

Le procès du Livre.

De Maurice Blanchot à Victor-Lévy Beaulieu

*Jacques Cardinal**

Le Livre commence par la Bible où le logos s'inscrit en loi. Le livre ici atteint son sens indépassable, incluant ce qui de toutes parts le déborde et ne saurait être dépassé. La Bible rapporte le langage à l'origine : toujours, qu'il soit écrit, qu'il soit parlé, c'est l'ère théologique qui, à partir de ce langage, s'ouvre et dure, aussi longtemps que durent l'espace et le temps bibliques. La Bible ne nous offre pas seulement le plus haut modèle du livre, l'exemple à jamais insubstituable ; la Bible détient tous les livres, fussent-ils les plus étrangers à la révélation, au savoir, à la poésie, à la prophétie, à la proverbialité bibliques, parce qu'elle détient l'esprit du livre ; les livres qui suivent sont toujours contemporains de la Bible : celle-ci grandit sans doute, s'accroît d'elle-même d'une croissance infinie qui la laisse identique, étant toujours consacrée par le rapport d'Unité, de même que les dix Lois disent et recèlent le monologos, l'Unique Loi, celle de l'Unité qui ne saurait être transgressée et jamais niée par la seule négation.

Maurice Blanchot, *L'entretien infini*¹

Sans doute est-ce un lieu commun de notre modernité, hérité notamment de Blanchot, que d'opposer le Livre, la Bible — miroir d'une parole totalisante et fondatrice du monde — à une pratique de l'écriture où le monde se révèle traversé par la fragmentation, l'interruption, l'errance, le pluriel, le dehors, et le désœuvrement. De là, et contre cette fermeture du Livre (apparemment, du moins) sur le savoir d'une vérité révélée — laquelle s'offre à la glose savante comme un noyau infissurable de certitude —, la posture précaire d'un écrivain

* Jacques Cardinal est professeur au département de littérature comparée de l'Université de Montréal.

¹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 627.

continuellement ouvert sur un possible indéterminé et vertigineux, expérimentant les exigences d'une liberté nouvelle depuis cet « espace » incertain et labile qui borde toute parole, « lieu » immaîtrisable de l'innommable. L'écrivain serait attentif désormais à cette part radicalement inconnue que la parole laisse parfois entrevoir comme un songe fascinant. L'inconnu n'étant plus semble-t-il sous la gouverne de Dieu — clôture supposée infranchissable de la représentation —, il se laisse alors un tant soit peu approcher comme une expérience-limite, de la limite, qui donne à rêver le sans-fond où erre la parole, faisant apparaître « l'effroyablement ancien » (comme le dit Blanchot dans *Celui qui ne m'accompagnait pas*) que le récit du commencement, de la fondation, aurait autrefois recouvert de ses noms. La *Théogonie* d'Hésiode se donnant à lire à cet égard comme le récit exemplaire de la révélation des noms premiers. Or, l'écrivain qui appréhende l'origine ne cherche pas tant, désormais, à suturer cette béance qu'à la réouvrir sur son inquiétante étrangeté. Il se fait ainsi le gardien d'une impossible fondation, ou de quelque ancrage certain et définitif. En renonçant à la gouverne du Livre, l'écrivain assume de la sorte être le sujet-de-l'écriture, c'est-à-dire le sujet d'une parole nomade qui assume le manque comme sa vérité. Du Livre à l'absence de livre se dessine ainsi le parcours de l'ancien au moderne, lequel va de l'Œuvre au désœuvrement, de la somme au fragment, de l'unité au pluriel, de la loi à la transgression, de la vérité à l'ineffable, du fondement à l'abîme, de l'identité à la différence, de la plénitude au manque. Un autre sujet surgissant là pour assumer, autrement, ce nœud de non-savoir et de liberté qui le livre à l'écriture et à son désastre. Une écriture du désastre nous ayant dorénavant, semble-t-il, libérés des monumentales philosophies de l'Histoire (de Hegel et de Marx), et autres méta-récits qui ont, notamment, ravagé le monde en ce siècle. Qui, dès lors, oserait promettre, au nom des siens, l'avènement du Livre pour fonder son rapport à l'Histoire ?

Ce procès du Livre est lié aussi à celui de la métaphysique occidentale, ainsi qu'a pu le montrer Derrida dans *De la grammatologie*². Dans ce cas, le sujet serait arraisonné, en vertu de la proximité de la voix (*phonè*) avec l'âme (*psuchè*), à l'idéalité des êtres et des choses. Phonocentrisme qui soutient de la sorte le *logos* (la raison) dans sa quête de l'être. Ce logocentrisme aurait ainsi pour but de permettre, idéalement, l'assomption de l'être dans la plénitude de la

² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, coll. « Critique », Paris, Minuit, 1967.

présence du présent, surmontant par là le différé (la différence) inhérent à l'ordre de la re-présentation. L'écriture apparaissant, dès lors, comme cette extériorité, ou ce « dangereux supplément » soumis à l'intériorité de l'idéal, à ce signifié transcendantal (Dieu, l'Être), miroir pur et transparent du monde, livre premier de l'être (celui des Idées-Formes, selon Platon), garant de l'intelligibilité du réel. « De la fin du Livre au commencement de l'écriture », ainsi se désigne, chez Derrida, le refus de cette métaphysique où domine le dualisme de l'intelligible et du sensible, de l'être et du paraître, de l'esprit et du corps, du propre et du figuré. Oppositions mises en échec, semble-t-il, par la force disruptive de l'écriture, là où la trace n'est pas assujettie à l'être, mais apparaît comme le résultat de la mise en jeu de différences qui valent d'abord par leur intensité ou leur force (pour le dire comme Deleuze, s'inspirant de Nietzsche). Déconstruire la métaphysique de la présence (de l'identité), c'est donc appréhender l'origine non pas comme le lieu fondateur de l'être (de l'Un, de l'essence, du propre), mais comme l'espace mouvant où d'entrée de jeu ne coïncident pas l'être, la parole et le sujet. De là, et contre cette métaphysique de la présence (ou de l'identité), une critique anti-essentialiste, laquelle considère plutôt le sujet comme ce qui se construit, s'auto-construit jusqu'à un certain point, à mesure que se réinvente la culture. À cet égard, le sujet serait désormais continuellement en devenir, métissé par tous les masques dont il veut bien se parer. Mascarade fugace et transitoire qu'il assume pour mieux explorer le dédale du monde. La métaphore de l'enracinement (ou de la souche) ne serait plus dès lors adéquate pour décrire ce processus identitaire ouvert sur la multiplicité des expériences et la déterritorialisation radicale. Ce qui suppose enfin une nouvelle conception de la communauté, en continuelle implosion, ouverte sur un devenir « inavouable », libre de tout discours téléologique. En cela, l'expérience de l'exil serait d'une certaine manière plus authentique que celle de la quête du « propre ».

