

L'INCONVÉNIENT DU NOM PROPRE

Soheil Kash

Conférence prononcée à l'occasion du Colloque

L'ALTÉRITÉ, ENTRE AUTRES...

Psychanalyse et politique

à l'Hôtel Lord Berri à Montréal

le 22 janvier 1993

L'Ethnologue

En décrivant son contact d'ethnologue avec les Nambikwara dans «Tristes Tropiques», Lévi-Strauss nous rapporte le récit suivant qui fût l'objet d'un commentaire critique de la part de Derrida:

«Si faciles que fussent les Nambikwara — indifférents à la présence de l'ethnographe, à son carnet de notes et à son appareil-photographique — le travail se trouvait compliqué pour des raisons linguistiques. D'abord l'emploi des noms propres est chez eux interdit; pour identifier les personnes, il fallait suivre l'usage des gens de la ligne, c'est-à-dire convenir avec les indigènes de noms d'emprunt par lesquels on les désignerait... Un jour que je jouais avec un groupe d'enfants, une des fillettes fut frappée par une camarade, elle vint se réfugier auprès de moi, et se mit, en grand mystère, à me murmurer quelque chose à l'oreille que je ne compris pas, et que je fus obligé de lui faire répéter à plusieurs reprises, si bien que l'adversaire découvrit le manège, et, manifestement furieuse, arriva à son tour pour livrer ce qui parut être un secret solennel; après quelques hésitations et questions, l'interprétation de l'incident ne laissa pas de doute. La première fillette était venue, par vengeance, me donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre, en guise de représailles. À partir de ce moment, il fut très facile, bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir tous leurs noms. Après quoi, une petite complicité ainsi créée, ils me donnèrent sans trop de difficulté, les noms des adultes. Lorsque ceux-ci comprirent nos conciliabules, les enfants furent réprimandés, et la source de mes informations tarie».

Claude Lévi-Strauss, Triste Tropiques

L'expression «nom propre» employée ici, est impropre. Ce que frappe l'interdit, c'est l'acte proférant ce qui fonctionne comme nom propre. Et cette fonction est la conscience elle-même comme représentation. Le nom propre employé ici ethnologiquement au sens courant de la conscience, n'est que désignation d'appartenance, d'identité et de classification qui trace les limites entre le dedans et le dehors, entre le Même et l'Autre, entre les «pure laine» et les étrangers. D'ouvert qu'il était par rapport à son «monde», le nom propre se dérobe à l'arrivée de l'Autre (l'étranger d'un «monde» différent), sous le masque du nom commun d'emprunt comme tout le monde. Tant que le jeu de l'étranger ne dépassait pas le monde des petits, nommés par les adultes, le viol du secret identitaire du dedans n'était pas consommé par le dehors, jusqu'à ce

que l'Autre touche au lieu d'attribution des noms (les adultes nommants), que la guerre des noms propres s'engage entre le Même et l'Autre.

(Jacques Derrida: «Nature, Culture, Écriture: de Lévi-Strauss à Rousseau», in Cahiers pour l'Analyse no 4).

La guerre des noms propres est menée ici par le «primitif» sur la défensive. Peut-être que la problématique de l'ethnologue, aussi distante de l'ethnocentrisme qu'elle soit, tient à identifier la «primitivité» du «primitif» par le voilement de son nom propre, pour se dérober au regard de l'Autre. Ce qui n'est pas forcément le cas dans la problématique orientaliste qui a affaire à des «civilisations» dotées d'une «histoire écrite».

