparaît la détermination propre de l'existence indéterminée et privée de sens.²⁵⁶ »

Dans la littérature, le rien ne se donne pas au-delà de l'expérience, mais dans l'expérience, comme expérience de l'indéterminé privée de sens. L'origine, l'idée de la condition du possible ne se place plus au-delà de l'expérience, mais au cœur de celle-ci, comme recommencement sans fin, comme expérience vide.

Pour Blanchot, la littérature est possible, malgré son impossibilité – « Je parle, mais parler ne se peut pas ²⁵⁷ ». Nous pourrions dire aussi que la littérature est possible en vertu du néant qui la rend impossible. L'impossibilité est la suite de son manque d'origine. La littérature fait l'épreuve de sa possibilité, « le langage du poème n'est que [...] la transmission de sa propre impossibilité²⁵⁸ ». Avant la littérature, il n'y a rien²⁵⁹ : « C'est un rien qui demande à parler.²⁶⁰ ». Cet avant n'est pas un avant d'ordre chronologique. Il fait référence à ce qui rend possible la littérature, au néant qui la précède, la rendant inconcevable.

Que la littérature soit insignifiante, vide et vaine, qu'elle se définisse comme un simple geste de langage qui ne fait que parler pour ne rien dire, n'empêche cependant pas le mouvement qu'elle met en jeu de transgresser les frontières du possible, de dépasser les

²⁵⁵ BLANCHOT Maurice, « L'affirmation et la passion de la pensée négative », art. cit., p. 310.

²⁵⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », p. 320

²⁵⁷ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 128.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Sur ce point, Rodolphe Gasché dit : « If literature begins with the question concerning its possibility, then literature is not, has not yet been, and has no essence as yet. It exists as this absence of itself, as the question of its possibility. In the absence of the reflective gesture and “the form of the question”, literature presents itself as a mere nullity » (Si la littérature commence par la question de sa possibilité, alors la littérature n'est pas, n'a pas encore été et n'a pas encore d'essence. Elle existe comme cette absence d'elle-même, comme la question de sa possibilité. En l'absence du geste réflexif et de la « forme de la question », la littérature se présente comme une simple nullité). Voir : GASCHÉ Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature », art. cit., p. 36.

²⁶⁰ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

limites du permis et, dans cette mesure, de réaliser un mouvement depuis rien. Le passage immédiat du rien au tout est le mouvement de l'écriture. L'expérience de la littérature est l'expérience d'un mouvement d'excès, mais qui a lieu dans l'expérience, comme une expérience de rien. Dans ce sens, la littérature est une expérience-limite, elle fait une expérience du dépassement des limites, sans tomber dans un au-delà de l'expérience, mais en vidangeant le cœur de l'expérience. La littérature fait l'expérience du néant, elle est l'affirmation de la présence sans rien de présent²⁶¹. Elle est le milieu situé entre le sens signifiant (la finitude, possibilité d'un commencement et d'une fin²⁶²) et l'absence de signification où s'abîme le sens (perpétuité qui ne supporte ni commencement ni fin²⁶³).

Dans l'essai « Le Rapport du troisième genre. Homme sans horizon »²⁶⁴, publié initialement en 1962 dans *La Nouvelle Revue française* sous le titre « L'Indestructible », puis republié dans *L'Entretien infini*, Blanchot soutient que l'expérience du langage conduit à pressentir un rapport d'étrangeté, sans commune mesure, exorbitant, rapport inidentifiable et hors d'horizon. Il s'agirait d'un rapport entre l'homme et l'Autre, celui-ci éprouvé comme l'absolument autre de l'homme. Un questionnement éthique est mis en jeu avec l'expérience du langage, tel que Blanchot le pense à partir des années 1960. Au sujet de cette expérience, le philosophe ajoute : « On ne doit pas se contenter de dire que le langage seulement l'exprime ou la reflète, car elle ne prend origine que dans l'espace et le temps du langage, là où celui-ci, par l'écriture, fait échec à l'idée d'origine. »²⁶⁵ Le rapport à l'Autre se laisse pressentir dans l'expérience du langage. L'expérience littéraire, telle que présentée dans les écrits des années 1940 de Blanchot, annonçait déjà ce Rapport du troisième genre. Dans la compréhension du langage littéraire que développe Blanchot – ce langage redoutable, singulier et inattendu, coïncidence d'expérience et irréalité, impossibilité qui fait l'épreuve de la possibilité – s'esquissent les traits d'une pensée qui atteint aussi la loi. Penser la loi à partir de l'expérience de lecture, qui relève sa dimension littéraire, conduit la loi à constituer l'espace où a lieu ce pressentiment d'un rapport à l'absolument Autre. La loi pourrait être

²⁶¹ Dans ce sens, Blanchot s'inscrit dans « le moment philosophique de l'existence », caractérisé par l'affirmation d'un fait absolu, sans lui chercher un fondement dans un acte de « l'esprit », soit-il intuitif ou intellectuel. Voir : WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, op. cit., p. 206.

²⁶² KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », art. cit., p. 154.

²⁶³ *Ibid.*, p. 155.

²⁶⁴ BLANCHOT Maurice, « Le Rapport du troisième genre. Homme sans horizon », *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 94-105.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

comprise comme constituant l'espace et le temps du langage où l'idée d'origine est en échec. Il s'agirait d'une loi ne faisant pas référence à l'Un ni au Même. Dans la section suivante, nous étudierons dans un premier temps cette proposition.

Nous nous intéresserons ensuite au passage des commandements différents et contradictoires qui s'adressent à l'écrivain dans « La littérature et le droit à la mort ». Cette lecture nous permettra de comprendre les enjeux de la pensée de Blanchot pour l'idée de loi à la fin des années 1940. Enfin, après avoir compris les implications d'une idée de la loi comme littérature, nous évoquerons l'hypothèse d'un caractère libérateur de la loi.

III. L'impossibilité de la loi

Dans la première partie de « La littérature et le droit à la mort » Blanchot introduit un bref commentaire sur la moralité de l'écrivain, soutenant que « sa moralité est faite de la rencontre et de l'opposition de règles implacablement hostiles »²⁶⁶, pour énumérer ensuite une série de commandements contradictoires en direction de l'écrivain. Il est particulièrement intéressant de tenter de comprendre, dans ces moments, ce que l'auteur souligne et ce qu'il déplace. Ce passage annonce quelque chose par rapport à la rencontre entre littérature et loi.

Nous soutenons que dans ce passage, Blanchot fait une allusion implicite à deux moments de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel²⁶⁷. Dans « La raison législatrice » et « La raison examinant les lois », deuxième et troisième moments de la conscience de soi dans le stade « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même », section « Raison » de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel traite du problème des lois morales, des principes généraux de l'agir et des lois sociopolitiques, c'est-à-dire les lois qui concernent la communauté politique. Il s'agit des deux derniers passages précédant la section « L'esprit », c'est-à-dire des passages où a lieu l'accomplissement de la raison, ainsi que d'un moment liminaire où l'individualité qui demeurait subjective atteint l'objectivité d'un monde commun²⁶⁸. Il s'agit également d'un commentaire sur la philosophie morale de Kant, notamment sur le fait que, chez ce dernier, la conscience a immédiatement accès aux lois morales via la raison, et que ces lois font partie d'un système universel des lois pour tout être rationnel.

De façon différente, dans le passage de « La littérature et le droit à la mort », Blanchot nous met dans la situation de comprendre les rapports établis entre l'écrivain – cette figure insaisissable qui manque même d'existence – et la loi qui lui est adressée. Cette loi, par la pluralité de sens qu'elle prescrit – la citation qui rend compte de cette pluralité sera

²⁶⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 303.

²⁶⁷ Nous avons dit que l'essai de Blanchot suit de près certains passages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Même si « La raison législatrice » et « La raison examinant les lois » ne sont pas explicitement mentionnés dans l'essai, la suite des mouvements et des sujets traités par Blanchot permet d'affirmer qu'il s'agit d'un commentaire de ces passages.

²⁶⁸ MARMASSE Gilles, « Problématiques morales dans la *Phénoménologie de l'esprit* et *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* », art. cit., p. 76.

immédiatement introduite –, est aussi instable que l'était l'écrivain. De même que la littérature, les commandements qui s'adressent à l'écrivain se constituent comme toujours autres, jamais *comme tels*. Étant donné que la littérature « n'est rien »²⁶⁹, « c'est un rien qui demande à parler »²⁷⁰, les commandements qui s'adressent à l'écrivain sont constitués par l'impossibilité qui les hante, les rendant possibles malgré l'impossibilité. En dépit du fait que l'exigence littéraire n'a aucune *réalité effective*, elle ouvre l'espace à l'émergence de l'expérience littéraire.

De plus, le fait que le commentaire de Blanchot porte sur des moments liminaires conduisant à la section « L'esprit » de la *Phénoménologie de l'esprit* accentue les conséquences politiques et communautaires de la lecture²⁷¹. Nous développerons succinctement cet aspect dans cette section, pour le reprendre dans les deux chapitres suivants.

À partir de la lecture de ces passages, nous entendons comprendre le geste auquel la loi donne lieu lorsqu'elle est pensée par le prisme du langage littéraire. Voici un extrait de l'allusion dans le texte :

« L'écrivain doit en même temps répondre à plusieurs commandements absolus et absolument différents, et sa moralité est faite de la rencontre et de l'opposition de règles implacablement hostiles.

L'un lui dit : tu n'écriras pas, tu resteras néant, tu garderas le silence, tu ignoreras les mots.

L'autre : Ne connais que les mots.

— Écris pour ne rien dire.

— Écris pour dire quelque chose²⁷². »

Si le commentaire est bref, il n'en est pas moins important. Il permet de réfléchir à la question : les actions de l'écrivain et la relation qu'il établit avec l'œuvre écrite sont-elles

²⁶⁹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 304.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 314.

²⁷¹ Cette dimension est même confirmée par les passages sur l'écriture comme forme de travail par excellence – c'est-à-dire comme puissance de l'histoire qui transforme l'homme et le monde – et les passages sur écriture et révolution qui constituent le cœur de l'essai.

²⁷² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 303.

déterminées ou déterminables par un ordre, un commandement qui l'interpelle, qui cherche à diriger ses actions, et qui pourrait ensuite se refléter dans l'œuvre elle-même ? Il met également en question la possibilité de penser un ordre moral dont le trait fondamental serait d'être absolument égal à soi-même. Dès que l'expérience de la loi est pensée comme une expérience du langage, la tautologie, qui était le trait fondamental de la loi, se révèle impossible. L'idée de l'inconditionnalité de la loi morale, pensée comme le caractère d'être fondée dans sa propre essence,²⁷³ est aussi mise en question. L'exigence de l'essentialité, le fait d'être obligé de rester toujours identique à soi, n'est qu'une forme de conditionnement de l'exigence inconditionnelle qui précède toute loi. À cet égard, dans « La communauté des amants »²⁷⁴, dans la section dédiée à Tristan et Iseult, Blanchot reprendra une réflexion concernant l'identité de la loi, en soulignant cette fois les enjeux d'ordre éthique de cette identité :

Il n'y a possibilité de l'éthique que si, l'ontologie — qui réduit toujours l'Autre au Même — lui cédant le pas, peut s'affirmer une relation antérieure telle que le moi ne se contente pas de reconnaître l'Autre, de s'y reconnaître, mais se sent mis en question par lui²⁷⁵.

L'exigence de l'ontologie est celle de l'identité. L'idée d'une loi toujours égale et identique à soi répond à une exigence d'ordre ontologique. Au contraire, la loi pensée à partir de la littérature, jamais identique à soi, se différenciant toujours de soi-même, telle que la pense Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort », est une réflexion qui nous amène à penser cette relation comme antérieure à l'ontologie, comme une relation où le Même est mis en question par l'Autre, et qui ouvre la possibilité de l'éthique. Penser la loi comme littérature nous permet de penser la loi à partir de l'exigence de l'éthique. Puis, dans une note de bas de page, Blanchot ajoute :

²⁷³ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 1/2, p. 349.

²⁷⁴ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants » in *La communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 49-93.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 73

la Loi (l'alliance) qui est donnée aux hommes pour les libérer de l'idolâtrie risque de tomber sous le coup d'un culte idolâtre si celle-ci est adorée en elle-même, sans se soumettre à l'étude infinie, à l'enseignement sous maîtrise qu'exige sa pratique.²⁷⁶

Conditionnée à sa propre essentialité, à sa propre identité, la loi risque de perdre sa dimension libératoire. Elle peut devenir un culte idolâtre. En ces passages, Blanchot affirme que l'exigence éthique naît dans le même lieu que la loi quand nous pensons la loi non pas seulement comme légalité, identité, régularité, mais aussi comme exception, comme émergence à partir de rien, comme « l'extra-ordinaire qui ne s'énonce dans aucun langage déjà formulé »²⁷⁷. La loi pensée comme littérature permet de penser la loi à partir de ce qui la rend contemporaine de l'émergence du rapport à l'Autre qui n'est pas réduit au Même.

Dans la prochaine section, nous étudierons dans un premier temps les traits centraux de deux moments de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, puis nous proposerons une lecture du commentaire de Blanchot.

1) *La moralité et le langage*

Comme nous l'avons commenté dans la première section du chapitre, dans le stade de « L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même », la conscience de soi est en rapport avec son agir. Elle veut exprimer sa nature originaire dans l'extériorité du monde, et manifester son individualité dans le dehors à travers l'agir. Si, dans le moment antérieur – « Le Règne animal de l'esprit et la Tromperie ou la Chose même » –, l'individu était pris en rapport avec ses œuvres, dans « La raison législatrice » et « La raison examinant les lois », il est pris en rapport avec des lois, c'est-à-dire avec des commandements pratiques de l'agir.

Dans « La raison législatrice », la conscience entre en rapport avec des principes généraux de l'agir, des lois morales. L'identification de la conscience de soi et de l'être – propre au stade de l'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même – se

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

produit parce que l'objet de la conscience consiste en des lois morales que la conscience croit savoir immédiatement en tant que conscience morale, car elle participe immédiatement à la forme de la raison. La conscience de soi s'identifie aux lois qui sont vraies, qui sont et qui ont leur validité en soi et pour soi-même.

Un trait important de ce moment est la reconnaissance immédiate que la conscience de soi fait des lois : « Il n'est pas possible d'interroger sur leur origine et leur justification. »²⁷⁸ Leur origine et justification n'est que la conscience de soi elle-même. La conscience de soi exprime en elle-même l'être-là de la Loi, la Raison sait immédiatement ce qui est bien et ce qui est juste, et cela – ces lois déterminées – a aussi validité immédiate. Néanmoins, même si à ce moment la conscience de soi est déjà conscience de la substance éthique, elle est encore conscience individuelle, et comme entité singulière, elle est encore séparée de la substance, et la substance est encore séparée du Soi universel²⁷⁹. Les commandements que la conscience de soi croit valables, universels et immédiats répondent en fait à la contingence venue de l'individualité de la conscience qui les formule. L'instabilité de ce moment, qui fera place au mouvement par lequel sa vérité se révèle illusoire, c'est que les lois déterminées se donnant immédiatement à la conscience et étant énoncées comme inconditionnés, aussitôt qu'elles sont énoncées, admettent une condition. L'exemple donné est « chacun a le devoir de dire la vérité », exemple typique de l'impératif catégorique kantien dans lequel cependant s'admet la condition « s'il sait la vérité ». Le commandement s'énonce alors ainsi : « Chacun doit dire la vérité, toutes les fois suivant la connaissance et la persuasion qu'il en a. »²⁸⁰ L'inconditionné devient conditionné à cause des éléments compris dans l'énonciation du commandement : « Déjà dans l'énonciation, elle [la conscience] a immédiatement violé ce même commandement. »²⁸¹ La conscience énonce le commandement autrement qu'elle l'entend, qu'elle le pense, et cela n'est pas dire la vérité. Le commandement pensé comme universellement nécessaire valant en soi l'est seulement dans la forme de la proposition, non pas dans son contenu, qui est conditionné à des circonstances variables et contingentes.

Hegel conclut que le commandement universel et absolu ne peut pas avoir un contenu absolu, parce qu'il devient contradictoire. Il existe une inadéquation entre l'Universel et la

²⁷⁸ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 1/2, p. 344.

²⁷⁹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 306.

²⁸⁰ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 1/2, p. 345.

²⁸¹ *Ibid.*

déterminabilité du contenu. L'exigence d'universalité fait disparaître tout contenu de la loi. Pour cette raison, « telles lois en restent seulement au devoir-être, mais n'ont aucune *réalité effective* ; elles ne sont pas des lois, mais seulement des *commandements* »²⁸². C'est pour cela que la raison législatrice est la pure forme de l'universalité, universalité vide de contenu, conscience tautologique qui ne peut pas légiférer et qui se restreint à « examiner si un contenu est capable d'être ou de ne pas être une loi »²⁸³, c'est-à-dire, à examiner si un contenu est de l'essence, égal à soi, ne se contredisant pas lui-même. Puis la raison est réduite à être raison examinatrice. Cela ouvre la voie au moment suivant.

« La raison examinant les lois » est le troisième moment de ce stade. Au lieu de légiférer immédiatement, la conscience examine des lois qui lui sont données, et les examine en tant que commandement « sans s'engager dans la considération de la singularité et de la contingence s'attachant à la réalité effective du contenu »²⁸⁴. La conscience fait l'épreuve de la non-contradiction du contenu, mais elle reste indifférente à son égard, elle peut accueillir autant ce contenu que son opposé. Elle examine seulement si le commandement est en accord avec soi-même et alors fondé en soi, non-conditionné. Le caractère tautologique de la loi, le fait que la loi soit toujours et nécessairement égale à soi, constitue « l'essentialité éthique » de ce moment : « Que la loi soit seulement égale à soi-même, et que, grâce à cette égalité avec soi-même, elle soit donc fondée dans sa propre essence et ne soit pas quelque chose de conditionné. »²⁸⁵ L'inconditionnalité de la loi est pensée par la tautologie.

Autant dans la référence contenue dans le titre – « La raison examinant les lois » fait allusion à l'impératif catégorique comme principe destiné à tester si les maximes d'une action sont morales – que dans l'allusion à l'inconditionnalité comme égalité à soi-même, ce moment renvoie à la philosophie morale de Kant. « La loi morale signifie LA LOI, la forme de la loi, comme excluant tout principe supérieur capable de la fonder²⁸⁶ », dit Deleuze à propos de Kant dans la « Présentation de Sacher-Masoch ». La loi ne se justifie qu'en soi et se fonde dans sa propre essence.

²⁸² *Ibid.*, p. 347.

²⁸³ *Ibid.*, p. 348.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 349.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ DELEUZE Gilles, « Présentation de Sacher-Masoch », in *Présentation de Sacher-Masoch. Avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure traduit de l'allemand par Aude Willm*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 72.

Afin d'illustrer ce moment, Hegel donne comme exemple les lois sociopolitiques, en l'occurrence la propriété. Si nous les considérons isolées de leurs conditions historiques, autant une loi qui établit la propriété que celle qui établit la communauté des biens sont des lois cohérentes, non contradictoires. L'examen de contenu que fait la raison ne permet aucune connaissance de la vérité pratique, car la raison examinant la loi est indifférente au contenu substantiel de la loi qu'elle examine. L'examen par la raison reste abstrait.

Dans cette indifférence aux contenus, la conscience est honnête, telle qu'elle l'était avec la Chose même. Autant dans la raison législative que dans la raison examinatrice, la conscience *croit* posséder dans la saine raison « ce qui fait la force et la validité des commandements »²⁸⁷ (même s'il est par la suite entendu que la conscience ne l'avait pas). Les deux moments constituent des formes de moralité en raison de cette honnêteté. La conscience pense comme essentielles les lois qui sont son contenu. Sans l'honnêteté, les contenus des lois sont connus comme contingents. La conscience, ayant découvert l'inadéquation de la raison pour donner un contenu aux maximes, leur législation se révèle arbitraire. « Ce légiférer immédiat est donc l'audace tyrannique qui érige le contenu arbitraire en loi, et qui réduit le règne éthique à une obéissance à cet arbitraire »²⁸⁸, dit Hegel par rapport à la raison législative. Quant à la raison examinatrice, il signale que, sans l'honnêteté, le processus d'examen de la raison signifie « l'audace du savoir qui, à force de ratiociner, se libère des lois absolues et les prend pour un arbitraire qui lui est étranger »²⁸⁹.

La Raison législative et la Raison examinant les lois constituent deux moments où la substance éthique n'a pas encore sa réalité. La conscience a un rapport négatif à elle : « La substance y est apparue seulement sous la forme d'un vouloir (légiférer immédiatement) et d'un savoir (examiner par soi-même la loi) de cet individu particulier. »²⁹⁰ La conscience individuelle est incapable de déterminer les maximes qui constituent sa moralité. Le caractère abstrait de ces deux moments laisse la conscience dans l'arbitraire ou dans l'impossibilité de déterminer une loi quelconque pour régir ses actions. Le passage à l'Esprit en tant que

²⁸⁷ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 1/2, p. 352.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 308.

substance concrète est le mouvement à suivre²⁹¹. Dans ce passage, la conscience singulière retourne dans l'universel et se pose comme Soi à l'intérieur de l'essence spirituelle, c'est-à-dire de la substance éthique.

Il existe certains traits de ces deux moments qui s'avèrent centraux pour saisir la lecture que Blanchot fait de ces passages dans « La littérature et le droit à la mort ». Le philosophe reprend certains éléments de la description de Hegel, en les déplaçant, voire en les faisant sortir de leur orbite de manière extrême. Le premier trait est le rapport immédiat entre la conscience et les lois de la raison législatrice. Même immédiat, ce rapport est déterminé par le langage. La conscience a besoin de passer par le langage pour déterminer les lois qui façonnent sa moralité. Aussitôt le commandement énoncé, il devient contradictoire, l'inconditionné se révèle conditionné, l'universellement nécessaire valant en soi devient contingent. C'est le langage prononcé par une conscience singulière qui entraîne cette instabilité de la loi. Ce qui, à l'intérieur de la conscience, apparaissait comme inconditionné, au moment d'être énoncé se révèle conditionné. Par conséquent, la loi ne peut accueillir aucun contenu sans perdre sa forme, la forme de l'universalité qui la fait être vraie et valide en soi et pour soi-même. Nous pourrions même affirmer que c'est le langage qui ramène le contenu à la loi en la rendant du même coup contradictoire. Le langage trahit la pensée en rendant la loi contradictoire, en lui enlevant sa validité absolue.

À l'inverse, dans le cas de la raison examinatrice, les lois sont déjà énoncées avec un contenu déterminé indifférent à la conscience. Elle ne considère que l'identité à soi du contenu des lois examinées, leur caractère tautologique en tant que commandement. Le critère d'examen de la non-contradiction n'est pas capable de définir si un commandement déterminé est juste ou pas. Les commandements immédiatement présents à la conscience se révèlent contingents et arbitraires.

Les deux moments échouent par leur abstraction, et sont principes autant de la moralité que de l'immoralité dès lors qu'ils n'arrivent pas à distinguer le contenu des commandements. L'honnêteté de la conscience, l'acte de foi que celle-ci a posé par rapport

²⁹¹ « C'est quand le droit est pour moi en soi et pour soi que je suis à l'intérieur de la substance éthique ; et cette substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi ; mais cette conscience de soi est à son tour la réalité effective de cette substance, son être-là, son Soi et sa volonté ». Voir : HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 1/2, p. 355.

à elle-même en croyant qu'elle possède des maximes vraies et valides et y a un accès immédiat, est ce qui a permis de parler de moralité. Dès que la raison morale se révèle déficitaire pour doter de contenu la loi, tout contenu spécifique que prend la loi est tenu pour tyrannique et arbitraire. La raison ne peut plus être une raison suffisante pour la détermination de la loi.

2) *L'antinomie et l'écriture*

Si Hegel pensait l'honnêteté comme un élément pertinent pour configurer ces deux moments comme des formes de moralité, Blanchot pense aussi l'honnêteté dans la relation que l'écrivain établit avec ses actions et avec l'œuvre. Mais pour lui, cette honnêteté est façonnée par la tromperie et la mystification qui affectent l'écrivain, et dans le même temps tout lecteur de l'œuvre.

Si les événements font du texte de l'écrivain un chef-d'œuvre, l'écrivain ne verra-t-il pas dans cette gloire « le travail de son esprit en accord providentiel avec son temps ? »²⁹², se demande Blanchot. L'écrivain est dupe, il se trompe. S'il croit écrire pour les autres, pour le lecteur, néanmoins, par un glissement involontaire, on constate qu'il s'intéresse seulement à la littérature par son opération, et pourtant « il ne peut jamais se fixer définitivement là où il se croit être »²⁹³. Qu'il veuille situer sa relation avec l'œuvre dans sa pensée, dans le projet, dans le lecteur, ou dans l'opération, il ne reste de façon stable dans aucun d'entre eux. Il se trompe en se fixant dans n'importe lequel de ses moments, et il n'en est pas un du tout : « La littérature, par son mouvement, nie en fin de compte la substance de ce qu'elle représente. C'est là sa loi et sa vérité. »²⁹⁴ Son honnêteté consiste donc à remettre en question toute fixation sur l'essence de l'œuvre.

La littérature a lieu à partir de rien, c'est un rien qui parle, car, par son mouvement rhapsodique, elle nie la substance de ce qui la précède. Elle ne l'affirme qu'en tant qu'illusoire. L'honnêteté de l'écrivain est la duperie qui est aussi la condition rendant possible la littérature.

²⁹² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 301.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

Si la littérature est le langage qui ne dit rien, si elle est le langage qui fait du vide son sens, le rien à partir duquel la littérature a lieu n'est pas le néant absolu, l'absence pure, le rien du tout. Il est plutôt le mouvement par lequel le sens qui s'affirme est nié et contredit pour son contraire sans rien affirmer non plus. Ce mouvement est conséquence de la double illusion qui façonne la littérature. Chaque affirmation est tenue en tant qu'illusoire et s'affirme dans sa propre irréalité. Chaque principe à partir duquel l'écrivain comprend son œuvre s'affirme comme absolu et irréel, et entraîne la négation de tous les autres principes qui la composent. Le glissement d'un moment à l'autre qu'opère la littérature permet en même temps de trouver la vérité de l'œuvre dans le principe absolument contraire, et à partir de là de remettre en question l'essence qui lui est attribuée. C'est ce glissement d'un moment à un autre, ce renversement ayant lieu à partir du néant dans la littérature, qui rend l'expérience littéraire possible. La duperie qui caractérise l'honnêteté de l'écrivain – le fait de toujours tromper – permet d'affirmer cette expérience.

Ainsi, le geste par lequel le sens s'affirme à partir de rien, par lequel le rien s'inverse dans son contraire sans rien affirmer non plus, diffère du mouvement successif par lequel ce que la conscience tenait pour véritable est découvert comme illusoire, dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce geste est plutôt son renversement. Nous verrons pourquoi un peu plus loin.

Chez Hegel, la dialectique est le discours qui développe une conscience de soi universelle, qui conquiert progressivement le sens déjà immanent à l'être comme un savoir absolu. La dialectique montre l'identité, la conciliation de l'être et de la pensée. D'après Hyppolite, « savoir absolu signifie l'élimination de principe de ce non-savoir, c'est-à-dire d'une transcendance irréductible par essence à notre savoir²⁹⁵ ». C'est un savoir qui se dépasse lui-même, pour se réfléchir, et qui se montre – dans le moment de dépassement – comme être et savoir à la fois, c'est-à-dire identité absolue et originaire. Celui-ci donne lieu au dépassement de la réflexion par rapport à lui-même.

La dialectique de l'absolu commence par un moment positif d'identité à soi abstrait ; ce moment a comme détermination originaire – première détermination de l'absolu – l'être, non pas le néant – l'être s'identifie avec le néant comme « étant ». Pour Hegel, l'absolu est

²⁹⁵ HYPOLITE Jean, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 3.

l'être qui se nie ; cela lui permet de penser les déterminations successives comme « l'être qui nie et, en son identité à soi, *se nie* »²⁹⁶.

Dans le cas de Blanchot, ce qui est affirmé, c'est le néant, l'irréel, la mystification, l'illusoire. Si le néant est affirmé dans le commencement, ce qui émerge à partir du néant, quoi qu'il en soit de la détermination, ne serait pas le même être qui se nie – car il n'y a pas d'être originellement affirmé – mais une émergence spontanée de la détermination comme non identique au néant. Comme le dit Blanchot, ce qui émerge de l'affirmation spontanée prononcée à partir de rien par le langage littéraire est quelque chose de réel, une entité verbale, la chose écrite.

Il y a quelque chose qui cherche à s'accomplir dans la littérature, qui pousse pour se faire réel. La littérature ne se satisfait pas de l'irréalité du vide. Même si l'écrivain demeure dans l'irréalité, même s'il « se donne *immédiatement* la liberté qu'il n'a pas, [il] néglige les conditions vraies de son affranchissement, [il] néglige ce qui doit être fait de réel pour que l'idée abstraite de liberté se réalise »²⁹⁷, il réalise dans le même temps quelque chose. Qu'est-ce que la littérature cherche à réaliser ?

La littérature est liée au langage. Le langage est une façon de maîtriser les choses : l'acte par lequel Adam se rend maître des animaux, c'est en les nommant. Mais ce rapport ne reste pas inamovible. Blanchot se demande si « c'est que les mots ont perdu toute relation avec ce qu'ils désignent ? »²⁹⁸ La réponse de Blanchot est affirmative. Le mot donne l'être, mais il le donne privé d'être, comme néant : « Quand je dis "cette femme" [...], mon langage veut dire que cette personne-ci, qui est là, maintenant, peut être détachée d'elle-même, soustraite à son existence et à sa présence et plongée soudain dans un néant d'existence et de présence ; mon langage signifie essentiellement la possibilité de cette destruction. »²⁹⁹ Dans le langage parle la mort, le néant, la possibilité de détacher l'être de soi-même, de le rendre absent, de le faire plonger dans le néant. Le sens qui se détache de l'être est la condition de possibilité de tout langage.

²⁹⁶ BOURGEOIS Bernard, « Dialectique et absolu », in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 212.

²⁹⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 306.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 312.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 313.

Même si c'est le néant qui demande à parler, si « rien trouve son être dans la parole et l'être de la parole n'est rien »³⁰⁰, alors la littérature, faite de contradictions et de tromperies, « observe que le mot chat n'est pas seulement la non-existence du chat, mais la non-existence devenue *mot*, c'est-à-dire une réalité parfaitement déterminée et objective »³⁰¹. Le mouvement de la littérature ne se satisfait pas de l'irréalité du vide, il cherche à faire du vide une chose réelle, un mot, la chose écrite : « Oui, par bonheur, le langage est une chose [...]. Le mot agit, non pas comme une force idéale, mais comme une puissance obscure. »³⁰² Alors, la littérature ne fait pas du langage le sens qui se détache de l'être et se rencontre en lui, mais le néant qui se réalise par le détachement, et qui, s'étant réalisé dans quelque chose, est alors annulé. La littérature se distingue à chaque instant d'elle-même. Elle est le langage de la contradiction ; non pas la contradiction qui se rencontre à soi-même à l'autre bout de la boucle, mais celle qui échappe à chaque moment dans l'infinie ambiguïté de son double mouvement. Elle est « l'entêtement de ce qui subsiste quand tout s'efface et l'hébétude de ce qui apparaît quand il n'y a rien »³⁰³. Par conséquent, le mouvement de l'écrivain n'est pas seulement la furie de la destruction. En même temps qu'il cherche immédiatement l'abstraction de la liberté, il *réalise* l'impuissance à nier : liberté absolue devenue événement. L'emphase est mise dans le mouvement par lequel le vide *se fait* événement, déplacement qu'introduit la différence entre rien et quelque chose. L'irréalité, le néant qui était affirmé au départ fait surgir quelque chose, une émergence spontanée de la détermination non identique à soi.

Ainsi, pour revenir au passage sur la moralité de l'écrivain dans « La littérature et le droit à la mort », les commandements qui s'adressent à l'écrivain, cherchent à guider son agir et à déterminer l'œuvre littéraire, sont aussi instables que la littérature. Chacun exige un agir en fonction d'un sens différent, incompatible avec tous les autres. En répondant à ceux-ci, à l'impossible de cette absurdité, l'écrivain écrit quelque chose dont le sens lui échappe. Les commandements qui lui sont adressés ne déterminent rien dans cette démarche.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 314.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 315.

³⁰² *Ibid.*, p. 317.

³⁰³ *Ibid.*

Le fragment sur la moralité de l'écrivain, que nous avons cité initialement dans cette section, continue avec l'énumération de commandements absolus et absolument différents qui appellent l'écrivain :

- « – Pas d'œuvre, mais l'expérience de toi-même, la connaissance de ce qui t'est inconnu.
- Une œuvre ! Une œuvre réelle, reconnue par les autres et important aux autres.
- Efface le lecteur.
- Efface-toi devant le lecteur.
- Écris pour être vrai.
- Écris pour la vérité (...). »

Après avoir énuméré cette série de commandements contradictoires, Blanchot dit : « Quelle loi suivre ? Quelle voix entendre ? Mais, il doit les suivre toutes ! Quelle confusion, alors ; la clarté n'est-elle pas sa loi ? Oui, la clarté aussi.³⁰⁴ »

Si, pour Hegel, c'est le langage qui introduit l'équivoque et qui montre l'insuffisance de la raison pour configurer une morale, c'est-à-dire pour déterminer un ensemble de préceptes capables de guider l'action, pour Blanchot, en revanche, c'est cette même équivoque introduite par le langage qui donne naissance à la littérature et rend possible l'œuvre littéraire. L'erreur du langage, la contradiction ou l'antinomie permettent à l'écrivain d'agir.

Chez Blanchot, la moralité est trompeuse, le caractère de l'honnêteté de l'écrivain est la duperie. Il n'y a pas un accès immédiat et sans équivoque à un commandement qui, ensuite, par son énonciation, deviendrait contradictoire. Au contraire, le commandement est toujours déjà énoncé et son énonciation n'est pas simple, elle est plurielle et contradictoire, antinomique dans cette pluralité. Lorsque l'on considère l'expérience de la loi comme une expérience qui se réalise par le langage, on découvre que la tautologie, qui était auparavant la caractéristique essentielle de la loi, devient impossible. Pour l'écrivain, il n'y a pas un commandement exprimé dans une seule formulation toujours identique à soi-même et fondée

³⁰⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 304-5.

sans sa propre essence. Pour lui, il existe plusieurs commandements exprimés en nombreuses formulations absolues, et chacun fait appel à l'écrivain dans une direction contraire à celle des autres. Tous ces commandements s'adressent à l'écrivain en le contrariant au sein de l'exigence littéraire.

Si, chez Hegel, le langage introduit l'équivoque sur la loi, et la moralité échoue, chez Blanchot, la loi est toujours faite du langage et l'équivoque est son point de départ. Si, par principe, il existe une différence des énoncés, à l'arrivée, il existe davantage de différences survenues par la lecture de ces commandements. Chez Blanchot, cette différence est absolue et insurmontable.

La moralité de l'écrivain est pensée par rapport à la loi, mais la loi comme pluralité de commandements contradictoires et qui n'arrivent pas à se résoudre³⁰⁵. L'antinomie est propre et inhérente à la loi chez Blanchot³⁰⁶. Cette contradiction, ce double mouvement contraire, est indépassable. C'est ce qui permet à Blanchot de penser la littérature comme expérience du néant, comme langage qui « fait l'expérience de son néant³⁰⁷ ».

C'est à partir de cette pluralité de commandements que l'écrivain se rapporte à des lois, mais pour affirmer, à partir de cette antinomie, un langage qui exprime à partir de rien : rien qui le précède, rien qui l'autorise ou le prescrit. L'écrivain parle non pas en se soumettant à n'importe laquelle des lois qui l'interpellent, mais à partir du vide que crée l'intervalle entre les injonctions qui l'exhortent. Il parle à partir de rien, au-dessus de l'abîme qui éloigne un commandement de l'autre et qui habite aussi chaque précepte, faisant de l'équivoque sa loi.

³⁰⁵ Dans le même sens, on peut lire l'intervention « Les intellectuels sont toujours responsables », publiée le 26 juillet 1946 dans la revue *Combat*, en réponse à une enquête de la rédaction intitulée « Les Intellectuels sont-ils responsables ? », dans laquelle Blanchot dit : « Il est étrange de demander si l'écrivain est responsable : il l'est devant les lois qu'il reconnaît, devant celles qu'il ne reconnaît pas, devant d'autres qu'il est seul à reconnaître et, aussi, devant cette absence de loi que son œuvre, où domine nécessairement l'imposture, lui donne l'illusion de tenir pour essentielle » (BLANCHOT Maurice, « Les intellectuels sont toujours responsables », in *La Condition critique. Articles, 1945-1998.*, Paris, Gallimard, 2010, p. 64).

³⁰⁶ Sur ce point-là, la bibliographie secondaire qui a tenté de penser la loi chez Blanchot a bien déroulé le caractère complexe, paradoxal, du moins double et contradictoire que l'auteur lui attribue. Leslie Hill, par exemple, dans un commentaire de « La parole "sacrée" de Hölderlin », déclare : « it [the law] always involves having to respond, beyond the possibility of the law, to the impossibility that both founds and exceeds the law » (HILL Leslie, *Blanchot. Extreme Contemporary*, op. cit., p. 89). Dans le même sens, on peut citer « Survivre » de Jacques Derrida, publié dans *Parages* (Galilée, 2003), qui fait un commentaire sur *La folie du jour* et décrit sa structure liminaire comme « double invagination ».

³⁰⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

L'essai « Quand la morale se tait », publié dans *La Nouvelle Revue Française* en 1954, puis republié dans *Le livre à venir* (1959) sous le titre « Il ne saurait être question de bien finir », peut être lu comme une continuation du développement sur la moralité de l'écrivain contenu dans le passage de « La littérature et le droit à la mort ». Dans cet essai, Blanchot soutient : « L'œuvre poétique ne peut recevoir de la loi sous aucune forme, qu'elle soit politique, morale, humaine ou non, provisoire ou éternelle, une décision qui la limite, une mise en demeure qui lui assigne un séjour. L'œuvre d'art ne craint rien de la loi. »³⁰⁸ Le fait que la loi n'arrive ni à toucher ni à engager l'œuvre littéraire, qu'elle ne soit pas capable de lui adresser une décision, n'implique pas qu'il n'y ait pas de loi qui entraîne un rapport avec la littérature. Au contraire, pour Blanchot, l'œuvre littéraire est attachée à une exigence – en fait, selon le propos du titre de l'essai, la morale n'est pas anéantie ; au contraire, elle se tait, son dire devient silencieux, elle se dissimule –, mais cette exigence ne peut être exprimée « par aucune des formes morales en cours »³⁰⁹. Elle reste secrète et engage l'écrivain « dans une région où les règles nous abandonnent, où la morale se tait, où il n'y a plus de droit ni de devoir, où la bonne, la mauvaise conscience n'apporte ni consolation ni remords »³¹⁰. Il s'agit d'une exigence venue de l'inexprimable, qui conforme notre rapport à l'impossible et reste toujours incertaine :

« C'est un mandat. Je ne puis, selon ma nature, qu'assumer un mandat que personne ne m'a donné. C'est dans cette contradiction, ce n'est toujours que dans une contradiction que je puis vivre »³¹¹. » La contraction qui attend l'écrivain est encore plus forte. Ce n'est pas un mandat, il ne peut l'assumer, personne ne le lui a donné, c'est-à-dire qu'il lui faut devenir personne pour l'accueillir. Contraction dans laquelle il ne peut vivre³¹².

Les rapports établis entre l'œuvre et la loi qui lui est adressée nous renvoient vers la figure insaisissable, manquant d'existence, qu'est l'écrivain. Dès que quelqu'un est engagé dans

³⁰⁸ BLANCHOT Maurice, « Il ne saurait être question de bien finir », art. cit., p. 43.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹¹ Kafka (citation dans l'original ; l'italique est de Blanchot).

³¹² BLANCHOT Maurice, « Il ne saurait être question de bien finir », art. cit., p. 44-45.

cette exigence informe et contradictoire qui appelle l'écriture, il devient personne, l'individualité est bouleversée jusqu'à l'absence. Nous approfondirons ce mouvement de l'individualité vers son absence dans le chapitre suivant, à propos de l'anonymat et de la perte de soi dans *Le Très-Haut*, « L'Idylle » et *La folie du jour*.

La loi appelant l'écriture est aussi instable que l'était l'écrivain. Depuis que nous comprenons le langage comme littérature, comme le fait Blanchot, la loi ne s'affirme plus comme discours porteur d'un sens déterminé, mais comme extériorité déployée hors de soi³¹³. La loi ne coïncide plus avec soi-même, elle ne se fonde plus dans sa propre essence. Foucault l'a parfaitement exprimé dans son commentaire sur *Aminadab* et *Le Très-Haut* : « La présence de la loi, c'est sa dissimulation. »³¹⁴ La loi ne s'affirme pas à soi-même, elle échappe plutôt à toute détermination en s'éloignant par un mouvement de contestation, d'où le fait que chez Blanchot, nous ne savons jamais ce que dit la loi. Si nous le savions, son pouvoir et sa force seraient réduits au niveau de quelque chose de connaissable.

Dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot approfondit la réflexion autour des commandements qui cherchent à conduire l'agir de l'écrivain, en soutenant qu' « il faut bien reconnaître dans l'activité de l'écrivain la forme par excellence du travail »³¹⁵. Si le travail est la puissance qui transforme l'homme en transformant le monde, l'écriture est sa forme par excellence. L'homme qui travaille produit un objet qui, avant sa réalisation, était un projet irréel, « il affirme dans le monde la présence de quelque chose qui n'y était pas »³¹⁶. L'écrivain détruit également le langage tel qu'il est pour le réaliser autrement. Avant d'écrire, l'écrivain avait une idée. Une fois écrit, le volume est tout à fait différent du projet d'origine. La création, l'innovation de l'écriture, est de l'ordre de l'extraordinaire et de l'imprévisible, à tel point qu'il est impossible de la représenter avant de l'écrire. C'est la raison pour laquelle l'écriture est par excellence le travail de transformation de l'être humain et du monde, car elle met en jeu quelque chose d'extraordinaire. La possibilité de cet extraordinaire vient de l'équivoque et de la différence habitant les mots qui l'exhortent : « C'est pourquoi il m'apparaît comme une expérience, dont les effets [...] m'échappent, en face de laquelle je

³¹³ Voir : COLLIN Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit. FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit. KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », art. cit. SMOCK Ann, « "Où est la loi?" : Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-haut* », art. cit.

³¹⁴ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit., p. 534.

³¹⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 304.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 302.

ne pourrai pas me retrouver le même. »³¹⁷ Il s'agit d'une expérience où quelque chose de radicalement *autre* est mis en jeu³¹⁸. Cette expérience fait le passage par le néant pour créer quelque chose à partir de lui. La série de commandements tentant d'assujettir l'agir de l'écrivain ne fait qu'ouvrir l'espace vide à partir duquel se réalise l'expérience littéraire

Nous pouvons affirmer que la question de la morale chez Blanchot ne se pose plus à partir de la possibilité de déterminer un ensemble de normes, de commandements, de préceptes guidant les actions de l'écrivain. La question qui se pose est plutôt de savoir comment faire place à la différence, qui est la condition de l'action, de l'écriture pensée comme ce geste de transformation du monde qui, en le transformant, y introduit quelque chose de nouveau et d'inédit, d'absolument autre. D'où vient cette différence ? Comment donner naissance à ce mouvement de différenciation ? La différence vient de l'expérience de l'équivoque qui habite le langage, différence qui nous permet de penser le langage littéraire comme une expérience toujours autre. La série de maximes tentant d'assujettir les actions de l'écrivain ne fait rien d'autre qu'ouvrir l'espace à partir duquel se déroule l'expérience littéraire.

Plusieurs commentaires s'accordent pour lire dans le mouvement de la loi pensée comme littérature une brisure de l'ordre du possible, produite par le rapport entre conscience et monde : « Beyond or prior to the law of the possible, then, there was another, more compelling law, a law of interruption that forcibly interrupted all law, including itself. »³¹⁹ (« Au-delà ou avant la loi du possible, il y avait donc une autre loi, plus impérieuse, une loi d'interruption qui interrompait de force toute loi, y compris elle-même »). L'instabilité du langage littéraire interrompt la loi comprise comme l'exigence univoque qui fait toujours référence à soi. Cette interruption est faite par une autre loi, distincte de la loi univoque, et qui donne lieu à la différence que nous essayons de souligner. Le possible est fixé par le pouvoir d'un Moi tout puissant ; l'impossible s'annonce comme l'irruption de l'autre loi. Dans le domaine du politique, Leslie Hill soutient que, chez Blanchot, la politique est traversée par les questions de la loi, la légitimité et la souveraineté comme des questions abyssales : « That is to say, the fundamental question as to what preceded the law and,

³¹⁷ *Ibid.*, p. 305.

³¹⁸ BLANCHOT Maurice, « L'absence de livre », art. cit., p. 66.

³¹⁹ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, op. cit., p. 229.

exceeding it, constituted and authorized it as such.»³²⁰ (« C'est-à-dire la question fondamentale de savoir ce qui a précédé la loi et, la dépassant, l'a constituée et autorisée en tant que telle »). Ce questionnement fondamental, c'est l'expérience littéraire, l'expérience-limite, ce que Hill identifie comme « the interruption of all law which was also a law of interruption »³²¹ (« l'interruption de toute loi qui était aussi une loi d'interruption »).

L'impossibilité de loi que met en jeu la littérature nous permet de nous approcher de ce moment où la loi n'est pas encore un rapport de puissance. Dans *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Derrida pointe ce moment « où la fondation du droit reste suspendue dans le vide ou au-dessus de l'abîme, suspendue à un acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne »³²², compris comme un instant terrifiant et indéchiffrable. Chez Blanchot, la littérature permet de s'approcher de cet instant, moment de suspens de la loi. Cet instant est aussi l'ouverture de l'inattendu et du spontané qui fait l'expérience littéraire.

Tout au long de ce chapitre, nous avons expliqué ce que Blanchot entend par langage littéraire. La distinction entre langage commun et langage littéraire, au début du chapitre, nous a permis de comprendre le rapport que le langage établit avec le monde et avec l'irréalité qui le constitue. Puis, nous avons réfléchi au rapport que l'écrivain établit avec l'écriture, en le distinguant du rapport que l'individu entretient avec ses œuvres. Ces passages nous ont permis de comprendre la forme du rapport au monde que le langage littéraire entraîne. Puis, nous nous sommes penchés sur la question de la possibilité de la littérature, « Comment la littérature est-elle possible ? », et nous y avons répondu en soutenant, avec Blanchot, que la littérature est possible en vertu d'une double illusion qui rend la littérature dépendante en même temps et de façon indiscernable autant de la pensée que du langage. Ainsi, nous sommes arrivés au rapport que la littérature établit avec l'impossible. La littérature est constituée et habitée par l'impossible, par une double contradiction qui la rend possible malgré son impossibilité. Cette étrange constitution de la littérature permet de comprendre la forme de la relation qu'elle établit avec la réalité et l'écrivain. Le mouvement par lequel la littérature se distingue toujours d'elle-même est une conséquence de l'inconcevable structure

³²⁰ HILL Leslie, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch.*, op. cit., p. 238.

³²¹ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, op. cit., p. 221.

³²² DERRIDA Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, op. cit., p. 89.

qui la constitue. Elle est le langage de la contradiction qui échappe à soi à chaque moment dans l'infinie ambiguïté de son double mouvement. Ainsi, penser la loi comme littérature entraîne à penser la loi dans son rapport avec l'impossibilité qui la constitue, ainsi qu' à penser la loi dans la différence qui la tient à l'écart de soi-même. Ces deux motifs nous accompagneront tout au long de la recherche. Ils sont les traits principaux d'une pensée sur la loi qui la situe dans un rapport antérieur à l'existence du législateur, du souverain, d'une conscience qui la prononce. Ce rapport antérieur est un rapport de la loi avec l'impossible, avec l'anéantissement à l'origine de toute parole. Il nous permet de penser une loi qui n'a pas d'essence ni de nature stable, qui ne se montre jamais comme telle. Ainsi, la loi devient trompeuse, mouvante, instable et inconstante. Elle est toujours différente à soi, elle ne trouve pas d'identité. La volatilité de la loi n'est pas une loi qui s'annule ou se supprime : elle est hors de portée. Elle fait émerger l'inattendu, l'imprévu. C'est ainsi que la liberté peut émerger, dans la soudaineté d'une loi qui permet l'émergence de l'inconnu.

Dans le deuxième chapitre de cette thèse, nous essaierons de comprendre comment Blanchot met en jeu cette compréhension du langage dans son approche de la loi, dans trois fictions écrites pendant les années 1930 et jusqu'à la fin des années 1940. L'étranger, le malade et le fou sont les trois figures que Blanchot confronte à la loi dans ces fictions. Les trois personnages mettent en scène l'image de quelqu'un qui vit aux marges de la communauté politique et de la loi. Nous verrons que la loi apparaît dans différentes dimensions : la famille, la santé, le travail, la façon raisonnable de raconter des événements, l'amitié, etc. Blanchot propose des images pour toutes ces dimensions, et introduit des éléments qui nous font réfléchir à sa compréhension de la loi, la liberté, les rapports aux autres, la vie communautaire. Avec ces trois figures, nous visualiserons de façon plus vivante les conséquences de penser la loi comme littérature.

Chapitre II : L'étranger, le malade et le fou

Selon Michael Holland, chez Blanchot, il faut commencer avec la fiction et ne jamais quitter ce domaine³²³. Suivant cette piste, réfléchissons à la question de la loi et son rapport à la liberté à partir de la lecture de certains récits écrits par Blanchot pendant les années 1930 et jusqu'à la fin des années 1940. En fait, Holland affirme : « Everything that the name 'Blanchot' can be made to signify, for now and in the future, issues from an original priority given by him to narrative »³²⁴ (« Tout ce que le nom de Blanchot peut être amené à signifier, pour aujourd'hui et pour l'avenir, procède d'une priorité originelle qu'il donne à la narration »). Ainsi, ces récits nous permettent de découvrir immédiatement ce que Blanchot pense comme littérature.

Dans « Après coup »³²⁵, essai publié en 1983 comme exergue à *Le ressassement éternel* qui recueille deux récits écrits aux début des années 1930 — peut-être les premiers récits de l'écrivain, rédigés dans la même période que *Thomas l'Obscur* —, Blanchot affirme : « avant toute distinction d'une forme et d'un contenu, d'un signifiant et d'un signifié, avant même le partage entre énonciation et énoncé, il y a le Dire inqualifiable, la gloire d'une "voix narrative" qui donne à entendre clairement, sans jamais pouvoir être obscurcie par l'opacité ou l'énigme ou l'horreur terrible de ce qui se communique »³²⁶. Le récit, pour Blanchot jouit d'une originalité qui permet de dire que ces mots qui le forment, ce langage qui l'exprime, n'a rien qui le précède, ni message ni contenu, ni sens au-delà de ce qui émerge par le Dire même du récit. Le récit « dit en s'énonçant tout ce qu'il a à dire ou, mieux, qui s'annonce comme la clarté préalable et antérieure à la signification »³²⁷. Le récit ne dit pas le sens, mais l'absence de sens qu'il y a à la base de toute signification.

Cette compréhension du récit et de la voix narrative coïncide avec la compréhension du langage littéraire que nous avons développée dans le premier chapitre de cette thèse. Nous

³²³ « 'Narrative ethics' considered as a means to 'bypass theory as a mode of reflection upon moral life'. Applied to Blanchot, this means: begin with the fiction and never leave its domain. Everything that the name 'Blanchot' can be made to signify, for now and in the future, issues from an original priority given by him to narrative: initially form within established generic limits, but eventually extending to the entire domain of thought ». Voir : HOLLAND Michael, « État présent », in *French Studies*, n° 4, LVIII, 2004, p. 533-538.

³²⁴ *Ibid.*, p. 538.

³²⁵ BLANCHOT Maurice, « Après coup » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 83-100.

³²⁶ *Ibid.*, p. 98.

³²⁷ *Ibid.*, p. 97.

avons soutenu que chez Blanchot, le langage littéraire ne répond plus à une signification théorique ou rationnelle qui le précède, ni à une généralité exprimable par plusieurs moyens. Par la lecture de l'essai « Le langage de la fiction » et d'autres essais de Blanchot de la période, nous avons affirmé que la littérature cherche à faire éprouver l'anéantissement qu'il y a à l'origine de tout langage. Ainsi, la littérature « représente pour la pensée comme une nouvelle origine »³²⁸, non dans le sens de donner un fondement métaphysique à la pensée, mais dans le sens de n'affirmer rien dans l'origine.

De même, nous avons souligné que notre hypothèse de travail consiste à penser la loi comme littérature, autrement dit, penser la loi comme un langage qui dit l'absence de sens qu'il y a à la base de toute signification. Considérée en tant que littérature, la loi n'est plus un moyen employé pour arriver à quelque chose d'autre, elle n'est plus mesurée par les fins qu'elle atteint ; elle est prise comme un événement singulier qui s'expose à être apprécié dans sa démarche plutôt que par ses origines. Elle doit faire sens non par ce qui la justifie, mais par ce qu'elle fait émerger. Elle se développe toujours comme s'elle se distinguait d'elle-même. La liberté qui cherche à se réaliser ne surgit pas de la confiance dans l'idée qu'elle sera atteinte par application d'une loi qui la contient, mais de la pluralité de sens que la loi fait éclater. Si la loi réalise la liberté dans le monde, elle le fait en tant que langage qui se livre au mouvement de l'écriture. Si la loi cherche à introduire la liberté dans le monde, elle doit le faire par le Dire même de la loi.

Ainsi, nous pouvons affirmer que pour mieux comprendre ce que Blanchot pense par rapport au langage littéraire, à la loi, à son rapport à la littérature et à la liberté, il est nécessaire de s'arrêter dans les récits. Autrement dit, il est nécessaire de faire l'expérience de la lecture de ce langage qui fait émerger le sens à partir de rien, qui dit en s'énonçant tout ce qu'il a à dire³²⁹. Pour bien comprendre ce que, selon notre hypothèse, Blanchot propose par rapport à la loi, pour sentir ce qui entraîne l'expérience de la loi comme littérature, il est nécessaire, et même fondamental, d'aborder les récits. Les récits témoignent de l'expérience de la loi comme littérature. Ce n'est qu'à travers la lecture des récits que nous pourrons faire l'expérience du langage littéraire, de la loi comme langage littéraire et du langage littéraire

³²⁸ BLANCHOT Maurice, « L'affirmation et la passion de la pensée négative », art. cit., p. 310.

³²⁹ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 97.

comme loi, et ainsi comprendre ce qu'entraînent la loi de la littérature et la loi comme littérature.

Trois fictions écrites par Blanchot seront commentées dans ce chapitre. En elles, la notion de loi est comprise premièrement comme ce qui règle la vie humaine dans son ensemble. Elle est à la base de la détermination de certains rôles de la vie dans le monde, par exemple le lien du mariage, la servitude dans une maison d'hébergement, le travail d'un fonctionnaire d'Hôtel de ville ou le la victime d'un attentat dans le système médical et policier.

Deuxièmement, ces fictions remettent en cause le rapport à la loi parce qu'elles mettent en scène cette relation depuis la perspective d'un rapport d'impossibilité. Nous expliquerons le sens de cette affirmation.

Les figures choisies comme protagonistes dans ces trois fictions, l'étranger dans « L'Idylle », le malade dans *Le Très-Haut*, et le fou dans *La folie du jour*, illustrent une expérience que Blanchot pointe avec insistance tout au long de son œuvre. L'expérience dont nous parlons peut être décrite comme « l'horreur d'une souffrance sans fin, que le temps ne peut plus racheter, qui a échappé au temps, pour laquelle il n'y a plus de recours ; c'est irrémédiable »³³⁰, comme Blanchot la décrit dans son essai dédié à Camus « Réflexions sur l'enfer ». Il s'agit d'une expérience extrême qui retire à celui qui souffre le temps, l'espace, le moi, tout ce qui rend la souffrance possible : « L'homme tout à fait malheureux [...] n'a plus de rapport avec soi »³³¹, le malheur, la misère le font disparaître. Il s'agit d'une épreuve qui « devient invisible et comme oubliée »³³². Cette expérience extrême touche la frontière avec l'impossible. La littérature est le langage qui le désigne, un langage qui, en écho avec l'expérience que la littérature cherche à désigner, ne se développe pas comme un pouvoir, comme une puissance, mais comme un côtoiement de l'impossible, de l'impuissance. Tout comme, lorsque nous oublions un mot, le mot oublié « se désigne encore par ce manque »³³³ — ce qui signifie que nous soutenons un rapport avec le mot, même si ce rapport n'est pas celui de dire le mot, mais celui de ne pas se rappeler de lui —, le malheur extrême, la folie,

³³⁰ BLANCHOT Maurice, « Réflexions sur l'enfer » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 257.

³³¹ *Ibid.*, p. 258.

³³² *Ibid.*, p. 259.

³³³ BLANCHOT Maurice, « L'oubli, la déraison » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 289.

la maladie, la peur, l'abjection, les expériences dont les personnages de ces récits font l'épreuve, se désignent par un langage qui touche aux limites de la perte absolue du langage, un langage qui transmet une expérience qui se désigne obliquement, la littérature.. Il s'agit d'un langage qui se développe dans l'impuissance de désigner ce qu'il cherche à nommer.

Le premier récit, « L'Idylle », publié en 1947, mais écrit en 1936, raconte l'expérience d'un étranger retenu dans un hospice. Il se confronte avec la morale de l'établissement. Le mariage, rituel qui permet aux étrangers de s'insérer dans la ville et de devenir citoyen, est éprouvé comme un châtement par le personnage qui n'arrive jamais à s'intégrer. Le commentaire du récit sera enrichi par certaines références à d'autres textes qui accompagnent la republication de l'opuscule dans *Le ressassement éternel*, en 1983.

Ensuite, dans *Le Très-Haut* (1948), le narrateur et protagoniste est un fonctionnaire de l'Hôtel de ville qui, au début de la narration, pense la loi comme le fondement de tout ce qu'il est : : « [J]e ne suis qu'un zéro, puisque la loi est tout [...] [e]t je suis tout à cause de la loi »³³⁴. L'État totalitaire est mis en scène ; la loi se confond avec le sens de l'existence et avec le monde. Le rapport de soumission et d'identité à la loi, abordé par Blanchot depuis la perspective interne du narrateur intra diégétique, devient de plus en plus complexe, et la satisfaction avec laquelle le protagoniste avait l'habitude de s'identifier à la loi se manifeste peu à peu comme une condamnation.

Finalement, dans *La folie du jour*, récit également écrit à la première personne, le narrateur cherche à raconter l'histoire d'une expérience traumatique qu'il a vécue. L'événement, dit-il, c'était comme une rencontre directe, face à face avec la folie du jour³³⁵. La loi est représentée par le duo médical composé de l'ophtalmologue et du psychiatre qui soumettent le narrateur à « un interrogatoire autoritaire, surveillé et contrôlé par une règle stricte »³³⁶, exigeant de lui qu'il donne un sens à l'histoire. Mais, derrière le dos des médecins, une autre loi apparaît. Celle-ci est une figure singulière, ni rigoureuse, ni désagréable, au contraire féminine et séductrice, dont l'un des buts, dit le narrateur, est « de me faire “rendre justice” »³³⁷. *La folie du jour* fait de l'oubli, dont nous avons parlé précédemment, son sujet

³³⁴ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, 1948, , p. 92.

³³⁵ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 2002, p. 19.

³³⁶ *Ibid.*, p. 29.

³³⁷ *Ibid.*, p. 24.

principal.

Ainsi, ces trois fictions nous permettront de penser différentes formes d'être en rapport avec la loi : l'extériorité de l'étranger, la pénible intériorité du fonctionnaire municipal, et le rapport direct et immédiat du malade, impossible à raconter, hormis en utilisant les vestiges d'un langage qui se révèle insuffisant auprès de l'exigence d'une autorité demandant de tout raconter.

I. L'Idylle du mariage et la liberté

« L'Idylle » consiste en un récit écrit par Blanchot pendant le mois de juillet de 1936. Écrit à la troisième personne et publié dans la revue *La Licorne* en 1947³³⁸, il raconte l'histoire d'un étranger errant et sans famille. Étant parvenu dans une ville, il est conduit par un gardien à l'hospice recevant tous les étrangers qui arrivent à la ville. Là, il fait la connaissance du directeur de l'hospice et de sa femme, les deux l'accueillant dans la maison. « L'Idylle » raconte le séjour de l'étranger à l'hospice. Le récit abonde en images, commentaires, questionnements et circonstances qui nous intéressent notamment pour la conception de la loi, la liberté, le mariage et la vie en communauté qui s'expose dans la narration. Il s'agit d'un récit ténébreux et frappant à plusieurs titres. Je ferai un bref résumé du parcours de l'étranger dans cette maison et commenterai au fur et à mesure ce qui concerne le rapport entre loi, littérature et liberté.

1) *Le récit*

Étant parvenu à l'hospice, l'étranger, baptisé Alexandre Akim, comprend rapidement qu'il est tombé dans une maison où il devra rester, même contre son gré. Après avoir été reçu par le directeur et sa femme, il est conduit aux douches pour être nettoyé. Là, entre le bruit et la fumée, étourdi, il tombe par terre et se réveille sur un lit auprès d'un infirmier. Il lui demande « si on le rendrait bientôt à la vie commune »³³⁹. L'infirmier lui répond par une contre-question « — La vie commune ? Ici, chacun vit pêle-mêle avec tous les autres, mais il n'y a pas d'existence en commun »³⁴⁰. Mais ce que l'étranger demandait concernait plutôt la liberté : « je parle de la vie libre »³⁴¹, relance-t-il.

Ainsi, le récit annonce dès le début le sujet qui revient à maintes reprises tout au long

³³⁸ « L'Idylle » a été republié en 1951, conjointement avec « Le dernier mot » dans *Le Ressassement éternel*. « Le dernier mot » est un récit écrit par Blanchot en 1935. Il raconte à la première personne l'itinéraire d'un personnage pendant une scène apocalyptique ou de fin du monde. Le titre « Le dernier mot » fait référence à l'attente de cet inatteignable point final. En 1983, le recueil est republié par Les Éditions de Minuit, augmenté d'« Après coup », un exergue qui 50 ans après se prononce sur les deux récits qui le précèdent. Nous ferons référence à ces deux textes tout au long de cette section.

³³⁹ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 11.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

de la narration : la relation entre vie commune et liberté. Pour Akim, être libre a rapport avec vivre en communauté, mais la forme de cette communauté n'est pas indifférente. Cette vie commune qui a lieu dans l'hospice, où tous les habitants sont soumis à l'ordre et l'autorité du directeur en même temps que chacun est un étranger pour les autres, ne se qualifie pas exactement comme une forme de vie en communauté, selon l'étranger.

Outre la question de la liberté, la question du mariage est à prendre en compte à l'hospice. Le directeur, au début de son premier entretien, demanda à l'étranger « Êtes-vous marié ? »³⁴² Puis, il lui parle du bouleversement dans la vie que produit le mariage, en lui montrant des albums de photographies de ses fiançailles. Sa physionomie et celle de sa femme apparaissent « rayonnantes, toujours tournées l'une vers l'autre, comme si elles avaient été les deux faces d'un même visage »³⁴³. La femme du directeur, Louise, lui demande aussi, de façon intempestive, « que pensez-vous de mon mari ? »³⁴⁴, et cherche à maintes reprises à raconter à l'étranger son histoire de vie matrimoniale, tandis que celui-ci détourne en douceur le sujet de conversation. Dans le même esprit, un vieil homme de l'hospice, qui est prêt à rentrer dans sa ville natale, dès qu'il rencontre Akim, lui offre une jeune nièce en mariage. Même le surveillant de l'hospice lui annonce spontanément que lui aussi, il est marié.

