

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

1 | 2005

1-2005 | Varia

Penser l'exil pour penser l'être

Olivia Bianchi



Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition électronique

URL : <http://leportique.revues.org/519>

ISSN : 1777-5280

Référence électronique

Olivia Bianchi, « Penser l'exil pour penser l'être », *Le Portique* [En ligne], 1-2005 | Varia, mis en ligne le 12 mai 2005, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://leportique.revues.org/519>

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.

Tous droits réservés

Penser l'exil pour penser l'être

Olivia Bianchi

- 1 L'exil est vécu comme une coupure, une fracture, une perte. Et nombreux sont les individus qui, ayant expérimenté l'exil, ont fait état de cette perte qui n'est pas anodine. Et comment le serait-elle, puisque l'objet que l'on pleure dans l'exil, c'est le lieu de son origine, celui qui nous a vu naître, ce lieu duquel nous nous sommes arrachés pour fêter notre rencontre avec le soleil. Ce que nous perdons dans l'exil, c'est le sens de cette rencontre inédite entre un individu et la vie : l'exilé n'a plus devant ses yeux la raison totale de son existence, il n'en a que des bribes, des séquences, des souvenirs... L'exilé est un homme déraciné qui vit son exil comme s'il goûtait la mort. L'exil, en effet, dépasse et de loin, la modique question de l'appartenance. L'exilé ne pleure pas une parcelle de terre qui, de fait, ne lui appartient plus, mais il pleure ce rapport à l'être qu'il a perdu et qui le définissait. Si nous posons la question de l'origine, c'est qu'elle entretient un lien nécessaire avec celle de l'exil qui est la privation d'un lieu propre pour un peuple ou un individu. Cette privation est le plus souvent vécue ou interprétée négativement, elle s'apparente à une punition, à un acte de pénitence soumis à une durée souvent indéterminée. C'est ainsi qu'être privé de sa terre, c'est pour certains peuples être condamné à l'errance, à l'indigence, bref à un avoir nul. Et il convient dès lors de récupérer cet avoir perdu par un autre, dont il importe peu qu'il le vaut, tant qu'il lui ressemble ! Or l'avoir est transitoire. Et toutes les politiques de conquêtes (religieuses ou économiques) qui fondent leur être sur l'avoir, nient la valeur de l'origine plutôt qu'elles ne l'affirment. Elles ne créent qu'un avoir de trop appelé lui-même à disparaître au profit d'un autre, puis d'un autre.
- 2 Et cependant, la question de l'exil ne saurait se réduire à un problème d'avoir, mais d'être, ce que nous verrons. Doit-on rattacher à cette notion d'exil toute la négativité qui l'encadre d'habitude ? Ou essayer au contraire – ce que nous nous proposons de faire – de révéler l'enjeu positif, la valeur d'une réalité mal vécue, car mal pensée ?
- 3 Dans sa *Consolation à sa mère Helvia*, Sénèque, exilé en Corse dans les années 41-49 à la suite d'une accusation abusive pour adultère, caractérise l'exil comme un changement de lieu, volontaire ou non, mais toujours dirigé par la fortune¹. L'exil marque donc une rupture

entre une terre et un individu qui en est issu et qui entretient avec elle une intimité toute particulière. Cette fracture vécue, ce déracinement forcé ou encore cette déterritorialisationⁱⁱ a toujours été considérée comme un mal et souvent assimilée à une petite mort. Comme le dit la chanson, partir n'est-ce pas mourir un peu ? On comprend cette association d'autant mieux que ce qui se joue dans l'exil, ce n'est pas seulement ce déplacement ou cet éloignement qu'il induit de manière nécessaire (s'exiler c'est partir physiquement), mais ce remplacement fortuit dans un lieu autre, dans un lieu étranger où s'improvise un mode de vie nouveau. On entre dans des habitudes nouvelles qui induisent un temps et une durée différents, où le regret se substitue à l'espoirⁱⁱⁱ. Néanmoins cette acception négative de l'exil ne l'est pas en vertu de cette prise de contact inédite avec le réel qui est proposée à l'homme (ce serait plutôt là un point positif), mais en raison de son caractère usurpateur : l'exil est une mort symbolique, une sorte d'anathème vulgarisé.