De là, l'exemplarité de la condition juive à travers l'Histoire, comme le suppose encore une fois Blanchot lorsqu'il s'interroge sur ce qu'est « être juif » :

Cela existe pour qu'existe l'idée d'exode et l'idée d'exil comme mouvement juste ; cela existe, à travers l'exil et par cette initiative qu'est l'exode, pour que l'expérience de l'étrangeté s'affirme auprès de nous dans un rapport irréductible ; cela existe pour que, par l'autorité de cette expérience, nous apprenions à parler. [...] Mais cet exil, si lourd qu'il soit, n'est pas seulement reconnu comme une incompréhensible

malédiction. Il y a une vérité de l'exil, il y a une vocation de l'exil, et si être juif, c'est être voué à la dispersion, de même qu'elle appelle à un séjour sans lieu, de même qu'elle ruine tout rapport fixe de la puissance avec un individu, un groupe ou un État, dégage aussi, face à l'exigence du Tout, une autre exigence et finalement interdit la tentation de l'Unité-Identité.³

L'expérience de l'exil, en tant qu'elle suppose cette expérience fondamentale de désappropriation, contredit en somme les prétentions de la métaphysique à fonder l'existence du sujet sur « l'Unité-Identité ». Là où le sujet serait apparemment plénitude et transparence. Ce procès du « propre », de l'identité conçue comme essence et non comme processus, est l'un des paradigmes dominants du discours critique de la modernité ; lequel discours débouche nécessairement sur le réaménagement du récit identitaire du sujet et des collectivités — au Québec, comme ailleurs. De ce point de vue, tout un pan de la littérature québécoise apparaît à contre-courant de cette modernité dans la mesure où celle-ci serait liée à la quête d'une Œuvre (du Livre) — ou d'une Parole — garante de son identité sur la scène de l'Histoire.

Toutefois, on peut se demander si la lecture qui oppose l'exil à l'Unité-Identité est entièrement soutenable et si la quête du Livre doit nécessairement être considérée comme un avatar de cette métaphysique du Livre (et de son sujet) ? Questions cruciales qui nous invitent à reconsidérer non seulement l'analyse de Blanchot à l'égard du Livre (de la Loi, du nom, de la mémoire et de sa transmission), mais aussi l'enjeu symbolique de la quête du Livre chez un écrivain comme Victor-Lévy Beaulieu. Dialogue qui nous permettra ici de réfléchir sur la pertinence de ce paradigme à l'égard de la condition québécoise.

Le nom, la loi, l'innommable

La réflexion de Blanchot sur la Bible — paradigme du Livre et de la vérité — évoque sans doute une certaine tradition chrétienne (catholique, surtout) qui a pu transmettre la parole de Dieu sinon comme un ensemble de dogmes pesant lourdement sur un esprit irrévocablement coupable du péché originel, du moins comme le point d'ancrage depuis lequel se recentrent toutes les paroles disséminées de par le monde. « Dieu » étant le nom même de l'origine par où doit repasser le sujet qui s'est égaré depuis la chute. Mais s'il est vrai, selon ce récit, que Dieu est au fondement de la représentation du sujet —

³ Blanchot, *L'entretien infini*, p. 183-184.

garde-fou le protégeant de tomber dans l'abîme (ou l'enfer du mal) —, n'est-il pas aussi, ainsi que le transmet une autre tradition de lecture (d'interprétation), le nom paradoxal par lequel l'innommable est nommé, comme étant innommable ; l'irreprésentable représenté, comme étant irreprésentable ? Travail qui est celui-là même de la symbolisation ; là où, en somme, l'énigme de l'origine est plus ou moins dévoilée par la parole. Ce qui ne suppose pas d'emblée que cet *irreprésentable représenté* soit de la sorte maîtrisé (par le nom de Dieu, ou par la rationalité du concept). C'est plutôt le contraire qui a lieu, dans la mesure où il ne s'agit là que d'un acte de parole qui noue ensemble le nom et l'innommable ; nouage singulier qui fait de cette parole un lieu tout à la fois de certitude et d'incertitude. Travail symbolique qui n'efface pas l'innommable, mais le fait passer par un processus d'assomption, d'incarnation, toujours à refaire, à rejouer. Cette assomption, on doit le comprendre, ne relève pas d'une métaphysique de la présence, mais du travail symbolique de la nomination qui conjure l'immonde, l'abjection, la folie. Travail anthropologiquement premier, lié à la nécessité d'une symbolisation du manque comme du sans-fond. Dieu apparaît alors, comme l'enseigne notamment la théologie négative, comme l'innommable sur lequel vient s'échouer la parole (le *logos*). Discours qui (dé)place Dieu et sa supposée plénitude dans l'horizon d'un manque originaire et irréductible que rien ne peut combler. Le sujet se fait, dès lors, sujet de l'attente, de la prière, de la question ; assumant ainsi l'écart infranchissable entre son désir, la vérité et le monde. En cela, le récit biblique — celui de l'*Alliance*, de la *Promesse* — est à sa manière une symbolisation de ce *manque* qui détermine le sujet. Dieu s'avérant ainsi l'*Autre* qui surgit en bordure du monde pour voiler l'immonde, le non-symbolisable⁴. Le récit biblique s'avérant de la sorte entièrement traversé par le désir et sa logique.

