

L'HUMANISME DU CRI : DE L'ABSENCE DE L'HUMAIN À L'HUMAIN ABSENT DANS LE MALHEUR ET LE NIHILISME

Mayara Dionizio¹

Résumé: La réflexion sur le nihilisme, dans l'œuvre de Maurice Blanchot, est fondamentalement liée à la pensée de la rupture. Ainsi, si le nihilisme se configure comme la rupture avec le sens absolu, métaphysique et humain, la fin devient l'horizon de la transcendance pour l'humain avec la mort de Dieu. En ce sens, pour Blanchot, la transcendance, à partir du concept de Surhomme, s'inscrirait toujours dans une certaine dimension de l'humanisme, même si l'œuvre de Nietzsche se détache de l'idéal humaniste. C'est pourquoi Blanchot se consacre à réfléchir, à partir des notions de nihilisme, de l'humain inséré dans le champ de connaissance des Sciences Humaines, de la rupture du sens comme expérience du langage littéraire et du malheur dans les camps de concentration, à la possibilité d'un autre humanisme chez Nietzsche. Partant de cette hypothèse, cet article articule ces notions afin de penser la rupture comme une condition éthique qui se réalise à travers le langage comme seul moyen d'approximation, de distanciation, de fragmentation et d'itérabilité infinie.

Mots-clés: Rupture. Sens. Humanisme. Nihilisme. Malheur.

O HUMANISMO DO GRITO: DA AUSÊNCIA DO HUMANO AO HUMANO AUSENTE NA INFELICIDADE E NO NIILISMO

Resumo: A reflexão sobre o niilismo, na obra de Maurice Blanchot, está ligada fundamentalmente ao pensamento sobre a ruptura. Assim, se o niilismo se configura como a ruptura com o sentido absoluto, metafísico e humano, o fim passa a ser o horizonte de transcendência para o humano com a morte de Deus. Nesse sentido, para Blanchot, a transcendência, a partir do conceito de Super Homem, ainda se inscreveria em alguma dimensão do humanismo, ainda que a obra de Nietzsche se desvincule do ideal humanista. Por isso, Blanchot se dedica em refletir, a partir das noções de niilismo, de humano inserido no campo de conhecimento das Ciências Humanas, de ruptura do sentido enquanto experiência da linguagem literária e da infelicidade nos campos de concentração, a possibilidade de um humanismo outro em Nietzsche. A partir desse pressuposto, o presente artigo articula tais noções a fim de se pensar a ruptura como condição ética que se realiza por meio da linguagem como único meio de aproximação, distanciação, fragmentação e iterabilidade infinita.

Palavras-chave: Ruptura. Sentido. Humanismo. Niilismo. Infelicidade.

THE HUMANISM OF THE CRY: FROM THE ABSENCE OF THE HUMAN TO THE ABSENT HUMAN IN UNHAPPINESS AND NIHILISM

Abstract: The reflection on nihilism, in the work of Maurice Blanchot, is fundamentally linked to the thought on rupture. Thus, if nihilism is configured as a rupture with absolute, metaphysical and human meaning, the end becomes the horizon of transcendence for the human with the death of God. In this sense, for Blanchot, transcendence, from the concept of Superman, would still be inscribed in some dimension of humanism, even if Nietzsche's work is detached from the humanist ideal. Therefore, Blanchot dedicates himself to reflect, based on the notions of nihilism, of the human within the field of knowledge of the Human Sciences, of the rupture of meaning as an experience of literary language, and of unhappiness in the concentration camps, the possibility of another humanism in Nietzsche. Based on this assumption, this paper articulates such notions in order to think of rupture as an ethical condition that takes place through language as the only means of approximation, distancing, fragmentation and infinite iterability.

Keywords: Rupture. Meaning. Humanism. Nihilism. Unhappiness.

¹ Docteure en philosophie (UFPR) et docteure en Littérature et civilisation française (moderne) (UPJV-FR). Traductrice et écrivaine. Membre du groupe de recherche Maurice Blanchot depuis 2022, coordonné par le biographe de l'auteur, l'écrivain et professeur Christophe Bident. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8372-9395>. Adresse mail: mayaradioniso@hotmail.com

Introduction

Il y a dans l'œuvre de Maurice Blanchot, ainsi que dans presque toute la pensée littéraire-philosophique du XXe siècle², une forte présence de la pensée de Nietzsche. Cependant, ce qui ressort de ce parcours qui unit Nietzsche à Blanchot, et inversement, c'est la possibilité de penser la rupture comme condition politico-littéraire à partir de la différence³. Que la différence, en ce sens, par rapport à la pensée et à la parole, porte différentes itérabilités et altérités du sens – évoquant toujours la différenciation de lui-même, condition d'ouverture de la parole elle-même et de l'existence de ce que nous appelons *le langage* -, elle inscrit la continuité comme un exercice fragmentaire. Et c'est dans ce mouvement d'éternelle différenciation que la parole est liée à tout exercice de rupture. C'est-à-dire que pour qu'il y ait continuité d'un mot, il doit être ouvert pour devenir autre que ce qu'il est. C'est par la conscience de cette rupture, de ce qui échappe à la conscience, que Nietzsche s'en remet à l'écriture fragmentaire. Par cette même prise de conscience, nous identifions chez Nietzsche, sous un premier regard naïf, un pré-déterminisme qui s'inscrirait dans le mouvement de l'*Éternel Retour*. Et, encore dans le détail de cette obsession, je pourrais dire que c'est à cause de cette conscience, qui rendrait peut-être impossible toute action dans sa nouveauté non itérable, que nous trouverions ce que nous convenons d'appeler le nihilisme. Elle le serait, si ce n'était cette même rupture qui éclate comme condition de la fin, du commencement et, donc, de l'itérabilité du sens.

