

De (post)modernisme comme deuil. L'Éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot

Jacques Cardinal

Volume 27, Number 1, Summer 1994

Postmodernismes : Poïesis des Amériques, Ethos des Europes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501072ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501072ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cardinal, J. (1994). De (post)modernisme comme deuil. L'Éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot. *Études littéraires*, 27(1), 139–155.
<https://doi.org/10.7202/501072ar>

Article abstract

Postmodernism has been summed up by Lyotard as the expression of an age characterised by the "dismantlement of long narrative". The statement recalls Blanchot's earlier observation, that modernism marked the end of the Book and the failure of Hegelian dialectic as the underlying discourse of the subject in history. This deconstruction led him to reflect that modern thought despaired of assigning the origin of any subject or historical event to any name. The new ethics called, rather, for recognizing that the name of the Other must remain unnameable and anonymous. This article undertakes, on the one hand, to analyze this notion of anonymity and, on the other, to explore the archaeology of Lyotard's idea of the postmodern as the thought and ethics of difference.



DU (POST)MODERNISME COMME DEUIL

L'ÉTHIQUE DE L'ANONYMAT CHEZ MAURICE BLANCHOT

Jacques Cardinal

L'anonymat après le nom n'est pas l'anonymat sans nom. L'anonymat ne consiste pas à récuser le nom en s'en retirant. L'anonymat pose le nom, le laisse vide, comme si le nom n'était là que pour se laisser traverser parce que le nom ne nomme pas, la non-unité et la non-présence du sans nom. (il) qui ne désigne rien, mais attend ce qui s'oublie en lui, aide à interroger cette exigence d'anonymat (Blanchot, 1973, p. 52).

■ Mon propos ne concerne pas ici les diverses théorisations du discours postmoderne dont on peut suivre la polémique chez des auteurs comme Ihab Hassan (1982), Linda Hutcheon (1988), Fredric Jameson (1991) ou Jean-François Lyotard (1988a). Il soulève plutôt la question d'un héritage philosophique — celui de Blanchot — dans l'élaboration de cette *pensée de la différence* dont on peut dire qu'elle caractérise de manière fondamentale le postmodernisme sur le plan de l'éthique. On peut en effet caractériser celui-ci comme une pensée de la différence qui vise à déconstruire la métaphysique de l'identité afin de jeter les bases, notamment, d'une nouvelle éthique fondée sur la reconnaissance de toutes les différen-

ces à l'œuvre dans l'Histoire. Cette pensée suppose donc un certain travail de deuil envers une conception de l'Histoire qui fut déterminée pendant longtemps par le projet d'une fondation rationnelle.

En radicalisant cette prise de position, on peut également dire que cette pensée de la différence effectue le deuil du nom de l'Autre (du Tiers ou du Symbolique) qui inscrivait le sujet dans une vision téléologique de l'Histoire. C'est pour ainsi dire ce nom de l'Autre (qui a pu se dire Dieu, la Raison, la Nation, la Liberté ou le Désir, etc.) qui se donne désormais à penser comme impossible ou innommable et qui convoque une nouvelle position éthique fondée sur une conscience du sans-fond (*l'Ab-Grund*).

Or ce nom de l'Autre par avance raturé est justement ce que Blanchot nomme l'*anonymat*. Et c'est ce discours du deuil du nom de l'Autre qui anticipe les analyses de Lyotard sur la condition postmoderne comme fin d'une certaine représentation symbolique du monde ; en l'occurrence, celle des métarécits.

L'incrédulité à l'égard des métarécits ou la décomposition des grands Récits. Tel est, en effet, l'un des jugements que prononce Lyotard (1979, p. 7 et 31) quant à notre époque et à l'épuisement de cette modernité de l'*Aufklärung* qui avait le projet d'émanciper l'humanité au nom du règne universel de la rationalité. Le discours politique de l'*Aufklärung* est ici un « métarécit » dans la mesure où il fonde sa légitimité sur une vision téléologique qui subsume tous les aspects de la vie du sujet dans l'Histoire. La condition postmoderne serait plutôt déterminée, quant à sa légitimité et son historicité, par le discours paralogique de la performativité techno-scientifique (Lyotard, 1979, p. 98). Ce serait donc ce discours qui, par-delà l'idéologie, déterminerait la formation du lien social dans le contexte du capitalisme avancé. La condition postmoderne ne serait ainsi qu'un état particulier de la domination de cette rationalité instrumentale que dénonçaient déjà Heidegger (1958, p. 9-48) et l'École de Francfort (Marcuse, 1972 ; Habermas, 1978). Mais cette postmodernité travaille par ailleurs autrement le récit moderniste de l'émancipation de l'humanité par la Raison dans la mesure où elle accomplit aussi un certain deuil de l'Histoire. En effet, la fin des métarécits signifie une autre économie de la représentation où le sujet allègue qu'il y a, dans le procès historique, de

l'imprésentable (Lyotard, 1988a, p. 31). Pour Lyotard, une partie de l'art de l'avant-garde témoigne justement de la conscience d'une historicité immaîtrisable quant à sa fin, le sublime (post)moderne venant s'inscrire ici au lieu où défaille la rationalité pour rappeler que l'Histoire ne doit pas être subsumée sous un Concept, une Idée ou un Nom comme promesse de sa réconciliation avec le *logos*. Expérience esthétique qui appelle d'ailleurs aussi un état de l'après sublime comme perte même de la catégorie du vouloir et rencontre de la *Chose* (Lyotard, 1988b, p. 147). Le sujet postmoderne s'interdit donc de penser l'Histoire sur le mode du nom infini qui lui serait immanent pour l'anticiper plutôt comme un lieu à la fois ouvert et indéterminé quant à son ultime finalité (Lyotard, 1981).

Le mot d'ordre de l'universalité s'étant avéré plus d'une fois catastrophique, le sujet s'interdit désormais d'arraisonner l'Histoire à un nom susceptible de lui en déterminer le sens. Le discours de Lyotard est aussi stratégique puisqu'il vise Habermas pour qui cette modernité de l'*Aufklärung* est malheureusement un projet inachevé parce que la critique se serait enlisée, notamment, dans un faux dépassement de la culture (Habermas, 1981). Pour surmonter les apories de la subjectivité moderne, Habermas (1988) propose un nouveau contrat social fondé sur la « raison communicationnelle », alors que Lyotard (1988) reconnaît plutôt dans la postmodernité la négativité insurmontable qui travaille l'Histoire et le Sens. Déjà, Nietzsche et Kierkegaard avaient diversement critiqué la philosophie de l'Histoire de Hegel au nom, soit d'un anthropomorphisme à la fois relativiste et

perspectiviste, soit encore d'une expérience non-rationnelle de la foi en Dieu (Löwith, 1969). Adorno a aussi critiqué cette prétendue prédominance de la Raison revendiquant une conscience rigoureuse de la non-identité qui lie le sujet à l'Histoire en reconnaissant par exemple dans Auschwitz l'événement injustifiable par excellence (Adorno, 1978, p. 283). Cette critique de la prédominance de la Raison dans l'Histoire est donc déjà caractéristique de la modernité, ainsi que Pascal a pu, en son temps, critiquer le rationalisme et le cogito cartésiens au nom de la foi et d'une pensée de l'infini qui retrouve en Dieu son sens et son Histoire. Cette critique a aussi été développée, à partir de l'enseignement de Kojève (1947) dans les années trente, par Bataille et Blanchot qui ont chacun à leur manière cherché à penser autrement le procès de la négativité à l'œuvre dans l'Histoire pour y reconnaître un sens « indialectisable » ou une « négativité sans emploi » qui échouait notamment dans le neutre, le désœuvrement, l'excès et la jouissance (Descombes, 1979). Négativité dans laquelle le sujet expérimente non pas l'accomplissement infini du savoir, mais le manque et la finitude qui le lie à l'Histoire.