La *Bible* n'est pas tant, ainsi que l'on interprète parfois le *Prologue* de l'*Évangile de Jean*, le lieu triomphant du *logos*, où, à la façon du discours aristotélico-thomiste, il s'agit pour l'essentiel de tenir un discours rationnel sur Dieu (*logos* qui rejoint en cela la métaphysique de la présence). C'est là, on s'en doute, une lecture chrétienne et

⁴ Le discours religieux et la logique du désir sont en effet très proche ainsi qu'a pu le montrer Antoine Vergotte dans *Interprétation du langage religieux* (Paris, Seuil, 1974) ; et, *Dette et Désir* (Paris, Seuil, 1978). De même, Julia Kristeva a montré dans *Pouvoirs de l'horreur* (coll. « Points », Paris, Seuil, 1980), ce rapport entre l'avènement d'une symbolisation religieuse et le refoulement de l'abjection.

philosophique de l'héritage biblique. Selon André Neher, la parole — qui se dit en hébreu, *davar* — à l'œuvre dans la *Torah* n'est justement pas réductible à ce *logos* (traduction grecque et chrétienne) qui oblitère la polysémie du terme, lequel renvoie plutôt à un ensemble complexe de sens : « chose, fait, objet, parole, événement, révélation, commandement⁵ ». Une telle polysémie rejette d'emblée l'opposition entre l'esprit et le corps, fondement de la métaphysique, puisqu'elle permet de reconnaître en *davar* l'acte de création et son devenir, la parole et la chose. Le récit biblique, celui de l'*Alliance* entre Dieu, Abraham et Moïse (et au-delà), étant en effet la lente transformation du *davar*-chose en *davar*-dialogue, surmontant ainsi peu à peu les échecs de la parole (Adam et Ève, Abel et Caïn, la tour de Babel, Noé et le déluge, l'idolâtrie, etc.) pour mieux avancer dans la quête d'une *parole juste*. *Davar* ne désigne donc pas ce *logos*-parole qui s'enroule étroitement autour de l'être et de sa vérité, mais le lieu multiple de l'incomplétude et de la quête, espace du manque et de l'exil du sens que le travail d'interprétation, l'étude du texte, cherche à soutenir. *Davar* désigne en somme toutes les vicissitudes de la parole qui, en effet, nomme, classe, ordonne, interroge, prophétise, chante, implore, condamne, balbutie, associe, proclame, s'égare et se trouve (ponctuellement), au fil d'une histoire qui se veut avènement de l'éthique⁶. C'est dire aussi que, contrairement au discours de la métaphysique de l'Être (qui suppose que l'âme a pu contempler les Idées-Formes en une magnifique Plaine de la vérité), le judaïsme suppose un monde d'entrée de jeu incomplet et lacunaire, qu'il faut, autant que faire se peut, parachever, c'est-à-dire amener sur le chemin de la justice. Quête qui se confond ici avec celle de la sainteté. De ce point de vue, la *Torah* (ce que la tradition chrétienne appelle l'*Ancien Testament*) n'est pas un texte simplement dogmatique — que l'on traduit d'ailleurs parfois par *Loi* (du grec, *nomos*) alors que ce nom dérive plutôt de la racine hébraïque *yrh*, laquelle devrait plutôt être traduite par « enseignement » ou « instruction » —, puisque la loi

⁵ André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970, p. 99.

⁶ Comme le dit encore André Neher : « La Clé juive de la Création, c'est que l'homme a été créé, au milieu du drame, pour transmuter ce cheminement obscur du reste en avancement lumineux ; ce mystère, en révélation ; cet imprévisible, en devoir ; et l'effroi devant l'Infini, en responsabilité. [...] Le juste, le *Tsaddik*, n'est donc pas le fondement du monde. Il le devient. Il doit le devenir. » Voir *L'identité juive*, « Petite bibliothèque Payot », Paris, Payot, 1994, p. 92-93.

réclame l'interprétation, avec ce que cela suppose de liberté⁷. Il y a en effet la loi, dans la mesure où il faut donner un sens à sa liberté (non à son asservissement). La *Torah*, la loi écrite, désigne en fait les cinq premiers livres de la *Bible*, soit le *Pentateuque* : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*. À cette *Torah* écrite s'ajoute la *Torah* orale, le *Talmud*, qui en est le savant et inépuisable commentaire. En cela, le judaïsme suppose un rapport au Livre pour le moins paradoxal, en ce qu'il se déchiffre autant comme dépositaire de l'*Alliance*, que lieu possiblement infini de l'interprétation. Le Livre n'est donc pas nécessairement le lieu d'une croyance inconditionnelle, toujours susceptible de déboucher sur un fanatisme ou un intégrisme (bien que ce dérapage soit toujours possible, on le sait), mais cet espace où se rencontrent l'exigence d'une tradition et l'apprentissage d'une lecture qui trouve ainsi à s'incarner.

Outre que la *Torah* ne se laisse pas réduire à ces prescriptions strictement juridiques, elle est aussi et surtout le récit de l'*Alliance* (*Bérit*) par laquelle l'avènement de la loi est noué au montage symbolique de la paternité et de la filiation. C'est *YHVH* qui annonce (et donne) en effet à Abraham et Sarah l'enfant (Isaac) tant attendu. C'est lui encore qui, pour éprouver la foi d'Abraham, lui demande d'immoler son fils en holocauste. Et c'est lui enfin qui, par l'ange, empêche que ce geste fatal soit posé (voir *Genèse*, 17 et 22). Mise en scène qui suppose que l'homme, le père, est assujetti à un Autre — altérité fondatrice qu'il ne maîtrise pas —, seul dépositaire de la loi et de son envers, la violence. Le père est donc assujetti au Père (Dieu) ; premier nouage par lequel la violence (l'infanticide) est conjurée, permettant ainsi la reconnaissance du sujet (de l'enfant), pierre d'assise de l'ordre généalogique et de l'éthique. En cela, la loi est inséparable de l'ordre du désir qui détermine le sujet. Ainsi, l'*Alliance* que *YHVH* institue passe notamment par la renomination — Abram devient Abraham, et Saraï, Sarah —, puisque le nom ne peut être que donné et, qu'à ce titre, il est institution de la reconnaissance ; geste fondamental et premier, garant du lien social. La loi permet donc la mise en place du généalogique, dans la mesure où la paternité ne repose en somme que sur un acte de parole — une déclaration — qui en authentifie l'événement. Parole qui ne peut ultimement être reconnue qu'à prendre à témoin cet Autre radical, gardien de la loi et du monde. La question

⁷ *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, coll. « Bouquins », Paris, Cerf et Robert Laffont, p. 1013 (article : « Torah »), 1996.