De ces premières considérations, qui rassemblent dans le langage la condition large du "sens" donné à l'existence, nous voyons une implication éthique, ontologique, artistique et politique. (1) Le langage est l'expression d'une condition existentielle, à laquelle nous sommes liés par une continuité qui serait maintenue exactement par la rupture - celle qui permet qu'à travers l'altérité du sens tout soit re-signifié et continue d'exister ; (2) Le langage comme première rupture, celle qui opère la transformation de

² Comme il est dit déjà au début de "Réflexions sur l'enfer", présentes dans *L'Entretien infini* (1969) : « Qu'en est-il de Nietzsche, aujourd'hui ? Cette question est d'abord anecdotique : elle intéresse l'histoire et la petite histoire. Elle vise ensuite les interprètes et les interprétations de Nietzsche, tels que nous les trouvons en Allemagne ou en France : il s'agit, notons-le, toujours des plus grands noms, Jaspers, Heidegger, Lukács, Karl Löwith, Bataille, Jean Wahl, plus récemment Fink et, en France, Foucault, Deleuze, Klossowski. Elle nous aide à regarder pourquoi la pensée du nihilisme, bien que, historiquement, politiquement et littérairement, elle garde toute sa vigueur, semble, à cause même des vérifications qu'elle reçoit du temps, presque naïve et comme le rêve encore tranquille d'une « meilleure époque » (BLANCHOT, 1969, p. 224).

³ Parmi tous les grands thèmes qui rapprochent la pensée de Nietzsche et celle de Blanchot, il y a certainement la réflexion sur la rupture et l'œuvre traverse toutes les lectures qui entendent établir un rapprochement entre les deux.

l'être en mot⁴ et, avec cela, démontre la séparation comme condition existentielle, donc, aussi éthique ; (3) Le langage comme expression de la séparation entre l'Être et l'étant, dans la mesure où l'être est supprimé pour s'occuper du sens général de l'être dans l'être nommé, c'est-à-dire l'implication ontologique du langage; (4) Le langage comme espace de rupture performative du sens qui s'ouvre à la question de l'œuvre⁵ ; (5) Le langage comme mouvement dont le politique a besoin, soit pour s'imposer (parole de loi), soit pour être subverti (insoumission et subversion). Ce n'est pas par hasard que Blanchot cherche à apporter ces dimensions inséparables à la réflexion que l'on peut mener, depuis le vingtième siècle, sur le nihilisme. C'est parce qu'en traitant du nihilisme dans la contemporanéité, afin de considérer au moins tout ce que le nihilisme en tant que question implique, nous devons également nous tourner vers ce qui a été fait avec le nihilisme. Et, en suivant cette clé de lecture, il faut considérer l'implication par rapport au futur humain comme une possibilité de transcendance du sens, ou même, de rupture de ce sens. Dans cet aspect, la réflexion éthique s'inscrit, à partir de l'altérité qui s'impose comme relation, de l'absence de l'humain du champ organisé de la connaissance de l'humain, de la possibilité de faire de la rupture la transcendance même en vue d'un éternel recommencement qui le considère dans cette relation.

Le cri de l'homme au-delà de l'homme

La littérature, pour Blanchot, est l'espace à travers lequel toutes les possibilités sont posées. Par conséquent, la relation entre le langage littéraire comme quelque chose qui éclate et métamorphose le sens est liée à toutes les instances de la relation existentielle humaine. En fait, la littérature est une création du langage lui-même dans sa manifestation existentielle : elle, la littérature, est le subterfuge du simulacre ; la dissimulation de l'au-delà du sens dans l'illusion même du sens. Et, pour cette raison, la littérature est inséparable de la notion de rupture, de refonte du sens et de l'image de la fin. En ce sens, il me semble insoutenable, à toute lecture qui prétend se faire à partir de l'interprétation blanchotienne de Nietzsche, l'exclusion de l'image littéraire de la fin. C'est pourquoi, lorsque je parle de l'image littéraire de la fin, plus que de la fin comme simple destruction – pur malheur dans le désastre - je parle de la destruction, du désastre et de la disparition

⁴ Une rupture qui pourrait être considérée comme une rencontre entre l'être et la parole si elle n'était pas la différence entre l'être et la parole.

⁵ Y compris parce que chaque œuvre se pose à elle-même comme une question. En d'autres termes, l'art est une rupture éternelle, même dans l'œuvre et pour l'œuvre dans son autonomie de réalisation.

comme la condition même du début de l'oubli et du début d'un autre désastre, d'une autre destruction. Ainsi, l'image littéraire est celle qui n'est fixée dans aucune image : l'éternel recommencement s'élevant vers la destruction éternelle. C'est précisément parce que le mot littéraire va au-delà de ce que le mot lui-même cherche à désigner comme image, que la destruction me semble un processus si nécessaire à toute pensée qui va au-delà d'elle-même. En fait, tout cela paraît trop ambigu, mais si j'entends ici cette pensée qui n'est ni connaissance ni ignorance, elle est pur dépassement, c'est parce que c'est à cette mesure que Blanchot se déplace dans l'œuvre nietzschéenne.