Cette insistance sur le mariage ramène au mystère qui obscurcit l'histoire du couple du directeur et de sa femme. Le vieillard sème plus ouvertement le doute aux yeux de l'étranger. Il lui raconte que « le directeur et sa femme se haïssent. C'est une haine silencieuse, sans motif, un sentiment terrible qui bouleverse la maison et n'a besoin d'aucune violence pour s'exprimer »³⁴⁵. Après cette indiscretion, Akim rumine sans cesse au sujet de ce drame silencieux qui ravage subrepticement l'hospice.

En même temps, le sujet de la liberté ne cesse de revenir au cours de la narration. Elle est mise en question encore et encore par les domestiques et par les hôtes de la maison. Alors que Akim souffre d'un accès de rage, l'infirmier, après avoir affirmé qu'il est dur d'être privé de liberté, lui demande « Mais est-on jamais libre ? »³⁴⁶. Quelques pages plus loin, le vieillard

³⁴² *Ibid.*, p. 14.

³⁴³ *Ibid.*, p. 15.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

affirme à ce propos « Chacun ici a sa prison, mais dans la prison chacun est libre »³⁴⁷. Ainsi, si au départ l’infirmière affirmait qu’il n’y avait pas d’existence commune dans l’hospice, nous savons par la suite que dans l’hospice, chacun vit enfermé dans sa propre prison — la prison de soi-même — et que la liberté dont chacun peut jouir est cantonnée à l’espace intérieur.

Au cours de l’histoire, Akim se rend régulièrement dans la librairie de la ville. Lors d’un passage, il découvre un livre concernant l’hospice. Dans ce livre, raconte le narrateur, Akim trouve « un panégyrique des méthodes pénitentiaires en honneur dans l’État : ce mélange de sévérité et de douceur, cette liberté et cette contrainte, c’était le fruit de longues expériences et il était difficile d’imaginer un régime plus juste et plus raisonnable »³⁴⁸. Ce passage évoque la dimension clairement politique du récit. Nous savons que Akim est tombé dans l’hospice parce qu’il est un étranger, mais le mot « étranger », au cours du récit, semble être aussi une sorte de métaphore pour désigner ceux qui sont hors la loi.

Lorsque Akim travaille à la carrière, il a l’occasion de parler brièvement avec un ouvrier de la ville qui lui a dit que « lorsque l’on contrevenait aux lois, on devrait être privé de nourriture et de gîte, et non pas recevoir un logement confortable dans un des plus beaux édifices de la ville »³⁴⁹. Akim n’ose pas répondre à cette provocation, mais « il regretta de n’avoir pas assommé ce faiseur de morale »³⁵⁰.

Ainsi, nous commençons à comprendre que *L’Idylle* entrelace curieusement plusieurs sujets : l’étrangeté, l’illégalité, l’hostilité et la famille. Les vagabonds, mendiants et exilés qui arrivent à l’hospice ne sont pas seulement des êtres égarés, enlevés de chez eux. Ils sont aussi considérés comme des ennemis de la ville. Après avoir été témoin de l’exécution d’un détenu à coups de fouet par le surveillant de l’hospice, le vieillard se demande « Qu’est-ce qui fait d’eux des ennemis ? disait-il ? [sic] L’absence de famille ? Des orphelins ne peuvent s’unir dans le bonheur. Ils n’ont pas eu pour les préparer à vivre ensemble ce doux instinct commun qui est le centre de l’existence familiale »³⁵¹. Bien qu’apparemment il parle des étrangers, ce n’est pas tout à fait clair dans le texte. Quelques lignes après, nous remarquons

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 25-26.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

qu'il pense peut-être aussi aux tourments et mésententes du couple qui dirige l'établissement.

Ainsi, nous comprenons que dans « L'Idylle », le trait qui définit le rapport des étrangers à l'hospice, les soumettant à un régime de violence et malentendu, hante aussi le rapport entre Louise et le directeur. Le doux instinct commun qui rassemble cette communauté n'est qu'une idylle, une harmonie tendre, mais naïve. L'hospice constitue une communauté dont la vie se fonde sur un rapport secret, non reconnu, de mésentente – affirmation qui concerne autant le couple du directeur et sa femme que les étrangers dont l'hospice prend soin. Le directeur lui-même manifeste cette mésentente ou incompréhension qui est à la base de la vie en communauté. Quand Akim lui demande quand il pourrait quitter l'hospice, il lui répond « Quand vous n'aurez plus le sentiment d'être un étranger, alors il n'y aura plus d'inconvénient à vous voir redevenir étranger »³⁵². En fait, la possibilité d'appartenir à la communauté de prisonniers qu'est l'hospice est mise en question dès que l'étrangeté disparaît. Le sentiment d'étrangeté est la condition de la vie commune qu'offre l'hospice. Au contraire, la familiarité n'est jamais vécue, parce que dès que ce sentiment est atteint, l'attrance vers le dehors revient. L'expérience de vivre ensemble doit toujours être traversée par le sentiment d'étrangeté. Ainsi, le vieillard, après être rentré chez lui, revient à l'hospice et déclare à Akim « Je me sens dépaysé parmi les miens »³⁵³.

En même temps, au cours de la narration, l'illusion qu'entre Louise et le directeur ne règne que le bonheur touche sans cesse le cœur de l'étranger : « je crois que leur mariage a été une véritable idylle³⁵⁴ », commente-t-il en s'adressant au libraire de la ville. Mais le mot « idylle » implique une certaine naïveté, une crédulité excessive ou une simplicité candide, jugée par quelqu'un de méfiant, voire sceptique. Akim est-il un croyant ou un sceptique ?

Lorsque le vieil homme offre à Akim d'épouser sa nièce, ce dernier refuse avec raideur, mais finit par accepter à la fin, après avoir assisté à une scène où Louise, la femme du directeur, criant au milieu de la nuit et désignant son mari Pierre, affirme « il va me tuer »³⁵⁵. Puis, le directeur, le visage pâle, demande à l'étranger : « Est-ce une idylle ? »³⁵⁶, et ce dernier lui répond « — une idylle ? Oui, pourquoi pas ? »³⁵⁷.

³⁵² *Ibid.*, p. 32.

³⁵³ *Ibid.*, p. 39.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

À partir de ce point, nous savons que l'étranger a un plan et qu'il est prêt à l'exécuter. Il annonce au libraire : « Je me marie pour quitter l'hospice »³⁵⁸ en même temps qu'il dessine et mémorise une carte de la région. Il prépare son départ : « Être libre, voilà ce qui compte »³⁵⁹. Ce que nous ignorons encore, c'est que Akim ne se prépare pas pour se marier et partir, mais pour fuir secrètement la veille du mariage.

C'est justement ici que le différend entre l'étranger et l'hospice atteint son paroxysme. Nous, les lecteurs, réalisons que le mariage n'était pas seulement une voie pour être libéré de la maison, mais aussi une manière de devenir citoyen : « tout habitant d'une certaine catégorie avait le droit de manger avec le nouveau citoyen et profitait de la circonstance pour visiter cet établissement si réputé et si peu connu »³⁶⁰. La cérémonie solennelle avait pour effet la pleine transformation de l'étranger : « l'étranger mourait aux premières heures et c'est un familier qui, l'après-midi, prenait sa place, au bras d'une jeune femme surprise d'accompagner quelqu'un qui ne lui était plus inconnu »³⁶¹. L'étrangeté prend fin pour laisser place à la familiarité qui intègre définitivement la personne à la vie de la ville : « Une fois marié, vous ne pourrez plus revenir chez vous »³⁶². La cérémonie produit une métamorphose pleine. Est-ce dans ce sens que le narrateur utilise la figure de la mort ? Est-ce en mourant que l'étranger aurait accès à la citoyenneté ?

Le dénouement du récit est remarquable. Akim s'enfuit la nuit précédant le mariage. Il traverse en pleine nuit le cimetière qui maintenait l'hospice à l'écart. D'une certaine manière, on pourrait dire qu'il passe aussi par la mort pour se libérer de l'ordre de la ville. Après avoir beaucoup marché en cherchant la fin de la ville et le début d'une nouvelle vie, il tombe par terre, harassé. Un gardien le trouve à l'aube et le ramène à l'hospice. Ayant compris son plan, le directeur le condamne sans comprendre la raison qui l'a conduit à s'enfuir : « Vous avez trompé une jeune fille en lui proposant le mariage, alors que vous ne songiez qu'à disparaître »³⁶³, et lui demande « N'alliez-vous pas être libre ? »³⁶⁴. Il semble que la liberté dont rêvait l'étranger était tout à fait différente que celle que lui offrait la ville, mais

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p. 48.

³⁶³ *Ibid.*, p. 51-52.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

il semble aussi que cette autre liberté était inatteignable.

Akim est condamné à dix coups de fouet ; assez pour le tuer. Il n'arrive pas à se marier avec la jeune Elise, pleure dans les bras de Louise, laquelle lui tapote les genoux après avoir regardé le ciel qui la mêlait « aux reflets d'une foi inébranlable ». Je souligne cette dernière phrase qui marque la fin du récit parce que dans un récit écrit plus de dix ans après, Blanchot revient sur cette constellation des figures, une femme qui découvre son genou et la lumière superbe qui peut même rendre aveugle³⁶⁵.

2) *Le mariage*

Plusieurs raisons nous amènent à penser qu'à cette époque et pendant une longue période, Blanchot pense le mariage comme l'un des moyens d'accéder à la loi, notion qui plus est mêlée avec celle du monde. Avec l'expression « accéder à la loi », nous essayons d'exprimer un rapport d'intimité entre le sujet et l'ordre du monde ; intimité pensée surtout dans l'appartenance à la vie familiale et la répartition des rôles qui en découle. Le regard simultané et mutuel des amoureux illustre ce rapport, ainsi que ce doux instinct commun qui fait défaut aux étrangers, selon l'avis du vieillard. De même, Blanchot associe l'appartenance intime à une certaine compréhension de la liberté. Voici quelques-unes des références que l'auteur développe à cet égard.

Au printemps 1949, Blanchot publie « Kafka et la littérature »³⁶⁶ dans les *Cahiers de la Pléiade*, republié ensuite dans *La Part du feu*. L'essai fait un commentaire du rapport de Kafka à la littérature, manifesté par l'attirance incessante pour l'écriture qui l'enveloppe, par l'attrait qu'il sent pour se consacrer entièrement à la littérature. Blanchot témoigne de la haine que ressent Kafka pour tout ce qui l'en empêche. Selon Blanchot, « L'écrivain ne peut pas tirer son épingle du jeu. Dès l'instant qu'il écrit, il est dans la littérature et il y est complètement »³⁶⁷. Lui-même affirme que l'écriture fait exister Kafka. Néanmoins, l'attirance de Kafka pour la littérature est accompagnée du mouvement contraire : « L'écrivain le plus lié à la littérature est aussi le plus entraîné à s'en délier »³⁶⁸, soutient

³⁶⁵ Je parle ici du récit *La folie du jour*, dont nous proposerons une lecture à la fin de ce chapitre.

³⁶⁶ BLANCHOT Maurice, « Kafka et la littérature » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 20-34.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

Blanchot. Ce mouvement inverse par lequel l'écrivain cherche à se délier de la littérature est une attraction de la loi : « Il devrait s'intégrer à la loi (notamment par le mariage) et, au lieu de cela, il écrit »³⁶⁹. L'écriture et la loi tentent l'écrivain dans deux sens contraires. Si l'attraction qu'exerce la loi tend à l'intégration, celle de l'écriture tend à l'éloignement et la délivrance : « Poésie est délivrance ; mais cette délivrance signifie qu'il n'y a plus rien à délivrer, que je me suis engagé en un autre où pourtant je ne me retrouve plus »³⁷⁰. La différence prend de l'importance au moment de comprendre le différend entre Akim et l'hospice dans *L'Idylle*. Si, dans le récit, le mariage était une voie pour s'intégrer à la ville, devenir citoyen, puis retrouver la liberté, la liberté que cherchait l'étranger était d'un autre ordre. Il ne voulait pas appartenir à la ville, il voulait être libre dans l'étrangeté. La liberté qu'il cherchait était plutôt du caractère de la délivrance que la poésie produit.

Quelques années après, Blanchot reprend la relation entre mariage et loi à propos de la vie et œuvre de Kafka. Dans l'essai « Kafka et l'exigence de l'œuvre », publié originalement dans *Critique* en mars 1952, il soutient :

Il faudrait à Kafka plus de temps, mais il lui faudrait aussi moins de monde. Le monde est d'abord sa famille dont il supporte difficilement la contrainte, sans jamais pouvoir s'en libérer. C'est ensuite sa fiancée, son désir essentiel d'accomplir la loi qui veut que l'homme réalise son destin dans le monde, ait une famille, des enfants, appartienne à la communauté.³⁷¹

À nouveau, la loi s'accomplit via la famille, l'existence partagée et en règle avec une femme. C'est ainsi que quelqu'un peut s'intégrer à la communauté et accomplir la loi : « le mariage qui lui rappelle avec dégoût celui de ses parents, la vie de famille dont il voudrait se dégager, mais dans laquelle il voudrait aussi s'engager, car c'est là l'accomplissement de la loi »³⁷². Le contraire de cette existence dans le giron du monde consiste en le bannissement et la condamne au désert. La littérature permet de révéler ce malheur, dit Blanchot. Être voué

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 29-30.

³⁷¹ BLANCHOT Maurice, « Kafka et l'exigence de l'œuvre » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 68.

³⁷² *Ibid.*, p. 90-91.

à la littérature entraîne hors du monde et hors la loi, ce qui ne signifie pas que l'écrivain trouve un au-delà du monde où il peut rester tranquillement, mais qu'il est plongé dans un « *temps de la détresse* »³⁷³, « dans l'autre de tout monde »³⁷⁴.

Le rapprochement entre le mariage et la loi est repris une dernière fois, toujours par rapport à Kafka, dans l'essai « Le tout dernier mot », publié en mai 1968 dans *La Nouvelle Revue française*, et republié dans *L'Amitié*³⁷⁵. Cet essai offre une lecture attentive des lettres de Kafka à Felice Bauer. Plus précisément, il essaie de penser « le sens de toute l'histoire avec la jeune fille »³⁷⁶ qu'il relie au tournant par lequel Kafka est passé de penser l'écriture comme un dedans à l'intérieur duquel il pouvait demeurer, à la penser comme un dehors qui ruine toute possibilité : « non plus alors l'ininterrompu dans son devenir, mais devenir d'interruption »³⁷⁷. Ainsi, selon Blanchot, dans son obstination à s'unir à Felice, Kafka cherchait à rejoindre la disjonction préalable, l'absence du rapport entre l'écriture et la vie qui a toujours déjà eu lieu.

C'est l'idée même du mariage, autrement dit, la loi, à la fois solennelle, souveraine, mais souverainement impure (et souveraine parce qu'impure) qui, tandis que Felice traverse le grand espace du salon pour se diriger vers lui, espace infini non franchissable, se dresse et lui impose sa sanction qui est comme par avance un châtement.³⁷⁸

Kafka voudrait concilier le mouvement de l'écriture avec l'intimité de la loi, évoquée par le visage de Felice qui « reste étrangère à la culpabilité, mais telle que l'attrait fait aussitôt de celui qui le subit à jamais un coupable en le détournant de lui-même »³⁷⁹. L'écriture « ne

³⁷³ *Ibid.*, p. 89.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 89-90.

³⁷⁵ Dans *L'Amitié*, l'essai est précédé par autre essai sur Kafka intitulé « Le dernier mot ». « Le tout dernier mot » peut être lu comme un dernier mot sur l'essai précédent. Les deux essais, par leur titre, font référence au sujet de la fin du langage. Dans « Le dernier mot », il s'agit, entre autres, de la perte de la voix dont souffre Kafka à la fin de sa vie, mais qui ne l'empêche de continuer à écrire. Dans « Le tout dernier mot », il s'agit d'annoncer un dernier mot « qui ne se propose que pour simuler et dissimuler l'attente de tout dernier ». Voir : BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot » in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 300-330.

³⁷⁶ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot », art. cit., p. 315.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 318.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 314-315.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 304.

s'y rapporte jamais à elle-même, mais à l'*autre qu'*elle, qui la ruine ou, pis, la dérange »³⁸⁰. Ainsi, la conciliation qu'il cherchait avec insistance s'avère impossible. C'est pour cette raison que l'espace qui tient Felice à l'écart est infini et infranchissable ; c'est justement l'infinitude de cette distance qui fait de la loi l'*autre que* l'écriture, et de l'écriture l'*autre que* la loi³⁸¹. Selon Blanchot, Felice expose Kafka à la déchirure de cette distance. L'intériorité où il cherchait à demeurer à l'abri se révèle comme toujours rompue, comme manque, interruption, « extériorité radicale (aorgique) »³⁸². Dans ses rapports avec les femmes³⁸³, soutient Blanchot, Kafka s'expose toujours à la même rupture.

Selon Blanchot, l'écriture poursuit un « jeu tragique »³⁸⁴ avec la loi. L'écrivain veut que celle-ci se prononce, se manifeste, il cherche à pressentir ce qui le tient à l'écart d'elle. Néanmoins, l'écrivain est mis « hors-la-loi »³⁸⁵ et, depuis cette extériorité, il ne peut savoir si l'écriture « indique la limite ou s'indique elle-même en cette limite ou encore, provocation des provocations, se dénonce comme dérangeant ou devançant toute loi »³⁸⁶. Mais, pour Blanchot, cette dernière question a déjà une réponse. Il soutient quelques lignes plus loin que : « la transgression — la décision de manquer à ce qui ne saurait exister — précède la promulgation de l'interdit, la rendant alors possible »³⁸⁷. L'écriture comme déchirure et interruption de l'extériorité radicale, hors-la-loi, rend possible la loi ; la loi se érige en dénonçant la façon dont l'écriture devance toute loi.

Pendant toute cette période, Blanchot établit un rapport entre loi et mariage, lien qui est ruiné par l'écriture. Dans « L'Idylle », ce rapport est mis en scène par les mouvements de l'étranger. Pendant toute la première partie du récit, l'étranger pense le mariage entre le directeur et Louise comme une idylle. Akim s'inquiète vivement de l'ambiguïté de cette idée : le mot « idylle » peut impliquer une certaine distance sceptique ou, au contraire, une croyance aveugle dans la conviviale harmonie que le couple exhibe, La possibilité que ce bonheur apparent ne soit que l'apparence d'un lien de douleur et haine l'effraie. Selon le narrateur, quand Piotl, le vieillard, offre à Akim d'épouser sa nièce, Akim sait « qu'un détenu

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 308.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*, p. 321.

³⁸³ Outre Felice, Blanchot nomme Julie Wohryzeck, Milena et Dora Diamant.

³⁸⁴ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot », art. cit., p. 320.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 321.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*

qui se mariait quittait immédiatement l'hospice [...]. Mais il éprouve de l'horreur pour un tel usage »³⁸⁸. Qu'est-ce qui lui inspire une telle horreur, le rite, ou l'intimité entraînée par la vie maritale? Lorsqu'il découvre la déchirure qui traverse le couple, Akim décide de s'enfuir et contourner du mariage qu'il promet à la jeune Elise, nièce du vieillard.

Après avoir été témoin de l'épisode entre Louise et le directeur au milieu de la nuit, Akim est décidé à partir. Nous ne savons pas s'il avait conservé jusque-là l'espoir d'un salut, d'une délivrance accessible au moyen de l'intégration par le mariage, ou s'il n'a jamais cru à une telle possibilité.

Ainsi, à partir de cette expérience nocturne, il entame la fuite, il renonce à s'intégrer à la vie de la ville comme citoyen et se démunie de l'espoir d'une heureuse vie conjugale. Pourquoi ce tournant ? A-t-il été exposé à la même déchirure que celle dont parle Blanchot par rapport à Kafka ?

Nous avons besoin de davantage d'éléments pour étudier cette question.

3) *Le dernier mot*

En 1953, « L'Idylle » est republiée conjointement avec « Le dernier mot » dans un recueil intitulé *Le Ressassement éternel*. « Le dernier mot » est un récit écrit en 1935 et publié pour la première fois en 1947 — la même année que « L'Idylle » — dans la revue *Fontaine*. « Le dernier mot » est autant le titre du récit qu'un sujet qui revient de différentes manières à la pensée de Blanchot. L'expression est reprise dans le titre des deux essais sur Kafka que nous venons de commenter — « Le dernier mot » et « Le tout dernier mot » — les deux publiés dans *L'Amitié*. Dans le cas du récit, il s'agit d'une narration de la fin des temps, de l'effondrement total et de la fin du langage. Il s'agit de penser l'arrivée du dernier mot, toujours imminente, mais jamais accomplie : « le dernier mot ne peut être un mot, ni l'absence de mot, ni autre chose qu'un mot. Si je me brise sur un bégaiement, j'aurai à rendre des comptes au sommeil, je me réveillerai et tout sera à recommencer »³⁸⁹. Ce bégaiement nommé par le personnage est autant la décomposition de la parole que le langage de celui qui

³⁸⁸ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 43.

³⁸⁹ BLANCHOT Maurice, « Le dernier mot » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 77.

commence à parler. Le récit ruine l'accomplissement du dernier mot. L'écriture ajoute toujours un « dernier » mot à l'attente, ce qui veut dire aussi qu'elle transgresse ce mot qui se tenait pour dernier, transgression qui en plus la rend possible (parce que « le dernier mot ne peut être un mot, ni l'absence de mot, ni autre chose qu'un mot »³⁹⁰, il a donc besoin d'un autre mot pour être possible, alors en tant que limite, en tant que dernier mot, il est dépassé). Dans les termes énoncés dans « Le tout dernier mot », la transgression précède la promulgation de l'interdit, rendant l'interdit possible « comme si la limite ne devait être franchie que pour autant qu'elle est impossible à franchir et se révèle alors infranchissable par le franchissement même »³⁹¹. Le dernier mot est rendu possible par ce qui l'empêcherait de s'accomplir, c'est-à-dire par le tout dernier mot.

Quel est le dernier mot que prononce Akim dans « L'idylle » ? Avant d'être soumis au dernier châtiment, ayant été fait prisonnier par un gardien alors qu'il tentait de fuir de la ville, l'étranger ne prononce pas un discours de défense, il annonce simplement : « j'attends votre jugement »³⁹². Ce sont les derniers mots de l'étranger, des mots qui ne font qu'annoncer que ce n'est pas à lui de prononcer le dernier mot, qu'il attend le jugement de quelqu'un d'autre. Il attend que la loi soit prononcée. Encore une fois, le dernier mot ne fait qu'annoncer l'avenir d'un tout dernier mot. Il laisse l'espace ouvert à l'arrivée du dernier mot, qui n'est jamais lui-même, mais l'autre. Le sujet du dernier mot fait ainsi référence au motif du ressassement que nous commenterons à la fin de ce chapitre.

Nous avons déjà annoncé qu'en 1983, les deux récits sont commentés par Blanchot dans « Après coup », texte ajouté comme postface à la réédition de *Le Ressassement éternel* paru aux Éditions de Minuit. Le commentaire de l'écrivain sur ces deux anciennes œuvres n'est pas proposé sans obstacle. Blanchot introduit un avertissement concernant le rapport que l'écrivain entretient avec ses œuvres et qui s'entrelace avec les sujets que nous avons explorés à partir de « L'Idylle », c'est-à-dire le rapport de disjonction avec la loi, le mariage, l'étrangeté et l'écriture.

Blanchot commence le commentaire en annonçant la phrase « *Noli me legere* »³⁹³ ou

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot », art. cit., p. 321.

³⁹² BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 52.

³⁹³ Il s'agit d'une reformulation des paroles *Noli me tangere* que Jésus adresse à Marie-Madeleine le jour de Pâques, après la Résurrection. Ces mots ont aussi inspiré le film *Out 1*, réalisé par Jacques Rivette et sorti en 1971.

« Tu ne me liras pas ». Cet interdit empêche l'écrivain de se prétendre l'interprète final de l'œuvre. Ainsi, Blanchot reprend la description du mouvement de l'écrivain comme un devenir d'interruption. L'écrivain est celui qui fait le parcours « du “ne pas encore” au “ne plus” »³⁹⁴, « l'écrivain n'existe pas encore ; après l'œuvre, il ne subsiste plus »³⁹⁵. Ce parcours est traversé par la déchirure, l'interruption qui fait le passage du “ne pas encore” au “ne plus” et qui empêche de faire un constat, de prononcer un « mot d'ordre »³⁹⁶, de donner un dernier mot qui ne soit pas déjà un nouveau commencement.

Néanmoins, l'interdit que Blanchot prend soin de rappeler est de toute façon transgressé par le commentaire que fait l'écrivain sur ses œuvres. C'est avec l'excuse du commentaire que Blanchot peut rappeler l'interdit. Ainsi que Blanchot l'affirmait dans « Le tout dernier mot », la transgression précède la promulgation de l'interdit, la rendant possible. Dans une analogie apportée par Blanchot, l'écrivain remplit le rôle d'Orphée qui se retourne pour voir Eurydice, qu'il pense conduire au jour :

Si l'œuvre s'apparente à Eurydice, la demande — très humble — de ne pas se retourner pour la voir (ou pour la lire) est aussi angoissante pour elle qui sait que la « loi » la fera disparaître (ou du moins l'éclairera jusqu'à la faire se dissoudre dans un jour quelconque) qu'elle est tentante pour l'enchanteur dont tout le désir est de s'assurer qu'il y a bien quelqu'un de beau qui le suit.³⁹⁷

L'analogie souligne le lien entre l'interdit et l'œuvre, rapport d'impossibilité, mais souligne aussi la forme du rapport que la loi établit, l'éclaircissement qu'elle entraîne, qui la rend inconciliable avec l'œuvre littéraire.

Orphée descend aux Enfers pour ramener à la vie Eurydice, morte mordue par un serpent. Il cherche à traverser le seuil de la mort pour faire revenir à la vie son aimée. Hadès accepte de rendre Eurydice au monde supérieur, mais interdit à Orphée de regarder en arrière jusqu'à ce qu'elle soit sous la lumière du soleil. Ainsi, le passage du bas vers le haut ne doit

³⁹⁴ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 86.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Phrase qui revient à maintes reprises dans le récit « Le dernier mot », par exemple : « – Depuis qu'on a supprimé le mot d'ordre, dis-je, la lecture est libre » (BLANCHOT Maurice, « Le dernier mot », art. cit., p. 68.)

³⁹⁷ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 89.

pas être regardé par Orphée. Il ne peut pas témoigner du parcours à travers la limite, de ce qui tient à l'écart ces deux mondes. Puis, en se retournant, Orphée transgresse l'interdit de Hadès et Eurydice disparaît.

Dans l'analogie qu'établit Blanchot par rapport à Orphée, Eurydice est l'œuvre littéraire, Orphée est l'écrivain. Blanchot affirme précédemment dans le texte que l'écrit abolit l'écrivain, que l'œuvre « engage l'opérateur dans l'équivalent d'un suicide³⁹⁸ ». Pensé dans les termes exposés dans le premier chapitre de la thèse, ce passage de l'intériorité de la conscience vers l'extériorité de l'œuvre est ruiné par l'écriture. L'écrivain, personnage éphémère, disparaît dès que l'œuvre littéraire vient à la vie.

Néanmoins, l'écrivain est tenté de s'affirmer à soi-même comme encore vivant dans l'œuvre littéraire, comme si celle-ci était une extension de lui. Ainsi, si Orphée se retourne, c'est l'œuvre qui meurt et non l'écrivain. Le suicide est devenu meurtre. Le passage de l'intériorité de la conscience vers l'extériorité du monde est continu, sans interruption, alors il n'y a pas d'écriture. Ainsi, la forme du rapport que la loi établit, l'éclaircissement qu'elle entraîne, comme continuité sans interruption, reste inconciliable avec la subsistance de l'œuvre littéraire. Dans les termes établis dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », la possibilité de communiquer émanant de la loi « a besoin d'être médiatisée pour que le côté à côté ne soit pas côtoïement de l'abîme, mais entente véritable »³⁹⁹, pour « ne pas se perdre dans l'infinité expansive »⁴⁰⁰ qui est le jaillissement de la loi.

L'écrivain qui cherche à témoigner de ce passage, qui cherche à s'établir comme un interprète privilégié de l'œuvre, qui peut témoigner de ses limites, fait du même coup disparaître l'œuvre.

Dans la citation de Blanchot que nous sommes en train de commenter, la loi semble être le regard d'Orphée qui cherche à éclairer le secret à l'origine de l'œuvre littéraire. Mais la loi est aussi une tentation pour Orphée, la tentation de se retourner en s'établissant lui-même comme la loi, comme celui qui peut fixer la limite de son rapport avec l'œuvre littéraire.

Dans *L'espace littéraire* (1955), Blanchot avait déjà précisé le rapport entre Orphée

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 88.

³⁹⁹ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit. p. 126.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 126.

et la loi, notamment dans la section « Le regard d'Orphée »⁴⁰¹. Blanchot affirme que l'œuvre d'Orphée consiste à ramener au jour « le point profondément obscur vers lequel l'art, le désir, la mort, la nuit semblent tendre »⁴⁰² ; ce point est Eurydice. L'œuvre d'Orphée est de donner « dans le jour, forme, figure et réalité⁴⁰³ » à ce point qui ne se révèle qu'« en se dissimulant dans l'œuvre »⁴⁰⁴. Ainsi, pour qu'il y ait œuvre, Orphée peut tout faire, sauf regarder Eurydice en face : « en se tournant vers Eurydice, Orphée ruine l'œuvre »⁴⁰⁵. Pour qu'il y ait œuvre, il doit se détourner d'elle. Néanmoins, ajoute Blanchot, « l'exigence ultime de son mouvement, ce n'est pas qu'il y ait œuvre »⁴⁰⁶, mais « l'expérience démesurée de la profondeur »⁴⁰⁷, c'est-à-dire la saisie de l'essence de ce point le plus profond. L'œuvre n'est pas convoitée pour elle-même. Dans son caractère excessif, elle est « à l'épreuve de sa démesure »⁴⁰⁸, elle dépasse sa propre mesure pour se réaliser, elle s'atteint hors de soi. Ainsi, dit Blanchot, la profondeur se révèle « en se dissimulant dans l'œuvre »⁴⁰⁹ : le dévoilement direct, le regard en face, le point le plus profond trahit l'œuvre et la défait. Cependant, Orphée ne se soumet pas à la loi de la dissimulation. Il se retourne et regarde en face Eurydice. Puis « l'essence de la nuit, sous son regard, se révèle comme inessentielle »⁴¹⁰, Eurydice disparaît. Le regard d'Orphée cherche à dévoiler ce qui ne se révèle qu'en se dissimulant. Le regard fixe et direct annihile toute possibilité de relation avec la profondeur.

Néanmoins, Blanchot aussi affirme que :

ne pas se retourner vers Eurydice, ce ne serait pas moins trahir, être infidèle à la force sans mesure et sans prudence de son mouvement [...] qui veut la voir, non quand elle est visible, mais quand elle est invisible, et non comme l'intimité d'une vie familière, mais comme l'étrangeté de ce qui exclut toute intimité.⁴¹¹

⁴⁰¹ BLANCHOT Maurice, « Le regard d'Orphée » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 225-232.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 225.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

Soit que Orphée s'en tient à la loi de la dissimulation, soit qu'il s'en tient à l'exigence de saisir l'essence du point profondément obscur vers lequel tend l'art, il trahit toujours la force de son mouvement, parce qu'en fait, ce qui l'attire est d'être démesuré, sans loi. La force de son mouvement est de toujours excéder ce qui le détermine.

Blanchot reprend ainsi l'image de la famille pour parler du rapport de l'œuvre littéraire avec la loi. Orphée veut Eurydice non « dans sa vérité diurne »⁴¹², « non comme l'intimité d'une vie familière, mais comme l'étrangeté de ce qui exclut toute intimité »⁴¹³. Il la veut dans un rapport d'étrangeté, dans une non-coïncidence radicale des deux termes qui composent la relation.

Blanchot soutient encore : « Il est inévitable qu'Orphée passe outre à la loi qui lui interdit de “se retourner”, car il l'a violée dès ses premiers pas vers les ombres »⁴¹⁴. Le fait de descendre aux Enfers est déjà une violation de la loi du jour qui distingue clairement la vie de la mort et empêche ceux qui ont déjà traversé le seuil de revenir en arrière. Ainsi, la conciliation d'Orphée avec la loi s'avère impossible depuis toujours.

Sans doute voit-on comment, pour Blanchot, le rapport à la loi implique toujours un décalage, une réorientation vers un au-delà qui n'est jamais trouvé. C'est en ce sens que nous parlerons dans la section suivante d'une inconciliable étrangeté.

4) *Inconciliable étrangeté*

Dans « L'Idylle », le rapport de l'étranger avec la ville est également affiché comme inconciliable. Louise soutient au sujet de Akim : « C'est un étranger [...]. Je l'ai toujours pensé, il ne deviendra jamais un homme d'ici »⁴¹⁵. Mais plus encore, le rapport d'étrangeté est la condition même de la vie dans l'hospice : « quand vous n'aurez plus le sentiment d'être un étranger, alors il n'y aura plus d'inconvénient à vous voir redevenir étranger »⁴¹⁶, soutient le directeur — Akim répétera cette affirmation aux nouveaux arrivants. Dans « Après coup », Blanchot appelle cette relation de l'étranger avec la ville une « morale », entre guillemets.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹⁵ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 31.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

La moralité de l'étranger — celui qui n'est jamais familier — consiste à être soumis aux règles auxquelles il ne peut pas s'astreindre et qui le mettent à l'épreuve, c'est-à-dire « au seuil de la mort »⁴¹⁷. L'étranger est celui qui ne peut pas se concilier avec la loi, et qui, étant condamné à être hors loi, est donc toujours mis au seuil, à la limite, aux marges de l'espace familial. Ce lien entre famille et mort établi par Blanchot est exprimé littéralement dans le récit dans une description par le narrateur de la cérémonie du mariage : « l'étranger mourait aux premières heures et c'est un familier qui, l'après-midi, prenait sa place »⁴¹⁸. Ainsi, l'étranger doit passer par la mort pour revenir à la vie autrement, n'étant plus un étranger mais un familier. Si l'étranger se concilie avec la loi et la vie familiale, c'est en traversant la mort et en revenant le jour suivant. L'image rappelle la figure du Lazare que Blanchot amène à la réflexion dans « La littérature et le droit à la mort » :

Le langage de la littérature est la recherche de ce moment qui la précède [...] ce qui est le fondement de la parole et que la parole exclut pour parler, l'abîme, le Lazare du tombeau et non le Lazare rendu au jour, celui qui déjà sent mauvais, qui est le Mal, le Lazare perdu et non le Lazare sauvé et ressuscité.⁴¹⁹

Si dans la parole meurt ce qui donne vie à la parole⁴²⁰, la littérature veut le cadavre. Si la parole est « la vie qui porte la mort et se maintient en elle »⁴²¹, la littérature est le langage qui cherche à dire ce que la mort détruit. Autrement dit, la littérature se développe dans l'inconciliable étrangeté de Akim à l'hospice, horrifié par l'intimité de la vie familiale et l'intégration à la loi.

Le moment d'accomplissement de la mort est longtemps attendu par les habitants de l'hospice. Après le dernier châtiment de Akim — les dix coups de fouet qui l'ont laissé agonisant —, le vieillard affirme « Il veut mourir, dit Piotl, croyez-moi, rien de plus »⁴²², au moment où l'étranger affaibli s'étend sur le sol. Être au seuil de la mort et aux limites de la communauté politique est la seule façon pour l'étranger de maintenir une relation avec la

⁴¹⁷ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 94.

⁴¹⁸ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 47.

⁴¹⁹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit. p. 316.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 55.

ville. Au moment où il accède à la citoyenneté, moment de la métamorphose⁴²³ de l'étranger, il confronte la loi et il est anéanti par elle.

C'est cette même notion d'étrangeté qui nomme le trait principal de ce que Blanchot appelle la loi du récit. Le sens du récit reste toujours ambigu et pluriel. Ni l'histoire ni l'écrivain peuvent réduire le récit à quelque chose qui puisse s'exprimer autrement : « S'il est la tension d'un secret autour duquel il semble s'élaborer et qui se déclare aussitôt sans s'élucider, il annonce seulement son propre mouvement qui peut donner lieu au jeu d'un déchiffrement ou d'une interprétation, mais il y demeure lui-même et à son tour étranger »⁴²⁴. Ainsi, le rapport entre l'écrivain et l'œuvre, que Blanchot développe dans son commentaire de ces deux récits écrits cinquante ans après, reste toujours étranger au récit. Le dire de la voix narrative du récit reste inqualifiable et ne peut être assombri par le dévoilement de l'énigme de ce qui est dit.

Ce rapport d'étrangeté que le récit établit avec l'écrivain — non seulement avec lui, mais avec n'importe quel lecteur, parce que le récit « dit en s'énonçant tout ce qu'il a à dire »⁴²⁵, donc chaque lecture entraîne une première rencontre avec ce dire toujours heureux et antérieur à la signification — est mis en scène dans « L'Idylle », via le récit rayonnant du couple du directeur et de Louise qui, à tout moment, tourmente la pensée de l'étranger. Ce récit est présent depuis le début de la narration, et depuis le départ il fascine autant qu'il est douteux. Le gardien qui conduit l'étranger vers l'hospice lui annonce : « Vous allez m'en vouloir, mais c'est la règle. On n'échappe pas au spectacle du bonheur⁴²⁶ ». Le spectacle du bonheur est la vie heureuse de ce couple. Personne ne sait qui se cache sous l'apparence du bonheur.

Dans « Après coup », Blanchot se réfère à « L'Idylle » comme « le tourment de l'idée heureuse »⁴²⁷. En fait, l'idée heureuse de la famille idéale hante la pensée de Akim. Mais pourquoi cela le tourmente-t-il ? Par l'irréductible ambigüité de la situation. Le gardien, au début du récit, lui conseille « ne vous fiez pas aux apparences »⁴²⁸. Ainsi le doute surgit-il

⁴²³ *Ibid.*, p. 48.

⁴²⁴ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 96.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁴²⁶ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 9.

⁴²⁷ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 94.

⁴²⁸ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 9.

dès le départ. Plus tard, Louise lui demande « Que pensez-vous de mon mari ? »⁴²⁹, et ce questionnement relance le doute semé par le gardien. Chez Blanchot, le sens est toujours ambigu et pluriel. Cette ambiguïté hante la pensée du lecteur du récit. Nous avons exprimé cette idée dans le premier chapitre de cette thèse⁴³⁰, en soutenant que le lecteur a toujours la possibilité de « s'en tenir au texte qu'il a entendu »⁴³¹, ou de se mettre en quête d'un secret qui se cache sous l'apparence du texte. La lecture de l'œuvre oscille indéfiniment entre ces deux lieux. Cette ambiguïté devient l'agrément de la littérature. Ainsi, l'étrangeté est ce qui donne vie au récit. Dès que le secret est dévoilé, le récit se ruine.

Dans « Après coup », Blanchot soutient que le récit s'annonce « comme la clarté préalable et antérieure à la signification grave ou ambiguë qu'il transcrit aussi »⁴³². Le récit est autant la clarté préalable que la signification grave. Il est autant éclairage que secret, il est une révélation en la dissimulation, « heureux dans l'infortune qu'il laisse pressentir et qu'il risque sans cesse de changer en attrait »⁴³³. C'est ce même rapport que le récit du couple produit chez Akim : il est heureux, mais il laisse pressentir une infortune ; il attire Akim et le tourmente en même temps.

De même, il y a dans ce rapport au récit quelque chose d'assimilable à ce que produisait le visage de Felice chez Kafka : « c'est bien plutôt la tentation d'une vie qui l'attire parce qu'elle semble à ce point étrange qu'elle reste étrangère à la culpabilité, mais telle que l'attrait fait aussitôt de celui qui le subit à jamais un coupable en le détournant de lui-même »⁴³⁴. De même, la clarté du récit réjouit et attire celui qui l'entend. Akim, l'étranger condamné à être toujours hors-la-loi, est tenté par ce récit idyllique du mariage parce qu'il y trouve une possibilité de réconciliation avec la loi, avec l'ordre du monde. Mais, étant un étranger, comme le dit Louise, « il ne deviendra jamais un homme d'ici »⁴³⁵. L'attirance, la tentation qu'il ressent pour cette idée heureuse fait de lui un coupable. Il transgresse sa propre loi à cause de l'attirance, par la tentation de rejoindre la vie familiale. Peu importe ce qu'il fait, il ne cessera jamais d'être étranger. Akim, tel Kafka, cherche à « rejoindre la disjonction »⁴³⁶,

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴³⁰ Section « La double illusion »

⁴³¹ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? », art. cit., p. 94.

⁴³² BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 97.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot », art. cit., p. 304.

⁴³⁵ BLANCHOT Maurice, « L'Idylle », art. cit., p. 31.

⁴³⁶ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot », art. cit., p. 308.

mouvement impossible qui fait l'expérience littéraire.

Ainsi, même si Akim est soumis à la loi de l'hospice par le châtement, il n'arrive pas à faire l'expérience de l'intériorité de la loi. Il n'arrive pas à vivre comme un citoyen : il meurt, mais il ne revient pas à la vie et n'arrive pas à se lier dans l'intimité avec une femme par le mariage. Dans « Après coup », Blanchot remarque ce point, annonçant que « L'Idylle » est un récit d'une « errance qui ne prend pas fin avec la mort »⁴³⁷. Même si Akim meurt, ce rapport d'étrangeté perdure. Selon Blanchot, cette persistance est annoncée par la référence au ciel superbe et victorieux à la fin du récit. Nous approfondirons ce sujet avec la lecture de « La folie du jour », dans la troisième partie de ce chapitre.

Dans la section suivante, nous essaierons d'approfondir la compréhension de la notion de citoyenneté et le rapport à la loi que Blanchot développe à cette période. Annoncée par certains traits singuliers dans « L'Idylle », elle est développée plus largement dans *Le Très-Haut*. Ce roman approfondit également le sujet de la terreur, sur lequel nous nous sommes penchés dans le premier chapitre de cette thèse, et qui apparaît partiellement dans « L'Idylle ». Le problème du rapport du citoyen à la loi, à la famille et à ce qui est hors la loi sera la principale question soulevée dans *Le Très-Haut*.

⁴³⁷ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 99.

II. Le Très-Haut : famille, maladie et loi

Le Très-Haut, publié en 1948, un an après « L'Idylle » et quelques mois après « La littérature et le droit à la mort », est un roman raconté à la première personne par son protagoniste Henri Sorge, un fonctionnaire de l'Hôtel de ville narrant ses expériences et rencontres dans une ville envahie par une épidémie ainsi que par des mouvements révolutionnaires qui se confondent avec la maladie. Dans ce récit, Blanchot aborde certains sujets omniprésents dans son œuvre : la loi qui apparaît sous la forme de l'État, le travail, la parole et l'écriture, la révolution, la souffrance de la maladie, la famille et les rapports aux femmes, entre autres.

Le récit commence avec un incident survenu dans la vie du protagoniste, Henri Sorge, pendant son congé pour maladie. En descendant dans le métro d'une belle ville qui rappelle Paris⁴³⁸, il heurte quelqu'un qui l'interpelle alors et l'abat au sol d'un coup de poing. Les deux personnes sont conduites au commissariat.

Le commissaire demande à Sorge : « Portez-vous plainte ? »⁴³⁹. Le narrateur répond à cette question en demandant à son agresseur qui il est, s'il est marié, s'il a des enfants. Curieux interrogatoire cherchant à identifier l'inconnu selon les détails de sa vie personnelle et familiale. Sorge finit par affirmer qu'il est un homme comme lui et que pour cette raison il – l'adversaire – ne l'a pas écrasé. Cette phrase, qui peut être lue comme signifiant : « On ne tue et n'écrase que la différence »⁴⁴⁰, comme l'interprète Christophe Bident, formule le nœud du roman. Sorge, dès le début du récit, ne conçoit pas l'existence d'une forme de vie qui ne soit pas assimilable par la loi de la ville. Il se lie aux autres à travers des rapports de reconnaissance. Il s'identifie à soi-même dans l'autre – celui qui a une famille, des enfants et un travail. De même, il se reconnaît comme appartenant à cette forme de vie, comme un égal, « un homme comme lui ».

Néanmoins, le parcours du protagoniste dans le roman le confronte à un monde d'insubordonnés qui cherchent à tout prix à échapper à la loi et à faire basculer le pouvoir

⁴³⁸ Christopher Bident souscrit aussi à cette ressemblance. Voir : BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 259.

⁴³⁹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 9. Cette question réapparaît dans *La folie du jour*, récit que nous aborderons dans la troisième partie de ce chapitre

⁴⁴⁰ BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 266.

de l'État. Bouxx, le meneur des rebelles et voisin de Sorge, rencontre le protagoniste après l'avoir surveillé quelque temps et essaie de l'attirer vers la dissidence. Sorge résiste, mais son désir est éveillé : « Quand il fut parti, je fus étonné d'éprouver un extraordinaire sentiment de dégoût. J'avais l'impression qu'il s'était passé une scène honteuse. Et cependant, je désirais le revoir »⁴⁴¹ .

Ensuite, nous étudierons ce roman pour prélever la lecture qu'il propose concernant la loi. Dans cette fiction, Blanchot introduit un questionnement de la lecture hégélienne du rapport entre la famille et l'État, avec des conséquences pour la compréhension de la loi que nous développerons.

Dans la section précédente, nous avons souligné chez Blanchot une disjonction qui hante le sein de la famille. Cette étrangeté tourmente inlassablement Akim dans « L'Idylle », autant que Kafka, selon la lecture des lettres et du journal que réalise Blanchot dans certains essais. Dans *Le Très-Haut*, l'idée d'une inconciliable disjonction réapparaît. Elle habite l'intérieur de la famille en façonnant la compréhension de la loi et le rapport d'un citoyen à l'État. L'origine de la loi devient impure, parce que dans la famille demeure quelque chose qui la rend malsaine. L'espace privé et l'espace public ne sont plus distinguables, ils sont entremêlés dès l'origine. La différence de genre qui accompagne la différenciation des rôles dans la vie en communauté devient ambiguë. Les rapports de parenté sont intriqués dans le rapport de citoyenneté. Cette situation entraîne des conséquences pour le rapport et la compréhension de la loi. La loi montre son caractère maladif, sa fragilité, son flanc faible. Cet aspect est développé via le sujet de la maladie, notion qui nous parle d'un rapport à la mort différent de celui que la loi entraîne, et qui néanmoins se confond avec elle.

Finalement, nous développerons les conséquences de cette duplicité de la loi dans le rapport qu'établit Henri Sorge avec elle. Nous reviendrons sur Hegel, sa compréhension du langage et du rapport entre langage et politique dans certains passages de la *Phénoménologie*. Cela nous permettra d'éclairer certaines images de *Le Très-Haut*. Le rapport entre les deux auteurs nous confronte à la question de l'absolu, notamment concernant la reconnaissance de Sorge comme l'Unique, le Plus-Haut. Par une lecture des quelques commentaires que Blanchot écrit sur Monsieur Teste, nous distinguons deux formes de solitude chez Blanchot,

⁴⁴¹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 21.

l'une puissante, l'autre malsaine. Nous nous demandons quel type de « Je » solitaire vit Henri Sorge. Nous répondrons à cette question vers la fin de la section.

1) *La famille : le rappel des temps antérieurs à la loi*

Le rapport entre la famille et la loi est l'un des premiers sujets traités par la fiction. « Avoir une famille, je savais ce que cela voulait dire. »⁴⁴², soutient Sorge dans la deuxième scène du roman. Il parle de sa famille comme d'un stade qui appartient au passé, mais auquel il peut revenir : « la famille, c'était cela. Le rappel des temps antérieurs à la loi, un cri, des paroles brutes venues du passé »⁴⁴³. Sorge, encore malade, pense cette phrase en même temps qu'il se considère absolument fidèle à la loi⁴⁴⁴. Néanmoins, il est considéré par son milieu — sa famille, ses voisins — comme ayant quelque chose d'étranger. Sa mère constate son étrangeté en soutenant : « Tu es devenu si indifférent, si étranger »⁴⁴⁵ ; Bouxx, le voisin du Sorge qui dirige un groupe de révoltés dans la ville, lui demande à leur première rencontre : « Excusez-moi, ma franchise devient ridicule. Vous n'êtes pas étranger ? »⁴⁴⁶.

Chez Blanchot, il n'y a pas une substance commune dans laquelle les consciences se rencontrent et se reconnaissent. Il y a plutôt un espace vide qui les tient à distance. Si chez Hegel la famille « a pour détermination sienne l'unité »⁴⁴⁷, le doux instinct commun qui rassemblait la communauté de l'hospice, chez Blanchot, au contraire, la famille s'éloigne, se dédouble et se tient à l'écart.

Outre cette distance, dans *Le Très-Haut*, si nous comprenons la famille comme ordre et régime, nous pouvons affirmer que celle-ci est entremêlée avec l'ordre et le régime de la loi. Blanchot lit la *Phénoménologie de l'esprit* au moment où il écrit *Le Très-Haut*, et peut-être aussi certains passages des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Dans la *Phénoménologie*, section « L'esprit », la famille est conçue comme le moment précédant la loi, antérieure au moment où l'homme s'intègre à la vie publique de la *polis* comme citoyen. Sorge évoque cette idée avec la référence au rappel des temps antérieurs à la loi, en même

⁴⁴² *Ibid.*, p. 10.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴⁷ HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. p. 325

temps qu'il éprouve une tension constante entre son autocompréhension comme fonctionnaire de l'Hôtel de ville, celui qui est engagé envers la loi et l'État en son existence même, et son lien avec sa famille, qui l'appelle et l'attire notamment à l'occasion de sa maladie.

La tension entre les dimensions familiale et étatique se développe à différents moments au cours du roman, par exemple, par rapport à la sœur et au beau-père de Henri Sorge. Ces deux personnages sont l'intérieur de la famille de Sorge et néanmoins expriment des différents rapports à la vie publique. Ainsi, Sorge est toujours confronté à ces deux dimensions qui le séduisent, et cette attirance parle de l'éloignement par rapport à la loi qu'il éprouvera au cours du roman.

i. La sœur et la rencontre avec la mort vide

La sœur de Sorge, Louise, constitue un personnage important dans l'histoire. Sorge et sa sœur entretiennent une relation à la fois étroite et distante. Comme son frère, Louise a quelque chose d'étranger, « des yeux d'un autre pays »⁴⁴⁸. Elle se plaint de Sorge qui s'est éloigné pendant si longtemps, en même temps que Sorge la décrit en disant « qu'elle était déjà infiniment à l'écart »⁴⁴⁹. La distance infinie qui éloigne le frère et la sœur relève de la séparation originelle au sein de la famille selon Blanchot, cette même séparation qui tenait Kafka à l'écart de sa fiancée, et qui hantait le couple du directeur et de sa femme dans « L'Idylle ». Françoise Collin définit cette distance à partir de la double caractérisation de Louise : « d'être comme femme, et comme fille de la mère, liée à l'origine, mais de révéler, par sa contemporanéité de génération, le non originel de l'origine, son redoublement »⁴⁵⁰.

Malgré l'écart qui constitue l'espace familial dans le roman, Louise prend soin de Sorge quand celui-ci, après ses crises de malade, revient chez lui et reste quelques jours dans la maison familiale. Ils se promènent ensemble dans la ville. Sans le faire savoir à leur mère, ils font une incursion dans le cimetière. Ce passage constitue un moment important du roman parce qu'il montre une duplicité qui concerne la mort même : cette duplicité se lie aux

⁴⁴⁸ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ COLLIN Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986, p. 146.

différents ordres, familial et étatique, mis en scène dans le récit. Nous précisons cet aspect.

Dans l'allée du cimetière, Sorge distingue deux tombeaux, deux monuments, l'un « brillant, d'une légère coquetterie funèbre, jeune, aimable, presque heureux, comme si la mort ici avait été uniquement féminine »⁴⁵¹, l'autre « dans la nudité de l'orgueil viril, un regret, une accusation monumentale, une sourde et muette rancune de pierre »⁴⁵². Sorge déclare que Louise « repoussant toute conciliation entre ces deux passés [...] n'aurait de piété que pour le côté sobre, plein d'horreur et maudissant, de la mort »⁴⁵³. La différence de genre s'annonce par rapport à la mort même : la mort féminine, la mort virile, la première heureuse, la deuxième maudissante, et Louise qui ne respecte que la deuxième.

Même si Louise est une sœur, c'est-à-dire une femme, pour Sorge elle ne répond pas à l'idée de femme en tant que catégorie. Aux yeux de Sorge, elle est presque neutre : « Entre toutes les jeunes filles, il y avait une que je ne voyais pas, et c'est elle qui me bouleversait ; c'était ma sœur »⁴⁵⁴. À cet égard, Ann Smock soutient même que le corps de Louise est asexuel⁴⁵⁵. Si Louise repousse toute conciliation entre les deux morts, c'est parce qu'elle, Louise, complique la claire distinction entre l'une et l'autre.

Toujours au cimetière, le frère et la sœur descendent dans un caveau, peut-être un mausolée familial. Louise ouvre la porte avec une clé. Sorge se rappelle : « Je savais que j'étais déjà venu ici avec elle, sous un soleil semblable, que je l'avais rencontrée, portant cette même robe, les cheveux cachés, insultant le soleil de sa disgrâce »⁴⁵⁶. Nous, les lecteurs, pouvons imaginer qu'ils se trouvent dans la tombe de leur père, figure respectée et évoquée comme un homme de devoir. Néanmoins, Sorge décrit une pièce vide, sans cénotaphe, sans dalle⁴⁵⁷. Dans l'obscurité, il frissonne autant d'horreur que de désir. Louise réalise une cérémonie, un rituel. À la demande de sa sœur, Sorge s'agenouille, puis s'allonge. Louise chuchote un vœu que Sorge a déjà entendu : « Tant que je vivrai, vous vivrez, et la mort vivra. Tant que j'aurai un souffle, vous respirerez, et la justice respirera. Tant que j'aurai une pensée,

⁴⁵¹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁵⁵ SMOCK Ann, « “Où est la loi?”: Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », art. cit., p. 110.

⁴⁵⁶ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁵⁷ *Ibid.* Christophe Bident accuse l'absence du père de toute *Le Très-Haut*. Le vide dans la tombe du père réaffirme la lecture de Bident. Voir : BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, *op. cit.*, p. 262

l'esprit sera ressentiment et vengeance [...] »⁴⁵⁸. À la fin du rite, Sorge voit dans les mains de sa sœur une lame blanche, il entend les ciseaux s'ouvrir et couper quelque chose. Ensuite, tous deux courent travers le cimetière. Ce qui est arrivé dans le tombeau reste inénarrable. Sorge se demande même : « Qu'arriva-t-il ? »⁴⁵⁹

Ainsi, le roman propose une scène explicite de confrontation du protagoniste avec la mort, rituel orchestré par la sœur, une femme qui sympathise avec la mort virile, horrifiante et maudissante, qui se confond même avec elle :

Son visage, si souvent noir, était blanc ; ses yeux étaient fixés sur moi; sur cette figure, pas un tressaillement, pas un signe de vie ; et pourtant les yeux me regardaient, mais d'une manière si insolite, si glacée que je sentais que non pas eux, mais derrière eux, quelqu'un me regardait, quelqu'un et peut-être – rien.⁴⁶⁰

Lorsque le protagoniste s'y confronte, la mort se montre vide, glacée, sans cadavre putréfié, sans plénitude ni accomplissement, sans mémoire, ni témoin, ni registre du moment de consommation du rituel. Après l'épisode, Sorge remarque au moins deux fois que Louise avait les cheveux « en belles nappes intactes »⁴⁶¹. Nous n'arrivons jamais à savoir ce que les ciseaux ont coupé.

Des deux morts que distingue Sorge, celle qu'il éprouve avec Louise rend hommage à la justice comme ressentiment et vengeance, c'est-à-dire la justice de caractère privé et rétributif⁴⁶², qui se distingue de la justice universelle qui se réalise à travers la loi. Cette deuxième forme de justice est administrée par les tribunaux dans les systèmes de droit étatiques, modernes. La référence est importante, car elle parachève une configuration des éléments mis en jeu dans le roman. Pour les exposer, nous nous permettons de faire un bref détour par les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, afin d'illustrer les enjeux de cette mise en scène.

Dans la première partie des *Principes de la philosophie du droit*, « Le droit abstrait »,

⁴⁵⁸ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 74.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶² IBARRA Victor, « La condena de la venganza privada tras la justifica punitiva. Contraste y continuidad entre La orestíada de Esquilo y el derecho hegeliano. », in *Ideas y Valores*, n° 162, vol. 65, 2016, p. 291-314.

troisième section « L'injustice », sous-section C « Violence et crime », § 102, Hegel affirme :

Dans cette sphère de l'immédiateté du droit, *l'abolition* du crime est tout d'abord une *vengeance*, vengeance juste quant à son *contenu*, dans la mesure où elle est une rétribution. Mais, quant à la forme, cette dernière est l'action d'une volonté *subjective* qui peut placer *son infinité* en toute infraction qui a eu lieu, et dont, par conséquent, la justice est de manière générale contingente, de même que cette volonté n'est aussi *pour autrui* qu'en tant que [volonté] *particulière*. La vengeance, par le fait qu'elle est en tant qu'action positive d'une volonté *particulière*, devient *une nouvelle infraction* : en tant qu'elle est cette contradiction, elle succombe au progrès à l'infini et se lègue de génération en génération, jusqu'à être illimitée. ⁴⁶³

Selon Hegel, la vengeance n'est pas juste et n'abolit pas le crime, car elle répond à l'agir d'une volonté subjective, particulière. Elle ne peut pas restaurer l'injuste commis ; au contraire, elle génère une nouvelle forme de violence, augmentant l'injustice à l'infini. Le conflit n'est pas résolu mais perpétué. Au contraire, le droit en soi, le droit véritablement juste, aspire à l'universalité et l'objectivité, en s'opposant à la volonté subjective. Celle-ci doit être abolie pour l'établissement de la volonté universelle : « En cela réside tout d'abord l'exigence d'une volonté qui, en tant que volonté subjective particulière, veuille l'universel en tant que tel »⁴⁶⁴.

La justice vengeresse, privée, particulière, devant laquelle Louise s'incline, appartient au régime familial, dont la femme est la gardienne, c'est-à-dire au régime de ces temps antérieurs à la loi, régime où les prétentions d'universalité ne sont pas encore accomplies. La référence à la vengeance dans le rituel mortuaire fait en outre écho au nom d'Antigone, cité dans la quatrième de couverture de l'édition de 1988 de *Le Très-Haut*, dans la collection L'Imaginaire de Gallimard. Antigone, héroïne éponyme de la tragédie grecque de Sophocle, est également une figure commentée par Hegel dans la *Phénoménologie*, justement pour développer le conflit entre le régime familial et celui de l'État. Nous reviendrons sur cet aspect.

⁴⁶³ HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 254.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 255.

Ainsi, lorsque Sorge, fonctionnaire de l'Hôtel de ville, se reconnaît toujours en coïncidence avec la loi, soutenant « je vois tout le monde volontiers, je n'ai pas de préférence, les relations particulières me semblent inutiles »⁴⁶⁵, il se pense et se reconnaît en tant que volonté qui, comme particulière et subjective, voudrait l'universel comme tel ⁴⁶⁶. Il réalise et saisit la loi dans l'universalité et objectivité qui est juste. Malgré tout, il côtoie cet autre ordre, familial, privé, perpétuel, vengeur, incarné par sa sœur. Il ressent même de l'effroi, de l'horreur, du désir envers cette autre dimension, associée à l'expérience d'une mort vide, sourde, muette. Probablement en raison de la contradiction impliquée par cette expérience, après la visite au cimetière, Sorge décide de quitter la maison familiale : « J'eus le soir un peu de fièvre, je passai une nuit étrange et agitée. Au matin, je montai chez Louise et lui dis que je ne pouvais plus rester à la maison⁴⁶⁷ ». Il rentre chez lui.

ii. Le beau-père : la loi n'a pas de dehors

Par ailleurs, le rapport du protagoniste à son beau-père est complexe. Pour Sorge, il représente surtout une autorité, il identifie l'État avec lui. Quand ils se disputent à cause d'une phrase écrite par Sorge sur un papier : « Monsieur, je ne puis continuer à faire partie de vos services. Je vous prie de me dégager de tout travail, de toute obligation. À partir du [...] je reprends ma liberté »⁴⁶⁸, Sorge affirme : « Vous avez abusé de la poussière », et le beau-père demande « Qui est-ce vous ? », Sorge répond : « C'est l'État, dis-je : c'est vous »⁴⁶⁹.

Ainsi, le beau-père est le personnage du roman qui défend le plus fortement le caractère absolu et inébranlable de la loi. Il soutient, par exemple, que le régime de l'État ne s'effondrera jamais, parce que « c'est lui qui donne un sens à tous les régimes qui ont fini et qu'en son absence il ne serait plus possible de se représenter que quelque chose puisse finir »⁴⁷⁰.

La scène de la lettre de démission — sur laquelle nous reviendrons — constitue un moment important à cet égard. Sorge exprime, pour la première fois de façon explicite, un

⁴⁶⁵ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶⁶ HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 132.

éloignement, un doute vis-à-vis de cette conception de l'État et la loi que représente son beau-père. Le reproche d'abus qu'il lui adresse est l'expression de cet éloignement. Même si, au début du roman, dans le discours et les conversations avec les autres — avec Bouxx, avec sa voisine, etc. — Sorge réaffirme constamment son engagement et sa dévotion pour la loi, dans cette scène il devient clair qu'il cherche à s'échapper d'elle, et c'est justement cet effort d'éloignement auquel il confronte son beau-père.

Néanmoins, la distanciation était déjà déclenchée. Dans un passage qui raconte une première rencontre avec toute la famille dans la maison familiale, Sorge imagine que son beau-père traîne une jambe à cause d'un coup de hachette qu'il lui aurait porté plus jeune, mais en fait, il boitait pour avoir reçu, au cours d'un attentat, une grave blessure à la hanche⁴⁷¹. L'imaginaire de Sorge contamine le recueil d'anecdotes historiques et politiques avec des anecdotes familiales. Même s'il s'identifie toujours à la loi, son sentiment l'éloigne. Il se plaît à expliquer et remplacer avec un imaginaire d'enfance les causes politiques et criminelles qui ont provoqué la blessure de son beau-père, figure importante dans l'appareil d'État, chef de service. Il s'imagine comme l'enfant vilain qui attende au substitut du père, homme de devoir dont la place vide devait être occupée.

Ainsi, le rapport entre ces deux personnages entremêle étroitement relations de famille, de travail et vie politique : « Je ne suis qu'un vide-corbeille, et vous, vous êtes le sommet »⁴⁷², dit Sorge à son beau-père dans un dialogue tendu à propos des démarches professionnelles de Sorge. Son beau-père lui répond : « Pardon, la loi est formelle : mêmes droits, mêmes devoirs, pas d'office subalterne, pas d'exception capitis. Qui est dans le vestibule est déjà au grenier. Les enfants le chantent »⁴⁷³.

L'idée du régime de l'État comme absolu et interminable défendu par le beau-père est exprimée dans la quatrième de couverture de l'édition de 1988 du roman. Il constitue, en fait, le point de départ du roman, à partir duquel, par la médiation de la maladie, Sorge se lance dans le processus de questionnement. Je cite ci-dessous le texte intégral de la quatrième de couverture. Je commenterai par la suite certains passages.

Ici règne le « Savoir absolu ». Chacun est satisfait. Il n'y a plus rien à faire.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 123.

⁴⁷³ *Ibid.*

L'indépassable est réalité.

En ce sens, citoyen de l'État universel et homogène, je suis un homme quelconque, autre et le même, soumis à la loi suprême que j'incarne, invisible et sans visage, incontestable puisque tout ce qui me conteste me confirme.