L'Orientaliste

En effet, ne pouvant pas traiter tous les «Autres» non-occidentaux de «primitifs» — ici, la frontière n'est pas géographique —, l'ethnologue fait appel à l'orientaliste comme pouvoir de nommer des «civilisations» bloquées en-deçà du futur technique tracé par la civilisation occidentale. Devant l'ambiguïté de l'orientalisme pour le «passé écrit» de cet Autre civilisé et sous-développé, la guerre du nom propre s'engage sur un terrain de résistance où cet «Autre» non-primitif ne se dérobe pas devant l'étranger occidental en voilant son nom propre — mises à part les minorités au pouvoir s'identifiant à l'étranger occidental et soutenues par lui contre la majorité des différentes sociétés sous-développées. Il se réfugie plutôt dans son passé mythifié, en affichant son nom propre passéiste comme futur antérieur, face au futur tout court de la technique occidentale à prétention universelle se considérant comme la transcendance du nom commun planétaire et réduisant à des lieux communs tous les noms propres de tous les peuples et de toutes les nations. Ce dévoilement n'est-il pas l'envers du voilement primitif, dans le jeu et le risque du regard avec l'Autre comme dans une lettre volée? Le discours de Napoléon aux Égyptiens n'est-il pas révélateur à cet égard d'un même phénomène, par la réponse qu'il a pu susciter chez l'Autre, au nom de l'Islam?

«Au nom d'Allah le Bienfaiteur Miséricordieux! (disait Napoléon en s'adressant aux Arabes] Dieu l'Unique qui n'a ni fils ni associé! (à remarquer le refoulement de la Trinité).

«De la part du peuple français enraciné dans le principe de la liberté, et de la part du chef militaire suprême, Bonaparte, le prince des armées françaises, qui connaît tous les Égyptiens; c'est depuis longtemps que les gouverneurs qui dominent en Égypte se comportent avec mépris et haine vis-à-vis de la communauté française, et oppriment ses commerçants avec toute sorte de vols et d'atteintes; l'heure de leur punition a déjà sonné; malheur à ces ramassis de Mamâlyks achetés dans le Caucase et la Géorgie et qui tyrannisent depuis très longtemps la plus belle partie du Globe. Mais Dieu, tout-puissant maître de l'univers, a ordonné que leur empire finisse. Peuple d'Égypte, on vous dira peut-être que je viens dans ce pays pour détruire votre religion; ne croyez pas ces mensonges, et répondez aux imposteurs que je viens vous restituer vos droits à l'encontre des usurpateurs, que j'adore Dieu le Bienfaiteur plus que ne le font les Mamâlyks et que je respecte son Prophète ainsi que l'admirable Coran. Dites-leur que tous les hommes s'égalent devant Dieu; l'intelligence et la vertu et les sciences seules les distinguent les uns des autres. Or, quelle intelligence, quelle vertu et quelles connaissances distinguent les Mamâlyks pour qu'ils possèdent exclusivement ce qui rend la vie douce! Partout où se trouve une terre fertile, elle appartient aux Mamâlyks, ainsi que les plus belles femmes, les vêtements élégants et les maisons les plus luxueuses. Si la terre d'Égypte est leur ferme, qu'ils nous montrent le bail que Dieu leur en a fait».

Abdel Rahman Al Jabarti, Ajâib Al-Athâr
(en franc. Les merveilles des vestiges)

Cette parole adressée à l'Autre au nom de la Révolution française, lui reconnaissant un nom propre enraciné dans un passé lointain et inscrit comme parole écrite (le Coran), vient occuper le lieu d'attribution des noms (ici, la religion), au nom de son universalisme comme venant du dedans intime des noms propres. L'enjeu orientaliste ici, comme d'ailleurs en ethnologie, consiste en une volonté d'appropriation de l'Autre dans son passé, au nom d'un futur se dévoilant commun à tous les autres, parce que universel (technique et science). D'où la tentative orientaliste de mettre en concordance le passé religieux (en tant que passé avec lequel on négocie dans le présent comme présence provisoire auquel il manque le futur), et la «Raison» de l'Occident. Cette tentative orientaliste évite, politiquement, de nommer sa représentation de l'Autre comme «Déraison» religieuse, mais elle n'en pense pas moins, ne serait-ce que pour insérer son nom propre dans le cadre universel de la «Raison» occidentale.