De par cette filiation théorique, le jugement prononcé par Lyotard sur la condition post-moderne comme fin des métarécits fait suite à

celui de Blanchot sur la modernité comme fin de la métaphysique du Livre. Lyotard d'ailleurs n'a jamais dit autre chose, qui considère le postmoderne non pas dans une postériorité au moderne, mais toujours déjà inclus en lui (1988b, p. 43). La réflexion de Blanchot sur le texte moderne montre justement qu'il s'agit là, déjà, d'une nouvelle élaboration de l'écriture relativement à la métaphysique du Livre comme lieu totalisant du savoir (Blanchot, 1969, p. 621)¹. De Mallarmé à Kafka, de Hölderlin à Borgès, en passant par Nietzsche, Rimbaud, Proust, Artaud, Broch et Rilke, la lecture critique de Blanchot (1955 ; 1959) n'a en effet cessé d'interroger, sous ces différentes figures, la fin de la métaphysique du Livre au nom d'une écriture vouée à la mort, l'absence, l'impersonnalité, le neutre, la fragmentation et le désœuvrement. Cette écriture moderne serait ainsi celle de « l'absence de livre » où s'inscrirait l'effacement de toute trace fondatrice, et celle la rencontre avec le dehors et l'inconnu qui laisse l'autre à son altérité radicale. Écriture non pas de la présence, mais de l'errance où le sujet ne rencontre ultimement que l'absence de tout fond originare qu'il ne parvient pas à nommer et, par conséquent, à maîtriser. Une bonne part de la littérature moderne serait ainsi l'expérience de la non-coïncidence du réel, de l'Histoire, de

1 « Il y a le livre empirique ; le livre véhicule le savoir ; tel livre déterminé accueille et recueille telle forme déterminée du savoir. Mais le livre comme livre n'est jamais seulement empirique. Le livre est l'a priori du savoir. On ne saurait rien si n'existait toujours par avance la mémoire impersonnelle du livre et, plus essentiellement, l'aptitude préalable à écrire et à lire que détient tout livre et qui ne s'affirme qu'en lui. L'absolu du livre est alors l'isolement d'une possibilité prétendant ne prendre origine dans aucune autre antériorité. Absolu qui ensuite tendra chez les romantiques (Novalis), puis plus rigoureusement chez Hegel, puis plus radicalement, mais d'une manière autre chez Mallarmé, à s'affirmer comme la totalité des rapports (le savoir absolu ou l'Œuvre), où s'accomplirait soit la conscience qui se sait elle-même et revient à elle-même, après s'être extériorisée en toutes ses figures dialectiquement liées, soit le langage refermé sur sa propre affirmation et déjà dispersé » (Blanchot, 1969).

l'être et du langage révélant le manque originaire ou l'incommensurabilité d'une perte sur laquelle l'écriture viendrait inévitablement buter. Cette fin du Livre annonce, dès lors, l'échec du métarécit historique.

On reconnaît là bien entendu la rhétorique du discours (post)moderne où la métaphysique de l'identité est dénoncée au nom d'une différence insurmontable. La modernité de cette littérature à laquelle Blanchot s'intéresse est donc à l'opposé de la philosophie hégélienne de l'Histoire devenue discours de l'accomplissement du Savoir Absolu par la Raison. Tout se passe d'ailleurs comme si l'écriture littéraire était cette négativité à la fois insurmontable et porteuse d'un autre savoir quant au désir du sujet dans le monde. Je voudrais donc analyser ici le discours anti-hégélien de Blanchot élaboré au nom de ce que l'on pourrait appeler « le règne de l'anonymat dans l'Histoire ». Je poserai ainsi la question de l'éthique du texte blanchotien tel qu'il s'articule à la problématique du nom propre de manière à montrer également les limites d'une telle critique. Enfin, cette lecture de Blanchot est aussi une « archéologie » du mot d'ordre anti-hégélien conçu comme dépassement de la modernité et dont, avec Lyotard, Blanchot est l'un des signataires.

La dialectique ou l'immanence de l'infini

Il est assez connu que la pensée blanchotienne est un patient travail de sape de la dialectique hégélienne et de la métaphysique de l'identité en général (Collin, 1971, p. 190). Cette dialectique désigne d'abord, sur le plan du discours, un « acte par lequel des déterminations finies se

suppriment elles-mêmes et passent dans leurs contraires » (Hegel, 1970, p. 140). La dialectique est ainsi non seulement procès ou mouvement (moi/non-moi/moi), mais surtout renversement qui annule l'opposition première posée par l'Entendement (*Verstand*) afin qu'advienne la réconciliation totalisatrice de la Raison (*Vernunft*). L'État des choses..., c'est-à-dire une quelconque figure de l'Esprit (*Geist*) en un point quelconque de l'Histoire est donc déterminé par ce procès qui l'annulera pour la faire réapparaître dans une autre figure historique. La dialectique implique donc autant cette logique du renversement dans le contraire où s'affirme la permanence de l'identité (le même) et son passage par le non-identique (l'autre), qu'une « force » ou une ruse de la Raison travaillant silencieusement le cours de l'Histoire. Or, la monstration de ce savoir échappe à la négativité, et se constitue plutôt comme l'ultime affirmation de la pensée spéculative : « Le *spéculatif*, ou *positivo-rationnel*, saisit l'unité des déterminations dans leur opposition, ce qui est affirmatif dans leur dissolution et dans l'acte de leur dépassement » (Hegel, 1970, p. 140). *La Phénoménologie de l'Esprit* est, en tant que « Science de l'expérience de la conscience », l'explicitation d'un tel cheminement de la pensée, en même temps que le terme ou la réconciliation de la Raison, du sujet et de l'Histoire. En cela, cette *Phénoménologie* montre comment toute détermination finie, posée par l'Entendement, est au cours de l'Histoire, à la fois niée, conservée et dépassée vers une autre détermination ou figure de l'Esprit. Ce procès est connu sous le nom d'*Aufhebung* et désigne un mouvement par lequel une figure de l'Esprit

est appelée à être « relevée » (Derrida, 1972, p. 101) ou « sursumée » (Jarczcyk et Labarrière 1986, p.102) à son tour. Ce dépassement ou ce travail du négatif ne peut s'accomplir que parce qu'il s'agit là, pour Hegel, d'une loi immanente à l'Histoire considérée comme lutte, action et accomplissement du Savoir Absolu. La dialectique du maître et de l'esclave devient ici, selon Kojève (1947), le paradigme du procès historique et la scène originariaire de l'humanité. Contrairement à une vision statique de la vérité, Hegel cherche ainsi à montrer dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que l'erreur, l'illusion ou la négativité sont la médiation incontournable par laquelle l'Histoire se révèle progressivement au sujet comme ultime Vérité.