Mais voici que quelqu'un — une femme sans doute — m'excepte de ce que je suis et reconnaît en ce moi qui se dissout le Très-Haut.

Le Très-Haut ne peut être que sa propre négation. Dans une société parfaite, où la peste se déclare, de telle sorte que les pestiférés deviennent les seuls rebelles, où le Sida met en péril la loi suprême, le Très-Haut, par-delà toute divinité, n'est plus qu'un malade qui meurt sans mourir, à moins qu'il ne devienne la « Chose » même, le rien terrifiant, la vérité qui toujours trompe et se trompe, la parole ultime que seule la mort immortelle laisse enfin entendre.

Mais, vous lecteur, oubliez tout cela, car c'est aussi bien Antigone, la pure vierge, s'unissant à son frère mort pour que le tabou de l'inceste, dès lors suspendu, ruine aussi bien la loi idéale que la loi naturelle. L'abjection est amour, comme la liberté absolue est servitude absolue.

Le texte, sur un ton sentencieux, donne d'importantes clés de lecture. La référence explicite au Savoir Absolu, dernière section de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, fournit un contexte au périples de Sorge. Le moment est décrit comme celui où chacun est satisfait, moment de plénitude et réconciliation, de contestation qui devient confirmation.

Au fil de la narration, le beau-père réaffirme cette idée à maintes reprises, comme le faisait Sorge au début du roman. Par exemple, dans le dialogue qu'ils entretiennent à propos de la lettre de démission que Sorge aurait envoyée, son beau-père lui annonce :

— [...] Vous restez au service du gouvernement qui vous utilisera dans les cadres de l'existence que vous avez choisie.

— Mais j'ai démissionné ! Je maintiens ma lettre.

— Nous ne l'oublions pas. Il y a eu autrefois des hommes qui entraient dans le travail, en sortaient avec une versatilité malade et se jugeaient libres, parce que, petits fragments, ils pouvaient bouger à l'intérieur de leur coquille, n'ayant pas atteint la

pleine croissance qui leur eût permis d'adhérer aux parois. Puis, il y a eu un temps où l'on réprima ce retour d'un esprit anachronique, où ceux qui manquaient à leur tâche étaient condamnés. Mais, aujourd'hui, il n'y a plus de condamnation, parce qu'il n'y a plus de manquement. L'intérieur et l'extérieur se répondent, les plus intimes décisions sont tout de suite intégrées dans les formes d'utilité publique dont elles sont inséparables.⁴⁷⁴

Ainsi, après que Sorge a exprimé ses réticences et ses affinités avec l'insoumission, le beau-père lui répond :

Ce que vous voudriez nommer destruction de l'État, vous apparaîtra toujours réellement service de l'État. Ce que vous ferez pour échapper à la loi sera encore la force de la loi pour vous. Et quand l'État décidera de vous anéantir, vous saurez que cet anéantissement ne sanctionne pas votre erreur, ne vous donne pas devant l'histoire le vain orgueil des révoltés, mais fait de vous l'un de ces serviteurs modestes et convenables sur la poussière desquels le bien de tous, et votre bien, reposent⁴⁷⁵.

Selon le beau-père, l'État et la loi n'ont pas d'angle mort, et chaque perspective, ardeur, intérêt, menace, fuite peut être ramené à la loi qui se réalise et s'accomplit par ces moyens. Sorge, au contraire, cherche à échapper à la loi et au service qu'il rend à l'État, mais selon son beau-père, il essaie en vain, car il n'existe pas d'extériorité qui ne se tienne pas à une intériorité, et inversement.

La confrontation entre Sorge et son beau-père dans le roman concerne justement la possibilité d'échapper à cet État absolu et illimité que décrit la quatrième de couverture. Néanmoins, ce beau-père qui se manifeste si confiant et puissant dans la conception de la loi qu'il défend trébuche justement à l'intérieur de la famille, avec Louise.

Louise travaille comme secrétaire à la maison avec le beau-père. Sorge se demande, peut-être motivé par la jalousie, pourquoi elle travaille avec lui si elle le déteste. Puis, il se rappelle une image d'enfance :

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 134.

Un jour, il l'avait prise sur ses genoux, il lui avait caressé le visage, baisé la main, et elle ne l'avait ni griffé ni frappé ; elle le fixait d'un air singulier, profond et silencieux, bien qu'elle eût déjà douze ans, bien qu'elle n'eût jamais été une petite fille qu'on pût sans danger prendre sur ses genoux et, à cet âge, moins que jamais.⁴⁷⁶

Quand les deux se sont rendu compte que Sorge les observait, elle n'avait pas bougé, et lui, assez vite, l'avait laissée glisser à terre. L'image introduit le tabou de l'inceste à l'intérieur de la famille, aspect explicitement repris dans la quatrième de couverture de l'édition de 1988. Qu'est-ce qu'introduit cette image venue du passé ?

Louise, la sœur qui se voue à la justice vengeresse, privée, familiale. Le beau-père, haute figure de l'État, qui soutient les valeurs d'une loi égalisatrice, absolue et universelle. Sorge, interpellé par les deux. Voilà le conflit, qui dissimule une attirance illégitime.

iii. Le rire et la reconnaissance d'une femme

Selon le texte de la quatrième de couverture cité plus haut, le tabou de l'inceste ruine aussi bien la loi idéale que la loi naturelle. Dans ce contexte, il fait référence à Antigone, autrement dit au mythe d'une sœur qui s'oppose au régime de l'État pour défendre le régime familial. En outre, quelques lignes plus haut, le texte soutient qu'une femme fait exception au règne du Savoir Absolu : « m'excepte de ce que je suis et reconnaît en ce moi qui se dissout le Très-Haut ». Ainsi, par la reconnaissance d'une femme, le sujet quelconque devient l'exception à l'homogénéité, la singularité. La configuration des éléments est curieuse et difficile à éclairer. Néanmoins, nous pouvons nous attarder sur quelques éléments.

La scène de la reconnaissance évoquée a lieu vers la fin du roman. Nous la rappelons ci-dessous.

Il semble que Sorge soit contaminé par la maladie épidémique. Il loge chez lui, mais son beau-père cherche à le faire partir vers une autre zone de la ville, loin des quartiers pestiférés : « Il y a quelques papiers à établir pour votre transfert en dehors de cette zone. Mais d'abord, en ce qui concerne l'épidémie, soyez tranquille, vous êtes certainement

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 71.

indemne »⁴⁷⁷. Au contraire, Sorge est décidé à ne pas partir et, sous l'influence de Bouxx, reste dans le même bâtiment, avec les malades. Une infirmière, Jeanne, prend soin de lui.

À partir de ce moment, le protagoniste ne partage plus avec la famille. Pourtant, l'infirmière, soutient Sorge, ressemble à sa sœur⁴⁷⁸. Les deux personnages partagent des scènes d'intimité dépourvue d'affection : « elle resta tranquille et me laissa toucher un corps sec, dur, dont la froideur n'avait même pas la passivité du sommeil et qui, plutôt que de complaisance, faisait preuve d'une perspicacité loyale et méprisante »⁴⁷⁹. Ensuite, dans une scène bizarre, elle demande Sorge de répéter la phrase suivante : « Je te chérirai et te protégerai, je ne regarderai que toi »⁴⁸⁰. Elle lui interdit de sortir. Sorge, peut-être à cause de la maladie, est comme absent, comme hors de lui-même. On l'entend lui demander : « Pourquoi dois-je me cacher ? Pourquoi me tenez-vous à l'écart ? »⁴⁸¹. Il ne comprend pas pourquoi il ne peut pas sortir de la chambre, Jeanne lui interdit même d'aller à la cuisine. Elle annonce : « Oui, je vous vois, je vous entends et je sais que le Plus-Haut existe »⁴⁸². Il réplique en disant qu'il est un homme quelconque et qu'elle a cherché à le mystifier. Ensuite, réaffirmant avec insistance que ce qu'elle va dire est vrai, mais riant quand même, elle soutient encore : « Je sais que tu es l'Unique, le Suprême. Qui pourrait rester debout devant toi ? »⁴⁸³. Cette scène est liée avec la scène finale du roman. Après avoir déménagé dans un autre quartier de la ville, seule avec Sorge, Jeanne, l'infirmière, annonce « Vous n'avez eu d'existence que pour moi, c'est donc moi qui dois vous la prendre »⁴⁸⁴. Elle pointe un revolver sur Sorge, tira, et il cesse de respirer.

Nous proposerons un commentaire sur ce dénouement dans la subsection suivante de ce chapitre. Pour l'instant, nous soulignons le rire de Jeanne au moment d'annoncer l'Unique, le Suprême, ainsi que le fait que, en le reconnaissant, elle transfigure son universalité dans une singularité absolue : « Je suis un homme quelconque » dit-il ; « vous n'avez eu d'existence que pour moi », dit-elle. Le rire marque un certain trait ironique dans l'affirmation. On n'arrive pas à distinguer si elle parle sérieusement ou non.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 243.

La référence à Antigone dans la quatrième de couverture de l'édition de 1988, ainsi que les conséquences attribuées à la reconnaissance du Très-Haut : « m'excepte de ce que je suis (l'homme quelconque) et reconnaît en ce moi le Très-Haut », et le rire au moment où Jeanne reconnaît le Plus-haut, cet ensemble d'éléments évoque un passage connu de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans la section « L'esprit », dans le premier stade du développement intitulé « L'esprit vrai, l'ordre éthique », Hegel fait référence à Antigone, sœur qui déclenche le conflit entre le régime familial et l'État :

Cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté – altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, transforme son activité universelle en une œuvre de tel individu déterminé, et pervertit la propriété universelle de l'État en une possession et une parure de famille.⁴⁸⁵

Le passage décrit avec une précision étonnante ce qui arrive dans la scène du roman. L'universalité de l'homme quelconque est transformée, mystifiée, dirait Hegel, dans la singularité d'un individu déterminé, par l'œuvre de la reconnaissance d'une femme dont l'intrigue contre l'universel s'exprime dans l'ironie d'un rire.

Dans « L'esprit vrai », premier stade de la section « L'esprit » dans la *Phénoménologie*, Hegel commente la *polis* grec comme le moment de l'esprit immédiat ou de la substance spirituelle. La conscience de soi ou l'individu s'intègre à un groupe via deux ordres différents. Dans le premier ordre, l'ordre familial, le lien entre les membres « n'est pas le rapport de sensibilité ou le rapport d'amour »⁴⁸⁶, mais le rapport du membre singulier à la famille entière. Ce rapport atteint jusqu'à la mort même, soutient Hegel, et il reçoit le nom de « loi divine ». Le deuxième ordre s'appelle « loi humaine ». Dans celui-ci, l'individu s'intègre à la communauté comme citoyen. Le gouvernement est la forme dans laquelle cet ordre atteint sa vitalité effective, dit Hegel.

Dans l'ordre de la loi divine, Hegel distingue trois formes de relations, mari et femme, parents et enfants, et frère et sœur. C'est ce dernier qui nous intéresse. Selon Hegel, les deux premières relations entremêlent des rapports naturels et de sensibilité avec une dimension

⁴⁸⁵ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, Paris, Aubier, 1941, vol. 2/2, p. 41-42.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 18.

éthique. Au contraire, le rapport frère et sœur est un rapport éthique sans mélange : « ils ne se désirent pas l'un l'autre, ils ne se sont pas donné, ou n'ont pas reçu l'un de l'autre cet être-pour-soi, mais ils sont l'un à l'égard de l'autre de libres individualités »⁴⁸⁷. Le devoir qui s'établit entre frère et sœur est suprême. Ainsi, Hegel déclare à ce sujet :

Cette relation est en même temps la limite dans laquelle la vie circonscrite de la famille se résout en sortant de soi-même. Le frère est le côté selon lequel l'esprit de la famille devient individualité qui se tourne vers un autre domaine et passe dans la conscience de l'universalité.⁴⁸⁸

Le rapport entre frère et sœur demeure à la limite entre l'ordre de la famille et de la communauté politique, de l'État, entre la loi divine et la loi humaine. Le frère fait le passage vers la citoyenneté ; la sœur, reste dans l'ordre familial. À cet endroit, Hegel établit une continuité entre l'ordre éthique et la différence de genre : « la femme reste la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine. C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles, et se présentent dans leur signification éthique »⁴⁸⁹.

Avec Antigone, le conflit entre les deux ordres se déclenche. Le décret de Créon, expression de la loi humaine, interdit les cérémonies funèbres sur le cadavre du frère d'Antigone, Polynice. Le commandement se confronte avec le devoir de veiller sur les morts, émanant de la loi divine. Le conflit entre les deux régimes traverse Antigone. La loi humaine finit pour s'imposer selon Hegel. Par le décret de Créon, l'ordre de la famille est dépassé et réalisé dans sa vérité.

À la fin du mouvement, avant le passage à « L'Etat de droit », Hegel écrit :

Tandis que la communauté se donne sa subsistance seulement en détruisant la béatitude familiale et en dissolvant la conscience de soi dans la conscience de soi universelle, elle se crée dans ce qu'elle réprime et qui lui est en même temps essentiel, dans la féminité en général, son ennemi intérieur.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

La femme se positionne comme l'origine et l'ennemi intérieur de la communauté. Elle est l'origine parce que la communauté émerge à partir de la famille et la femme reste la conservatrice de la maison. Mais elle transforme aussi la conscience de soi universelle en conscience singulière, donc elle trahit l'ordre supérieur de l'État qu'elle fait émerger. Elle ruine les prétentions d'universalité de la communauté.

Ann Smock, dans l'essai « "Où est la loi ?" : Law and Sovereignty in *Aminadab* et *Le Très-Haut* », rappelle l'interprétation du passage d'Antigone par Derrida. Selon le philosophe, le décret violé par Antigone subsiste dans la suppression « as though the affirmation of the loi confirming the oneness of a whole community were a break splitting the community and the law itself in two »⁴⁹¹ (« comme si l'affirmation de la loi confirmant l'unité de toute une communauté était une rupture divisant la communauté et la loi elle-même en deux »). La loi ne se réalise ni ne se manifeste jamais dans sa pleine vérité : « If the law necessarily becomes criminal in order to become visible, crime necessarily joins forces with law if it is to provide a visible threat »⁴⁹² (« Si le droit devient nécessairement criminel pour devenir visible, le crime s'associe nécessairement au droit pour constituer une menace visible »). L'impossibilité de réalisation de la loi en sa plénitude répond à l'agir d'Antigone. Françoise Collin soutient de même que chez Blanchot « la loi c'est l'impossibilité d'être soi et d'échapper à soi, ipséité qui n'est jamais une identité. Ainsi toute transgression est impossible, mais non moins impossible la conformité puisqu'il n'y a pas de norme à quoi se conformer »⁴⁹³. L'impossibilité de la loi, impossibilité autant de la transgresser que de l'accomplir, répond au défaut d'origine de l'écriture : « L'écriture est blessure. Son tout dire est la consommation infinie de l'inceste »⁴⁹⁴. Ainsi, Louise comporte le redoublement de l'origine que ruine l'accomplissement de la loi. Elle est femme en même temps qu'elle est fille de sa mère, elle partage l'origine avec Sorge : « elle est aussi cet autre qui n'est jamais tout à fait autre »⁴⁹⁵. De même, l'allusion à l'inceste avec son beau-père introduit l'enchevêtrement des rapports filiaux, sexuels, parentaux, fraternels et sororaux au cœur de

⁴⁹¹SMOCK Ann, « "Où est la loi ?" : Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », art. cit., p. 99.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 102.

⁴⁹³ COLLIN François, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 144.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 146.

la famille.

La référence à Antigone dans la quatrième de couverture de *Le Très-Haut*, comme celle « s'unissant à son frère mort » qui « ruine aussi bien la loi idéale que la loi naturelle », concerne autant Louise que Jeanne. Jeanne, parce que c'est elle qui reconnaît le Plus-Haut. Elle l'a mystifié et fini par tirer sur lui. Elle rappelle à Sorge sa sœur, en maintenant entre eux cette relation dépourvue du désir, corporelle plutôt que sexuelle : « Je lui arrachai cette robe. Son corps robuste, aux muscles virils, accepta la lutte, nous nous battîmes [...]. À aucun moment, elle ne montra de l'impatience ou de la gêne ou un sentiment quelconque ». Un rapport d'ordre éthique sans mélange, aux yeux de Hegel, sans rapport de sensibilité, sans rapport d'amour. Néanmoins un rapport inclassable, ni sexuel, ni sororal, ni maternel. Comme Louise, elle ne répond pas non plus catégoriquement à une figure dite de femme. Ainsi, les deux personnages de Jeanne et de Louise ruinent aussi la différence de genre, la loi naturelle, ainsi que la loi idéale qui se détache de la naturelle, la loi de la ville qui a la famille comme stade antérieur, les rapports de sang qui deviennent rapports politiques. L'espace liminaire entre l'ordre familial et l'ordre étatique est infiniment compliqué par les deux femmes.

Par ces différents entremêlements que *Le Très-Haut* introduit au cœur de la famille, la compréhension de la loi depuis son origine est mise en question de différentes manières. Premièrement, la loi du genre — notion sur laquelle nous reviendrons dans la troisième section de ce chapitre, notamment par rapport au récit *La folie du jour* —, loi qui définit la différence entre les sexes et introduit celle des rôles dans la communauté. Deuxièmement, la justice comme ressentiment et vengeance, de caractère privé et rétributif, qui se constitue comme la tentation persistante de la justice universelle qui se réaliserait à travers la loi. Troisièmement, le passage qui fait la distinction entre le régime de la famille et celui de l'État est aussi questionné dans le roman par les relations que le beau-père et Sorge partagent au sein de la famille et au bureau en tant que fonctionnaires de l'État. Quatrièmement, l'introduction de Jeanne, l'infirmière, qui établit avec Sorge un rapport aux nuances indiscernables, entre amoureux, fraternel et citoyen. Ces quatre questionnements constituent la mise en scène de l'impureté, le malaise, l'infirmité, à l'origine de la loi.

Dans la section suivante, nous approfondirons cette idée que le rapport entre maladie et loi qui s'établit dans le roman signifie aussi, chez Blanchot, un double rapport à la mort : par un côté le dépassement de mort, la vie au-delà de la mort ; par l'autre, l'impossibilité de mourir, la mort improductive, l'affaiblissement. Nous rapprocherons cette distinction de la distinction entre langage commun et langage littéraire chez Blanchot.

2) *La maladie et la loi : l'impossibilité de mourir et l'immortalité.*

Dans *Le Très-Haut*, le corps occupe une place centrale. Des descriptions des symptômes de la maladie, des marques sur la chair, plaies, douleurs, paralysies, étouffements, entre autres, sont nombreux dans le roman. En dépit de son caractère remarquablement corporel, l'épidémie semble avoir une dimension idéale, abstraite, presque incompréhensible. Les personnages se demandent s'ils sont contaminés ou non, se demandent si l'épidémie est réelle ou s'il s'agit d'une invention, de racontars : « il n'y a pas d'épidémie, il n'y en a jamais eu »⁴⁹⁶, soutient le beau-père du protagoniste, personnage officiel important avec lequel Sorge se dispute. Ainsi, un certain caractère fictionnel de la réalité matérielle, corporelle, devient manifeste avec le récit. La maladie, expérience fondamentalement vécue dans le corps, est comme infusée par une dimension idéale qui la constitue et la rend à un certain point indistinguable de l'autre dimension omniprésente dans le roman, celle de la loi, des déclarations officielles, des attestations de l'autorité.

Selon George Préli, dans *Le Très-Haut* « la maladie est d'étrange façon également une image de la mort, son double, le mode dont le mourir en surnombre se donne à voir dans la vie »⁴⁹⁷. La maladie est l'épreuve de la mort dans la vie, c'est-à-dire le mourir, la mort non pas comme un état, mais comme une expérience.

De même, selon Henri Sorge, la loi :

avec sa lumière égale, transparente et absolue, éclairant chacun et chaque objet d'une manière toujours diverse et pourtant identique, d'ordinaire tout me le faisait sentir et,

⁴⁹⁶ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 119.

⁴⁹⁷ PRELI Georges, *La Force du dehors : extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977, p. 42.

sentant cela, tantôt j'étais transporté et ivre, tantôt je me demandais si je n'étais pas déjà mort [...].⁴⁹⁸

Dans son indéclinable identité, la loi est *vécue* par le protagoniste comme la plénitude d'une mort déjà accomplie. Différemment de la maladie, qui est l'épreuve de la mort dans la vie, la loi, selon ce passage, est l'épreuve d'une vie au-delà de la mort.

Ainsi, la clé de lecture du roman que nous proposons soutient que le rapport indiscernable entre maladie et loi que met en scène *Le Très-Haut* tient au lien qu'autant la loi que la maladie partagent avec la mort. Ce lien est configuré différemment dans un cas et dans l'autre, mais les deux révèlent une duplicité dans le rapport à la mort que Blanchot attribue également au langage littéraire.

Ci-dessous, nous approfondirons cette distinction en lisant quelques passages du roman et certains commentaires que Klossowski et Foucault ont publiés à ce sujet. En outre, « La littérature et le droit à la mort », essai de Blanchot écrit dans la même période, nous permettra de comprendre les enjeux philosophiques de ce double rapport à la mort que la maladie et la loi entraînent, l'enchevêtrement qui s'établit entre les deux, ainsi que la façon dont la littérature, le langage littéraire et le langage commun chez Blanchot répondent à cette même forme de rapport.

i. La loi et la possibilité de la mort

Dans *Le Très-Haut*, la loi est mise en scène depuis le point de vue de son narrateur qui, dans la première partie du roman, ne voit que la loi et réfléchit à maintes reprises à son sujet :

je ne suis qu'un zéro, puisque la loi est tout, et c'est pourquoi je suis satisfait. Et je suis tout à cause de la loi, et ma satisfaction est sans mesure, et pour vous, c'est la même chose, même quand vous pensez le contraire et surtout parce que vous pensez le contraire⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 92.

Pour Sorge, la loi se confondait avec le sens et avec le monde. Elle n'était pas seulement la loi des pièces officielles, cartes d'identité et passeports, grâce auxquels les individus ont une existence juridique, comme Sorge le racontait en parlant de sa fonction publique⁵⁰⁰. Elle est plutôt la loi de l'existence elle-même. Cette loi qui donne le sens est décrite comme une lumière égale, transparente et absolue, comme un éclaircissement divers, mais identique, qui fait que le protagoniste du livre se sent comme déjà mort⁵⁰¹. La loi produit l'identité, elle égalise le divers dans l'identité. Dans quel sens se sentait-il comme déjà mort ? Dans le début du troisième chapitre, le narrateur affirme qu'allongé sur son lit, il tombe « dans un état de fatigue qui n'était pas le sommeil, mais une lucidité interne. Oui, la mort »⁵⁰². Il s'agit d'un sentiment de clarté, de pleine compréhension, voisin du sentiment de fatigue et satisfaction que l'on ressent après avoir achevé un travail physiquement exigeant.

La vision de Henri Sorge s'identifie tant avec la loi et se confond à tel point avec celle du monde qu'un médecin lui dit : « [...] vous êtes tellement inféodé à ce monde que même lorsque vos pensées deviennent tout à fait bizarres, elles vous sont encore soufflées par lui, elles le reflètent, elles le défendent »⁵⁰³. Même l'absence du sens chez lui est l'expression du sens du monde. Dans une conversation avec sa voisine, il décrit le délire comme un état où le fait de tourner sans arrêt autour d'une table « avait un sens [...], c'était même un extraordinaire symbole »⁵⁰⁴. Chez lui, le délire, la folie, est une forme de conscience extrême. La maladie se confond avec la loi comme une forme d'impuissance survenue par l'excès de lumière.

Mais il y a néanmoins les « hors-la-loi », des gens tombés hors de l'existence officielle et qui préfèrent vivre sans nom, sans jour, sans droit. Sorge ne parvient à discerner ces êtres qu'assez confusément⁵⁰⁵. Comme le raconte Pierre Bouxx, le voisin de Sorge, qui dirige un groupe de révoltés dans la ville, ils sont des gens voués à l'inexistence pour un

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁰¹ Nous rappelons la citation que nous avons commentée auparavant : « Que la loi fût toujours en mouvement, qu'elle passât indéfiniment de l'un à l'autre, présente partout, avec sa lumière égale, transparente et absolue, éclairant chacun et chaque objet d'une manière toujours diverse et pourtant identique, d'ordinaire tout me le faisait sentir et, sentant cela, tantôt j'étais transporté et ivre, tantôt je me demandais si je n'étais pas déjà mort ». Voir : *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 56.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

système qui « écrase sous prétexte de libérer »⁵⁰⁶. Sorge répond « l'État n'écrase pas, on ne s'écrase pas soi-même. La vérité, c'est que toutes ces critiques vous sont soufflées par la loi elle-même »⁵⁰⁷. Il n'y a que la loi selon Henri Sorge. Même ceux qui se sont voués au dehors, les absolument étrangers, font néanmoins partie de la loi et peuvent se réduire à l'identité absolue, transparente et égalisatrice de celle-ci.

Un an après la publication de *Le Très-Haut*, en 1949, Pierre Klossowski publie dans *Le Temps modernes* l'essai « Sur Maurice Blanchot », en proposant un premier commentaire sur le roman de ce dernier. Selon Klossowski, le récit met en scène ce qu'il appelle l'ubiquité de la loi : « l'État avec sa loi et ses prisons d'où les hommes ne veulent plus sortir parce que jamais ils n'ont été plus libres que prisonniers »⁵⁰⁸. La révolte, la transgression, la violence, toutes, en dépit d'elles-mêmes, sont des complices de la loi qu'elles combattent. De même, le silence et la méconnaissance qui ne permettent pas de déterminer « où finissait la justice, où commençait la terreur, où triomphait la délation pour la grandeur de l'État et la délation pour la ruine de l'État »⁵⁰⁹ émanent du cadavre silencieux de la loi.

Cette ubiquité de la loi, selon Klossowski, est « amenée par la dialectique inhérente à la Parole »⁵¹⁰. « Dans la parole meurt ce qui donne vie à la parole »⁵¹¹, écrit Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ». Il ajoute quelques passages plus loin : « La mort n'est-elle pas l'accomplissement de la liberté, c'est-à-dire le moment de signification le plus riche ? Mais elle n'est aussi que le point vide de cette liberté »⁵¹². Cette double face configure la dialectique inhérente à la parole : « Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime »⁵¹³. Cette dialectique permet à la loi d'être là où elle est absente. Ainsi, chaque fois que la loi est prononcée en vertu de la parole, elle est transgressée en vertu d'elle-même, elle est rendue absente par le seul énoncé. Elle s'énonce et s'anéantit du même coup par l'opération négatrice du langage.

Dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot expose sa compréhension du langage littéraire, étroitement attachée à celle de l'acte de nommer chez Hegel et à la lecture

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ KLOSSOWSKI Pierre, « Sur Maurice Blanchot », art. cit. p. 163

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁵¹¹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 306.

⁵¹² *Ibid.*, p. 310

⁵¹³ *Ibid.*, p. 312

précise que Kojève propose de l'ouvrage du philosophe. Cette compréhension lie la possibilité du langage à la conscience de la finitude de l'être humain, ce qui selon Blanchot se manifeste dans l'anéantissement préalable à toute signification :

Pour que je puisse dire : cette femme, il faut que d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse. Le mot me donne l'être, mais il me le donne privé d'être.⁵¹⁴

Pour illustrer l'idée, Blanchot cite une phrase de Hegel selon laquelle Adam se rendit maître des animaux par l'acte de nommer, qui les anéantit dans leur existence. Ainsi, l'homme, pour devenir homme, doit-il anéantir la création divine. L'anéantissement préalable à toute signification, l'opération de négation de l'existence qu'entraîne le langage, c'est l'annonce de la mort qui se présente dans le langage. La mort anticipée dans la parole marque le caractère mortel, fini et la conscience de la finitude qui constitue l'homme en tant qu'homme. Ainsi la mort constitue-t-elle la possibilité du sens : « la mort est la possibilité de l'homme »⁵¹⁵ ; l'anéantissement et la destruction sont inhérents à tout langage, la mort est ce qui rend possible la signification et la compréhension : « La mort travaille avec nous dans le monde ; pouvoir qui humanise la nature »⁵¹⁶.

Ainsi, si la loi dépasse et précède le langage qui la prononce, si elle n'est pas seulement langage, mais quelque chose de plus, alors le langage la supprime et lui donne vie du même coup, la fait être et la rend absente du même mouvement ; la loi est décrétée et transgressée par la même énonciation. Elle est anéantie, pour émerger à nouveau sous la forme d'une signification. Cela implique aussi qu'il n'y a rien au-delà de la parole, parce que tout ce qu'il y avait est anéanti par l'acte de signification.

La perspective absolue et toujours coïncidente avec soi, propre à la loi, se déplace au long du récit. À la fin du parcours, le narrateur se demandera « Où est la loi ? Que fait la loi ? »⁵¹⁷, pour affirmer ensuite que « c'était la dignité de la loi que de se cacher et de se montrer : en chacun, elle se cachait, elle se montrait en tous ; quand on ne la voyait pas, on savait que

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 324.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁵¹⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 219.

c'était elle ; quand on la voyait, on ne savait plus qu'on était soi »⁵¹⁸. La présence absolue fait place à la dissimulation de la loi, mouvement d'aller-retour où la loi se cache pour réapparaître ensuite.

Foucault, qui en 1966 publie l'essai « La force du dehors » dans la revue *Critique*, en parlant de Henri Sorge, soutient : « lorsqu'il quitte le service de l'État auquel il devait ordonner l'existence d'autrui, Sorge ne se met pas hors la loi ; au contraire, il la force à se manifester en cette place vide qu'il vient d'abandonner »⁵¹⁹. Sorge est la loi elle-même, soutient Foucault, le Plus-haut⁵²⁰, comme le nomme Jeanne en le reconnaissant à la fin du roman. Il oblige la manifestation de la loi par sa propre disparition.

Le chapitre final du roman est révélateur à cet égard. Sorge est dans un curieux état. Parfois paralysé, il ne parle ni ne s'exprime d'aucune façon, il agit comme s'il était mort. Néanmoins, Jeanne — l'infirmière qui s'occupait de lui — annonce « Maintenant, il faut en finir »⁵²¹. Sorge se met à trembler, sans pouvoir bouger, sans pouvoir parler. Elle lui dit : « Personne ne sait qui vous êtes, mais moi qui le sais, je vais vous perdre »⁵²². Ensuite, elle s'agenouille et tire un coup de revolver. Sorge raconte :

Je cessai de respirer. Je tenais les yeux baissés, je n'entendais rien. Lentement, l'arme se redressa. Elle me regarda et sourit. « Eh bien, dit-elle, adieu. » J'essayai de sourire, moi aussi. Mais brusquement son visage se figea, et son bras se détendit avec une telle violence que je sautai contre la cloison en criant :
— Maintenant, c'est maintenant que je parle.⁵²³

Le roman finit sur cette dernière parole, au moment où Sorge se confronte avec la mort, à l'heure dernière, instant où la mort se produit, moment de la réalisation et actualisation de la mort. La mort arrive-t-elle à s'accomplir ? Un tel questionnement exprime le paradoxe de l'heure dernière. Le passage ne permet pas de conclure si Sorge est mort ou non, ni même si c'est Jeanne qui a perdu la vie. Les phrases « Je cessai de respirer. Je tenais

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit, p. 536.

⁵²⁰ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 221.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 243.

⁵²² *Ibid.*, p. 243.

⁵²³ *Ibid.*

les yeux baissés, je n'entendais rien » pourraient être interprétées comme une description du dernier instant de vie du personnage, le dernier regard, le dernier souffle, mais après cette description, Sorge saute et parle. Est-il encore en vie ? Meurt-il et revient-il à la vie par le langage ? A-t-il perdu la mort ?

Ce moment pourrait être interprété comme ce mouvement d'effacement et réapparition que signalent Klossowski et Foucault. Sorge, exhalant le dernier souffle, disparaît pour réapparaître via la parole. La mort de Sorge suivie de la phrase « Maintenant, c'est maintenant que je parle » met en scène le mouvement par lequel l'anéantissement préalable à toute signification précède l'émergence du langage. Autrement dit, si Henri Sorge est la loi elle-même, il est anéanti pour émerger sous la forme d'une signification.

Chez Blanchot, le langage commun, c'est-à-dire le langage signifiant, agit d'une manière qui peut être assimilée à la loi. Il émerge après une suppression, il a besoin de l'anéantissement préalable pour réapparaître comme signification. Dans « Le grand refus » (1959), Blanchot affirme :

La torture est le recours à la violence — toujours sous l'espèce de la technique — en vue de faire parler ; la violence, perfectionnée ou camouflée en technique, veut qu'on parle, veut une parole ; quelle parole ? Non pas cette parole de violence — non parlante, fautive de part en part — que logiquement elle peut seulement espérer obtenir, mais une parole vraie, libre et pure de toute violence. Cette contradiction nous offense, mais aussi elle nous inquiète, parce que, dans cette égalité qu'elle établit et ce contact qu'elle rétablit entre violence et parole, elle ranime et provoque cette terrible violence qui est l'intimité silencieuse de toute parole parlante, et ainsi elle remet en cause la vérité de notre langage entendu comme dialogue et du dialogue entendu comme l'espace de la puissance exercée sans violence et luttant contre la puissance.⁵²⁴

Selon l'écrivain, le langage est toujours une forme de violence : « Toute parole est violence »⁵²⁵, même si c'est une violence qui a renoncé « à se dépenser en une brutale

⁵²⁴ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 61.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 60.

action »⁵²⁶. Le langage compris comme dialogue est une forme de violence qui s'abstrait de son caractère brutal pour se réaliser secrètement par le langage lui-même.

De même, la loi est ainsi une forme de violence, car le langage qui la fait être est une violence qui se dissimule sous la forme de la parole, tentée par la nécessité de l'éternel, de la permanence. La nécessité de l'éternel se réalise par l'idée et par le sens qui émerge à partir de l'anéantissement qui le précède. L'idée est « définitive, sûre, on la dit même éternelle »⁵²⁷. L'existence supprimée dans la parole réémerge dans l'idée, dans la vie de l'esprit, dans la vie du Lazare sauvé et ressuscité, pour rappeler l'image convoquée par Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ». Cette vie recouvre la « réalité cadavérique », « le Lazare du tombeau »⁵²⁸, l'anéantissement préalable à toute signification, c'est-à-dire la mort de Henri Sorge qui précède l'expérience de la parole, le ramène à la vie et le maintien vivant.

Mais ce n'est pas la seule façon d'aborder la mort. La maladie, selon Blanchot, établit un autre rapport, non pas celui d'une vie qui dépasse la mort en supprimant la mort dans ce passage au-delà, mais celui d'une mort qui s'éprouve dans la vie. Ci-dessous, à travers la notion d'impossibilité de mourir, nous précisons le lien qu'établissent la maladie et la mort dans *Le Très-Haut*.

ii. *Le paradoxe de l'heure dernière, l'impossibilité de mourir.*

La mort est le principe de notre pouvoir de compréhension, soutient Blanchot. Ainsi, il soutient également qu'il y a encore de l'existence en dessous de la mort. L'existence ne finit pas avec la mort, pensée comme pouvoir et possibilité de l'être humain :

Tel est le paradoxe de l'heure dernière [...] Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est : non plus mort, mais impossibilité de mourir.⁵²⁹

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 325.

L'impossibilité de mourir nomme le temps de l'existence privé d'être, temps de perte du pouvoir de vivre et d'agir, temps de la fin du temps où la littérature joue :

La littérature n'agit pas : mais c'est qu'elle plonge dans ce fond d'existence qui n'est ni être ni néant et où l'espoir de rien faire est radicalement supprimé. Elle n'est pas explication, ni pure compréhension, car l'inexplicable se présente en elle. Et elle exprime sans exprimer, offrant son langage à ce qui se murmure dans l'absence de parole. La littérature apparaît alors liée à l'étrangeté de l'existence que l'être a rejetée et qui échappe à toute catégorie.⁵³⁰

Ainsi, si le langage signifiant obtient son principe et son origine de la mort pensée comme possibilité, la littérature est le langage qui exprime la perte de cette possibilité. Il n'est plus le langage signifiant mais le langage qui *présente* — et ne représente pas — l'absence de signification, l'inexplicable et même l'incompréhensible. Cela signifie-t-il que la conception de l'homme comme un individu libre et historique qui prend conscience de cette finitude à travers le pouvoir de négation du langage, négation du donné, de la création divine, est mise en question par le langage littéraire ?

Chez Kojève, la conscience de la temporalité et la finitude de l'homme permettent son émancipation par rapport à la divinité : « l'Homme ne pouvait être un individu libre historique qu'à condition d'être mortel au sens propre et fort du terme, c'est-à-dire fini dans le temps et conscient de sa finitude. Et, l'ayant compris, Hegel a nié la survie »⁵³¹. Puis, on pourrait penser que le questionnement que réalise le langage littéraire, parce qu'il comprend le langage comme n'exprimant rien, c'est-à-dire comme impuissance, pourrait comporter un retour à idée de l'immortalité comme la croyance dans un vie au-delà de la mort. Néanmoins, l'impossibilité de mourir n'entraîne pas un rétablissement de la survie, de la vie après la mort et de l'éternité de l'existence divine :

De l'impossibilité de la mort, certaines religions ont fait l'immortalité. C'est-à-dire qu'elles ont essayé « d'humaniser » le fait même qui signifie : « je cesse d'être un

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 327.

⁵³¹ KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 538.

homme ». Mais seul le mouvement contraire rend la mort impossible.⁵³²

Selon Blanchot, cela ne serait que penser l'homme comme celui qui dépasse la mort, comme tout-puissant, comme n'ayant pas de limites. Au contraire, l'impossibilité de mourir cherche à indiquer l'impuissance qui nous constitue au-delà de notre pouvoir d'être et de donner du sens. Le langage de l'impossibilité de mourir signale l'absence du sens qu'il y a à la base de toute parole, il révèle l'impuissance, l'insignifiant qu'il y a à la base de toute signification.

L'impossibilité de mourir, le langage littéraire, chez Blanchot, implique un rapport différent à la finitude, non plus pensée comme un pouvoir qui permet d'anéantir « “en supprimant dialectiquement” ce qui *est* et en *créant* ce qui n'est pas »⁵³³. Dans le langage littéraire, l'anéantissement préalable n'est pas comblé par une signification qui me donne l'être privé de l'être. Au contraire, l'impossibilité de mourir présente la mort comme ne créant rien : « ne rien dire, parler pour ne rien dire »⁵³⁴. La liberté et l'historicité de l'être humain sont redéfinies par cette compréhension. La liberté n'est plus la puissance absolue, le tout comme possibilité. Au contraire, la liberté se rapporte plutôt à l'impossibilité de la littérature. Nous approfondirons cet aspect de l'argument dans le troisième chapitre de cette thèse.

Ainsi, dans *Le Très-Haut*, la maladie est l'image d'un rapport d'impuissance à la mort ; l'annonce d'une mort comprise non comme un pouvoir, mais comme impuissance et faiblesse. Le fait de vivre s'avère impossible. Dans les premières pages du roman, Henri Sorge, toujours malade et en congé de son travail pour cette raison, parlant avec un collègue de cette période d'inactivité, soutient que pendant qu'il était malade il a souffert de ne pas travailler, il avait le sentiment : « que le travail est le fond de l'existence, qu'on n'existe pas tant que l'on vit dans un monde où en travaillant l'on s'humilie et l'on se ruine »⁵³⁵. Le travail est l'activité négatrice par lequel l'homme se constitue en tant que tel, par le travail l'homme devient Homme. Dans le même temps, le travail constitue une sorte de condamnation pour l'être humain. Cette idée est exprimée plus directement dans le dernier paragraphe de « La

⁵³² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 325

⁵³³ KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 547.

⁵³⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

⁵³⁵ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 29-30.

littérature et le droit à la mort » :

La mort aboutit à l'être : tel est l'espoir et telle est la tâche de l'homme, car le néant même aide à faire le monde, le néant est créateur du monde en l'homme qui travaille et comprend. La mort aboutit à l'être : telle est la déchirure de l'homme, l'origine de son sort malheureux, car par l'homme la mort vient à l'être et par l'homme le sens repose sur le néant ; nous ne comprenons qu'en nous privant d'exister, en rendant la mort possible [...].⁵³⁶

Le travail nous permet de faire le monde, en même temps qu'il nous prive d'une existence qui n'est pas traversée par le mouvement négatif du travail. En réponse au commentaire de Sorge, son collègue s'exclame : « Qu'avez-vous ? [...] Mais c'est de la philosophie ! ». Pendant sa période de congé, Sorge s'est rendu compte de ce rapport intime entre existence et travail, et le comprend ainsi : « quoi que je fasse, je travaille utilement. Lorsque je parle, lorsque je réfléchis, je travaille, c'est évident »⁵³⁷. Le rapport vital de Sorge à son travail et l'impossibilité d'accomplir sa fonction publique où l'entraîne la maladie n'empêchent pas l'existence et la participation dans le monde du protagoniste du roman. Il est encore là, même s'il ne travaille pas.

Au contraire, le groupe d'insubordonnés avec lequel se lie Sorge trouve dans la maladie une complice dans sa démarche contre l'État : « il faut que la maladie travaille dans la profondeur, lentement, sans fin, qu'elle ait le temps de transformer ce qu'elle touche, qu'elle fasse de chacun une tombe et que cette tombe reste ouverte. Il le faut ! C'est ainsi que s'infecte l'histoire »⁵³⁸. Il soutient qu'il est possible de faire basculer la loi, c'est-à-dire, qu'il est possible d'échapper à la loi et à l'État tout-puissants. Pour ces personnages, la maladie est une opportunité. Ils pensent la maladie comme un pouvoir, présupposant qu'il y a un au-delà de l'État qu'ils peuvent atteindre. Peut-être pour cette raison, l'État nie l'existence de la maladie dans une attestation écrite et signée par le beau-père de Sorge.

Ainsi, tenté peut-être par les dialogues soutenus avec Bouxx tout au long du récit, Sorge réfléchit à la possibilité de démissionner. Le moment où cet événement est thématisé

⁵³⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 331.

⁵³⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 30.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 164.

est l'un des plus intenses du roman. Sorge écrit sur un papier la phrase suivante, que nous avons déjà citée : « Monsieur, je ne puis continuer à faire partie de vos services. Je vous prie de me dégager de tout travail, de toute obligation. À partir du [...] je reprends ma liberté »⁵³⁹. La phrase n'indique pas la date de la reprise de liberté que la démission devrait provoquer. Peut-être en raison de ce manque, Sorge peut rétorquer plus tard, lorsque son beau-père prend cette idée de démission au sérieux : « Ce n'est pas rédigé dans les formes »⁵⁴⁰. Quel type de liberté Sorge cherche-t-il à reprendre ? Il cherche à se débarrasser de cette existence ruinée qui s'obtient avec le travail : « en travaillant l'on s'humilie et l'on se ruine »⁵⁴¹. Serait-ce qu'il y a une existence possible au-delà du travail ? La littérature, telle que nous l'avons définie auparavant, se place « à la périphérie du monde et comme à la fin du temps »⁵⁴². Il n'existe aucun moment dans ce monde, structuré par les catégories de l'espace et du temps, où une telle existence sans travail pourrait avoir lieu.

Ainsi, même si Sorge nie le caractère sérieux du document, ce dernier n'aurait de toute manière pas pu atteindre l'effet visé. Son beau-père indique :

L'existence pour laquelle nous avons lutté nous fait un devoir de nous considérer à tous les instants au travail ou en sursis de travail, nous attache à la vie, par notre vie, à la tâche que nous assumons [...] exister, continuer d'exister, c'est d'instant en instant se donner sans réserve à sa tâche.⁵⁴³

Il ajoute ensuite : « votre démission n'est pas une espièglerie, c'est tout ce qu'il y a de sérieux, mais elle ne changera rien de rien »⁵⁴⁴. L'impossibilité de mourir, l'impuissance dans le rapport à la mort mis en scène dans le roman, se présente comme l'impossibilité d'échapper à l'existence créée par le travail du négatif. La littérature est le langage qui se rapporte à l'existence à partir de cette impuissance, elle est le langage qui fait éprouver cette impossibilité.

De même, le protagoniste vit la maladie comme l'expérience de cette impuissance.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 29-30.

⁵⁴² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 326.

⁵⁴³ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 126.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

La période de congé pour maladie permet à Sorge de comprendre l'existence comme fondée sur le travail : il arrive ainsi à comprendre qu'il n'y a pas d'échappatoire à ce conditionnement. Le travail est autant son pouvoir que sa faiblesse.

Dans « “Où est la loi ?” : Law and Sovereignty in *Aminadab* et *Le Très-Haut* », Ann Smock soutient au sujet de l'image de l'heure dernière qui met fin au roman :

It is to Jeanne that it falls to “know” the infiniteness of ending, the impossibility of its taking place, the hiddenness of a disappearance that never can let itself be seen and which is ever again relegated to the long-suffering, unknowing flesh. Jeanne is there just in time to conceal again this evident refusal to become visible, to stop this incapacity to occur — this horrendous interruption — from occurring.⁵⁴⁵ (C'est à Jeanne qu'il revient de « savoir » l'infinité de la fin, l'impossibilité de sa réalisation, la clandestinité d'une disparition qui ne peut jamais se laisser voir et qui est toujours à nouveau rapportée à la chair qui souffre et qui ne sait pas. Jeanne est là juste à temps pour dissimuler à nouveau ce refus évident de devenir visible, pour empêcher cette incapacité à se produire — cette horrible interruption — de se produire).

Ainsi, le coup de feu que Jeanne exécute « makes the End end but by ending its ending, which is bypassed before it takes place »⁵⁴⁶ (« fait que la Fin se termine, mais en mettant fin à sa fin, qui est contournée avant qu'elle n'ait lieu »). L'impossibilité de mourir est mise en scène par l'image de cette mort qui n'aura jamais lieu.

Nous avons compris deux formes de rapport à la mort qui sont thématiques et mis en scène par Blanchot dans *Le Très-Haut*. Dans la section suivante, nous aborderons les enjeux d'ordre politique qui surviennent de ce double rapport à la mort que mettent en scène la loi et la maladie. La question de la loi chez Blanchot concerne le rapport de l'individu à la communauté, question soulignée par les passages de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous avons convoqués dans cette lecture.

La phrase de Sorge citée auparavant, « je ne suis qu'un zéro, puisque la loi est tout »,

⁵⁴⁵ SMOCK Ann, « “Où est la loi ?” : Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », art. cit., p. 113.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

fait expressément référence à *Le Zéro et l'infini*⁵⁴⁷ (1945) de Arthur Kœstler, un des principaux romans de dénonciation du régime staliniste de l'époque, autant que la scène où Sorge communique avec son compagnon de chambre de malade par des coups sur la cloison, comme le faisait le protagoniste de Kœstler, Roubachov, dans sa cellule de prison.

Le personnage de Roubachov s'inspire de Boukharine, révolutionnaire membre du Parti communiste soviétique, victime de la purge stalinienne à la fin des années 1930. Le roman de Kœstler raconte la démarche d'un ancien révolutionnaire accusé de trahison. Il fut un succès auprès du public français à l'époque de sa publication. Il a aussi été commenté par Maurice Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, partiellement paru dans *Les Temps modernes*, entre octobre 1946 et janvier 1947, puis publié en 1947. Comme le soutient Claude Lefort, l'essai de Merleau-Ponty est « le témoignage le plus éloquent et comme le livre ouvert des croyances, des doutes, des "résistances", des désenchantements d'une époque »⁵⁴⁸. Ci-dessous, nous prenons en bref ce commentaire afin de donner à ressentir l'atmosphère de la discussion à l'époque de la publication de *Le Très-Haut*.

3) *Le Moi et le langage*

Dans *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty met en question le traitement que propose Kœstler du dilemme qui traverse le protagoniste de *Le Zéro et l'infini*, Roubachov. Selon Merleau-Ponty, dans sa lecture du marxisme et du projet soviétique, Kœstler « voyait dans l'Histoire un dieu insondable »⁵⁴⁹ qui « ignorait l'individu et ne soupçonnait pas même cet échange du subjectif et de l'objectif qui est le secret des grands marxistes »⁵⁵⁰. Ainsi, le philosophe met en question la compréhension du problème du rapport entre l'objectivité de l'histoire et l'individu et sa démarche subjective dans le marxisme. La phrase « je ne suis qu'un zéro, puisque la loi est tout » souligne cette lecture dans le roman de Kœstler. Selon Merleau-Ponty, Roubachov est quelqu'un qui « a toujours été dans l'extérieur et dans

⁵⁴⁷ Kœstler Arthur, *Le Zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy, 1945..

⁵⁴⁸ LEFORT Claude, « Introduction au "Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste" » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010, p. 182.

⁵⁴⁹ MERLEAU-PONTY Maurice, « Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010, p. 225.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

l'histoire »⁵⁵¹, pour tomber ensuite hors d'elle, illustrant ainsi une conception simpliste et catégorique de la dynamique entre un moment et l'autre. Selon cette conception, pour un homme d'histoire, il n'y a pas d'honneur ou de déshonneur, pas de sincérité ni d'intériorité de la conscience, seulement « des trahisons *objectives* et des mérites *objectifs* »⁵⁵². Ainsi, Merleau-Ponty se demande : « Est-il vrai (...) que la politique soit la moderne tragédie où s'affrontent la vérité de l'individu et les exigences de la généralité, comme, dans la tragédie antique, la volonté du héros est le destin fixé par les dieux ? »⁵⁵³. Pour le philosophe, la tension entre intentionnalité et acte, entre faire l'histoire et la subir, est inconciliable, irréductible. L'écrasement de l'individu que le roman cherche à dénoncer oublie que l'équivoque et l'ambiguïté sont propres à la vie politique, à la contingence et à l'histoire, soutient Merleau-Ponty.

Blanchot connaissait évidemment le commentaire de Merleau-Ponty : en 1984, dans une lettre adressée à Vadim Kozovoï, poète russe avec lequel il soutient un long échange épistolaire qui s'étend entre 1967 et 1998, Blanchot qualifie l'essai comme « évidemment, encore marqué par les illusions de l'époque »⁵⁵⁴. Ainsi, la jonction de la notion d'ambiguïté avec la notion de terreur dans l'essai de Merleau-Ponty réapparaîtra chez Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ». Nous nous pencherons sur cet aspect de l'argument dans le troisième chapitre de cette thèse, afin de comprendre les rapports qui s'établissent entre littérature, ambiguïté et Terreur révolutionnaire. Pour l'instant, notre intérêt n'est pas de commenter la lecture que Merleau-Ponty fait du roman de Kœstler, mais de bien identifier la question que pose Blanchot avec *Le Très-Haut*.

Dans le roman de Blanchot, l'écrasement de l'individu, sujet sur lequel Kœstler et Merleau-Ponty se disputent, est mis en scène sous différents aspects. L'impossibilité de Sorge de démissionner de ses fonctions à l'Hôtel de ville, par exemple, parle d'un destin, de l'État et de la loi, qui dépassent la volonté des gens concernés, et s'imposent à elle. Il y a aussi le groupe de révoltés dans lequel Sorge s'implique. Ces gens sont voués à l'inexistence par un

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁵⁴ BLANCHOT Maurice, *Lettres à Vadim Kozovoï, suivies de La parole ascendante*, Houilles, Éditions Manucius, 2009, p. 114.

système qui « écrase sous prétexte de libérer »⁵⁵⁵, soutient Bouxx. Néanmoins, si dans *Le Zéro et l'infini*, et dans *Humanisme et Terreur*, Kœstler et Merleau-Ponty posent le problème — en y apportant des réponses différentes — du rapport entre l'individu et l'histoire, dans *Le Très-Haut* la question que Blanchot pose concerne plutôt le rapport entre l'individu, le langage et la loi. Dans le troisième chapitre de cette recherche, la relation du langage à l'histoire sera abordée chez Blanchot se rapportant à Sade, plus précisément à travers les notions de la révolution et le temps de l'entre-temps — l'interruption de l'histoire — que la littérature entraîne. Ci-après, nous développons l'aspect de l'argument qui concerne le rapport entre l'individu et le langage.

Dans *Le Très-Haut*, la singularité du Moi devient l'universalité d'un homme quelconque. La formule avec laquelle le roman débute, « je n'étais pas seul, j'étais un homme quelconque »⁵⁵⁶, exprime cette duplicité. Le sujet perd tout ce qu'il a de singulier et se confond avec la généralité. Il s'agit d'un mouvement d'universalisation de la singularité du moi qui se réalise par l'identification avec la loi. Par exemple, lorsque Sorge annonce : « J'étais sorti quelques minutes avec Louise, je voulais me promener ; et qu'étais-je en train de faire ? Je faisais circuler la loi, je contribuais à l'application d'un décret public »⁵⁵⁷, il exprime comment sa simple existence singulière est l'expression d'une loi qui marche dans la rue comme tout le monde.

Ainsi, le protagoniste du roman partage cette réflexion avec son beau-père : « C'est bizarre, mais justement, c'est là qu'apparaît la profondeur de la loi : il faut que chacun s'efface, il ne faut pas être là, en personne, mais en général, d'une manière invisible, comme au cinéma, par exemple »⁵⁵⁸. La loi, dans sa profondeur, suppose un effacement préalable de chacun, pour revenir à la présence de façon générale. Cette identification de la singularité du moi avec la généralité de la loi, nous la lisons en rapport avec l'identification de l'individu avec l'universel qui a lieu dans la conception du Droit et de l'État chez Hegel. Blanchot, qui lisait la *Phénoménologie de l'esprit* à l'époque où il écrivait *Le Très-Haut*, introduit dans le roman certains éléments tirés de Hegel pour les reformuler. Ces éléments concernent le

⁵⁵⁵ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 53.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 69.

problème du rapport entre l'individu, le langage et la loi que nous sommes en train de développer. Ci-dessous, nous offrirons une brève lecture de quelques passages de la *Phénoménologie de l'esprit* pour nous pencher ensuite sur la lecture qu'en fait Blanchot dans *Le Très-Haut*.

i. *Le passage de la singularité à l'universalité grâce au langage chez Hegel*

Chez Hegel le langage opère le passage de la singularité du Moi vers l'universalité de l'État. L'individu se reconnaît dans la Loi ; le langage médiatise, réconcilie ces deux moments dans leur intimité. À cet égard, Bernard Bourgeois indique :

la circulation spirituelle, dans l'État, entre l'universalité et la singularité, par l'intermédiaire, essentiellement de la particularité, s'opère dans le milieu, dans l'élément, qui marie, à tous égards, ces moments de l'esprit, à savoir dans le langage, où la singularité se fait particulièrement universelle⁵⁵⁹.

La description est surprenante en ce qu'elle invoque le mariage comme le lien qui lie l'universalité à la singularité. Nous avons vu comment, dans « L'Idylle » et chez Kafka, le mariage opère comme un moyen d'intérioriser l'étrangeté de la littérature. Ici, le langage marie le singulier et l'universel, il sert de médiateur entre les deux moments. Le moment de la *Phénoménologie de l'esprit* où cette opération se déroule est dans la section « L'esprit », deuxième stade du développement de l'esprit, « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture ».

Le premier stade du développement qu'identifie Hegel dans « L'esprit » est « L'esprit vrai, l'ordre éthique », dont nous avons fait une référence dans la section précédente dédiée à la famille ainsi qu'en ce qui concerne Antigone. Dans ce premier stade, l'esprit immédiat ou la substance spirituelle, la *polis* grecque comme point de départ, se dissout dans un monde des personnes privées, le monde romain. La substantialité du monde éthique — « Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme » — disparaît pour faire place

⁵⁵⁹ BOURGEOIS Bernard, « Le sens du politique dans la *Phénoménologie de l'esprit* » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 81.

aux relations formelles entre individus singuliers — « L'état de droit » — qui prennent comme référence l'Empire romain et l'ordre de droit privé que celui-ci réalise.

Le deuxième stade dans cette section, « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture », fait le parcours inverse. Hegel développe le passage par lequel le Soi, la personne singulière, « embrasse en lui tout le contenu substantiel de l'esprit »⁵⁶⁰, c'est-à-dire le passage par lequel la volonté singulière du Soi devient universelle. Ce processus commence avec un premier moment intitulé « Le monde de l'esprit devenu étranger à soi », puis un deuxième moment intitulé « L'Aufklärung ou "Les Lumières" », et finalement culmine avec « La liberté absolue et la terreur ». C'est le premier moment qui nous intéresse dans cette section, notamment parce que c'est là que Hegel aborde la constitution du pouvoir de l'État par un processus d'aliénation de la conscience noble : « C'est le devenir d'un régime féodal qui aboutit à une monarchie »⁵⁶¹, signale Hyppolite en lisant le passage.

D'abord, dans « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture », la conscience noble reconnaît le pouvoir de l'État, mais elle ne voit pas dans l'État « un monarque personnel auquel elle aurait à obéir, mais seulement une réalité substantielle à laquelle elle doit se sacrifier »⁵⁶². L'État n'est pas encore gouvernement, soutient Hegel, « n'est pas encore vraiment pouvoir effectif de l'État »⁵⁶³. Au début de ce moment, le noble rend service à l'État et renonce à sa singularité par ce service qui atteint même le sacrifice de sa vie. Le sacrifice que la conscience noble réalise, « l'héroïsme du service », est une forme de l'aliénation qui s'accomplit dans la mort, soutient Hegel. Cette forme d'aliénation de l'être singulier à l'universel « est une aliénation dans l'élément de l'être et qui ne retourne pas dans la conscience elle-même »⁵⁶⁴ : la conscience est niée abstraitement sans se conserver elle-même dans la négation. Ainsi, il y a une autre forme d'aliénation de caractère spirituel qui permet la conservation de la conscience. Celle-ci constitue le passage suivant de ce moment : « Le sacrifice authentique de l'être-pour-soi est donc seulement celui dans lequel il se donne aussi complètement que dans la mort, en se préservant tout aussi bien lui-même dans cette

⁵⁶⁰ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 364.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 387.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 2/2, p. 68.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

aliénation »⁵⁶⁵. Cette aliénation n'arrive que dans le langage⁵⁶⁶, soutient Hegel. Citons un long passage de la *Phénoménologie*, pour le commenter ensuite :

le langage contient le Moi dans sa pureté ; seul il énonce le Moi, le Moi lui-même. Cet être-là du moi est, comme être-là, une objectivité qui a en elle sa vraie nature. Moi est le Moi-ci, mais c'est aussi bien Moi Universel. Sa manifestation est aussi immédiatement l'aliénation et la disparition de ce Moi-ci, et est donc sa permanence dans son universalité. Le Moi qui s'exprime est *appris*, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle⁵⁶⁷.

Selon Hegel, le langage permet d'exprimer le Moi dans sa pureté. Grâce au langage, le moi pur entre dans l'existence, parce que le langage est la seule extériorisation du Moi dans laquelle il ne peut pas se retirer. Tant dans l'action que dans l'expression physiologique, l'être-là peut encore se vider d'âme. Au contraire, par le langage, le Moi est là, il est effectif, ayant immédiatement la détermination de l'être. Néanmoins, l'être du langage est passager, dit Hegel. Le paragraphe cité continue ainsi : « Qu'il soit *appris*, dans ce devenir son être-là lui-même *expire* immédiatement [...] tel est son être-là, comme *maintenant* conscient de soi, de ne pas être là aussitôt qu'il est là, et d'être là moyennant cette disparition »⁵⁶⁸. Ainsi, c'est le langage qui donnera un être spirituel au monde de la culture⁵⁶⁹. C'est le langage qui fera de l'État un pouvoir vraiment effectif. La forme d'aliénation qui traverse la mort se maintenant en elle se réalise par le langage, qui permet à l'intériorité du Moi de se transposer dans l'extériorité de l'existence : « Le Moi comme ce pur moi, autrement que par le langage, n'est pas là »⁵⁷⁰.

Le passage suivant de ce moment est celui du langage de la flatterie par lequel s'achève l'actualisation de l'État. Il permet de faire le passage du Singulier à l'Universel : « Le Pouvoir de l'État, universel abstrait, se réfléchira en lui-même et deviendra un Moi

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 390.

⁵⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 69.

singulier, une volonté décidante »⁵⁷¹. Chez Hegel, l'État n'existe que dans le Prince, parce qu'ainsi l'État — l'universalité — prend la forme de la singularité, d'une conscience individuelle. Le spirituel n'existe qu'en tant qu'il est personnel. Ainsi, le langage donne naissance à la constitution de l'État, l'universel, le moment spirituel de l'esprit effectif, dans le prince ou le monarque. C'est par le langage que le Prince est reconnu comme tel par les vassaux. Le langage est performatif « lorsque les vassaux disent à leur chef que l'État, c'est lui »⁵⁷², c'est-à-dire lorsque le Prince est reconnu comme cet universel concret qui fait exister l'État en tant que volonté personnelle : « le langage de la flatterie élève la singularité, qui autrement n'est que visée, à sa pureté étant là, en donnant au monarque le nom propre »⁵⁷³.

Ainsi, chez Hegel, ce qui fait exister universellement la singularité, et singulièrement l'universel⁵⁷⁴, se constitue à travers le langage, mais pas n'importe quel langage : celui par lequel la singularité d'une conscience individuelle est *reconnue* comme universalité. L'acte de baptême par lequel la conscience noble nomme le monarque élève sa singularité à sa pureté étant là : « Dans le nom le singulier vaut comme purement singulier, non plus seulement dans sa conscience, mais dans la conscience de tous »⁵⁷⁵. La singularité du moi est devenu universelle, autant pour le Moi que pour les autres, les nobles qui le reconnaissent le nommant : « les nobles ne sont pas seulement prêts à servir le pouvoir, mais sont groupés autour du trône comme un ornement et parce qu'ils disent toujours à celui qui y prend place ce qu'il est »⁵⁷⁶.

Certains passages de *Le Très-Haut* peuvent être compris comme une mise en scène et une libre interprétation des passages commentés de la *Phénoménologie*. Blanchot suit à ce moment un parcours de lecture et d'écriture. Ainsi, nous pouvons établir une continuité entre ce roman publié en 1948 et « La littérature et le droit à la mort », publiée l'année suivante, où Blanchot commente explicitement la section « L'esprit », le moment de « La liberté absolue et la terreur », dernier mouvement de « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture ». La lecture de la *Phénoménologie* est fondamentale dans ce parcours. À partir de cet itinéraire de lecture que Blanchot a dessiné à la fin des années 1940, on peut étudier la

⁵⁷¹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, *op. cit.*, p. 391.

⁵⁷² BOURGEOIS Bernard, « Le sens du politique dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *art. cit.*, p. 82.

⁵⁷³ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol. 2/2, p. 72.

⁵⁷⁴ BOURGEOIS Bernard, « Le sens du politique dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *art. cit.*, p. 82.

⁵⁷⁵ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol 2/2, p. 72.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

façon dont l'écrivain aborde et conçoit certains sujets, notamment le rapport entre langage, loi et liberté, que nous sommes en train de développer. Dans le troisième chapitre de cette thèse, nous reviendrons sur la lecture de « La liberté absolue et la terreur ». Dans ce qui suit, nous cherchons à souligner comment les passages de la *Phénoménologie* que nous venons de commenter permettent de lire la figure des éléments présentés dans *Le Très-Haut*.

ii. *La solitude absolue*

Comme dans la *Phénoménologie*, dans *Le Très-Haut* la loi suppose un effacement préalable de chaque être singulier pour venir ensuite à la présence comme personne, via la loi. Cet effacement est une sorte d'aliénation, un sacrifice par lequel chacun se supprime dans sa singularité pour revenir à l'existence sous la forme du quelconque, c'est-à-dire dans la forme de la généralité.