À la différence des adultes des Nambikwara qui résistaient contre l'Autre en voilant leurs noms et leurs sources d'attribution, les autres non-primitifs, forts de leur passé imagé de civilisation, résistent contre l'Autre universalisant sa spécificité, en dévoilant au grand jour leurs noms propres, et cela dans un recours à un passé imagé dressé symboliquement dans sa permanence d'être afin de le protéger de toute altérité future au nom de la modernité universelle. En d'autres termes, il s'agit de se voiler devant l'Autre en se dévoilant.

L'Indigène

Cet «entre-deux» qui caractérise la réaction de l'Autre contre l'Occident ethnologue et l'Occident orientaliste, détermine l'espace où se joue la perte du nom propre dans l'itinéraire de l'intellectuel non-occidental (primitif ou civilisé) qui se trouve nulle part, dans son surgissement imaginaire, entre l'Orient et l'Occident.

- 1 - Il sort de son présent primitif ou civilisé, présent contemporain d'un passé immémorial pesant de son poids sur les intellectuels qui voient leur futur dans un pseudonyme moderne s'identifiant à l'Autre plutôt que dans un nom propre persistant dans la permanence d'être le même en dépit de l'Autre envahissant.
- 2 - Cette coupure effectuée, bon gré mal gré, avec son nom originaire, ne lui garantit pas un nouveau nom propre sous le pseudonyme emprunté à l'universalité de la modernité. Dans sa tentative de réintégrer le propre de son nom d'origine, il découvre l'imaginaire d'un nouveau réel impossible, ou l'impossibilité du réel, pour un semblant de sujet pris entre deux. C'est le risque du nom propre pour un rien dans un universel particulier.

L'Homme

De l'impossibilité même dans laquelle se trouve l'indigène qui a renié son nom propre, à transformer son pseudonyme d'emprunt en un nouveau nom propre à part entière, surgit son questionnement sur le bien fondé de cette universalité de l'Occident. Ce questionnement n'a cessé de préoccuper l'Occident lui-même entre les révolutions Française et Américaine. En effet, la

Déclaration des Droits de l'Homme, à la fin du XVIIIe siècle, aura marqué un tournant dans l'Histoire. Elle déclarait ni plus ni moins que, désormais, l'Homme et non plus Dieu, serait source de la Loi. Mais, parallèlement à cette déclaration, fut proclamé le principe de la souveraineté nationale qui prendra en charge la protection politique des Droits de l'Homme. L'homme apparaissait comme souverain unique en matière de loi, de même que le peuple était proclamé souverain en matière de gouvernement. La souveraineté du peuple n'était pas proclamée par la grâce de Dieu (comme celle du prince), mais au nom de l'Homme, si bien qu'il semblait que les droits «inaliénables» de l'homme trouveraient tout naturellement leur garantie et deviendraient une part inaliénable du droit souverain du peuple à s'autogouverner.

(Hannah Arendt, Essai sur la Révolution).

Autrement dit, à peine l'Homme venait-il d'apparaître comme être émancipé de son nom propre, autonome et portant sa dignité en lui-même sans la référence à quelque ordre plus vaste, qu'il disparaissait aussitôt comme sujet/individu pour devenir membre d'un peuple. La déclaration des droits humains inaliénables impliquait d'emblée un paradoxe, puisqu'elle se référait à un être humain «abstrait» qui ne semblait exister nulle part. Ainsi, toute la question des Droits de l'Homme (absence de nom propre national ou autre) se trouva bientôt inextricablement identifiée à la question de l'émancipation nationale. Seule la souveraineté émancipée des peuples semblait être capable de mettre les hommes à l'abri. Comme le genre humain était, depuis la révolution française, conçu comme une famille de nations, il devint peu à peu évident que le peuple, et non l'individu, était le nom propre de l'Homme. Avoir accès à l'Homme de la Déclaration moderne, c'est donc persister dans son être de nom propre faisant partie d'un peuple souverain.