- 4 Lorsque nous songeons à un exil possible, nous croyons hypothéquer notre mémoire, notre passé, cette partie de nous-mêmes qui dirige notre présent et c'est précisément cette hypothèque de notre existence passée, de notre mémoire, qui provoque le regret. Nous disons adieu à ce que nous avons été, puis à ceux qui ont été en même temps que nous et que nous laissons derrière nous telles des statues de marbre figés dans une immuabilité sans promesse. C'est pourquoi la conscience d'être de l'exilé est cette conscience malheureuse, non pas dans le sens que lui impartit Hegel, comme conscience scindée qui essaye de surmonter sa contradiction^{iv}, mais comme conscience déchirée qui se sait être là où elle n'est plus, mais aussi n'être jamais plus là où elle est ; comme en témoigne cette prière d'Augustin qu'il adresse à Dieu :

« Mais je retombe en ce bas monde dont le poids m'accable, je redeviens la proie de mes habitudes, elles me tiennent, et malgré mes larmes, elles ne me lâchent pas. Tant est lourd le fardeau de l'accoutumance ! Je ne veux pas être où je suis et je ne puis être où je veux : misère de part et d'autre ! »^v.

- 5 Misère de part et d'autre de l'exil ! Comme le suggèrent les paroles d'Augustin, la conscience d'être de l'exilé est cette conscience ubiquiste qui se manque à chaque fois. Il s'agit vraisemblablement d'une conscience qui n'existe que dans son propre intervalle, non dans le repos, mais dans un va-et-vient épuisant et qui s'achève le plus souvent sur une tentative désespérée et négative pour récupérer le repos, sous n'importe quelle condition et à n'importe quel prix^{vi} (au contraire d'Augustin qui lui trouve le repos dans la confession). C'est bien là, la réalité de l'exilé : être condamné à l'errance.
- 6 La tradition philosophique est pleine de cette idée d'une conscience malheureuse qui va et qui vient sans jamais se destiner à aucun repos. Tout se passe comme si la conscience ne pouvait vivre que dans son propre exil, dans sa propre échappée solitaire. Ainsi Lucrèce dans le *De natura rerum* insiste-t-il sur cette tendance qu'ont les hommes de s'esquiver tout au long de leur existence : « *chacun passe son temps à se fuir* »^{vii} écrit-il. L'occupation à tout va, les affaires constituent, en effet, et de manière anodine, ces formes exilantes de la conscience qui passe le plus long de son temps à se fuir dans des pérégrinations futiles par crainte d'être rattrapée par le néant et ce, de telle sorte que notre existence entière semble s'écouler à faire autre chose^{viii}. Certes, chez les Anciens, l'exil de la conscience a toujours consisté à s'échapper d'un lieu, précisément celui du corps, de cet attachement fortuit ou nécessaire (il est difficile de trancher) auquel nous appartenons, mais qui ne nous appartient pas.