Ainsi, la déclaration de Jeanne qui reconnaît dans Sorge l'Unique, le Plus-Haut, vers la fin du roman : « Je sais que tu es l'Unique, le Suprême. Qui pourrait rester debout devant toi ? »⁵⁷⁷, nous rappelle le geste par lequel la conscience noble reconnaît le monarque en lui donnant son nom propre. « Tu es le Plus-haut », dit Jeanne, comme les vassaux disent « l'État, c'est lui »⁵⁷⁸ du Prince. Chez Hegel, le monarque devient absolu. Dans le cas de Henri Sorge, la reconnaissance de Jeanne entraîne-t-elle un devenir absolu du *Très-Haut* ?

Dans le texte de la quatrième de couverture du roman, la reconnaissance par une femme est décrite comme un mouvement d'exception, une interruption qui casse le caractère absolu de l'État universel et homogène. En revanche, dans le « prière d'insérer » qui accompagnait la première édition de *Le Très-Haut*, Blanchot écrivait :

Celui qui écrit : « *Je* », même dans un livre d'où il se juge tout à fait absent, montre, sans doute, une grande complaisance pour lui-même. Car s'affirmer, ce n'est pas nécessairement mettre plus de « *Je* » dans le monde, c'est aussi chercher à ne mettre personne là où il y a « *Je* ». ⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 224.

⁵⁷⁸ BOURGEOIS Bernard, « Le sens du politique dans la *Phénoménologie de l'esprit* », art. cit., p. 82.

⁵⁷⁹ BLANCHOT Maurice, « Prière d'insérer pour *Le Très-Haut* ».

L'annonce introduite par le « prière d'insérer » nous parle d'un « Je » qui s'affirme solitaire dans le monde, qui entre dans l'existence accompagné de personne. Il n'y a que le « Je » là où il s'affirme. Si Sorge est reconnu comme l'Unique par Jeanne, est-ce parce qu'il n'y a personne là où il y a Sorge ? La première personne du narrateur et protagoniste du roman, le « Je » de Henri Sorge qui parcourt la ville et dialogue avec les autres personnages, pourrait-elle être comprise comme ce « Je » absolu et solitaire que Blanchot accuse dans la prière d'insérer ? La question concerne la possibilité de l'Unique d'être en rapport avec l'autre, question que nous avons commentée à la fin du premier chapitre de la thèse et que nous reprendrons dans le troisième.

Pour y répondre, nous évoquerons une distinction d'importance. Selon Blanchot, il y a différentes façons de se positionner ou d'être solitaire. Dans « La solitude essentielle et la solitude dans le monde »⁵⁸⁰, texte publié dans l'annexe finale de *L'espace littéraire* (1955), Blanchot dit que lorsque le « Je suis » découvre le néant qui le fonde, il « se voit séparé, mais n'est plus capable de reconnaître dans cette séparation la condition de son pouvoir »⁵⁸¹. Ainsi, Blanchot établit une différence entre puissance et impuissance — de même que la mort était pensée comme pouvoir et comme impossibilité de mourir. Le « Je suis », ayant reconnu que son existence est fondée sur le néant, devient incapable de penser son existence comme pouvoir. Le « Je suis », comme pouvoir, est celui qui nie le néant qui le fonde, qui se pense comme existence absolue et totale. Comment distinguer quelle forme de « Je » est mise en scène dans *Le Très-Haut* ?

Dans l'univers littéraire de Blanchot, monsieur Teste revient constamment à sa pensée. Le personnage créé par Paul Valéry incarne l'idéal d'une intériorité totale, achevée. Blanchot développe plusieurs commentaires au sujet de monsieur Teste, pour la plupart disséminés tout au long de son œuvre. Nous nous rapprocherons de ce personnage pour le penser comme une référence à un « Je » solitaire et absolu que Blanchot commente et que nous pouvons cependant distinguer de Sorge.

⁵⁸⁰ BLANCHOT Maurice, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 337-340.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 338.

Teste, c'est le « héros de l'intelligence pure »⁵⁸², dit Blanchot pendant les années 30. Monsieur Teste, c'est l'esprit qui cherche à identifier en chaque pensée « un opération définie et mouvement pur »⁵⁸³ maîtrisé par le Moi ; il est « le maître de sa pensée »⁵⁸⁴, il n'écrit pas et ne dit jamais rien de vague ni d'ambigu, il ne lit « presque rien de ses yeux, dont il fait un usage étrange, et comme intérieur »⁵⁸⁵. Il est « un être dont l'esprit paraissait transformer pour soi seul tout ce qui est, et qui opérerait tout ce qui lui était proposé »⁵⁸⁶. L'esprit du Moi de monsieur Teste semble être un absolu, qui n'a pas de dehors qui ne s'assujettit pas à son gré.

Dans son absolue et solitaire intériorité, Teste semble n'avoir rien de singulier. Le narrateur de *La Soirée avec monsieur Teste* dit du personnage : « Je n'ai jamais eu plus fortement l'impression du *quelconque*. C'était le logis quelconque, analogue au point quelconque des théorèmes, — et peut-être aussi utile. Mon hôte existait dans l'intérieur le plus général »⁵⁸⁷. Ainsi, le personnage ressemble véritablement à ce Moi qui se supprime dans sa singularité pour revenir à la vie sous la forme de la généralité, tel le monarque chez Hegel qui, même en restant singulier, se sait soi-même comme le pouvoir universel⁵⁸⁸.

Selon Blanchot, Teste incarne un idéal de liberté, la liberté d'un esprit maîtrisé par soi-même et qui fonde « toute certitude sur la certitude de lui-même »⁵⁸⁹, une pensée autocontenue, qui ne se laisse perturber par rien qui lui échappe. Même si une souffrance lui arrive, il la réduit à rien. Le narrateur de *La Soirée* raconte une curieuse scène dans la chambre de Teste. Il lui fait une courte visite après une soirée au théâtre. Teste, allongé dans le lit, est assailli par une impulsion que le narrateur identifie comme de la souffrance. Il lui demande ce qu'il y a. Teste décrit un état douloureux, puis raconte comme cette impulsion devenue objet se dérobe à son intérieur. Il retire la douleur de son corps par son regard objectivant.

Teste incarne un Moi qui s'affirme comme une présence absolue dans le monde, qui anéantit tout ce qu'il y a, et s'approprie tout ce qui l'entoure pour s'affirmer à soi-même.

⁵⁸² BLANCHOT Maurice, « « Regards sur le monde actuel — Les pensées politiques de M. Paul Valéry » » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 32.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ VALÉRY Paul, *Monsieur Teste*, Paris, Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1946, p. 20.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁸⁸ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 2/2, p. 72.

⁵⁸⁹ BLANCHOT Maurice, « Une vue de Descartes » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Les Cahiers de la NRF », 2007, p. 58.

Dans ce sens, il incarne l'idéal d'un langage qui se comprend comme pouvoir. Dans *Le Livre à venir*, Blanchot annonce :

Que peut un homme ? demandait M. Teste. C'est là s'interroger sur l'homme moderne. Le langage, dans le monde, est par excellence pouvoir. Qui parle est le puissant et le violent. Nommer est cette violence qui écarte ce qui est nommé pour l'avoir sous la forme commode d'un nom.⁵⁹⁰

Monsieur Teste réalise l'idéal d'un langage comme pouvoir, il pense le monde et il l'apprend. Selon Blanchot, l'ordre intellectuel qui ordonne l'œuvre de Valéry prend forme dans le personnage de Teste. Mais en même temps, « à côté de l'esprit de M. Teste, un univers existe, qui le rappelle quelquefois hors de lui-même et dont il s'emploie à réduire les pouvoirs, pour augmenter les siens »⁵⁹¹, soutient Blanchot. Ainsi, même si Teste est censé être absolu et total, selon Blanchot existe néanmoins un dehors qui l'appelle et avec lequel Teste s'engage dans un bras de fer.

Dans « La littérature et le droit à la mort », Teste réapparaît, cette fois comme exemple d'un mouvement puissant de la réflexion qu'incarne l'intériorité du Moi du personnage. Conformément à ce qu'il affirmait dans le texte des années 30, Blanchot affirme qu'il existe un au-delà du Moi de Teste, qui réduit ses pouvoirs, qui s'échappe hors de lui-même. Ce dehors est identifié comme la littérature. La littérature, étant le langage qui fait l'expérience du néant, est le langage par lequel le « Je suis » puissant reconnaît le néant qui le fonde, « se voit séparé, mais n'est plus capable de reconnaître dans cette séparation la condition de son pouvoir »⁵⁹². La littérature, c'est le langage de l'affaiblissement.

Dans une chronique de Blanchot consacrée à Paul Valéry, écrite et publiée dans le *Journal des débats* en 1944 et intitulée « Les Idoles hors la loi », Blanchot essaie une distinction entre le Moi de Teste et l'écrivain. L'auteur offre une réflexion sur les mouvements de l'esprit, mais cette fois appliquée à l'écriture de Valéry : « le mouvement de pensée de Paul Valéry s'apparente à celui de la phénoménologie. Il suppose lui aussi le primat

⁵⁹⁰ BLANCHOT Maurice, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959, p. 48.

⁵⁹¹ BLANCHOT Maurice, « « Regards sur le monde actuel — Les pensées politiques de M. Paul Valéry » », art. cit., p. 32.

⁵⁹² BLANCHOT Maurice, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde », art. cit., p. 338.

de la conscience, mais plutôt que de la conscience spontanée, c'est de la conscience qui veut se surmonter dans la réflexion »⁵⁹³. Teste en serait la meilleure expression : « je ne pouvais songer qu'avec dégoût à toutes les idées et à tous les sentiments qui ne sont engendrés ou remués dans l'homme que par ses maux et par ses craintes, ses espoirs et ses terreurs ; et non librement par ses pures observations sur les choses et en soi-même »⁵⁹⁴, écrit Valéry dans la préface de *La Soirée*. Cependant, Blanchot ajoute : « Mais, en même temps, il ne se tient pas au dedans de l'esprit »⁵⁹⁵, et plus loin : « Il [Valéry] emprunte son idéal de vérité à un mode d'être qui est peut-être étranger à celui de la conscience »⁵⁹⁶. Chez Valéry, dit Blanchot, le mouvement de la pensée n'est pas uniquement le mouvement de la conscience qui se surmonte soi-même dans la réflexion, mais *aussi* un mouvement vers le dehors de l'esprit. « Cette contradiction, ce passage constant d'un point de vue à l'autre (...) compromet les analyses les plus fortes et les définitions les plus étrangères aux folies de langage »⁵⁹⁷.

La réflexion est renforcée par Blanchot dans un texte de 1973, « La comédie d'avoir de l'ordre », paru à l'occasion de la publication du tome I des *Cahiers* de Paul Valéry. L'auteur commente l'ambition d'exhaustivité de la publication — édition La Bibliothèque de la Pléiade établie par Judith Robinson —, qui répond quand même à une demande de Valéry. Selon Blanchot, Valéry écrivait à l'aube, pressé par un esprit matinal, un éveil, poussé pour une puissance inépuisable : « l'illusion ou la nécessité d'être en puissance de tout penser (ce qui n'est pas penser sur tout) »⁵⁹⁸. Cela laisse une trace, preuve d'un mouvement d'évanouissement, d'une écriture fragmentaire dont Valéry ne peut pourtant que tirer parti pour constituer une figure visible, délimitée, méthodique. Ces traces, dit Blanchot « n'avaient pas de valeurs vraies ou de sens substantiels (...), n'étaient destiné[e]s, par une production successive, qu'à sauvegarder l'infini pouvoir de l'esprit de se reproduire »⁵⁹⁹.

Néanmoins, Valéry rêve le Système, l'ambition de l'ensemble, « mais il n'en a pas le pouvoir »⁶⁰⁰ ; il travaille animé par une exigence d'unité et cohérence dont l'écriture se libère

⁵⁹³ BLANCHOT Maurice, « Les Idoles hors la loi » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Les Cahiers de la NRF », 2007, p. 570.

⁵⁹⁴ VALÉRY Paul, *Monsieur Teste*, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁹⁵ BLANCHOT Maurice, « Les Idoles hors la loi », *art. cit.*, p. 570.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ BLANCHOT Maurice, « La comédie d'avoir de l'ordre » in *La Condition critique. Articles, 1945-1998*, Paris, Gallimard, 2010, p. 339.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 341.

à l'aube. Selon Blanchot, pendant plusieurs années, qui ont laissé des traces dans les *Cahiers*, il travaille sans objet ni fin, « œuvre sans œuvre, ouvert sur une question inconnue et qui n'est que lui-même, un "*moi pur*" toujours distinct, différent et détaché du Moi »⁶⁰¹. C'est là qu'on trouve le double mouvement de l'écriture de Valéry, entre un moi pur, singulier, incohérent et inépuisable, et le Moi qui s'ordonne et s'achève.

Le *moi pur* que signale Blanchot chez Valéry ne semble pas être le même que le « moi dans sa pureté »⁶⁰² que soulignait Hegel dans « L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture ». Celui-ci énonçait le Moi lui-même. Il y avait une identité de « *la singularité étant pour soi de la conscience de soi* »⁶⁰³ avec le Moi que le langage énonçait : « Le Moi qui s'exprime est *appris*, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle »⁶⁰⁴. Ce Moi était l'expression identique du Moi dans l'extériorité de la parole. Au contraire, chez Valéry, le *moi pur* est toujours distinct, différent et détaché du Moi.

Le constant passage d'un point de vue à l'autre explique l'influence littéraire de Valéry, soutient Blanchot. Malgré l'ordre intellectuel qui ordonne son œuvre, Valéry l'écrivain n'est pas Teste le personnage, et cela explique que pour Blanchot, même si Valéry s'accroche à un idéal naïf, son œuvre — qui lui échappe — soit avant tout littéraire.

Dans « Après Coup », Blanchot convoque à nouveau Valéry, notamment pour réfléchir à la relation entre l'écrivain et le Moi transposée dans la figure de monsieur Teste. Blanchot décrit la dynamique établie entre écrivain et œuvre : « avant l'œuvre, l'écrivain n'existe pas encore ; après l'œuvre, il ne subsiste plus »⁶⁰⁵. L'écrivain est un personnage éphémère, « sans rien qui lui soit propre ou caché dans quelque intimité »⁶⁰⁶ ; tout le contraire de monsieur Teste, pour qui tout est Moi, tout est intériorité. L'utopie de Valéry, monsieur Teste, est le génie romantique, « un Moi si supérieur à lui-même et à sa création qu'il se défend orgueilleusement de se manifester (...), le Tout-Puissant infini qui ne saurait condescendre à se limiter par quelque œuvre »⁶⁰⁷. Le Moi tout-puissant ne laisse même pas

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁰² HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol. 2/2, p. 69.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ BLANCHOT Maurice, "Après coup", *op. cit.*, p. 86.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 87.

de traces, ne produit rien qui se détache de lui, il est tout contenu dans soi-même. L'écrivain, en revanche, écrit, et l'œuvre est l'éclat qui le tue avant même d'exister. L'écrivain échappe dans l'interruption, la rupture qui bascule entre « ne pas encore » et « ne plus »⁶⁰⁸, il est la condition impossible, le paradoxe qui donne lieu à une œuvre coulant vers l'existence comme à partir de néant.

iii. Le « Je » de Henri Sorges

Nous nous étions demandé quel type du « Je » incarnait Henri Sorges. L'intériorité la plus générale qui rend Teste quelconque, qui enlève à la généralité tout ce qu'elle a de singulier, rappelle les premières lignes de la narration de Henri Sorges : « Je n'étais pas seul, j'étais un homme quelconque »⁶⁰⁹. De même, dans *Le Très-Haut*, le narrateur affirme le « Je » comme son propre point de vue et comme le point de vue de la loi :

Servir l'État, donner à la loi sa chaleur, sa lumière, sa vie, passer avec elle d'homme en homme indéfiniment, quand on a senti que cela était possible, on ne demande rien d'autre. C'est ce qu'il y a de plus haut ; en dehors de cela, rien ne compte et d'ailleurs il n'y a rien.⁶¹⁰

Ainsi Sorges se réalise pleinement dans l'identification et l'incarnation de la loi, en affirmant le point de vue de la généralité. Il déclare dans sa première conversation avec Bouxx : « je vois tout le monde volontiers, je n'ai pas de préférence, les relations particulières me semblent inutiles⁶¹¹ ». De même, « la loi est formelle : mêmes droits, mêmes devoirs, pas d'office subalterne, pas d'exception capitis »⁶¹², soutient le beau-père de Sorges. Dans *Le Très-Haut*, la perspective de la loi égalise et ne laisse pas d'échappatoire, il n'y a aucune contradiction qui ne soit pas ramenée à la loi, qui s'approprie tout. Toute insoumission, toute contestation, la loi la ressaisit et la met à son service :

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 86.

⁶⁰⁹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 9.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*, p. 123.

Car l'État saura utiliser votre insoumission, et non seulement il en tirera parti, mais vous serez, dans l'opposition et la révolte, son délégué et son représentant aussi pleinement que vous auriez pu l'être dans votre bureau et selon ses lois [...]. Ce que vous voudriez nommer destruction de l'État, vous apparaîtra toujours réellement service de l'État. Ce que vous ferez pour échapper à la loi sera encore la force de la loi pour vous.⁶¹³

La loi s'affirme comme la présence et la puissance absolue et totale, et Sorge, qui s'identifie à la loi, se pense entièrement soumis à elle et ne voit rien hors d'elle.

Néanmoins, en même temps, nous savons que pour Blanchot, entre conscience et langage, le rapport de continuité par lequel l'intériorité de la conscience se transpose dans l'extériorité du langage n'est pas évident. Dans le premier chapitre de cette thèse, nous avons étudié le rapport que le langage littéraire établit avec l'intériorité de la conscience de l'écrivain. Chez Blanchot, il n'existe pas d'écrivain avant l'écriture. Rien ne précède l'écriture : il n'y a pas d'individu qui la projette ou la prend pour but. Il n'y a pas de conscience depuis laquelle l'écriture émerge. Au contraire, par l'écriture, « ce qui au-dedans n'était rien est venu dans la réalité monumentale du dehors »⁶¹⁴. Le langage n'exprime plus le « Je pense ». La littérature est un langage qui ne représente rien ni ne donne de sens.

Au contraire, le mouvement de l'écriture est un mouvement d'interruption : « la coupure exigée par l'écriture est coupure avec la pensée quand celle-ci se donne pour proximité immédiate, et coupure avec toute expérience *empirique* du monde »⁶¹⁵. L'écriture rompt la relation directe et immédiate de toute conscience présente. L'appréhension immédiate d'une présence, qu'elle soit interne (par exemple, la voix d'un moi qui se dit comment agir, le monologue intérieur de la conscience) ou externe, est entravée par la coupure ou l'interruption introduite par l'écriture. Sans cette identité, le rapport au langage, puis à la loi, devient autre, pas de reconnaissance, pas non plus d'identité, mais de distance, d'extériorité, c'est-à-dire d'expérience du néant.

L'identification à la loi que propose le protagoniste du roman est mise en question par

⁶¹³ *Ibid.*, p. 134.

⁶¹⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 297.

⁶¹⁵ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 391.

notre compréhension du langage même, plus précisément du langage littéraire. Le moi pur qui s'extériorise et entre dans l'existence par le langage, mouvement qui, chez Hegel, fait exister universellement la singularité, chez Blanchot n'est pas transparent. L'absolue fidélité à la loi que le personnage principal cherche à observer ne sort pas indemne d'un questionnement et d'une suspicion qui découle de la compréhension du langage de l'auteur.

Le « Je » affirmé par Henri Sorge, lorsqu'il se pense comme coïncident avec la loi, accapare tout espace et toute possibilité d'autre « Je ». Il s'affirme comme l'absence totale de quelqu'un. Il affirme son absence en s'identifiant avec la loi qui surgit de cette absence : « je ne suis qu'un zéro, puisque la loi est tout, et c'est pourquoi je suis satisfait »⁶¹⁶. Mais, en même temps, Sorge, au long des parcours qu'il suit tout au long du récit, s'éloigne toujours plus de cette loi qu'au début il cherchait toujours à accomplir. Il se désidentifie progressivement de la loi. Dans *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Christophe Bident soutient à cet égard : « Tout le parcours du récit consiste à désidentifier Sorge de l'État, lui qui le respire d'abord “par toutes [ses] fibres” »⁶¹⁷.

Ainsi, Sorge soutient : « Je faisais circuler la loi, je contribuais à l'application d'un décret public. Cela devrait m'exalter, pensai-je, m'aider à vivre. Et pourtant, je ressentais un grand malaise »⁶¹⁸. Ce malaise se rapporte au sujet de la maladie que nous avons développée dans la section précédente. Sorge exprime plus loin la raison de ce malaise : « Savoir que chacun était reconnaissant de mon regard [...], cela creusait dans ma vue un vide »⁶¹⁹. Le vide qu'il y a à la base de l'existence de la loi trouble infiniment le protagoniste.

Foucault a bien exprimé cette idée dans « La pensée du dehors », en disant que le « “Je parle” met à l'épreuve toute la fiction moderne »⁶²⁰ :

Si, en effet, le langage n'a son lieu que dans la souveraineté solitaire du « Je parle », rien ne peut le limiter en droit — ni celui auquel il s'adresse, ni la vérité de ce qu'il dit, ni les valeurs ou les systèmes représentatifs qu'il utilise ; bref, il n'est plus discours et communication d'un sens, mais étalement du langage en son être brut,

⁶¹⁶ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 92.

⁶¹⁷ BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 267.

⁶¹⁸ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 81.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », art. cit., p. 523.

pure extériorité déployée ; et le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours (celui qui le tient, qui affirme et juge en lui, s'y représente parfois sous une forme grammaticale disposée à cet effet), que l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l'épanchement indéfini du langage.⁶²¹

L'anéantissement préalable à toute signification s'étend dans le vide. Le malaise que le personnage ressent est conséquence de l'inexistence qu'il y a à la base de toute parole. Ainsi, si Blanchot nous disait que quand le « Je suis » découvre le néant qui le fonde, il « se voit séparé, mais n'est plus capable de reconnaître dans cette séparation la condition de son pouvoir », l'expérience de cette incapacité est l'expérience de l'impuissance, d'un Sorge soucieux et éclipsé par le rien qui l'entoure, l'expérience du Plus-Haut qui se voit écarté (celui auquel Jeanne ne permettait pas de sortir de sa chambre), comme étranger, comme sa mère et son compagnon Bouxx le disent explicitement : « Tu es devenu si indifférent, disait-elle en pleurant, si étranger »⁶²², déplore sa mère lors d'une visite à l'hôpital. En outre, dans sa première conversation avec Sorge, Bouxx demande : « Je suis frappé par... est-ce votre façon de parler, ou vos idées, ou certains de vos gestes ? Excusez-moi, ma franchise devient ridicule. Vous n'êtes pas étranger ? »⁶²³..

Nous pourrions associer cette expérience du vide à l'ébranlement de l'angoisse que nous trouvons chez Heidegger, mais ce n'est pas la même angoisse révélatrice où la totalité « libère pour la première fois le tout *comme tel* »⁶²⁴. Au contraire, comme le dit Marlène Zarader dans *L'être et le neutre*, l'expérience d'ébranlement chez Blanchot procède d'un vide qui n'est porteur de rien⁶²⁵.

Une scène au début du roman pourrait nous guider dans la recherche de l'expérience de la solitude qui touche le protagoniste et son rapport à la loi. Sorge rend visite à sa voisine dans le magasin de photographie où elle travaille. Le soir précédent, il avait frappé sa porte pour se plaindre du bruit. Il donne des explications sur son comportement. Il confesse que la nuit, il se sent vraiment seul. Il cherche une personne à qui parler à cet instant. Sa solitude le

⁶²¹ *Ibid.*, p. 524.

⁶²² BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 11.

⁶²³ *Ibid.*, p. 17.

⁶²⁴ ZARADER Marlène, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 158.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 162.

fait trembler, dit-il.

Le magasin où la voisine travaille est un commerce où les gens viennent pour des pièces officielles, cartes d'identité, passeports⁶²⁶. Sorge pense qu'aux yeux de la loi, lui et sa voisine remplissent des fonctions analogues. Puis, ils vont manger au restaurant ensemble. Sorge est surpris de se retrouver à déjeuner avec elle dans l'espace public. Il déclare qu'avec elle l'« existence en commun devenait une certitude vertigineuse et frénétique »⁶²⁷, il parle notamment de la vie en communauté. Puis, il soutient :

si je réussissais à toucher cette chair, cette peau, ce gonflement humide, avec elle je toucherais la loi, qui était là, c'était manifeste, qui, peut-être, s'y attarderait alors d'une manière mystérieuse, retenue, pour moi, un moment à l'écart du monde.⁶²⁸

Ainsi, c'est la solitude de Sorge – cette solitude qui l'affaiblit et le fait trembler – qui l'incite à chercher la compagnie d'une femme. À travers elle, Sorge imagine qu'il peut toucher la loi. Elle lui a fait sentir la certitude d'une existence en commun, une sorte d'expérience directe de la vie éthique. Nous avons vu que pour Hegel, la femme était l'ennemie intérieure de la communauté⁶²⁹, cet élément que la communauté réprime et qui lui est en même temps essentiel. Chez Blanchot, différemment, c'est la reconnaissance d'une femme qui fait exception au caractère absolu de ce « Je » citoyen de l'État absolu, et par ce moyen fait d'éprouver l'expérience de la communauté.

Dans *Le Très-Haut*, le rapport à la loi et à l'État est éprouvé dans une duplicité entre le « Je » absolu que Sorge pense toujours coïncident avec la loi au début du roman, et le « Je » vacillant et instable qui cherche à démissionner. Ce double rapport à la loi se développe aussi dans l'écriture. Tout le débat autour des attestations, des lettres de démission, des déclarations de fidélité, des certifications, est la conséquence d'une dispute qui se concentre sur la possibilité de fixer la vraie nature du rapport à la loi et de la maladie. Bouxx offre à Sorge d'attester qu'il est malade, contagieux, et soutient : « À partir de cet instant, personne

⁶²⁶ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 32.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁶²⁹ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 2/2, p. 41.

n'aura plus le droit de vous faire sortir, pas même la plus haute autorité »⁶³⁰. L'attestation serait une manière d'échapper au contrôle de l'autorité. Avant d'accepter la proposition, Sorge demande quels sont les symptômes de cette maladie, comme s'il pouvait s'infecter en énonçant sa maladie dans une attestation. Néanmoins, en même temps, la fixation du sens que s'attribue à l'écriture est soumise à la fragilité propre à tout langage. Ainsi, en même temps que Bouxx atteste la maladie, l'État nie son existence par une attestation signée par le beau-père que Sorge cache et garde avec lui⁶³¹ comme un talisman.

Comme chez Hegel, pour qui « Le Moi qui s'exprime est *appris*, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle »⁶³², dans *Le Très-Haut*, dans un sens plus explicite encore, plus radical même, l'écriture crée et transforme la réalité de la maladie. La parole est prise véritablement comme une source de contagion capable de créer ou d'effacer le malheur dans le corps de citoyens. Pourtant, cette parole reste infiniment trompeuse et impénétrable.

Finalement, Sorge tombe malade. La dernière partie du roman abonde en descriptions des différents symptômes dont il souffre ou qu'il observe dans son entourage. L'épidémie s'étend partout. Sorge comprend qu'il y a quelque chose d'insaisissable dans la situation qu'il vit. Même s'il connaît le danger que constitue la tentation d'écrire⁶³³ — parce sa lettre de démission, même si elle n'était pas rédigée dans les formes, est tombée sur les mains de son beau-père qui l'a prise au sérieux —, il décide d'envoyer un long message à Bouxx. En voici un passage :

Tout ce que fait l'administration pour donner aux lois une réalité saisissable, décrets, règlements, mesures de toutes sortes, semble quelquefois une manifestation trompeuse de la puissance à laquelle chacun participe. [...] la loi, loin d'être le lieu de rencontre où chacun se sent appelé vers l'esprit commun, n'est plus que l'avertissement personnel et étranger que nous adresse un fonctionnaire, résolu on ne sait pourquoi à nous traiter en ennemis.⁶³⁴

⁶³⁰ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 139.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 140.

⁶³² HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol. 2/2, p. 69.

⁶³³ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 170.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 172.

L'étrangeté de la loi que Sorge met en évidence — éloigné de ses premières déclarations, où il disait : « je vois tout le monde volontiers, je n'ai pas de préférence, les relations particulières me semblent inutiles »⁶³⁵ — semble la transformer en un caprice de n'importe qui. Elle devient « l'avertissement personnel et étranger », et non l'expression d'un Moi qui « est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle »⁶³⁶. Elle est rusée : « Elle est l'absolue vérité qui s'exprime sans détour, et c'est à la fausseté la plus perfide, celle qui ne laisse pas de trace, qu'elle fait appel au dehors et dans nos cœurs »⁶³⁷.

Néanmoins, cette « transformation » de la loi répond à la duplicité qui la constitue. Elle est autant la généralité et l'universalité que l'avertissement personnel et étranger. Cette double dimension et double démarche de la loi se réalise chez Sorge : « je joue un rôle, je reçois des ordres, je les exécute. Comment ? Je ne puis le dire parce qu'au fond cela n'est pas vrai »⁶³⁸ soutient-il dans le même message, et plus loin : « Je suis un masque. C'est d'un masque que je tiens lieu et, à ce titre, je joue un rôle de mensonge dans cette affabulation universelle qui, sur l'humanité trop complète de la loi, étale (...) une humanité plus grossière, plus naïve, rappel des étapes antérieures »⁶³⁹.

Dans la scène finale du roman, Jeanne tire, son visage se fige, son bras se détend brusquement et Sorge saute contre la cloison en criant « Maintenant, c'est maintenant que je parle ». Tout cela est décrit par le narrateur, c'est-à-dire par Sorge lui-même. Pour Sorge la parole est « la vie qui porte la mort et se maintient en elle »⁶⁴⁰, il est la perspective absolue, totale, capable de faire l'expérience de sa propre mort et revenir à la vie pour la raconter au moyen de la parole. Ainsi, la parole est la présence absolue, mais elle est en même temps l'interruption.

Selon la quatrième de couverture que nous avons déjà citée, dans le règne du Savoir absolu, le citoyen de l'État universel est soumis à la loi suprême qu'il incarne. Celle-ci est incontestable puisque tout ce qui la conteste la confirme. Mais on lit ensuite : « Mais voici

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶³⁶ HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol. 2/2, p. 69.

⁶³⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 173.

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁴⁰ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », *art. cit.*, p. 316.

que quelqu'un — une femme sans doute — m'excepte de ce que je suis et reconnaît en ce moi qui se dissout le Très-Haut ». Ainsi, la reconnaissance entraîne une exception, la dissolution d'un moi qui est reconnu comme Le Très-Haut. Le texte ajoute encore : « le Très-Haut, par-delà toute divinité, n'est plus qu'un malade qui meurt sans mourir ». À nouveau, l'image de la fin du roman est évoquée, l'image d'une mort qui n'a pas lieu, une mort qui ne s'accomplit pas, qui n'est pas absolue, mais inachevée.

Comme nous l'avons soutenu dans la section précédente, la fin du roman ne permet pas de conclure si Sorge est mort ou non. Ainsi, comme l'exprimait Ann Smock, la scène du coup de feu tiré par Jeanne « makes the End end but by ending its ending, which is bypassed before it takes place »⁶⁴¹ (« fait que la Fin se termine mais en mettant fin à sa fin, qui est contournée avant qu'elle n'ait lieu »). L'image de cette mort qui n'a pas lieu, image de l'interruption, est aussi l'image de quelqu'un qui narre l'expérience de sa propre mort et revient à la vie pour la raconter au moyen de la parole.

Un bref passage de *Le Très-Haut* nous permet d'établir une continuité avec le prochain récit que nous commenterons : *La folie du jour*. Dans *Le Très-Haut*, dans la scène de la visite de Sorge à sa voisine dans le magasin de photographie, celui-ci raconte certains détails de la maladie, le délire qu'il a subi. Il déclare :

Ce qui est terrible, c'est qu'ensuite, quand il est passé, l'on croit avoir perdu conscience et être devenu un tombeau de puérité et de nullité. [...] Mais cela n'empêche pas que la maladie soit un accident néfaste, une catastrophe : on ne saisit plus la loi, on la contemple, c'est mauvais.⁶⁴²

La description du délire rappelle grandement l'expérience racontée dans *La folie du jour*. La sensation de puérité et de nullité que signale Sorge coïncide avec l'impression du narrateur du récit, qui soutient :

Mai voici l'étrangeté : quoique me rappelant le contact atroce, je dépérirais à vivre

⁶⁴¹ SMOCK Ann « “Où est la loi?”: Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », art. cit., p. 113.

⁶⁴² BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 37.

derrière des rideaux et des verres fumés. Je voulais voir quelque chose en plein jour [...], et si voir c'était la contagion de la folie, je désirais follement cette folie.⁶⁴³

Ainsi, les résonances entre ces deux fictions sont multiples. Les sujets que partagent les deux fictions sont notamment la maladie, l'autorité médicale, la différence de sexe et la loi. En reprenant ces éléments dans la prochaine section, nous essaierons de comprendre plus précisément le mouvement par lequel se réalise cette duplicité de la loi que nous sommes en train de développer.

⁶⁴³ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 19-20.

III. La folie du jour : la duplicité de la loi

La folie du jour constitue un texte qui touche l'ensemble des sujets auxquels réfléchit Blanchot à la fin des années 1940. La question de la possibilité de la littérature, pensée à partir de la notion de récit ; la question de la fin du langage, le dernier mot qui toujours s'annonce, mais n'arrive jamais ; la question de la loi et l'interdit, à laquelle nous consacrerons cette section du chapitre. Ces questions sont abordées dans une narration à la première personne, sur un ton autobiographique qui souligne parfois la réalité de ce qu'il raconte, suivant la tradition du pacte autobiographique : « Tout cela était réel, notez-le »⁶⁴⁴.

Nous nous intéressons à ce récit notamment en raison de son enjeu par rapport à la loi, qui est affrontée dans la narration. Le « Je » narrant raconte comment il s'entretient avec la loi : il la tutoie comme on tutoie un ami. Ce rapport direct, ce face à face fait écho à l'expérience d'avoir failli perdre la vue qu'a vécue le narrateur. Il décrit cette expérience comme une confrontation directe avec le jour, mais qu'il ne peut pas raconter. Il n'est pas capable de former un récit à partir de ces événements. Néanmoins, *La folie du jour* est écrite. Tout en étant impossible, le récit est raconté. Ainsi, une trame se forme, qui relie la loi à la possibilité de la littérature, plus précisément d'un récit. *La folie du jour* permet de donner corps au rapport qu'établissent loi et littérature dans un récit dont la structure est un mouvement du rapport à l'impossible. Les commentaires de Jacques Derrida, Emmanuel Levinas et Christopher Fynsk se complètent et donnent des éclairages nouveaux à la lecture, soulignant des éléments qui concernent justement la question de la loi.

1) *Le jour et la journée*

En mai 1949, la revue *Empédocle* publie le récit. Il sera republié en 1973 sous le titre *La folie du jour*. Lors de sa première parution, il est annoncé sous le titre *Un récit ou Un récit ?* sans et avec point d'interrogation, comme l'indiquent différemment la couverture, le sommaire et le début du récit. Le titre était encore un nom commun, le nom d'un mode ou genre littéraire, remarque Derrida dans « La loi du genre ». Le nom propre, *La folie du jour*, est arrivé en 1973.

⁶⁴⁴ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 17.

Comme le premier titre l'exprime par le questionnement qu'il suscite, il s'agit d'un récit qui met en question la possibilité même du récit. Le point d'interrogation souligne le fait que l'on ne sait pas véritablement si ce récit en est un, à proprement parler. Le développement de la narration prolonge ce questionnement. Nous proposons une brève relation des épisodes narrés avant de les commenter.

Le récit commence avec un compte rendu de la vie du narrateur. Il narre son expérience vitale avec une pleine satisfaction. La perspective semble définitive, achevée et même pleine d'assurance. Il raconte certaines anecdotes, entre autres le coup qui l'a frappé et l'a rendu fou, subséquemment la folie du monde et une expérience sous la menace de fusils qui n'ont pas tiré, puis la reprise de l'équilibre perdu. Il offre certaines réflexions sur la vie, la mort et la différence entre les sexes. Les hommes voudraient échapper à la mort ou à la vie, tandis qu'il y a « des êtres qui n'ont jamais dit à la vie, tais-toi, et jamais à la mort, va-t'en. Presque toujours des femmes, de belles créatures »⁶⁴⁵, soutient le narrateur. Nous y reviendrons. Il raconte la période où il était homme public, son goût des multitudes et son attirance pour la loi : « Pour la tenter, j'appelai doucement la loi : "Approche, que je te voie face à face." »⁶⁴⁶. Néanmoins, elle n'apparaît pas. Puis, il décrit une courte vision., celle d'une femme manœuvrant une voiture d'enfant pour la faire entrer par une porte cochère :

À cet instant entra par cette porte un homme que je n'avais pas vu s'approcher. Il avait déjà enjambé le seuil quand il fit un mouvement en arrière et ressortit. Tandis qu'il se tenait à côté de la porte, la voiture d'enfant, passant devant lui, se souleva légèrement pour franchir le seuil et la jeune femme, après avoir levé la tête pour le regarder, disparut à son tour.⁶⁴⁷

La vision ressemble à un enregistrement image par image de l'acte de franchissement d'un seuil. L'instant paraît incomplet dans son déroulement. Les instants inaperçus sont la soudaine apparition de l'homme, l'inexpliqué soulèvement de la voiture, la disparition de la femme au moment de traverser. La femme, l'homme et la voiture d'enfant forment l'image d'une famille. Le narrateur déclare : « J'en étais sûr, j'avais saisi l'instant à partir duquel le

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

jour, ayant buté sur un événement vrai, allait se hâter vers sa fin »⁶⁴⁸. Cet instant d'empressement est l'instant le plus proche de l'avènement de la fin du jour. Instant de joie, perfection et bonheur.

Puis, le narrateur raconte les vestiges d'une expérience traumatique : « Je faillis perdre la vue, quelqu'un ayant écrasé du verre sur mes yeux [...] ; je ne pouvais ni regarder ni ne pas regarder »⁶⁴⁹. L'événement est comme une rencontre directe, face à face avec la « folie du jour »⁶⁵⁰, titre ultérieur de l'ouvrage.

Il guérit. Il est surveillé par les médecins. Là, il vit une rencontre avec la loi, face à face : « Derrière leur dos, j'apercevais la silhouette de la loi. Non pas la loi que l'on connaît, qui est rigoureuse et peu agréable : celle-ci était autre. Loin de tomber sous sa menace, c'est moi qui semblais l'effrayer »⁶⁵¹. Il se laisse enfermer dans l'établissement médical au moment où il rencontre cette apparition de la loi.

Lorsque les fonctionnaires de santé lui demandent un témoignage ou une attestation concernant cette perte de la vision, le narrateur ne parvient pas à rendre compte de la succession des événements qu'il a vécus : « Je dus reconnaître que je n'étais pas capable de former un récit avec ces événements : j'avais perdu le sens de l'histoire, cela arrive dans bien des maladies »⁶⁵². Le narrateur finit alors, à la dernière ligne du texte, par décider de s'interdire de prononcer quelque récit que ce soit : « Un récit ? Non, pas de récit, plus jamais »⁶⁵³. C'est ainsi que se conclut l'ouvrage.

La lecture de *La folie du jour* que nous proposerons part d'une distinction qu'offre Blanchot dans un bref essai intitulé « Sur le journal intime », publié dans *La Nouvelle Nouvelle Revue française* en avril 1955, puis republié dans *Le livre à venir* sous le titre « Le journal intime et le récit ». La distinction nous intéresse parce qu'elle est axée sur le jour, prenant la journée comme unité de vie autour de laquelle se développe l'activité du diariste. Blanchot considère le rapport du journal intime avec le calendrier : il doit le respecter, de même qu'on exige du diariste d'être sincère, et de « ne pas jeter d'ombre sur l'existence

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 29.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 30.

limitée de chaque jour à laquelle il borne le souci d'écrire »⁶⁵⁴. Au contraire, le récit « est aux prises avec ce qui ne peut être constaté, ce qui ne peut faire l'objet d'un constat ou d'un compte rendu. Le récit est le lieu d'aimantation qui attire la figure réelle aux points où elle doit se placer pour répondre à la fascination de son ombre »⁶⁵⁵, soutient Blanchot.

Ainsi s'établit une distance entre le jour comme journée, comme unité d'attachement au quotidien, et la « folie du jour » du récit. La référence au récit comme lieu d'aimantation rappelle les passages de Platon dans *Ion ou De l'Iliade*, dialogue qui s'interroge sur la poésie et les sources du talent des poètes. Socrate soutient que la faculté de Ion de bien parler de Homère n'est pas un art, soumis aux règles d'une *technè* dont le principe résiderait dans l'être humain et non dans la nature : au contraire, cette faculté est le fruit d'une puissance divine ressemblant à celle de la pierre magnétique ou pierre d'Héraclée, qui attire les anneaux de fer et leur communique même sa force d'attraction⁶⁵⁶.

Le récit comme lieu d'aimantation aspire la journée vers un lieu différent, éloigné du réel et des événements quotidiens, ordinaires et extraordinaires. Blanchot approfondit la réflexion en se référant à *Nadja* de André Breton, récit d'« une vie de hasard »⁶⁵⁷, étant donné que rien n'est plus étranger à la réalité où nous demeurons que le hasard, soutient Blanchot. Le hasard ouvre « dans la vie une lacune inaperçue, où il lui faut renoncer à la lumière tranquille et au langage usuel pour se tenir sous la fascination d'un autre jour et en rapport avec la mesure d'une autre langue »⁶⁵⁸. Le récit, à la différence du journal, répond à la fascination pour cet autre jour, non pas celui de la relation de faits, mais celui des lacunes inaperçues.

Comme le soutient Christophe Bident, dans *La folie du jour*, le dénouement de la narration « ne porte pas sur un dernier événement, mais sur la parole narrative elle-même »⁶⁵⁹. Il n'y a pas de relation de faits, plutôt un commentaire sur la possibilité du récit lui-même. L'exigence qui donne forme à *La folie du jour* attire la narration vers cet autre jour et cette autre langue. Si le narrateur reconnaît qu'il n'était pas capable de former un récit avec les événements vécus, c'est parce qu'il est attiré, fasciné par cette autre voie. *La folie du jour*

⁶⁵⁴ BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, op. cit., p. 252.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁵⁶ PLATON, *Ion*, traduit par Luc Brisson et traduit par Monique Canto-Sperber, Paris, Gallimard, 2008, p. 533d.

⁶⁵⁷ BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, op. cit., p. 253.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁵⁹ BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 283.

ne satisfait pas l'exigence du quotidien, au contraire : c'est le quotidien qui est soumis à l'exigence du récit comme lieu d'aimantation. Ainsi, les figures de l'autorité médicale qui interrogent le protagoniste vers la fin du récit, un technicien de la vue et un spécialiste des maladies mentales, après avoir écouté l'histoire du narrateur, remarquent : « Après ce commencement (...) vous en viendrez aux faits »⁶⁶⁰. Ils demandent de raconter une histoire qui reste attachée au quotidien, à la mesure du calendrier et de la journée. Au contraire, le narrateur qui vient de finir de raconter sa version des événements s'exalte en s'exclamant : « Comment cela ! Le récit était terminé »⁶⁶¹. Nous verrons en quoi cette distinction entre deux formes d'exigence a un lien avec la loi.

2) *La loi des hommes et l'autre loi*

Dans *La folie du jour*, le protagoniste raconte quatre circonstances différentes de rapport avec la loi. Premièrement (nous l'avons déjà évoqué), en se rappelant de son passé d'homme public, lorsque la loi l'attirait, que la multitude lui plaisait. Le narrateur raconte qu'il cherchait alors à tenter la loi en l'appelant doucement : « Approche, que je te voie face à face. »⁶⁶², disait-il. Plus loin, il ajoute qu'il voulait la prendre à part un instant. Néanmoins, elle n'est pas apparue. Le narrateur soutient au sujet de l'homme qu'il était à cette période : « j'ai été obscur dans autrui. Nul, j'ai été souverain »⁶⁶³. Le rapport à la loi est ici d'attirance ; elle se fait présente par la dissimulation.

Puis, il a failli perdre la vue, quelqu'un ayant écrasé du verre sur ses yeux. Il ne pouvait regarder ni ne pas regarder, il avait à tenir tête à la lumière de sept jours, il voyait face à face la folie du jour, soutient le narrateur. Le médecin disait qu'il dormait. Au réveil, un homme lui demande : « Portez-vous plainte ? »⁶⁶⁴. Deuxième rencontre, cette fois non avec la loi elle-même — même si la première occasion était une rencontre avec l'absence de la loi — mais avec un fonctionnaire qui l'invoque comme support d'une accusation destinée à rétablir l'équilibre perdu par un acte de violence, l'écrasement de verre sur les yeux.

⁶⁶⁰ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² *Ibid.*, p. 14.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

Dans la troisième rencontre, la silhouette de la loi est aperçue derrière les dos des médecins. Le narrateur affirme explicitement qu'il ne s'agit pas de la loi que l'on connaît, rigoureuse et peu agréable⁶⁶⁵ ; au contraire, celle-ci semble fragile et même craintive. Elle a pour but de lui faire « rendre justice ». Elle se déclare perpétuellement à ses genoux, le critique, l'exalte pour s'élever à sa suite, elle déclare qu'ils ne peuvent plus se séparer. Ils jouent un jeu curieux en cherchant à voir le jour.

Après cette troisième rencontre avec la loi, la question des faits se présente à nouveau : « Qui vous a jeté du verre à la face ? »⁶⁶⁶, « Après ce commencement [...] vous en viendrez aux faits »⁶⁶⁷. La loi est invoquée à nouveau dans les questions formulées par les médecins spécialistes. La conversation a « le caractère d'un interrogatoire autoritaire, surveillé et contrôlé par une règle stricte »⁶⁶⁸. Ainsi réapparaît cette loi rigoureuse et peu agréable que « l'on connaît », selon ce que disait le narrateur, par contraste avec cette autre loi, fragile et appelant la justice.

Deux lois sont dépeintes dans *La folie du jour*. La première, celle que « l'on connaît », celle que nous appellerons la loi des hommes, est autoritaire, surveillante et attachée aux faits. Elle cherche à déterminer la réalité de ce qui se passe. Elle réclame un récit sincère et soumis aux événements. Elle ne se présente pas pour être regardée face à face et, de même, elle est associée à un sujet qui s'anéantit pour devenir souverain dans la généralité. Elle ressemble à la loi de *Le Très-Haut*, cette loi par laquelle Henri Sorge affirme « Je ne suis qu'un zéro parce que la loi est tout »⁶⁶⁹.

L'autre loi est féminine, velléitaire, fluctuante. Elle se jette pour toujours aux genoux de protagoniste, en même temps qu'elle ne le laisse rien demander. Le dialogue qui se développe entre le protagoniste et la loi est curieux. La loi déclare que le protagoniste est « un être à part »⁶⁷⁰, inatteignable, hors de portée. Elle lui dit : « Si la justice s'affaiblit en toi, elle devient faible dans les autres qui en souffriront »⁶⁷¹. Elle le mythifie — d'une façon semblable à celle dont Jeanne mythifie Henri Sorge, en affirmant : « vous êtes la famine, la

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 123.

⁶⁷⁰ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 25.

discorde, le meurtre, la destruction »⁶⁷².

Le jeu auquel jouent l'autre loi et le protagoniste est important afin de bien développer l'argument. Le protagoniste doit fixer son regard dans un espace entre le haut de la fenêtre et le plafond, s'identifiant comme étant là : « “Vous êtes là”, disait-elle »⁶⁷³. Il le regarde intensément, avec toute sa puissance. Les cicatrices de son regard bondissent. Il se fatigue énormément, « soudain, elle s'écriait : “Ah, je vois le jour, ah, Dieu”, etc. »⁶⁷⁴ Il s'agit d'un exercice qui cherche à répéter l'expérience de voir face à face la folie du jour, mais aussi, en même temps, de se regarder soi-même. Regarder directement le jour est aussi diriger un regard direct sur soi, retournement qui s'avère impossible.

Au sujet de la première occasion où le protagoniste se confronte directement au jour, le narrateur commente : « Le pire, c'était la brusque, l'affreuse cruauté du jour ; je ne pouvais ni regarder ni ne pas regarder ; voir c'était l'épouvante, et cesser de voir me déchirait du front à la gorge »⁶⁷⁵. Par la suite, on ôte le verre de ses yeux et on glisse une pellicule sous ses paupières. Ainsi, dans la seconde occasion, dans le jeu avec la loi, il ne regarde rien non plus ; au contraire, sa vue est devenue une plaie, sa tête, un trou, un taureau éventré⁶⁷⁶. La similitude entre les deux expériences est significative.

Curieusement, dans la seconde occasion, c'est la loi qui voit à travers les yeux du narrateur. Le geste de retour à soi, geste de se regarder soi-même, est réalisé par la loi dans un jeu qu'elle insiste pour jouer, insatiablement. Dans ce sens, il semble que ce soit la loi qui cherche à se regarder. Or, la proximité entre le « Je » et la loi n'est pas une identité. Même si elle déclare : « La vérité, c'est que nous ne pouvons plus nous séparer. Je te suivrai partout, je vivrai sous ton toit, nous aurons le même sommeil »⁶⁷⁷, elle est son couple, son proche, son amie, pas son égale.

Contrairement à la loi des hommes qui reste assujettie aux faits, qui demande une relation claire des événements, l'autre loi cherche à faire éprouver l'événement vécu. Elle cherche à faire l'expérience de regarder face à face la folie du jour, même si elle l'éprouve depuis une perspective différente, pas dans la première personne du « Je » mais comme cet

⁶⁷² BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 26.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 27

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

élément féminin qui accompagne le narrateur.

À un certain point du récit, le narrateur déclare que dans ce milieu surpeuplé par les hommes, la loi, l'autre loi, est le seul élément féminin⁶⁷⁸. Que veut-il dire par là ? Le commentaire sur la différence entre les sexes qu'il fait au début du récit, soutenant qu'il y a des êtres, presque toujours des femmes, qui n'ont jamais dit à la vie, tais-toi, et jamais à la mort, va-t'en⁶⁷⁹, nous aide à comprendre dans quel sens l'autre loi se rapporte à cet élément féminin qui dit oui à la vie et oui à la mort. D'abord, nous rappelons que la double affirmation, oui à la vie, oui à la mort, caractérise le narrateur depuis le début, puisqu'il soutient dans le premier paragraphe du récit : « j'éprouve à vivre un plaisir sans limites et j'aurai à mourir une satisfaction sans limites »⁶⁸⁰. L'autre loi coïncide ainsi avec le narrateur dans ce geste doublement affirmatif, elle partage cet élément qu'i dit féminin avec le narrateur. De même, c'est cette double affirmation qui permet au récit d'avoir lieu, nous verrons dans quel sens.

3) *Comment La folie du jour est-elle possible ?*

La loi des hommes, nous l'avons décrite comme attachée aux faits, assujettie à la réalité des événements. Incarnée par les fonctionnaires médicaux, elle demande au protagoniste de revenir aux faits, bien que ce dernier considère que le récit est déjà terminé. Ainsi, si vers la fin de la narration le narrateur reconnaît qu'il n'est pas capable de former un récit avec ces événements, c'est parce qu'il prend comme critère l'exigence de la loi des hommes. Mais si le narrateur n'est pas capable de former un récit, alors comment *La folie du jour* est-elle possible ? La question que nous avons soulignée dans le premier chapitre de cette recherche, comment la littérature est-elle possible, réapparaît dans cette fiction à partir du questionnement sur la possibilité du récit. *La folie du jour* peut être lue comme la mise en scène de la conception du langage littéraire qu'expose Blanchot dans « La parole "sacrée" de Hölderlin » :

Le langage du poème n'est que le retentissement, la transmission de la propre

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 9.

impossibilité, est le rappel que tout langage du monde, cette parole qui a lieu et se déroule dans le domaine de la facilité radicale, a pour origine un événement qui ne peut pas avoir lieu, est lié à un « Je parle, mais parler ne se peut pas »⁶⁸¹

Dans *La folie du jour*, le récit est l'expression de ce « Je parle, mais parler ne se peut pas ». Il raconte l'événement qui ne peut pas avoir lieu. La reconnaissance de l'impossibilité de former un récit avec les événements répond à une exigence provenant de la loi des hommes ; le mouvement mis en jeu par *La folie du jour* répond à l'exigence de l'autre loi. Ainsi, le rapport du langage littéraire avec l'impossible que nous avons développé dans le premier chapitre de cette recherche réapparaît dans l'expérience même du récit, dans la démarche à partir de laquelle le récit a lieu. Le mouvement impliqué dans « Je parle, mais parler ne se peut pas » est mis en scène dans *La folie du jour*.

Derrida exprime cette idée autrement : « C'est un récit sans thème et sans cause qui lui viennent du dehors ; il est pourtant sans intériorité »⁶⁸². Pas de dedans, pas de dehors non plus. Le récit réalise un mouvement qui se déploie dans la limite et qui déborde ces catégories. Il n'a pas de thème ni de cause qui lui viennent du dehors parce qu'il ne parle de rien, il parle de ce qui ne peut pas avoir lieu. Il n'a pas d'intériorité parce qu'il ne parle pas de soi, sinon de l'impossibilité de soi, de l'impossibilité du récit.

Le commentaire de Derrida apparaît dans la conférence intitulée « La loi du genre », prononcée en 1979. Le philosophe y parle notamment du genre comme d'une catégorie appartenant à la *tekhné*, pas à la *physis*, « aux arts et plus étroitement encore à la poésie, plus spécialement à la littérature »⁶⁸³. Sa lecture interroge le commandement qui interdit de mêler les genres, et plus précisément le moment constitutif de la loi du genre : « dès que du genre s'annonce, il faut respecter une norme, il ne faut pas franchir une ligne limitrophe, il ne faut pas risquer l'impureté »⁶⁸⁴.

Il propose alors l'hypothèse suivante : « Et s'il y avait, logés au cœur de la loi même, une loi d'impureté ou un principe de contamination ? Et si la condition de possibilité de la loi était l'a priori d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité qui en affolerait le sens, l'ordre

⁶⁸¹ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 128.

⁶⁸² DERRIDA Jacques, « La loi du genre » in *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 248.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 235.

et la raison ? »⁶⁸⁵. Ainsi, la loi du genre, qui interdit l'impureté, le mélange de genres, a pour condition (ce qui la rend possible en la constituant), l'impureté, le mouvement par lequel la limite extérieure devient intérieure au point que la ligne d'appartenance au genre devient indiscernable.

La structure de cette proposition correspond à la structure de *La folie du jour*, ce qui soutient le philosophe : « Le trait qui marque l'appartenance s'y divise immanquablement. La bordure de l'ensemble vient à former par invagination une poche interne plus grande que le tout »⁶⁸⁶. La limite, le bord externe du récit se divise en formant un pli qui constitue l'intériorité du même ; il se développe dans un mouvement de retour qui déborde. Le mot invagination, que convoque Derrida en décrivant la structure du récit, appartient au champ de la biologie. C'est un concept originaire de l'embryologie, qui désigne le processus par lequel un embryon prend forme. La distinction entre *physis* et *tekhné*, rappelée par le philosophe, est mise en jeu dans la description dès lors que du vocabulaire appartenant à la *physis* est convoqué pour expliquer l'origine d'une catégorie fondamentale de la *tekhné*⁶⁸⁷.

La folie du jour réalise le mouvement décrit par Derrida en différents cercles, entre autres la répétition de la phrase du début du récit – « Je ne suis ni savant ni ignorant. J'ai connu des joies. C'est trop peu dire : je vis, et cette vie me fait le plaisir le plus grand »⁶⁸⁸ – vers la fin du récit, dans l'antépénultième paragraphe :

On m'avait demandé : racontez-nous comment les choses se sont passées « au juste » — Un récit ? Je commençais : je ne suis ni savant ni ignorant : j'ai connu des joies. C'est trop peu dire : je leur racontai l'histoire tout entière qu'ils écoutaient, me semble-t-il, avec intérêt, du moins au début.⁶⁸⁹

Ainsi, le récit que le narrateur vient de raconter retrouve son point de départ vers la fin du récit. Il recommence « un quasi-récit qui de nouveau engendrera toute la séquence comprenant ce nouveau départ, etc. »⁶⁹⁰. Si le récit n'a pas de thème ni de cause qui lui

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁸⁷ Socrate discute du même sujet avec Ion, en se référant à la capacité de bien parler des poètes.

⁶⁸⁸ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁹⁰ DERRIDA Jacques, « La loi du genre », *art. cit.*, p. 251.

viennent du dehors, s'il est sans intériorité, c'est justement par le mouvement de repli qui brise cette distinction. Le point de départ et le point final de la narration deviennent indiscernables. Puis, Derrida soutient :

Or le trait le plus fort et le plus divisé de *La Folie du jour* ou d'*Un récit ?*, c'est celui qui rapporte la naissance de la loi, sa généalogie, son engendrement, sa génération ou son genre, le genre même de la loi, au procès de la double affirmation. La démesure du *oui, oui* n'est pas étrangère à la genèse de la loi.⁶⁹¹

La structure du récit que nous venons de décrire correspond à la structure de la loi, soutient le philosophe. *La folie du jour* met en scène le mouvement circulaire qui permet de donner naissance à la loi. La double affirmation que le philosophe remarque dans la genèse de la loi est celle que le narrateur affirme au début du récit. Nous nous permettons de citer le passage in extenso, considérant son importance pour l'argument :

Je ne suis ni savant ni ignorant. J'ai connu des joies. C'est trop peu dire : je vis, et cette vie me fait le plaisir le plus grand. Alors, la mort ? Quand je mourrai (peut-être tout à l'heure), je connaîtrai un plaisir immense. Je ne parle pas de l'avant-goût de la mort qui est fade et souvent désagréable. Souffrir est abrutissant. Mais telle est la vérité remarquable dont je suis sûr : j'éprouve à vivre un plaisir sans limites et j'aurai à mourir une satisfaction sans limites.⁶⁹²

Double affirmation de la vie et de la mort comme deux événements offrant une plénitude absolue, sans limites, pour ce « Je » qui raconte son expérience vitale. Cette double affirmation constitue le point de départ du récit. Puis, à un certain point, ce « Je » affirme qu'il offre le jour aux médecins : « je leur donnais le sang, mon intimité, je leur prêtais l'univers, je leur donnais le jour »⁶⁹³. « Donner le jour », souligne Derrida, signifie, parmi d'autres sens, l'acte de la naissance⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 261.

⁶⁹² BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁹⁴ DERRIDA Jacques, « La loi du genre », *art. cit.*, p. 260.

La phrase initiale est réitérée vers la fin du récit, en réponse à la demande des médecins : « On m'avait demandé : Racontez-nous comment les choses se sont passées "au juste". — Un récit ? Je commençai : Je ne suis ni savant ni ignorant »⁶⁹⁵. Cette tournure trace les grandes lignes d'un mouvement de recommencement sans fin. De même, elle nous fait penser au récit comme répondant à l'exigence de la loi des hommes, mais la réponse n'est pas d'accomplissement, au contraire, elle est d'impossibilité. Vers la fin, le narrateur finit par déclarer « Un récit ? Non, pas de récit, plus jamais »⁶⁹⁶. Il réitère le début de sa réponse à l'exigence des médecins, la question « Un récit ? », non pas en commençant la narration, mais en décrétant le refus de prononcer tout récit.

Ainsi, la double affirmation donne lieu à un double parcours du récit qui revient vers un double rapport au rien ou au négatif. Le récit de l'impossible d'un côté, le refus de prononcer tout récit de l'autre. Le récit de l'impossible répondant à l'exigence de l'autre loi, le refus répondant à l'exigence de la loi des hommes.

Dans « Réflexions sur l'enfer », en parlant de l'expérience de souffrance que nous avons commentée au début du chapitre, Blanchot distingue deux différentes formes des souffrances liées à différents langages. Lorsque Camus écrit, dans *L'Homme révolté*, « nos pires tortures cessent un jour », Blanchot soutient :

ainsi parle peut-être seulement la réflexion sur la souffrance. L'extrême souffrance, physique d'abord, parle autrement : quand elle appelle la mort, c'est qu'elle est encore supportable, car elle espère, elle espère en la fin, et cet esprit signifie une alliance avec l'avenir, une promesse du temps⁶⁹⁷.

La souffrance appelant la fin est une souffrance dans laquelle « l'homme reste maître de son destin »⁶⁹⁸, l'appel à la mort domine la souffrance. En revanche, l'extrême souffrance est une souffrance sans fin, « qui a échappé au temps »⁶⁹⁹, irrémédiable. L'une et l'autre ne sont rien d'autre que la même expérience, mais la première maintient « l'homme comme

⁶⁹⁵ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 29.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹⁷ BLANCHOT Maurice, « Réflexions sur l'enfer », art. cit., p. 257.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*

pouvoir face à l'impossible »⁷⁰⁰, tandis que l'autre l'expose à la vérité de la souffrance. Ainsi, le « Non, pas de récit, plus jamais »⁷⁰¹ que le narrateur prononce à la fin du récit répond à l'exigence de la loi des hommes par un refus qui maintient le protagoniste comme pouvoir face à l'impossible. Au contraire, le récit dans son mouvement de recommencement sans fin répond à l'exigence de l'autre loi, qui échappe au temps, « livré à la demeure du recommencement éternel »⁷⁰².

Dans le même ordre d'idées, à partir de la double affirmation au début du récit, le narrateur affirme une sorte d'ivresse, un bonheur enthousiaste produit par la certitude du jour comme instant infini de l'existence : « Je le vois, ce jour hors duquel il n'est rien. Qui pourrait m'enlever cela ? Et ce jour s'effaçant, je m'effacerai avec lui, pensée, certitude qui me transporte »⁷⁰³. Il n'y a que le jour, il n'y pas au-delà du jour. Personne ne peut lui enlever cela, bien qu'il ait failli perdre la vue. Ce jour qu'il voit dépasse ce à quoi on accède par la vision. Le « oui à la vie, oui à la mort » est suivi d'une certitude du jour comme ce qui constitue le support passager de l'existence : « The narratif does not just sees the world or what the day illumines; he 'sees' the day as such, and thus the visibilité of the world—he sees whats gives the world to be seen »⁷⁰⁴ (« Le narratif ne voit pas seulement le monde ou ce que le jour éclaire, il "voit" le jour en tant que tel, et donc la visibilité du monde — il voit ce qui donne le monde à voir »). Cette certitude « transporte » le narrateur, l'enlève, le soulève, le déplace vers un autre lieu. Christopher Fynsk souligne cette phrase pour développer un argument sur la double affirmation. Dans la duplicité établie entre la double affirmation au début du récit et la négation ou refus à la fin, Fynsk identifie deux formes de souveraineté — deux formes d'autorité et de rapport au pouvoir — l'un affirmative, l'autre négative :

The step (not) beyond of which the narrator describes himself capable in the opening of the text (is this necessarily the same narrator?) points to a passage in exception—a crossing of the line, so to speak. It announces a “freedom,” if this word may be hazarded here, that would seem to be of a very different order from the one claimed

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰² BLANCHOT Maurice, « Réflexions sur l'enfer », *art. cit.*, p. 262.