Hannah Arendt a brillamment décrit l'éclatement de ce paradoxe entre les Droits de l'Homme (absence de nom propre) et la souveraineté nationale (présence de nom propre), suite à la première guerre mondiale qui a fait surgir le problème des apatrides et des minorités nationales et culturelles. Son analyse décrit le déclin de l'État-Nation européen selon la tradition jacobine, pour donner raison à l'option fédéraliste girondine qui a triomphé avec la révolution américaine. Quoiqu'il en soit de l'américanisme que Heidegger reprochait à Hannah Arendt, il n'en reste pas moins que ce paradoxe du nom propre face à l'universalité de l'Homme, ne fait que répéter

le même dilemme qui préoccupait les premiers Pères de l'Église qui cherchaient un moyen de réconcilier leur foi chrétienne du Nouveau Testament s'adressant à l'Homme universel sans nom propre, avec l'Ancien Testament insistant sur le nom propre de son Dieu Yahvé. D'où le recours à la philosophie grecque païenne pour fonder la «Raison» de leur nouvelle foi. Cette analogie ne peut que rappeler l'actualité de ce même dilemme paradoxal par rapport au Nouveau-Monde et, plus particulièrement, au Québec.

Le Québécois

En effet, là où l'Europe a assisté, pendant deux guerres mondiales, à l'effondrement du principe de l'État-Nation à l'époque du règne planétaire de la technique, et au moment où l'on assiste à l'effritement du monde socialiste en minorités ethniques et confessionnelles que certains identifient à la hâte à une nouvelle remontée de l'État-Nation, le Québécois se trouve pris entre plusieurs négations.

Le traumatisme de l'expulsion hors du paradis européen du père, est associé à la découverte de l'Amérique, et la «chute» dans le Nouveau Monde vécue comme punition pour un péché originel : le statut marginal qui faisait de l'immigrant un «fils illégal» (bagnards, prisonniers) non reconnu par le père d'origine. C'est exactement en cela que consiste la différence fondamentale entre le Canadien français et les autres immigrants anglophones d'Amérique qui se sont installés dans le cadre d'une politique délibérée de la mère patrie qui gérait la colonisation de l'Amérique, et qui encadrait des peuplements qui ont eu le temps de calculer les avantages économiques du Nouveau Monde.

Ce traumatisme du départ - l'anonymat du fils illégal non reconnu du père - le Canadien français chercha à le combler en essayant de détourner sa «chute» punitive en Amérique, en une aventure qui pourrait mériter le nom du père. C'est à cela que s'est employée l'aventure du coureur des bois, du conquérant des indigènes et du sédentaire paysan. Trois itinéraires qui se soutiennent et qui s'acharnent à séduire un père trop présent de par son mépris, et cela en imitant sa réussite dans d'autres continents.

Si le véritable événement de l'histoire des Canadiens français, comme de tous les peuples américains au demeurant, c'est la découverte de l'Amérique,

comme l'affirme à juste titre Michel Morin, on considère comme inadéquat d'associer cet événement à une rupture avec le concept européen de l'Histoire, au sens hégélien, cette totalité organique constituée de l'histoire des peuples, tel que le constate Michel Morin dans sa lecture psychanalytique de l'histoire canadienne:

«Or, la découverte de l'Amérique impliquait une sortie hors de l'histoire européenne en même temps que l'inauguration d'un nouveau rapport à l'espace et au temps. La rupture spatiale ou géographique impliquait nécessairement une rupture par rapport au concept de la temporalité à l'intérieur duquel on s'était vécu jusque-là et qui avait trouvé son expression finale dans le concept d'Histoire, c'est-à-dire la notion de développement linéaire du temps enserré entre deux points, s'est trouvée ébranlée, voire rompue. L'espace américain doit être compris en discontinuité avec l'espace européen. Il en est de même du temps. La succession des générations se trouve brisée. la lignée paternelle/patriarcale qui informe et sous-tend l'histoire, au sens européen, se trouve à son tour par conséquent brisée. Mais il va de soi que la conscience de ces nouveaux «Américains» ne s'est pas trouvée accordée à cette rupture et qu'elle n'a pu immédiatement intérioriser la discontinuité; elle a plutôt vécu, sur le mode du fantasme, une apparence de continuité qui s'en trouvait dès lors désaccordée à l'expérience réelle, celle d'un nouvel espace, d'une nouvelle géographie, de nouveaux climats, de nouveaux types de sociétés humaines».