- 7 C'est en ce sens que Platon est le premier exilé de la philosophie, le premier déserteur aussi. Que nous dit en effet Platon ? Il nous convainc de l'urgence qu'il y a à fuir le monde sensible qui est le monde de l'illusion et du mensonge par la seule force de notre raison. Quitter le corps auquel l'homme est rivé, c'est s'exiler, mais c'est aussi dialectiser :
- « la méthode dialectique est donc la seule qui (...) s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure »^{ix}.
- 8 Dialectiser, c'est opérer un relâchement idéal entre le corps de l'homme et son esprit ; c'est fuir son tombeau pour monter vers le royaume des Idées qui sont ces nouvelles terres promises. Platon dresse toute une description bienveillante de ces nouvelles terres d'accueil que constitue le Royaume des Idées. Il s'agit pour Platon, non pas de rompre avec notre origine, mais de retrouver l'origine, la vraie. De ce fait son exil n'est pas sincère ou authentique, car il désigne un retour au pays (ce qui est le contraire de l'exil), celui des Idées. En d'autres termes, l'exil constitue pour Platon ce départ contraint et forcé dont a été victime l'âme en s'engageant dans un corps. C'est le thème bien connu de la chute de l'âme : l'âme véritable qui contemple la vérité reste auprès des dieux, mais celle qui s'est alourdie perd ses ailes et chute sur terre pour très longtemps :
- « Les autres âmes, qui aspirent toutes à s'élever, prennent la suite, mais leur faiblesse les fait sombrer dans le tourbillon qui les emporte, elles se piétinent entre elles, elles se bousculent, chacune essayant de devancer l'autre. Le tumulte, la rivalité, l'effort violent sont à leur comble, et là, par la faute des cochers beaucoup d'âmes sont estropiées, et beaucoup ont leurs ailes fort abîmées. Mais toutes, en dépit de leurs efforts, s'éloignent sans avoir atteint la contemplation de l'Etre, et dès lors ont l'Opinion pour nourriture »^x.
- 9 L'exil constitue donc l'événement premier par lequel l'âme s'incarne. La condition de l'homme, c'est d'être un exilé, un prisonnier, et nombreux sont les mythes platoniciens qui insistent bien sur la teneur d'une telle condition d'être échoué. Le mythe d'Er le Pamphilien, par exemple, raconte, sous la forme du récit, les conditions de l'incarnation d'une âme dans un corps ; celui de la caverne dénonce cet état d'ignorance qui accompagne nécessairement la condition d'un être exilé.
- 10 Dans ses *Ennéades*, Plotin, largement inspiré de Platon, fonde également une métaphysique de l'exil, puisque sa théorie de la procession des hypostases (l'Un, l'Intelligence, l'Âme) définit un univers hiérarchisé, pur et impur, dans lequel l'âme s'élève ou s'affaisse, selon qu'elle remonte vers l'Un ou au contraire, qu'elle s'en détourne dans un mouvement descendant. La fuite originelle de l'âme, Plotin l'explique de la manière suivante : les âmes qui sont attirées par leur propre reflet dans le monde sensible s'y engagent audacieusement. Lasses de n'être pas pour elles-mêmes, elles veulent s'appartenir et entament une descente vers le monde sensible en s'éloignant de leur Père qui est l'Un. Sortir de cette condition d'exilé, c'est donc pour Plotin, remonter dans la procession des hypostases, remonter vers l'Un, et s'y unir dans un acte de contemplation, ce qui n'est possible qu'à la condition que ces âmes se détournent du monde sensible. Il y a bien dans la tradition néo-platonicienne, cette idée selon laquelle l'âme n'est pas là où elle doit être, et qu'il est impératif qu'elle retourne d'où elle vient si elle veut sortir de sa condition d'être échoué. En d'autres termes, l'exil est ce lieu où l'âme meurt de ne pas être où elle doit être. Mais sans cette condition d'être échoué, la philosophie aurait-elle vu le jour ? Il est probable que non. *Et en ce sens, l'exil est ce par quoi la philosophie existe, car ce quelque chose de perdu qui définit à chaque fois l'exil, la philosophie doit à chaque fois le retrouver. Mais qu'est-ce que perd l'homme dans l'exil ?*