Dans *Le Gai Savoir* (2011, p. 110), Nietzsche écrit : " Dieu est mort ". A partir de cette phrase, le divin cède la place à l'homme, mais pas n'importe quel homme, à l'homme en tant que futur de l'homme. En ce sens, Nietzsche ne refuse pas l'humain, mais le valorise, l'augmente face à la mort de Dieu. Il y a dans cette affirmation, et à partir d'elle, plusieurs dimensions qui sont inaugurées et sur lesquelles il faut réfléchir. Dans la deuxième partie de *L'Entretien Infini* (1969), Blanchot consacre quelques textes à des réflexions sur le nihilisme, sur la tentative d'Elizabeth-Föster d'unifier le sens dans l'œuvre de Nietzsche, et sur l'humanisme du cri par rapport à Auschwitz. Ces textes apportent une lecture tantôt croisée avec l'œuvre d'autres auteurs, tantôt tendue par rapport à la production propre de Nietzsche. Mais, après tout, ce qui se passe après la phrase inaugurale du nihilisme - " Dieu est mort " - est une série de re-significations qui, dans une large mesure, refusent ce que Nietzsche voulait réinscrire dans l'horizon humain : la rupture, et c'est à travers cette rupture que Blanchot cherche à penser les rapports entre la littérature et la philosophie nietzschéenne. Si je dis réinscrire c'est parce que, au moins depuis les Grecs, l'être humain a été mis à plusieurs reprises face à la rupture du sens et c'est ce que nous dit Nietzsche depuis *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). Malgré les raisons de l'exclusion de la rupture, ce qui ressort, c'est l'étrangeté humaine face à l'absence de sens, voire à la fragmentation du sens, relative à l'existence humaine et inhumaine. Dans un texte intitulé " L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri ", plus précisément dans son premier thème, " 1. L'humanisme : mythe théologique ", Blanchot expose la manière dont il comprend la question nihiliste et la manière dont il comprendra si, à partir d'elle, il est possible de penser un humanisme de rupture ; non sans avoir préalablement établi et réfléchi à une lecture plus large de l'œuvre de Nietzsche :

Il faut revenir à Nietzsche : « Tous les dieux sont morts, nous voulons maintenant que le surhomme vive. » La mort de Dieu laisse la place à l'homme, puis l'homme au surhomme. Loin donc de dépasser ce mot, Nietzsche le garde

en le majorant. Le dépassement a son point de gravité dans ce qu'il dépasse. Même quand il proposera « la terre », « l'éternel retour » comme énigme à l'avenir, c'est encore l'homme comme avenir – avenir qui toujours revient – qu'il se donne à déchiffrer et à porter par un souci effrayant. Peut-être seulement, là où il s'interroge sur le « jeu du monde », nous oriente-t-il vers une tout autre question, celle même que détient le mouvement interrompu de l'écriture fragmentaire (BLANCHOT, 1969, p. 314).

C'est ainsi que lorsque Nietzsche dit « Cette attitude, l'homme mesure de toutes choses, juge de l'univers..., est d'un mauvais goût prodigieux... Il suffit que nous voyions juxtaposés : « homme » et « monde », séparés par la sublime prétention de ce petit mot « et » pour tomber dans le rire » (*apud* BLANCHOT, 1969, p. 314), c'est la rupture du sens et l'énigme du début qu'il cherche à signaler. Ceci, comme le reconnaît Blanchot, démarquerait Nietzsche de toute la pensée humaniste, car en dignifiant l'impossibilité frontalière du sens, il rendrait également impossible la délimitation du sens humain et de ce qu'est l'être humain. Ce qui nous amène, une fois de plus, mais cette fois en précédant et en anticipant la philosophie foucauldienne, à la problématisation du discours humaniste qui a été entreprise dans la modernité⁶. Ou même, comme le mentionne également Blanchot, nous rapproche de Feuerbach qui affirme, dans *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), que la nature de Dieu est la même que celle de l'homme. Cela place l'humain à la fois comme aliéné à lui-même par rapport au divin et au sens. L'humain, en ce sens, serait celui qui, après la mort de Dieu, hériterait du trône divin ; ou encore, comme le diagnostic Nietzsche en son temps, l'humain est celui qui renaîtrait en lui-même après la mort de Dieu. Il est donc correct de penser que l'humanisme est une théologie, ou même que la théologie a toujours porté sur l'humanisme dans la mesure où, profané ou non, elle s'est toujours livré au *logos* humain.

Il se trouve que l'humain meurt aussi, comme Dieu et la souveraineté, en ce sens, on pourrait dire que la souveraineté échappe à l'homme, à Dieu et reste dans la mort. Cependant, ce serait ne pas reconnaître que c'est celui qui est mort le premier qui a créé la souveraineté. C'est-à-dire qu'on suppose que la souveraineté est liée au premier souverain, Dieu, et que maintenant, avec sa mort, la souveraineté passe de Dieu à la mort. Ainsi, revendiquer la mort de Dieu, comme la mort du sens absolu, c'est revendiquer le droit à la souveraineté de la mort. De cette réflexion, il reste deux considérations : c'est avec Hegel que l'humain reconnaît que la connaissance dépend de la fin, soit de sa propre

⁶ Je me réfère, précisément, à la déclaration de Michel Foucault, dans *Les mots et les choses* (2013, p. 476) : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine ».

