

L'exil : indice insigne d'une « corrélation environnementale » ?

L'environnement comme premier thématé de l'ipséité

Gabriel Malenfant

Université de Montréal

La passivité associée au contact de l'Autre (chez Emmanuel Lévinas, ou à la Rencontre, chez Martin Buber) est certes ce qui croît avec et par l'ipséité du sujet, mais elle comporte de nombreuses parts d'ombre dans ce qu'elle a de corrélatif avec l'objet thématé – c'est le reflet existentialiste du problème de la connaissance envisagée par le biais du langage tel que présent explicitement en philosophie, à tout le moins depuis Guillaume d'Ockham, voire depuis la remise en question de l'essentialisme, que celle-ci soit l'œuvre d'une critique nominaliste ou existentialiste. Ainsi, il est ici question du rapport de cette ipséité, reposant sur la primauté éthique de l'Autre face à moi, au Monde dont nous émanons et procédons et duquel ne peuvent être détachés ni le confort d'un sentiment d'appartenance forgeant l'identité, ni le malaise que ce dernier peut provoquer lors d'un trauma de la magnitude de celui que constitue l'exil.

L'Infini (qu'on l'appelle 'autrui' chez Hermann Cohen, 'Autre' chez Lévinas ou le 'Tu' chez Buber) dépend du Monde et de sa finitude parce que *Je* dépend du Monde – parce que notre (cor)relation, le trait d'union qui lie nos existences, est première, mais suppose implicitement le Monde (et aussi le Tiers). Précisons qu'il ne s'agit pas ici de déterminer une *origine* qui soit sous-jacente à la diachronie de la Rencontre – ce serait impensable et

absurde puisque la diachronie est « an-archie, sans commencement et sans principe ». Elle ne peut donc reposer ni sur sa participation à quelconque ontologie, ni sur un principe transcendantal, *a priori* ou égologique, car son primat est dû à l'interruption que requiert la présence du Dire (même sans dit) instauré par la présence d'un Autre face à moi. Mais il s'agit ainsi de comprendre que la co-originarité de moi et de l'Autre dans notre relation éthique première – ce par quoi naît la responsabilité lévinassienne – n'est pensable qu'à condition que l'Autre vive *du Monde*. Que l'Infini dépende du fini de la sorte, c'était déjà entendu chez Lévinas : la corporéité de l'Autre, malgré le caractère Infini de sa transcendance par rapport à moi, lui donne sa finitude. Mais il faut, il me semble, faire un pas de plus que ce que Lévinas n'avait osé marcher, et que Buber a pu arpenter, lui.

Le fini ne désigne pas uniquement (le corps de) l'Autre qui mourra si je ne répons pas de ma responsabilité éthique, *il désigne aussi la terre* de ce même Autre; Monde qui mourra aussi – et l'Autre avec lui – si ma responsabilité ne s'étend pas jusqu'à lui. Si je ne suis pas responsable du Monde (de 'ma' terre, phénoménologiquement parlant), ma relation à ce dernier (comme à l'Autre d'ailleurs) en sera une d'amensalisme, marquant *ipso facto* le *Tu* du sceau d'une condamnation d'intoxication à mort – insouciance du fait que l'homme puisse être un antibiotique pour l'homme. Ainsi en est-il de l'*exil*, ou de la douleur qui irradie de l'arrachement d'un individu à 'sa' terre, qui est peut-être avant toute chose le symbole d'une corrélation prenant place au coeur de la thématization première, soit celle qui immerge l'ipséité en formation dans sa propre corporéité (et qui émerge de celle-ci), et qui rend manifeste la possibilité d'une submersion de ce moi par le Monde. La construction de l'ipséité, puis de l'identité, si elle passe d'abord par la relation à autrui, a comme lieu 'sans repère', comme d'un 'topo-' sans '-nymie', une terre sans nom devenant le référent d'un moi pour ce moi – c'est le début, pour l'ipséité développant sa structure langagière, d'un étiquetage hypostatique ontologisant le réel en général, et surtout, d'une onomastique (une apposition de noms propres) créatrice de l'identité en particulier. Il s'agit de ce lien affectif à l'environnement (pris ici tout autant au sens écologique que topographique et identitaire) que ce court essai a pour but d'explorer par l'entremise de l'exil comme phénomène insigne.