- 11 Pour Sénèque, il n'y a rien d'essentiel que l'homme puisse perdre dans l'exil, car « *d'où que provienne le regard qui se pose sur le ciel, la distance est partout la même entre le domaine du divin et celui de l'humain* »^{xi}. La réponse de Sénèque se comprend dès lors que selon lui, la vertu doit être la même partout, et que l'exil n'est rien dès lors que l'on s'attache à ne pas vivre comme un exilé, selon les coups de la Fortune, mais comme un homme vertueux, la vertu consistant en ce gage de stabilité qui protège l'homme des mauvais coups que le sort réserve quelquefois, non pas à l'homme dont la fragilité est avérée et qui s'effondrerait au moindre coup de vent, mais à celui qui a le courage de les surmonter, mieux, de les affronter comme s'il s'agissait pour lui de lutter contre une tempête. Pour l'auteur de *La vie heureuse* ou des *Lettres à Lucilius*, l'exil n'existe pas pour l'homme vertueux, quand bien même on le forcerait à changer de pays tous les jours ! Vivre comme un exilé, c'est donc vivre dans l'absence de raison. Et la philosophie est précisément ce qui sauve de cet exil. Ce que dit Sénèque, c'est que la pensée est partout, et qu'il n'existe pas de lieu approprié pour penser ou d'autres qui, à l'inverse, empêche le libre exercice philosophique. Non seulement la pensée est partout, mais elle est l'instrument de tous, riches comme pauvres. Et à ce titre, la sagesse de Sénèque et son universalisme s'opposent fortement au rigorisme platonicien, et à cette tripartition qui assure, à chacune des parties du corps, une fonction spécifique (ventre/artisan, cœur/gardien, raison/philosophe) dans laquelle fait précisément défaut l'universalité de la pensée. D'une certaine manière, Platon nous familiarise avec cette idée selon laquelle l'homme ne vit pas pareillement son exil suivant la fonction qu'il occupe au sein de la Cité. Ce qui implique une conception de la liberté à chaque fois différente, ce que nous voyons à présent, en considérant cette modalité d'être exilé relative à la conscience.
- 12 Ce qui nous intéresse dans l'exil, c'est qu'il n'existe pas sur le seul mode d'être physique ; s'exiler ce n'est pas seulement changer de lieu, mais que la conscience elle-même tend à l'exil. Et cet exil est plus exilant que le corps. Prenons l'exemple de la mauvaise foi ou du mensonge qui sont des sortes d'exil de la conscience, c'est-à-dire de départ volontaire ou forcé de la conscience (bien souvent l'homme ment ou se montre de mauvaise foi par une nécessité intérieure) pour un ailleurs qui reste à inventer et à définir. Dans une version moderne du platonisme, nous dirions que le gardien de prison (second exemple de la tripartition platonicienne) n'a pas conscience qu'il est un exilé et que d'une certaine façon, il n'est pas beaucoup plus libre que les prisonniers dont il s'occupe. Certes, il n'est pas ceux qu'il enferme, mais cette différence qui existe pourtant entre le geôlier et son prisonnier n'est pas aussi solide et évidente qu'il n'y paraît. Comment, en effet, ne pas interpréter ce double tour de clef par lequel le gardien ferme la cellule comme un double enfermement, celui de ses prisonniers certes, mais aussi le sien, en tant qu'il est indissociable du premier ! Comme l'écrit Sénèque à propos de la Fortune à laquelle sont enchaînés tous les hommes :
- « pour les uns, la chaîne est d'or et souple, pour les autres, étroite et grossière, mais quelle importance ? C'est la même prison qui nous enferme tous et ceux qui tiennent les autres enchaînés le sont eux-mêmes pareillement »^{xii}.
- 13 Précisons. Le gardien de prison, n'est pas conscient de sa liberté, car il est prisonnier de sa fonction, comme le sont ceux qui se trouvent derrière les barreaux et qui ont choisi de revêtir le costume du prisonnier, à la différence de Socrate (troisième exemple de la tripartition platonicienne) qui quant à lui a choisi de mourir en homme libre, c'est-à-dire en philosophe, plutôt qu'en prisonnier et ce, malgré les apparences !