fin - comme besoin de stipuler un sens à la vie elle-même - ou de celle du monde - par la capacité de nier la chose en soi en la transformant en connaissance ; d'autre part, cette fin a aussi une fin : « C'est-à-dire encore : le fini en tant que fini se donne toujours pour objet évanouissant. (La finitude qui fonde les nouvelles sciences est, remarquons-le, une notion essentiellement théologique) » (BLANCHOT, 1969, p. 316). Mais si la fin s'évanouit, comme nous le dit Blanchot, il faut aussi considérer que lorsque la mort s'évanouit, il reste une place à occuper. Une place occupée par d'autres significations qui se veulent absolues et également souveraines, comme le dénonce Foucault à propos de l'émergence des sciences humaines et de la production d'un discours sur l'humain d'où l'humain est absent : « Le XIXe siècle a été le siècle dans lequel on a inventé un certain nombre de choses très importantes, [...] c'est aussi le siècle dans lequel on a inventé les sciences humaines. Inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible » (FOUCAULT, 1994, p. 663). En fondant une science basée sur l'humain, on suppose qu'il existe une réalité déterminable qui rend l'humain possible en tant qu'objet de connaissance scientifique. Cependant, ce qui reste de l'humain dans le discours des sciences humaines, c'est son absence. Même Immanuel Kant, comme l'indique Blanchot, garantit une connaissance à partir de l'humain, mais pas sur l'humain, car cette connaissance consiste précisément à s'écarter de la question qui exige la définition de l'être humain. C'est-à-dire que la connaissance kantienne assure la connaissance des activités humaines, des régions délimitées comme possibles et connaissables. Il s'ensuit que ces régions, ou même ces champs de connaissance organisés, ne constituent pas en eux-mêmes des réalités objectives au point d'être des objets d'observation empirique. Ainsi, l'objet des sciences humaines est ce qui fait l'humain et non ce que l'humain est, ce en quoi il consiste. Ce que Foucault appelle la redondance de ce qui est empirique en transcendantal et qui placerait l'humain lui-même, en tant qu'objet de connaissance, comme le fondateur non originaire de l'origine. En d'autres termes : l'humain, qui est le sujet qui sait, se tournerait vers lui-même en se redoublant, en se transcendant, à la recherche de sa propre origine. Ainsi, l'humain, se connaissant lui-même, redoublé, serait l'origine de l'humain comme objet de connaissance. Cependant, comme le soulignent Blanchot et Foucault, la connaissance ne se réduirait pas à cette ambiguïté qui conjugue l'objet, dans sa temporalité, de la connaissance par rapport à une subjectivité qui transcende ce même objet. En effet, le concept d'*a priori* n'appartient pas au sujet, mais au champ de connaissance constitué qui existe *a priori* et assimile le sujet. Ainsi, il est conclu que « qu'il n'y a, en un sens

rigoureux, de science qu'à partir d'une théorie de la constitution de la science, laquelle, elle-même, ne peut s'atteindre que par l'examen de savoir si un discours scientifique est possible » (BLANCHOT, 1969, pp. 317-318).

Dans ce contexte, nous arrivons à l'implication nécessaire et fondamentale concernant le discours : la possibilité de transcendance de la connaissance, bien que champ constitué et toujours ouvert à être constitué, n'est possible que parce qu'elle est réalisée par et dans l'écriture. Ainsi, la transcendance de soi n'est rendue possible que par la capacité qu'a le langage de rompre avec le sens et d'en établir un autre, réalisant ainsi l'ouverture et le dépassement de l'idéologie. Pour autant, oui, l'humain est absent des sciences humaines, mais cette position est la seule qui lui garantissee une présence, même si cette présence ne peut être simplement déterminée et située. Une présence absente qui ne se limite pas à être objet, ni subjectivité, ni empirique, ni anthropologique, et encore moins anthropomorphique. Cette absence, bien que présente, n'est déterminée que par rapport à ce que l'humain peut accomplir, faire, c'est-à-dire uniquement dans ce qu'il peut s'absenter. L'ambiguïté de cette relation, humain et Sciences Humaines, lui confère le caractère original qui échappe à d'autres temps : les possibilités que la connaissance donne, par sa transcendance discursive même, à l'humain de se réaliser comme absent, de réaliser son absence. C'est dans cet aspect que le nihilisme nietzschéen rencontre la pensée blanchotienne par rapport à un humanisme qui va au-delà de l'humain. Si l'humanisme est fondamentalement lié à l'absence de l'humain et à l'impossibilité de transcender le soi par la connaissance, dans la mesure où il est absent, on pourrait dire que le nihilisme se configure comme une réalisation de cette absence. Oui, parce que si Dieu est mort et que maintenant le sens absolu est l'humain, ce même humain, en tant que sujet, ne fonde aucun sens absolu car dans les Sciences Humaines il ne peut être pris comme objet de discours, ni comme champ subjectif transcendantal. Le fait est que Nietzsche dira aussi de la mort de Dieu par rapport au "moi" humain, en tant qu'identité ou conscience:

« Je prends *plutôt le je lui-même comme une construction de la pensée*, de même ordre que « matière », « chose », « substance », « individu », « but », « nombre », donc comme une *fiction régulatrice* grâce à laquelle on introduit une espèce de constance, donc une espèce d'« intelligibilité » dans un monde du devenir. La foi dans la grammaire, dans le sujet linguistique, dans l'objet, a tenu jusqu'à présent les métaphysiciens sous le joug : j'enseigne qu'il faut abjurer cette foi » (NIETZSCHE, 1964, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 321, souligné par l'auteur).