Cette onomastique des personnes dont la corrélation avec le proto-ego est au fondement de toute toponymie au sens large, ne peut survenir comme un questionnement linguistique complexifié – pour cette raison, la ‘science’ onomastique n’est pas ce qui est en jeu ici. Ce dont il est question, c’est plutôt la manière avec laquelle le proto-ego thématise les objets qui l’entourent : la considération d’« objets » ne peut que dériver du fait d’une considération première de l’entourage (au sens des relations humaines) du proto-ego. Lévinas dit à juste titre que :

« L’invoqué n’est pas ce que je comprends : *il n’est pas sous catégorie*. Il est celui à qui je parle – il n’a qu’une référence à soi, il n’a pas de quiddité.¹

L’invoqué, c’est l’Autre. Sans pour autant céder à un ‘archéphilisme’ psychologique trop prononcé, nous pouvons ainsi voir que cette considération sans thématisation de la part du proto-ego est ce pourquoi la situation de Rencontre se répète dans la vie de tous les jours sous la forme de la diachronie lévinassienne. S’il n’y a pas de catégorie pour l’Autre, c’est non seulement parce que l’Autre n’est pas un objet ‘englobable’ intentionnellement (grâce à l’infini du langage, pour n’en dire que cela), mais aussi parce qu’il est ce par quoi toute référence d’objet devient possible ; même la considération de moi comme d’un moi pour un autre (soit l’ipséité) nécessite d’abord la présence d’un autre : l’Autre n’est pas *un* repère à partir duquel comprendre le Monde, il est *le* repère – le seul – à partir duquel tout acquiert un nom, un système de référentialité infini (ce qui est un aspect de la différence derridienne, d’ailleurs), et donc une signification.

Ainsi, c’est pourquoi l’onomastique à laquelle je faisais référence n’a pu d’abord être toponymie : ce qui ‘fait’, qui ‘produit’ en premier lieu le proto-ego, c’est « celui à qui je parle » (un nom propre) non pas au sens, justement, de ce qui lui est dit ou est dit de lui (ni au sens d’un simple *speech act* platement analytique), mais plutôt au sens du Dire lui-même, de l’imposition d’une réponse, de la considération d’un autre comme de l’Autre dont

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Biblio essais, Paris, 1964, pp. 63, 65.

j'attends implicitement un Dire en retour et vice versa. Même lorsque je dis à l'Autre de se taire, c'est qu'au fond, je m'attends à ce qu'il me réponde, m'impose à son tour une explication ou, pire, une justification. Celui à qui je parle – puisqu'il n'est jamais thématiqué (le cas échéant, ça ne sera que par généralisation induite) – est toujours implicite dans le regard que je porte sur l'Autre. Je ne considère pas un Autre comme un objet, ni même comme un animal. (Que l'Autre soit considéré comme tel dans des cas limites comme celui de la Seconde Guerre Mondiale ne change rien à ce fait. C'est justement parce que l'Autre n'est pas un objet qu'il a fallu instaurer un tel système de destruction, de propagande et de justification haineuse en Allemagne nazie - il aura fallu un Hitler et, surtout, un Goebbels pour y parvenir - et ce, jusqu'à ce que dorénavant, « aucun mensonge ne soit nécessaire » comme l'a dit Lévinas lui-même.)

Il s'agit donc, pour éclaircir la relation épistémologique, épistémique et affective d'un moi à une terre à laquelle l'exil se réfère toujours, de saisir le lien prenant place entre la corrélation à l'Autre, d'une part, et la corrélation au Monde, d'autre part ; la première étant trans-ascendance (de par le rapport éthique s'infléchissant en parabole de moi vers l'Autre), la deuxième étant plutôt la thématisation première que l'on pourrait, par exemple, retrouver chez Merleau-Ponty sous le nom de « transcendance de fait » (ce par quoi la théorie de l'intentionnalité possède une certaine vérité). Le rapport à l'environnement, à la terre, à une terre considérée mienne sans pourtant qu'elle ne le soit (une terre toujours imaginaire puisque re-présenté par l'adulte immigrant, ou même, re-construite, par exemple, par l'esprit d'un enfant exilé devenu adulte) ne peut qu'être à l'origine d'un raisonnement dont le fonctionnement est paradoxal : comment, en effet, considérer l'arrachement à sa terre autrement que comme une expérience de 'fin du Monde' ? Ou, une fois l'exil rationalisé par l'ego : de la fin *d'un* Monde (mais le mien, le seul que j'ai et que je n'aurai jamais ; les autres de ma terre d'accueil me le feront bien savoir, que ce soit par hospitalité ou par racisme). Il est intéressant de constater le parallélisme entre cette manière de poser le problème de l'exil en tant qu'arrachement à un territoire et celle dont Derrida pose le problème de la langue dans *Le monolinguisme de l'autre* (Galilée, Paris, 1996). Ma terre,