de la paternité rejoint en cela celle de l'énigme originare du monde (de Dieu), là où à défaut d'un savoir absolu, le sujet (la parole) s'invente une scène de vérité qui, elle, repose sur le montage institutionnel de la promesse, de la nomination, de la signature (d'où sa fragilité constitutive). Le père tient sa consistance de la reconnaissance de son nom, surmontant de la sorte l'incertitude qui le traverse irrémédiablement. La loi, celle du nom (du père) et de sa transmission, soutient de la sorte le sujet devant l'irreprésentable qui se désigne dans la présence-absence de *YHVH*, ainsi que le suggère l'épisode du buisson ardent. *YHVH* apparaissant là à Moïse comme une flamme qui ne consume pas et que le regard ne saurait véritablement saisir, évanescant comme l'est l'énigme du monde. « Dieu » désigne ainsi ce point d'infigurabilité qui échappe à la scène de la représentation (et à la maîtrise qu'elle suppose). L'infigurable trouvant d'ailleurs dans le second commandement son ancrage symbolique : « Tu ne te feras pas d'idole, ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre. » (Exode, 20, 2) L'interdit de représentation (d'idolâtrie) faisant en sorte de révéler au sujet le sans-fond (l'impossible) sur quoi il repose. Nœud inextricable de nom et d'innommable (dont le tétragramme *YHVH* est le signe paradoxal) que la loi permet d'appréhender, de symboliser.

Cette lecture du récit biblique, la réflexion de Blanchot ne semble pas la prendre en compte, ainsi qu'on peut le constater justement dans sa manière de concevoir la loi :

Le propre de la Loi : elle est enfreinte, alors même qu'elle n'est pas encore énoncée ; certes dès lors promulguée dans la hauteur, au loin et au nom du lointain, mais sans rapport de connaissance directe avec ceux à qui elle se destine. D'où l'on pourrait conclure que la loi, telle que, transmise, supportant la transmission, elle devienne loi de transmission, ne se constitue en loi que par la décision d'y manquer : il n'y aurait limite que si la limite est franchie, révélée comme infranchissable par le franchissement.⁸

La parole apparaît ainsi à Blanchot comme travaillée par ce *Tout Autre* qui se trouve sur le bord, toujours déjà poreux ou altéré, de la loi. Altérité radicale qui parviendrait au sujet comme une vague rumeur ou un rêve inquiétant. Comme si, en butant sur cette limite, le sujet entrevoyait obscurément l'envers abyssal d'où malgré tout il parle ou écrit. La lumière de la loi étant liée à cette part d'ombre qu'elle ne peut

⁸ Blanchot, *L'entretien infini*, p. 634.

repousser, mais qui l'enveloppe au contraire de son voile envoûtant. Rapport obscur à l'obscur donc, qu'aucune lumière ne saurait éclairer. Comme si la voix du sujet résonnait d'emblée à travers l'envers étrange des mots (du sens), là où s'entend peut-être un vide (une mort) plus ancien que le monde. Telle serait l'origine, en somme, avant même qu'elle ne soit saisie par la loi. Origine qui se trouve « là » à la limite de l'inouï, et dont il n'y a pas de savoir, comme il n'y a pas de silence absolu. « Lieu » inquiétant de la *Chose*, pour le dire comme Lacan. Or, c'est justement ce non-savoir originaire qui, pour l'auteur de *Thomas l'obscur*, hante le sujet et qui, tel un maelström (un abîme), attire fatalement à lui la parole et son ordre. Là où le sujet, hors la loi, est davantage interpellé par la disparition et la dépossession, que par la quête de quelque plénitude subjective (inhérente au discours de la métaphysique de la présence). Ce point de cécité ou de non-maîtrise originaire étant ce qui altère d'entrée de jeu la supposée toute-puissance de la loi et de son sujet ; ce que laisse entendre parfois l'écriture (ou l'art, en général).

Mais la loi ainsi que la comprend Blanchot n'est-elle pas appréhendée là de manière trop abstraite, chosifiée dans sa fonction de limite, oubliant de la sorte de quelle(s) parole(s) elle soutient malgré tout le sujet ? Car cette abyssale origine, hors la loi, tout aussi fascinante qu'elle puisse paraître, n'est-elle pas cependant l'*inimaginable* même ? Ce que suggère d'ailleurs une autre lecture du récit biblique, plus proche de l'anthropologie et de la psychanalyse, où la loi est plutôt la condition première par laquelle le sans-fond de l'origine est abordé, conjurant autant que faire se peut ce que cette origine a d'immonde ; là où, comme en un noir magma, règne l'indifférencié⁹. « Lieu », en somme, de l'inhumain, de la folie et de la mort. L'indifférenciation des êtres et des choses étant à cet égard la première des violences, sinon la violence même. D'où l'importance de la loi qui conjure cette violence originaire, traçant justement un seuil entre ce qui est humain et ne l'est pas. Trace qui est d'abord celle du nom, lequel fait trou — et donc effet de bord — dans ce magma chaotique. La loi, par la pratique de la nomination notamment, rend possible cet acte de différenciation originaire du même et de l'autre.

⁹ On me permettra ici de référer à mes articles sur Blanchot dans lesquels j'analyse plus longuement cette vision de l'abîme, de la mort et du nom : « Du (post)modernisme comme deuil. L'éthique de l'anonymat chez Blanchot », *Études littéraires*, 27, 1, 1994, p. 139-155, et « Agonie et passion dans *Thomas l'obscur* de Maurice Blanchot », *Biffures*, Nuit Blanche éditeur, 1, 1997, p. 147-169.

Lequel discernement est aussi, rappelons-le, la première condition d'une éthique. La loi, à cet égard, se fait d'entrée de jeu *généalogie*, c'est-à-dire récit d'une transmission du nom qui suppose l'assujettissement *et* la liberté, le refus de la violence, et l'accession à l'ordre symbolique. *En cela, la loi n'est pas ce qui empêche le sujet d'appréhender la radicale altérité du sans-fond ; elle est ce qui, au contraire, permet au sujet de l'approcher (sans y tomber).* En quoi, nous sommes toujours déjà sujet de la parole, c'est-à-dire *sujet-de-la-limite*. D'où l'on constate que c'est bien parce qu'il y a de la loi que le sans-fond (le chaos) « existe » comme cette altérité radicale. La loi produit ainsi un effet de bord qui permet d'appréhender l'origine (ce trou), tout comme le Symbolique « produit » le Réel (pour le dire là encore comme Lacan). En conjurant par le nom (la loi) cette indifférenciation originaire qui est la violence même, un fondement est de la sorte donné à ce monde qui n'en a pas. Geste ponctuel, à refaire continuellement, car l'événement de la symbolisation suppose l'assomption d'une parole/*davar* qui fait loi.