⁷⁰³ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁰⁴ FYNK Christopher, « Writing and Sovereignty: La folie du jour » in *Clandestine encounters. Philosophy in the narratives of Maurice Blanchot*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2010, p. 187.

in the refusal—a rarer and ultimately more enigmatic transcendence. But does the concluding “no” suspend it, after the fact, or does it condition or even preserve it somehow?⁷⁰⁵ (« Le pas au-delà duquel le narrateur se dit capable dans l’ouverture du texte [s’agit-il nécessairement du même narrateur ?] indique un passage dans l’exception — un franchissement de la ligne, si l’on peut dire. Il annonce une “liberté”, si l’on peut risquer ce mot ici, qui semblerait être d’un ordre très différent de celui revendiqué dans le refus — une transcendance plus rare et, en fin de compte, plus énigmatique. Mais le “non” conclusif la suspend-il, après coup, ou la conditionne-t-il, voire la préserve-t-il d’une manière ou d’une autre ? »)

Le pas au-delà que nomme Fynsk est le passage vers l’effacement annoncé par le narrateur. Il n’y pas au-delà du jour, ce pas au-delà du jour constitue le point d’effacement. Cet effacement entraîne l’énigmatique transcendance que commente Fynsk. Mais le refus à la fin du récit établit ce pas au-delà tout de même. Le « Non, pas de récit, plus jamais »⁷⁰⁶ constitue l’interdit d’aller au-delà, l’interdit du passage, en même temps qu’il établit un rapport à l’au-delà comme rapport à l’impossible. Un double rapport à l’au-delà est mis en place, duplicité entraînée par l’expression « Pas au-delà », titre de l’un des textes fragmentaires de Blanchot⁷⁰⁷. À cet égard, Fynsk soutient : « Prohibition and transgression, as well as a confounding of transcendence and immanence (which produces a very radical understanding of the structure of ‘finite transcendence’), are said in the same phrase⁷⁰⁸ » (« Interdiction et transgression, ainsi qu’une confusion de la transcendance et de l’immanence (qui produit une compréhension très radicale de la structure de la " transcendance finie "), sont dites dans la même phrase »).

Ainsi, la loi et la littérature ont leur origine dans le même mouvement : la loi comprise comme la définit Derrida dans « La loi du genre » : « La loi, nous la figurons souvent comme l’instance de la limite interdictrice, de l’obligation liante, la négativité d’une ligne de bord à

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 191-192.

⁷⁰⁶ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰⁷ Pour un commentaire sur les différents sens impliqués dans ce titre, voir l’Introduction à la traduction en anglais du livre : BLANCHOT Maurice, *The step not beyond*, traduit par Lycette Nelson, Albany, NY, State University of New York Press, 1992.

⁷⁰⁸ FYNK Christopher, *Last steps. Maurice Blanchot’s exilic writing*, New York, Fordham University Press, 2013, p. 250 n.7.

ne pas franchir »⁷⁰⁹ ; la littérature comme le mouvement infini et vers l'impossible que réalise le récit.

La question de la transcendance dans *La folie du jour* est un sujet sur lequel Levinas s'attarde également. La folie du jour à laquelle se confronte le protagoniste — « lumière de sept jours de la création encore non occultée par les compromis de l'histoire — lumière première intolérable et nécessaire »⁷¹⁰ — constitue une forme de « transcendance dans l'immanence ou [l'] étranglement de la transcendance et recours au “sommeil frauduleux” de la drogue ? »⁷¹¹. Transcendance dans l'immanence serait le mouvement par lequel la conscience extrême se révèle comme obsession, étouffement, égarement, moment infernal : « C'est un enfer »⁷¹², dit le narrateur du récit. « Mouvement sans dehors, ex-pulsion sans vide pour accueillir la diaspora. “Le vide m'a bien déçu”. Mouvement maintenu dans une maintenance qui, en un Soi humain, est l'étouffement en soi. Folie du maintenant, folie du jour »⁷¹³. Le mouvement mis en jeu dans le récit est un mouvement d'itération du même, écoulement de l'instant, présence du présent, insistance de l'actuel. C'est ainsi que Levinas entend ce qu'il appelle la structure infernale du présent :

La Folie du jour pourrait donc être dite libre de toute limitation temporelle au sens courant du terme, si la non-liberté — mais une non-liberté moins libre que tout déterminisme et que toute tragédie — une non-liberté infernale — n'était pas le propos de ce texte.⁷¹⁴

Le dehors est pensé comme impossible. La libération de toute limitation temporelle se produit dans le mouvement de recommencement éternel entraîné par le récit. Comme Blanchot le soutient dans « Réflexions sur l'enfer » en se référant à la souffrance extrême : « Homme qui travaille encore, mais inutilement, privé de l'œuvre du temps, mais non pas

⁷⁰⁹ DERRIDA Jacques, « La loi du genre », art. cit., p. 261.

⁷¹⁰ LEVINAS Emmanuel, « Exercices sur “La folie du jour” » in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975, p. 67.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 10.

⁷¹³ LEVINAS Emmanuel, « Exercices sur “La folie du jour” », art. cit., p. 60.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

libéré de l'absence de temps, livré en elle à la démesure du recommencement éternel »⁷¹⁵, *La folie du jour* se livre à l'expérience de cette démesure du recommencement.

Le ressassement éternel (1983) — ouvrage qui recueille les deux récits écrits par Blanchot au fil des années 1930, « L'Idylle » et « Le dernier mot », en ajoutant en guise d'exergue un essai qui commente ces deux récits, intitulé « Après coup » — remarque par son titre l'importance de cette expérience, de la démesure du recommencement, pour la pensée de Blanchot. Ainsi que Derrida le soutient, le mouvement de recommencement sans fin, mouvement mis en jeu par *La folie du jour* qui met en question la possibilité même du récit, se rapporte à la genèse de la loi.

Dans *La folie du jour*, le récit de l'impossible par le narrateur est à la base de l'exigence que la loi des hommes fait valoir. L'ordre de la loi des hommes, du technicien de la vue et du spécialiste des maladies mentales, s'érige sur l'insuffisance du récit que le narrateur parvient à formuler. Ainsi, *La folie du jour* témoigne de ce mouvement qui permet à la loi des hommes de s'établir. L'avant-dernier paragraphe du récit fait explicitement cette référence. Parlant des représentants de l'autorité médicale, le narrateur soutient :

Ni l'un ni l'autre, certes n'était le commissaire de police. Mais, étant deux, à cause de cela ils étaient trois, et ce troisième restait fermement convaincu, j'en suis sûr, qu'un écrivain, un homme qui parle et qui raisonne avec distinction, est toujours capable de raconter des faits dont il se souvient.⁷¹⁶

Le troisième convoqué à ce rendez-vous est le protagoniste, nous le savons parce qu'ils sont en train de l'interroger, mais aussi parce que sinon, comment le narrateur serait-il si certain de ce troisième ? Ainsi, si l'interrogé donne le jour aux médecins — « je leur donnais le sang, mon intimité, je leur prêtais l'univers, je leur donnais le jour »⁷¹⁷ — c'est parce le récit qu'il vient de raconter produit sa conviction d'être toujours capable de raconter des faits dont il se souvient, mais constitue aussi l'autorité de ces deux médecins qui s'érigent sur la base de la dénégation de ce récit.

Ainsi, l'affirmation qui précède la découverte de son incapacité — « Je dus

⁷¹⁵ BLANCHOT Maurice, « Réflexions sur l'enfer », art. cit., p. 261-262.

⁷¹⁶ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 30.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

reconnaître que je n'étais pas capable de former un récit avec ces événements. J'avais perdu le sens de l'histoire, cela arrive dans bien des maladies »⁷¹⁸ — annonce l'expérience d'égarement attiré par l'autre loi, déjà ordonné par l'exigence de la loi des hommes auquel il donne le jour. La folie du jour comme expérience du jour en tant que tel est l'expérience du récit avant la remarque introduite par l'émergence de la loi des hommes.

L'autre loi est la loi de la littérature et de l'écriture que le récit expose en tant que tel, comme ce mouvement qui donne naissance à la loi des hommes, mais que cette dernière exclut aussitôt pour émerger. Le motif de *La folie du jour*, l'idée d'une répétition infinie, un revenir sans cesse sur le même, un incessant retour au même questionnement, revient dans d'autres textes de Blanchot, notamment dans *Le ressassement éternel* et d'autres textes précédant la période de publication de ce recueil, avec la notion de la « loi du retour — l'Éternel Retour du Même — »⁷¹⁹.

Selon le développement dans *Le pas au-delà*, publié en 1973, dix ans avant *Le ressassement éternel*, la « loi du retour » appelle le temps de l'écriture « suspendant, ou faisant disparaître, tout présent et toute présence »⁷²⁰. Par la suspension ou l'interruption qu'elle entraîne, la loi « ferait disparaître, ou suspendrait, l'instance ou l'assise à partir de laquelle elle se prononce »⁷²¹. La loi efface l'instance de son origine, le temps de sa prononciation, moment de la présence, temps dans lequel la loi s'annonce, immédiateté de la loi où elle apparaît et se fait présente. Exigeant le retour, la loi est formulée ainsi par Blanchot: « *Tout revient*, signifiant : “tout reviendra, tout déjà et à jamais revenu, à condition que cela ne soit, n'ait jamais été présent”, exclut “tout revient” »⁷²². Le temps de l'énonciation de la loi est effacé par l'exigence du retour : « temps futur, temps passé, que la radicale disjonction (en l'absence de tout présent) de l'un et de l'autre, fussent-ils les mêmes, empêche d'identifier autrement que comme la différence que porte la répétition »⁷²³. C'est la loi du retour, qui appelle le temps de l'écriture, temps de la disjonction radicale qu'interrompt la présence : tout reviendra sauf le présent, celui-ci constituant le seul instant qui permettait d'affirmer l'identité de ces deux moments, passé et futur, sans présent qui les concilie.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁷¹⁹ BLANCHOT Maurice, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 26.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*, p. 27.

Dans « La parole “sacrée” de Hölderlin », essai que nous avons commenté dans le premier chapitre, Blanchot décrivait le Sacré comme « Puissance rayonnante dont le jaillissement est la loi, principe d’apparition de ce qui apparaît, origine de tout pouvoir de communiquer »⁷²⁴. Puis, il se demande comment le Sacré « peut[-il] tomber dans la parole, peut[-il] se laisser aliéner jusqu’à devenir, lui pure intériorité, l’extériorité du chant ? »⁷²⁵. La réponse consiste à affirmer qu’il ne peut pas : malgré l’exigence « absolue de nommer et de transcrire. Nécessité qui est celle de la loi »⁷²⁶, l’intériorité dont la loi jaillit reste inexprimée et « le langage du poème n’est que le retentissement, la transmission de sa propre impossibilité »⁷²⁷. Ce geste d’impossibilité qui transcrit le langage du poème, par rapport à la puissance rayonnante dont la loi jaillit, est le geste d’interruption qu’entraîne l’exigence de retour. Le geste d’interruption produit l’effacement du temps de prononciation de la loi — de sa génération ou son émergence —, il produit l’interruption de la présence de la loi qui « a besoin d’être médiatisée, pour que le côte à côte ne soit pas côtoiement de l’abîme »⁷²⁸.

Ainsi, l’exigence de suspension effaçant le moment de prononciation de la loi souligne le mouvement évasif de l’écriture : « Du “ne pas encore” au “ne plus”, tel serait le parcours de ce qu’on nomme l’écrivain, non seulement son temps toujours suspendu, mais ce qui le fait être par un devenir d’interruption »⁷²⁹, soutient Blanchot dans « Après coup ». Dans le même esprit, dans « La littérature et le droit à la mort », l’auteur affirmait que l’écrivain « n’a du talent qu’après avoir écrit, mais il lui en faut pour écrire »⁷³⁰, phrase qui remarque également la disjonction radicale créée par le temps de l’écriture. Ainsi, Blanchot aborde à plusieurs reprises le même sujet tout au long de son œuvre, sous différentes formes.

Le motif reviendra encore, avec emphase en sa dimension politique, par la référence à la Révolution, la littérature comme analogue à l’action révolutionnaire et Sade comme l’écrivain par excellence. L’écrivain « se reconnaît dans la Révolution »⁷³¹ parce que la Révolution constitue le moment où, mise en question, la loi s’enfonce sans effort dans le

⁷²⁴ BLANCHOT Maurice, « La parole “sacrée” de Hölderlin », art. cit., p. 125.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁷²⁹ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 86.

⁷³⁰ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 295.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 311.

néant⁷³². L'interruption de la loi qu'entraîne la littérature nous renvoie au devenir d'interruption de l'écriture et à l'exigence du retour. Le développement de cette dimension viendra dans le troisième chapitre de cette thèse.

Par la lecture des trois fictions de Maurice Blanchot, nous avons réfléchi aux différentes dimensions de la vie qui donnent lieu à différents rapports avec la loi. Nous avons pensé au mariage comme chemin pour devenir citoyen, s'intégrer au monde et à la communauté politique par l'établissement d'une famille. Ainsi, l'étranger pour être libre doit s'assimiler à la communauté politique par le mariage. Ce chemin entraîne l'obtention d'une liberté que nous avons distinguée de la liberté de l'écrivain, de Kafka, et de la liberté que cherche Akim. Nous avons compris à quel point la littérature est incompatible, inconciliable avec cette forme de vie liée à la ville, à la famille et à la liberté du citoyen.

La maladie nous a permis de réfléchir à nouveau sur les rapports familiaux, mais cette fois nous avons pensé ces rapports comme le rappel des temps antérieurs à la loi. Ces temps anciens ouvrent la perspective de Sorge, lui permettant de s'apercevoir des dissemblances que le récit nous montre tout au long du parcours du protagoniste. Ainsi, Sorge, qui était malade, et qui prend des congés pour cette raison, rencontres sœur, sa mère et son beau-père dans la maison familiale, et se confronte avec deux régimes de la loi, la « loi divine » et la « loi humaine » ; deux formes de justice, la vengeance et la justice universelle de l'État ; deux rapports à la mort, comme un pouvoir et comme l'impossibilité de mourir ; et deux rapports à la loi, d'identité avec elle, et de distance et d'étrangeté.

Finalement, la folie nous a permis de penser l'interconnexion entre ces deux versants qui constituent la duplicité de la loi et qui établissent différents rapports du langage au monde, ainsi que différents rapports à l'existence, au temps et aux événements vécus. Ces deux versants s'imbriquent l'un dans l'autre dans une structure impossible où la loi du récit confronte la loi du possible et en même temps permet son émergence.

Dans le prochain chapitre, nous étudierons cette structure du point de vue de l'interruption de la loi que réalise la littérature, depuis la perspective de la Révolution, de l'écrivain et du rapport aux autres, avec emphase dans la dimension éthique qu'ouvre cette interruption. Nous chercherons à montrer comment ces deux lois que pense Blanchot,

⁷³² *Ibid.*, p. 309.

entrelacées, donnent lieu à deux concepts de liberté : la liberté pour les autres, et la liberté pour soi-même, pas incompatibles, mais interdépendantes.

Chapitre III : La littérature et la liberté

La littérature témoigne du mouvement de génération de la loi. Elle est liée à son émergence, au mouvement de sa constitution, comme elle est liée au mouvement de la genèse du sens lorsque la littérature est le langage qui fait l'expérience du néant, qui nous permet de sonder l'absence qui précède toute signification, où le sens s'abîme. La littérature nous permet d'éprouver le mouvement par lequel le sens surgit du néant, à partir de l'espace ouvert par le mouvement évasif du langage qu'est la littérature. Nous avons développé cette idée dans le premier chapitre de la thèse.

La littérature est aussi liée à l'expérience de la liberté. Dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot énonce : « Tout 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 »⁷³³. Selon cette affirmation, la littérature est attirée par la liberté. Elle est autant l'antécédent, le point de départ de la littérature, que ce que la littérature cherche à réaliser. Quelle est la notion de liberté que la littérature réalise et érige en principe ?

Selon l'idée de Blanchot, la liberté que réalise la littérature se rapporte à la révolution. La révolution, nous pouvons la définir comme ce moment « décisif où tout paraît mis en question, où loi, foi, État, monde d'en haut, monde d'hier, tout s'enfoncé sans effort, sans travail, dans le néant »⁷³⁴, mouvement extrême mettant en question l'ordre établi en s'écoulant dans le processus par lequel un nouvel ordre se constitue. La littérature est principalement liée au moment de remise en question, plus qu'au moment d'établissement d'un nouvel ordre.

Dans ce troisième chapitre, nous approfondirons le rapport que la littérature établit avec la liberté. Quelle est la forme de la liberté que la littérature réalise et comment la loi y participe-t-elle ? Telles sont les deux principales questions auxquelles ce chapitre tente de répondre.

La première section du chapitre nous permettra de comprendre le parcours de la pensée de Blanchot concernant les notions de révolution et l'universalisme du système de droits et libertés qu'établit la révolution. Nous verrons que pendant les années 1930, lorsque

⁷³³ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit. p. 311.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 309.

Blanchot fréquente le milieu intellectuel de droite en France, il dispute la notion de révolution au marxisme de l'époque, affirmant que ce dernier l'a usurpée. Ainsi, il façonne un concept de révolution définie comme « l'aptitude de l'homme à se destituer d'une partie de lui-même »⁷³⁵. Ce concept, nous pouvons le distinguer de celui qu'il développe à la fin des années 1940, principalement dans « La littérature et le droit à la mort » et dans les autres textes auxquels nous faisons référence tout au long de la section.

Cependant, durant la même période, Blanchot formule une critique envers le système de droits et libertés que la révolution établit, notamment concernant l'abstraction que suppose cette conception. Puis, nous verrons que cette abstraction est remise en cause vers la fin des années 1940. Par la littérature, Blanchot reconnaît dans la vacuité ou le manque de substance qu'il attribue au système des droits et libertés établis par la révolution, un fond d'imposture qui lui permet de penser autrement la liberté, le rapport à la loi et la vie en communauté.

⁷³⁵ BLANCHOT Maurice, « Le marxisme contre la révolution » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 107.

I. L'écrivain et la révolution

Dans le premier chapitre de cette recherche, nous avons commenté le rapport que la littérature établit avec l'irréel. L'écrivain habite l'irréel, l'irréel commence avec le tout, avec l'imaginaire, le monde comme ensemble⁷³⁶. Néanmoins, la littérature ne peut rester une pure abstraction, elle cherche à devenir existence. Ainsi, c'est dans ces moments où tout est mis en question, où tout s'enfonce dans le néant, que le travail de l'écrivain peut devenir une réalité et venir au monde : « De telles époques, on les appelle Révolution », dit Blanchot. L'analogie entre écrivain et révolution incombe notamment au mouvement par lequel la littérature se fait événement. Selon l'analogie proposée par Blanchot, ce mouvement de réalisation ou incarnation de la littérature coïncide avec le mouvement par lequel la liberté absolue devient événement.

Dans cette section de la thèse, nous chercherons à comprendre le type de rapport que la littérature établit avec la révolution. Nous reprenons la lecture que fait Blanchot de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, notamment les passages de « La liberté absolue et la terreur », avec une brève référence aux figures de stoïcisme, scepticisme et conscience malheureuse. Cela nous permettra de reconnaître les traits que partagent littérature et révolution.

Puis, nous distinguerons la révolution que Blanchot pense dans « La littérature et le droit à la mort » de celle qu'il pense dix ans plus tôt, pendant les années 1930, période où Blanchot s'implique dans le milieu intellectuel de droite en écrivant des chroniques politiques dans différentes revues et journaux de l'époque.

De même, nous distinguerons la révolution qu'il pense dans les réflexions sur les événements d'ordre politique qu'il publie durant différentes périodes — pendant les années 1930, à la fin des années 1950, dans le contexte de la guerre d'Algérie, et dix ans plus tard, dans le contexte des événements de mai 68 — de la révolution qu'il pense lorsque la littérature est le point de départ de sa réflexion. Cela nous permettra de comprendre le lien qui relie le politique au littéraire. La révolution, abordée notamment sous l'angle de la Terreur, permet à Blanchot de penser le rapport établi entre littérature et politique, et ainsi de penser le rapport de la littérature à la loi et de la loi à la liberté.

⁷³⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 307.

4) *Quatre tentations de l'écrivain*

Dans « La littérature et le droit à la mort », l'analogie entre littérature et révolution est proposée dans le contexte de l'identification de certaines tentations qui hantent l'écrivain et qui concernent notamment la question de la liberté. Trois tentations sont identifiées : « On le sait, les principales tentations de l'écrivain s'appellent stoïcisme, scepticisme, conscience malheureuse. Ce sont là des attitudes de pensée que l'écrivain adopte pour des raisons qu'il croit réfléchies, mais que seule la littérature réfléchit en lui »⁷³⁷.

Blanchot associe à la littérature ces trois figures commentées par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Stoïcisme, scepticisme et conscience malheureuse sont trois moments du devenir de la conscience où celle-ci gagne sa liberté — même s'il ne s'agit que de moments subjectifs de la liberté. La liberté atteinte correspond au surgissement de la pensée, du travail du concept — confronté au travail de la chose — comme forme supérieure du travail, comme ce qui modèle le monde — l'être — et lui donne la forme du Moi. Si la conscience de soi imprime sa forme aux choses à travers du travail, alors la conscience arrive à se reconnaître dans l'être — la chose formée — et se penser à soi-même : « Penser c'est réaliser l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'être et de la conscience »⁷³⁸ dit Hyppolite en commentant ces passages de la *Phénoménologie*. Le Moi devient objet de soi-même, se donne comme être objectif, véritable, et se reconnaît dans cet objet ; « le concept est en même temps un être-en-soi distinct et mon pur être-pour-moi »⁷³⁹. Penser, le travail du concept entraîne à se donner forme à soi-même. La liberté, sous ce schème, c'est la « position de soi par soi »⁷⁴⁰, c'est-à-dire la volonté, se donner à soi-même, être conçu par soi ; penser, c'est se savoir à soi-même dans son objet.

Selon Hegel, le stoïcisme, le premier moment de ce mouvement, atteint une forme abstraite de la liberté : il ne cherche pas à changer la situation concrète où le Moi se trouve ; la liberté s'établit pour le rapport entre le Moi et la situation, mais le Moi se pense libre en

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 308.

⁷³⁸ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit. p. 174.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*

n'importe quelle situation. La conscience se reconnaît comme s'étant donnée dans la forme d'un objet quelconque. C'est pour cette raison que Hegel dit que dans le stoïcisme, la liberté atteinte est une liberté abstraite, parce qu'il se reconnaît dans la forme universelle de tout objet, par-delà ses déterminations particulières.

Le scepticisme, en revanche, est « l'expérience effectivement réelle de ce qu'est la liberté de la pensée ; cette liberté est *en soi* le négatif »⁷⁴¹. La conscience nie, anéantit l'être-autre, l'être-là, et dans ce mouvement « laisse disparaître cet autre se faisant passer lui-même pour réel »⁷⁴². La conscience se reconnaît dans l'autre anéanti, mais en tant que mouvement anéantissant, conscience dialectique : « elle n'est pas seulement position abstraite de soi-même comme dans le stoïcisme, elle est position de soi à travers la négation effective de toute altérité »⁷⁴³. Cette négativité, qui met en œuvre la liberté de la conscience, est cependant tributaire de l'être-autre anéanti, de son inessentialité mise en scène par la conscience dialectique. La conscience s'oppose à l'autre, elle le nie parce qu'il est inessentiel, mais elle reste dépendante de cet autre inessentiel, dans une « absolue inquiétude dialectique »⁷⁴⁴, dans une constante chute et rechute depuis l'universel, qui est égal à soi-même, dans la contingence de l'autre, dont elle dépend. La conscience reste dans cette contradiction interne. C'est à partir de là que surgit la conscience malheureuse, figure suivante du devenir de la conscience. La conscience malheureuse s'est aperçue de la duplicité qui donne lieu à la contradiction interne de la conscience sceptique. Même si la conscience elle-même est le moment essentiel et l'inessentiel de la contradiction, elle ne devient pas consciente de cette unité, et c'est ce qui fait son malheur. Elle « aspire au repos de l'unité »⁷⁴⁵, à ce qui fait le concept d'esprit.

Comme nous l'avons indiqué, chez Hegel, ces trois figures nous placent dans la transition du travail de la chose au travail du concept. Blanchot fait également allusion à ce mouvement dans « La littérature et le droit à la mort ». Quelques pages avant la référence à ces trois tentations, le philosophe écrit : « Si l'on voit dans le travail la puissance de l'histoire, celle qui transforme l'homme en transformant le monde, il faut bien reconnaître dans

⁷⁴¹ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 1/2, p. 171.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 173.

⁷⁴³ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 180.

⁷⁴⁴ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, op. cit., vol. 1/2, p. 174.

⁷⁴⁵ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 189.

l'activité de l'écrivain la forme par excellence du travail »⁷⁴⁶. L'exemple donné pour développer le concept de travail concerne la production d'un objet et la transformation du monde que cet objet provoque : « Avec cet objet, voilà le monde changé »⁷⁴⁷. Il se demande ensuite : « Mais que fait l'écrivain qui écrit ? Tout ce que fait l'homme qui travaille, mais à un degré éminent »⁷⁴⁸.

Cependant, la différence dans la manière dont Blanchot traite le travail de l'écrivain, par rapport au travail de la chose chez Hegel, est remarquable. Si, pour Hegel, la conscience de soi donne forme à la chose-autre et se reconnaît ensuite dans cette forme donnée (et à partir de cette reconnaissance a lieu la pensée), pour Blanchot, dans le livre, dans le volume écrit, la forme imprimée par l'écrivain n'est pas reconnaissable comme propre. L'expérience de l'écriture est un travail dont les effets échappent à l'écrivain, c'est une expérience après laquelle « je ne pourrais pas me retrouver le même »⁷⁴⁹ ; le livre « c'est justement moi-même devenu autre »⁷⁵⁰, dit Blanchot. L'écrivain ne parvient pas à se reconnaître dans la chose écrite. La littérature, comme exercice de pensée, ne se pense pas à soi-même, c'est plutôt le travail du langage pour donner lieu à l'autre. Je n'écris pas de livres pour me reconnaître en eux, j'écris pour ménager de l'espace à l'avenir d'autrui.

Ainsi, si le stoïcisme, le scepticisme, et la conscience malheureuse sont les figures de la pensée où celle-ci cherche à se donner à soi-même, se concevoir, échapper de déterminations étrangères à soi, les tentations de l'écrivain, au contraire, sont des attitudes de pensée que la littérature réfléchit en l'écrivain ; ce n'est pas l'écrivain qui les réfléchit. La littérature introduit des tentations qui empêchent l'écrivain d'être lui-même — comme dit Blanchot à propos de *La Fontaine*⁷⁵¹. Chez Blanchot, le stoïcisme, le scepticisme, et la conscience malheureuse sont des figures de la pensée, formes du travail du concept, mais d'un concept qui devient étranger à la conscience qui le travaille, et qui cherche à travers l'écriture — le travail poussé à un degré éminent — une expérience d'éloignement. Dans l'expérience de liberté qui tente la littérature, la liberté n'est pas la « position de soi par

⁷⁴⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 304.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 305.

⁷⁴⁹ *Ibid.*

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ BLANCHOT Maurice, « La Fontaine sans les *Fables* » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Les Cahiers de la NRF », 2007, p. 493-499.

soi »⁷⁵². Il ne s'agit plus de se donner à soi-même, de se concevoir. Au contraire, la liberté est le mouvement par lequel le moi se désavoue.

C'est à partir de ce point que le cœur du problème de la liberté est posé dans l'article. Blanchot pense la révolution comme une quatrième tentation de l'écrivain. Cette tentation concerne également la réalisation de la liberté : « je suis la révolution, seule la liberté me fait écrire »⁷⁵³. En outre, il s'agit d'une forme de réalisation de la liberté dotée de traits spécifiques :

Qu'ils tentent l'écrivain, rien de plus justifié. L'action révolutionnaire se déchaîne avec la même puissance et la même facilité que l'écrivain qui pour changer le monde n'a besoin que d'aligner quelques mots. Elle a aussi la même exigence de pureté et cette certitude que tout ce qu'elle fait vaut absolument [...] ⁷⁵⁴.

C'est cette exigence de pureté qui permet à Blanchot de penser la littérature en relation avec la révolution. La littérature ne se réalise pas comme une action orientée vers une fin déterminée, soumise à une logique instrumentale, mais toujours comme absolue, comme le dernier acte. Ce caractère absolu de l'agir de l'écrivain constitue le trait caractéristique de la forme de liberté que réalise la littérature : « Ce dernier acte est la liberté, et il n'y a plus de choix qu'entre la liberté et rien »⁷⁵⁵. En tant que dernier acte, elle n'a pas de limites, elle s'accomplit absolument. Le dernier acte de la littérature est celui hors duquel il n'y a rien.

Ainsi, la compréhension de la littérature que propose Blanchot se situe à la limite entre le monde et ses frontières ; entre le monde, composé des objets déterminés, et l'absolu qui se déploie dans l'au-delà de l'indétermination. Formulé en d'autres termes, l'appel de l'écrivain n'exprime que « l'effort d'un homme privé de monde pour rentrer dans le monde en se tenant discrètement à sa périphérie »⁷⁵⁶.

⁷⁵² HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 174.

⁷⁵³ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 309.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 308.

En ce sens, il existe une certaine similitude entre le scepticisme, le stoïcisme, la conscience malheureuse et la révolution, car tous sont des formes d'action de la conscience qui cherche à se réaliser dans le monde, et ainsi à réaliser la liberté, tout en étant incapable d'intervenir dans ce monde. L'abstraction est leur trait commun.

Néanmoins, à partir de l'extériorité inconditionnée du dehors, la littérature pousse pour se faire réelle. Elle le fait par un acte qui répond à l'exigence de son caractère étranger. Et elle cherche à rester étrangère, sans se constituer, sans s'introduire dans le monde comme une existence déterminée. Elle cherche à rester en tant que toujours autre, toujours à l'écart. Ainsi, les mots d'ordre « liberté ou rien » ou « la liberté ou la mort » expriment la démesure de l'acte qu'entraîne la littérature. Sa démesure consiste à rester absolue et étrangère et en même temps à se réaliser. Cela la rend impossible et contradictoire. La littérature exige, comme la liberté, une certaine radicalité, absurdité, démesure, ou excès, pour s'introduire dans le monde et se faire événement.

L'analogie entre littérature et révolution proposée par Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort » part d'une référence à la Terreur, période de la Révolution française où la crise politique dérive dans un persistant état d'exception : « Ainsi apparaît la Terreur. Chaque homme cesse d'être un individu travaillant à une tâche déterminée, agissant ici et seulement maintenant : il est la liberté universelle qui ne connaît ni ailleurs ni demain, ni travail ni œuvre »⁷⁵⁷. Ce passage est généralement lu comme un commentaire très proche du passage sur la liberté absolue et la terreur dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ainsi que d'une lecture de *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres* (1941) de Jean Paulhan, ouvrage auquel nous avons fait référence dans le premier chapitre de cette thèse. Dans ce chapitre, nous offrirons une lecture de ce passage de « La littérature et le droit à la mort » à l'aide de Hegel ainsi que de *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, de Jean Hyppolite. Cette lecture nous permettra de comprendre comment s'exprime, dans une lecture politique, l'absurdité qui constitue la littérature.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le moment de « La liberté absolue et de la terreur » a lieu dans la section « l'Esprit », comme un moment de la conscience de soi

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 309.

universelle qui se réalise, et qui échoue à faire aboutir « la réalisation immédiate de la volonté générale »⁷⁵⁸. Pour Hegel, la liberté absolue, c'est le moment où « toute réalité est seulement esprit »⁷⁵⁹, où le monde est volonté universelle. « Dire que la volonté est libre, c'est dire qu'elle ne connaît rien d'autre qu'elle-même, qu'elle ne se heurte à aucun obstacle, à rien qui lui soit étranger »⁷⁶⁰ dit Hyppolite. La volonté universelle n'est bornée par rien. Il n'y a aucune autre qui l'interrompt. La volonté singulière « devient la volonté d'un citoyen et non plus d'un homme privé »⁷⁶¹. La conscience singulière « ne fait rien de singulier, mais seulement des lois et des actions d'État »⁷⁶².

Telle est la liberté absolue, la participation directe à l'œuvre commune, et non plus seulement la limitation de la conscience à une tâche bornée, un travail déterminé au sein du tout, dont la relation à ce tout n'est pas immédiatement pensée⁷⁶³.

La fidélité avec laquelle Blanchot introduit ce passage dans son essai est remarquable. Il écrit : « Ainsi apparaît la Terreur. Chaque homme cesse d'être un individu travaillant à une tâche déterminée, agissant ici et seulement maintenant : il est la liberté universelle qui ne connaît ni ailleurs ni demain, ni travail ni œuvre »⁷⁶⁴. Sa lecture de Hegel répond à une exigence de fidélité, tout en semant le malentendu dans l'interprétation. Nous reviendrons bientôt sur ce passage et cette double lecture que réalise Blanchot ; cependant, nous pouvons déjà identifier le caractère absolu de la liberté, qui s'oppose et ne s'enferme pas dans les mêmes limites que celles qui caractérisent l'action dans le monde.

Pour Hegel, si la Révolution française cherchait la réalisation de la volonté générale, elle a échoué « parce qu'elle a prétendu le réaliser immédiatement »⁷⁶⁵, c'est-à-dire abstraitement. Le caractère immédiat de la réalisation implique que la conscience ne laisse rien se détacher d'elle ; elle « ne peut parvenir à aucune œuvre positive »⁷⁶⁶, c'est-à-dire à

⁷⁵⁸ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 439.

⁷⁵⁹ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, vol. 2/2, p. 131.

⁷⁶⁰ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 440.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 442.

⁷⁶² HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 133.

⁷⁶³ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 442.

⁷⁶⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 309.

⁷⁶⁵ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 441.

⁷⁶⁶ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 133.

une organisation nouvelle de la société. Elle ne peut pas se poser dans *l'élément de l'être*, se déterminer, parce que ce serait s'aliéner, et cesser d'être conscience de soi universelle. Selon Hegel, la conscience de soi

ne se laisse pas frustrer de l'effectivité consistant à donner elle-même la loi et à accomplir non une œuvre singulière, mais l'œuvre universelle même, car là où le Soi est seulement *représenté* et *présenté idéalement*, il n'est pas effectivement ; où il est *par procuration* il n'est pas⁷⁶⁷.

La liberté absolue exige l'immédiateté dans le don de la loi, ce qui signifie qu'elle cherche à donner la loi pour soi-même, que l'idée même de représentation est déjà une forme de restriction, de bornage du caractère absolu de la liberté qu'elle cherche à réaliser. Elle ne produit que l'opération négative, « la *furie* de la destruction »⁷⁶⁸, « l'anéantissement continu de cette volonté singulière qui reparaît toujours »⁷⁶⁹. L'unique œuvre de la liberté absolue est la mort, une mort qui n'accomplit rien parce que ce qu'elle nie n'est rien. Il n'y a rien à nier, il n'y a rien d'autre que l'effectivité de la volonté générale même.

Parce que la liberté absolue ne parvient pas à se réaliser immédiatement, selon Hegel, la médiation devient nécessaire. La conscience, par un mouvement d'intériorisation de la négation abstraite de la conscience universelle, devient volonté morale, c'est-à-dire le monde moral de l'idéalisme allemand. Dans le moment suivant de la *Phénoménologie*, la vision morale du monde du sujet moral de Fichte et Kant prend la place du citoyen révolutionnaire. Selon Hegel, ce moment présente une caractéristique importante à souligner. Il s'agit d'un stade où « le savoir de la conscience de soi lui est donc la *substance* même. Pour la conscience de soi cette substance est, dans une unité indivisible, aussi bien immédiate qu'absolument médiante »⁷⁷⁰. Le savoir de la conscience de soi ne s'oppose pas à l'objet. L'objet est le savoir, sans opposition entre l'un et l'autre. La conscience de soi sait et fait elle-même le devoir, raison pour laquelle elle est immédiate, mais en même temps médiation absolue : ce qu'elle sait est essentiellement le mouvement de soi.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁶⁹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 445.

⁷⁷⁰ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 142.

Dans le parcours tracé par Hegel dans la *Phénoménologie*, la conscience toujours se conserve, reste, s'affirme dans le même geste de nier. L'idée que la conscience est préservée à chaque mouvement est consubstantielle au projet hégélien. Selon Hyppolite dans « La liberté absolue ou la Terreur », dire que la volonté est libre entraîne à dire « qu'elle ne connaît rien d'autre qu'elle-même, qu'elle ne se heurte à aucun obstacle, à rien que lui soit étranger »⁷⁷¹. Ainsi, la conscience ne laisse rien se détacher d'elle : « Elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni aux œuvres universelles du langage et de l'effectivité, ni aux lois et aux institutions universelles de la liberté consciente, ni aux opérations et aux œuvres de la liberté voulante »⁷⁷². Pour cette raison, le mot d'ordre de la Terreur était « la liberté ou la mort ». Pour Hegel, la liberté absolue est une liberté condamnée au rien, parce que tout autre, toute œuvre, toute attente, même tout langage, est un obstacle à l'absolu de la liberté.

Revenons à la lecture que fait Blanchot de ces passages. Si la Terreur et son échec, chez Hegel, donnent lieu à un mouvement d'intériorisation de la conscience de soi universelle qui devient vision morale du monde, et tombe dans la philosophie morale kantienne, moment suivant du devenir de l'esprit dans la *Phénoménologie*, pour Blanchot, la Terreur littéraire donne lieu à un mouvement d'exil, vers le dehors. L'expérience de néant du langage qu'est la littérature suppose un détachement de soi-même, une séparation : « Je me nomme, c'est comme si je prononçais mon chant funèbre : je me sépare de moi-même ; je ne suis plus ma présence ni ma réalité, mais une présence objective, impersonnelle »⁷⁷³. La littérature est l'« effort insensé pour s'enfouir en elle-même »⁷⁷⁴.

Le mouvement d'éloignement, la mise en retrait que permet le rapport à l'impossible dans la littérature entraîne une distanciation par rapport à l'agir de l'écrivain, à son désir et son vouloir. Dans ce sens, Blanchot indique : « L'écrivain est sa première dupe, et il se trompe dans le moment même qu'il trompe les autres »⁷⁷⁵. Il se trompe parce que la littérature requiert cet éloignement par rapport à soi, retraite qui offre l'espace pour l'impossible, qui permet au langage de dire non pas le monde, non pas le quotidien, mais son absence.

⁷⁷¹ HYPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 440.

⁷⁷² HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 133.

⁷⁷³ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 313.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 317.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 301.

L'équivoque des mots est à la base du mouvement que réalise la littérature. Le langage de l'écrivain « présente, et il ne présente pas en rendant présent ce qu'il montre, mais en le montrant derrière tout, comme le sens et l'absence de ce tout »⁷⁷⁶. Ce mouvement, par lequel la littérature se retourne vers l'impossible qui précède toute parole, ouvre la langue aux malentendus. Et c'est dans le malentendu et l'incompréhension que réside le dialogue⁷⁷⁷.

La littérature, comme la révolution, ne représente pas. Au contraire, elle présente, mais elle présente le vide derrière toute parole :

Quand je parle, je nie l'existence de ce que je dis, mais je nie aussi l'existence de celui que le dit : ma parole, si elle révèle l'être dans son inexistence, affirme de cette révélation qu'elle se fait à partir de l'inexistence de celui qui la fait, de son pouvoir de s'éloigner de soi, d'être autre que son être⁷⁷⁸.

La référence à la Terreur dans « La littérature et le droit à la mort » concerne également le caractère immédiat de l'action commun à la littérature et la révolution. Concernant l'écrivain, Blanchot soutient : « Pour autant qu'il se donne immédiatement la liberté qu'il n'a pas, il néglige les conditions vraies de son affranchissement, il néglige ce qui doit être fait de réel pour que l'idée abstraite de liberté se réalise »⁷⁷⁹. Telle la révolution, la liberté que cherche à réaliser la littérature ne parvient pas à se poser dans l'élément de l'être parce qu'elle cherche à se réaliser immédiatement. Pour cette même raison, le langage de l'écrivain n'est pas le langage du commandement⁷⁸⁰ — le commandement est déjà une forme de médiation —, il n'ordonne rien, au contraire, « sa moralité est faite de la rencontre et de l'opposition de règles implacablement hostiles »⁷⁸¹ — nous avons fait référence à ce passage dans le premier chapitre de cette thèse. L'écrivain se reconnaît dans la Révolution lorsque l'instabilité de celle-ci — le fait que la volonté générale ne peut se poser dans *l'élément de l'être* — rapproche la révolution de l'impossible. Dans ce sens, la révolution, comme la littérature, ne peut pas.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 306.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 308.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 303.

Selon Blanchot, le langage littéraire a deux versants, duplicité qui caractérise tout langage. La littérature :

est tournée vers le mouvement de négation par lequel les choses sont séparées d'elles-mêmes et détruites pour être connues, assujetties, communiquées. Ce mouvement de négation, elle ne se contente pas de l'accueillir dans ses résultats fragmentaires et successifs : elle veut le saisir en lui-même, et ses résultats, elle veut les atteindre dans leur totalité⁷⁸².

D'une part, la littérature concerne le mouvement de négation déterminé par lequel nous connaissons ; d'autre part, la littérature cherche à saisir le mouvement de négation en lui-même, dans la totalité de sa démarche. Conséquence de ces deux versants, le langage est « à la fois rassurant et inquiétant »⁷⁸³. Il rend l'humain maître des choses. Depuis cette perspective, le langage est rassurant et constitue un pouvoir. Toutefois, dans le même temps, les mots perdent leur relation avec ce qu'ils désignent, et cette absence de rapport rend inquiétant le pouvoir que constitue le langage ; « mais cette absence de rapport n'est pas un défaut, et si c'est un défaut, de lui seul le langage tire sa valeur »⁷⁸⁴, dit Blanchot.

Ainsi, la littérature est liée non seulement à la négation déterminée par laquelle le chat devient un non-chat⁷⁸⁵, mais aussi au mouvement de négation comme absolu, négation accomplie dans sa totalité. Elle cherche à réaliser le dernier acte, où rien de positif n'est préservé. Ainsi, la littérature cherche à réaliser le mouvement de négation du langage même.

Comme la révolution, dont le mouvement effectif de la volonté absolument libre nie toute œuvre positive, toutes les œuvres universelles du langage et de l'effectivité, toutes les lois et institutions universelles de la liberté consciente, toutes les opérations et œuvres de la liberté voulante⁷⁸⁶, la littérature a besoin « d'appliquer au langage lui-même le mouvement de négation »⁷⁸⁷ :

⁷⁸² *Ibid.*, p. 319.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 312.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁷⁸⁶ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit.*, *op. cit.*, vol. 2/2, p. 133.

⁷⁸⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », *art. cit.*, p. 319.

La littérature est alors le souci de la réalité des choses, de leur existence inconnue, libre et silencieuse ; elle est leur innocence et leur présence interdite, l'être qui se cabre devant la révélation, le défi de ce qui ne veut pas se produire au-dehors. Par-là, elle sympathise avec l'obscurité, avec la passion sans but, la violence sans droit, avec tout ce qui, dans le monde, semble perpétuer le refus de venir au monde⁷⁸⁸.

La littérature se rapporte à ce qui ne peut pas se révéler ni se communiquer par la négation déterminée du langage. Dans ce sens, elle cherche le moment qui la précède. Ainsi, elle est en rapport avec l'impuissance, à l'impossibilité de raconter ce que *La folie du jour* mettait en scène.

Néanmoins, nous avons souligné auparavant que le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse tentent l'écrivain par l'idée de liberté que ces figures suscitent. Or, dans les trois cas, l'abstraction les empêche de réaliser cette liberté. La révolution tente également l'écrivain, mais elle le fait notamment par la possibilité de réalisation, d'effectuation de la littérature qu'elle entraîne.

Si on l'a appelée Terreur, c'est qu'elle a bien pour idéal ce moment historique, où « la vie porte la mort et se maintient dans la mort même » pour obtenir d'elle la possibilité et la vérité de la parole. C'est là la « question » qui cherche à s'accomplir dans la littérature et qui est son être⁷⁸⁹.

L'être de la littérature, l'anéantissement préalable qui constitue la possibilité de la parole, est l'événement que la littérature cherche à réaliser. Afin d'obtenir sa vérité, la littérature se regarde dans la révolution. Elle se regarde comme nous nous observons dans un miroir. Nous paraphrasons l'expression que Blanchot utilise dans « La littérature et le droit à la mort » : « la littérature se regarde dans la révolution, elle s'y justifie »⁷⁹⁰. La littérature se regarde dans la révolution parce qu'elle pense ce moment comme « le temps où la littérature

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 311.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

se fait histoire »⁷⁹¹, comme le moment où la littérature peut s’accomplir. Ainsi, la littérature se faufile entre l’impossible et le possible.

La dynamique que les deux versants du langage entraînent l’un par rapport à l’autre — dynamique que nous avons développée dans le premier chapitre de cette recherche, notamment dans la section intitulée « La double illusion littéraire » — constitue l’essence de la littérature, et c’est ce que la littérature cherche à réaliser : la contradiction instable que constitue le glissement d’un versant à l’autre. Blanchot soutient : « En niant le jour, la littérature reconstruit le jour comme fatalité »⁷⁹². Cette phrase rend compte du retournement incessant entre les deux versants, de l’instabilité qui régit leur rapport, constituant l’essence de la littérature dans une oscillation infinie.

Ayant compris ce qui rapproche la littérature de la révolution et les traits que partagent ces deux notions, la section suivante du chapitre pose la question de la continuité ou de la discontinuité de la pensée de Blanchot concernant la notion de révolution, tout au long de son œuvre. Nous considérerons ce que l’écrivain en a dit dans les années 1930, puis au milieu et à la fin des années 1940. Nous nous demandons si sa compréhension de cette notion change et quelles sont les raisons d’un possible changement. Enfin, nous nous demanderons si la compréhension de cette notion varie en fonction du contexte dans lequel sont développées les réflexions que l’auteur propose sur le sujet.

5) *La révolution usurpée*

Dans la conférence « Maurice Blanchot est mort » prononcée le 29 mars 2003 et publiée dans *Parages*, Derrida souligne l’ambivalente lecture de la Terreur dans l’essai. Selon Derrida, « Blanchot inscrit la littérature sous le signe de la révolution, ce qu’il a toujours fait, de deux révolutions, de l’extrême-droite à l’extrême-gauche, mais plus précisément ici, de la Révolution française, dans son moment de Terreur »⁷⁹³. Cette inscription cherche, parmi

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*, p. 318.

⁷⁹³ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 272.

d'autres, à nous rappeler le pouvoir anéantissant du langage, qui annihile l'existence de la chose nommée, autrement dit, le lien essentiel entre le langage et la mort, dit Derrida. Néanmoins, il ajoute que « Même s'il est abusif d'en conclure que Maurice Blanchot est pour une littérature solidaire de la peine de mort, le ton et le mouvement »⁷⁹⁴ du texte interdisent de conclure le contraire. Ainsi, il remarque justement le caractère ambivalent de l'essai.

Selon le philosophe, la réflexion de Blanchot reproduit « le noyau argumentatif, le philosophème classique de toutes les grandes philosophies du droit favorables à la peine de mort, par exemple le noyau logique de la philosophie du droit de Kant et de Hegel »⁷⁹⁵. Ce noyau argumentatif soutient que « la vie doit ne pas être sacrée *comme telle*, elle doit pouvoir être sacrifiée pour qu'il y ait du droit »⁷⁹⁶. Au contraire, rappelle Derrida, Victor Hugo, exactement un siècle avant, votait pour l'abolition inconditionnelle de la peine de mort en soutenant une interprétation diamétralement opposée de la littérature.

Mais en même temps, soutient Derrida, dans l'essai de Blanchot, il y a autre chose « qui pourrait faire basculer, jusque dans son contraire, l'analyse de cette essence de la littérature comme terreur »⁷⁹⁷. Cette possibilité d'affirmer autant une chose que l'autre constitue la contradiction qui est le trait fondamental du langage littéraire, du principe de mort qui est aussi un principe de résurrection et de salut⁷⁹⁸ — référence à la figure de Lazare dont nous avons parlé —, et de l'impossibilité de mourir : « Le droit à la mort échoue toujours. Toujours devant cette impossibilité »⁷⁹⁹.

Ainsi, le renversement que nous avons interrogé auparavant revient dans la lecture de Derrida. L'espace qui s'ouvre entre le oui et le non réapparaît. Le droit à la mort échoue devant l'impossibilité de mourir, comme la littérature donne le jour à la loi en affirmant l'impossibilité de son accomplissement.

Mais une autre forme d'ambivalence hante la pensée de Blanchot, notamment au sujet de la notion de révolution, dans « La littérature et le droit à la mort ». Derrida remarque que Blanchot réalise une autre forme de renversement entre les années 1930 et 1940. Le

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 275.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 281.

philosophe soutient que Blanchot inscrit la littérature sous le signe de deux révolutions, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche. Ainsi, il nous rappelle qu'il y a un Blanchot qui écrit sur la révolution pendant les années 30, le Blanchot de *La Revue Française* et de *Le Rempart*, entre autres magazines et hebdomadaires de l'époque. Le premier magazine est présenté par Christophe Bident comme « un mélange de revue littéraire, populaire, satirique, pour bourgeois catholiques de province »⁸⁰⁰, le deuxième, comme un journal d'informations générales avec des orientations « clairement patriotiques, antidémocratiques, antiparlementaires, anticapitalistes, anti-internationalistes, antihitlériennes »⁸⁰¹.

Entre le Blanchot des années 30 et celui d'après-guerre, il est nécessaire de relever quelques préoccupations partagées, notamment les questions de la révolution et la liberté, tout à fait liées l'une à l'autre. Toutefois, la réponse qu'apporte Blanchot à ces préoccupations diffère avant et après la guerre. Ainsi, pour penser le rapport entre littérature et révolution chez Blanchot, il est nécessaire d'examiner brièvement sa réflexion sur la révolution dans la période précédant l'écriture de « La littérature et le droit à la mort ». Ci-après, nous nous attarderons succinctement sur cet aspect.

Selon Philippe Mesnard, pendant les années 30, Blanchot appartient à une génération de jeunes qui tentent de renouveler la pensée politique française. Appelés les « non conformistes », ils se sont définis comme étant « animé[s] par l'intention de construire un monde nouveau sur la base de valeurs à la fois nationalistes et révolutionnaires »⁸⁰². Pour Mesnard, les non-conformistes « cultivaient le paradoxe de ces révoltés et révolutionnaires qui ont horreur de la praxis de l'État totalitaire et qui, malgré cela, se rapprochent des États fascistes, au nom de leur haine pour la République bourgeoise et libérale »⁸⁰³. Kevin Hart soutient que le non-conformisme de Blanchot était absolu, qu'il cherchait à protéger la France du réarmement allemand et de l'expansionnisme soviétique, comme du manque d'efficacité du libéralisme et de l'intrusion du socialisme international⁸⁰⁴.

Le socialisme marxiste est l'une des cibles principales de la critique de Blanchot à

⁸⁰⁰ BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible, op. cit.*, p. 60.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁰² MESNARD Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement.*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 16.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰⁴ HART Kevin, « Foreword: The Friendship of the No » in *Maurice Blanchot. Political writings, 1953-1993*, New York, Fordham University Press, 2010, p. xi-xxx.

l'époque. Dans une chronique intitulée « Le monde sans âme⁸⁰⁵ », publiée dans *La Revue française*, n° 3, le 25 août 1932, commentant l'ouvrage *Le Monde sans âme* de M. Daniel-Rops⁸⁰⁶, Blanchot explicite sa compréhension du monde moderne, et sa critique du marxisme. Au sujet du matérialisme du monde moderne, il dit : « notre matérialisme est d'abord celui d'un monde dont toute l'entreprise est d'établir la domination matérielle de l'homme, de toute la ruse, de développer ses ambitions physiques jusqu'à ce point de démesure où elles semblent contenter même certains désirs spirituels »⁸⁰⁷. Pour Blanchot, la Russie soviétique est la meilleure expression de cette démesure, car elle tente d'entretenir nos « rêves d'affranchissement » et notre « puissance spirituelle de refus » dans « la recherche forcenée du bonheur matériel »⁸⁰⁸. Voilà le « simulacre de spiritualité » qu'offrent autant le capitalisme que la Russie soviétique : l'idéal d'un monde de bonheur matériel qui, dans le cas de la dernière, par son universalité, parce qu'elle « l'offre à tous et pour qu'il ne manque à personne »⁸⁰⁹, de surcroît « ne souffre pas que rien lui soit opposé »⁸¹⁰. L'État soviétique cherche à éteindre tout besoin de refus par l'universalité du bonheur matériel. L'État comme « centre unique de production et de distribution »⁸¹¹ réalise le but suprême de l'individu, et donne aux biens matériels une valeur absolue en leur sacrifiant « les espérances et les tremblants désirs de l'esprit »⁸¹². Selon Blanchot, la souveraineté que reconnaît Marx à l'État « représente la dignité de la réalité sociale qui trouve en lui son expression absolue. Elle ne peut être ni limitée ni temporaire. De la même manière, la réalisation de l'État est pour l'individu le but suprême »⁸¹³. Il n'y a pas valeur plus haute que la matière. Alors, le travail mécanique, l'organisation industrielle, le travail forcé, tous prétendent être purifiés en se consacrant à l'universel, au groupe collectif, mouvement que Blanchot appelle le « mythe de l'universel ».

L'essai conclut en affirmant que la Révolution russe a usurpé l'idée de révolution. Le

⁸⁰⁵ BLANCHOT Maurice, « Le monde sans âme » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 74-88.

⁸⁰⁶ Écrivain français, membre de l'Académie française de 1955 à sa mort, il participe aux activités de l'Ordre nouveau, mouvement qui fait partie du groupe des « non-conformistes des années 30 ». Partant du diagnostic d'une crise de civilisation, ils soutiennent l'idée de créer un nouvel ordre fondé sur une révolution spirituelle.

⁸⁰⁷ BLANCHOT Maurice, « Le monde sans âme », art. cit., p. 81.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 83.

⁸¹² *Ibid.*, p. 84.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 83.

monde matérialiste instauré par la Russie soviétique n'admet pas l'idée de révolution, et là est son impuissance spirituelle. Les périls matériels dissimulent un péril invisible contre lequel le seul recours est de renoncer à soi-même : « il craint de découvrir en lui les causes de sa décadence et d'être contraint d'accuser les principes qui le justifient »⁸¹⁴. Là est décadence spirituelle. La puissance spirituelle de refus lui est inconcevable, « il met la révolte à son service »⁸¹⁵, « il accepte la ruine : il ne peut supporter l'idée de la révolution »⁸¹⁶.

« Le marxisme contre la révolution »⁸¹⁷, chronique publiée dans *La Revue française*, n° 4, le 25 avril 1933, exprime plus précisément la pensée de Blanchot concernant ce mouvement de « renoncement à elle-même » qu'une véritable révolution entraîne. L'article commence avec la remarque suivante : « Un certain nombre de jeunes écrivains ayant constaté que le monde actuel est uni avec force à son désordre et qu'il entraînera notre ruine si nous ne préparons pas sa destruction, quelques esprits ont manifesté leur désapprobation et leur inquiétude »⁸¹⁸. Blanchot se reconnaît dans ce groupe de jeunes écrivains. Pour lui, la révolution et le refus s'affirment comme la réponse à un monde profondément troublé. Ainsi, le monde même est refusé par la révolution. Blanchot débrouille sa réflexion dans un commentaire de l'article « Pourquoi nous acceptons » de Robert Garric, selon lequel la révolution est impossible et le révolutionnaire « hors du monde et quelquefois hors de lui-même »⁸¹⁹. Pour Garric, le consentement et l'acceptation sont le chemin pour changer le monde ; le révolutionnaire est un idéaliste éloigné du réel.

Blanchot répond à la compréhension de la révolution de Garric en affirmant que « Le plus surprenant, c'est qu'elle implique en effet une définition exacte de tout mouvement révolutionnaire »⁸²⁰. La révolution cherche à abolir un monde : dans la mesure où la situation du monde qu'elle cherche à abolir subsiste, elle est inconcevable, « il faut être révolutionnaire

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸¹⁷ Pour Philippe Mesnard, pendant les années 30, on peut classer les articles de Blanchot en deux types : ceux plutôt réflexifs et ceux plus polémiques. « Le marxisme contre la révolution » serait un article représentatif des articles réflexifs, dit Mesnard, mais aussi d'une constance des positions idéologiques de Blanchot. Je me permets de différer de Philippe Mesnard sur ce dernier point : la compréhension de la révolution par Blanchot change entre les années 30 et la fin des années 40. Nous verrons comme ce changement prend forme. Voir : MESNARD Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement.*, *op. cit.*, p. 24.

⁸¹⁸ BLANCHOT Maurice, « Le marxisme contre la révolution », *art. cit.*, p. 100.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 106.

[...] pour l'imaginer à l'avance comme un événement »⁸²¹, il faut croire à la révolution pour l'imaginer devenir possible. La révolution, pour Blanchot, vient d'un au-delà du monde : « Elle a besoin d'une intervention étrangère, de la création gratuite de quelques événements, de l'extermination soudaine de certaines habitudes historiques [...] elle représente avec éclat l'aptitude de l'homme à se destituer *d'une partie de lui-même* »⁸²² (nous soulignons). La révolution, c'est le passage de l'impossible au nécessaire, c'est l'impossibilité qui se fait événement, et néanmoins elle a quelque chose d'étranger, elle représente une *aptitude* de l'homme qui par le même mouvement destitue une *partie* de lui-même. La révolution, pour le Blanchot des années 30, est un mouvement de l'homme par lequel il abat le monde et se destitue lui-même, mais pas tout à fait. Une partie de l'homme reste préservée.

La notion fondamentale, pour Blanchot, c'est celle du refus⁸²³, qui « exprime ce qu'il y a de plus pur et de plus menacé dans la révolution » — menacé par l'usurpation de la révolution de la Russie soviétique. Le refus est un mouvement d'opposition qui « n'indique point par soi quelle est sa loi »⁸²⁴ ; cependant il abat avec la seule condition de ne pas se renier. La révolution pour Blanchot ne cherche pas seulement à abattre le monde et l'ordre en vigueur, mais aussi à ce que le nouvel ordre soit apprêté par la révolution même. La révolte impossible casse l'ordre actuel, elle se fait événement et prépare un ordre nouveau, et parce qu'elle le prépare, elle ne se renie pas. Se renier conduirait à une anarchie, un acte de pure démission : « le refus indéfini d'être quoi que ce soit a pour dernière conséquence de supprimer le refus et conduit très vite au parfait conformisme qui est de n'être rien ou (ce qui est le même[sic]) d'être tout sauf soi »⁸²⁵. Se renier est supprimer le refus, c'est le « renoncement à soi-même et à toute raison de renoncer⁸²⁶ ». Le refus « est absolument étranger à toute négation véritable, à toute absence, à tout *rien* »⁸²⁷ ; il emporte, à son plus haut degré, « quelque affirmation désespérée »⁸²⁸. Selon Blanchot, l'esprit rebelle cherche quelque chose qui lui soit propre ; « il s'appuie sur soi ; il prend contact avec lui-même »⁸²⁹,

⁸²¹ *Ibid.*, p. 107.

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ Nous devons distinguer le refus des années 30 de ce que Blanchot développe ultérieurement, en 1959, dans l'essai « Le grand refus ».

⁸²⁴ BLANCHOT Maurice, « Le marxisme contre la révolution », art. cit., p. 111.

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁸²⁹ *Ibid.*

il ne s'annule pas, il s'exprime comme violence, manifestation matérielle du refus et dans le même temps révolution spirituelle. La violence matérielle du refus s'accomplit au nom de l'esprit, et dans la violence et le combat qu'achève le refus révolté, l'esprit s'affirme en prenant contact avec lui-même « comme avec une harmonie concrète, l'univers le plus réel réduit à un point »⁸³⁰. L'esprit s'affirme dans la matérialité violente du refus.

Ainsi, pendant les années 30, pour Blanchot la révolution suppose un mouvement de questionnement, de refus qui sort du monde pour le refuser en même temps qu'il se retrouve dans le monde pour se réaffirmer. En affirmant que le refus est « étranger à toute négation véritable, à toute absence, à tout *rien* »⁸³¹, et qu'il emporte « quelque affirmation désespérée »⁸³², cherchant quelque chose qui lui soit propre, « progressant par la seule nécessité de ne point se nier »⁸³³, Blanchot conçoit un mouvement qui se distingue essentiellement de celui que met en jeu la littérature: « Son refus fait tomber de lui tout ce qui n'est pas sa *personne*, le manifeste comme une existence *personnelle* dont l'accomplissement est l'objet dernier et la sauvegarde du refus même »⁸³⁴.

Au contraire, le rapport de la littérature avec le rien est beaucoup plus décisif : elle réalise « l'impuissance à nier, le refus d'intervenir dans le monde »⁸³⁵, c'est-à-dire qu'elle est un acte de pure démission, elle n'aboutit nulle part. La littérature et le langage supposent un mouvement par lequel celui qui parle se sépare de soi-même et devient une présence impersonnelle : « La littérature est cette expérience par laquelle la conscience découvre son être dans son impuissance à perdre conscience, dans le mouvement où, disparaissant, s'arrachant à la ponctualité d'un moi, elle se reconstitue, par-delà l'inconscience, en une spontanéité impersonnelle »⁸³⁶. Ainsi, la réflexion de Blanchot acquiert dans les années 1940 une radicalité, dans la compréhension de la littérature qui se regarde dans la révolution, qui nous permet de la différencier de celle que l'écrivain développe pendant les années 1930. Il s'agit même d'une autre époque.

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Ibid.*, p. 111.

⁸³² *Ibid.*, p. 112.

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ *Ibid.*

⁸³⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 306.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 320.

Les textes des années 1930 que nous avons lus et commentés correspondent principalement à des réflexions proposées dans les chroniques politiques que Blanchot écrit pendant cette période. À l'inverse, sa pensée de la révolution pendant les années 1940 est énoncée dans le contexte d'un commentaire dont la littérature est le point de départ. Dans « La littérature et le droit à la mort », la littérature est pensée par rapport à la révolution, comme ce temps où elle se regarde, s'observe et se reconnaît. La réflexion se construit dans le contexte d'un essai qui a pour sujet principal la littérature, rapprochée du politique par un raisonnement analogique. Blanchot pense à cette notion en parlant de la façon dont Jean Paulhan comprend la littérature. Jean Paulhan, « par une révolution qu'on peut dire copernicienne, comme celle de Kant »⁸³⁷, aurait découvert l'illusion qui fait émerger la littérature à partir du détachement de l'œuvre de l'intention de l'écrivain : « Si l'on veut, sa révolution copernicienne consiste à ne plus faire tourner uniquement le langage autour de la pensée, mais à imaginer un autre mécanisme très subtil et très complexe où il arrive que la pensée, pour retrouver sa nature authentique, tourne autour du langage »⁸³⁸. Ainsi, il rapproche l'acception scientifique du concept – celui qui fait référence à la révolution de Copernic – à son acception moderne, c'est-à-dire l'usage politique, par une réflexion portant sur la littérature.

Néanmoins, une question que nous pouvons formuler est de savoir s'il convient de rapprocher une réflexion proposée dans le champ du politique d'une réflexion proposée dans le champ de la littérature. Ou plutôt, s'il est possible de rapprocher ces deux champs dans la pensée de l'écrivain. Pour répondre à cette question, penchons-nous brièvement sur certains essais écrits pendant la seconde moitié des années 1950, période où Blanchot revient à l'activité politique⁸³⁹ dont il s'était retiré dès le début des années 1940.

Entre 1958 et 1959, le philosophe reprend la notion de refus, d'abord dans le contexte de la guerre d'Algérie, et plus précisément des événements cherchant à maintenir l'Algérie française au sein de la République – le coup d'État du 13 mai 1958 –, puis dans le contexte d'une réflexion sur la littérature qui revient précisément aux sujets traités dans les textes de la fin de 1940 : la mort, le langage, l'impossible, le jour.

⁸³⁷ BLANCHOT Maurice, « Comment la littérature est-elle possible ? » art. cit., p. 99.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁸³⁹ FYNISK Christopher, *Last steps. Maurice Blanchot's exilic writing*, op. cit., p. 66.