Michel Morin, L'Amérique du Nord et la Culture

Cette lecture transpose en 1492 la rupture avec l'histoire de la France qui s'est effectuée en 1760, à la découverte de l'absence réelle du père, dont le Canadien français essayait de mériter le nom; cette transposition ne pouvait se faire qu'en métamorphosant l'origine du fantasme: en 1492 le Canadien français serait «sorti» de l'histoire européenne. Nous croyons plutôt qu'entre 1492 et 1760, il essayait d'entrer légalement dans l'histoire européenne où il n'a jamais été reconnu. Sa tentative de répéter l'histoire du père pendant cette période de son histoire canadienne ne peut s'expliquer par un orphelinat lié à son arrivée - le père n'étant pas mort pour lui à cette date - c'est plutôt son origine de «fils illégal» qui explique son aventure de la neige qui s'obstine à se faire reconnaître par un père qui était pour lui trop présent de par son mépris. Son aventure de cette période ressemblait à celle d'un acrobate qui effectuait ses jeux tout en étant rassuré de la présence d'un filet pour le ramasser dans sa chute, et qui se rend compte en 1760 qu'il a désormais à jouer seul et sans

filet. C'est en ce sens que le traumatisme du Canadien français de 1760 est fondateur d'un «recommencement» singulier qui associe la naissance de son américanisme à la découverte de la mort du père européen qui n'était pas là pour le ramasser dans la plaine d'Abraham. Le traumatisme de 1760 n'est pas associé pour lui à l'impuissance du «fils illégal» qu'il était, mais plutôt à la castration du père sur lequel il ne pourra plus compter que comme «mémoire culturelle» dans sa recherche d'un nom propre pour désigner sa nouvelle naissance.

C'est une naissance lourde à assumer face à un monde anglophone qui a vaincu le père du «fils illégal» (la France) sans pouvoir convaincre et séduire ce fils qui a plutôt décidé de devenir lui-même le père adoptif d'un nouveau «fils illégal»: l'immigrant à qui manque le «pure laine».

C'est dans sa quête identitaire d'un nom propre pour désigner sa nouvelle naissance, que le Canadien français se trouve confronté à des contradictions inhérentes à sa situation historique contradictoire. La lecture psychanalytique lacanienne de Morin n'a pu suffire à l'expliquer, même dans sa façon de la compléter par la lecture politique althussérienne de Gilles Bourque (Gilles Bourque et Anne Legaré, Le Québec, la question nationale). En effet, le Canadien français fait face à des contradictions historiques qui ne se lisent pas sur le seul plan psychanalytique quelque soit sa pertinence:

- 1 - Pour fonder son «monde» national sur un sol natal, il voile son américanisme face à l'Amérique et au fédéralisme anglophone (girondin), au nom de l'universalisme (jacobin) de la souveraineté nationale.
- 2 - Ce «monde» fondé sur le sol natal, pour être intégral, doit voiler le principe même de la «terre» face à l'autochtone qui pourrait préférer le fédéralisme sur le même sol natal, et cela, au nom de la modernité du «monde» américain.
- 3 - Ce «monde» prévu sur le sol natal, pour équilibrer son infériorité démographique face à l'anglophone, fait appel à des «communautés culturelles» autres pour reproduire les noms propres de ces mêmes communautés en voilant le principe de l'État-Nation qui aurait

impliqué l'assimilation d'individus à une culture, prise elle aussi «entre-deux».