Ce qui nous amène à nuancer la proposition selon laquelle être moderne serait assumer l'impossible de la fondation pour mieux se rappeler à la démesure première du sans-fond et à l'impropriété originaire du sujet qui en découle. Car c'est justement parce qu'il y a le sans-fond que s'impose la nécessité de l'acte de fondation. De même, c'est parce que le nom n'est jamais « propre » — selon un rapport de motivation absolu entre l'origine, les mots, les êtres et les choses — qu'il y a du nom propre, en tant qu'il est la marque, le signifiant qui permet de rompre avec l'indifférenciation, de border cette impropriété première, instaurant de la sorte l'ordre (le jeu) du même et de l'autre, de l'identité et de la différence. Le signifiant étant par ailleurs une lettre-corps — une lettre prise au corps — qui donne au sujet cette consistance première ; emprise première du signifiant qui le voue irrémédiablement à la rêverie d'une langue motivée, tout simplement parce que de ce point de vue, en effet, elle l'est. Peut-être nous faut-il considérer enfin que c'est parce que Dieu n'existe pas que nous l'avons inventé ? L'acte de fondation (le fondement), le nom propre, l'identité et l'Un ne seraient donc pas nécessairement des avatars de la métaphysique du Livre ou du sujet. Tout cela se déchiffre plutôt selon une logique du désir où être, c'est *être discerné et être reconnu*. Par conséquent, on peut concevoir qu'abîme et fondation ne sont pas nécessairement dans un rapport antithétique, puisque le sujet n'advient

comme tel que par ce nouage du nom et de l'innommable qui le préserve d'un mortifère vertige devant le sans-fond de l'origine.

Lisant Blanchot, et considérant l'esprit (post)moderne qui se réclame très souvent de lui, on constate que la question du Livre apparaît sous cet angle liée à la dangereuse nostalgie d'une totalité perdue, laquelle ignorerait de quelle fragmentation (ou pluriel) serait faite notre expérience du monde. L'analyse qui précède suggère cependant qu'il s'agit là en somme d'une demi-vérité (bien que, comme le dit l'adage lacanien, elle n'est pas toute et qu'on ne peut que la moudre), puisque, s'il est vrai qu'il y a de l'innommable (de l'abîme), cela n'est toutefois abordable que par la médiation du nom ou de la loi.

L'incidence de ce procès du Livre (mené par Blanchot) pour l'interprétation de la littérature québécoise apparaît à cet égard cruciale dans la mesure où celle-ci met en scène une quête de reconnaissance qui passe souvent par le désir d'écrire un Livre garant de l'appartenance du sujet, et de sa communauté, à l'Histoire. Ce Livre infiniment à venir de la communauté québécoise doit-il, en effet, nécessairement être considéré comme un avatar de la métaphysique du Livre, lieu supposé pur où l'unité-identité québécoise saurait enfin s'accomplir dans le monde ? Poser la question en ces termes suffit sans doute à délégitimer un tel projet d'écriture, et à tenir pour suspect une part de la littérature québécoise. Se peut-il, pourtant, que cette quête du Livre traduise plutôt une tragique quête de la *parole reconnue* ? Voilà la question que la lecture de VLB nous permet de poser.

Le Livre du père (selon VLB)

Il y a, on le sait, une quête du Livre (de l'Œuvre, fondatrice du pays) dans plusieurs des romans de Victor-Lévy Beaulieu¹⁰. Cette quête du Livre échoue cependant dans un *désastre* que l'on peut dire être celui de l'errance, de l'exil intérieur, de l'agonie, de la mascarade grotesque, de la folie et du délire mystique. Désastre du Livre qui a, pour toile de fond, l'appel véhément d'une *souveraine poésie*, parole rédemptrice du pays québécois. Bref, le roman beaulieusien ne semble pas pouvoir parvenir à la dimension fondatrice et sublime de l'épique, sinon du biblique, lieu supposé de l'authentique parole, se dissipant plutôt à mort dans le non-poème — pour le dire comme Gaston Miron

¹⁰ Comme le montre Jacques Pelletier dans son livre, *L'écriture mythologique. Essai sur l'œuvre de Victor-Lévy Beaulieu*, coll. « Terre américaine », Québec, Nuit Blanche éditeur, 1996.

—, marge fangeuse et mortifère du Poème. Relisons une page, extraite de *Steven le Hérault*, de ce désastre :

Il allait écrire le Livre pareil, mais ça serait le Livre de l'absence et celui de la noire folie, celui dans lequel tout allait se défaire, à commencer par lui. [...] C'était un désastre, celui du Fils crucifié sur la croix de l'incompétence, par un Père qui refusait l'objet de son sacrifice. Alors Abel partit d'un grand éclat de rire : de la faillite du Livre lui était revenue la santé, mais dans un moi aboli et désormais sans ambition, qui n'avait plus à assumer la folie. Quand l'oncle Phil lui parla de ce qu'il advenait de Pa, aux prises avec les grands oiseaux noirs qui encombraient maintenant la chambre de Jos, il n'eut en Abel ni pitié ni culpabilité. C'était venu de la faillite du Livre aussi. Si Pa avait accepté, c'est lui qui y serait mort, dans la gloire et le rayonnement. Et moi, j'aurais été condamné à survivre, l'estomac dépecé en petits morceaux, les yeux pleins des grands oiseaux noirs de la folie, comme dans le Livre, car il est encore plus malaisé pour le Père de redevenir le Fils que pour le Fils de parvenir à la Paternité ultime, celle de l'assomption et de la rédemption. Et la suite était venue de cette nouvelle conscience : qu'il n'était plus rien et n'avait plus à devenir quoi que ce soit. Que le Livre, dans la scintillance de son échec, l'avait lavé de tout. D'où la possibilité des déguisements multiples puisque la mort, ce n'était rien de plus que des changements sans conséquence de peau, dans un temps et dans un espace flottants.¹¹

C'est encore là, dira-t-on, faire du désastre son œuvre. Mais non pas comme pourrait le dire Blanchot, pour qui « [l]e désastre ne nous regarde pas, il est l'illimité sans regard, ce qui ne peut se mesurer en terme d'échec ni comme la perte pure et simple¹² ». Le désastre évoquant pour lui cette altérité radicale qui brouille le discours et son désir de maîtriser le monde, d'œuvrer en le nommant. Le désastre chez Beaulieu apparaît plutôt cependant comme quelque chose de mortifère dans la mesure où celui-ci serait lié à l'impasse où se trouve, historiquement et politiquement, le Québec, et à la parole entravée qui en résulte. Le désastre ne désigne donc pas, comme chez Blanchot, l'antériorité d'un vide (ou d'un non-savoir) archaïque qui hante l'ordre du nom, mais le mal-être d'un sujet en quête de reconnaissance.