En 1958, Blanchot publie dans la revue *Le 14 juillet* un bref texte intitulé « Le refus ». Reprenant cette notion dont il s'était servi au cours des années 1930 justement pour parler de l'actualité politique du moment, il soutient : « À un certain moment, face aux événements publics, nous savons que nous devons refuser. Le refus est absolu, catégorique. Il ne discute pas, ni ne fait entendre ses raisons »⁸⁴⁰. Puis, il décrit le refus comme un mouvement difficile, solitaire, silencieux. La communauté politique perd tout ce qu'elle a de commun au moment de refuser : « Le temps de l'affirmation commune leur a précisément été enlevé »⁸⁴¹. Il ne reste que le refus pour tenir unis les hommes dans la solitude de ce mouvement. Cette conception du refus diffère de celle des années 1930 par le caractère anonyme du mouvement, par ce trait d'impersonnalité qu'il partage avec la littérature, et par le fait qu'il ne se réalise pas à partir d'un pouvoir mais d'une fragilité, d'un impossible :

Quand nous refusons, nous refusons par un mouvement sans mépris, sans exaltation, et anonyme, autant qu'il se peut, car le pouvoir de refuser ne s'accomplit pas à partir de nous-mêmes, ni en notre seul nom, mais à partir d'un commencement très pauvre qui appartient d'abord à ceux qui ne peuvent pas parler⁸⁴².

Ce refus semble constituer une dimension aussi fondamentale que fragile de la communauté politique. Quand il ne reste rien de commun, quand la communauté a tout perdu, reste le refus comme ce qui tient unis les hommes. Le refus est ce qui reste de commun quand rien d'autre ne reste.

La notion de refus reviendra chez Blanchot dans les écrits publiés dans le contexte des événements de mai 1968. Par exemple, une pétition parue dans *Le Monde* du 10 mai 1968, signée par une trentaine d'intellectuels et rédigée par Blanchot⁸⁴³, intitulée « Déclaration de solidarité avec le mouvement des étudiants », affirme que « le mouvement des étudiants, sans faire de promesses et au contraire en repoussant toute affirmation

⁸⁴⁰ BLANCHOT Maurice, « Le refus » in *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 130-131.

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ BLANCHOT Maurice, « Déclaration de solidarité avec le mouvement des étudiants » in *Mai 68, révolution par l'idée*, Paris, Gallimard, « Folio », 2018, p. 21-22.

prématurée, oppose et maintient une puissance de refus capable, croyons-nous, d'ouvrir un avenir »⁸⁴⁴.

En 1959, un an après le premier texte reprenant la notion de refus, dans *La Nouvelle Revue française*, Blanchot la convoque à nouveau dans le contexte d'une réflexion portant sur la littérature. « Le grand refus », écrit-il à propos de *L'improbable* de Yves Bonnefoy — texte qui selon Blanchot cherche à « désigner le lieu d'où la poésie nous parle et où elle s'accomplit »⁸⁴⁵ — cherche à penser le « refus de s'arrêter auprès de l'énigme qui est l'étrangeté de la fin singulière »⁸⁴⁶. Cette étrangeté de la fin singulière, nous la comprenons comme une référence à la mort. La mort a été refusée et oubliée, transformée en un pouvoir : « Non plus la dissolution immédiate en qui tout disparaît sans pensée, mais cette mort fameuse qui est le commencement de la vie de l'esprit »⁸⁴⁷. Le grand refus refuse la mort improductive, « la mort sans vérité, ce qui en elle est irréductible au vrai, à tout dévoilement »⁸⁴⁸.

Quel est le rapport entre le refus pensé dans le champ du politique, refus qui constitue une dimension fondamentale et fragile de la communauté politique, et le refus que pense Blanchot dans le contexte d'une réflexion qui porte sur la littérature, son origine et son accomplissement ?

En 1981, en réponse à un questionnaire publié par Catherine David concernant l'engagement de l'écrivain, Blanchot publie « Refuser l'ordre établi » dans *Le Nouvel Observateur*, et soutient : « Écrire est, à la limite, ce qui ne se peut pas, donc toujours à la recherche d'un non-pouvoir, refusant la maîtrise, l'ordre et d'abord l'ordre établi, préférant le silence à une parole d'absolue vérité, ainsi contestant et contestant sans cesse »⁸⁴⁹. Le lien qui rapporte la littérature au politique revient au rapport de la littérature au pouvoir et à l'impossible. Dans le même texte, Blanchot ajoute que la vocation de l'écrivain est de « garder la place de celui qui viendra, d'en préserver l'absence contre toute usurpation »⁸⁵⁰. Cette vocation qui refuse de s'affirmer comme une puissance entraîne ce temps de pure

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁴⁵ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 47.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁴⁹ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établie » in *Écrit politiques 1953-1993*, Paris, Gallimard, 2008, p. 222.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 223.

démission, agir par lequel la littérature n'aboutit nulle part. Ainsi, dans le refus de s'affirmer comme une puissance et de se constituer comme un pouvoir, la littérature garde la place de celui qui viendra, en préservant l'absence pour l'avenir d'un autre inconnu, imprévisible, venu du dehors.

La révolution que pense Blanchot pendant les années 1930 dans le contexte de ses réflexions sur les événements politiques de la période se distingue de celle, radicale, qu'il propose à partir de la fin des années 1940. Celle des années 1930 est pensée comme une forme de puissance qui rejette le monde et l'ordre établi en cherchant à en établir un nouveau. La révolution qu'il propose ultérieurement, au contraire, est liée à une forme d'impuissance, consiste en un mouvement de perte, d'égarement, où la communauté politique se rencontre dans sa dimension la plus fragile. Cette radicalisation du concept est transversale aux réflexions proposées dans les champs politique et littéraire. Mais pour en arriver là, Blanchot traverse une longue période où la question littéraire façonne sa pensée en général.

Dans *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Michel Surya accuse Maurice Blanchot d'avoir « d'abord tenu la pensée pour inconséquente ; pour parfaitement assujettissable aux circonstances et à l'opinion »⁸⁵¹. Surya évoque le fait que Blanchot aurait été antisémite et d'extrême-droite au cours des années 1930 – sans le reconnaître. Pendant cette période, de même qu'en 1968, Blanchot aurait dans les faits subordonné la littérature au politique ; il aurait dévoyé le rapport selon lequel « la politique ne serait possible que pour autant que la littérature n'y soit pas engagée ; qu'elle ne l'implique pas. La politique serait possible donc, nécessaire même, mais son empire cesserait où celui de la littérature commence. Inconditionnalité de celle-ci ; subalternité de celle-là »⁸⁵². Or, selon Surya, Blanchot a fait passer la politique d'abord. L'inconséquence de Blanchot serait d'affirmer l'inconditionnalité de la littérature tout en subordonnant dans les faits la littérature au politique, au cours des années 30 et pendant toute la période des événements de Mai 1968.

Contrairement à ce que propose Surya, à partir des écrits des années 1940 nous lisons chez Blanchot que les questionnements d'ordre politique s'articulent à sa compréhension du langage littéraire. Concernant le rapport entre littérature et révolution, la réflexion

⁸⁵¹ SURYA Michel, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Paris, Gallimard, « Tel », 2015, p. 11.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 86.

développée dans « La littérature et le droit à la mort » permet à Blanchot de penser la révolution dans la radicalité du mouvement que nous avons commentée, question que sa réflexion reprend et développe dans les années suivantes.

Ainsi, la véritable révolution usurpée est celle qu'affirme Blanchot dans ses écrits des années 1930, parce que celle-ci aspire à se constituer, n'atteignant pas la radicalité de la négation vide que la littérature cherche à réaliser. Seul un acte de pure démission permet de garder la place de celui qui viendra, de préserver l'absence qui permettra la liberté : « il n'y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »⁸⁵³. L'écrivain, dans le rapport à l'impossible qu'il entretient, s'abandonne à ce temps de la détresse que nous avons commenté par rapport à Kafka, ce qui le condamne à n'avoir pas de place, de nom, d'identité. Dans cette perte de soi, l'absence, l'impersonnel reste encore préservé, permettant l'avenir de la liberté.

6) *L'inhumaine Déclaration des droits de l'homme*

Au début des années 30, en même temps que Blanchot élabore la pensée sur la révolution que nous venons de commenter, il marque ses repères dans le système de liberté établi par la Révolution française, plus précisément avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* comme forme d'organisation politique de l'État démocratique. L'article titré « M. de Monzie grand maître en anarchie » publié dans *Le Rempart*⁸⁵⁴ en mai 1933⁸⁵⁵, permet de comprendre la distance que prend Blanchot pendant les années 1930 avec le système des droits et libertés élaboré par le système des Droits de l'homme. Dans l'article, Blanchot interpelle le ministre de l'Éducation nationale parce qu'il aurait « reconnu aux instituteurs le droit de prêcher l'antipatriotisme de mener campagne contre la société et la

⁸⁵³ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

⁸⁵⁴ *Le Rempart* est un quotidien du matin qui paraît depuis l'année 1933 ; Blanchot y participe dès sa fondation. Selon Bident, « C'est un journal d'information générales, de huit pages le plus souvent, comportant des rubriques politiques, économiques, financières, sportives, sur la mode ou les spectacles ». Le quotidien affirme : « Indépendant du pouvoir et de tous les pouvoirs, tel est ce libre journal ». Voir : BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 73.

⁸⁵⁵ L'article commente la figure de Anatole de Monzie, politique français, ministre des Finances et de l'Éducation nationale dans l'Entre-deux-guerres. Au moment de la parution de l'article, Monzie était ministre de l'Éducation nationale, sous la présidence de Albert Lebrun, pendant le gouvernement de Édouard Daladier. Dans l'article, il est accusé de « préparer l'avènement de la révolution soviétique ». Le contexte, c'est l'appui aux manifestations d'objection de conscience par les instituteurs, concernant les guerres. Blanchot reproche à ces fonctionnaires de préparer la ruine de l'État.

famille et de préparer l'avènement de la révolution soviétique »⁸⁵⁶ à condition qu'ils le fassent à l'extérieur de l'école. « Tels sont les derniers effets du libéralisme »⁸⁵⁷, accuse Blanchot :

La liberté du citoyen, dégagée de ces antécédences [sic] historiques, affranchie de ses liens naturels, telle que la définit l'inhumaine Déclaration des droits de l'homme, est devenue le droit du fonctionnaire à la révolte, son droit à utiliser contre l'État la puissance que, par sa fonction, il tient de l'État. La liberté absolue aboutit au triomphe de la tyrannie : elle favorise l'insurrection qui la ruine et qui fonde la dictature communiste⁸⁵⁸.

Blanchot cible l'abstraction de la « liberté du citoyen ». Le citoyen, sujet politique de la Révolution française, trouble Blanchot à cause de la nullité ou vacuité qu'il représente. Le citoyen découvre dans le droit à la liberté l'espace pour faire la révolte et semer le désordre profond sous les toits de la fonction qu'établit le système de droit. La *Déclaration des droits de l'homme* — inhumaine pour Blanchot — permet au citoyen de se dégager de l'Histoire, dans le sens de s'extraire des liens naturels et existentiels qui sont les bases de son pouvoir de vivre. Par la liberté, le citoyen peut ravager les conditions qui lui permettent d'avoir un lieu dans le monde ; il peut aller contre ses propres fondements en favorisant les conditions qui ruinent la liberté, la supprimant pour établir une tyrannie. Toute pensée libérale est anarchique, soutient le philosophe, notamment à cause de ce manque de substance dans sa compréhension de la liberté. La liberté n'aurait pas de substance parce qu'elle est pensée comme la possibilité de s'abstraire des liens existentiels. La liberté est la possibilité de faire quelque chose qui n'est pas déterminé par les conditions de vie de chacun, ce qui finalement ruine notre pouvoir de vivre.

Au mois d'avril de la même année, toujours dans *Le Rempart*, Blanchot affirme que l'État démocratique s'appuie sur des intérêts personnels, qu'« il est sans pouvoir contre les

⁸⁵⁶ BLANCHOT Maurice, « M. de Monzie grand maître en anarchie » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 150.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

égoïsmes déréglés dont il dépend et qui le contraignent finalement à capituler »⁸⁵⁹. L'État démocratique est d'esprit révolutionnaire, il consacre comme le plus sacré des droits et comme devoir indispensable l'insurrection (article 35 de la Convention nationale votée le 23 juin 1793), mais cette insurrection menace et élimine l'État lui-même : « Nous trouvons la révolution à la place de l'État, une révolution tatillonne, médiocre, qui nous use et qui nous ruine. Et nous l'acceptons, comme une institution légale »⁸⁶⁰. L'argument est conforme à celui mentionné ci-dessus. La liberté, comme pure abstraction sans contenu, et la révolution fondée sur cette compréhension de la liberté sont illusoire ; elles ne conduisent qu'à leur propre ruine. La liberté, telle qu'elle est établie par les institutions légales de l'État démocratique, est une médiocrité. La vraie révolution n'est pas le droit à l'insurrection garanti par la Convention. Alors, qu'est-ce que la vraie révolution ?

Dans un autre article publié en juin 1933, toujours dans *Le Rempart*, Blanchot appelle à ne tenir compte ni des institutions ni de la loi, à abandonner l'appel à un « droit abstrait, à une liberté sans signification ». Pour Blanchot, les protestations qui font appel à « la liberté de la presse, la liberté de réunion, les Droits de l'Homme »⁸⁶¹ sont faibles, sans force. La vraie révolte va au-delà des libertés républicaines, et n'a pas besoin de leur justification. C'est un appel à aller au-delà du discours : « Le temps n'est plus aux démonstrations raisonnables [...]. L'orgueil d'avoir raison serait une bien pauvre vertu s'il ne permettait par une lutte déraisonnable de devancer les événements et parfois de leur faire violence »⁸⁶². Une lutte déraisonnable, faire violence aux événements : ce sont les moyens que propose Blanchot pour faire la révolution. Il cherche une révolution qui pousse au-delà de la loi, de la raison, des institutions, et des Droits de l'Homme.

Dans un autre texte de la même période, il affirme : « La pire révolution n'est point toujours celle dont les violences sont manifestes. La plus néfaste ne quitte pas les apparences de la légalité et détruit les valeurs essentielles, parfois avec l'aide de ceux qu'elle ruine. L'imposture alors s'ajoute à l'anarchie »⁸⁶³. La liberté du système de droit admet une forme

⁸⁵⁹ BLANCHOT Maurice, « Quand l'État est révolutionnaire... » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 120.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁶¹ BLANCHOT Maurice, « Après les incidents de Bray-sur-Somme — La leçon d'une condamnation » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 224.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 225.

⁸⁶³ BLANCHOT Maurice, « Les Années tournantes » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 96.

de violence plus néfaste que la violence hors loi. Ce qui la rend dangereuse, c'est qu'elle demeure indistinguable, indifférenciable à un certain point de l'ordre établi.

Ainsi, au cours des années 1930, Blanchot prend ses distances avec le système des droits et libertés établis par la Révolution française, plus précisément avec la *Déclaration de droit de l'homme*, en raison de son manque de substance, qui lui permet d'abriter même ce qui la menace. Ce qui est curieux, c'est que Blanchot reconnaît ultérieurement dans le langage littéraire et dans la Révolution précisément cette nullité ou vacuité qui lui permet d'avoir un fond d'imposture.

Dans la même veine, cette critique du manque de substance de l'État démocratique est mise en scène dans *Le Très-Haut*. L'image d'un fonctionnaire qui utilise contre l'État la puissance qu'il tient de ce dernier rappelle une réflexion de Henri Sorge concernant Bouxx, le chef de groupe des révoltés avec lequel le protagoniste se lie. Sorge affirme qu'en lui a pénétré cette vérité :

c'est que la loi était partout présente et que partout où elle apparaissait, ce qui arrivait resplendissait de lumière, en même temps que devenaient invisibles les lourds rouages matériels de l'État. Quand la police se montrait, lorsque, derrière son travail, l'ouvrier apercevait le contrôleur qui surveillait et pouvait le dénoncer, ces brutalités et ce contrôle ne semblaient pas une de ces conditions malheureuses qu'on attribue à la force des choses et que la loi souffre sans y avoir part⁸⁶⁴.

Ce que comprend Bouxx, c'est le mouvement que nous avons nommé avec Foucault *la dissimulation de la loi*, mouvement par lequel la loi se cache et se montre dans une oscillation infinie. Chaque fois que la réalité des lourds rouages matériels de la loi apparaît, elle disparaît, et au contraire, elle apparaît lorsque rien ne l'incarne.

Selon Sorge, « D'une telle vue des choses, Bouxx semblait avoir tiré cette conclusion étrange, que ses principales chances étaient du côté des services de l'État et que les innombrables agents et services officiels devaient être ses alliés et non ses adversaires »⁸⁶⁵.

⁸⁶⁴ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 197.

⁸⁶⁵ *Ibid.*

La stratégie de Bouxx consisterait précisément en ce que Blanchot dénonce au cours des années 30 dans la liberté donnée par le système des Droits de l'homme :

Ainsi, si Blanchot inscrit la littérature sous le signe « de deux révolutions, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche »⁸⁶⁶, selon Derrida dans « Maurice Blanchot est mort », l'écrivain pense de même les droits de l'homme dans deux perspectives différentes. Premièrement, pendant les années 1930, il les pense comme une menace qui ronge l'État, la société et la famille en y installant l'anarchie. Puis, vers la fin des années 1940, cette compréhension change, non parce que le mécanisme par lequel les droits de l'homme fonctionnent est conçu différemment, mais parce que Blanchot comprend autrement le vide de substance des Droits de l'homme. Ce vide ou manque de substance qu'ils dissimulent, vers la fin des années 1940, Blanchot le pense avec la littérature :

Que la littérature soit illégitime, qu'il y ait en elle un fond d'imposture, oui, sans doute. Mais certains ont découvert davantage : la littérature n'est pas seulement illégitime, mais nulle, et cette nullité constitue peut-être une force extraordinaire, merveilleuse, à la condition d'être isolée à l'état pur⁸⁶⁷.

Dans la littérature, la mort est autant la source de notre pouvoir de vivre que de l'impossibilité du même mouvement, c'est-à-dire, l'impossibilité de mourir. L'imposture et la nullité qui tiennent la littérature, l'illégitimité que souligne Blanchot, permettent de comprendre le double mouvement qui caractérise la littérature. En pensant le droit comme littérature, Blanchot est amené à concevoir autrement l'expérience politique et le droit. La loi se rapporte à notre pouvoir de vivre comme ce qui règle la vie humaine dans son ensemble et ce qui est à la base de la détermination de certains rôles dans la vie dans le monde. La dimension de la loi qui se rapporte à l'impuissance et la faiblesse indique la limite de la communauté politique, le passage vers l'extérieur. Ainsi pensée, la loi permet aussi de préserver la place pour l'avenir d'un autre imprévisible, qui vient du dehors. La loi comme littérature amène à penser non seulement la dimension de la loi toujours identique à soi, mais

⁸⁶⁶ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 272.

⁸⁶⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 294.

aussi l'espace où la loi se heurte à l'impossibilité de son accomplissement, sort de ses limites en se différenciant d'elle-même.

Revenons sur la lecture politique de cette duplicité. Nous avons dit plus haut que dans « Maurice Blanchot est mort », Derrida affirme que Blanchot, dans « La littérature et le droit à la mort », inscrit la littérature sous le signe « de deux révolutions, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche »⁸⁶⁸. Selon le philosophe, cette réflexion reproduit « le noyau argumentatif, le philosophème classique de toutes les grandes philosophies du droit favorables à la peine de mort, par exemple le noyau logique de la philosophie du droit de Kant et de Hegel »⁸⁶⁹. Ce noyau argumentatif soutient que « la vie doit ne pas être sacrée *comme telle*, elle doit pouvoir être sacrifiée pour qu'il y ait du droit »⁸⁷⁰, affirme le philosophe.

Selon Bernard Bourgeois, ce que l'idéalisme allemand veut penser, de Kant à Hegel, est « la problématique des droits de l'homme comme problématique dans laquelle les droits de l'homme et du citoyen s'achèvent comme droits du citoyen et de l'individu social »⁸⁷¹. L'homme ne vit que dans le droit, le droit est une condition de possibilité de l'homme, et le droit est fondé sur ce qui, en l'homme « nie l'*être* donné, toujours particulier, c'est-à-dire sur le *pouvoir-être* universel qu'est la liberté »⁸⁷². Ainsi, le droit est pensé comme la réalisation objective de la liberté. La liberté est un pouvoir qui se réalise par la négation de ce qu'il y a de particulier dans chaque individu. Puis, la liberté comprise comme raison pratique permet d'affirmer l'universalité du droit :

Ce que chaque homme exige — doit, pour s'accomplir objectivement en son essence d'être libre, exiger —, c'est, devant toute détermination de son être, même la plus positive empiriquement, son droit comme affirmation de ce pouvoir-être universel qu'il est en tant que raison pratique⁸⁷³.

⁸⁶⁸ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 272.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 278.

⁸⁷¹ BOURGEOIS Bernard, « L'Idéalisme allemand et les Droits de l'homme », in *Les Études philosophiques*, n° 2, juin 1986, p. 162.

⁸⁷² *Ibid.*

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 165.

Ainsi, la compréhension des Droits de l'homme qu'affirme l'idéalisme allemand, que Derrida considère reproduit dans la pensée de Blanchot sur la littérature, revient à l'abstraction que l'écrivain dénonçait pendant les années 1930 : « La liberté du citoyen, dégagée de ces antécédences historiques, affranchie de ses liens naturels, telle que la définit l'inhumaine *Déclaration des droits de l'homme* »⁸⁷⁴. Les particularités des individus, ses antécédents historiques, ses conditions de vie singulières s'effacent devant la condition universelle de tout droit, la liberté comprise comme raison pratique. À l'époque, Blanchot qualifie cet effacement d'inhumain.

L'idée réapparaît chez Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort », à propos de la compréhension du langage commun ou quotidien, selon laquelle la mort constitue la possibilité du sens : « la mort est la possibilité de l'homme, elle est sa chance, c'est par elle que nous reste l'avenir d'un monde achevé ; la mort est le plus grand espoir des hommes, son seul espoir d'être hommes »⁸⁷⁵. La mort est ce qui rend possibles la signification et la compréhension : « La mort travaille avec nous dans le monde ; pouvoir qui humanise la nature »⁸⁷⁶. Pour le Blanchot des années 1940, la mort est ce qui fonde l'homme, sa condition de possibilité, c'est-à-dire ce qui « nie l'être donné, toujours particulier »⁸⁷⁷, constituant le *pouvoir-être* universel qu'est la liberté. Ainsi, contrairement à ce que Blanchot avait soutenu pendant les années 1930 — où l'abstraction que constitue l'homme était un problème —, pendant les années 1940, il en arrive à reconnaître que cette abstraction est nécessaire parce qu'elle est constitutive de ce que nous entendons par l'être humain : la mort est ce qui constitue l'homme en tant qu'homme. La mort humanise.

Mais la pensée de Blanchot ne s'arrête pas là. En même temps que la mort se constitue comme pouvoir, elle apparaît comme condamnation et comme impuissance :

Dieu avait créé les êtres, mais l'homme dut les anéantir. C'est alors qu'ils prirent un sens pour lui, et il les créa à son tour à partir de cette mort où ils avaient disparu ; [...] et l'homme fut condamné à ne pouvoir rien approcher et rien vivre que par le sens qu'il lui fallait faire naître. Il se vit enfermé dans le jour, et il sut que ce jour ne pouvait

⁸⁷⁴ BLANCHOT Maurice, « M. de Monzie grand maître en anarchie », art. cit., p. 151.

⁸⁷⁵ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 324.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁸⁷⁷ BOURGEOIS Bernard, « L'Idéalisme allemand et les Droits de l'homme », art. cit., p. 162.

pas finir, car la fin elle-même était lumière, puisque c'est de la fin des êtres qu'était venue leur signification, qui est l'être⁸⁷⁸.

La mort nous constitue dans notre pouvoir de vivre en même temps qu'elle nous condamne à ne pouvoir vivre sinon à travers la mort. En tant que pouvoir de vivre, la mort constitue la liberté, mais en tant que condamnation elle constitue un rapport à l'impossible.

Selon Derrida, l'interprétation de la littérature de Blanchot reproduit le noyau argumentatif « de toutes les grandes philosophies du droit favorables à la peine de mort »⁸⁷⁹ parce qu'il reconnaît la dimension selon laquelle la mort est ce qui constitue l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que pouvoir-être universel. En même temps il soutient que dans l'essai de Blanchot, il y a autre chose, « qui pourrait faire basculer, jusque dans son contraire, l'analyse de cette essence de la littérature comme terreur »⁸⁸⁰. Nous soutenons que cette autre dimension est celle de l'impuissance.

Dans « Le grand refus », Blanchot pose une question qui concerne la mort. Plus précisément, la mort improductive, mort sans vérité, irréductible au vrai et à tout dévoilement⁸⁸¹. Cette mort, nous l'avons distinguée de la mort comme pouvoir, « cette mort fameuse qui est le commencement de la vie de l'esprit »⁸⁸². Dans cet essai, Blanchot commente à nouveau le poème de Hölderlin « Tel qu'en un jour de fête » – il l'avait déjà fait dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », essai que nous avons étudié dans le premier chapitre de cette thèse. Dans les deux essais, la question que pose Blanchot concerne l'origine de la littérature, étroitement liée à la question de la naissance de la loi.

Dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », le Sacré désignait la puissance où la loi trouve son origine : « Puissance rayonnante dont le jaillissement est la loi, principe d'apparition de ce qui apparaît, origine de tout pouvoir de communiquer, si tel est le Sacré »⁸⁸³. Ainsi, la possibilité de communiquer jaillit du Sacré, mais celui-ci reste incommunicable, parce qu'il ne peut s'aligner dans la parole. Dans « Le grand refus », le

⁸⁷⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 313.

⁸⁷⁹ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 277.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁸⁸¹ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 50.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 49.

⁸⁸³ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin » art. cit., p. 125.

Sacré désigne ce que nous avons sacrifié par le refus, ce que « nous ne retrouvons qu'en le rejetant »⁸⁸⁴, mais il « sert seulement à dissimuler qu'il ne peut rien dire⁸⁸⁵ ». Ce qu'il nomme reste interdit et innommable. Dans les deux cas, la question porte sur l'incommunicable qui rend possible et précède la possibilité du langage.

Dans « Le grand refus », Blanchot se demande comment nous pouvons approcher cette mort improductive qu'il cherche à désigner et que le grand refus rejette. Ainsi, l'écrivain se demande si ayant refusé cette mort, nous pouvons éclairer ce que nous avons sacrifié par le refus. Pouvons-nous accéder à la proximité ou immédiateté de cette mort impossible ?

En réponse à ces questions qu'il avait déjà soulevées dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », Blanchot propose une nouvelle formulation du questionnement :

Voilà des questions. Mais, n'y en aurait-il pas encore une autre, c'est-à-dire une autre manière de jouer avec elles sans les réduire à la forme où nous retient l'obligation de choisir entre une parole dialectique (qui refuse l'immédiat pour se confier à la seule force médiatrice) et une vision (une parole de vision, visionnaire aussi, qui ne parle qu'autant qu'on voit, entrant par la parole dans la vue et, par la vue, immédiatement attirée dans l'être qui sert ouvert de lumière) ?⁸⁸⁶

Blanchot questionne la possibilité d'une autre relation avec cette mort impossible, avec le principe d'apparition de tout ; d'un rapport qui ne serait pas de médiation ni d'immédiateté. Il cherche à penser autrement l'origine de la loi et de la littérature.

Chez Hegel, le mouvement qui suit le temps de la révolution est la vision morale du monde du sujet moral de Fichte et Kant. Dans ce stade, la conscience de soi sait et fait elle-même le devoir, raison pour laquelle le devoir est immédiat, et en même temps médiation absolue, parce que ce qu'il sait est essentiellement le mouvement de soi — ce qu'il fait. Ainsi, après la furie de la Terreur, de la destruction de la liberté absolue, le moment suivant de la *Phénoménologie* entraîne l'affirmation de la conscience comme origine absolue et totale du monde :

⁸⁸⁴ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 51.

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 53.

Ce que la conscience ne saurait pas, n'aurait aucun sens et ne pourrait constituer aucun pouvoir pour elle. Dans sa volonté imprégnée par le savoir se sont résorbés toute objectivité et tout monde. Elle est absolument libre du fait qu'elle sait sa liberté, et c'est justement ce savoir de sa liberté qui est sa substance et son but et son unique contenu⁸⁸⁷.

Chez Hegel, la révolution est liée à la naissance de la loi, comme le moment qui la précède. Elle échoue justement par l'immédiateté de l'entreprise qu'elle poursuit. Dans le moment suivant, le rapport que la loi établit à travers la conscience est de médiation absolue et d'immédiateté. Le devoir est tout l'être, est l'œuvre de la conscience de soi, est médiation absolue. Puis, comme ce que la conscience connaît est essentiellement le mouvement de soi, elle se connaît immédiatement. La moralité est autant la médiation absolue que l'immédiateté de la conscience.

Au contraire, ce rapport à l'origine de la loi et de la littérature que Blanchot cherche à penser exclut toute immédiateté et toute médiation. Blanchot se demande si une alternative permettrait d'échapper à cette contradiction et au dualisme qui découle. Il répond en soutenant que cette contradiction nous dit quelque chose sur la présence même : « L'immédiat [...] est présence infinie de ce qui reste radicalement absent, présence toujours infiniment autre dans sa présence, présence de l'autre dans son altérité : non-présence »⁸⁸⁸. Le rapport à l'immédiat ne s'établit pas à travers la présence ; au contraire, il est toujours infiniment autre dans la présence, il fait référence à ce qui reste infiniment éloigné dans la présence : « Le seul rapport avec l'immédiat serait un rapport réservant une absence infinie, intervalle qui cependant ne médiatiserait pas »⁸⁸⁹. La forme du rapport avec l'immédiat est l'impossibilité⁸⁹⁰, et cette impossibilité n'admet pas de médiation, raison pour laquelle le Sacré ne désigne que la dissimulation de ce qui reste inaccessible, ce qui ne peut pas être nommé. L'impossibilité est derrière chaque expérience, comme sa dimension autre. On comprend alors que la duplicité sur laquelle Blanchot insiste tout au long de ses essais répond précisément à la nécessité de penser autrement le rapport à l'origine. La double lecture que

⁸⁸⁷ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. 2/2, p. 143.

⁸⁸⁸ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 54.

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

Derrida souligne – « qui pourrait faire basculer, jusque dans son contraire, l’analyse de cette essence de la littérature comme terreur »⁸⁹¹ – permet à Blanchot d’échapper à la dichotomie rigide entre la parole dialectique et la parole visionnaire. La pensée qu’il a développée entre la fin des années 1940 et les années 1960 peut être lue comme une quête constante pour échapper à cette dichotomie.

Ainsi, chez Blanchot, la mort est autant la source de notre pouvoir de vivre, la mort négatrice et déterminante qui fait du monde une possibilité, que l’impossibilité du même mouvement, c’est-à-dire, l’impossibilité de mourir, la faiblesse, la souffrance, la fragilité de ce qui ne se peut pas :

Dans l’expérience de l’impossibilité, ce qui régit, ce n’est pas le recueillement immobile de l’Unique, mais le renversement infini de la dispersion, mouvement non dialectique, où la contrariété est étrangère à l’opposition, et où l’autre ne revient jamais au même⁸⁹².

Ce mouvement infini de la dispersion constitue l’expérience littéraire. Le rapport entre l’origine de la loi et de la littérature que Blanchot cherche à penser répond à l’exigence de ce double mouvement, exigence qui préserve l’absence qui permettra la liberté : « il n’y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »⁸⁹³. Cette citation, proposé dans le contexte d’une réflexion sur l’engagement de l’écrivain et le « refus de l’ordre établi », vient à la suite d’une référence de Blanchot à l’Exode et les tables brisées. Ces tables brisées, image du moment initial de la loi, selon Blanchot « ne sauraient constituer une réponse complète, sauf dans leur brisure, leur fragmentation même »⁸⁹⁴. À quoi les tables brisées ne sauraient-elles constituer une réponse ? Au questionnement qui hante l’écrivain et qui l’empêche de s’affirmer comme prophète ou messie, mais exige de lui « de garder la place de celui qui viendra, d’en préserver l’absence contre toute usurpation »⁸⁹⁵.

⁸⁹¹ DERRIDA Jacques, « Maurice Blanchot est mort », art. cit., p. 279.

⁸⁹² BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 65.

⁸⁹³ BLANCHOT Maurice, « Refuser l’ordre établie », art. cit., p. 223.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 222

⁸⁹⁵ *Ibid.*

Pour nous approcher un peu plus de ce double mouvement et du renversement qui a lieu chez Blanchot, nous nous concentrerons dans la section suivante sur la lecture que fait l'écrivain de la vie et de l'œuvre de Sade. La lecture de ces essais nous permettra de comprendre la pensée de Blanchot concernant un personnage historique de la période de la Révolution française qui a consacré sa vie à penser son époque via la littérature. Les réflexions explicitent le croisement entre les dimensions politique et littéraire d'un moment inaugural du système des droits et libertés sur lequel Blanchot réfléchit tout au long de son œuvre.

II. Sade contre Sade

Dans « La littérature et le droit à la mort », l'analogie entre littérature et révolution se cristallise sur la figure de Sade. Selon Blanchot, Sade est l'écrivain par excellence, notamment par les contradictions qu'il incarne. Sade passe une grande partie de sa vie dans des établissements pénitentiaires ou des institutions pour les insensés, toujours sur ordre de l'autorité. Persécuté à cause de ses mœurs, pour son mode de vie et comportement en société — dans la « vie réelle » et dans ses écrits —, il est poursuivi quel que soit le régime en place : la Royauté, la République, le Consulat, l'Empire. Malgré les changements qu'entraîne chaque nouveau régime, Sade suscite toujours le harcèlement de la loi. Ce n'est pas le régime, c'est la loi même qui le brime, omniprésente quelles que soient les circonstances.

Dans la première moitié du XX^e siècle, Guillaume Apollinaire et Jean Paulhan ont encouragé la réédition des œuvres de Sade, le premier avec la publication de l'introduction à *L'œuvre du marquis de Sade* (1909), le second avec la préface aux *Infortunes de la vertu* (1945). Par la suite, plusieurs intellectuels ont contribué à le faire connaître. André Breton, par exemple, dans le « Second manifeste du surréalisme », affirme qu'il existe une pleine cohérence entre pensée et vie chez Sade⁸⁹⁶. Blanchot, de son côté, pense une distance entre ces deux dimensions, et le potentiel contresens emporté par cette distance. Ce contresens lui permet de penser la contradiction inhérente à la littérature à travers la figure du Marquis, ainsi que de s'approcher de certains sujets et questionnements propres au champ du politique depuis la perspective de l'expérience littéraire. Les droits de l'homme, les discours de la loi et le langage de la généralité montrent dans Sade la contradiction qui les constitue, les limites de la logique qui les façonnent. Penser la loi comme littérature implique de s'interroger sur la loi, les limites qui la constituent, les contradictions qui l'animent, et la portée éthique de cette façon de penser la loi, ainsi que sur ce que la perspective littéraire apporte à sa compréhension.

Entre 1946 et 1948, Blanchot écrit trois essais où Sade joue un rôle central : « Quelques remarques sur Sade », publié entre août et septembre 1946 dans la revue *Critique*,

⁸⁹⁶ BRETON André, « Second manifeste du surréalisme », in *La révolution surréaliste*, n° 12, 15 décembre 1929, p. 1-17.

et premier essai de l'auteur publié dans la revue ; « À la rencontre de Sade », publié dans *Les Temps modernes*, n° 25, octobre 1947, et republié dans *Lautréamont et Sade*, Minuit, 1949, comme « La raison de Sade » ; enfin « La Littérature et le droit à la mort », dont nous avons déjà commenté plusieurs passages. Sade prend une place déterminante dans la pensée de Blanchot pendant les années 40. Dans ces différents essais, Blanchot théorise les deux dimensions principales qui composent les contradictions entraînées par cette figure : la dimension littéraire, notamment la dimension du héros sadien —que Blanchot nomme l'Unique—, et la dimension de l'écrivain, qui réalise un exercice de littérature et d'écriture que Blanchot pense comme révolutionnaire. L'éloignement de Blanchot par rapport à Hegel part de la révolution et la Terreur et prend sa forme spécifique quand on parle du système de droits établi par la Révolution. Or, Sade est une pierre angulaire dans la compréhension de ce qui est en jeu dans le lien entre littérature et politique que propose Blanchot.

Dans cette section du chapitre, nous nous concentrerons sur ce que pense Blanchot par rapport à ces deux dimensions, la politique et la littéraire, afin de comprendre ce qui rapproche Sade de la révolution et de la liberté.

7) *L'Unique*

« Quelques remarques sur Sade » débute en mettant en doute l'amalgame entre Sade auteur et l'imaginaire de son œuvre. Les deux dimensions ne se confondent pas, selon Blanchot⁸⁹⁷. Il se demande si la vie qu'attribue Sade à ses personnages est la vie qu'il désire et admire pour lui-même. Le plus probable est que non, répond-il : « dans la vie, il n'a jamais été l'homme des lettres de cachet, mais son œuvre, sans elles, ne serait pas concevable »⁸⁹⁸. Avant la Révolution, les lettres de cachet transmettaient les ordres directs du roi d'incarcérer, exiler, interner ou même exécuter un sujet. Dans ce sens, elles transmettent un ordre direct

⁸⁹⁷ Blanchot revient sur cette remarque quarante ans plus tard. En 1986, dans l'essai « Michel Foucault tel que je l'imagine », il reprend la distinction entre vie et œuvre chez Sade, le décrivant comme un « aristocrate qui, plus encore dans son œuvre que dans sa vie, ne tient compte de l'aristocratie que pour en tirer des plaisirs en la bafouant ». Voir : BLANCHOT Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 51.

⁸⁹⁸ BLANCHOT Maurice, « Quelques remarques sur Sade » in *La Condition critique. Articles, 1945-1998.*, Paris, Gallimard, 2010, p. 85.

du pouvoir politique qui tombe sur un particulier – à la différence de la loi, qui est l'expression générale de l'ordre établi par le souverain. La référence aux lettres de cachet qu'introduit Blanchot à propos de Sade est importante, car ces lettres sont l'expression du langage comme exercice du pouvoir, dimension sans laquelle, selon Blanchot, la littérature de Sade – mais pas sa vie – serait inconcevable. Nous verrons comment la littérature de Sade explore les limites du langage de la loi, alors que dans la vie, l'écrivain fait plutôt l'expérience de l'impuissance. Le soulignement de la distance entre l'écrivain et son œuvre est fondamental pour la compréhension de la littérature chez Blanchot. L'écrivain ne se reconnaît pas dans ce qu'il écrit. Il devient autre par l'œuvre de transformation et négation que le livre accomplit. Cet écartement, qui constitue l'essence même de la littérature, entraîne des conséquences d'ordre politique que nous pouvons penser en les appliquant à la figure et l'œuvre de Sade.

Parmi les contradictions que relève Blanchot chez Sade, l'une des premières est que Sade ne se réjouit pas de n'importe quelle violence. Il fait l'éloge du meurtre, mais en même temps, il ressent le droit de tuer, la peine de mort, comme une barbarie. La violence dont Sade se réjouit, précise Blanchot, a des traits particuliers : « Sade n'est rien moins qu'un pur révolutionnaire »⁸⁹⁹. Il se réjouit seul avec cette violence qui se produit en faisant exception à la loi. Mais il y a différentes perspectives pour penser ce qui fait exception à la loi ou ce qui tombe hors d'elle. Comme Sade pense-t-il la révolution ? Qu'est-ce que sa conception de la révolution nous permet de penser ?

Sade est un habitué des mensonges et tricheries. Le langage littéraire l'autorise à se livrer à la tromperie. Ainsi, dans ses œuvres s'annonce une contradiction presque folle. La pensée qu'il développe, que Blanchot appelle « la philosophie de l'égoïsme absolu », n'est que l'imaginaire visible de l'œuvre de Sade, la partie manifeste du système. Sade dit : « l'intérêt de chacun est la règle de tous »⁹⁰⁰, chacun doit faire son plaisir. À partir de ce postulat, il énonce « une véritable Déclaration des Droits de l'érotisme »⁹⁰¹ fondé sur l'égalité des êtres et la réciprocité des droits⁹⁰². Cependant, entre les principes qu'il énonce et les

⁸⁹⁹ *Ibid.*

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² *Ibid.*

déductions qu'il en tire fait irruption une inconsistance extraordinaire : « Or, chacun tirant son plaisir du mal de tous, il est de toute évidence que le mal sera aussi universel que le plaisir, mais, jamais, cette conséquence n'apparaît, jamais »⁹⁰³. Ce manque de logique, cette équivoque qui hante la raison de Sade annonce « une étrangeté qui s'est exercée contre Sade lui-même »⁹⁰⁴. Sade contre Sade.

Les discours des héros sadiens s'ouvrent en affirmant des principes généraux comme celui de l'égalité des êtres. Ils parlent le langage de la loi. Néanmoins, de ces principes sont extraites les plus bizarres et renversantes conclusions. Ainsi, la contradiction est immanente à la pensée de Sade et au discours généralisant qu'il s'arroge le droit de tenir. En remarquant cette absurdité, la lecture de Blanchot introduit les traits d'une critique de la compréhension de l'homme que supposent les Droits de l'homme. Il s'agit d'une critique et d'un éloignement différents de ceux que nous avons lus dans les écrits des années 1930. Nous développerons ci-dessous les traits de cette différence.

Selon Blanchot, une partie du système de Sade nous est caché : cela explique la contradiction, l'équivoque, l'étrangeté que Sade exerce contre lui-même. Dans la partie cachée, ou dans « l'autre partie du système », celle qui ne parle pas le langage de la loi, on rencontre une inégalité qui rend impossible toute réciprocité. Pas d'égalité entre les êtres, mais des hommes hors pair, ceux que Blanchot appelle les *uniques* : « la nature essentielle de leurs rapports avec le monde, c'est que, hormis eux seuls, rien n'existe, rien ne compte : les autres ne sont jamais que les autres ; ne sont rien »⁹⁰⁵. Le héros sadien est l'unique, et ses victimes n'ont pas aucune existence singulière, ils sont n'importe qui, ils sont « anéantis avant d'être et apparaissent comme des signes infiniment substituables d'une immense équation érotique »⁹⁰⁶. Le héros sadique n'a pas de relation avec d'autres, les relations sont déjà niées, abolies, par un « acte général de négation, acte assez semblable à celui d'un Dieu créateur »⁹⁰⁷, un anéantissement universel qui sera confirmé et vérifié par chaque acte particulier de cruauté sur n'importe quelle victime.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 89.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁰⁵ *Ibid.*

⁹⁰⁶ *Ibid.*

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 91.

L'Unique se place toujours en dehors de la généralité, loin des lois et principes généraux qui ne sont que pervertis pour un raisonnement paradoxal, et malgré tout, il s'exprime dans le langage de l'universel. Comment est-ce possible ? Comment l'Unique ne prend-il pas conscience de la contradiction qu'il entraîne ? La réponse de Blanchot est saisissante :

C'est que la contradiction est sans force dans un monde où les rapports des êtres, les formes générales de la vie et jusqu'au langage, tout est déjà consommé dans la destruction universelle (et d'abord théorique) que suppose la solitude infinie de l'individu⁹⁰⁸.

L'explication contient plusieurs affirmations. D'abord est affirmé un monde où l'individu est seul et infiniment isolé. Ensuite, la solitude infinie de l'individu suppose la destruction universelle de tout, l'anéantissement préalable qui nous met en relation avec le néant. Enfin, dans cette configuration du monde, l'individu marque le principe de tout ce qu'il y a (parce qu'il y a plus que l'individu), alors la contradiction est sans force parce que rien ne s'oppose l'individu. Si le seul principe de départ est le Moi, rien de plus ne peut lui contrevenir.

Comme l'Unique est le point de départ, le principe d'apparition de tout, alors il se met hors la loi, et cependant il parle le langage de la généralité et de la loi. Cette idée avait été exprimée par Blanchot dans « La parole "sacrée" de Hölderlin » : « Puissance rayonnante dont le jaillissement est la loi, principe d'apparition de ce qui apparaît, origine de tout pouvoir de communiquer, si tel est le Sacré »⁹⁰⁹. L'Unique est le sacré, son langage suppose sa propre exclusion. La condition de possibilité du langage de la généralité est l'exception de son principe d'apparition. L'Unique s'exclut soi-même.

Cette exclusion façonne-t-elle le détachement révolutionnaire que Blanchot cherche à penser ? L'Unique nie et se nie, et en se niant il affaiblit le paradoxe, la contradiction perd sa force. Pourquoi ? Parce qu'il ne se confronte qu'avec soi. Les autres sont déjà anéantis pour lui. En s'excluant, en posant la logique de l'exception, il achève une liberté sans

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁰⁹ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 125.

contrainte, sans obstacle, mais pour lui seul ; tous les autres ont perdu leur fondement d'existence, ils ont disparu. L'Unique n'a comme fondement que soi.

Ainsi, l'éloignement de Blanchot par rapport au système des Droits de l'homme durant cette période se fonde sur une critique différente de celle que l'écrivain soulevait pendant les années 1930. Il soutenait alors : « La liberté du citoyen, dégagée de ces antécédences historiques, affranchie de ses liens naturels, telle que la définit l'inhumaine Déclaration des droits de l'homme, est devenue le droit du fonctionnaire à la révolte »⁹¹⁰. Il critiquait l'abstraction et l'irréalité du citoyen, le fait qu'un instructeur pouvait prêcher l'antipatriotisme, mener campagne « contre la société et la famille et [de] préparer l'avènement de la révolution soviétique »⁹¹¹ à condition qu'il le fasse à l'extérieur de l'école. La figure du citoyen libéral tolère ce manque de consistance. Ainsi Blanchot cherchait-il à penser l'être humain attaché à ses conditions de vie historiques et non pas séparé d'elles ; à le penser comme une unité consistante et cohérente dans tous les domaines qui le composent.

Dans les années 1940, la perspective change. L'abstraction ou irréalité du citoyen est critiquée parce qu'il ne considère pas l'humain dans l'expérience vitale qu'il partage avec les autres. Il n'est pas ouvert à la possibilité d'être affecté par un autre. Ainsi, dans les réflexions que Blanchot développe sur Sade, la contradiction qu'il souligne entre pensée, œuvre et vie de l'écrivain entraîne une remarque éthique. La question de la solitude, récurrente dans ses essais, relève de cette dimension éthique.

L'égalité des hommes n'est fondée que sur le refus de tout autre qui ne soit pas un individu comme soi. Le langage de l'égalité, d'une Déclaration de droits de l'érotisme, se fonde sur la solitude infinie de l'individu, l'anéantissement universel de tout autre. L'Unique répété à l'infini est l'individu égal à soi-même que proclame le système de droits.

Ainsi, les mouvements de l'Unique sont tout le contraire de ceux de la « véritable » révolution, tels que nous les avons développés dans la section précédente. Par l'anéantissement préalable qui réduit à rien tout ce qui lui échappe, l'Unique aspire à se constituer. Il ne s'agit pas d'un acte de pure démission permettant de garder la place de celui qui viendra, préservant l'absence qui permettra la liberté : « il n'y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »⁹¹². Au contraire, il s'agit d'un mouvement d'auto-affirmation et de toute-

⁹¹⁰ BLANCHOT Maurice, « M. de Monzie grand maître en anarchie », art. cit., p. 151.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 150.

⁹¹² BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

puissance qui se réalise à partir de l'anéantissement préalable de tout.

La réflexion que développe Blanchot à propos de Sade tombe aussi sur Hegel. Le héros sadien, parce que tout-puissant, n'attend rien pour satisfaire ses désirs, il est impatient — « leur désir est déjà mort »⁹¹³. L'Unique vit le temps de l'instantanéité. Le délai ne ferait que restaurer l'existence d'autrui ; le temps est un obstacle qu'il faut suspendre. Si l'Unique est impatient et imprévisible en ses désirs, pour satisfaire ses caprices immédiatement, sans attente, il est nécessaire que tout caprice possible soit prévu : « un système implacable, une logique complète doivent en préfigurer toutes les impulsions. On ne peut s'en tirer à moins d'une analyse intégrale et d'un savoir absolu. C'est l'Encyclopédie de Sodome »⁹¹⁴ dit Blanchot, qui conclut : « Sade se heurte ici au problème qui, à la même époque, occupe déjà Hegel »⁹¹⁵.

La référence à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel établit une analogie entre le système sadien et le système de totalisation rationnelle achevée du savoir absolu chez Hegel. De même que l'*Encyclopédie* hégélienne se développe sur le principe de l'identité du sens et de l'être — « *le cercle originaire de l'être qui est sens et du sens qui est être* »⁹¹⁶ (l'original est en italique) —, identité originaire qui n'empêche pas le moment de la différence que le sens porte avec soi, l'Unique de Sade se débrouille dans un système où la partie cachée est exclue par la partie exposée. Le langage de la généralité exclut celui des hommes hors pair, mais ce n'est finalement qu'un moment différent d'ouverture du même système, fondé dans les deux cas sur le même principe, celui de l'Unique. Si le langage de l'égalité des êtres se différencie de celui de l'Unique, c'est dans un passage de non-identité qui se boucle alors sur soi, pour finir par s'identifier.

Dans « La raison de Sade », Blanchot revient sur l'idée d'une duplicité et d'une dimension qui reste cachée dans l'œuvre de Sade. Sade parle avec toute clarté de principes, de raisons et d'objections, mais tout ce qu'il expose dans son œuvre semble « à la merci de quelque chose qui n'a pas été dit »⁹¹⁷. Où est l'ordre du système de Sade ? se demande

⁹¹³ BLANCHOT Maurice, « Quelques remarques sur Sade », art. cit., p. 91.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ BOURGEOIS Bernard, « L'Encyclopédie hégélienne et son actualité » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 567.

⁹¹⁷ BLANCHOT Maurice, « La raison de Sade » in *Lautréamont et Sade*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 17-49.

Blanchot. Il y a une double pensée chez l'écrivain. Au-delà des développements théoriques et raisonnements qu'il démontre, il y a une pensée de l'intérêt et de l'égoïsme intégral « fondé sur le fait premier de la solitude absolue »⁹¹⁸. La thèse de Sade consiste à soutenir que l'homme absolument égoïste ne peut tomber dans le malheur. La puissance et la solitude de l'homme sont une conquête de l'égoïsme absolu, de l'Unique, qui se place au-dessus de tout pour agrandir sa puissance, même au-dessus de la loi.

Sade se reconnaît dans la révolution, mais il ne s'agit pas de la révolution que Blanchot pense comme l'écriture. Celle qu'il reconnaît, c'est la révolution qui « représente la possibilité d'un régime sans loi »⁹¹⁹. Même si la Puissance — la majuscule est mise par Blanchot — peut se servir de la loi pour s'accroître, la loi l'opprime de toute façon parce qu'elle est au-dessus de tout. Alors, Sade cherche la révolution comme moment d'abolition de la loi, pour devenir lui-même le Souverain. À l'abolition du régime de la loi succède l'établissement du régime de la Puissance. Ce n'est pas la loi qui gouverne, c'est le Souverain. Sade va un pas plus loin que le régime de la loi parce qu'il pense le passage par un monde sans loi sous la logique de l'exception, c'est-à-dire qui retombe dans un nouveau système d'assujettissement, celui de la Puissance.

L'homme de Sade « est celui qui sait transformer tous les dégoûts en goûts, toutes les répugnances en attrait »⁹²⁰. Il est même au-dessus du châtement, qu'il prend comme une occasion de joie et d'exaltation. L'homme de Sade est *l'homme intégral* « qui est le *tout de l'homme*, il n'y a pas de mal possible »⁹²¹ (nous soulignons) ; il renverse tous les maux en volupté, devenant inaccessible aux autres : « Personne ne peut lui porter atteinte, rien n'aliène son pouvoir d'être soi et de jouir de soi »⁹²². La révolution, pour l'homme de Sade, constitue l'occasion de se réaffirmer à soi-même comme Tout-Puissant ; c'est le faux pas de la loi, sa faiblesse pensée comme antécédence qui permet de réaffirmer la Puissance souveraine. L'homme intégral reste toujours tout-puissant : « Être Unique, unique dans son genre, c'est bien là le signe de la souveraineté »⁹²³. Selon Blanchot Sade aurait poussé jusqu'à l'absolu cette catégorie.

⁹¹⁸ *Ibid.*

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 30.

⁹²² *Ibid.*

⁹²³ *Ibid.*, p. 31.

La toute-puissance de l'Unique ne dépend pas des autres. Même s'il est nécessaire, pour que je sois au-dessus de tous, que tous les autres soient au-dessous de moi, dans le cas de Sade le rapport aux autres est réduit à rien. Si le bourreau songe à la prolongation infinie de la souffrance de sa victime, un rapport trop étroit de dépendance s'établit avec elle. Pour l'Unique, la victime doit être réduite à néant, et pour ce faire, plutôt que l'idée d'un supplice infini infligé à quelqu'un, l'idée d'une infinie annihilation de n'importe qui est préférable : « Devant l'Unique, tous les êtres sont égaux en nullité, et l'Unique, en les réduisant à rien, ne fait que rendre manifeste ce néant »⁹²⁴. Ainsi réapparaît l'idée d'une préalable annihilation totale et absolue de tous, d'un « cataclysme originel » qui présente un monde déjà désertifié. L'Unique ne fait que vérifier à maintes reprises, avec chaque victime, l'annihilation originaire : « le centre du monde sadique, c'est l'exigence de la souveraineté s'affirmant par une immense négation »⁹²⁵. La souveraineté de l'homme sadien est fondée sur un pouvoir transcendant de négation qui réduit préalablement tout à rien. Au-delà de l'existence même, tout est déjà anéanti.

Cette négation transcendante, l'anéantissement originaire sadien, rappelle le nom de Dieu. Selon Blanchot, pour Sade :

L'idée de Dieu, c'est, en quelque sorte, la faute inexpiable de l'homme, son péché originel, la preuve de son néant, ce qui justifie et autorise le crime, car, contre un être qui a accepté de s'annuler devant Dieu, l'on ne saurait recourir à des moyens trop énergiques d'anéantissement⁹²⁶.

L'homme de Sade répond à l'exigence que constitue le lieu de Dieu. L'idée de Dieu, la place que l'homme a donnée à Dieu, le siège de Dieu, est ce qui autorise l'anéantissement préalable. Considérant que Dieu nous a déjà niés, parce que la création ne borne pas la toute-puissance divine, parce que la finitude de l'être humain ne délimite pas l'infinitude de Dieu, alors l'Unique cherche à prendre la place de Dieu, comme esprit de négation, comme négation devenue infinie : « Sade, ayant découvert qu'en l'homme la négation était puissance, a prétendu fonder l'avenir de l'homme sur la négation poussée jusqu'à son

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 36.

terme »⁹²⁷.

Cette négation transcendante entraîne une morale fondée sur la notion d'excès. Chez Sade, il n'y a pas une valeur supérieure qui serve de principe ; c'est l'excessif qui fonde la Puissance souveraine, et l'on entend par excessif le fait de « faire coïncider la plus grande destruction et la plus grande affirmation »⁹²⁸. Cela signifie dépasser les limites du monde, franchir ses bornes, « car le monde n'est pas seulement universelle affirmation, mais universelle destruction, de sorte que la totalité de l'être et la totalité du néant le représentent aussi bien »⁹²⁹. L'Unique s'affirme à soi-même par un mouvement identique à celui par lequel il détruit tout ce qu'il y a : il n'a même pas sa propre existence comme limite, parce qu'il est plutôt ce qui excède la création comme mouvement qui la rend possible. La création du monde, en tant que la plus grande affirmation, est quant à elle anéantie par l'infinitude même du créateur. Le résultat est le néant comme puissance infinie et excessive.

À cet égard, Blanchot rappelle la notion d'apathie : « L'apathie est l'esprit de négation appliqué à l'homme qui a choisi d'être souverain »⁹³⁰. L'Unique nie ses passions spontanées, les médiatise — le crime de sang-froid est plus puissant que le crime passionné, parce qu'il est médiatisé, parce qu'il est détaché de son objet. Dans le geste d'insensibilité, d'anéantissement de soi et du monde de l'apathie, dans l'excès fade qu'accomplit l'Unique, s'il trouve un nouvel excès à poursuivre, s'il parvient à surpasser encore cette borne insipide qu'il a atteinte, alors « il passera de l'anéantissement à la toute-puissance [...], il jouira souverainement de soi au-delà de toutes les limites »⁹³¹. L'Unique jouit de soi en se rencontrant après s'être anéanti.

Ainsi, chez Blanchot, Sade témoigne de cette contradiction sans substance établie par le système de droits et libertés de la Révolution elle ne permet pas de penser le rapport à l'autre en tant qu'autre, dans la distance infinie qui le tient à l'écart. En même temps, nous savons que pour Blanchot « il n'y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »⁹³². L'effacement préalable de tout qui est la condition de l'homme en tant qu'homme efface donc aussi l'ouverture, qui est la liberté chez Blanchot. Cependant, Sade est l'écrivain par

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹³² BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

excellence, et seule la liberté pousse l'écrivain à écrire. Ainsi, il y a quelque chose chez Sade qui nous permet quand même de penser la dimension que l'Unique supprime. Il faut chercher dans le rapport de Sade avec l'écriture la réponse à ce questionnement.

8) *Sade, l'écrivain*

Pendant les années 1940, Blanchot mettait en question sa position dans le milieu intellectuel français. Au cours de cette démarche, la notion de révolution qu'il développe dans ses écrits se complexifie, et la figure de Sade, l'écrivain, une figure assez ambiguë, devient centrale pour penser cette notion. Si Sade, l'aristocrate qui se reconnaît dans la révolution, avec toutes les contradictions qu'il incarne, traverse le passage d'une époque à l'autre, Sade remarque de même le passage d'une révolution ancrée dans le milieu — et le langage — intellectuel du droit français, vers une révolution qui trouve son mouvement dans le langage de la littérature. Ce déplacement de Blanchot d'un milieu intellectuel à l'autre s'accompagne d'une nouvelle compréhension du langage que nous pouvons remarquer dans les différents tons et mouvements de ses écrits, en comparant ceux des années 30 à ceux des années 40. La pensée politique y diffère également. En 1984, Blanchot signale en se référant à cette période :

En ce sens, j'ai été exposé à une véritable dichotomie : l'écriture du jour au service de tel ou tel (ne pas oublier que j'écrivais alors aussi pour un archéologue renommé qui avait besoin de l'aide d'un écrivain) et l'écriture de la nuit qui me rendait étranger à toute autre exigence qu'elle-même, tout en changeant mon identité ou en l'orientant vers un inconnu insaisissable et angoissant. S'il y a eu faute de ma part, c'est sans doute dans ce partage⁹³³.

L'écriture du jour est conditionnée à quelqu'un, elle est au service de quelqu'un,

⁹³³ BLANCHOT Maurice, « Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984 » in *Maurice Blanchot. Passion politique*, Paris, Galilée, 1984, p. 45-61.

pensée comme utile. L'écriture de la nuit est étrangère à l'exigence de celui qui écrit, est inconditionnée. Ce partage renvoie à la différence entre le langage commun et le langage littéraire que fait Blanchot dans les années 40. Le langage commun, « s'il exclut l'existence de ce qu'il désigne, s'y rapporte encore par l'inexistence devenue l'essence de cette chose »⁹³⁴. Cette essence ou idée est « définitive, sûre, on la dit même éternelle »⁹³⁵. Le langage commun est assujéti à l'inexistence de la chose. Il est au service de l'existence devenue absence déterminée. Le langage littéraire, lui, « est fait d'inquiétude, il est fait aussi de contradictions »⁹³⁶, il cherche à désigner ce vide que les mots ne peuvent ni combler ni représenter⁹³⁷. Le langage littéraire devient étranger à toute exigence qui ne soit pas celle du vide, il est trompeur, hostile, inutilisable ; il se concilie plutôt avec « la liberté sauvage de l'essence négative [...], glissement sans fin de “tournures” qui n'aboutissent nulle part »⁹³⁸. Ce mouvement, nous l'avons nommé dans la section précédent un acte de pure démission.

Si l'écriture du jour façonne une révolution, l'écriture de la nuit en façonne une autre. Dans le passage entre ces deux mouvements prend forme une certaine compréhension de la littérature et de l'écriture.

Dans *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Michel Surya accuse l'inconséquence de Maurice Blanchot. Dans les faits, Blanchot aurait subordonné la littérature au politique. L'inconséquence serait d'affirmer l'inconditionnalité de la littérature tout en subordonnant dans les faits la littérature au politique – tout en soumettant l'écriture de nuit à celle du jour. Selon Surya, cette subordination aurait eu lieu au cours des années 30 et pendant toute la période des événements de Mai 1968.

Contrairement à ce que propose Surya, nous pouvons affirmer, concernant le rapport entre littérature et révolution dans « La littérature et le droit à la mort », que à partir de cette période la révolution est pensée à partir de la littérature, c'est-à-dire, pensée comme soumise à l'exigence inconditionnée : une révolution qui ne répond pas à quelque chose ou quelqu'un, mais au néant.

Au fil des ans, le rapport entre révolution et littérature devient une pensée sur la liberté

⁹³⁴ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 314.

⁹³⁵ *Ibid.*

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 315.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*

et la littérature — du moins, selon notre lecture, une idée naissante sur la liberté était déjà présente dans les réflexions autour de la révolution⁹³⁹. La figure de Sade nous permettra d’approfondir notre compréhension de cette pensée, car c’est à propos de Sade que Blanchot introduit l’idée d’une liberté de tout dire.

En 1965, Blanchot fait paraître un dernier essai entièrement dédié à Sade, intitulé « L’Inconvenance majeure », comme prélude à un extrait de *La Philosophie dans le boudoir* de Sade publié sous le titre *Français, encore un effort...*⁹⁴⁰. « L’inconvenance majeure » est publié à nouveau dans *L’Entretien infini*, sous le titre « L’Expérience-limite. 3. L’Insurrection, la folie d’écrire ». Dans cet essai, Blanchot fait sienne cette phrase de Sade : « tout dire, il faut tout dire, la liberté est la liberté de tout dire, ce mouvement illimité qui est la tentation de la raison, son vœu secret, sa folie »⁹⁴¹. Cette affirmation de la liberté comme liberté de tout dire, mouvement illimité et tentation de la raison, formulée à partir de Sade, articule la pensée de Blanchot sur la littérature et la révolution, est ce qui associe sa réflexion sur la littérature à la question du politique.

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons identifié les quatre tentations qui hantent l’écrivain. Le scepticisme, le stoïcisme, la conscience malheureuse et la révolution ont en commun de chercher à réaliser la liberté. De même, selon Blanchot, Sade en écrivant se fait libre, et comprend que la liberté est « ce moment où les passions les plus aberrantes peuvent se transformer en réalité politique, ont droit au jour, sont la loi »⁹⁴². Ainsi, la délivrance des passions n’est pas un moment de soumission au désir. Au contraire, laisser venir au monde les passions les plus aberrantes, possibilité ouverte par la révolution et — dans le cas de Sade — l’écriture, est un moment d’exercice et réalisation de la liberté. En quoi consiste cette délivrance des passions ?

En 1932, Blanchot dit que l’épithète « moderne » sert à la raison pour désigner la

⁹³⁹ Blanchot est un parmi d’autres intellectuels à avoir pensé la question de la liberté à partir de la lecture de l’œuvre de Sade. Pour offrir une alternative, citons Apollinaire : “Il aimait par-dessus tout la liberté. Tout, ses actions, son système philosophique témoignent de son goût passionné pour la liberté dont il fut privé si longtemps pendant le cours de ce que son valet Carteron appelait sa « chienne de vie »”. Voir : APOLLINAIRE Guillaume, « Introduction » in *L’œuvre du marquis de Sade*, Paris, Bibliothèque des Curieux, 1909, p. 1-56.

⁹⁴⁰ SADE Donatien Alphonse François DE et BLANCHOT Maurice, *Français encore un effort... : extrait de « La Philosophie dans le boudoir »*, précédé de *L’inconvenance majeure*, Hollande, Jean-Jacques Pauvert, « Libertés », 1965.