- 14 Sartre, dans son analyse de la mauvaise foi, nous en dit long sur cet exil de la conscience qu'est la mauvaise foi. Son garçon de café (premier exemple de la tripartition platonicienne) n'est il pas cet individu qui joue plus qu'il n'est, à être ce qu'il fait ?
- « Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu (...) Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café »^{xiii}.
- 15 Autrement dit, ce garçon de café qui joue à être le garçon de café, ne distille-t-il pas son être dans un semblant d'être, dans ce rôle qu'il campe à peu près correctement et qui lui dicte son exil ?
- 16 La mauvaise foi qui, comme le rappelle Sartre, consiste en ce qu'un être n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas, constitue une forme d'exil de la conscience. En tant qu'il y a désertion de l'être, ou plus précisément, conversion à un semblant d'être, nous pouvons affirmer du gardien de prison et du garçon de café qu'ils vivent comme des exilés, à la différence du philosophe, quand ce dernier ne joue pas lui-même à être autre chose que philosophe^{xiv}. Cette exception du philosophe se comprend dès lors que la philosophie ne s'apparente pas à une entreprise fallacieuse quelconque, à un faire frauduleux ou à une opération de séduction, mais qu'elle consiste en une disposition vraie et sincère. Le bon philosophe fait ce qu'il dit et son faire est comme neutralisé par son être. Autrement dit, il n'y a pas de hiatus entre son être et son faire, mais une liaison intime. Certes, pour en revenir à nos paradigmes concernant ces figures de la mauvaise foi dont il est question ci-dessus, le soir lorsque leur mauvaise conscience leur dit : « à demain », alors peut-être sont-ils ces exilés qui savent non pas ce qu'ils sont, mais qui ils sont. Et là, soit ils se destinent à vivre comme des exilés malheureux, soit comme des hommes libres qui momentanément recouvrent leur liberté et en jouissent. Être un exilé pour Sartre, ce n'est pas seulement être un mauvais homme non doué pour pratiquer la vertu, mais c'est travailler à sa propre facticité. Si je désire camper le rôle d'un cafetier désagréable avec son client, c'est que je choisis de m'exiler momentanément, comme s'il m'en coûtait moins. En n'étant pas ce que je suis, je m'expose moins et les revers que je peux subir me causent un moindre mal. J'expose un autre moi, quelque chose comme un masque de moi qui représente ma capacité à éviter à chaque fois une infortune. Ces masques, ces armures, qui me préservent d'une indécatesse, sont ces espèces d'effigies de ma conscience en ses nombreux exils. Dans chacune de ces effigies, je me convaincs alors de ce que je ne suis pour rien dans le tracas de cet homme qui me fait face et qui n'est rien d'autre pour moi qu'un de mes clients, et de toutes les façons je me persuade que lui même, de son côté, pense la même chose : je ne suis pour lui rien de plus qu'un cafetier. Cette pensée est vraie pour n'importe quel personne qui se fie à sa facticité pour dénicher celle des autres. Car la facticité exclut la naïveté.
- 17 Souvent en effet – pour poursuivre l'étude comportementale du garçon de café – il n'est pas rare de remarquer que ce dernier cherche à s'évader virtuellement de son comptoir, à s'en affranchir comme pour se rassurer qu'en dépit des apparences, sa vie ne se résume

pas à l'endroit où il se tient, c'est-à-dire à son comptoir. Jamais en effet son regard ne se pose, comme pour la nier, à cette masse fatale, semblable à une enceinte, déposée devant lui et qui réduit sa liberté, mais il va bien au-delà d'elle et de vous y compris. Vous ne vous en offusquez pas, vous commandez malgré tout un café et très vite vous comprenez que ce garçon qui vous fait face vous intime de vous conformer à son jeu : « Faites le client comme je fais le garçon. Mieux, soyez le ! C'est bien ainsi ». Ce que vous exécutez à la lettre en campant à votre tour le rôle du client. Visiblement votre sollicitude l'indisposait. En étant trop moi, je souffre en moi et de moi. En m'abusant sur moi qui souffre ? Moi ou mon propre abus ? C'est ainsi que beaucoup de personnes choisissent de vivre comme des exilés, car ainsi elles se croient exempts ou à l'abri d'une infortune.

- 18 A plusieurs reprises, Nietzsche pressent cette fonction vitaliste ou dionysiaque du masque et du travestissement, et de cette nécessité qui existe pour l'homme à vivre dans un monde de l'apparence, là où il n'y a plus d'être fixe, et là où l'on peut, à force de dissimulation, vivre à sa guise :

« J'imagine très bien un homme qui, ayant à dissimuler quelque chose de précieux et de fragile, roulerait à travers l'existence avec autant de rondeur et de grossièreté qu'une vieille futaille lourdement cerclée : ainsi le veut la délicatesse de sa pudeur (...) Cet homme secret, qui use instinctivement de la parole pour se taire et taire ce qui doit être enfoui, qui invente inépuisablement des ruses pour se soustraire à la communication, cet homme, dis-je, ne désire rien tant que de voir un masque lui tenir lieu de visage dans l'esprit et le cœur de ses amis ; et s'il ne le désire pas, ses yeux s'ouvriraient un jour, et il verra qu'il se confond tout de même avec un masque, et que c'est bien ainsi »^{xv}.