- 4 - Et, finalement, dans le fondement même de son nom propre, et face à sa culture, le Québec est pris «entre-deux»: la France et l'Amérique. Face à l'Amérique fédérale (girondine), il oppose son jacobinisme français de l'État-Nation, et face à la France dépositaire symbolique du nom propre culturel de la francophonie, il oppose son américanisme comme étant plus proche de la post-modernité.

Du temps de Hegel, on disait que deux négations pouvaient constituer une affirmation positive à un niveau plus élevé. Il faut peut-être quatre négations à l'immigrant d'ici pour s'apercevoir qu'il n'a même pas la possibilité d'oublier son nom propre, même en changeant de nom, auprès de celui qui lui a promis l'universalité du Nouveau Monde, alors qu'il est lui-même en quête d'un nom propre le protégeant de l'universel.

Le Philosophe et l'innommable

Dans sa recherche de nomination de l'Être, Heidegger, finit par l'identifier à l'innommable, par opposition à toute une tradition métaphysique occidentale qui s'emploie à distinguer l'Être de ce qui est autre que lui, comme oppositions «entre-deux»:

- Être et devenir
- Être et apparence
- Être et penser
- Être et devoir

d e v o i r

d e v e n i r

E T R E

p a r a î t r e

p e n s e r

À ces distinctions qui essaient de nommer l'Etre par son opposition à un «autre», et du fait de cette délimitation, Heidegger s'oppose au fait de considérer l'Etre comme quelque chose de déterminé (étant), donc nommé.

Les deux premières distinctions (être et devenir et être et apparence) prennent déjà forme avec Platon. La troisième distinction (être et penser), dont l'ébauche remonte aussi loin que celle des deux premières, est certes développée de façon déterminante par la philosophie de Platon et d'Aristote, mais elle ne reçoit sa forme définitive qu'au début des temps modernes⁽⁵⁾, à partir du cogito cartésien qui met l'homme en position de nommer. La quatrième distinction (être et devoir) appartient intégralement aux temps modernes.

Or cet Etre innommable qui préoccupait le physis des présocratiques, a pris le nom d'Idée avec Platon. Au-delà de ce qui apparaît matériellement, il existe une entité essentielle qui n'apparaît pas mais qui se conçoit. Nous la trouvons dans le principe d'unité des représentations que nous apportent les sensations (Phèdre). Cette entité intelligible, l'Idée, prime sur l'existence matérielle. Elle seule «est». Les phénomènes ne «sont» pas, ils ne font qu'apparaître et disparaître. L'Idée est absolue, tandis que le phénomène est relatif à quelque chose, dépend d'autre chose. L'Idée est immuable, tandis que le phénomène obéit à la loi d'Héraclite de l'écoulement perpétuel. Platon oppose Héraclite à Parménide dans un monde pris «entre-deux»: l'intelligible et le sensible. L'intelligible est en position de nommer le sensible dans un acte de nomination/création. C'est le sens retenu par la chrétienté depuis Saint-Jean (au commencement était le verbe) et les Pères fondateurs de l'Église qui ont trouvé dans le Timée de Platon la manière de nommer l'Etre par rapport à son Autre dans la Trinité.

I D E E = B I E N = D I E U
(non juif)

L'U N, L E M E M E
(l'Ame incorporelle
et indivisible)

L'A U T R E
(l'Ame matérielle
et divisible)

Le D miurge

Création/Nomination

Le monde sensible
non ex-nihilo
Le temps mesuré
par la marche des astres

Les dieux (Astres)
(mélange de l'Un et de l'Autre)
pour peupler le monde

Création/Nomination

de l'homme

Pour ne pas être directement responsable de l'imperfection de l'homme et du mal qu'il porte, Dieu chargea les dieux de sa création⁽⁶⁾.