La dialectique est donc un savoir qui dépasse les contradictions apparentes du réel au nom d'une vision téléologique du devenir de l'Esprit (*Geist*). Dépassant en cela les déterminations toujours négatives et finies de l'Entendement, le sujet découvre sous cette logique de l'apparence la primauté de la Raison dans l'Histoire en tant que révélation et réconciliation du médiat et de l'immédiat, du sensible et du rationnel, de l'identique et du différent, de l'Entendement et de la Raison, du nouménal et du phénoménal, du fini et de l'infini. Toutes ces scissions, héritées notamment du criticisme kantien, sont surmontées au nom d'une réinscription de l'infini dans le fini (Hegel, 1952, p. 86 ; Habermas, 1976, p. 39). Selon cette conception de l'Histoire, l'autre (le négatif) est ainsi toujours déjà arraisonné au devenir de la Raison (au même). Une logique de l'identité guide ainsi cette philosophie de l'Histoire et en cela elle reste fidèle au préjugé parménidien posant l'identité de la

pensée et de l'être dans la métaphysique occidentale (Parménide, p. 95). La « proposition spéculative » élaborée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* en tant que monstration de la dialectique historique est la réaffirmation de cette identité.

La rhétorique du discours hégélien opère ainsi une première déconstruction à l'égard de l'*Aufklärung* puisqu'elle pense l'Histoire non pas déterminée par l'opposition du religieux (les Ténèbres) et du rationnel (les Lumières), mais comme un effet de l'imaginaire ou de la conscience qu'il s'agit de dénoncer comme une aliénation ponctuelle que la marche implacable de l'Esprit libre dépassera. En d'autres mots, pour Hegel, cette opposition est non seulement une illusion, mais une illusion nécessaire par où le sujet, à travers ses diverses luttes, prend peu à peu conscience de la dialectique du procès historique. On peut donc dire que du point de vue de cette *Phénoménologie*, toutes les formes imaginaires de la culture à travers l'Histoire ne peuvent qu'aboutir à la même inscription symbolique : en l'occurrence, l'unité du sujet, du savoir et du monde fondée dans la Raison et dans la rationalité de l'État moderne ou de la moralité objective (*Sittlichkeit*) (Hegel, 1940, p.189). La *Phénoménologie de l'Esprit* met ainsi un terme au procès des « négations déterminées ». Parousie du Savoir Absolu qui, après le calvaire de l'Histoire, et après le « vendredi saint spéculatif », peut enfin annoncer la réconciliation spéculative comme une fête pascalle et une fin de l'Histoire. Cette théodicée de la Raison et du sujet qui culmine dans la modernité implique la fin des luttes de reconnaissance et une nouvelle historicité du

sujet pacifiée par la Raison étatique. Fin de l'Histoire qui s'annonce ainsi comme l'avènement d'un perpétuel « dimanche de la vie » où l'immédiateté et l'immanence de la Raison seraient garantes de la transparence communautaire. Le discours hégélien a évidemment son point de cécité en ce qu'il présuppose que le « réel est rationnel » et que le « rationnel est réel ». Tautologie qui emporte avec elle toutes les contradictions pour les fonder dans la pérennité du discours de l'identité du sujet et du Savoir Absolu (Hegel, 1991).

Cette position s'enracine dans la modernité en affirmant la prédominance de l'instance subjective dans le procès de la représentation comme vision du monde (*Weltanschauung*), rejoignant ainsi la détermination platonicienne de l'*bupokbeimenon* dans le *subjectum* (Heidegger, 1962, p. 99). En cela, le discours hégélien n'est que l'une des figures de cette subjectivité des Temps Modernes qui, de Montaigne à Nietzsche, en passant par Descartes, Leibniz, Spinoza et Kant, est déterminée, selon Heidegger, par la longue évolution du discours de l'*appetitus* et de la *perceptio*, lui-même issu de l'évolution du concept de valeur (de l'*Agathon* — du Bien — comme Idée et Vérité) dans la philosophie occidentale (Heidegger, 1959, p. 68 ; Mongis, 1976). Hegel soutient donc ici une conception du sujet qui est une *Selbstbildung* (une auto-construction de soi) où le sujet se réapproprie tous les prédicats qu'il attribuait jusque-là à l'Être ou à Dieu. C'est pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est aussi une critique de la subjectivité romantique (de la « belle âme »), ironique et cynique (le mauvais infini du libéralisme) au nom de l'identification du sujet

à la manifestation de l'infini de la loi dans l'Histoire. C'est cette prétention à la souveraineté du sujet par la Raison que, selon Blanchot, l'espace littéraire de la modernité a aussi remis en question au nom d'un certain dessaisissement du sujet. « Je pense, donc je ne suis pas », comme le dit d'ailleurs Thomas l'Obscur (Blanchot 1950).

La dialectique hégélienne a donc voulu penser le nom infini de la fondation sur le mode de son inscription dans l'Histoire. Tous les noms de la métaphysique — Dieu-Sujet-Être-Histoire-Concept-Essence — sont ici subsumés sous celui de Raison, nom infini qui est désormais immanent à l'Histoire. Bref, la coupure entre le fini et l'infini ne lie plus le sujet à la loi dans le retrait ou la séparation. Dans le chapitre VII de la *Phénoménologie de l'Esprit* consacré à la religion, Hegel considère la religion révélée (*Offenbare*) du christianisme comme cette figure de l'Esprit où a pu être symbolisé l'effacement de la coupure ; le Christ étant là, en tant que Dieu fait homme, manifestation ou phénoménalisation d'un tel désir (Bourgeois 1992). Ce discours apparaît comme une vaste théodicée où la conscience du sujet se révèle peu à peu fondée dans l'infinité de son savoir. Le Christ est le nom infini phénoménalisé (négativisé) qui révèle l'identité du fini et de l'infini. Le Nom infini du Christ s'actualise dans l'Histoire et préfigure la clôture de l'Histoire moderne au nom du Savoir Absolu. C'est pourquoi cette odyssee du devenir-universel de la Raison est aussi une théophanie et une théodicée sécularisées. Le Christ hégélien serait donc, selon Kojève, la révélation de l'immanence de l'infini qui devient anthropodicée de la Raison

dans l'exposition dialectico-spéculative de la *Phénoménologie* :

Le *résultat* final de l'évolution religieuse est donc bien l'anthropologie athée de Hegel : l'anthropomorphisation de Dieu atteint son sommet dans l'idée du Christ ; puis, vient la compréhension du fait que cette idée est un *produit* de l'esprit *humain* ; et à ce moment l'Homme se reconnaît *lui-même* dans le Christ, il comprend que c'est de lui qu'il devait dire tout ce qu'il a dit de son Dieu » (Kojève, 1947, p.235).