C'est-à-dire que pour ceux qui ont un "je", une identité ou une conscience, Dieu ne peut pas mourir, car la croyance en l'unité de sens ne meurt pas. Mais voilà, en faisant cette fois le détour le plus radical vers l'humanisme du dépassement - allant jusqu'à penser qu'il existe une transcendance humaine qui peut exister par la dissociation avec le champ de connaissance constitué - nous arrivons à l'expérience nazie. Un moment qui marque l'échec de l'humanisme occidental, même s'il avait déjà montré des signes d'échec. Ironiquement, en ce qui concerne Nietzsche, même si l'on considère ce que l'on a essayé d'imprimer à son œuvre - notamment à partir des interprétations de l'idée de Surhomme et de la publication de *Der Wille zur Macht* (1901)⁷, en relation avec l'idéologie nazie - le fait est que sa philosophie ne fait pas de place aux unifications de sens, que ce soit en vue d'un horizon absolu humaniste, idéologique ou théologique. Je pourrais dire qu'une grande partie de ce qui est attribué à Nietzsche, dans un sens presque religieux ou idéologique, ignore cette prémisse de l'esprit libre. Un acte que l'on peut parfois associer à une libération mythique et qui, au moins depuis la publication de *Die Geburt Tragödie* (1872), compromet sa philosophie : « Nietzsche, en libérant la force du mythe, a ainsi autorisé tout ce qui pouvait rendre efficace son propre mythe, qui s'est rapidement abaissé en mythe des héros, puis des personnalités agissantes, puis Hitler... » (BLANCHOT, 1969, p. 190). En d'autres termes, en libérant le pouvoir du mythe, beaucoup se sont inspirés de sa philosophie pour se forger une dimension mythologique. Mais, malgré cette interprétation tendancieuse de l'œuvre de Nietzsche, Blanchot aborde ce vide de la croyance au sens, voire le nihilisme, de telle sorte que la possibilité de penser un

⁷ Dans "Reflections on Nihilism" (1954), Blanchot cherche d'emblée, quoique de manière "apparemment" sans prétention, à considérer la position de la sœur de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, par rapport à l'écriture et à l'œuvre de Nietzsche. Et c'est à ce point que l'on trouve la convergence et la divergence entre la pensée de Nietzsche et l'obsession de l'unité de sens que sa sœur a tenté de lui imputer. Je ne veux pas dire que l'œuvre de Nietzsche converge d'une manière ou d'une autre avec l'unité de pensée nazie - celle à laquelle sa sœur était dévouée - mais que son œuvre, étant une réalisation ouverte et dépendante de la langue, laisse place à des conclusions qui la nient, ce dont Mme Förster-Nietzsche porte l'entière responsabilité. En d'autres termes, l'œuvre nietzschéenne peut être subvertie, servir d'autres fins que le traé - qui implique la réalisation d'une autre œuvre -, ainsi que tous les mots qui éclatent avec leur propre sens. Alors, quel serait le "crime" de cet acte ? Ce serait que cet acte a été mené, pensé et réalisé par Förster-Nietzsche pour se conformer à ses idéaux qui ne correspondent en rien à ceux de Nietzsche ou de son œuvre, à proprement parler : le fascisme. Eh bien, depuis l'année 1895, Förster-Nietzsche est devenu le détenteur de tous les droits d'auteur et droits financiers sur l'œuvre de son frère, Friedrich Nietzsche. Dès lors, sa plus grande réussite, doublée de son ambition, a été consacrée à l'exploitation de l'œuvre de Nietzsche selon ses idéaux antisémites, auxquels son mari, beau-frère de Nietzsche, était très attaché. La première action de Förster-Nietzsche fut de chasser tous ceux qui avaient une quelconque appréciation de l'œuvre de son frère, ne laissant ainsi que ceux qui étaient indispensables à la réalisation de son projet, qui prit d'abord forme sous le titre de *Wille zur Macht* (1901).

humanisme de rupture est envisagée. Ce qui résulte à considérer, inévitablement, la fiction du sujet liée à la fiction du sens impliqué dans une possibilité de transcendance humaine. Pour cela, il faut revenir sur les lieux de l'échec de l'humanisme.