Pour Abel Beauchemin, on vient de le lire, le renoncement au Livre suppose en l'occurrence de renoncer au pays québécois non-advenu, en se lovant dans le rêve (affolant) d'un « moi aboli », jouant désormais,

¹¹ Victor-Lévy Beaulieu, *Steven le Hérault*, Montréal, Stanké, 1985, p. 148.

¹² Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 9.

dans une sorte d'euphorie jubilatoire, à porter tous les masques. Geste apparemment libérateur que cette incessante métamorphose ou fuite en avant pour celui qui, ayant renoncé à la parole souveraine (incarnée, assumée) n'est plus qu'un mort-vivant. Abel n'est plus en effet que cette enveloppe vide sur laquelle peut se déposer tous les masques, n'ayant plus alors à répondre de rien, tel un mort. Sujet-caméléon qui derrière son(ses) masque(s) cache pourtant la figure grimaçante d'une lourde et longue souffrance. Peut-être suffirait-il d'un peu de bonne volonté postmoderne pour que l'on interprète cela comme étant le nouveau et véritable visage de l'identité : celui d'un sujet libre désormais de tout ancrage, ludique autant que multiple, léger et curieux comme ce voyageur infatigable qui chemine gaiement au pays de tous les masques. Un sujet pour qui l'identité est ce qui ne cesse en somme de s'inventer. Cette mascarade, tel qu'Abel en fait l'épreuve, apparaît davantage cependant comme un théâtre grotesque qui reflète son manque de repères identitaires, sa désespérance, sa déperdition. S'il peut se faire tour à tour Dracula, Confucius, et le Christ-Jésus, ce n'est pas tant pour parodier quelque monumentale scène de l'Histoire — lieu, possiblement, de la juste mémoire et de l'authentique parole — que pour retrouver peut-être la scène où la parole apparaît enfin symboliquement effective. Ce qu'Abel semble chercher dans cette parade, ce n'est somme toute qu'une scène déterminante où pourrait (pour lui, du moins) se dévoiler la valeur symbolique de l'Histoire comme telle, *là où l'événement serait celui de l'avènement de la parole reconnue*, celle qui noue ensemble un sujet, une communauté, un passé, un présent et un avenir. Cette vertigineuse mascarade n'est donc pour Abel qu'une manière d'errer sur la scène, pour lui déserte, de la reconnaissance. Cette mascarade, autre chapitre désolant du *Livre des morts québécois*, étant comme l'envers d'une écriture (d'un récit) où le(s) sujet(s) de la communauté québécoise serai(en)t enfin reconnu(s) sur la scène de l'Histoire.

Si cette mascarade suppose, à tort, la (folle) souveraineté de l'imagination — Abel étant tout et n'importe quoi —, on peut dire que le récit de la folie du père est comme le versant explicitement dysphorique de cette crise identitaire. Car cette apparente souveraineté du sujet de l'imagination se paie cependant, on l'a dit, d'une autre mort ou d'une tragique absence au monde. Ainsi, avant de s'égarer définitivement dans l'abîme du rêve, Abel est-il tenté de sortir de sa folie mortifère. Tel est le sens du pacte qu'il cherche à conclure avec son père pour que le Livre enfin advienne, pour autant que celui-ci

serait justement l'incarnation de la *parole nommante* et, en cela, authentiquement souveraine. Nommer étant, on l'a dit, ce geste premier qui assure la différenciation du sujet (du même et de l'autre) et, de là, sa reconnaissance. À cet égard, il est significatif de constater que Le Livre, qui est *Livre du père*, et que cherche avec véhémence à livrer Abel, est celui qui s'écrit contre le *Livre de l'inceste*. Inceste, en l'occurrence, de Mam avec son fils aîné, Jos, de même qu'avec Steven. Il y a inceste aussi entre le frère et la sœur, Steven et Gabriella ; ce que n'interdit pas Mam, et sur lequel elle ferme même les yeux avec complaisance. Destituant ainsi, nécessairement, le père. On comprend mieux dès lors qu'Abel ait pu, par la fiction de son téléroman (on suppose qu'il s'agit de *Race de monde*), faire mourir Mam, s'attaquant ainsi à sa toute-puissance de mère incestueuse — règne absolu du même —, dans la mesure où elle ne semble pas altérée par le désir du père. Ce fictif matricide perpétré par Abel a d'ailleurs, efficacité première de la fiction, rendu le père dément. Comme si, en effet, par cette mise en scène digne d'un Hamlet, il donnait à voir à son père la violence dont est capable un fils devant la violence de la mère. Abel fait ainsi violence à la violence, révélant à sa manière l'insoutenable faute qui pèse sur toute sa famille. En quoi, Abel soutient le père, veut se faire le père du père, en le forçant à assumer, en toute lucidité, la folie incestueuse. Donner au père à voir le refoulé de la famille — l'inceste —, c'est donc le convoquer à sa place : figure de l'interdit, incarnation de la loi. Mais Pa s'y refuse, ou ne peut voir ce point de folie qui ravage sa famille, se réfugiant plutôt dans sa propre folie, alors qu'il passe son temps à empailler de grands oiseaux noirs, tout en se morfondant dans une attente messianique, celle du Christ-sauveur (retrouvant là, dans le délire, un peu de la scène symbolique radicalement manquante). D'où l'échec du Livre, et l'écriture d'un désastre qui se confond avec celui-là même de l'inceste ; état de confusion originaire qui jette Abel dans sa démence.