L'incidence de l'interprétation de Kojève dans la pensée de Blanchot est lisible, semble-t-il, dans le refus d'entendre par le nom de Dieu le nom infini du savoir et de la Raison, ou un procès s'actualisant dans l'immanence de la vie concrète. Ce n'est donc pas cette vision évangélique du christianisme qui s'impose à l'expérience de la pensée pour Blanchot mais, au contraire, une vision, plus proche de l'Ancien Testament et du judaïsme en général, où le nom de Dieu (YHWH) reste innommable (*la Bible de Jérusalem*, Exode 3, 13) :

Le nom de Dieu signifie non seulement que ce qui est nommé par ce nom n'appartiendrait pas au langage où ce nom intervient, mais que ce nom, en quelque manière difficile à déterminer, n'en ferait pas partie, fût-ce à part. L'idolâtrie du nom ou la révérence qui le rend imprononçable (sacré) se rapporte à cette disparition du *nom* que le nom même fait apparaître et qui oblige à surhausser le langage où il s'occulte jusqu'à le donner pour interdit. Loin de nous élever à de hautes significations, toutes celles que la théologie autorise, il ne donne lieu à rien qui lui soit propre : pur nom qui ne nomme pas, mais est plutôt toujours à nommer, le nom comme nom, mais, par là, nullement un nom, sans pouvoir nominateur, accroché comme par hasard au langage et, ainsi, lui transmettant le pouvoir — dévastateur — de non-désignation qui le rapporte à lui-même (Blanchot, 1973, p. 69).

Le nom de Dieu n'est plus le nom sur lequel les noms finis viennent s'agglutiner pour se nouer à l'infinité du nom de la fondation, mais comme celui qui ne répond de rien, sinon de la place vide qu'il défend contre tout désir de nomination. Le nom de Dieu est ici celui du deuil du nom par lequel le sujet assume sa finitude malgré le désir qu'il a, ou pourrait avoir, de se fonder et de se fondre dans le nom qui recueillerait toutes les propriétés imaginaires du monde. Dieu n'est plus le nom de la plénitude, mais celui du manque que le sujet assume comme le nom de sa propre défaillance devant l'irreprésentable de l'origine. Il est ainsi toujours inassignable et n'offre aucune prise à une quelconque sublimation susceptible de réconcilier le sujet avec le mystère du monde. Rien n'a de prise sur ce nom qui continuellement se dérobe au procès nominal, mais qui, en même temps, garde résolument le vide de cette place. Borne qui n'apaise pas le désir du nom, mais refuse de le promettre pour aujourd'hui, demain ou la fin des temps. Deuil à la fois de la transcendance et de l'immanence divine, et deuil de la promesse comme alliance du sujet avec l'infini du nom divin ; surface vide où rien ne vient se donner pour figurable ; tache aveugle du discours que le sujet a renoncé à nommer et qui continue pourtant à marquer la limite du nom. Ce nom de Dieu est donc en un certain sens plus proche de la loi judaïque que du messianisme chrétien ². Il ne peut combler la dette symbolique du sujet à l'égard du sens.

2 « Pourquoi le christianisme a-t-il eu besoin d'un Messie qui soit Dieu ? [...] La loi judaïque est *sainte* et non sacrée : elle met à la place de la nature qu'elle n'investit pas de la magie du péché, des rapports, des décisions, des mandements, c'est-à-dire des paroles

Nom du Symbolique, mais toujours déjà promis à l'effacement ou à l'illisibilité de son Histoire.

L'infinité du nom chez Blanchot ne subsume pas tous les noms de la finitude. Il n'est pas l'ensemble de tous les ensembles et des sous-ensembles. Il est le nom d'une infinité qui ne se laisse pas représenter et qui, même, l'*interdit*. En termes de topologie structurale, on pourrait dire que ce nom est l'espace vide qui permet la circulation des autres. Nom infini qui donne un sens à la finitude des autres noms. L'hétéronomie du nom de Dieu n'est donc pas le nom inassignable qui en révèle la grâce, mais plutôt la vacuité insurmontable à quoi le désir du sujet se noue. Il ne s'agit pas là cependant de théologie négative où le nom de Dieu échapperait au dicible de l'ontologie, à supposer qu'un tel procès soit d'ailleurs possible dans le cadre du langage (Breton, 1971, p. 80 ; Lévinas, 1982, p. 93). Le nom de Dieu ne désigne pas l'ineffable, mais plutôt cette trace qui serait une dissimulation qui ne dissimule rien sinon la relance infinie du désir et du manque. Le sujet est donc lié à ce nom selon une impossibilité qui appelle cependant une éthique. L'éthique du nom de Dieu chez Blanchot suppose en effet la garde de cette trace sans avenir où le désir ne s'apaise pas. Il s'agit là d'une pensée de l'infini qui ne fonde pas l'inscription du sujet dans le langage

sur le mode d'une doctrine de l'Être (d'une théologie), mais bien davantage sur celui d'une pensée où la finitude du sujet ne fonde rien et manque à tout projet fondateur.

Ce Nom ne cesse de s'effacer sous le désir et ne peut s'annoncer comme le dernier mot. Cette pensée de l'infini ne trouve rien, et surtout pas la preuve ontologique de l'existence de Dieu sinon le ressassement infini de sa propre finitude. Paradoxe qui suppose aussi une éthique de l'Histoire inachevée qu'aucun nom ne peut clore. Ce renoncement à la théologie ontologique ou scolastique (l'aristotélico-thomisme des noms divins, par exemple) donne à penser le langage comme l'impensable de l'origine. Une telle pensée aporétique n'appartient pas au paradoxe logique sur la négation (de l'être), mais suppose un autre savoir (un non-savoir) quant au langage où le sujet désadhère pour ainsi dire de l'illusion référentielle. En cela, la pensée de Blanchot s'inscrit ici encore dans la modernité comme un autre savoir du silence ou de l'infranchissable distance de Dieu dans le monde — ainsi qu'on peut d'ailleurs déjà en lire l'expérience chez Hölderlin (Marion, 1977, p. 109).

Ce savoir ne peut advenir cependant que dans l'horizon conceptuel de l'éthique puisqu'il s'agit d'un *interdit* que le sujet se donne quant

obligeantes ; à la place de l'ethnique l'éthique ; les rites sont religieux ; ils ne transforment pas cependant le quotidien en affectivité religieuse, cherchent plutôt à alléger du temps sans histoire en le liant en pratique, en service, en un réseau méticuleux de consentements sous le jour joyeux des souvenirs, des anticipations historiques. Reste le jugement. Il est renvoyé à ce qui est le plus haut : Dieu seul juge ; c'est-à-dire à nouveau l'Un. L'Un qui libère en ce qu'il n'est pas de ceux où il puisse régner, ni de mesure avec quoi se mesurer, ni de pensée qui puisse l'abaisser à être seul pensable — d'où la tentation de sa dissolution en absence ou son retour dans l'inexorabilité de la Loi qui se pratique moins qu'elle ne fait trembler, qui relève moins de l'étude que de la lecture fascinée, révérencielle. Saint Paul veut nous affranchir de la Loi : la Loi entre dans le drame du sacré, de la tragédie sacrée, de la vie née de la mort, inséparable d'elle » (Blanchot, 1980, p. 216-218).

aux propriétés imaginaires du nom. En fait, c'est tout le procès nominal en tant qu'appropriation du monde qui est remis en question. Et si, comme le dit Lévinas, « le langage est déjà scepticisme » (Blanchot, 1980, p. 170), c'est qu'il est d'entrée de jeu la trace d'une perte qu'aucun nom ne vient combler. Scepticisme à l'égard du langage et du nom qui, chez Blanchot, devient à ce point radical qu'il ne se raconte que dans la figure d'un deuil auquel il ne faut jamais renoncer. *C'est le deuil du deuil qui est donc ici interdit et dont il ne faut jamais guérir :*

Dieu : le langage ne parle que comme maladie du langage en tant que fissuré, éclaté, écarté, défaillance que le langage récupère aussitôt comme sa validité, son pouvoir et sa santé, récupération qui est sa plus intime maladie, dont Dieu, nom toujours irrécupérable, qui est toujours à nommer et ne nomme rien, cherche à nous guérir, guérison par elle-même incurable (Blanchot, 1973, p. 70).