comme ma langue, n'est ni possédée par moi, ni par un autre ; mais elle m'appartient tout de même en quelque manière, tout en étant ce qui me possède, ce dans quoi je suis plongé et qui, rétroactivement et en constante réactualisation, me conditionne. Mais cette paradoxalité se complique davantage : le lien corrélatif de l'Autre à moi s'actualise justement par la langue – la marque d'un Infini (pas forcément divin, ni théiste de quelque manière) en l'homme –, et c'est cette corrélation spécifiquement humaine qui conditionne le rapport à la terre de tout humain socialisé en un lieu.

L'identité, au sens logique, n'a par conséquent aucun recours pour expliquer le lien affectif à la terre. Parlant des identités nationales et linguistiques, Derrida refusera aussi le concept de *speech act* comme base d'une philosophie du langage. Mais l'identification en tant que première thématisation peut, elle, l'expliquer un peu mieux. Lorsque je dis « je suis québécois », je dis $x=A$ où A signifie ce que 'québécois' veut dire (*pour x*), où alors négativement, ce que 'québécois' veut dire qu'il n'est pas (*pour x*, en différenciation avec y , par exemple, dans le cas où y est ontarien). Il y a circularité dans l'argument, mais c'est voulu : l'individu, pour s'identifier, retourne inévitablement en lui-même, mais en sachant que ce lui-même n'origine de nul part sinon de l'Autre.

Il y a ici un ordre de grandeur puisque je me subsume moi-même sous catégorie ; me fait violence à moi-même, me réduit à un ensemble. Des sursomptions seraient possibles au sens strictement langagier, s'il était entendu de me considérer comme canadien ($x=B$), comme nord-américain ($x=C$), ou simplement comme humain ($x=D$). Pourtant, cette 'identité', consommée ou non, est toujours un rapport à plus grand que soi. Bien sûr, ce rapport identitaire n'est pas à proprement parlé 'rationnel' (bien que la rationalité ne soit pas exclue de ce rapport), mais affectif : il y a attachement à un territoire et aux moeurs qui s'y passent. Il pourrait être tentant d'affirmer de suite la contingence de pareilles identifications : les alter-mondialistes se définissant 'citoyens du monde' s'en donnent à coeur joie, d'ailleurs, en niant parfois toute identification nationale (d'où la popularité de l'étiquette « Nationalism Kills » auprès de jeunes politisés) au profit d'un humanisme dit « sans

frontières ». Mais il faut comprendre que faire l'ontologie de ce que nous sommes (ne sommes-nous pas tous citoyens du monde, justement – n'est-ce pas là, platement, une lapalissade ?) n'enraye en rien le problème de l'identité, et ce pour deux raisons principales :

Premièrement (1), n'était-ce pas justement le propre de l'hitlérisme de refuser la subsomption d'humanité à certains, même s'ils étaient certainement *du monde* eux aussi, et à coup sûr humains de surcroît ? Et même s'ils étaient au départ considérés humains, il n'y avait pas de pures 'nationalités' dans le racisme ou le fascisme : des tziganes, des homosexuels et des personnes handicapées ont aussi été tuées, celles-là par déclaration d'eugénisme. Il ne s'agit par conséquent pas de nier toute différence d'appartenances nationales ou autres, mais bien d'accepter ces différences.

Deuxièmement (2), et la complexité du langage vient ici brouiller les choses : la désignation langagière se fait par une différenciation, et il n'est pas nécessaire d'être derridien pour le comprendre. Je nomme, hypostatise, appose une étiquette, pour identifier un objet à partir d'un lot, pour en faire ressortir une caractéristique ou un angle d'approche (tel le 'qua', ou 'en tant que' aristotélicien, qui donna à l'Occident ses dix catégories de l'être). Mais là où Derrida va plus loin (c'est une des raisons, nombreuses, du refus du *speech act*) et là où lui et Lévinas s'entendent tout à fait, c'est dans la complémentarité de l'utilité pragmatique du langage ainsi décrite avec une étiologie qui dépasse de loin l'importance de la désignation comme pure dénotation, ou même comme système nominaliste comprenant aussi des connotations et de l'implicite : *je parle pour me faire comprendre d'un autre*. Ainsi, là où le bât blesse pour un 'citoyen du monde' occidental, c'est quand il s'agira qu'il se définisse toujours de cette manière lorsque plongé au milieu d'une tribu de Papous, il sera du coup radicalement étranger par sentiment et par désignation (étranger autant parce qu'il se sentira ainsi dans un milieu dont il ne connaît rien que parce qu'il se fera nommer et traiter différemment par les autres) – le langage et la symbolique qui est attachée à l'acte de désignation langagière plonge ses racines plus creux que dans une culture telle qu'objectifiée en un sens politico-économique : il s'agit d'un ensemble de