Le *Livre de la plus haute autorité* que ne cesse de réclamer Abel (à la suite semble-t-il de Jacques Ferron) serait donc en définitive celui de l'avènement, enfin, du *Livre du père*, figure instauratrice de la parole et de la loi. Faute de pouvoir écrire ce Livre, Abel est pour ainsi dire condamné à écrire le *Livre défait*, celui-là même que nous lisons (et qui ne fait que s'ajouter au vaste *Livre des morts québécois*). Livre apparemment du renoncement, mais à travers lequel cherche à

s'accomplir malgré tout une ultime assomption de la parole¹³. Ainsi ce *Livre défait* s'ouvre-t-il sur un espace secret, en repli, qui échappe semble-t-il à l'expérience mortifère de la mascarade. Ce *Livre défait* recèle en effet — et en dépit du fait qu'Abel ait renoncé à l'écriture — LE LIVRE, qu'il destine à Steven, le poète de la famille. Ce Livre, faut-il s'en étonner, est *L'Avalée des avalés* de Réjean Ducharme, qu'Abel a pris la peine de recopier, *mais à l'envers*. Comme si le *Livre défait*, échec du Livre, pouvait se refermer et s'ouvrir sur un autre, supposé ici dépositaire de quelque fabuleuse réussite. Toutefois, cette lecture ne va pas de soi, ne serait-ce d'abord que parce que le travail de réécriture d'Abel, lequel renverse tout, s'avère par là aussi un saccage de la lettre, une destruction de la phrase, qui ne peut qu'aboutir à une nouvelle illisibilité, c'est-à-dire à une autre défaite du Livre. Geste d'autant plus révélateur que le roman de Ducharme est aussi, à sa manière, le *Livre de l'inceste* ; en l'occurrence, celui de l'amour tyrannique de Bérénice Einberg pour sa mère (Chamomor) et son frère (Christian). Inceste qui est ici le premier des avalements, nœud à la fois de béatitude et d'étouffement. Comme si, par ce don pour le moins ambigu, Abel reconnaissait obscurément que le Livre qui s'écrit au pays québécois, celui de Ducharme comme celui à venir de Steven, n'était encore et toujours que celui de l'inceste. Livre en cela de toutes les confusions, et du leurre d'une fuite au pays d'une imagination absolument souveraine. Là encore, par ce retournement destructeur de la lettre, Abel fait (inconsciemment, dans la mesure où cela n'est pas thématiqué) violence à la violence, brouillant l'ordre de cette écriture (celle de Ducharme) qui ne fait semble-t-il que se vautrer sur le corps de la mère incestueuse (ou de l'enfant incestueux). Recopiant à l'envers ce récit apparemment fondateur, il ne fait là encore que transmettre l'expérience du corps (du sujet) révolté, possédé par l'abjection (l'immonde). Peut-être Abel ne profane-t-il en somme cette écriture

¹³ Notons que le roman de Beaulieu se veut en quelque sorte une réponse à celui de Leonard Cohen, *Beautiful Losers*. En effet, Abel refuse le discours messianique que tient le héros du roman de Cohen à propos de la Révolution (à venir) du Québec. Le roman de VLB s'oppose également à une vision que l'on peut dire euphorique du pluriel (de la mascarade), laquelle apparaît notamment dans l'éclatement du récit historique. On peut se demander cependant si le roman de Cohen est plus qu'un simple éloge du pluriel, dans la mesure où s'y déploie un récit relié à la problématique de la monumentalisation (ainsi que j'ai cherché à le montrer dans mon article, « Tombeau de Catherine Tekakwitha. Histoire, deuil et prière dans *Beautiful Losers* de Leonard Cohen », *Théologiques*, 5, 2, 1997, p. 107-126).

que pour mieux évoquer la scène ou la parole qu'elle refoule comme son contraire : soit, la scène de l'interdit, de la loi.

Cela dit, et malgré la dérive mortifère du *Livre défait*, on déchiffre là cependant la tentative désespérée de se livrer à un fabuleux exorcisme, de mettre en scène une vérité capable de désensorceler l'écrivain de sa mortelle mascarade. Dans la scène qui clôt le roman, Abel imagine en effet sa mort, la met en scène. Il se voit alors déguisé en Christ-Jésus, armant l'arbalète d'une flèche qui lui transpercera le cœur au moment où Steven, accompagné de Pa, ouvrira la porte de sa chambre. Manière de rejouer deux scènes bibliques fondatrices : celle du Christ dont la mort est rédemptrice, et celle du fratricide (entre Abel et Caïn). Machine de mort, scène ultime de vérité. Ce suicide-meurtre veut ainsi se transformer en *sacrifice* ; le père et le frère d'Abel étant alors les témoins et les acteurs d'une mort qui les regarde, les éclabousse, leur fait violence ; leur rappelant ainsi l'impasse qui entrave leur parole. Violence contre violence encore, par quoi Abel refuse le *Livre défait*. Cette mort ne pourra toutefois se transformer en sacrifice qu'à la condition que père et fils (Steven) assument celle-ci comme l'événement qui leur a révélé la folle impasse où ils se trouvent. Toutefois, le *Livre défait* se referme sur la scène de mort qui fantasmatiquement se prépare, comme la promesse désespérée de l'avènement d'une autre parole, d'un autre Livre. Rien n'a encore eu lieu, mais on comprend qu'Abel cherche ainsi à donner un sens symbolique à la mort, pour mieux se défaire de la mort-mascarade. À sa manière, le *Livre défait* — lourd de sa violence sacrificielle fantasmée — se referme ici sur le songe tragique de ce *prochain épisode* libérateur.

C'est donc malgré son errance que l'écriture d'Abel retrouve, en partie du moins, la figure du père. C'est de là en effet qu'il cherche à rejouer l'avènement de la parole souveraine, et de l'ordre symbolique qu'elle suppose. Ce qui se met ainsi en scène dans cette quête du Livre, ce n'est donc pas quelque régression vers un ordre religieux ou pré-moderne du sujet, que le retour de celui-ci sur la scène anthropologiquement première de la symbolisation. Dès lors, la quête du Livre, où s'opposent la prose (Abel) et la poésie (Steven), n'apparaît pas comme le désir de se conformer à l'ordre absolu et sublime de la parole, tel ce Verbe tutélaire, immémorial et sacré par lequel communient, sur la scène de l'Histoire, le sujet et la communauté. Cet appel à la *souveraine poésie* — le roman, la prose d'Abel étant le miroir brisé de cette parole défaite — se déchiffre plutôt comme le