Ce savoir ou cette expérience sont fondés sur la finitude radicale du sujet qui ne peut se lier à l'Histoire sur le mode de la métaphysique de la présence. (Heidegger, 1962, p. 147). Au contraire, la finitude pour Blanchot est la marque d'une incomplétude qui ne peut être résolue au nom d'un nom infini (1983, p. 15). C'est à cette finitude que le sujet reste fidèle. La position éthique de ce discours serait donc celle d'abord d'un travail de deuil par où le sujet renoncerait à posséder dans le présent le nom infini de la fondation. Renoncement qui est la première des vigilances à l'égard du nom de la loi qui doit à la fois être donné et demeurer dans son retrait. Cette inscription du nom infini est, dans la pensée blanchotienne, le nom de l'impossible (Blanchot, 1983, p. 24). Nom de

l'impossible ou de l'irreprésentable qui revient là dans l'écriture comme la seule exigence et comme le seul interdit pesant sur le sujet.

On le voit, Blanchot creuse autrement cette question du Dieu innommable en suggérant qu'il est peut-être moins le nom de la plénitude cachée que celui d'une certaine disparition qui laisse le sujet au bord du vide insurmontable de l'origine. « Dieu » viendrait ici pour dire le ravage (« lapsus absolu ») et le deuil de l'origine. Ce savoir suppose une éthique où le sujet assume que la loi soit toujours en retrait. Et le deuil de l'immanence de la loi, la rencontre avec la mort (la finitude) sont justement pour Blanchot la condition première de la littérature (Foucault, 1966).

Le deuil du nom infini, la mort, l'anonymat

Dans « La Littérature et le droit à la mort » Blanchot (1949, p. 292) s'appuie sur la conception hégélienne du langage pour penser le signe non pas comme *la* médiation ultimement relevée au nom de l'Esprit (Derrida, 1972, p. 79), mais comme la négativité que la littérature n'efface pas, qu'elle ne cesse au contraire de creuser ou de redécouvrir, telle une inscription mortelle par où se révèle la profonde inadéquation du sujet, du langage et du monde :

Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. 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. Il est l'absence de cet être, son néant, ce qui demeure de lui lorsqu'il a perdu l'être, c'est-à-dire le seul fait qu'il n'est pas (Blanchot, 1949, p. 312).

Cette langue-mort est cependant sans appel ou sans rédemption. Le « droit à la mort » est,

encore une fois, l'assomption du deuil par où le sujet renonce à toute forme de transfiguration du mot ou du nom. Écrire, dans ce cas, c'est se tenir dans la proximité de cette mort d'où émerge, malgré tout, le sens toujours provisoire de la vie. La littérature est donc aussi, en tant que fidélité à l'origine mortelle du langage, une esthétique de la disparition en même temps qu'une éthique du nom irrévocablement fini. Le *droit* du « droit à la mort » serait ainsi l'appel d'une vigilance ou d'une (sauve)garde à l'égard de cette finitude du nom de l'homme dans l'Histoire. L'authenticité de la littérature réside donc pour Blanchot dans la monstration de cette mort et de cette « obscurité primordiale » :

Quand elle (la littérature) refuse de nommer, quand du nom elle fait une chose obscure, insignifiante, témoin de l'obscurité primordiale, ce qui, ici, a disparu — le sens du nom — est bel et bien détruit, mais à la place a surgi la signification en général, le sens de l'insignifiante incrustée dans le mot comme expression de l'obscurité de l'existence, de sorte que, si le sens précis des termes s'est éteint, maintenant s'affirme la possibilité même de signifier, le pouvoir vide de donner un sens, étrange lumière impersonnelle (*ibid.*, p. 318).

Le travail d'écriture de Blanchot rappelle le nécessaire travail de deuil du sujet moderne. Il sait qu'il n'y pas de nom pour l'Autre, sinon celui qui s'impose par la terreur. L'anonymat est justement le nom qui vient s'opposer au désir de maîtrise du nom de l'Autre porté par la philosophie de l'Histoire hégélienne comme annonce d'une réconciliation du fini et de l'infini :

Il (le mot) est un élément, une part détachée au milieu du souterrain : non plus un nom, mais un moment de l'anonymat universel, une affirmation brute, la stupeur du face à face au fond de l'obscurité (p. 317).

L'écriture telle que la conçoit Blanchot ne découvre aucun nom, sinon le manque fondamental qui traverse tous les noms. L'anonymat est dès lors ce fond sans fond d'où émerge la rumeur inassignable du monde. « Perdre son nom » serait ainsi le signe de la fidélité du sujet à l'égard d'une origine irréprésentable. Le fond ou la fondation du monde est sans nom et l'écriture (l'écrivain) renoue ainsi avec l'effacement premier :

Nous écrivons pour perdre notre nom, le voulant, ne le voulant pas, et certes nous savons qu'un autre nous est donné nécessairement en retour, mais quel est-il ? Le signe collectif que nous adresse l'anonymat (puisque ce nouveau nom — le même — n'exprime rien que la lecture sans nom, jamais centrée sur tel lecteur dénommé, ni même une possibilité unique de lire). Ainsi, ce nom dont nous sommes glorieux ou malheureux est-il alors la marque de notre appartenance au sans nom d'où rien n'émerge : le néant public — inscription qui s'efface sur un tombeau absent (1973, p. 53).

L'imaginaire du discours de la fondation monumentale et sépulcrale s'abîme ici dans le sans-fond du nom. Cette pensée de l'origine et de la fondation comme abîme du sans-nom dans l'Histoire a aussi son incidence quant à la place de l'autre dans la parole. Ainsi, dans *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Blanchot, 1953) le narrateur met en scène un étrange dialogue où justement la question du nom intervient comme le point de rupture de la rencontre avec l'autre : « — Vous voudriez me donner un nom ? — Oui, en ce moment, je le voudrais », et comme il ne répondait pas : « Est-ce que cela ne faciliterait pas les choses ? Est-ce que nous ne devons pas en venir là ? » Mais il semblait en être toujours à sa question : « Me donner un nom ? Mais pourquoi ? — Je ne le sais pas

précisément : peut-être pour perdre le mien » (1953, p. 42). La dissimulation et l'interruption annoncent loi de la rencontre avec l'autre. Au tout début du récit, le narrateur dit d'ailleurs à son interlocuteur : « Il me semble, dis-je, qu'en un sens j'ai tout, sauf... — Sauf ? » Cet énoncé — « tout, sauf » — est bel et bien aussi le sujet du récit ; en l'occurrence que le tout, la totalité bute ici sur l'exception où se révèle le manque et le désir. Cet énoncé dit aussi qu'on ne peut assigner un sens univoque à la parole car « sauf » peut s'entendre, dans ce contexte comme ce qui « sauve » de la folie du désir de tout posséder. L'énoncé se dédouble pour rappeler qu'il n'y a pas une seule manière de phraser l'Histoire et que celle-ci échappe au désir de maîtrise du sujet. « Sauf » est l'exception qui sauve du Tout ou de la terreur du désir d'une phrase à la fois transparente et nécessaire quant à sa place dans le cours de l'Histoire. La phrase achoppe sur l'arbitraire de son commencement et sur sa fin impossible. C'est là le contraire d'une parole qui, semblable à la phrase de Joseph Grand dans *la Peste* de Camus, s'annoncerait absolument motivée tant sur le plan de la forme que du contenu³. L'interlocuteur ne répond donc que pour renvoyer le narrateur à l'incertitude de leur parole commune : « Je savais qu'il n'y avait ni entente ni communauté d'intérêt ni rien qui correspondît à l'idée que nous étions liés » (*ibid.*, p. 28). En fait, cet autre garde une place qui est celle de l'étrangeté. L'autre ne peut jamais être assigné à un nom comme si un

interdit pesait sur tout désir de nomination. Comment nommer un tel récit ?