Une fois encore, dans *L'Entretien Infini*, Blanchot transversalise cette préoccupation autour du sens, autre nom de la vérité, et de la dimension humaine. Dans le chapitre V, intitulé "L'indestructible", dans la première partie "Être juif", Blanchot ouvre la question juive à la nécessité d'une réflexion sur l'attente qui constitue aussi ce qu'est être juif. Une réflexion qui est aussi traversée par le malheur, le malheur de l'attente, un sentiment qui explique la nécessité de refuser de vivre à l'exposition de cette condition. C'est ce qui est arrivé à tant de juifs qui ne supportaient pas que « toute réflexion sur une injustice fondamentale passe par la condition faite aux Juifs [son peuple] depuis des millénaires » (BLANCHOT, 1969, p. 166). C'est ce que nous ne pouvons peut-être pas supporter, car en pensant à être juif, nous pensons immédiatement à l'extrémité négative du terme ; ou plutôt, à celle qui a été négative par ce qui a été conçu comme un substitut grossier du nihilisme : l'antisémitisme. Que peut-on saisir dans les visages dénués de soi des juifs dans les camps de concentration ? Il n'y a plus de personnalité, de singularité dans ces visages, plus d'image que d'une image absente, vide, impersonnelle. Blanchot dira que Simone Weil⁸, à cause du malheur, était obligée de fermer les yeux sur la pensée qui la faisait souffrir. Ce n'est pas par hasard, en se référant aux travaux de Weil, que Blanchot conclut que la pensée qui part du malheur est la pensée qui n'est plus guidée par le pouvoir qui, désormais, ne dicte plus ce qu'il faut dire et penser. C'est dans ce mouvement où la pensée rejoint l'impossibilité de penser qu'est précisément son centre de dépassement et de retour. Ou, selon les mots de Weil (2018, p. 42) : « La pensée répugne à penser le malheur autant que la chair vivante répugne à la mort ». De cette façon, le malheur est pour la pensée la même chose que son centre : l'impossibilité de la pensée. Soyons honnêtes, la pensée doit, pour beaucoup de fois s'échapper, ne pas se produire, de sorte que nous subissons ce que Blanchot (1969, p. 163) appelle le « temps 'pur' ». Ce refus de penser, tant pour Weil que pour le peuple juif, est parfois le seul moyen de

⁸ « Le malheur nous fait perdre le temps, nous fait perdre le monde. Le malheureux tombe au-dessous de toute classe. Il n'est ni pathétique ni pitoyable, il est ridicule, il inspire dégoût, mépris ; et il est pour les autres l'horreur qu'il est pour lui-même. Le malheur est anonyme, impersonnel, indifférent. Il est la vie rendue étrangère et la mort rendue inaccessible. C'est l'horreur d'être comme être sans fin. L'ayant en quelque manière désigné, Simone Weil a compris que, beaucoup plus que l'angoisse, le malheur détenait la limite à partir de laquelle nous devons prendre perspective sur la condition humaine, mouvement qui précisément empêche toute perspective » (BLANCHOT, 1969, p. 162).

supporter le temps sans événement, sans perspective, sans possibilité, la faim, l'humiliation et la torture.

Dans ce contexte, la transcendance humaine se distingue de la transcendance frustrée du sujet, en tant qu'objet ou subjectivité, dans le champ constitué de la connaissance ; dans ce qui est les Sciences Humaines. Mais cette transcendance humaine, qui consiste en fait à ce que l'humain dépasse l'humain, est malheureuse car elle est le pur instant de rupture par lequel l'insupportable est supporté. Alors que, dans l'humanisme, dans les Sciences Humaines, nous croyons en une fiction du "je" qui pourrait être transcendée par l'altérité au moi, ouverte par l'écriture et, finalement, nous trouvons que cette transcendance a lieu dans la connaissance, en nous résignant à la reconnaissance de la fiction qu'est l'identité et la conscience. Le malheur, alors que ce que la pensée ne peut supporter de penser, nous permet la transcendance de la pensée dans la dissolution du moi, dans l'absence de centre, où ne restent que la rupture et le dépassement dans la douleur. Ainsi, le nihilisme et le malheur - l'absence de sens absolu et la douleur insupportable de cette absence - trouvent, dans la condition juive des camps de concentration, la transcendance de l'humain. Par cette même relation, Robert Antelme, également écrivain juif qui a vécu ce malheur, le raconte dans le livre *L'Espèce humaine* (1947, p. 7) :

Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. L'horreur y est obscurité, manque absolu de repère, solitude, oppression incessante, anéantissement lent. Le ressort de notre lutte n'aura été que la revendication forcénée, et presque toujours elle-même solitaire, de rester, jusqu'au bout, des hommes.

Rester humain jusqu'au bout, qu'est-ce que cela signifie en termes d'humanisme, de transcendance de soi et de sens ? Dans un autre texte, qui porte le même titre que le livre d'Antelme, "L'Espèce humaine", Blanchot dira que l'expérience concentrationnaire d'Auschwitz est une expérience qui dépossède l'humain de la possibilité de dire "je". Je pourrais dire que cette dépossession peut être considérée comme l'inverse de l'humanisme, opposé à la prétention de rester humain face au malheur, mais c'est précisément par elle que nous arriverons à un autre humanisme. Pour entamer cette réflexion, il faut d'abord partir de la problématisation toujours constante par rapport à l'espèce humaine : la relation à l'Autre. Après tout, l'Autre, ainsi que le Peuple, sonnent parfois comme des entités métaphysiques auxquelles une dissolution spontanée aurait lieu chaque fois qu'il est sommé d'apparaître, de se rendre présent. Cependant, reconnaître