référents et de contingences non dépourvus d'importance. Des contingences, donc, qui actualisent une nécessité vécue. Certes, le fait que je sois québécois et non iranien peut être vu comme contingent, mais une fois grandi, la nécessité de ce que je suis est déterminée par le langage de 'ma' terre parce que celle-ci est dite en 'ma' langue et en celle de l'Autre ; de mon premier autre comme étant la 'co-origine' de mon ipséité. Et même si je refuse toute nationalité, toute appartenance, je penserais dans et par une langue qui ne m'appartient pas tout en étant la mienne, comme l'a dit Derrida.

Lorsque Milner dit : « J'appelle Juif celui pour qui les chambres à gaz ont été inventées », il dit en fait qu'« est tel celui qui se fait désigner comme tel ». Le 'citoyen du monde' refusant sa nationalité d'états-unien, par exemple, par rejet de la politique extérieure de son pays, se sentira plus états-unien que jamais lorsqu'on le désignera ainsi et qu'on le traitera comme tel dans un pays 'ennemi', même s'il ne se sentait pas, auparavant, comme faisant partie de cette collectivité.

Bref, même lorsque le proto-ego se constitue et que la création de l'identité se fait, elle se fait par l'Autre, toujours – et cette identification est inévitable, et même, souhaitable si l'on considère la différence comme étant constitutive du langage.

L'exil

L'arrachement à la terre doit donc être un thème central de nos réflexions en sciences sociales et en philosophie car si l'exil est un fait objectif et identifiable, il est aussi un sentiment dont l'exilé ne peut probablement jamais se départir, soit celui d'être étranger à tout ce qui l'entoure, et à tous qui l'entourent. Être exilé, c'est voir ses enfants bâtir leurs ipséités, leurs egos, avec ceux pour qui je suis un étranger – et donc les voir devenir étrangers à son propre passé familial et national (et de leur passé à eux, du point de vue parental). Le rapport autrui est certes primordial et se produit avant tout rapport au monde : sur un plan développemental, l'enfant naît par l'Autre, de toute façon, parce qu'on ne peut

parler d'ipséité sans langage donné de cet Autre. Mais le Dire a besoin d'un dit, malgré cette primauté de la parole :

« [Le Monde] est le seul objet sur lequel tu puisses t'entendre avec autrui, bien qu'il se présente différemment à chacun, il est toujours prêt à vous servir d'objet commun, mais il n'est pas le lieu où tu puisses te rencontrer avec autrui. Tu ne saurais vivre sans lui, c'est sa solide réalité qui te conserve ».²

Ainsi, Buber est précurseur de ce que nous apprendra Lévinas : le moment de la rencontre de l'Autre ne dépend pas du monde, il participe d'une temporalité particulière parce qu'il ne s'agit pas d'un rapport sujet-objet comme en physique, mais d'une temporalité prenant place entre un sujet et un autre sujet – de là naît l'absence de possibilité d'être satisfait d'une caractérisation thématique de l'Autre parce qu'on ne peut faire une science de celui-ci. C'est en ce sens que Lévinas et Buber diront que l'Autre est hors du monde, ou qu'il ne se rencontre pas en celui-ci.

Néanmoins, le dit du Dire de l'Autre me vient selon des paramètres qui, eux, sont thématiques. L'éthique comme philosophie première, qui déborde de prime abord les cultures, ne permet pas de les transgresser en tous points. Il est de mise de se demander pour quelles raisons.

(1) D'abord, il y a l'aspect platement communicatif, sur lequel nous ne nous attardons pas. Il ne s'agit que d'un problème contingent, mais pas pour autant facilement dépassable. Pourtant, nous ne pouvons nous y arrêter.