Certes, l'on sait qu'il prétend déconstruire le discours de la vérité qui s'inscrit dans celui de la logique où le principe de contradiction règne en maître. La rhétorique du récit blanchotien déconcerte cependant cette logique (Derrida, 1986, p. 21). On ne compte plus les phrases jouant d'une double inscription verbale se neutralisant où, selon une rhétorique du dérapage et de l'ambiguïté, on peut lire une inscription verbale continuellement modalisée par le peut-être, le semblant et le possible (« j'imagine que... »). Procès asymptotique en ce que le nom, la phrase, l'image ne s'approche du monde qu'à le manquer infiniment, le supposant à une place que la phrase suivante neutralisera. Procès vertigineux où la phrase mime le piétinement infini du sujet sur le bord frangible d'un désir qui ne peut s'apaiser dans aucun nom. La rencontre est donc marquée par l'interruption, et le récit se déploie telle une longue suite d'anacoluthes et d'asyndètes autour d'une figure imaginaire qui répond de tout et de rien. L'enchaînement narratif ne tient pour ainsi dire qu'à un fil qui se noue autour du nom toujours déjà perdu du savoir ou de la vérité. C'est à la fois la fragilité et la toute-puissance de ce nœud qui enchaîne le narrateur à son récit comme le nom d'un désir ouvert sur sa demande. Ressassement plutôt que quête où l'impossible se noue au langage pour perdre tout désir de maîtrise. L'autre occupe ainsi cette place tou-

³ Tel que j'ai pu l'analyser dans mon article : « Fonder et raturer. Figure de la modernité dans *La peste* d'Albert Camus » (à paraître dans un ouvrage collectif sur la Modernité, sous la direction de W. Kryszinski).

jours inassignable dans la parole, et permet du même coup au sujet de se donner une expérience de l'inassignable. La rencontre avec l'autre n'est donc pas construite comme une symétrie où une place vaut pour une autre selon un certain idéal de transparence, mais plutôt construite sur l'asymétrie des désirs qui déterminent toute rencontre.

Éthique de la non-transparence où le sujet s'interdit de dire le dernier mot quant à son propre nom et au nom de l'autre. La rencontre s'annonce ainsi comme la mise en scène de l'inassignable qui perdure dans la finitude du nom, malgré le désir de préserver l'autre du sans-nom :

Je ne veux pas dire que je pensais à lui : il n'eût pu supporter une pensée, il n'avait rien en soi qui pût se laisser penser, mais sûrement j'aurais voulu me convaincre que ma tâche était de le protéger contre le sans-nom, de retenir celui-ci auprès de moi et de ne lui livrer que moi-même. Pensée qui me plaisait, parce qu'elle m'assignait un rôle et me donnait une certaine importance, mais j'avais cependant assez de raison pour la repousser, car comment le défendre, moi qui ne le connaissais pas, et de qui aurait-il eu à se protéger, sinon de moi-même ? En outre, je savais que penser à lui, prétendre le protéger n'était qu'un moyen sournois de le découvrir, et je le savais encore : démasqué, il ne pouvait être plus rien d'autre que moi (Blanchot, 1953, p. 127-128).

L'écriture de Blanchot ne cesse, semble-t-il, de creuser cette ligne où la parole est la non-coïncidence. Ligne vertigineuse s'affirmant comme le radicalement autre, le dehors, et déjouant jusqu'à l'opposition de la profondeur et de la surface. L'écriture de Blanchot est entièrement absorbée par le lieu quasi impossible où l'autre n'est évoqué que sur la limite infranchissable où se déploie le désir de la parole. Si la parole peut donner lieu à une

rencontre entre deux sujets, elle n'advient cependant que dans le rappel lancinant de l'impossibilité du nom originaire où s'épuise toute rencontre. L'épuisement, la fatigue sont là en effet comme le premier et le dernier mot de la rencontre entre le sujet, l'autre et l'Histoire (Blanchot, 1969, p. X). Fatigue qui est le temps de l'interruption, de la dissémination et du différé où le sujet fait le deuil du nom.

Cette parole est aussi d'une certaine manière *analytique* ou proche de la psychanalyse en présentant son rapport à l'autre sur le mode imaginaire de la demande qui ne répond de rien, sinon du manque. Le nom inassignable de l'autre qui ne peut répondre à la demande serait ici le lieu du Symbolique (de l'Autre), (tenant) la place du mort que le sujet reconnaît ultimement comme le seul maître du langage (Lacan, 1966, p. 430). Vigilance du sujet devant une porte où la loi (le Symbolique), n'est accessible que par la médiation de l'Imaginaire. Ce dialogue étrange devant le silence du nom de l'Autre montre que le désir n'a pas d'autre maître que l'interruption, la digression, le ressassement, la mort. Blanchot nous rappelle ainsi non seulement que le nom de l'Histoire est à jamais perdu, mais que notre « propre » nom n'a pu s'écrire que sur un certain effacement de l'origine où le sujet, d'entrée de jeu, ne peut maîtriser le désir qui prévaut à sa nomination, le nom portant en lui, toujours déjà, l'effacement auquel le sujet ne peut répondre :

« Nous leur donnerions un nom. » — « Ils en auraient un. » — « Celui que nous leur donnerions ne serait pas leur vrai nom. » — « Tout de même, capable de les nommer. » — « Capable de faire savoir que, le jour où ils se reconnaîtraient prêts, il y aurait un nom pour leur nom. » — « Un nom tel

qu'il n'y aurait pas lieu de se sentir interpellés par lui, ni tentés d'y répondre, ni même jamais dénommés par ce nom. » — Pourtant, n'avons-nous pas supposé qu'ils en auraient un qui leur serait commun ? » — « Nous l'avons supposé, mais seulement pour qu'ils puissent plus commodément passer inaperçus. » — « Alors, comment saurions-nous que nous pouvons nous adresser à eux ? » Ils sont loin, vous savez. » — « C'est pour cela que nous avons les noms, plus nombreux et plus merveilleux que tous ceux dont on use habituellement. » — « Ils ne sauraient pas que c'est leur nom. » — « Comment le sauraient-ils, ils n'en ont pas » (Blanchot, 1973, p. 16-17).