Cette Idée platonicienne est devenue «Dieu chrétien» à travers la Trinité de Saint-Augustin et toute la période médiévale, jusqu'à ce que Saint-Thomas d'Aquin ne reprenne à Aristote ses significations de l'être en les attribuant à un Dieu-créateur dont il n'était évidemment pas question chez Aristote puisque, pour lui, le monde était «incréé».

Ce même Dieu se retrouve dans le doute de Descartes, le mathématicien qui n'a pas os  remplacer Dieu par l'homme (sujet pensant) dans sa fonction de nommer, laquelle fonction était toujours identifiée à l'acte de création.

C'est avec Kant que le souci philosophique s'est engagé à fonder les limites du sujet humain dans ses connaissances des phénomènes, et sa tendance vers l'absolu, au-delà des phénomènes et des étants, vers l'Etre transcendantal et la chose en soi. Le souci Kantien est lui-même fondé sur la dualité du monde selon la tradition occidentale:

Le vraisemblable empirique ---> phénomène ---> domaine de la science expérimentale ---> connaissance a posteriori.

Le vrai transcendantal ---> Noumène ---> chose en soi ---> domaine de la philosophie ---> connaissance a priori.

Dans cette dualité de l'Etre et du paraître, de l'Etre et du penser, on reconnaît la postérité Kantienne au XIXe siècle, la cohabitation entre l'orientation spéculative néo-Kantienne, et le scientisme placé sous le signe du matérialisme ou du naturalisme.

À la postérité spéculative de Kant (Fichte, Schelling, Hegel), s'oppose sa postérité expérimentale (Herbart, Schopenhauer) et, plus tard, les néo-Kantiens qui réduisaient le projet Kantien à une théorie de la connaissance et à l'épistémologie, donc, à une théorie de l'étant (le sujet humain), capable de nommer l'Etre (Ernst Cassirer).

À la philosophie de Hegel, dont l'une des caractéristiques était de prétendre nommer les différentes sciences comme moments de sa propre élaboration, Schopenhauer est venu opposer sa philosophie fondée sur le Kantisme,

La chose en soi (l'Etre) = La volonté inconsciente.

Le phénomène (Étant) = La représentation consciente⁽⁷⁾.

Il conclut à un modus vivendi entre la science et la philosophie en passant outre le problème de la nomination. «Ma métaphysique, disait Schopenhauer, s'affirme donc comme la seule à posséder une frontière véritablement commune avec les sciences physiques».

Cette idée de «frontière» ne pouvait que séduire Freud (se définissant essentiellement comme savant étranger à toute «spéculation» philosophique), qui trouve dans la philosophie de Schopenhauer la possibilité de nommer philosophiquement sa découverte clinique de l'inconscient, et même de flirter - dans sa métapsychologie - avec l'innommable philosophique.

Mais réduire l'Etre innommable à la «Volonté qui ne veut rien vouloir», c'était déclarer l'homme en position d'attribuer des noms avant même de faire le deuil de Dieu qui occupait la même position, même si cette Volonté inconsciente s'est nommée «désir» ou «libido» ou «pulsion de vie» ou «Eros» en reprenant le mythe platonicien du Banquet.

Avec Nietzsche et la Volonté qui se veut Volonté de puissance, la mort de Dieu est devenue possible en tant que symptôme de la fin d'une tradition philosophique de l'innommable. Le vide nihiliste créé par la mort de Dieu et de ses valeurs, ne pourra être comblé que par le surhomme créateur occupant le lieu de la nomination et de la domination.

Avec la «mort de Dieu» et la Volonté de puissance, s'annonce la dernière étape de l'innommable philosophique qui n'est rien moins, selon Heidegger, que le monde moderne en tant qu'accomplissement de la métaphysique de la Volonté de puissance dans la technique planétaire. Mais le surhomme moderne qui croit maîtriser la terre et le monde, se rend compte qu'il est lui-même maîtrisé par la technique. Et son désenchantement est à la mesure de toute philosophie du sujet, aussi bien conscient (Descartes), qu'inconscient (Lacan).