⁹⁴¹ BLANCHOT Maurice, « L’inconvenance majeure », art. cit., p. 163.

⁹⁴² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

clarté du calcul, de même qu'au sentiment pour désigner « les mouvements obscurs du cœur »⁹⁴³. La raison moderne est claire et exacte, le sentiment moderne est complexe et cryptique. Chez Sade, dans l'écriture, les sentiments les plus obscurs deviennent clairs ; la rage, la haine, l'égoïsme sont le moteur d'un système de pensée qui, étant encore raisonnable, rend aussitôt folle la raison. Pour Blanchot, l'activité de l'écrivain n'est pas un mouvement de maîtrise de soi, plutôt ce que Blanchot appelle une tentation, un mouvement de perte qui se réalise par le langage. Ainsi, la liberté n'est pas un mouvement de rationalité pure, mais un mouvement dans lequel la raison est détournée par l'obscurité des passions sans se perdre dans l'irrationalité, sans se supprimer. Se livrer aux passions et se livrer à l'écriture sont deux formes de réalisation de la liberté par la voie d'un égarement. Sade met en œuvre une pensée qui fait du détour de la raison son axe. La Déclaration des droits de l'érotisme que présente Blanchot dans « La raison de Sade » illustre ce mouvement. Elle cherche à dire, avec le langage de la rationalité, ce qui détourne la rationalité : les passions, les désirs. Elle dit la raison égarée.

En parlant de Jean-Jacques Rousseau, personnage contemporain de Sade qu'il considère aussi passionné par la littérature que le Marquis, Blanchot soutient :

D'un côté, écrire, c'est le mal, car c'est entrer dans le mensonge de la littérature et la vanité des mœurs littéraires ; d'un autre côté, c'est se rendre capable d'un changement ravissant et entrer dans un rapport nouveau d'enthousiasme « *avec la vérité, la liberté et la vertu* »⁹⁴⁴.

Écrire permet d'entrer dans un nouveau rapport avec la liberté. L'expérience littéraire, telle qu'elle est comprise par Rousseau et certains de ses contemporains, dont Sade, permet de penser cette autre forme de liberté.

Reprenons ce mouvement de la raison hors son axe. Nous avons soutenu qu'entre écriture et loi s'établit un rapport d'excès, de démesure. La loi pensée par rapport au

⁹⁴³ BLANCHOT Maurice, « Nouvelle querelle des Anciens et des Modernes » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 47.

⁹⁴⁴ BLANCHOT Maurice, « Rousseau » in *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959, p. 61.

mouvement sans fin de l'écriture constitue l'occasion de cette autre liberté que nous cherchons à comprendre, et que la loi comme littérature réalise à partir du mouvement excessif du langage. L'écriture comme tentation de la raison, sa folie et son égarement, réalise le mouvement de la liberté à travers la loi, renversant la loi hors de soi.

Selon Blanchot, Rousseau « aide la littérature à prendre conscience d'elle-même en se dégageant des conventions anciennes et à se former, dans la contestation et les contradictions, une rectitude nouvelle »⁹⁴⁵. Ainsi, avec Rousseau, la littérature prend conscience de la contradiction qui la constitue et façonne une nouvelle forme de droiture sur la base de cette contradiction. L'idée de liberté que nous cherchons à comprendre se réalise dans la ligne de cette nouvelle rectitude.

Dans la section précédente, nous avons compris que pour Blanchot, de même que pour Hegel, la liberté de la révolution est encore « abstraite, idéale (littéraire), indigence et platitude »⁹⁴⁶. La critique de la conception de la liberté dans la révolution, que Blanchot partage avec Hegel, souligne que la révolution cherche la réalisation immédiate de la liberté, et que, parce qu'elle cherche cette immédiateté, elle échoue dans la réalisation : elle n'arrive à rien faire, elle ne fait que le vide. Mais nous avons également vu que le mouvement que fait l'écrivain en écrivant n'est pas identique à celui que Hegel observe et pense dans la Terreur.

Blanchot identifie dans le cas de Rousseau cette même tentation de l'immédiat qui affecte la révolution : « Rousseau n'a jamais douté de l'immédiat, ni de la lumière initiale qui est sa présence à soi et qu'il n'a pas d'autre tâche que de dévoiler pour rendre témoignage de lui-même et, plus encore, de la transparence en lui »⁹⁴⁷. Cependant, il soutient dans le même temps que Rousseau est pleinement conscient de « l'aliénation qu'entraîne l'acte d'écrire »⁹⁴⁸. Avec l'aliénation, ou éloignement de soi, le dévoilement de l'immédiat s'avère impossible. Cette contradiction constitue la singularité de la littérature telle qu'elle est comprise au sujet de Rousseau. Partant de cette contradiction, la liberté se réalise autrement.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁴⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 310.

⁹⁴⁷ BLANCHOT Maurice, « Rousseau », art. cit., p. 64.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 61.

Ainsi, selon Blanchot, Rousseau inaugure la prise de conscience de la contradiction qui constitue la littérature. De même, Sade est l'écrivain par excellence justement parce qu'il met en question la compréhension du langage comme « milieu où le sens reste idéalement proposé à la lecture immédiate d'un regard »⁹⁴⁹. Il met en question le langage comme transparence qu'expose le sens directement au regard. En citant « Le grand refus », nous pouvons affirmer qu'il met en question la « parole de vision, visionnaire »⁹⁵⁰. Ainsi, les contradictions incarnées par Sade — le fait qu'il est autant un aristocrate qu'un révolutionnaire, qu'il aime le meurtre mais qu'il s'oppose à la peine de mort, qu'il est « perpétuellement enfermé et absolument libre »⁹⁵¹ — atteignent même le mouvement qu'il entreprend avec le langage, en constituant l'expérience littéraire par le questionnement du langage comme transparence qu'expose le sens directement au regard.

Selon Blanchot dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », l'inconvenance de la littérature consiste en ce qu'« il faut que l'inexprimé se dévoile »⁹⁵², et cependant « malgré l'exigence et malgré la médiation, l'ineffable reste toujours inexprimé »⁹⁵³. Ce double mouvement contradictoire qui constitue la littérature, mouvement de l'inexprimable et l'infigurable, exige l'interruption que réalise le questionnement du langage par le langage : « La coupure exigée par l'écriture est coupure avec la pensée quand celle-ci se donne pour proximité immédiate, et coupure avec toute expérience empirique du monde »⁹⁵⁴. La littérature et l'écriture, comme Rousseau l'inaugure et Sade le met en jeu, par la contradiction insoluble qui les constitue, interrompent le rapport direct avec la conscience présente.

Cette interruption, définie à partir du rapport du langage avec la conscience et la réalité, a des implications dans le champ de la vie politique. Selon Blanchot, le mouvement d'interruption du langage entraîne le devenir de la liberté comme interruption de l'histoire :

Avec Sade — et à un très haut point de vérité paradoxale —, nous avons le premier exemple (mais y en eut-il un second ?) de la manière dont écrire, la liberté d'écrire, peut coïncider avec le mouvement de la liberté réelle, quand celle-ci entre en crise et

⁹⁴⁹ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », art. cit. p. 377.

⁹⁵⁰ BLANCHOT Maurice, « Le grand refus », art. cit., p. 53.

⁹⁵¹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

⁹⁵² BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 130.

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », art. cit., p. 391.

provoque une *vacance d'histoire*. Coïncidence qui n'est pas identification⁹⁵⁵ (nous soulignons).

Avec l'expression « vacance d'histoire », nous pensons encore à la révolution, comme le moment vide où la liberté devient événement. À cet égard, Blanchot indique une coïncidence entre écriture et réalité. Cette coïncidence permet à la littérature de s'achever « en dehors d'elle-même, dans l'histoire »⁹⁵⁶. La littérature et la liberté se réalisent lorsque le mouvement de la réalité coïncide avec le mouvement de la liberté réelle, l'écriture. À ce moment, la réalité entre en vacance d'histoire : nous nous trouvons dans les temps d'entre-dire.

L'interruption qui constitue la littérature, interruption du rapport direct avec la conscience présente, est décrite par Blanchot comme l'« intervalle mouvant qui se désigne peut-être à partir de l'interdit, mais en ouvrant celui-ci pour y mettre à découvert, non pas la Loi, mais *l'entre-dire* ou le vide de la discontinuité »⁹⁵⁷. Reprenant la référence aux tables brisées dans « Refuser l'ordre établi », Blanchot considère que l'engagement de la littérature, « la littérature législatrice »⁹⁵⁸, qui se pensent comme prophétiques, comme donnant à connaître une réponse, un message de vérité, « ne sauraient constituer une réponse complète, sauf dans leur brisure »⁹⁵⁹. Ainsi, l'entre-dire, l'interruption exigée par l'expérience littéraire, se rapporte à l'interdit, à la prohibition, au rappel de la limite qu'est la loi. La folie, la démesure, l'inconvenance littéraire se désigne et se façonne à partir de l'interdit qui la dissimule. Les tables brisées donnent la loi hantée par l'inaccessible et l'inachevé. Dans le même sens, l'écriture comme cadre à partir duquel penser la liberté ne s'égare pas dans un anéantissement de la loi ; au contraire, elle a besoin d'une loi qui la dissimule.

Blanchot cite Sade : « Ce n'est que dans l'instant du silence des lois qu'éclatent les grandes actions »⁹⁶⁰. C'est dans ces instants extrêmes que la puissance négative se livre au mouvement excessif de destruction, moment du silence de la loi où tout s'arrête, même la Loi, pour faire place au vide de l'interruption, à l'entre-dire. C'est dans ces instants que se

⁹⁵⁵ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 330.

⁹⁵⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 329.

⁹⁵⁷ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », art. cit., p. 389.

⁹⁵⁸ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit. p. 222

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁶⁰ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 335.

réalise la liberté en tant que le glissement trompeur d'un extrême à l'autre :

Sade appelle donc régime révolutionnaire le temps pur où l'histoire suspendue fait époque, ce temps de l'entre-temps où entre les anciennes lois et les lois nouvelles règne le silence de l'absence des lois, cet intervalle qui correspond précisément à l'entre-dire où tout cesse et tout s'arrête, y compris l'éternelle pulsion parlante, parce qu'il n'est plus alors d'interdit⁹⁶¹.

Quand Blanchot, parlant de Sade, écrit : « Il faut tout dire. La première des libertés est la liberté de tout dire »⁹⁶², le « tout » qui caractérise la liberté que Sade cherche à éprouver désigne une dimension essentielle de la liberté de l'écriture. Il n'est pas le tout du savoir encyclopédique qui recense toutes les possibilités humaines ; ni le tout de « la totalité d'une expérience où le sens s'accomplit par le mouvement d'une négation poussée à son terme »⁹⁶³, ce que Blanchot appelle la « dialectique au sens moderne » qu'on trouve chez Sade — même si ce dernier ne l'épuise pas. Le tout de *la liberté de tout dire* est le tout d'une raison excessive — même si la raison encyclopédique et la raison dialectique sont aussi excessives que l'écriture — qui se cherche par le mouvement d'écrire, et s'affirme par « une parole sans équivoque, privée de toute arrière-pensée, qui dit toujours tout sans façon »⁹⁶⁴.

Dans le commentaire de Blanchot sur Rousseau, la notion de « tout dire » est pensée en relation avec la tentation de s'en tenir à l'immédiat ainsi qu'à la volonté de dire l'obscur, le honteux, l'inconvenant et la vacuité : « Rousseau, dans ses *Confessions*, voudra nécessairement tout dire. Tout, c'est d'abord toute son histoire, toute sa vie [...], l'ignoble, le bas, le pervers, mais aussi l'insignifiant, l'incertain, le nul »⁹⁶⁵. Cette enquête conduit Rousseau à la recherche d'un autre langage permettant de faire passer son intimité dans la transparence du jour. Néanmoins :

En même temps, il a conscience que tout dire, ce n'est pas épuiser son histoire, ni son

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 336.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 342.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 328.

⁹⁶⁴ *Ibid.*

⁹⁶⁵ BLANCHOT Maurice, « Rousseau », art. cit., p. 64.

caractère, dans un impossible récit intégral, mais aussi bien chercher en son être ou dans le langage le moment de la simplicité première, où tout est donné par avance, où le tout est possible⁹⁶⁶.

Il s'agit de la recherche du commencement, du point de départ. Une parole sans équivoque, privée de toute arrière-pensée, est une parole qui ne dit pas quelque chose, qui n'est précédée que par l'anéantissement préalable à tout. Cette exigence entraîne le questionnement du langage que réalise l'expérience littéraire. Dans *La folie du jour*, nous avons lu comment le protagoniste est confronté à cette même exigence. L'autorité médicale demande au protagoniste de tout dire, de formuler un récit cohérent de la rencontre directe avec le jour qu'il a vécu. L'impossibilité de satisfaire cette exigence donne le jour au récit. La recherche du commencement constitue une passion, la tentation créatrice qui attire le travail de l'écrivain.

Le mouvement de l'écriture, c'est le mouvement éternel d'une parole vide. Elle ne dit rien parce qu'elle cherche à satisfaire cette exigence impossible, la transparence de l'immédiat. Il s'agit d'une parole qui se prononce dans « le temps de l'entre-dire »⁹⁶⁷, qui n'écrit pas quelque chose, mais qui ne dit rien, et n'affirme que son dehors.

Dans l'essai « La question la plus profonde »⁹⁶⁸, publié entre 1960 et 1961 dans *La Nouvelle Revue française*, Blanchot affirme que pour la dialectique, la question la plus profonde, le questionnement sur le principe d'apparition de tout que nous venons de considérer est la question ultime. Elle est autant commencement que fin, elle répond à l'exigence circulaire d'un « mouvement sans fin et cependant toujours déjà achevé. L'histoire est la réalisation infinie de ce mouvement toujours déjà accompli »⁹⁶⁹. Mais l'écriture détourne l'exigence dialectique. Ainsi, avec l'écriture, la question la plus profonde, détournée d'elle-même,

est la question qui ne se pose pas. Quand la dialectique règne, rassemblant toutes choses dans l'unique question d'ensemble, quand, par son accomplissement, tout

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

⁹⁶⁷ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 329.

⁹⁶⁸ BLANCHOT Maurice, « La question la plus profonde » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 12-34.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 19.

s'est fait question, alors se pose la question qui ne se pose pas. D'un côté, celle-ci n'est que l'ombre de la question de tout, une ombre de question, l'illusion qu'il reste encore à questionner lorsqu'il n'y a plus de question, en ce sens la plus superficielle, la plus trompeuse, d'un autre côté la plus profonde, parce qu'elle ne semble pouvoir être pensée et formulée que si nous faisons toujours un pas en arrière, vers cela qui demande à être encore pensé, même lorsque tout, le tout, est pensé⁹⁷⁰.

Il s'agit d'un pas en arrière ou d'un pas en avant, d'un manque qui néanmoins est un excès. Si pour Blanchot la liberté est en rapport avec le tout, ce tout est le tout inachevé d'une parole excessive, irréaliste, imaginaire : « L'irréalité commence avec le tout »⁹⁷¹, dit Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ». Quand le tout est accompli, l'imaginaire commence et la totalité échoue : « L'imaginaire n'est pas une étrange région située par-delà le monde, il est le monde même, mais comme ensemble, comme tout »⁹⁷². L'imaginaire ouvre le tout vers l'inconnu. Si ce tout va au-delà de *ce qui est* dit, c'est parce qu'il cherche à entendre aussi le temps de l'entre-dire, où rien n'est dit, où c'est le néant qui parle ; le temps de l'interruption : « narration qui ne rencontre pas d'interdit, parce qu'il n'en est plus d'autres que le temps de l'entre-dire »⁹⁷³.

Concernant la distinction entre écriture du jour et écriture de nuit que nous avons citée au début de cette section du chapitre, Blanchot définit le dédoublement du langage qui constitue l'expérience littéraire de la manière suivante : « l'écriture du jour au service de tel ou tel [...], et l'écriture de la nuit qui me rendait étranger à toute autre exigence qu'elle-même, tout en changeant mon identité ou en l'orientant vers un inconnu insaisissable et angoissant »⁹⁷⁴. Une semblable distinction est mentionnée dans *La communauté inavouable* : Blanchot, en parlant de Bataille, oppose la communication diurne et la communication nocturne, cette dernière comprise comme celle « qui ne s'avoue pas, qui anticipe et ne s'autorise que d'un auteur inexistant »⁹⁷⁵. L'écriture de la nuit, en tant que le langage

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁷¹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 307.

⁹⁷² *Ibid.*

⁹⁷³ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 329.

⁹⁷⁴ BLANCHOT Maurice, « Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984 », art. cit., p. 61.

⁹⁷⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative » in *La communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 39

littéraire, ne répond qu'à elle-même ; elle ne dit pas quelque chose, elle ne dit ni ne communique rien, elle détourne l'identité de celui qui écrit, et qui, comme Rousseau, par l'écriture « perdra peu à peu tout rapport stable avec soi »⁹⁷⁶.

La liberté de tout dire se réalise à partir de ce dédoublement du langage que réalise la littérature, à partir du tout et de son dédoublement. Ainsi, selon Blanchot, aussi bien Rousseau que Sade ont compris que

La littérature est cette manière de dire qui dit par la manière, comme il [Rousseau] voit qu'il y a un sens, une vérité et comme un contenu de la forme où se communique, malgré les mots, tout ce que dissimule leur trompeuse signification⁹⁷⁷.

La parole dit quelque chose en même temps qu'elle dissimule l'impossible, l'absence originaire. Selon Blanchot, cette duplicité revient à une « loi du redoublement de l'histoire »⁹⁷⁸, conséquence du dédoublement du langage. Si l'histoire est la réalisation infinie du mouvement toujours déjà accompli⁹⁷⁹ de la dialectique, l'écriture, par son devenir d'interruption, dédouble et dérobe ce mouvement. Nous reviendrons plus en détail sur cette idée.

9) *L'ambiguïté de la loi, la liberté*

Dans le chapitre précédent, nous avons fait référence au commentaire que propose Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur* au sujet du roman d'Arthur Koestler *Le Zéro et l'infini*. Selon notre lecture, la question posée par le philosophe à propos du roman concernait le problème du rapport entre l'objectivité de l'histoire, d'une part, et l'individu et sa démarche subjective dans le marxisme, d'autre part. Merleau-Ponty se demande : « Est-il vrai [...] que la politique soit la moderne tragédie où s'affrontent la vérité de l'individu et les exigences de la généralité, comme, dans la tragédie antique, la volonté du héros est le destin

⁹⁷⁶ BLANCHOT Maurice, « Rousseau », art. cit., p. 61.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 66-67.

⁹⁷⁸ BLANCHOT Maurice, « Rousseau », art. cit. p. 67.

⁹⁷⁹ BLANCHOT Maurice, « La question la plus profonde », art. cit., p. 19.

fixé par les dieux⁹⁸⁰ ? ». En réponse à ce questionnement, il soutient que la tension entre intentionnalité et acte, entre faire l'histoire et la subir, est irréductible parce que l'équivoque et l'ambiguïté sont propres à la vie politique, à la contingence et à l'histoire. Nous sommes toujours exposés à cette ambiguïté qui empêche d'objectiver complètement un phénomène politique. Ainsi, cette ambiguïté est ce qui permet de ne pas penser la politique moderne et l'histoire comme une démarche qui soumet l'individu à son parcours. La liberté moderne trouve son fondement dans cette ambiguïté.

Par ailleurs, nous avons soutenu que dans *Le Très-Haut* la question que posait Blanchot concernait plutôt le rapport entre l'individu, le langage et la loi. Le rapport au droit, appréhendé via le langage, est également habité par l'ambiguïté. Comme l'exprime la phrase que Sorge adresse à Bouxx dans la lettre qu'il lui envoie vers la fin du roman — « je joue un rôle, je reçois des ordres, je les exécute. Comment ? Je ne puis le dire parce qu'au fond cela n'est pas vrai »⁹⁸¹ —, l'individu ne peut savoir quelle est sa condition par rapport à la loi. Il ne peut pas la connaître parce qu'il ne connaît pas la nature ultime de la loi. Le sens exact qu'elle affirme reste voilé. Le protagoniste affirme : « Car c'était la dignité de la loi que de se cacher et de se montrer : en chacun, elle se cachait, elle se montrait en tous ; quand on ne la voyait pas, on savait que c'était elle ; quand on la voyait, on ne savait plus qu'on était soi »⁹⁸². Ce mouvement que nous appelons avec Foucault la dissimulation de la loi revient à l'ambiguïté qui caractérise le langage littéraire selon Blanchot. Le langage littéraire, contradictoire, trompeur, impénétrable, rend inaccessible la nature ultime de la loi. Voici à nouveau la contradiction dont Rousseau se fait conscient :

Dans la littérature, l'ambiguïté est comme livrée à ses excès par les facilités qu'elle trouve et épuisée par l'étendue des abus qu'elle peut commettre. On dirait que s'offre un piège caché pour qu'elle dévoile ses propres pièges et qu'en se livrant à elle sans réserve, la littérature essaie de la retenir, hors de la vue du monde et hors la pensée du monde dans un domaine où elle s'accomplit sans rien mettre en péril⁹⁸³.

⁹⁸⁰ MERLEAU-PONTY Maurice, « Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste » art. cit., p. 225.

⁹⁸¹ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 173.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 218.

⁹⁸³ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 328.

L'ambiguïté que la littérature met en jeu a pour conséquence qu'elle « s'achève en dehors d'elle-même »⁹⁸⁴, ce qui signifie qu'elle ne se détermine pas à soi-même, elle ne se donne pas sa propre limite, elle ne peut avoir en soi sa fin. En ce sens, la littérature se place à la périphérie du monde pour s'achever au-delà d'elle-même.

La littérature s'achève dans l'incertitude d'un mouvement qui tombe hors de soi. C'est un saut dans le vide, une rupture de continuité. L'incertitude est entraînée par l'ambiguïté. Ainsi, l'ambiguïté permet le renversement par lequel se séparer de soi, échapper à soi, se dégager par une contestation infinie⁹⁸⁵. La question la plus profonde, à laquelle nous avons fait référence dans la section précédente, détournée par le mouvement de l'écriture, renverse le mouvement sans fin et cependant toujours déjà achevé de la dialectique dont l'histoire est la réalisation. Détournée de soi, la question ultime devient la question qui ne se pose pas, dédoublant et dérochant le mouvement circulaire, et introduisant l'interruption qui constitue l'expérience littéraire.

Blanchot se demande au sujet de cette ambiguïté : « Faut-il supposer un sens du sens des mots qui, tout en le déterminant, envelopperait cette détermination d'une indétermination ambiguë en instance entre le oui et le non ? »⁹⁸⁶. Ce sens du sens, est longuement interrogé la fin de l'essai « La littérature et le droit à la mort », soutient Blanchot. Il est autant puissance qu'impuissance, autant le mouvement de compréhension de l'être que sa folie et son absurdité. Les deux versants entre lesquels la littérature se partage constituent les deux axes dans lesquels elle se réalise comme ambiguïté.

Dans « Le mythe de Sisyphe » (1942), Blanchot identifie deux principes qui permettent de penser autrement la duplicité qui constitue le langage littéraire. Selon l'écrivain, Camus juxtapose dans son œuvre deux certitudes : l'appétit d'absolu et d'unité, et l'irréductibilité du monde à un principe rationnel et raisonnable⁹⁸⁷. Le monde est irréductible à la raison comme principe absolu et unitaire. Les deux convictions mises ensemble expriment la situation que la notion d'absurde chez Camus tente de nommer, même s'il ne le peut pas.

L'absurde consiste à une situation qui ne peut être « éclaircie ni même

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁹⁸⁵ BLANCHOT Maurice, « Du côté de Nietzsche » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 287.

⁹⁸⁶ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 330.

⁹⁸⁷ BLANCHOT Maurice, « Le mythe de Sisyphe » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 70.

authentiquement décrite »⁹⁸⁸. Une contradiction apparaît entre, d'un côté, l'appétit d'absolu et d'unité comme principe qui configure le rationnel, et d'un autre, l'irréductibilité du monde au principe rationnel. Cette contradiction révèle la tension qui hante la raison et qui l'excède. La raison échoue à nommer l'absurde sans le réduire à ce que la raison peut trouver.

Alors, pour s'approcher de ce qui l'excède, la raison ne peut que se contester sans repos : « contester sans cesse ce qu'elle-même pose pour s'en approcher »⁹⁸⁹. Cette contestation réaffirme le mouvement de la raison, ce mouvement où elle se retrouve soi-même dans une chute et une restitution sans fin, mouvement dans lequel la pensée, même si elle cherche à comprendre tout, finit par se heurter à une impossibilité : « la pensée [...] se découvre soudain dans la solitude d'une région extrême où elle n'a plus ni point de repère, ni raison d'être, ni espoir d'aucune issue »⁹⁹⁰. Philosophes et écrivains cherchent à trouver ce point, selon Blanchot. Ce point, l'impossible, est ce que l'écriture pointe ; c'est l'indétermination ambiguë en instance entre le oui et le non⁹⁹¹ qui enveloppe le sens comme son excès. L'écriture désigne l'impossible, mais pas en le nommant, ni en le décrivant : en accomplissant le mouvement de l'impossible, mouvement interruptif par lequel *se fait* le vide.

Le mouvement entraîné par l'homme absurde chez Camus est le mouvement de la liberté chez Blanchot — néanmoins, précise Blanchot, imaginer Sisyphe heureux comme le fait Camus, c'est donner à l'absurde le lieu d'une solution parce qu'il cesse d'être ce qui dérange le retour à soi de la raison, pour être ce qui l'arrange. La contradiction qu'il entraîne permet le renversement dans lequel se séparer de soi, échapper à soi, se dégager par une contestation infinie⁹⁹².

Sade fait partie des écrivains qui font de leur œuvre un miroir de l'absurde, « qui ont donné au non-sens la garantie d'un art accouplé raisonnablement à l'absurde⁹⁹³ ». Si l'Unique de Sade est l'appétit d'absolu et l'unité, le renversement que l'écriture met en jeu est ce qui empêche au néant de devenir absolu, et à l'être devenir total.

⁹⁸⁸ *Ibid.*

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁹¹ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 330.

⁹⁹² BLANCHOT Maurice, « Du côté de Nietzsche », art. cit., p. 287

⁹⁹³ BLANCHOT Maurice, « Le mythe de Sisyphe », art. cit., p. 68.

Dans l'essai « L'oubli, la déraison »⁹⁹⁴, publié dans *L'entretien infini* (1969) sous le titre « Le grand renfermement », Blanchot commente l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault. Il y écrit, prenant le monde moderne et la pensée de Descartes comme point d'ouverture, que

l'homme, comme accomplissement de la raison, affirmation de la souveraineté du sujet capable du vrai, c'est l'impossibilité de la folie, et certes il peut arriver aux hommes d'être fous, mais l'homme même, le sujet en l'homme, ne saurait l'être, car seul est homme celui qui s'accomplit par l'affirmation du Je souverain, sans le choix initial qu'il fait contre la Dérison⁹⁹⁵.

Du monde de déraison, la folie n'est qu'une part : les « insensés, débauchés, hérétiques, irréguliers »⁹⁹⁶ sont enfermés entre quatre murs qui « symbolisent le refus de tout dialogue, l'ex-communication »⁹⁹⁷. La déraison et le sans raison sont mis en contact ou même indistinguées, jusqu'au XIX^e siècle, moment où la folie gagne « la calme positivité des choses à connaître »⁹⁹⁸. Cependant, quelque chose de démesuré se cache dans les espaces d'enfermement, « dans les cellules et les caveaux, *une liberté* [...], la parole de la violence et du désir sans représentation, sans signification »⁹⁹⁹ (nous soulignons). Le langage de la folie à l'œuvre dans les grandes œuvres sombres de la littérature (Sade, Hölderlin, Nietzsche, etc.) maintient le rapport entre le savoir de la Dérison et la folie.

Ce langage permet de revenir à la question du choix de Descartes, choix qui définit l'essence du monde moderne : la souveraineté du Je qui s'affirme sur l'exclusion de la folie comme impossibilité. C'est dans l'instant de ce choix que « la pensée cherche à s'éprouver plus essentiellement comme un pouvoir sans pouvoir »¹⁰⁰⁰; dans cette recherche, une liberté autre que la liberté des modernes peut se penser. Dans le choix de Descartes, la pensée s'identifie à la possibilité, mais dans le langage de la folie elle s'éprouve comme pouvoir

⁹⁹⁴ BLANCHOT Maurice, « L'oubli, la déraison » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 289-299.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 294.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 296.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 295.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 296.

sans pouvoir ; elle se retire d'elle-même et s'tourne à « une recherche égarée, sans travail et sans patience, sans résultat et sans œuvre »¹⁰⁰¹. Quand la pensée s'éprouve comme pouvoir sans pouvoir, elle remet en cause « l'affirmation qui l'identifie à la seule possibilité »¹⁰⁰². Cela a lieu dans le langage de la folie, de l'absence d'œuvre, celle de l'écrivain qui s'engage dans l'épreuve « qui toujours par avance ruine l'œuvre »¹⁰⁰³, c'est-à-dire une expérience non dialectique du langage.

L'expérience de l'absurde constitue une autre expérience de la liberté. Face à l'absurde et pour s'approcher à lui, la raison se pose à soi-même comme le principe absolu et l'unitaire, puis elle reconnaît que l'absurde se détache de ces principes, elle se dénonce pour chercher à s'occuper de l'absurde sans « se perdre », et en se dénonçant elle ne fait que se récupérer : « elle tombe, elle se relève »¹⁰⁰⁴. Voilà le mouvement de la raison. Alors Blanchot ajoute :

Et enfin, à supposer que la raison, par une contestation véritable, fût devenue déraison, ce terme ne pourrait d'aucune manière représenter un dénouement. Il lui faudrait aspirer à un au-delà de la démence, à une possibilité nouvelle où la démence serait à son tour dénoncée, contestée par la raison devenue folle, mais restée elle-même dans la folie. Et de cette possibilité, on ne saurait pourtant dire encore : voilà l'absurde¹⁰⁰⁵.

Dans le mouvement que Blanchot tente de nommer, raison et déraison restent séparées par une distance infinie et insurmontable. Ainsi, le tout dire de Sade se constitue comme une tache qui cherche à dire le tout avec un langage détourné sur l'impossible, sur ce qu'il nie pour se constituer comme langage, ouvert à la contradiction de la double exigence d'unité et irréductibilité à l'Un.

si écrire, ce n'est pas, toujours dès l'abord et préalablement, se retenir, par cette

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² *Ibid.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 297.

¹⁰⁰⁴ BLANCHOT Maurice, « Le mythe de Sisyphe », art. cit., p. 71.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*

interruption, en rapport avec le Neutre (ou en un rapport neutre), sans référence au Même, sans référence à l'Un, hors de tout visible et de tout invisible¹⁰⁰⁶.

La liberté se fait à partir de cette compréhension du langage mise en jeu par la littérature. Le langage littéraire cherche à faire l'épreuve de l'impossible à partir d'un dédoublement qui répond à une double exigence et produit un double mouvement.

Revenons à la référence à la Terre dans « La littérature et le droit à la mort » : elle était proposée afin de penser l'activité de l'écrivain, la littérature, par rapport au temps où la littérature se fait histoire : « L'écrivain se reconnaît dans la Révolution. Elle l'attire parce qu'elle est le temps où la littérature se fait histoire »¹⁰⁰⁷. Blanchot ajoutait que « la littérature s'achève en dehors d'elle-même, dans l'histoire »¹⁰⁰⁸. Ainsi, la littérature se place à la périphérie du monde, et néanmoins elle y entre. Comment y parvient-elle ? Comment parvient-elle à se maintenir au-delà du monde et cependant y entrer ? Par le double mouvement qui la constitue. L'inconvenance de la littérature dans son double mouvement fait coïncider dans un même instant la liberté absolue d'écrire et la liberté réelle, en provoquant une vacance d'histoire :

Ainsi coïncident un instant, le temps que se rencontrent la révolution et la philosophie dans les fers, ces deux hiatus d'histoire, certes bien différents, l'un qui fait époque et qui ouvre l'histoire, l'autre sur quoi toujours l'histoire voudra se renfermer¹⁰⁰⁹.

Le double langage introduit l'interruption, l'incomplétude comme principe dans l'histoire, comme ce qui peut la déclencher à partir de rien. Dans *La communauté inavouable*, nous verrons comment Blanchot revient à l'inconvenance littéraire comme principe constituant de la communauté politique. Elle s'inscrit en des œuvres pour s'affirmer dans le désœuvrement qui les hante. Ainsi, l'inconvenance littéraire permet de penser la communauté dans le questionnement qui la constitue, moment extrême où la communauté se constitue par l'absence de toute chose en commun. Si chez Blanchot « il n'y a donc de liberté

¹⁰⁰⁶ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », art. cit., p. 384.

¹⁰⁰⁷ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 329.

¹⁰⁰⁹ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 329.

que pour autrui et par autrui »¹⁰¹⁰, c'est parce que le mouvement de questionnement que réalise la littérature a besoin de l'interruption de l'autre pour s'effectuer. Cet autre, n'étant pas reconduit au même, apparaît dans l'étrangeté de n'avoir rien en commun. Il reste absolument étranger.

De même que *La folie du jour* se déroule entre le oui à la vie, oui à la mort, et le non du « Non, pas de récit, plus jamais »¹⁰¹¹, la littérature donne le jour à la loi en affirmant l'impossibilité de son accomplissement. Ainsi, elle la fait possible et impossible par le même mouvement. Elle la constitue et la met en question à la fois. L'ambiguïté du langage rend possible cet étrange mouvement.

« En niant le jour, la littérature reconstruit le jour comme fatalité »¹⁰¹², soutient Blanchot. La négation du jour que réalise la littérature entraîne l'immédiate émergence du jour comme fatalité. Ainsi, dans l'exercice de la puissance du négatif, la littérature se heurte à sa limite, l'impossible : « ce qu'il y a avant le jour, c'est le jour encore, mais comme impuissance à disparaître et non comme pouvoir de faire apparaître, obscure nécessité et non liberté éclairante »¹⁰¹³. La littérature se déplace entre la liberté éclairante et l'obscurité nécessaire : « le jour est ce à quoi on n'échappe pas : en lui nous sommes libres, mais lui-même est fatalité »¹⁰¹⁴. Le jour est autant son pouvoir que sa faiblesse. Nous sommes condamnés au jour, mais le jour est tout autant ce qui nous rend libres. C'est le paradoxe qui constitue la littérature.

La distance séparant le possible de l'impossible est l'espace où la littérature a lieu, l'espace d'indétermination, incertitude, inconstance qui permet l'expérience de la liberté. Nous expliquerons cette dernière affirmation.

Dans le chapitre précédent, nous avons commenté la lecture de *La folie du jour* que propose Levinas. Celle-ci remarque justement cette dimension de fatalité de la littérature en soutenant qu'une non-liberté infernale est le propos de ce récit¹⁰¹⁵ — une non-liberté moins libre que tout déterminisme et que toute tragédie, dit le philosophe. Ainsi, le rapport de la

¹⁰¹⁰ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

¹⁰¹¹ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 30.

¹⁰¹² BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 318.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ LEVINAS Emmanuel, « Exercices sur "La folie du jour" », art. cit. p. 59.

littérature avec la liberté rend compte d'une ambivalence complexe. La littérature réalise la liberté absolue, mais elle se heurte à la fatalité du mouvement négatif. Cette condamnation qu'elle expose nous montre l'impossibilité de sortir de soi, l'impossibilité d'échapper au mouvement du négatif, ce « pas au-delà » que soulignait Fynsk : « a passage in exception — a crossing of the line, so to speak »¹⁰¹⁶ (« un passage d'exception — un franchissement de la ligne, en quelque sorte ») qui selon Fynsk, différemment de ce que disait Levinas, annonce une liberté d'un ordre différent de celle qu'annonce la loi des hommes, d'un ordre différent que le « Non, pas de récit, plus jamais »¹⁰¹⁷ qui met fin à la narration.

Quel est le rapport de ce mouvement ambigu avec la liberté ? Selon Blanchot, le sens du sens des mots est la mort, « le pouvoir prodigieux du négatif, ou encore la liberté, par le travail de quoi l'existence est détachée d'elle-même et rendue significative »¹⁰¹⁸. Ainsi, à chaque mouvement, le pouvoir prodigieux du négatif s'affirme « comme une possibilité toujours autre et ne perpétue un *double sens* irréductible »¹⁰¹⁹. En détachant l'existence d'elle-même, il la constitue comme une possibilité toujours autre, mais aussi comme impossibilité. Ainsi, l'ambiguïté réalise l'essence de la négativité et constitue la liberté comme un double mouvement, autant de puissance que de faiblesse.

Dans l'essai « Du côté de Nietzsche », publié dans *La part de feu* conjointement avec « La littérature et le droit à la mort », Blanchot décrit la Mort de Dieu comme entraînant ce même double mouvement qui constitue l'essence de la littérature, le pas au-delà que réalise la littérature :

On peut dire que, dans la Mort de Dieu, ce n'est pas l'athéisme qui compte (positif ou non), mais l'expérience de l'homme comme liberté, ou, plus exactement, le fait que dans une seule et même expérience se dévoile l'absence de tout recours à un être inconditionné et la structure de la liberté humaine comme pouvoir inconditionné de se séparer de soi, d'échapper à soi, de se dégager par une contestation infinie.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁶ FYNISK Christopher, « Writing and Sovereignty: La folie du jour », art. cit. p. 191.

¹⁰¹⁷ BLANCHOT Maurice, *La folie du jour*, op. cit., p. 30.

¹⁰¹⁸ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 330.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

¹⁰²⁰ BLANCHOT Maurice, « Du côté de Nietzsche », art. cit., p. 287.

Voici ce que Blanchot appelle « l'expérience de l'homme comme liberté ». Il n'y a pas d'au-delà vers lequel se tourner, il n'y a pas une substance, un être, un fondement à l'origine. La liberté se réalise comme un mouvement d'éloignement qui ne tombe pas dans un dehors, qui se heurte à son absence. La liberté se réalise comme le mouvement sans repos qui se heurte à l'impossibilité de ce dehors, c'est-à-dire à l'impossibilité de sortir de soi.

Dans « L'Idylle », l'étranger qui cherchait à fuir l'hospice ne trouve jamais les frontières de la ville environnante. Il cherchait à se rendre libre, non pas en devenant citoyen de la ville, mais en cherchant une extériorité plus radicale. Ainsi, le récit propose une distinction entre deux formes de liberté. La liberté de la citoyenneté, qui est soumise aux limites et au mode de vie que l'Hospice impose, et la liberté étrangère, qui se heurte à l'impossibilité. Le récit se développe dans la distance qui tient l'une à l'écart de l'autre.

De même, Kafka a d'abord été séduit par l'idée de l'écriture comme un dedans à l'intérieur duquel il pouvait demeurer. Finalement, il se rend compte que, au contraire, elle est plutôt un dehors impossible qui ruine toute possibilité : « non plus alors l'ininterrompu dans son devenir, mais devenir d'interruption »¹⁰²¹. Être voué à la littérature ne signifie pas que l'écrivain trouve un au-delà du monde où il peut rester tranquillement, mais qu'il est plongé dans un « *temps de la détresse* »¹⁰²², « dans l'autre de tout monde »¹⁰²³, un lieu inhabitable. Cet autre de tout monde n'est pas un au-delà ininterrompu ; il est l'impossible, le devenir d'interruption, c'est-à-dire la discontinuité par laquelle s'éprouve l'impossibilité de ce dehors.

Dans *Le Très-Haut*, Sorge, qui essaie de démissionner de sa fonction publique et de quitter le régime de la loi, est enfin convaincu que la loi est constituée par une double dimension, à savoir la généralité et l'universalité, d'une part ; l'avertissement personnel et étranger, d'autre part : « je joue un rôle, je reçois des ordres, je les exécute. Comment ? Je ne puis le dire parce qu'au fond cela n'est pas vrai »¹⁰²⁴ soutient-il dans le dernier message qu'il écrit à Bouxx. Cette duplicité qui rend la loi indiscernable et empêche de s'échapper d'elle — du travail, de la ville, du monde — offre cependant l'espace pour l'incertitude. L'expérience de la liberté est étroitement liée à cette incertitude. Nous sommes condamnés à

¹⁰²¹ BLANCHOT Maurice, « Le tout dernier mot » art. cit., p. 318.

¹⁰²² BLANCHOT Maurice, « Kafka et l'exigence de l'œuvre » art. cit., p. 89.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 89-90.

¹⁰²⁴ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 173.

la loi ; néanmoins, elle oscille entre la présence et l'absence. Ainsi, la liberté se développe dans l'espace entre la naissance de la loi et l'impossibilité de son accomplissement.

III. La communauté de solitaires

La communauté inavouable, publié en 1983, est un recueil de deux essais, « La communauté négative » et « La communauté des amants ». Les deux proposent une réflexion sur la notion de la communauté. Selon l'écrivain, *communisme* et *communauté* sont deux mots qui expriment un défaut du langage, parce qu'ils « portent tout autre chose que ce qui peut être commun à ceux qui prétendraient appartenir à un ensemble »¹⁰²⁵. Ainsi, la question de la communauté chez Blanchot concerne un problème différent de celui consistant à se demander ce qu'il y a de commun à une collectivité ou un groupe de personnes.

« La communauté négative », le premier essai publié dans *La communauté inavouable*, est écrit à partir de l'essai « La communauté désœuvrée » de Jean-Luc Nancy, publié quelques mois plus tôt dans la revue *Aléa*. L'essai de Blanchot ouvre un dialogue visant à repenser la communauté ainsi qu'à revisiter la pensée de George Bataille à cet égard. Nous ne voulons pas nous introduire directement dans la controverse qu'engage Blanchot avec Nancy. Il s'agit plutôt de penser ce que *La communauté inavouable* ajoute à la réflexion de Blanchot concernant les questions de la loi et la liberté que nous avons étudiées tout au long de la recherche.

« La communauté des amants » est écrit à partir d'un récit de Marguerite Duras intitulé *La Maladie de la mort*. Dans ce récit, une voix impérative, possiblement celle d'un metteur en scène, bien qu'il soit peut-être trop facile de l'identifier comme tel¹⁰²⁶, narre le début d'une relation « amoureuse », sexuelle, économique, entre un homme et une femme. Il cherche quelqu'un pour essayer d'aimer. Elle se soumet. Plus tard, elle lui dit qu'il est atteint de la maladie de la mort. Il pleure et elle affirme que c'est parce qu'il n'aime pas. Le récit s'achève lorsqu'elle part pour ne jamais revenir.

À partir de ces deux essais, Blanchot propose sa compréhension de la question de la communauté. Comme nous l'avons mentionné, celle-ci ne commence pas par une réflexion autour de ce qu'il y a de commun à un collectif, mais au contraire, par la question de la différence. Blanchot réfléchit ainsi :

¹⁰²⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 9.

¹⁰²⁶ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants » art. cit., p. 59.

si le rapport de l'homme à l'homme cesse d'être le rapport du Même avec le Même mais introduit l'Autre comme irréductible et, dans son égalité, toujours en dissymétrie par rapport à celui qui le considère, c'est une tout autre sorte de relation qui s'impose¹⁰²⁷.

Cette autre forme de relation, difficile à appeler « communauté » parce qu'elle n'est pas définie par un trait commun — un objectif, intérêt, caractère, etc. — que partage le collectif — ce qui explique le défaut de langage mentionné ci-dessus —, entraîne à affirmer que dans la question de la communauté, ce qui est finalement mis en jeu est toujours la question de l'*absence* de communauté¹⁰²⁸. Une communauté ne se constitue pas par la reconnaissance de quelque chose de commun qu'une pluralité de sujets partage, au contraire, elle se constitue par l'absence de toute dimension commune entre les parties : « L'absence de communauté n'est pas l'échec de la communauté : elle lui appartient comme à son moment extrême ou comme à l'épreuve qui l'expose à sa disparition nécessaire »¹⁰²⁹. L'absence de communauté se positionne comme le moment extrême où la communauté se constitue par l'absence.

Que reste-t-il de la loi dans ce moment le plus extrême ? Si le langage littéraire est le langage confronté à l'absence de sens, si la littérature cherche à faire éprouver l'anéantissement à l'origine de tout langage, quand nous pensons la loi comme littérature, nous soumettons la loi à l'exigence extrême de cette absence qui constitue le principe de l'expérience communautaire. La loi comme littérature nous permet de penser ce qui nous constitue comme communauté dans l'absence, que Blanchot indique comme le moment le plus extrême de la communauté politique.

Dans cette section de la recherche, nous nous interrogerons sur les conséquences de cette perspective et de ce point de départ pour la compréhension de la loi et la liberté chez Blanchot. Nous essaierons de comprendre comment cette perspective est liée à la compréhension du langage chez Blanchot. Le rapprochement entre littérature et politique, que nous avons abordé sous l'angle de l'analogie entre écriture et révolution, sera clarifié par la lecture de certains passages où Mai 68 est conçu comme le moment où s'affirme

¹⁰²⁷ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 12.

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 31.

l'expérience de l'absence de communauté.

Finalement, nous chercherons à répondre la question que nous avons posée au début de ce chapitre ; quelle est la forme de la liberté que la littérature réalise, et comment la loi y participe-t-elle ?

10) *L'apathie et l'immanence*

Dans la section précédente du chapitre, nous avons étudié le problème de l'individualisme radical chez Sade. La figure de « L'Unique » permet à Blanchot de penser l'idée de l'individu solitaire, qui répond à ce que dans *La communauté inavouable* Blanchot appellera l'exigence de l'immanence absolue.

L'Unique de Sade met en lumière l'individu seul et infiniment isolé. Il est le « Je suis » solitaire au niveau de monde que Blanchot distingue de la solitude essentielle dans *L'espace littéraire*. Le « Je suis » se sépare de l'être en le niant, et « dans cette négation qui est le travail et qui est le temps, les êtres s'accomplissent et les hommes se dressent dans la liberté du "Je suis" »¹⁰³⁰. L'anéantissement préalable qui fonde la liberté de l'individu, de l'Unique, fait du néant un au-delà inatteignable et inéprouvé. Tel le « Je suis », l'Unique « tient son pouvoir du refus d'être, l'absolument "dénaturé", l'absolument séparé, c'est-à-dire l'absolument absolu »¹⁰³¹.

Selon Blanchot, « ce pouvoir par lequel je m'affirme en reniant l'être n'est cependant réel que dans la communauté de tous, dans le mouvement commun du travail et du travail du temps »¹⁰³². C'est à partir de tous que ce « Je suis » devient une réalité historique. Il se réalise dans le temps et est œuvre du travail. Cette communauté de tous, nous l'interprétons comme une référence à l'universalité et la généralité de l'être humain. Si l'individu est libre, cette liberté ne se réalise qu'à partir de tous, dans un monde qui est œuvre de l'universel.

Dans ces passages de *L'espace littéraire*, Blanchot discute explicitement avec Hegel. Dans l'Unique, on trouve l'un des versants qui rapproche Sade de la compréhension de l'être

¹⁰³⁰ BLANCHOT Maurice, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » art. cit., p. 337.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 338.

¹⁰³² *Ibid.*

humain que Blanchot lit chez Hegel : « Les hommes s'affirment par le pouvoir de ne pas être [...]. C'est ce que Hegel a montré »¹⁰³³.

Nous retrouvons cet argument au tout début de « La communauté négative », comme la perspective que Blanchot cherche à contester.

Parlant du communisme et de l'individualisme comme deux modèles essentiels pour penser la communauté, Blanchot dit que le premier comme le second supposent le principe d'une humanité essentiellement produite par elle seule :

immanence de l'homme à l'homme, ce qui désigne aussi l'homme comme l'être absolument immanent, parce qu'il est ou doit devenir tel qu'il soit entièrement œuvre, son œuvre et, finalement, l'œuvre de *tout* ; rien qui ne doive être façonné par lui¹⁰³⁴.

Comme dans *L'espace littéraire*, où le « Je suis » solitaire n'est réel que dans la communauté de tous, dans l'essai de 1983, l'immanence absolue de l'individu est liée au tout, à la totalité et l'absence de limite comme condition de l'Unique. Blanchot ajoute plus loin : « C'est l'origine apparemment saine du totalitarisme le plus malsain¹⁰³⁵ ». Ainsi, il établit une corrélation entre la façon dont nous pensons l'individu et la forme que prend la communauté politique ; dans ce cas, entre l'immanence absolue de l'individu et le totalitarisme.

Dans notre lecture de *Le Très-Haut* du chapitre précédent, nous avons étudié comment Blanchot met en scène l'État totalitaire dans ce roman. Sorge, qui au début du roman s'identifie absolument avec la loi, se trouve à un certain point condamné à la vie de fonctionnaire public. La démission du protagoniste est impossible parce que l'État et la loi n'ont pas de limites dans le roman. Le « Je » qu'affirme Henri Sorge, quand il se pense comme toujours coïncident avec la loi, accapare tout espace et toute possibilité d'autre « Je », il est absolu et total.

Dans *La communauté inavouable*, l'auteur réitère plus directement sa critique de l'idée immanente d'individu soutenue par la *Déclaration des droits de l'homme*, que nous avons étudiée dans la section précédente de la thèse :

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 339.

¹⁰³⁴ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 11.

¹⁰³⁵ *Ibid.*

L'individu s'affirme, avec ses droits inaliénables, son refus d'avoir d'autres origines que soi, son indifférence à toute dépendance théorique vis-à-vis d'un autre qui ne serait pas un individu comme lui, c'est-à-dire lui-même, indéfiniment répété, que ce soit dans le passé ou dans l'avenir — ainsi mortel et immortel : mortel dans son impossibilité de se perpétuer sans s'aliéner, immortel, puisque son individualité est la vie immanente qui n'a pas en elle-même de terme (d'où l'irréfutabilité d'un Stirner ou d'un Sade, réduits à certains de leurs principes)¹⁰³⁶.

Dans *La communauté inavouable*, Blanchot parvient à formuler explicitement la critique de l'idée isolée de l'individu, qui ne se fonde que sur soi, qui ne se confronte pas avec un autre dissemblable, que présuppose la *Déclaration de droits de l'homme*. La critique des Droits de l'homme, initialement formulée comme critique envers un système visant à la formation d'un sujet dégagé de ces antécédents historiques, abstrait de ses conditions de vie singulières, réapparaît, mais comme critique de l'idée d'un individu isolé, exempt de toute relation avec un autre. Le rôle de Sade est central pour comprendre la modulation de cette reformulation. L'Unique sadien correspond à la notion de l'individu et de l'homme établie par la Révolution française. L'individu, avec ses droits inaliénables et son immanence à soi-même, affirme sa souveraineté sur l'anéantissement originaire de tout autre que l'Unique. L'Unique est intouchable et inatteignable parce qu'il n'y a pas d'autre qui se confronte à lui.

Cette conception de l'individu isolé façonne une compréhension de la communauté que Blanchot cherche à contester. Quelle est la forme de cette communauté, et quel est le type de rapport à l'autre qu'entraîne cette perspective ? Nous développons la réponse ci-dessous.

Dans « La raison de Sade », Blanchot avait remarqué l'apathie, c'est-à-dire l'indifférence ou l'insensibilité à l'autre, comme une conséquence de cette conception de l'individu : « L'apathie est l'esprit de négation appliqué à l'homme qui a choisi d'être souverain »¹⁰³⁷. Pour l'Unique, le crime de sang-froid est plus puissant que le crime

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

¹⁰³⁷ BLANCHOT Maurice, « La raison de Sade », art. cit., p. 44.

passionné parce qu'il est détaché de son objet : dans ce sens, il est souverain.

La forme de la communauté que Sade pense avec l'Unique est une communauté de souverains, communauté dans laquelle

la recherche de la puissance excessive n'a pas la mort pour limite, puisque la mort donnée ou reçue parfait la puissance, de même qu'elle accomplit la souveraineté en refermant sur lui-même le Sujet qui s'y exalte souverainement¹⁰³⁸.

Le Sujet s'accomplit souverainement dans la mort. Ainsi, l'apathie de l'individu absolu et autosuffisant est liée à une forme de communauté que Blanchot distingue de celle qu'il tente de penser en 1983. Dans « La communauté négative », Blanchot le dit explicitement : « La communauté n'est pas le lieu de la Souveraineté ».

Blanchot renforce cette perspective dans « La communauté des amants » :

L'apathie, l'impassibilité, le non-lieu des sentiments et l'impuissance sous toutes ses formes, non seulement n'empêchent pas les relations des êtres, mais conduisent ces relations au crime, qui est la forme ultime et (si l'on peut dire) incandescente de l'insensibilité¹⁰³⁹.

Cette lecture de cette forme de rapport entre les individus avait été évoquée auparavant, dans le dénouement de *Le Très-Haut*. Nous offrons un bref rappel.

Vers la fin du roman, Sorge et Jeanne, l'infirmière, partagent des scènes d'intimité dépourvue d'affection : « elle resta tranquille et me laissa toucher un corps sec, dur, dont la froideur n'avait même pas la passivité du sommeil et qui, plutôt que de complaisance, faisait preuve d'une perspicacité loyale et méprisante »¹⁰⁴⁰, décrit Sorge. Puis, dans une scène de folie, elle demande à Sorge de répéter : « Je te chérirai et te protégerai, je ne regarderai que toi »¹⁰⁴¹, comme pour imiter une promesse d'amour conjugal. Finalement, dans la dernière scène de la fiction, Jeanne pointe un revolver sur lui, tira, et Sorge cesse de respirer.

¹⁰³⁸ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 25.

¹⁰³⁹ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 81.

¹⁰⁴⁰ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 195.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

Nous pouvons justement lire ce passage comme une mise en scène de l'apathie conduisant au crime. L'apathie qui caractérise la relation entre les deux personnages est à son comble dans cette scène finale. Les mots de Jeanne, demandant à Sorge de s'engager avec elle, évoquent la question de la famille, du mariage, et du rapport avec les femmes qui ont traversé le roman. Elle cherche à l'engager malgré lui, souverainement. Cependant, la tentative échoue. Les sujets de la famille, du mariage, et du rapport avec les femmes, nous le verrons, sont centrales pour le développement de la pensée sur la communauté chez Blanchot. Les relations familiales, les relations amoureuses, les relations avec l'autre sexe façonnent la configuration de la communauté politique. De plus, dans le deuxième chapitre de cette thèse, nous avons montré comment certains éléments de la narration permettent de douter du caractère absolu et définitif du dénouement du roman. L'ambiguïté de l'image mise en scène par le narrateur, ainsi que la reprise de la parole de Sorge à la toute fin, ne permet pas de conclure si Sorge est mort ou s'il a éprouvé l'impossibilité de mourir. Dans ce sens, la communauté de souverains échoue dans ce roman.

Dans « L'Idylle », nous trouvons une image semblable. Akim, le protagoniste du récit, témoigne d'une scène où Louise, la femme du directeur de l'hospice, criant au milieu de la nuit et désignant son mari, Pierre, affirme : « il va me tuer »¹⁰⁴². Il ne s'agit pas précisément d'une forme d'apathie, au contraire, c'est l'intensité des sentiments qui ressort dans la scène. Néanmoins, elle nous conduit à une réflexion sur la forme de la vie en communauté dans l'hospice : celle-ci se fonde sur un rapport apparemment heureux et bienveillant entre Louise et le directeur, mais qui cache une mésentente radicale au point d'appeler le crime. La scène finale du récit, le châtement de Akim qui le conduit à la mort, peut être lue comme conséquence de la mésentente radicale qui tient l'étranger à l'écart de la ville. Cette mort est aussi le passage vers la citoyenneté. La cérémonie de mariage a pour effet la pleine transformation de l'étranger qui, mourant, revient à la vie comme citoyen : « l'étranger mourait aux premières heures et c'est un familier qui, l'après-midi, prenait sa place, au bras d'une jeune femme surprise d'accompagner quelqu'un qui ne lui était plus inconnu »¹⁰⁴³. Dans ce récit, il semblerait que la communauté des souverains s'accomplisse dans le châtement qui supprime l'étranger.

¹⁰⁴² BLANCHOT Maurice, « L'Idylle » art. cit., p. 44.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 47.

Ce bref rappel ne vise qu'à mettre en évidence la continuité des thèmes et des perspectives mis en jeu par Blanchot tout au long de son œuvre. Dans *Le Très-Haut* comme dans « L'Idylle », l'appartenance à la communauté dépend d'un rapport de coïncidence avec la loi, d'une sorte de suppression de toute distance qui pourrait éloigner les personnages de ce lieu commun qu'est la loi. On peut affirmer que Blanchot réfléchit à cette forme de communauté tout au long de son œuvre. Les fictions en témoignent. Dans le cas de *Le Très-Haut*, nous savons qu'il y a plus d'une lecture possible de la scène du dénouement. Cette duplicité nous intéresse, et nous la retrouvons dans « La communauté des amants ».

Revenant à la description de l'apathie comme conduisant au crime, ce texte constitue la première lecture des rapports d'insensibilité dans l'essai publié en 1983. Puis, l'approche de Blanchot va un peu plus loin. L'intimité vide que l'apathie façonne permet à Blanchot d'identifier le principe d'une forme de communauté différente de celle dont il cherche à s'éloigner.

Dans « La communauté négative », Blanchot énonce trois formes d'expérience permettant de penser la communauté : l'amitié, l'amour et la mort de l'autre¹⁰⁴⁴. Les trois façonnent l'expérience communautaire. « La communauté des amants » concerne notamment l'expérience amoureuse. Selon le titre de la première version de l'essai, publié dans la revue *Le Nouveau Commerce* en 1983, deux sujets sont fondamentaux dans cet essai : *éthique et amour* — le premier titre envisagé pour l'essai était « La Maladie de la mort (éthique et amour) ». Nous avons vu, notamment dans le deuxième chapitre de cette thèse, comment Blanchot décrit le rapport du mariage, le rapport aux femmes et à l'espace familial dans lequel se façonne une certaine forme de communauté des amants. Dans le même sens, le récit de Duras narre le début d'une relation indolente et nonchalante, et néanmoins « amoureuse » — ainsi que sexuelle et économique — entre un homme et une femme. « La communauté des amants » propose alors une réflexion sur l'amour en tant que rapport façonnant l'expérience communautaire. Cependant, comme le titre l'indique, il ne s'agit pas seulement d'amour, mais aussi d'éthique. En d'autres termes, la lecture que fait Blanchot de la relation amoureuse dans « La communauté des amants » donne lieu à une forme de relation dans laquelle l'autre n'est pas approprié ou subjugué, à la différence des autres narrations

¹⁰⁴⁴ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 33.

que nous venons d'évoquer. Nous développerons la dimension éthique dans la dernière section de ce chapitre. Nous verrons que la compréhension de la loi comme littérature nous conduit à penser la loi et la liberté à partir de l'exigence que pose la dimension éthique.

11) *Le principe d'incomplétude, la littérature et la loi*

Avant d'aborder la question de l'amour, il est important de noter que « La communauté des amants » débute avec une réflexion sur Mai 68 en tant que moment où une certaine forme de rapport à l'autre est venue à l'expérience. Mai 68 a montré que pouvait s'affirmer « l'ouverture qui permettait à chacun, sans distinction de classe, d'âge, de sexe ou de culture, de frayer avec le premier venu, comme avec un être déjà aimé, précisément parce qu'il était le familier-inconnu »¹⁰⁴⁵, soutient Blanchot.

Cette possibilité de frayer avec l'inconnu, l'étranger, l'absolument autre, constitue ce que nous comprenons comme l'absence de communauté que Blanchot cherche à penser.

Qu'y a-t-il de si spécial dans Mai 68 qui mérite cette considération ? Les événements de Mai 68 sont confrontés par Blanchot aux « révolutions traditionnelles », parce qu'« il ne s'agissait pas de seulement prendre le pouvoir pour le remplacer par un autre¹⁰⁴⁶ », affirme l'écrivain,

pas même de renverser un ancien monde, mais de laisser se manifester, en dehors de tout intérêt utilitaire, une possibilité d'*être-ensemble* qui rendait à tous le droit à l'égalité dans la fraternité par la *liberté de parole* qui soulevait chacun¹⁰⁴⁷.

Il s'agit d'un moment où s'affirme une autre expérience communautaire qui se réalise par la *liberté de parole*.

¹⁰⁴⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 52.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

La *liberté de parole* est décrite comme une parole où « Chacun avait quelque chose à dire, parfois à écrire [...]. Le Dire primait le dit. La poésie était quotidienne¹⁰⁴⁸ ». Le Dire prime dans le sens où il est primordial et primaire, ce même sens indiqué par Blanchot dans « Après coup », essai également publié en 1983, où le Dire est décrit comme ce qu'il y a « avant toute distinction d'une forme et d'un contenu, d'un signifiant et d'un signifié, avant même le partage entre énonciation et énoncé »¹⁰⁴⁹. Avant tout cela, il y a « le Dire inqualifiable, la gloire d'une "voix narrative" qui donne à entendre clairement, sans jamais pouvoir être obscurcie par l'opacité ou l'énigme ou l'horreur terrible de ce qui se communique »¹⁰⁵⁰. Tout au long de cette thèse, nous avons expliqué les différents éléments qui constituent la compréhension du langage littéraire chez Blanchot. Le langage littéraire ne répond pas à une signification qui le précède, théorique ou rationnelle, ni à une généralité exprimable par plusieurs moyens. La littérature cherche à faire éprouver l'anéantissement qu'il y a à l'origine de tout langage. Le mouvement de l'écriture, c'est le mouvement éternel d'une parole vide. Il s'agit d'une parole qui se prononce dans « le temps de l'entre-dire »¹⁰⁵¹, qui n'écrit pas quelque chose, mais qui ne dit rien, et n'affirme que son dehors.

La *liberté de parole*, le Dire qui permet cette autre façon d'être-ensemble, est liée au langage littéraire, à la littérature et l'écriture comme ce langage à partir duquel s'affirme l'ouverture qui permet l'expérience communautaire que Blanchot cherche à penser.

Ci-après, nous chercherons à éclairer le lien entre l'absence de communauté et la compréhension du langage littéraire chez Blanchot. Puis, dans la dernière section du chapitre, nous nous plongerons dans « La communauté des amants » afin de comprendre comment l'intimité vide que raconte l'œuvre de Duras permet à Blanchot d'identifier le principe d'une forme de communauté différent de cette communauté de l'immanence dont il cherche à s'éloigner.

Dans « La communauté négative », Blanchot fait référence au « principe d'incomplétude » ou d'« insuffisance » comme élément ou exigence permettant d'entendre la raison d'être de la communauté. Il définit un *principe* comme « cela qui commande et

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 52-53.

¹⁰⁴⁹ BLANCHOT Maurice, « Après coup » art. cit., p. 98.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 329.

ordonne la possibilité d'un être »¹⁰⁵². Un principe est la condition qui fait possible un être, qui le détermine dans sa possibilité.

Ensuite, l'incomplétude ou l'insuffisance « ne cherche pas à s'associer à un autre pour former une substance d'intégrité »¹⁰⁵³. Elle n'est pas un point de défaut par rapport à un point d'entièreté. Différemment, « la conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question, laquelle a besoin de l'autre ou d'un autre pour être effectuée »¹⁰⁵⁴.

Ainsi, il ne s'agit pas d'une insuffisance dans le sens de l'insuffisance que les individus éprouvent selon les théories contractualistes de l'État. D'après ces théories, l'individu, dans le stade présocial ou état de nature, reste solitaire jusqu'au point où sa solitude ne lui permet pas d'assurer la survie. L'approche de l'autre, l'origine de la communauté politique, l'association avec des tiers, est la conséquence de l'insuffisance de soi pour préserver la vie. L'approche de l'autre se réalise dans l'attente d'une intégration de forces qui permettra de satisfaire les nécessités de l'existence. Un peu plus loin dans l'essai, Blanchot explicite la distinction qu'il établit : « Insuffisant pour subsister ? Ce n'est évidemment pas cela qui est en cause »¹⁰⁵⁵. Puis il ajoute : « L'insuffisance ne se conclut pas à partir d'un modèle de suffisance »¹⁰⁵⁶.