Ce texte pour le moins ambigu joue sur la nécessité et l'inutilité du nom dans la mesure où le sujet le reconnaît en même temps incontournable et inassignable. Le texte énonce un respect de l'altérité radicale de l'autre dénommé-indénommable. Mais si le sujet ne peut donner un nom à l'autre sans du coup l'enfermer dans le même, la question éthique n'est-elle pas désormais celle de savoir comment le sujet peut à la fois donner son nom à l'autre et entendre le nom de l'autre dans la différence ? Cette question de la donation du nom à l'autre ne semble pas posée par Blanchot qui insiste plutôt sur l'étrangeté irréductible du nom. En cela, sans doute déconstruit-il le discours de l'identité de la métaphysique, mais il manque peut-être aussi, ce faisant la question de la responsabilité du nom. Car si le nom de l'autre est inassignable quant à son sens ultime et dernier, il n'en demeure pas moins assigné à la loi de la transmission du désir, lui donnant ainsi sa place dans l'Histoire. On peut dire que le discours de Blanchot fait pertinemment le procès du Symbolique pour parler comme Lacan (1966, p. 53), mais laisse cependant indéterminée le mode de reconnaissance du nom de l'autre, c'est-à-dire de celui qui, comme moi,

est sujet de la finitude et ancré dans l'Histoire sur le mode de la filiation et du désir. Bref, si l'Autre n'a pas de nom, et que l'écriture est là pour en marquer la garde et l'absence, qu'en est-il du sujet et de son autre en tant qu'ils sont dépositaires d'un nom fini ?

Un nom, un visage, un sujet. Si le visage est, comme l'analyse Lévinas (1965, p. 161), le commencement et la possibilité même de l'éthique en ce qu'il constitue l'expérience première de l'altérité, n'y a-t-il pas de visage qui ne porte aussi un nom ? C'est cette double expérience et inscription qui fait qu'un sujet se donne à la rencontre d'un autre sujet. La question n'est pas celle ici de la métaphysique de l'identité où l'autre serait arraisonné au même, mais au contraire celle du lieu où s'annoncerait par le visage et le nom la singularité d'une expérience, d'une Histoire et d'une parole. Car le discours de l'éthique n'est-il pas aussi déterminé par le désir de répondre de son nom devant l'autre ? D'où l'ambiguïté du récit blanchotien déconstruisant d'abord le désir du nom infini (l'Autre), tout en jouant pourtant cette impossibilité avec une certaine complaisance où la voix narrative ne cesse d'effacer la finitude de son nom et de son corps comme lieu d'élaboration du désir. Voix fantomatique en des lieux déserts où la rencontre est respect, errance et éloignement. Comme si la peur du nom infini se renversait aussi en peur de son nom.

Répondre de son nom

Le deuil du nom infini est certes nécessaire et demeure l'une des tâches incessantes de l'esprit critique qui doit constamment raturer

les noms promis à combler le manque. Cela est, pour le sujet, une éthique minimale qui le fait gardien d'un vide. Mais peut-être ne faut-il pas confondre ce deuil du nom infini avec la nécessité de répondre aussi de la finitude de son nom dans l'Histoire ? Car si cette critique de la philosophie hégélienne faite au nom de l'abyssal anonymat de l'originnaire est pertinente sur le plan de la métaphysique de l'Histoire, elle peut cependant avoir des effets pervers dans le contexte d'une idéologie néo-libérale qui confond la « mort de Dieu » et l'affirmation d'une liberté subjective inconditionnée avec la fin de la loi. La *doxa* de ce discours consiste trop souvent à affirmer, en s'appuyant notamment sur l'héritage de la pensée blanchotienne, qu'il n'y a pas d'identité en soi. Dès lors, cette subjectivité soi-disant affranchie du nom infini de la loi ne tolère plus que l'imaginaire ; moralisme d'un possible sans finalités où le sujet méconnaît qu'il est aussi toujours déjà assujetti, avec le nom, à l'ordre Symbolique. Non pas que le nom propre soit de l'ordre de la transparence, mais il est au moins lisible ou discernable pour un autre sujet et à la jointure d'une double marque : celle du Symbolique par quoi le sujet s'inscrit dans le procès généalogique de la loi du nom du père, et celle de l'Imaginaire par où le sujet ne cesse d'interroger le sens du legs et du désir déposé dans son nom comme une énigme (Rosolato, 1969 ; Major, 1984 ; Milner, 1983). Répondre de son nom devant l'autre serait, en ce sens, reconnaître la double inscription du sujet sur le mode de la fiction légale (le nom du père), et sur celui d'un désir cherchant ses figures et ses traces. Le nom est en cela une structure hybride jouant à la fois sur le registre

de la loi (du Symbolique) et de l'Imaginaire (du désir tel qu'il est transmis dans sa finitude). Qu'un nom puisse s'ouvrir infiniment à l'imaginaire ne condamne pas nécessairement le sujet au délire de la dénomination ou de l'anomie. Le désir assigne au sujet ses voi(es)x et ses masques (ses pseudonymes).

Répondre de son nom dans ce cas, ce serait parler depuis le lieu de ce savoir concernant la loi, la division et la structure du désir. L'identité n'est pas le nom ; mais déconstruire la métaphysique de l'identité en posant la fin du sujet, constitue un dérapage idéologique qui trop souvent vient cautionner l'ironie généralisée à l'égard d'une quelconque loi. La question de l'éthique apparaît donc se situer au carrefour d'une double exigence : à la fois anti-métaphysicienne et anti-relativiste. Le nom échappe justement à ces deux déterminations idéologiques dans la mesure où il marque l'appartenance du sujet à l'Histoire sur le mode de la transmission d'un désir où l'Histoire est un procès fondamentalement généalogique. Le nom du sujet peut certes être fantasmé dans la métaphysique de l'identité, mais pas nécessairement car il se donne justement à lire comme une question. D'autre part, bien que le nom soit de l'ordre de l'imaginaire, il n'est pas aléatoire pour autant. À confondre ainsi les choses, on s'interdit de penser l'incidence de la loi dans le cours de l'Histoire comme étant déterminée par le désir. La modernité (si l'on entend par là l'hétérogénéité de son procès historique) est une scène tour à tour dysphorique (la loi est perdue ; donc, je hais mon époque décadente), euphorique (la loi c'est l'imaginaire ; donc, je suis la loi et tout est permis), et/ou ironico-

cynique (la loi est toujours le contraire de ce que l'on peut dire car il n'y a pas de vérité ou de sujet ; donc, j'attends que l'autre se compromette dans un jugement quelconque pour l'ironiser). D'où la difficulté de soutenir une position éthique à partir du nom lorsque le sujet revendique d'autre part, au nom de la liberté, l'ironie généralisée de la parole. Lorsque l'ironie devient loi de la parole, elle peut prétendre paradoxalement et non sans perversité qu'il n'y a pas de loi. L'ironie qui avait pu être déconstruction positive d'une figure historique de la conscience se piège elle-même dans un désir de maîtrise qui n'est que l'autre nom d'une négativité infinie de la parole. Elle devient curieusement, ou devrait-on dire terriblement, le nom immanent de l'infini.