l'existence à travers l'exigence métaphysique ne nuit en rien à la signification historique de ces "entités", puisque la signification traverse à la fois l'histoire et la métaphysique, se réalisant, se re-signifiant et se fragmentant. Et c'est pourquoi la question de savoir qui est Autrui conserve une puissance interrogative qui, dès qu'elle est formulée, s'estompe toujours ou se matérialise en une promesse : « Autrui est celui qui n'est pas moi », cette réponse, par exemple, est porteuse d'une promesse qui dépossède le savoir de son sens. C'est-à-dire que l'Autrui est toujours Autre, c'est pourquoi il m'échappe, c'est pourquoi il me promet un autre lieu. Mais procéder de la sorte, c'est aussi considérer que l'humanisme, aujourd'hui, après Auschwitz, ne peut être traité que par l'altérité et, dès lors, comment théoriser l'humain à partir de l'Autrui⁹ ? Ne serait-ce pas là le dépassement, la transcendance humaine : dans la différence, dans la séparation absolue et dans l'hospitalité de l'inconnu ?¹⁰ Autour de ces questions, Blanchot (1969, p. 175) cherche à comprendre ce que nous apprend le livre d'Antelme : « L'homme est l'indestructible qui peut être détruit ». Une formulation paradoxale, mais qui annonce déjà la privation du "moi" qui se produit dans le malheur. Une affirmation qui révèle aussi que, par cette privation même, il nous est possible de révéler un autre que nous-mêmes. C'est-à-dire l'autre en moi qui occupe la place de mon "moi".

Le malheur des camps de concentration, avec lequel l'écriture concentrationnaire d'Antelme nous met en contact, recèle une douleur qui se superpose à la destruction de l'homme. Cette douleur, qui abrite le malheur, consiste dans le fait que dans l'extrême du malheur, l'humain reste indestructible. En d'autres termes, même après la tentative de valorisation humaine de l'après-Auschwitz, nous ne nous débarrasserons toujours pas de la responsabilité qui existe parce qu'Auschwitz a eu lieu ; la responsabilité de nous-mêmes envers les autres. Une réflexion qui révèle deux dimensions de l'humain qui, aussi ambiguës qu'elles puissent paraître - destructible et indestructible -, préservent la réalité de la condition humaine : (1) l'humain ne peut être détruit, car on aura beau le tuer, il mourra toujours en tant qu'humain ; (2) l'humain peut tout faire, y compris s'aliéner à un

⁹ Toujours à propos de l'humanisme, nous pouvons réfléchir à partir de ce qu'écrit Jacques Derrida sur les schémas théoriques dualistes et les auteurs d'une métaphysique de la dualité : « tous ces morceaux « théoriques » sont des processions tatouées, incisées, incrustées dans le corps des deux colosses ou des deux bandes l'une à l'autre agglutinées, tressées, à la fois agrippées et glissant l'une sur l'autre, dans une unité duelle et sans rapport à soi ».

¹⁰ « Mais, par l'enseignement de Levinas, c'est devant une expérience radicale que nous sommes conduits. Autrui, c'est le tout Autre ; l'autre, c'est ce qui me dépasse absolument ; la relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante, ce qui veut dire qu'il y a une distance infinie et, en un sens, infranchissable entre moi et l'autre, lequel appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon, prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis » (BLANCHOT, 1969, pp. 83-84).

fondement inaliénable, l'*Ego cogito cartésien*. Ce qui veut dire qu'à partir de tant de pouvoir, un système comme celui des nazis, peut enlever le "je" de l'autre, lui donnant seulement le pouvoir « de vivre et à le livrer à l'insécurité démesurée des éléments ; plus de recours nulle part : au dehors le froid, en lui la faim, partout une violence indéterminée » (BLANCHOT, 1969, p. 175-176). Antelme a vécu cette expérience dans les camps. À un certain moment, déjà épuisé de lui-même, incapable de vivre son propre malheur, dans l'un de ses derniers actes de résistance, il refuse l'anthropomorphisme, car il y voit une victoire des soldats SS, dans laquelle le pouvoir hitlérien devient le pouvoir du mythe. Sous l'anthropomorphisme, le regard du déporté sur la nature deviendrait le regard qui reconnaît dans les phénomènes naturels un mythe. A ce moment-là, la puissance humaine se dépasserait, s'étendrait et atteindrait « la dimension des dieux sans visage » (BLANCHOT, 1969, p. 176). Une défaite qui consiste en l'ultime recours des déportés et que les SS désirent plus que tout. Après tout, l'assaut des nazis était une tentative de rétablir le mythe par la force pour ces gens de passage. Pourtant, dans cette défaite des SS, il n'y a pas de victoire pour les victimes ; leur défaite est que tout ce qui leur arrive, leur arrive comme une horreur qui ne peut répondre qu'au nom d'homme, de soldat. Ainsi, dans ce malheur, il n'y a plus de malheur, il n'y a qu'une situation dans laquelle l'humain commence à se fuir lui-même, même s'il ne cesse d'habiter un corps qui est constamment frappé par cet homme du SS.

C'est le piège du malheur, souligne Blanchot, un piège qui s'exprime au maximum de l'impuissance humaine, lorsque l'humain ne veut plus être humain, perdant la capacité de dire "je", de se reconnaître dans le jeu du Moi-sujet identique et du Moi-sujet singulier. Le seul "je" que cet humain reconnaît est celui des soldats. Le seul "je" que cet humain reconnaît est celui d'un Autre, celui des soldats, qui se battent au nom d'une identité, s'affirmant comme singuliers et comme détenteurs d'un Cogito aliéné. Ou, comme l'exprime Blanchot (1969, p. 177), « comme si donc son propre moi, l'ayant déserté et trahi, régnait là-bas parmi les prédominants, le laissant à une présence anonyme sans parole et sans dignité ». Un pouvoir humain illimité dans la structure du pouvoir, à l'exception de la présence indestructible de l'humain, même mort, même absent de lui-même. C'est la haine nazie, cette violence de la présence irréductiblement humaine que les SS cherchent à rendre de la manière la plus lâche à ceux qui sont la pure contestation de l'Unité.