désir de voir sa parole *reconnue*, par soi-même et les autres. En cela, ce désir rejoint l'ordre premier du récit (du Livre) qui est récit généalogique en même temps que symbolisation d'un manque et d'un Autre. Ce qui passe ici par le père, par le désir d'en restaurer la place, ce n'est donc encore une fois que l'avènement enfin retrouvé d'une parole arraisonnée à la loi ; parole ayant su de la sorte conjurer la violence originaire, dont l'inceste est le paradigme. En cela, le *Livre à venir* (en souffrance) de la québécoité beaulieusienne — avec tout ce qu'il a de véhément, d'intempestif, d'échevelé, de grandiloquent, d'égaré, de douteux, d'incohérent, de juste —, est celui du nom et de sa reconnaissance, et nullement celui de quelque vision totalisante et unitaire, sinon totalitaire, de l'identité (ou de l'appartenance du sujet à l'Histoire). La quête du roman beaulieusien n'est pas de ce point de vue en contradiction avec cette modernité, mais s'accorde plutôt aux exigences symboliques de la nomination ; en cela, on pourrait dire *que ce Livre tant désiré est en définitive celui de l'assomption et de la transmission*. De là, enfin, que les enjeux symboliques de la scène familiale rejoignent ceux de la scène collective. Le sujet se tenant en effet au carrefour d'au moins deux noms, là où se croisent l'individuel et le collectif.

Épilogue

Prendre en compte les enjeux symboliques de la nomination (la loi, le désir), permet ainsi de distinguer, chez Beaulieu comme chez tant d'autres écrivains québécois, ce qui, dans la dispersion identitaire et la quête du Livre, relève de l'impasse tout à la fois subjective et collective, et non d'un euphorique affranchissement. Réflexion qui nous amène à préciser que s'il y a en effet une expérience positive du pluriel, il y en a une qui n'est par contre que dépossession et folie. Réflexion qui nous amène à ne pas non plus antagoniser de manière simpliste l'enracinement et la déterritorialisation, le singulier et le pluriel, l'identité et le métissage. Le nom demeure le premier territoire du sujet. Ainsi, celui-ci peut-il perdre le territoire, s'exiler, mais perdurer dans son nom, grâce à son nom (s'il le désire). Telle est en effet la leçon du peuple juif. Malgré l'exil et l'esclavage (le déni de reconnaissance), il a su se mettre sous la garde du nom, en *YHVH*. Le nom accompagne ainsi le sujet dans son exil, dans son errance, dans sa navigation audacieuse, sinon périlleuse. Le nom étant porteur d'une mémoire sur laquelle prend appui le sujet pour rencontrer l'autre (cet autre, lui-même porteur d'un nom, d'une mémoire, d'un récit).

Ce discours qui oppose le Livre et l'écriture, l'un et le multiple, l'identité et la différence, nous est raconté parfois, par la magie d'une allégorie, comme ce qui oppose l'arpenteur et le navigateur. D'un côté, il y aurait cet arpenteur occupé à mesurer le monde, à dresser la carte du mien et du tien, élevant des frontières individuelles et collectives pour mieux fonder l'enracinement des sujets et assurer un rapport stable et pérenne à l'identité. De l'autre, il y aurait ce navigateur explorant le monde, s'aventurant à l'extérieur de sa maison et de son pays, s'arrachant ainsi au cercle de cette identité première pour mieux aller à la rencontre de l'autre. D'un côté, il y aurait par conséquent le douteux écrivain nationaliste, replié sur son identité qu'il confond avec le territoire et, de l'autre, le bon écrivain déterritorialisé, perpétuel nomade en quête d'une impossible vérité, ouvert à l'autre. Tel est, désormais, notre partage du bien et du mal. Or, bien qu'il soit vrai de dire qu'il y a en effet des discours marqués par le repli sur soi, il convient cependant de nuancer. Ainsi, que l'on soit arpenteur ou navigateur, il n'y a pas moins de nécessité pour le sujet à *s'orienter* en mer que pour celui qui trace le cadastre d'une propriété. En effet, arpenteur ou navigateur, le sujet n'est-il pas appelé à nommer le monde, à se repérer depuis quelque(s) nom(s), qui le limite en le discernant, sans lequel tout est abîme vertigineux et mortel chaos ? Marin tout autant qu'astronome, scrutant la voûte étoilée pour mieux se repérer, le navigateur — compas, règle et sextant en mains —, n'est pas moins sujet-du-calcul et de l'orientation. Il sait en cela se repérer depuis l'ici et le maintenant à la surface d'un espace sans cesse mouvant. L'opposition apparaît de la sorte bien discutabile, empêtrée dans un discours idéologique selon lequel l'unité-identité s'oppose au multiple, comme la fermeture s'oppose à l'ouverture. En mettant l'emphase sur la différence ou le devenir-autre, rejetant ainsi l'autre moment du sujet qui est fait de l'assomption de ses noms, individuel et collectif, ce discours se fonde en fait sur un savoir dont l'angle est fort partiel, d'autant plus difficile en cela à déconstruire (à nuancer) qu'il défend ici avec raison les valeurs fondatrices de notre espace social et politique : l'ouverture à l'autre, la tolérance, la fraternité, etc. Ce lourd manichéisme nous piège parfois, et nous empêche peut-être de penser la singularité de la condition québécoise lorsque, par sa littérature, elle évoque un juste sentiment d'appartenance, et un juste désir de reconnaissance. Discours qui, il faut bien le reconnaître, est devenu une sorte de maladie honteuse depuis qu'en vertu du paradigme de l'altérité on a déclaré plus ou moins suspecte une certaine parole identitaire.

Cela dit, si le nom est bien le premier territoire du sujet, il n'est pas dit cependant que ce nom, lieu de mémoire, soit inaltérable. En fait, ce nom est aussi appelé à changer, à mesure que le récit identitaire des sujets et des communautés se réinvente. Ainsi, en est-il du « Québec » dont l'identité narrative est un chantier ouvert, qu'aucune parole ne peut refermer définitivement. Le *Livre à venir* de la communauté québécoise étant à cet égard inlassablement à venir, constitué d'une multitude de livres, de signatures. Là où l'autre, écrivain d'une littérature de l'exil, peut aussi s'y reconnaître et se l'approprier (et, donc, en transformer le récit). Le contraire étant d'ailleurs tout aussi vrai. Là où le nom n'est pas une essence, mais le lieu d'une identification, d'une assomption.