Cette question du nom chez Blanchot revient chez Lyotard (1983) sur le mode d'une réflexion sur la rhétorique de la nomination dans le discours de l'autorisation. Il n'y a là rien de fortuit puisque Lyotard cherche justement à penser la place du nom propre dans la performativité du discours de la loi. En cela, pourrait-on dire, il élabore la critique de Blanchot sur le plan plus général des conditions de possibilité de l'énonciation de la loi pour un sujet fini. Car si le projet communautaire fondé sur la philosophie de l'Histoire hégéliano-marxiste a été dénoncé à bon droit comme une métaphysique universaliste, encore s'agit-il de penser l'économie de la loi qui en résulte. On sait à cet égard à quel point Blanchot n'a cessé d'analyser les impasses d'une telle conception pour proposer enfin, relisant Bataille, une communauté

inavouable. Deuil de la communauté sur le mode de la communion dans le même, la modernité est aussi, selon Jean-Luc Nancy (1986), la reconnaissance de notre mythe du mythe. Elle est aussi une pensée du deuil de l'origine au nom d'une liberté qui n'a pas d'autre fondement qu'elle-même (Nancy, 1988). On pourrait appeler « ponctualité » cette communauté qui ne serait pas prise dans le désir du nom infini de l'Histoire et qui, assumant sa finitude, le transmettrait continuellement comme inachevé. L'éthique de la communauté post-hégélienne est donc celle où le sujet assume la finitude de son nom afin de s'en faire le gardien devant la loi qui toujours lui échappe.

En cela la loi n'est ni celle de la métaphysique de l'identité, ni non plus celle de la souveraineté de l'imaginaire. Le nom assigne plutôt le sujet à cette place où il ne peut qu'en répondre sans toutefois la maîtriser. Répondre de son nom ne serait peut-être ainsi que répondre de sa place dans l'Histoire comme avènement d'un désir à l'égard de l'autre. Non pas pour en connaître le dernier mot, mais pour en risquer enfin la venue. Car le nom désigne moins une identité qu'un appel. Appel qui ne répond d'abord que du désir de répondre. Parce que le nom est d'abord un don déterminé par le désir, il est d'emblée structuré par le discours de l'appel qui appelle à son tour l'écoute et le désir inépuisable de répondre. Répondant de son nom parce que répondant à l'appel déposé dans le nom, le sujet s'inscrit dans la dimension éthique de la parole. Avec les noms en partage. Sans fin.

Références

- ADORNO, Theodor, W, *Dialectique négative*, Paris, Payot (Critique de la politique), Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renoult et Dagmar Trousson trad., 1978.
- La Bible de Jérusalem*, École biblique de Jérusalem trad., Paris, Cerf/Desclée de Brouwer, 1975 [1973].
- BLANCHOT, Maurice, (1949) *la Part du feu*, Paris, Gallimard.
- — — (1950), *Thomas l'Obscur*, Paris, Gallimard.
- — — (1953), *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard.
- — — (1955), *l'Espace littéraire*, Paris, Gallimard (Idées).
- — — (1959), *le Livre à venir*, Paris, Gallimard (Idées).
- — — (1969), *l'Entretien infini*, Paris, Gallimard.
- — — (1973), *le Pas au-delà*, Paris, Gallimard.
- — — (1980), *l'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard.
- — — (1983), *la Communauté inavouable*, Paris, Minuit.
- BOURGEOIS, Bernard, « le Christ hégélien », dans *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF (Questions), 1992.
- BRETON, Stanislas, *Foi et Raison logique*, Paris, Seuil, 1971.
- CARDINAL, Jacques, « Fonder et raturer. Figure de la modernité dans *la Peste* d'Albert Camus » (à paraître, ouvrage collectif sur la Modernité, sous la direction de Kryszinski, W.).
- COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard (Tel), (1986) [1971].
- DERRIDA, Jacques, (1972), « le Puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit (Critique).
- — — (1986), *Parages*, Paris, Galilée (La Philosophie en effet).
- DESCOMBES, Vincent, *le Même et l'autre. Quarante-cinq Ans de philosophie française, 1933-1978.*, Paris, Minuit, (Critique), 1979.
- FOUCAULT, Michel, « la Pensée du dehors », dans *Critique*, 229, (juin 1966), p. 524-545.
- HABERMAS, Jürgen, (1975) *la Technique et la science comme idéologie*, Jean-René Ladmiraal trad., Paris, Gonthier-Médiations.
- — — (1981), « la Modernité : un projet inachevé », Paris, dans *Critique*, 413 (*Vingt ans de pensée allemande*), p. 950-967.
- — — (1988), « la Raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du Sujet », dans *le Discours philosophique de la modernité*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz trad. , Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), p. 348-396.
- — — (1976), *Connaissance et intérêt*, Jean-René Ladmiraal trad., Paris, Gallimard (Tel).
- HASSAN, Ihab, (1982) *The Dismemberment of Orpheus*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- HEGEL, (1940), *Principes de la philosophie du droit*, A. Kaan trad., Paris, Gallimard (Idées) [1821].
- — — (1952), « De la différence des systèmes de Fichte et de SCHELLING », (1801) dans *Premières publications*, M. Méry trad., Paris, Vrin.
- — — (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Maurice De Gandillac trad., Paris, Gallimard (Classiques de la philosophie) [1817]
- — — (1991), *la Phénoménologie de l'Esprit*, Jean-Pierre Lefebvre trad., Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique) [1806-1807].
- HEIDEGGER, (1958), « la Question de la technique », dans *Essais et conférences*, André Préau trad., Paris, Gallimard (Les Essais).
- — — (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Wolfgang Brokmeier trad., Paris, Gallimard (Idées).
- — — (1967), *Qu'appelle-t-on penser ?*, Aloys Becker et Gérard Granel trad., Paris, PUF (Épiméthée).
- HUTCHESON, Linda, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, New York, Routledge, 1988.
- JAMESON, Fredric, *Postmodernism or The Cultural logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- JARCYK, Gwendolin et Pierre Jean LABARRIÈRE, « Sursumer/sursumption », dans *Hegeliانا*, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1986, p. 102-120.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard (Tel), 1947.

DU (POST)MODERNISME COMME DEUIL

- LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil (Le Champ freudien), 1966.
- LÉVINAS, Emmanuel, (1965), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- — — (1986) [1982], « Dieu et la philosophie », dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin.
- LÖWITZ, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Rémi Laureillard trad., Paris, Gallimard (Tel), 1969.
- LYOTARD, Jean-François, (1979), *la Condition postmoderne*, Paris, Minuit (Critique).
- — — (1981) « Discussions ou Phraser "après Auschwitz" », dans *les Fins de l'homme*, Paris, Galilée.
- — — (1983), *le Différend*, Paris, Minuit (Critique).
- — — (1988a), *le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée (Débats).
- — — (1988b), *l'Inhumain. Causerie sur le temps*, Paris, Galilée (Débats).
- MAJOR, René, *le Discernement. La Psychanalyse aux frontières du droit, de la biologie et de la philosophie*, Paris, Aubier (La psychanalyse prise au mot), 1984.
- MARCUSE, Herbert, *la Société unidimensionnelle*, Paris, Seuil (Points), 1972.
- MARION, Jean-Luc, *l'Idole et la distance*, Paris, Grasset, Livre de poche (Biblio essais), 1977.
- MILNER, Jean-Claude, *les Noms indistincts*, Paris, Seuil (Champ freudien), 1983.
- MONGIS, Henri, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La Destruction de la fondation de la métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
- NANCY, Jean-Luc, *la Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois (Détroits), 1986.
- — —, *l'Expérience de la liberté*, Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1988.
- PARMÉNIDE, « La voie de la vérité », dans *les Penseurs grecs avant Socrate*, Voilquin Jean trad., Paris, Garnier-Flammarion, 1970.
- ROSOLATO, Guy, *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard (Tel), 1969.