Qu'est-ce qui échappe aux SS, la puissance de l'hitlérisme ? La relation sans relation dans laquelle le visage d'un Autre se révèle. Une relation qui échappe à la

négration dialectique, qui se réalise en dépit de tout pouvoir, parce qu'elle n'a pas lieu par rapport au pouvoir ou à la nécessité : l'instant de rupture où l'Autre devient irréductiblement Autrui. C'est la fureur nazie, la prise de conscience que par la force on ne réduit pas l'Autrui à l'Autre. La prise de conscience que le langage du pouvoir, ordinairement et illusoirement communicable, est impuissant face au silence des torturés, un silence qui contient un discours beaucoup plus intérieur. Un tel discours est celui d'un Autre qui est en lui, qui habite en lui. C'est donc une présence inatteignable, totalement éloignée dans une distance infinie et qui, pour cette raison même, porte « ce que Robert Antelme appelle le sentiment ultime d'appartenance à l'espèce » (BLANCHOT, 1969, p. 177, souligné par l'auteur). Ce passage de la première à la troisième personne est la marque de la nécessité radicale, radicalisée par la nécessité impersonnelle et *neutre* sous laquelle demeure la marque d'un avenir humain. C'est-à-dire qu'on ne mange plus par plaisir, mais pour un besoin qui ne répond qu'à lui-même, qu'à l'existence de cet humain indestructible car destructible. Blanchot y reconnaît un égoïsme de la pire espèce : l'égoïsme sans ego, qui est celui de la survie - survivre, même abjectement, uniquement pour vivre. On nourrit l'autre sous ce besoin, l'hôte de nous-mêmes.

L'ambivalence, autrefois inexistante, entre l'homme juif et l'homme nazi a désormais lieu. Non pas cette ambivalence dans laquelle Autre et Autrui - le premier comme marque du même et le second comme marque de la différence - s'affrontent par une réduction dialectique, mais l'ambivalence comme Autre et Autrui vivant dans un seul et même temps, marqué alors par la division et l'union de l'inconnu. Quelque chose sépare ce Moi-identique de ce Moi-singulier, une ligne de démarcation qui traverse tout et unit tout dans un même mouvement. C'est la venue de l'autre, c'est l'hospitalité dans laquelle une communauté anonyme est fondée par la parole qui est l'expression de cet anonyme - non pas la parole du langage du pouvoir, mais cette parole silencieuse qui nous parvient comme pure extériorité irréductible au savoir, à la domination. Une communauté qui commence par la prise de conscience du malheur d'un Autre qui se donne en parole : « cette parole juste où « Autrui », empêché de se révéler pendant tout le séjour des camps, pouvait seul à la fin être accueilli et entrer dans l'entente humaine » (BLANCHOT, 1969, p. 180).

De telles réflexions, que resterait-il à l'humanisme, considéré à partir de la rupture du sens, de la transcendance entre Autre et Autrui qui se produit dans le malheur et le nihilisme ? Ce qui reste, c'est le cri. Le cri est l'expression qui rompt avec le langage ordonné du champ constitué, parce qu'il rompt avec le *logos de* définition propre au

champ constitué de la connaissance. Le même champ organisé de la connaissance qui transcende l'humain, le réduisant à un humanisme idéologique, sans qu'il puisse se transcender lui-même. Le cri est le cri du passage, celui qui renvoie l'humain à sa propre disparition, car il fait irruption dans l'immédiat. Le cri déplace également le langage et l'ouvre à l'extérieur du sens, ce qui permet à l'humain de crier sans mots, sans constituer une cause. Le cri est ce qui permet à l'Autrui qui vit en moi de se connecter et de se distancier de cet Autre qui est "moi". Le cri porte la vérité du passage, celle entre la fin et le début de l'Eternel Retour qui a été crié par tous ces peuples qui connaissent le malheur. Par conséquent, l'humanisme est le lieu du cri, dans ce cri il n'y a rien de l'humain humaniste, mais plutôt l'existence malheureuse de ceux qui parviennent à supporter l'existence même lorsqu'il ne leur reste ni langage ni humanité, seulement l'Autrui de soi : « car, en effet, je m'étais rendu compte que c'était assez de mots, assez même de rugissements et que ce qu'il fallait, c'étaient des bombes et que je n'en avais pas dans les mains, ni dans les poches » (BLANCHOT, 1969, p. 333).

Références bibliographiques

- ANTELME, R. **L'Espèce humaine**. Paris : Gallimard, 1947.
- BLANCHOT, M. **La part du feu**. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. **L'entretien infini**. Paris : Gallimard [en ligne], 1969 [réf. du 08 septembre 2022]. Disponible sur : http://palimpsestes.fr/textes_divers/b/blanchot/Entretien-infini.pdf.
- DERRIDA, J. **Points de suspension**. Paris : Galilée, 1992.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Paris : Gallimard, 1994.
- _____. **Les mots et les choses**. Paris : Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER, M. **Être et Temps**. Traduction par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.
- LEVINAS, E. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947.
- NIETZSCHE, F. W. **La volonté de puissance**. Traduction par Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1995.
- _____. **Le Gai Savoir**. Traduction par Henri Albert. Canada : Les Échos du Maquis, 2011.
- WEIL, Simone. **La personne et le sacré: collectivité, personne, impersonnel, droit, justice**. Paris : Éditions Allia, 2018.