Dans les cas du dialogue de Blanchot avec Bataille, l'insuffisance à l'origine de la communauté est éprouvée dans le rapport avec l'autre, rapport qui permet à l'être, le sujet, de venir à l'existence. L'existence de chaque être appelle l'autre, elle appelle la communauté, soutient Blanchot :

L'être cherche, non pas à être reconnu, mais à être contesté : il va, pour exister, vers l'autre qui le conteste et parfois le nie, afin qu'il ne commence d'être que dans cette privation qui le rend conscient (c'est là l'origine de sa conscience) de l'impossibilité d'être lui-même, d'insister comme *ipse* ou, si l'on veut, comme individu séparé : ainsi peut-être ex-istera-t-il, s'éprouvant comme extériorité toujours préalable¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵² BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 15.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

L'être est toujours et préalablement extérieur à soi, il se constitue dans la différence, il a besoin de l'absolument autre pour venir à l'existence.

Ainsi, si la loi participe de l'instant d'émergence ou genèse de la communauté, elle doit le faire en permettant en son sein le rapport au radicalement autre. Si la loi participe au moment par lequel une communauté politique se constitue, elle ne le fait pas par la reconnaissance ou l'établissement d'un aspect en commun que partagerait la pluralité, mais par l'établissement d'un rapport dans la différence.

L'insuffisance comme principe de la communauté, selon Blanchot, cherche « l'excès d'un manque »¹⁰⁵⁸. Selon Leslie Hill, dans *La communauté inavouable*, ce que Blanchot tente de penser consiste à « not only to reject the 'immanentism' of communisme and individualisme alike [...], but also to distance the concept of self-identical immanence itself, together with everything it implied »¹⁰⁵⁹ (« non seulement rejeter l'"immanentisme" du communisme et de l'individualisme [...], mais aussi à se distancier du concept d'immanence auto-identique lui-même, avec tout ce qu'il impliquait »). Le questionnement à soi par l'irruption de l'autre commande et ordonne la communauté chez Blanchot, en constituant la perspective qui permet de sortir de l'immanentisme qu'il rejette.

Dans *La communauté inavouable*, Blanchot fait référence à ces deux paradigmes, l'individualisme et le communisme, en tant que deux réponses à « l'exigence d'une immanence absolue »¹⁰⁶⁰. Il avait déjà mis en question ces deux modèles dans ses écrits des années 1930 — réflexions que nous avons commentées dans la première section de ce chapitre. À cet égard, dans *Nancy, Blanchot. A Serious Controversy*, Leslie Hill remarque que le débat initié par Nancy en 1983 avec « La communauté désœuvrée » n'était pas étrange pour des « readers schooled in dissident (or not so dissident) right- and left-wing dates from the 1930 and after »¹⁰⁶¹ (« des lecteurs formés aux dates dissidentes (ou pas si dissidentes) de droite et de gauche des années 1930 et suivantes »). Dans l'essai de 1983, Blanchot va encore plus loin, cherchant à penser la communauté à partir de la perspective que la littérature et l'écriture lui ont ouverte. Nous avons essayé de démontrer cette radicalisation de la pensée de Blanchot, qui a lieu à partir des années 1930, tout au long de ce chapitre.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁵⁹ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁶⁰ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », *art. cit.*, p. 11.

¹⁰⁶¹ HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, *op. cit.*, p. 68.

Nous avons établi que, chez Blanchot, la communauté a son principe dans le questionnement à soi par l'irruption de l'autre. La loi — qui peut être comprise et identifiée comme ce qui commande et ordonne les rapports des êtres dans le monde —, si elle participe de l'origine de la communauté, chez Blanchot ne le fait pas en donnant un sens, mais en réalisant une mise en question.

Penser la loi comme littérature nous permet donc de penser la loi comme cette forme de langage qui, par le questionnement de soi qu'il réalise, appelle à l'expérience la communauté.

Dans « La communauté des amants », Blanchot explicite le lien entre la communauté et la littérature et l'écriture. L'inconvenance littéraire dont nous avons parlé à propos de Sade écrivain revient comme le langage qui participe à la constitution de la communauté.

Si nous avons, au principe de la communauté, l'inachèvement ou l'incomplétude de l'existence, nous avons maintenant comme la marque de ce qui la surélève jusqu'au risque de sa disparition dans l'« extase » [...], son prolongement dans la seule communication qui désormais convienne et qui passe par l'inconvenance littéraire, lorsque celle-ci ne s'inscrit en des œuvres que pour s'affirmer dans le désœuvrement qui les hante, même si elles ne sauraient l'atteindre¹⁰⁶².

Dans la section précédente de ce chapitre, nous avons indiqué que selon Blanchot dans « La parole "sacrée" de Hölderlin », l'inconvenance de la littérature consiste en ce double mouvement contradictoire qui constitue la littérature, mouvement qui exige que l'inexprimé se dévoile bien qu'il reste toujours inexprimé¹⁰⁶³. Ce mouvement exige une interruption : « La coupure exigée par l'écriture est coupure avec la pensée quand celle-ci se donne pour proximité immédiate, et coupure avec toute expérience empirique du monde »¹⁰⁶⁴. La littérature et l'écriture interrompent le rapport direct de la conscience présente avec la pensée et avec le monde. Cette interruption est le questionnement qui déclenche le radicalement autre.

¹⁰⁶² BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 38.

¹⁰⁶³ BLANCHOT Maurice, « La parole "sacrée" de Hölderlin », art. cit., p. 130.

¹⁰⁶⁴ BLANCHOT Maurice, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », art. cit., p. 391.

Pour revenir à l'accusation que Surya porte contre Blanchot, en soutenant qu'il aurait été inconséquent parce qu'il affirmait l'inconditionnalité de la littérature en même temps que, dans les faits, il ne faisait que subordonner la littérature au politique :

[...] il [Blanchot] n'a pas un seul instant été en mesure d'affirmer l'inconditionnalité de la littérature (dont il était pourtant proche, quand il lui est arrivé de parler d'"*inconvenance littéraire*") [...], il ne suffit pas de sortir de l'histoire pour n'y être pas entré. Parce qu'il faut faire en sorte d'y être entré le moins possible pour ne pas devoir en sortir à *ses conditions*. Ce qui n'est pas les cas de Blanchot, qui y est au contraire entré autant que possible, et de toutes les façons qu'elle lui a permises, quitte à ce que ce qu'il voulait aussi pour la littérature, et qu'il ne voulait pas moins (dont il ne voulait pas moins "l'inconvenance"), y fût, au moins en partie, si ce n'est en totalité, compromis¹⁰⁶⁵.

Nous affirmons au contraire que Blanchot, pendant toute cette période, cherche à penser le politique sous l'exigence de la littérature. *La communauté inavouable* explicite cet effort en pensant une communauté qui se fonde par le questionnement que met en jeu la littérature.

En raison de ce que nous venons d'affirmer et du fait que la communauté a son principe dans le questionnement à soi par l'irruption de l'autre, selon Blanchot, la communauté, « n'est pas le lieu de la Souveraineté. Elle est ce qui expose en s'exposant. Elle inclut l'extériorité d'être qui l'exclut »¹⁰⁶⁶. Le mouvement de sa fondation introduit au cœur de la communauté ce qui ruine l'accomplissement souverain. Ainsi, les limites qui constituent la communauté façonnent une figure complexe. La phrase « elle inclut l'extériorité d'être qui l'exclut »¹⁰⁶⁷, par laquelle Blanchot explicite ce mouvement, nous rappelle la figure proposée par Derrida dans « La loi du genre » pour tenter de décrire la structure de *La folie du jour* : « Le trait qui marque l'appartenance s'y divise immanquablement. La bordure de l'ensemble vient à former par invagination une poche

¹⁰⁶⁵ SURYA Michel, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, op. cit., p. 110-111.

¹⁰⁶⁶ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 25.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*

interne plus grande que le tout »¹⁰⁶⁸. La limite, le bord externe du récit se divise en formant un pli qui constitue l'intériorité du même, il se développe dans un mouvement de retour qui déborde sa propre intériorité. Afin d'être, la communauté accueille en son sein ce qui la rend impossible.

Ainsi, le rapport communautaire pense Blanchot se constitue par le glissement hors des limites du sujet. En répondant à la question « Qu'est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause ? »¹⁰⁶⁹, Blanchot soutient : « ma présence à autrui en tant que celui-ci s'absente en mourant »¹⁰⁷⁰. La mort de l'autre, pas la mort propre, est la seule qui me concerne et me met hors de moi. C'est ainsi que se fonde la communauté, afin de « rendre présent le service à autrui jusque dans la mort »¹⁰⁷¹. L'amitié et l'amour sont deux expériences qui, avec la mort de l'autre, façonnent l'expérience communautaire qui s'accomplit lorsqu'elles se partagent en s'exposant.

12) *L'autre loi, l'autre liberté*

L'expérience communautaire que Blanchot cherche à penser s'affirme dans la littérature, que nous considérons comme constituée par un double mouvement contradictoire exigeant une interruption. Ce mouvement d'interruption du langage entraîne le devenir de la liberté comme interruption de l'histoire, comme nous l'avons vu à propos de Sade :

Avec Sade — et à un très haut point de vérité paradoxale —, nous avons le premier exemple (mais y en eut-il un second ?) de la manière dont écrire, la liberté d'écrire, peut coïncider avec le mouvement de la liberté réelle, quand celle-ci entre en crise et provoque une *vacance d'histoire*¹⁰⁷² (nous soulignons).

Si nous considérons la littérature comme nous venons de la définir, Mai 68 se constitue comme ce moment où la liberté vient à l'expérience et où le langage littéraire

¹⁰⁶⁸ DERRIDA Jacques, « La loi du genre », *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁶⁹ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 21.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁷² BLANCHOT Maurice, « L'insurrection, la folie d'écrire », art. cit., p. 330.

façonne les rapports aux autres. Ainsi pensé, Mai 68 consiste à ce moment où « la littérature se fait histoire »¹⁰⁷³, comme l'affirmait Blanchot dans « La littérature et le droit à la mort ».

Ainsi, nous retrouvons l'enchevêtrement de révolution, littérature et liberté que nous avons lu dans « La littérature et le droit à la mort », et qui nous a conduit à poursuivre l'enquête chez Sade. Cette fois, l'enchevêtrement est expressément présenté en tant qu'il façonne l'expérience communautaire.

Selon Blanchot, en Mai 68 le peuple s'est fait présent, mais dans « l'ambiguïté de la présence », c'est-à-dire en s'affirmant comme une possibilité toujours autre et perpétuant un double sens irréductible¹⁰⁷⁴. Ainsi, le peuple se fait présent dans sa *déclaration d'impuissance*¹⁰⁷⁵. Il ne s'agit pas du peuple organisé ou constitué comme corps politique décrit, par exemple dans *Le Contrat social* de Rousseau, comme moment premier dans le processus d'émergence d'une communauté politique. Il s'agit, au contraire, d'une foule anonyme et impersonnelle : « Présence du "peuple" dans sa puissance sans limite qui, pour ne pas se limiter, accepte de ne rien faire »¹⁰⁷⁶. L'affirmation que nous venons de citer réunit l'irréductible ambiguïté de la présence du peuple : il se présente dans le double mouvement d'une puissance sans limites qui ne fait rien, qui reste l'impuissance.

La phrase rappelle aussi la critique de la conception de la liberté dans la Révolution française que Blanchot partageait avec Hegel, comme nous l'avons développé dans la première section de ce chapitre. La révolution cherche la réalisation immédiate de la liberté, et puisqu'elle cherche cette immédiateté, elle échoue dans la réalisation, parce qu'elle n'arrive à rien faire, elle ne fait que le vide. Mais dans « La communauté des amants », l'impuissance du peuple ne constitue pas son échec ; au contraire, il se positionne comme le principe constituant, le moment le plus extrême de la communauté, lui appartenant comme « à l'épreuve qui l'expose à sa disparition nécessaire »¹⁰⁷⁷. Dans ce moment, le peuple, dans un échange virtuel entre présence et absence, dit Blanchot, ignore les restructurations qui pourraient le stabiliser¹⁰⁷⁸. Il apparaît et disparaît dans une hésitation constante, « ne se laissant pas saisir, étant aussi bien la dissolution du fait social que la rétive obstination à

¹⁰⁷³ BLANCHOT Maurice, « La littérature et le droit à la mort », art. cit., p. 311.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 330.

¹⁰⁷⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 54.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁷⁷ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 31.

¹⁰⁷⁸ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 56.

réinventer celui-ci en une souveraineté que la loi ne peut circonscrire, puisqu'elle la récuse tout en se maintenant comme son fondement »¹⁰⁷⁹.

Le paragraphe nous offre une piste importante pour clarifier le rapport entre ce moment d'expérience littéraire et communautaire, et la loi. Mai 68, moment où la littérature se fait histoire et où l'expérience communautaire se réalise par la *liberté de parole*, consiste en un moment où la loi, insuffisante pour penser ce temps de l'entre-temps, est récusée par les événements qui néanmoins se constituent comme son fondement. Ainsi, l'instant d'ambiguïté et d'instabilité où l'absence de communauté vient à l'expérience fonde la loi, non pas en l'établissant, mais par le questionnement qu'il réalise.

Dans le même sens, quelques lignes plus haut, Blanchot avait décrit les événements de Mai 68 comme le désarroi « d'un commandement qui ne commandait plus rien, pas même à soi-même, contemplant, sans la voir, son inexplicable ruine »¹⁰⁸⁰. Ainsi, l'absence de communauté répond à une exigence qui ne dit ni ne fait rien, qui ne donne pas le sens, qui, au contraire, dans un mouvement évasif de dérobement constant, cache ce qui ruine sa propre condition.

Quelle est la relation entre cet événement d'ordre politique et la communauté des amants dont nous avons parlé au début de la section ?

Citant Régis Debray, Blanchot affirme qu'il y a dans le peuple une « aride solitude » qui le rapproche du monde des amants :

Affirmation d'un rapport si singulier entre les êtres que l'amour même n'y est pas nécessaire, puisque celui-ci, qui au reste n'est jamais sûr, peut imposer son exigence dans un cercle où son obsession va jusqu'à prendre la forme de l'impossibilité d'aimer¹⁰⁸¹.

Ainsi, le peuple, tel les amants, désigne une forme de rapport à l'autre où ce qui le constitue répond finalement à l'exigence de sa disparition, de son absence, de l'impossibilité du rapport. L'aride solitude est la conséquence du fait que l'idéal de communauté fusionnelle s'avère impossible.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 58.

Selon Blanchot dans l'essai « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » quand le « Je suis » découvre le néant qui le fonde, il « se voit séparé, mais n'est plus capable de reconnaître dans cette séparation la condition de son pouvoir »¹⁰⁸². La solitude s'ouvre à l'expérience de son impossibilité, elle se montre stérile, improductive, désœuvrée.

Dans « La communauté des amants », Blanchot soutient que « Duras a pressenti qu'il fallait dépasser le cercle aimanté qui figure, avec trop de complaisance, l'union romantique des amants »¹⁰⁸³. Dans quel sens le récit de Duras introduit-il ce dépassement ?

L'union romantique des amants constitue une forme de communauté fusionnelle où les éléments qui la composent cherchent à s'intégrer l'un à l'autre, donnant « lieu à une unité (une surindividualité) qui s'exposerait aux mêmes objections que la simple considération d'un seul individu, clos dans son immanence »¹⁰⁸⁴. Il s'agit d'un rapport d'immanence absolue dans l'intégration ou fusion de ses membres.

Selon Blanchot, dans le récit de Duras, au contraire, « deux êtres ne tentent de s'unir que pour vivre (et d'une certaine façon célébrer) l'échec qui est la vérité de ce que serait leur union parfaite »¹⁰⁸⁵. Les deux sujets, l'un à côté de l'autre, partagent une intimité vide qui les « préserve de jouer la comédie d'une entente "fusionnelle ou communionnelle" »¹⁰⁸⁶.

Ainsi, nous devons distinguer « la communauté des amants » de « l'amour conjugal » observé en différents moments de notre recherche. Selon le philosophe, l'amour conjugal établit un compromis avec la collectivité qui lui permet de durer¹⁰⁸⁷. Ce compromis entraîne un renoncement à l'exigence excessive de la communauté des amants. Dans cette dernière, au contraire, les amants s'unissent dans la jouissance de l'échec de leur union parfaite¹⁰⁸⁸, ils ne font que témoigner de leur commune solitude, qui constitue l'absence de communauté.

Le dépassement que Blanchot identifie dans l'expérience de ce couple, nous le comprenons comme ce moment où l'individu solitaire, prenant conscience du néant qui le fonde, s'ouvre à l'expérience de l'impossibilité de l'union romantique avec son amant. Cette expérience de l'impuissance se vit comme une aride solitude, comme l'affirme Blanchot à

¹⁰⁸² BLANCHOT Maurice, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde », art. cit., p. 338.

¹⁰⁸³ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 81.

¹⁰⁸⁴ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 17.

¹⁰⁸⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 82.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 82.

propos du peuple.

Au début de « La communauté des amants », Blanchot énonce, à partir du titre du récit de Duras, « La maladie de la mort », que ce récit « ne saurait être circonscrit à un “je” [...], il concerne d’abord l’autre, et l’autre — autrui — est l’innocent, l’enfant, le malade dont la plainte retentit comme le scandale “inouï”, parce qu’il dépasse l’entente »¹⁰⁸⁹. Il s’agit d’un récit qui présente le rapport à l’autre dont je suis responsable même au-delà de mes possibilités, responsable face à l’impossible, ainsi infiniment responsable.

Il s’agit également d’un récit qui expose un rapport à un autre dissemblable. Le récit est énoncé par une voix impérative — « le Metteur en scène suprême : le Vous biblique qui vient d’en haut »¹⁰⁹⁰ — dirigée vers un homme « qui n’a jamais connu que ses semblables, c’est-à-dire seulement d’autres hommes qui ne sont que la multiplication de lui-même »¹⁰⁹¹, soutient Blanchot¹⁰⁹². L’homme, sur les instructions du Metteur en scène, doit entrer en relation avec une femme à laquelle le « Vous » ne s’adresse jamais¹⁰⁹³. Ainsi, il y a une certaine intimité entre le Metteur en scène et l’homme, comme s’il lui murmurait sa propre vie à l’oreille. Au contraire, la femme reste comme extérieure à cette complicité.

Nous avons soutenu, à propos de *Le Très-Haut*, des rapports de Kafka avec les femmes, de la féminité, de la loi dans *La folie du jour*, de la fuite de Akim la veille de son mariage, que chez Blanchot la différence entre les sexes est liée à l’émergence de la loi. L’intervalle qui tient Henri Sorge à l’écart de sa sœur Louise, de sa voisine et de Jeanne, l’infirmière ; la distance infinie qui sépare Kafka de sa fiancée ; la fuite qu’entreprend Akim la veille de son mariage, tous sont des formes par lesquelles Blanchot met en scène l’acte de constitution de la loi qui s’éprouve comme toujours extérieure, inappropriable et excessive dans son caractère hors d’atteinte.

Dans le même sens, dans « La maladie de la mort », la jeune femme, tout au long du récit, est présente sous la modalité d’une présence-absence, affirme Blanchot : « indéterminée, inconnue, irréelle, en cela imprenable dans sa passivité, absente dans sa

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁹² À cet égard, le récit de Duras a été lu comme touchant le sujet de l’homosexualité, mais Blanchot ne prend pas cette perspective, déclarant que ce mot n’est jamais prononcé dans le texte. Voir : *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 60.

présence endormie et éternellement passagère »¹⁰⁹⁴, se tenant toujours à l'écart, à jamais séparée « en raison de la proximité suspecte par laquelle elle s'offre »¹⁰⁹⁵. Sa présence est d'une profonde ambiguïté qui, par son caractère indéfinissable et inaccessible, permet que dans le rapport qui s'établit entre ses deux personnages, « dans l'homogénéité — affirmation du Même — qu'exige la compréhension, surgisse l'hétérogène, l'Autre absolu avec qui tout rapport signifie : pas de rapport »¹⁰⁹⁶. Ainsi, elle émerge comme l'absolument féminin.

Selon Blanchot, qui se réfère au contrat rendant possible le rencontre entre ces deux êtres absolument dissemblables, la femme du récit « a pressenti dès l'abord, sans le savoir distinctement, qu'incapable de pouvoir aimer, il ne peut s'approcher d'elle que conditionnellement »¹⁰⁹⁷. Ainsi, le rapport dans l'homogénéité que le contrat établit — l'égalité entre les êtres contractants que suppose la doctrine du contrat — est condition nécessaire pour que l'autre forme de rapport ait lieu. L'autre rapport, l'absence de rapport, apparaît comme l'autre versant de l'homogénéité.

Blanchot affirme que le rapport d'amour dans l'impossibilité que narre le récit constitue un rapport d'ordre éthique, dans le sens que Levinas donne au terme¹⁰⁹⁸, c'est-à-dire un rapport qui défie toute loi :

Responsabilité ou obligation envers Autrui qui ne vient pas de la Loi, mais d'où celle-ci viendrait dans ce qui la rend irréductible à toutes les formes de légalité par lesquelles nécessairement on cherche à la régulariser tout en la prononçant comme l'exception ou l'extra-ordinaire qui ne s'énonce dans aucun langage déjà formulé¹⁰⁹⁹.

Il s'agit d'un rapport qui défie la loi et l'identité mondaine qui l'établit comme compréhensible et définissable. Cependant, il ne la défie pas au point de l'anéantir, mais en se rapportant à elle de loin, à distance, comme si elle s'était donnée hors de ce langage « déjà formulé » que nous connaissons et comprenons. Soumis à cette exigence, nous nous rapportons à une loi qui s'énonce dans un langage primordial et primaire, langage que

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

Blanchot nomme « le Dire inqualifiable, la gloire d'une "voix narrative" qui donne à entendre clairement, sans jamais pouvoir être obscurcie par l'opacité ou l'énigme ou l'horreur terrible de ce qui se communique »¹¹⁰⁰, comme nous l'avons indiqué un peu plus haut à propos de la liberté de parole.

À cet égard, dans une note de bas de page, Blanchot affirme :

la Loi (l'alliance) qui est donnée aux hommes pour les libérer de l'idolâtrie risque de tomber sous le coup d'un culte idolâtre si celle-ci est adorée en elle-même, sans se soumettre à l'étude infinie, à l'enseignement sous maîtrise qu'exige sa pratique. Enseignement qui à son tour ne dispense pas, si indispensable qu'il soit, de renoncer à sa primauté, lorsque l'urgence de porter secours à autrui dérange toute étude et s'impose comme application de la Loi qui toujours précède la Loi¹¹⁰¹.

Le rapport communautaire que Blanchot cherche à penser récuse la légalité de la loi en appelant à l'autre Loi, une loi qui se prononce sur l'inattendu, l'inouï d'une expérience qui exige une réponse sans mesure à l'appel de l'autre.

Dans « La Maladie de la mort », Blanchot reconnaît l'exigence d'une réponse infinie à l'appel de l'autre. Il soutient que la jeune femme dans sa fragilité est toujours « prête à accueillir tout ce qui pourrait lui être *demandé* »¹¹⁰², mais en même temps, dit-il, elle refuse certaines choses, par exemple, elle refuse d'appeler l'homme par son nom et d'entendre l'histoire de son enfance, ce qui permettrait à l'homme de répéter ou substituer avec elle l'amour maternel. Ainsi, elle refuse ce qui conditionne son rapport à l'homme, et elle se dresse comme l'absolument féminin¹¹⁰³ : elle n'est pas féminine parce qu'elle est mère ou son substitut, elle est féminine sans condition et dans l'absolue singularité du rapport qu'elle établit avec l'homme, dans la distance infinie qui le tient à l'écart. Ainsi, selon Blanchot, « elle lui découvre la solitude »¹¹⁰⁴ dans l'étrangeté du rapport qui s'établit entre eux, constituant, pourrions-nous dire, une communauté de solitaires.

¹¹⁰⁰ BLANCHOT Maurice, « Après coup », art. cit., p. 98.

¹¹⁰¹ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 73 n. 1.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 87.

Cette responsabilité ou obligation envers Autrui, dit Blanchot, est « comme antérieure à l'être et à la liberté »¹¹⁰⁵ lorsque la liberté est définie comme spontanéité, c'est-à-dire comme une initiative propre, autonome et libre de contraintes. Selon cette obligation, « “Je” ne suis pas libre envers autrui si je suis toujours libre de décliner l'exigence qui me déporte de moi-même et m'exclut à la limite de moi »¹¹⁰⁶. Ainsi, antérieure à la liberté de soi, il y a une autre liberté qui concerne l'autre. Cette liberté se constitue dans la responsabilité envers l'autre qui me déporte de moi-même. Nous rappelons la phrase que Blanchot écrit en 1981 après avoir déclaré que la vocation de l'écrivain est de garder la place de celui qui viendra : « il n'y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »¹¹⁰⁷. Ainsi, antérieure à la liberté de soi, il y a la liberté qui se constitue par l'exigence d'une réponse infinie à l'appel de l'autre. La mise en jeu de cette exigence est ce qui est en question dans « La communauté des amants ». La responsabilité ou l'obligation inconditionnelle envers autrui constitue la communauté, comme exigence antérieure à toute reconnaissance et toute identification.

Ainsi pensés, les amoureux répondent à cette exigence. L'un envers l'autre, ils se lient dans un rapport d'une singularité insaisissable où tous les autres sont éclipsés et comme annulés, parce que l'autre est comme unique. Dans ce sens, Blanchot affirme à propos de Tristan et Isolde : « la relation qui ici est en jeu n'est pas mondaine, supposant même la disparition, voire l'effondrement du monde »¹¹⁰⁸. Cependant, il ne s'agit pas d'un anéantissement de tout autre pour s'affirmer à soi-même, pas non plus de l'excès de l'immanence qui n'a pas en elle-même de terme¹¹⁰⁹, comme nous l'avons vu avec l'Unique de Sade. L'excès et la démesure de cette relation répondent à l'inconditionnalité de la réponse à l'exigence d'autrui, mais cette relation apparaît comme l'autre versant du rapport conditionné par le contrat.

La loi que Blanchot pense via la littérature, et qui participe à l'expérience de la communauté dans son moment le plus primordial, récuse la légalité de la loi non pour l'anéantir, mais pour qu'elle reste ouverte à l'inattendu que constitue l'appel de l'autre. Cela signifie que la loi comme littérature permet de penser la loi en s'accordant à l'exigence

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*

¹¹⁰⁷ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

¹¹⁰⁸ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 72.

¹¹⁰⁹ BLANCHOT Maurice, « La communauté négative », art. cit., p. 12.

d'ordre éthique antérieure à toute reconnaissance et à toute identité.

De même, dans cette perspective, la liberté n'est pas pensée comme la puissance spontanée du sujet autonome, mais comme l'attachement envers l'autre, dont je suis infiniment responsable. Pour paraphraser Blanchot, la liberté que nous donne la Loi risque de devenir asservissement si nous ne sommes pas libres de renoncer à la légalité de la loi lorsque répondre à l'appel au secours d'autrui s'impose comme exigence primaire et primordiale. Alors, la liberté que nous donne la Loi sous la forme d'autonomie ou de réalisation de la volonté dans le monde est conditionnée à une liberté antérieure, celle de répondre, en dépit de la loi, à l'exigence infinie d'autrui. La loi pensée comme littérature garde la place pour cette autre liberté.

Ce dernier chapitre nous a permis de comprendre l'enjeu de l'hypothèse de notre recherche. Penser la loi comme littérature entraîne un questionnement de la loi. Ce questionnement est mis en jeu par le langage et a des conséquences sur l'idée de droit et la compréhension du sujet que cette idée façonne, sur l'idée de l'individu solitaire qui répond à l'exigence de l'immanence absolue qu'établit le système de droits et libertés de la Révolution. Le questionnement littéraire révèle une autre dimension de la loi, dimension à partir de laquelle nous avons pensé la liberté comme celle de « tout dire ».

La liberté attire l'écriture, c'est sa tentation. La révolution est la version la plus forte et la plus dangereuse de la liberté qui attire la littérature, parce qu'elle est ce « temps où la littérature se fait histoire ». Blanchot pense cette tentation tout au long de son œuvre, depuis les années 1930 jusqu'aux années 1980. Au fil de ce parcours, sa compréhension a changé. Nous nous sommes intéressés à la révolution comme ce temps d'entre-temps, moment du silence de la loi où tout s'arrête, même la Loi, pour faire place au vide de l'interruption, à l'entre-dire. C'est la littérature qui, par le questionnement qui la hante, laisse ouvert l'espace pour cette interruption. Celle-ci n'implique pas un anéantissement de la loi, mais un mouvement où la loi se dissimule.

Puis, nous avons pensé les conséquences de cette réflexion sur la conception de la communauté. Nous avons essayé de penser la communauté non pas à partir de la reconnaissance, de l'identité ou d'un trait commun— un objectif, intérêt, caractère, etc. — qu'une pluralité partagerait, mais comme un rapport à la différence, de ce que Blanchot

appelle l'*absence* de communauté ; une communauté qui réponde au « principe d'incomplétude » ou d'« insuffisance », et qui se constitue par l'absence de toute dimension commune entre les parties : « L'absence de communauté n'est pas l'échec de la communauté : elle lui appartient comme à son moment extrême ou comme à l'épreuve qui l'expose à sa disparition nécessaire »¹¹¹⁰. La loi comme littérature nous a permis de penser cette communauté qui se constitue par l'absence.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

Conclusion

Pour conclure, nous voudrions reprendre le sujet, la question et l'argument général de la thèse. La recherche s'est intéressée à l'idée de loi et de liberté dans la pensée de Maurice Blanchot. Ces deux concepts, fondamentaux pour le droit, la philosophie du droit, la philosophie de la morale et la philosophie politique, sont abordés par Blanchot sous l'angle de la littérature. Les concepts sont mis en scène dans les fictions de Blanchot, mais aussi pensés à partir des relations qu'entretient la littérature avec eux, du point de vue de l'écrivain, du lecteur et de l'œuvre écrite.

Nous avons défini la loi comme ce qui règle la vie humaine dans son ensemble, ce qui détermine certains rôles de la vie dans le monde : le mariage, les rapports de famille, le caractère d'étrangeté par rapport à une communauté politique, le travail d'un fonctionnaire municipal, le rôle de la victime dans un événement traumatique, etc. Le motif est repris en diverses fictions écrites par Blanchot dans les années 1930 et 1940. La loi est une forme de langage qui cherche à maîtriser le rapport au sens et à l'existence.

Néanmoins, la loi a été pensée par une certaine tradition de la philosophie du droit comme ce qui fait lieu à la liberté dans le monde. Chez Hegel, « le système du droit est l'empire de la liberté effectuée »¹¹¹¹. La liberté est le point de départ, le principe subjectif qui s'effectue objectivement comme droit. Puis, « La liberté, configurée en l'effectivité d'un monde, reçoit la forme de la nécessité »¹¹¹². Chez Kant, un sujet libre est celui qui détermine sa volonté conformément à la loi morale, pensée comme une formule unique et universelle. La loi émanant de la raison s'avère libératrice, car elle détermine l'agir raisonnable et libre. Ainsi, la loi réalise la liberté comme nécessité ; la liberté se réalise en se soumettant à sa propre loi.

Ces formulations expriment le problème que nous avons cherché à penser. La liberté, pour s'introduire dans le monde, doit se réaliser en coïncidence et identité avec la loi. Si la loi donne et maîtrise le rapport au sens, chaque fois que la liberté se réalise en coïncidence avec la loi, elle est déjà déterminée par ce sens qui la précède, ce qui signifie que rien de nouveau ne s'introduit dans la communauté politique ni dans le monde par l'expérience de

¹¹¹¹ HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, *op. cit.*, p. 151.

¹¹¹² HEGEL G.W.F, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, p. 282.

la liberté, que le sens est déjà fixé, que l'histoire n'est qu'une répétition de ce qui est déjà arrivé. Nous avons notamment pensé cette dimension historique de l'argument dans un commentaire de l'essai *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty, et une lecture de *Le Zéro et l'infini* d'Arthur Kœstler.

Ainsi, la question que nous nous posons à l'égard de ces deux concepts concerne la possibilité d'une perspective permettant de sortir du cercle ininterrompu et fermé qui s'établit entre loi et liberté, sans abandonner ou supprimer pour autant les deux concepts, ni le rapport qui s'établit entre eux. La réponse que nous avons trouvée consiste à relever la dimension littéraire qui conforme la loi.

Nous avons soutenu que la dimension littéraire est propre à la loi parce qu'elle est constituée par le langage. Le langage peut être compris de différentes façons. Nous avons remarqué une distinction, fondamentale pour Blanchot, entre le langage commun et le langage littéraire. Ces deux langages tissent des liens différents avec la conscience et avec le monde — ce qui nous a occupé principalement dans le premier chapitre de la thèse. Ainsi, le langage littéraire est un langage qui se met à l'épreuve en son être, qui est vécu en tant que langage et qui s'expose au questionnement de sa propre possibilité. Il n'est pas qu'un moyen qui transmet le sens : il est le langage qui fait émerger le sens à partir de rien. Il parle pour ne rien dire et nous permet de nous approcher de ce moment impossible qui précède toute signification. La littérature est un langage qui ne cesse de se différencier de lui-même, qui n'apparaît jamais comme tel, car il ne répond pas à une essence ni à une nature stable.

À partir de cette compréhension, nous avons choisi de penser la loi autrement et de repenser la forme du rapport qui s'établit entre loi et liberté. Penser la loi comme littérature a précisément pour conséquence de questionner le caractère tautologique de la loi, sa caractéristique d'être et de rester toujours identique à elle-même, fondée dans sa propre essence. La dimension littéraire permet à la loi de s'accorder une dimension libératoire dans le sens où elle lui permet de se différencier d'elle-même, de s'ouvrir à l'expérience de la remise en question du sens qui la détermine, de se confronter à son impossibilité et d'être toujours ouverte à l'irruption de l'absolument autre.

Cette pensée se traduit chez Blanchot dans différentes idées que nous avons parcourues tout au long de la thèse. Par exemple, dans une réflexion sur le rapport entre littérature et révolution, que nous avons initiée avec la lecture de « La littérature et le droit à

la mort » mais qui réapparaît dans différents textes de l'époque. Blanchot affirme que l'écrivain se reconnaît dans la révolution parce qu'elle est le temps où la littérature se fait histoire. Cette identification de la littérature dans la révolution répond au fait que les deux cherchent la réalisation de la liberté. Quelle liberté ? Une liberté qui ne se réalise pas en coïncidence avec la loi, mais qui la met en question. La liberté que la littérature cherche à réaliser met en question la loi parce qu'elle met en question ce qui règle la vie humaine dans son ensemble, ce qui détermine l'ordre du monde, la distribution des rôles de la vie, le mariage, les rapports au travail, l'ordre des événements vécus.

Cependant, la littérature ne se regarde pas dans n'importe quelle révolution. Dans *La communauté inavouable*, Blanchot indique que Mai 68 est l'un de ces moments qui montrent une possibilité d'être-ensemble dans l'absence de communauté. Dans ces moments, la littérature se fait histoire. L'écrivain dit de Mai 68 qu'« il ne s'agissait pas de seulement prendre le pouvoir pour le remplacer par un autre »¹¹¹³ : dans ce sens, il ne s'agit pas d'une révolution constituante, qui cherche à établir une nouvelle loi. Selon Blanchot, Mai 68 a donné lieu à l'ouverture qui permet à chacun de frayer avec « le familier-inconnu »¹¹¹⁴. Cette possibilité a lieu précisément par une façon d'être ensemble que la liberté de parole rend possible. Le tout dire que la littérature met en jeu permet de partager avec le familier-inconnu. La littérature cherche la réalisation d'une liberté qui permet d'être ensemble avec l'autre indiscernable.

Ainsi, la question de la liberté chez Blanchot nous a permis de souligner une dimension éthique découlant de la manière dont nous pensons la liberté. La liberté définie comme spontanéité, c'est-à-dire comme une initiative propre, autonome et libre de contraintes, est liée à l'idée immanentiste de l'individu pensé comme sujet autosuffisant, qui s'autodétermine soi-même. Chez Blanchot, cette compréhension ne permet pas de penser la liberté dans le rapport d'insuffisance ou d'incomplétude, principe de chaque rapport que l'être humain établit avec autrui.

Par le terme « autrui », nous cherchons à désigner cet absolument autre avec lequel je n'ai rien en commun, cet autre qui ne peut être réduit au même. Le langage littéraire, ambigu, oscillant, trompeur, sans nature stable, nous permet d'approcher cet autre qui ne peut

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 52.

être réduit au même, précisément parce qu'il est indiscernable, oscillant, dissimulateur, comme le familier-inconnu.

Le personnage féminin du roman de Duras que commente Blanchot dans *La communauté inavouable* incarne les traits de cet autre inassimilable : « indéterminée, inconnue, irréelle, en cela imprenable dans sa passivité, absente dans sa présence endormie et éternellement passagère »¹¹¹⁵, se tenant toujours à l'écart, à jamais séparée « en raison de la proximité suspecte par laquelle elle s'offre »¹¹¹⁶.

Certains personnages des fictions de Blanchot nous ont également offert des mises en image de ces idées : l'étranger, le malade et le fou sont des figures de distance par rapport à la loi, figures ambiguës dont le rapport à la loi n'est pas d'identité, mais d'éloignement et de disjonction. Ainsi, l'étranger n'a aucun lien d'appartenance avec la communauté, néanmoins il est en rapport avec elle. L'idée réapparaît dans la pensée de Blanchot à propos de l'absence de communauté, et de ce moment extrême où la communauté se constitue par l'absence. Le malade est celui qui devient improductif à cause de son affliction. Dans ce stade, son rapport à l'existence est mis en question, car « on n'existe pas tant que l'on vit dans un monde où en travaillant l'on s'humilie et l'on se ruine »¹¹¹⁷. Le fou est celui qui, dans son langage et son discours, ne peut accomplir l'exigence de rationalité de l'histoire, mais qui narre néanmoins un récit porteur de sens.

Les figures des écrivains — Kafka, Valéry, Sade, Hölderlin, entre autres —, toujours étrangers au monde, en habitant l'extériorité radicale de la littérature, nous ont permis de penser ces rapports d'étrangeté, égarement et distance que font naître l'écriture et le langage littéraire et qui permettent d'introduire dans le monde une forme de liberté, par une loi qui entretient perpétuellement un rapport de disjonction avec soi.

Ainsi, pour penser la liberté que la littérature cherche à réaliser, l'idée de langage littéraire est centrale. Selon Blanchot, antérieure à la liberté de soi, il y a une autre liberté, qui ne concerne pas soi-même mais l'autre : « “Je” ne suis pas libre envers autrui si je suis toujours libre de décliner l'exigence qui me déporte de moi-même et m'exclut à la limite de moi »¹¹¹⁸. Cette liberté se constitue dans la responsabilité envers l'autre qui me déporte de

¹¹¹⁵ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 60.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹¹¹⁷ BLANCHOT Maurice, *Le Très-Haut*, op. cit., p. 29-30.

¹¹¹⁸ BLANCHOT Maurice, « La communauté des amants », art. cit., p. 74

moi-même et me met en question. Blanchot propose de penser la liberté dans cette dimension éthique née du rapport à l'autre.

Mais cette autre liberté n'est pas incompatible avec la liberté telle que nous l'avons pensée avec Kant et Hegel. La liberté du Même est postérieure à la liberté par rapport à l'autre pensée par Blanchot. La rupture qu'introduit la littérature est en même temps condition et exigence des rapports d'identité, d'immanence et de reconnaissance. Blanchot espère « que dans l'homogénéité — affirmation du Même — qu'exige la compréhension, surgisse l'hétérogène, l'Autre absolu avec qui tout rapport signifie : pas de rapport »¹¹¹⁹. Ainsi, la loi de l'identité est nécessaire pour l'émergence de l'autre loi, et la liberté de soi est une dimension nécessaire pour l'autre liberté.

Pour cette raison, même si, avec Blanchot et du point de vue du langage littéraire, nous soutenons que l'écrivain est un personnage éphémère qui disparaît dès que l'œuvre littéraire vient à la vie, du point de vue de la loi de l'identité, l'écrivain subsiste et répond par l'œuvre qu'il a écrite. Ce double rapport à l'œuvre s'avère par la perspective que met en jeu cette thèse.

Cette thèse nous a permis d'établir un lien entre la pensée de Blanchot sur la littérature et l'écriture et sa pensée dans le champ du politique. Nous avons compris comment sa compréhension du langage, et notamment de la littérature et l'écriture, infuse sa pensée politique, deux dimensions que l'on peut retrouver traitées séparément dans notre bibliographie secondaire. La lecture des écrits publiés depuis les années 1950, au regard de ce que nous avons développé concernant les écrits de 1930 et 1940, nous a permis d'éclairer comment la compréhension du langage implique de penser la loi autrement, de penser ses conséquences pour la dimension politique et éthique de l'expérience. Il s'agit de penser la loi dans son rôle constitutif de la communauté politique. Ce moment constitutif, nous le pensons en accord avec l'exigence qu'introduit le rapport à l'absolument autre, ce qui nous oblige à penser la communauté dans la différence. Puis, l'idée de liberté doit aussi être pensée en accord avec la radicalité de cette exigence. La liberté ne se réalise pas seulement dans un mouvement par rapport à soi — l'autonomie est un exemple ce mouvement —, mais aussi en rapport avec l'absolument autre, celui que je ne connais pas, qui n'est pas comme moi,

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

mais pour qui l'écrivain garde la place par le mouvement de dissimulation et d'inconvenance que réalise la littérature : « il n'y a donc de liberté que pour autrui et par autrui »¹¹²⁰.

Dans les termes de l'analogie établie par Blanchot entre la révolution kantienne, la littérature et la critique que constitue l'expérience littéraire par le questionnement qu'elle réalise, penser le langage de la loi comme langage littéraire entraîne une approche de la loi qui se réalise par le questionnement. Notre rapport à la loi n'est plus d'obéissance ou d'asservissement ; il cherche à faire émerger le sens à partir de ce langage qui s'éprouve comme un langage qui parle pour ne rien dire. Blanchot affirme :

Il n'y a possibilité de l'éthique que si, l'ontologie — qui réduit toujours l'Autre au Même — lui cédant le pas, peut s'affirmer une relation antérieure telle que le moi ne se contente pas de reconnaître l'Autre, de s'y reconnaître, mais se sent mis en question par lui¹¹²¹.

La loi comme littérature permet de penser cette relation antérieure, quand l'identité qui rassemble une communauté politique est mise en question par l'irruption de cet Autre qui ne peut pas être réduit au Même. La loi comme littérature nous conduit à penser la liberté autrement, une liberté qui ne se définit pas comme rapport de puissance à soi, comme la possibilité de s'autodéterminer, mais qui se réalise dans le rapport à l'autre, comme la possibilité d'être mise en question par l'absolument autre, comme l'ouverture à un questionnement venu de dehors, via le langage éprouvé comme littérature.

Finalement, cette recherche nous a permis de trouver une justification philosophique au champ d'étude ouvert par le croisement entre droit et littérature. Ce champ d'étude permet de penser les limites du droit en soumettant la loi à une exigence qui ne lui est pas propre, une exigence venue du dehors, pensée à partir de la littérature. Ainsi, le croisement entre droit et littérature permet de penser la loi et ses fondements en répondant autant à l'exigence de la loi qu'à celle de la liberté.

¹¹²⁰ BLANCHOT Maurice, « Refuser l'ordre établi », art. cit., p. 223.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 73.

Bibliographie

1. Maurice Blanchot : Ouvrages et articles

BLANCHOT Maurice, *Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942.

_____, « La poésie de Mallarmé est-elle obscure ? » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 126-131.

_____, « Comment la littérature est-elle possible ? » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 92-101.

_____, « Mallarmé et l'art du roman » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 189-196.

_____, « Le temps et le roman » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 282-286.

_____, « Le mythe de Sisyphe » in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 65-71.

_____, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1948.

_____, « Les romans de Sartre » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 188-203.

_____, « Le mystère dans les lettres » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 49-66.

_____, « Le langage de la fiction » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 79-89.

_____, « La parole "sacrée" de Hölderlin » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 115-132.

_____, « La littérature et le droit à la mort » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 291-331.

_____, « Kafka et la littérature » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 20-34.

_____, « Gide et la littérature d'expérience » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 208-220.

_____, « Du côté de Nietzsche » in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 278-289.

_____, « Le regard d'Orphée » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 225-232.

_____, « La solitude essentielle et la solitude dans le monde » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 337-340.

_____, « Kafka et l'exigence de l'œuvre » in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1955, p. 63-101.

_____, « Il ne saurait être question de bien finir » in *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959, p. 41-49.

- _____, « Rousseau » in *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1959, p. 59-69.
- _____, « Qu'en est-il de la critique ? » in *Lautréamont et Sade*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 7-15.
- _____, « La raison de Sade » in *Lautréamont et Sade*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 17-49.
- _____, « L'inconvenance majeur » in *Sade, Français, encore un effort...*, Hollande, Jean-Jacques Pauvert, « Libertés », 1965, p. 163.
- _____, « Le tout dernier mot » in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 300-330.
- _____, « Le refus » in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 130-131.
- _____, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.
- _____, « Réflexions sur l'enfer » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 256-288.
- _____, « Le Rapport du troisième genre. Homme sans horizon » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 94-105.
- _____, « Le grand refus » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 46-69.
- _____, « La question la plus profonde » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 12-34.
- _____, « La fin du héros » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 540-555.
- _____, « L'oubli, la déraison » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 289-299.
- _____, « L'insurrection, la folie d'écrire » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 323-342.
- _____, « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 367-393.
- _____, « L'affirmation et la passion de la pensée négative » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 300-313.
- _____, « L'absence de livre » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 620-636.
- _____, « Connaissance de l'inconnu » in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 70-83.
- _____, « L'Idylle » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 9-56.
- _____, « Après coup » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 83-100.

- _____, « Le dernier mot » in *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 57-81.
- _____, « La communauté négative » in *La communauté inavouable*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 7-47.
- _____, « La communauté des amants » in *La communauté inavouable*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 49-93.
- _____, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- _____, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 2002.
- _____, *L'instant de la mort*, Paris, Gallimard, 2002.
- _____, « Un Vue de Descartes » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 57-62.
- _____, « Les Idoles hors la loi » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 566-570.
- _____, « Le Roman du regard » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 517-523.
- _____, « Le Je littéraire » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 632-636.
- _____, « La Terreur dans les lettres » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 89-94.
- _____, « La Fontaine sans les Fables » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 493-499.
- _____, « Des diverses façons de mourir » in *Chroniques littéraires du Journal des débats avril 1941 - août 1944*, Paris, Gallimard, « Le Cahiers de la NRF », 2007, p. 632-636.
- _____, « Refuser l'ordre établie » in *Écrit politiques 1953-1993*, Paris, Gallimard, 2008, p. 221-223.
- _____, *Lettres à Vadim Kozovoï, suivi de La parole ascendante*, Houilles, Éditions Manucius, 2009.
- _____, « Quelques remarques sur Sade » in *La Condition critique. Articles, 1945-1998.*, Paris, Gallimard, 2010, p. 83-94.
- _____, « Prière d'insérer pour Le Très-Haut » in *La Condition critique. Articles, 1945-1998.*, Paris, Gallimard, 2010, p. 131.

- _____, « La comédie d'avoir de l'ordre » in *La Condition critique. Articles, 1945-1998.*, Paris, Gallimard, 2010, p. 339-342.
- _____, « Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984 » in *Maurice Blanchot. Passion politique*, Paris, Galilée, 2011, p. 45-61.
- _____, « Regards sur le monde actuel — Les pensées politiques de M. Paul Valéry » » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 29-36.
- _____, « Quand l'État est révolutionnaire... » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 118-121.
- _____, « Positions, par Jean-Pierre Maxence » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 335-339.
- _____, « Nouvelle querelle des Anciens et des Modernes » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 47-54.
- _____, « M. de Monzie grand maître en anarchie » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 150-152.
- _____, « Les Années tournantes » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 93-96.
- _____, « Le socialisme national osera-t-il être un mouvement révolutionnaire ? » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 285-289.
- _____, « Le monde sans âme » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 74-88.
- _____, « Le marxisme contre la révolution » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 100-113.
- _____, « Après les incidents de Bray-sur-Somme — La leçon d'une condamnation » in *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, Paris, Gallimard, 2017, p. 223-225.
- _____, « Déclaration de solidarité avec le mouvement des étudiants » in *Mai 68, révolution par l'idée*, Paris, Gallimard, « Folio », 2018, p. 21-22.
- _____, *The step not beyond*, traduit par Lycette Nelson, Albany, NY, State University of New York Press, 1992.

2. Autres œuvres

- AGAMBEN Giorgio, *État d'exception. Homo sacer, II, 1*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- APOLLINAIRE Guillaume, « Introduction » in *L'œuvre du marquis de Sade*, Paris, Bibliothèque de curieux, 1909, p. 1-56.
- BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- BINDER Guyora et WEISBERG Robert, *Literary Criticisms of Law*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- BOURGEOIS Bernard, *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, 602 p.
- _____, « Le sens du politique dans la Phénoménologie de l'esprit » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 71-87.
- _____, « Le droit » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 395-408.
- _____, « La philosophie du langage » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 53-70.
- _____, « L'encyclopédie hégélienne et son actualité » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 555-570.
- _____, « Dialectique et absolu » in *Pour Hegel*, Paris, Vrin, 2019, p. 203-226.
- _____, « L'Idéalisme allemand et les Droits de l'homme », in *Les Études philosophiques*, n° 2, juin 1986, p. 161-178.
- BOYD WHITE James, « “What can a lawyer learn from literature?” », Review of Law and Literature: A Misunderstood Relation by Richard A. Posner », in *Harvard Law Review*, n° 8, vol. 102, juin 1989, p. 2014-2047.
- BRETON André, « Second manifeste du surréalisme », in *La révolution surréaliste*, n° 12, 15 décembre 1929, p. 1-17.
- BRUNS Gerald L., *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
- COLLIN Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, « Tel », 1986.
- COVER Robert M., « Violence and the Word », in , n° 8, vol. 95, 1986, p. 1601-1629.
- _____, « The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative », in *Faculty Scholarship Series*, 1983.

- DELEUZE Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- _____, « Présentation de Sacher-Masoch » in *Présentation de Sacher-Masoch. Avec le texte intégral de La vénus à la fourrure traduit de l'allemand par Aude Willm.*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- _____, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1962.
- DERRIDA Jacques, *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003.
- _____, « Maurice Blanchot est mort » in *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 267-300.
- _____, « La loi du genre » in *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 231-266.
- _____, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.
- _____, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.
- _____, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- DERRIDA Jacques et ATTRIDGE Derek, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature » in *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 253-292.
- DIXSAUT Monique, *Nietzsche, par-delà les antinomies*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2006.
- DOLIN Kieran, *Critical introduction to Law and Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- DURAS Marguerite, *La maladie de la mort*, Paris, Les éditions de minuit, 1982, 61 p.
- EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.
- FÆSSEL Michaël, *L'avenir de la liberté. De Rousseau à Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, « Une histoire personnelle de la philosophie », 2017.
- _____, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS, « Biblis », 2008.
- FORT Jeff, « The Look of Nothingness: Blanchot and the Image » in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, New York, Bloomsbury, 2018, p. 219-249.
- _____, *The Imperative to Write. Destitutions of the Sublime in Kafka, Blanchot, and Beckett*, New York, Fordham University Press, 2014.

- FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que la critique ? Suivie de La culture de soi*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2015.
- _____, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, vol. I/IV.
- _____, « La pensée du dehors », in *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546.
- _____, « Qu'est-ce que les Lumières? » in *Dits et Écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, « NRF », 679, vol. IV/IV.
- _____, « Guetter le jour qui vient » in *Dits et Écrits 1954-1978*, Paris, Gallimard, « Quarto Gallimard », 289apr. J.-C., vol. I/II.
- _____, « Le langage à l'infini » in *Dits et Écrits 1954-1978*, Paris, Gallimard, « Quarto Gallimard », 278apr. J.-C., vol. I/II.
- _____, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » in *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, « Quarto Gallimard », vol. I/II, p. 817-849.
- FRANK Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1998.
- FYNSK Christopher, *Last steps. Maurice Blanchot's exilic writing*, New York, Fordham University Press, 2013.
- _____, « Beyond Refusal: The Madness of the Day » in *Last steps. Maurice Blanchot's exilic writing*, New York, Fordham University Press, 2013, p. 57-75.
- _____, « Writing and Sovereignty: La folie du jour » in *Clandestine encounters. Philosophy in the narratives of Maurice Blanchot*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2010, p. 178-195.
- _____, « Crossing the threshold: on "Literature and the right to death" » in *Maurice Blanchot. The demand of writing*, Carolyn Bailey Gill (éd.), London, Routledge, 1996, p. 70-90.
- GASCHÉ Rodolphe, « The felicities of paradox: Blanchot on the null-space of literature » in *Maurice Blanchot. The demand of writing*, Carolyn Bailey Gill (éd.), London, Routledge, 1996, p. 34-69.
- GAYARD Laurent, « Modernité, avant-garde et terreur dans les lettres : la relation au progrès dans le champ littéraire du XXe siècle », in *Rue Descartes*, n° 69, Avant-gardes. Retours et détours, septembre 2010, p. 14-22.

- GEROULANOS Stefanos, « Transparency Thinking Freedom (Maurice Blanchot's "The Most High") », in *MLN*, n° 5, vol. 122, décembre 2007, p. 1050-1078.
- GILONNE Yves, *La rhétorique du sublime dans l'œuvre de Maurice Blanchot*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2008, 274 p.
- GRANIER Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- GREGG John, *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994, 241 p.
- HAMEL Jean-François et HOPPENOT Éric, « Preface. Un communisme d'écriture » in *Mai 68, révolution par l'idée*, Paris, Gallimard, « Folio », 2018, p. 9-20.
- HART Kevin, « Foreword: The Friendship of the No » in *Maurice Blanchot. Political writings, 1953-1993*, New York, Fordham University Press, 2010, p. xi-xxx.
- HEGEL G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2013.
- _____, *Science de la logique*, Version de 1832., Paris, Éditions Kimé, 2007, vol. I/II.
- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, vol. III. Philosophie de l'esprit/III.
- _____, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- _____, *Des manières de traiter scientifiquement du Droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1972.
- _____, *Phénoménologie de l'esprit.*, Paris, Aubier, 1941, vol. 2/2.
- _____, *Phénoménologie de l'esprit.*, Paris, Aubier, 1941, vol. 1/2.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 2/2.
- _____, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1990, vol. I/II.
- _____, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1982.
- _____, « Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ? Le retour au fondement de la métaphysique » in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1968, p. 23-45.

- _____, « Contribution à la question de l'être » in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1968, p. 193-252.
- _____, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 253-322.
- HESS Deborah, « Chiasmatic Reversals in Blanchot's "L'Idylle" », in *LittéRéalité*, n° 2, vol. 11, 1999, p. 21-30.
- HILL Leslie, *Blanchot, Nancy. A Serious Controversy*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd., « Philosophical Projections », 2018.
- _____, *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing. A Change of Epoch.*, London, Continuum International Publishing Group, 2012.
- _____, « Le monde en ruines », in *Cahiers Maurice Blanchot*, n° 1, 2011, p. 54-64.
- _____, « "Not In Our Name": Blanchot, Politics, the Neuter », in *Paragraph*, n° 3, vol. 30, 2007, p. 141-159.
- _____, « Death, Writing, Neutrality » in *Bataille, Klossowski, Blanchot. Writing at the Limit*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 181-255.
- _____, *Blanchot. Extreme Contemporary*, London, Routledge, 1997.
- HOLLAND Michael, « Blanchot, le nihilisme et la "Mort de Dieu" » in *Avant dire. Essais sur Blanchot*, Paris, Hermann, 2015, p. 249-280.
- _____, « Blanchot et la sortie du nihilisme » in *Avant dire. Essais sur Blanchot*, Paris, Hermann, 2015, p. 223-248.
- _____, « État présent », in *French Studies*, n° 4, LVIII, 2004, p. 533-538.
- HOPPENOT Eric et MILON Alain, « La philosophie de l'action, compagne clandestine ? » in *Blanchot et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de Paris-Nanterre, 2010, p. 121-135.
- HYPPOLITE Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1971, vol. 1/2.
- _____, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- _____, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, vol. 2.

- IBARRA Victor, « La condena de la venganza privada tras la justificación punitiva. Contraste y continuidad entre *La orestíada* de Esquilo y el derecho hegeliano. », in *Ideas y Valores*, n° 162, vol. 65, 2016, p. 291-314.
- JASPERS Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie.*, traduit par Henry Niel, Paris, Gallimard, « Tel », 1978.
- KANT Emmanuel, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » in *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? – Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.
- _____, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? – Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.
- _____, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- _____, *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943.
- _____, *Métaphysique des mœurs. Première partie, Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993.
- _____, « Fondements de la métaphysique des mœurs » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1985, vol. II/III, p. 241-338.
- _____, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Paris, Vrin, 1978.
- KERVEGAN Jean-François, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, « Moments philosophiques », 2015, 190 p.
- _____, « Concept et réalisation du droit chez Hegel », in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, n° 1, vol. 80, janvier 1996, p. 99-112.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- _____, « Sur Maurice Blanchot » in *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, « NRF », 1963, p. 159-183.
- _____, « Sur Maurice Blanchot », in *Les Temps Modernes*, n° 40, février 1949, p. 298-314.
- KÆSTLER Arthur, *Le Zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy, 1945.
- KOFMAN Sarah, *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987.
- KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

- LANGLOIS Christopher, « Literature Outside the Law: Blanchot's The Infinite Conversation » in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, New York, Bloomsbury, 2018, p. 99-120.
- LECARME Jacques, « La terreur dans les lettres », in *Les Cahiers de médiologie*, n° 13, 2002, p. 155-165.
- LEFORT CLAUDE, « Introduction au "Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste" » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010, p. 167-183
- LEVINAS Emmanuel, « Exercices sur "La folie du jour" » in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975, p. 55-74.
- LEVI-VALENSI Jacqueline, « Albert Camus et la question du terrorisme » in *Réflexions sur le terrorisme*, CAMUS Albert (dir.), Paris, Nicolas Philippe, 2002, p. 9-40.
- LISKA Vivian et COOLS Arthur, « The Glory and the Abyss: *Le ressassement éternel* » in *Clandestine encounters. Philosophy in the narratives of Maurice Blanchot*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2010, p. 32-60.
- MALLARME Stéphane, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1945.
- MARMASSE Gilles, « Problématiques morales dans la Phénoménologie de l'esprit et l'Encyclopédie des sciences philosophiques », in *Revue philosophique de Louvain*, n° 1, vol. 108, février 2010, p. 71-89.
- MARTY Éric, *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?* Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2011.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010.
- MESNARD Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement.*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1996.
- MESSINA Aïcha Liviana, « "Exacerbating the Self-Critical Tendency": Ethics and Critique in *Le pas au-delà* » in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, Christopher Langlois., New York, Bloomsbury, 2018, p. 121-138.
- _____, « The Force and the Weakness of the Law », in *The New Centennial Review*, n° 3, vol. 15, 2015, p. 201-224.
- NANCY Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.

- _____, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- NIETZSCHE Friedrich, « Par-delà bien et mal » in *Œuvres*, traduit par Patrick Wotling, Lonrai, Flammarion, « Mille & une pages », 2017, p. 619-842.
- _____, « Le Gai Savoir » in *Œuvres*, traduit par Patrick Wotling, Lonrai, Flammarion, « Mille & une pages », 2017, p. 31-322.
- _____, « Généalogie de la morale » in *Œuvres*, traduit par Éric Blondel, traduit par Ole Hansen-Løve et traduit par Théo Leydenbach, Lonrai, Flammarion, « Mille & une pages », 2017, p. 843-974.
- OPELZ Hannes, « The Political Share of Literature: Maurice Blanchot, 1931—1937 », in *Paragraph*, n° 1, vol. 33, mars 2010, p. 70-89.
- OST François, « Droit et littérature : variété d'un champ, fécondité d'une approche », in *Revue juridique Thémis de l'Université de Montréal*, n° 49, vol. 1, 2015, p. 3-33.
- _____, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- _____, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique.*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- PAULHAN Jean, *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*, 1941^e éd., Paris, Gallimard, « Idées », 1973.
- _____, *Clef de la poésie*, Paris, Gallimard, « Métamorphose », 1944.
- PFEIFFER Jean, « La passion de l'imaginaire », in *Critique*, n° 229, 1966, p. 571-578.
- PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Vrin, 1972, vol. 2/2.
- _____, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique.*, Paris, Vrin, 1969, vol. 1/2.
- PLANTY-BONJOUR Guy, « Droit, violence et liberté selon Hegel » in *Droit et liberté selon Hegel.*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 205-237.
- PLATON, *Ion*, traduit par Luc Brisson et par Monique Canto-Sperber, Paris, Gallimard, 2008.
- PLATON, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2020.
- _____, « Ménon » in *Platon. Œuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), Paris, Flammarion, 2020, p. 1079-1118.
- POSNER Richard A., « Law and Literature: A Relation Reargued », in *Virginia Law Review*, n° 8, vol. 72, novembre 1986, p. 1351-1392.
- POULET Georges, « Maurice Blanchot as Novelist », in *Yale French Studies*, n° 8, 1951, p. 77-81.

- PRELI Georges, *La Force du dehors : extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977.
- ROGOZINSKI Jacob, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- ROUSSIN Philippe, « Autonomie de la forme, terreur et rhétorique. Deux réponses de La N.R.F aux avant-gardes. », in *Revue d'Études Françaises*, n° 10, 2005, p. 61-75.
- SADE Donatien Alphonse François DE et BLANCHOT Maurice, *Français encore un effort... extrait de « La Philosophie dans le boudoir », précédé de L'inconvenance majeur*, Hollande, Jean-Jacques Pauvert, « Libertés », 1965.
- SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, 2^e éd., Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1986.
- SCARRY Elaine, *The Body in Pain. The making and unmaking of the world.*, New York, Oxford University Press, 1985.
- SCHMIDT Gerhart, « La liberté politique selon Hegel » in *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 239-264.
- SCHWARTZ Stephen Adam, « Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature », in *Substance*, n° 1, vol. 27, 1998, p. 19-47.
- SERRANO Vicente, *Justicia poética. Reflexiones marginales sobre derechos humanos, resentimiento y populismo.*, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2019.
- SHAPIRO Gary, « Notes on the Animal Kingdom of the Spirit », in *Clio* 8, n° 3, Spring 1979, « Philosophy », p. 323-338.
- SIEP Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traduit par Daniel Smyth, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- SMOCK Ann, « “Où est la loi?”: Law and Sovereignty in *Aminadab* and *Le Très-Haut* », in *SubStance*, n° 14, vol. 5, 1976, p. 99-116.
- SURYA Michel, *L'autre Blanchot. L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Paris, Gallimard, « Tel », 2015.
- UHRIG David, « La philosophie de l'action, compagne clandestine ? » in *Maurice Blanchot et la philosophie. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, s.l., Presses universitaires de Paris-Nanterre, 2010, p. 121-135.
- VALERY Paul, *Monsieur Teste*, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire », 1946, 130 p.

- WEIL Eric, « La “Philosophie du droit” et la philosophie de l’histoire hégélienne » in *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 5-33.
- WELLER Shane, « “Ce mot sec et latin par surcroît”. Maurice Blanchot, Littérature and nihilisme. », in *Forum for Modern Language Studies*, n° 0, vol. 0, 2008.
- WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 2009, 643 p.
- ZAKIR Paul, « Introduction: “Affirming the Rupture” » in *Maurice Blanchot. Political writings, 1953-1993*, New York, Fordham University Press, 2010, p. xxxi-lvi.
- ZARADER Marlène, *L’être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.