(2) Ensuite, vient l'aspect 'thématisation' lui-même. Comment se produit le passage de l'éthique comme philosophie première vers une hypostase du réel inamissible par lequel s'actualise ou se démantèle l'éthique ?

Il n'est pas évident de parler de ce passage car il ne se traite phénoménologiquement que de manière quasi-épistémologique ; la description phénoménologique ne peut parvenir à

² Martin Buber, *Je et Tu*, Aubier - Bibliothèque philosophique, Paris, 1969, 1923, p. 56.

toucher ce passage, toujours déjà effectué par l'ipséité, mais néanmoins bien réel parce qu'ancré dans la considération mondaine de ce qu'est autrui. L'Autre est d'abord approché par un lien affectif et langagier, certes, mais au quotidien, il est toujours aussitôt 'connu' plutôt que 'révélé' par ses caractéristiques mondaines, soit sa gestuelle, sa langue, sa culture, son attitude, etc., toutes ses informations ontiques constituées à même l'espace occupé pendant la formation de son ipséité, et surtout, constituées à même l'occupation humaine de cet espace. Encore une fois, il s'agit du rapport humain qui donne un sens à la terre. Il ne s'agit pas, comme aurait peut-être pu le dire Heidegger ici, d'un espace ayant *a priori* un sens que nous aurions dévoilé par le langage.

L'exil est donc lié à l'Autre plus qu'au territoire, mais, suivant Buber, le monde est « le seul objet sur lequel tu puisses t'entendre avec autrui » ; par conséquent le monde, un fois nommé, appelé, est l'objet commun, la marque ontique nominalisée d'une 'pulsion' vers l'Autre, pulsion qui était néanmoins présente avant cette nominalisation parce que constitutive de l'émergence partagée d'une langue. (D'ailleurs, pour l'anecdote, le verbe 'appeler' a comme racine latine *appellare*, de *pellere*, c'est à dire « pousser », « pulsion ». Ajoutons que cela rend toute sa pertinence au dire lévinassien selon lequel « ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermer dans son lieu ».³

Or, si nous caractérisons l'exil de cette manière, c'est qu'une phénoménologie de ce vécu ne rend pas compte d'une simple nostalgie. On voit par celui-ci l'exemple concret d'un concept se situant à la frontière de l'épistémologie que j'ai tenté d'élaborer dans mon mémoire, soit celui d'une « corrélation environnementale ». Le concept de corrélation correspond, depuis Hermann Cohen, à une relationalité précédant les termes de la relation ; par exemple, dans sa philosophie religieuse, Dieu et l'homme sont corrélés parce que l'existence de l'homme dépend de celle de Dieu, mais que celle de Dieu dépend aussi, du point de vue existentiel, de l'existence de l'homme. Cette logique est aussi ce que Rosenzweig reprendra à son tour, mais – et c'est-ce qui nous intéresse ici – c'est aussi le cas

³ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Biblio essais, Paris, 1978, p. 282.

pour Buber, Lévinas, et même Derrida ; le concept d' 'origine' est critiqué chez ces auteurs (surtout Lévinas et Derrida), et pourtant l'aspect an-archique du rapport à l'Autre nous montre la relation à une terre et à une langue dite 'd'origine' qui ne semble pouvoir être rejetée du revers de la main.

Ainsi, si Lévinas nous apprend que la relation à l'Autre est an-archique vu l'inexistence d'une ipséité qui existerait avant cette relation (relation non rationaliste, mais plutôt existentielle), l'origine, au sens culturel, dépend des thématisations qui sont faites d'un territoire et des humains vivant de celui-ci après que la relation éthique que décrit Lévinas ait eu lieu. L'éthique d'avant l'éthique, ou l'éthique comme philosophie première dont parle Lévinas, n'est pas culturelle mais existentielle : elle repose sur un contact affectif. Le sentiment d'exil, même s'il part d'un affect, se réfère quant à lui au passage de cette éthique purement affective à une rationalisation (une thématisation) produite d'un espace physique et linguistique qui tient lieu de support ontique à la relation qui préexiste toute possibilité d'ontologie. Or la corrélation environnementale, c'est justement ce passage, ce lien entre le non-thématisable et le thématisé ; entre le strictement affectif et la rationalisation de cet affect ; entre une révélation d'ordre purement éthique et une connaissance épistémique ; entre l'imposition universelle de répondre que provoque le Dire et la lorgnette inévitablement culturelle que le dit incarne.