- 19 Néanmoins, il est délicat de dire à propos de la philosophie nietzschéenne qu'elle est une pensée de l'exil, pour cette raison évidente qu'elle n'est pas une pensée de l'être.
- 20 Du point de vue de la conscience exilante, comme celui du corps, l'exil est donc un terrain neutre qui rend la mort plus avenante :

« Heureusement que nous avons vécu à une longue distance l'un de l'autre, heureusement que quelques années d'absence t'avaient préparée à ce malheur. Quand tu es revenue, ce n'était pas pour profiter de la présence de ton fils, c'était pour perdre l'habitude de regretter son absence ; si tu m'avais quitté bien avant, tu aurais supporté plus vaillamment la situation car le temps atténue les effets d'une absence »^{xvi}.

- 21 L'exil est cette distance physique ou psychologique prise qui atténue la question de l'absence dans sa tournure qui peut même revêtir la forme la plus radicale ; elle est comme un avant-goût qui enlève le trop d'amertume de la mort. Elle est une sorte de propédeutique. Et c'est pourquoi nous insistions sur cette dimension de la conscience qui, en s'exilant dans le monde, cherche à s'affecter un minimum. Autrement dit, la conscience est déjà cette solution ultime prise par l'être pour sortir de soi, ce qui signifie ne plus souffrir. *Et l'exil n'est rien d'autre que cette disposition de la conscience à la vie.*

- 22 Ma conscience s'échappe de moi pour le monde, là elle trouve un monde qui n'est pas moi, mais qui ressemble au lieu d'exil de ma conscience. Que me dit celle-ci ? Elle m'indique que ce monde que je pose n'est pas moi, mais qu'il est quelque chose de moi, mais qui n'est pas tant que je suis et qui est tant que je ne suis pas. Ces choses qui sont tout et rien à la fois (il peut s'agir d'individus comme d'objets) et qui sont l'exil de ma pensée ou encore mes souffre-douleur m'avertissent aussitôt de ce que je suis là où je ne suis pas, de peur d'être là où je ne dois pas être, c'est-à-dire auprès de moi. Nous disions que souffrir ou mourir, c'était précisément être là où on ne doit pas être. Nous le disions à

propos de Platon qui pose l'exil dans le monde sensible, là où les hommes se manquent à force de manquer leur origine. Ici, c'est l'inverse qui se passe. C'est que l'exil m'apparaît comme la condition de possibilité de mon être, puisque tant que je suis loin de moi (auprès des choses), je me familiarise avec mon être sur le mode de ne l'être pas. Or c'est par cette saisie exilante que je récupère mon être. Certes, cet être que je récupère est un être affecté, puisque la conscience fait retour sur elle-même, mais sans cette affection l'être n'existerait que sur le mode de la facticité.

- 23 Reprenons l'exemple du gardien de prison qui récupère son être, le soir, en rentrant chez lui. Ce qui nous avertit qu'il récupère son être, c'est qu'il ne se prend plus pour ce qu'il était dans la journée. Il ne traite pas sa femme ou ses enfants – s'il en a – à la façon de ses prisonniers (auquel cas ce serait là un indice d'aliénation). Mais cette récupération est toute pleine de cette modalité d'être ce qu'il n'est pas (la facticité). *Mais c'est précisément cette faculté d'être affecté qui subsiste en lui, qui lui permet d'être ce qu'il est.* Comment, en d'autres termes, un être plein de lui-même peut-il être ce qu'il est ? Il semble en effet impossible qu'un tel être récupère son être, puisque cela suppose nécessairement une distanciation, donc une existence exilante. La théorie des modes infinis médiats et des modes finis dans l'ontologie spinoziste qui sont des expressions de la substance accèdent à cette thèse selon laquelle un être trop plein de lui-même ne peut pas être ce qu'il est. Et il est nécessaire qu'un tel être se nie ou s'affecte pour exister sans pour autant renoncer à son infinité, les modes consistant précisément en ces déterminations qui, en niant la substance, la révèlent^{xvii}.
- 24 Hegel penserait-il juste, lui qui affirme que le véritable sujet est celui qui revient et qu'il n'y a donc pas de sujet qui ne soit affecté ? L'exil est cette modalité d'être par lequel l'être se détermine. Et la force de l'exil, c'est précisément de poser le sujet, et peut-être même de l'imposer. Cette imposition du sujet qui passe par la mise en exil de l'esprit, Hegel lui attribue un nom : il s'agit de l'aliénation. L'aliénation constitue ce mouvement par lequel l'esprit passe dans les choses avant de se récupérer. Cette étape ultime où l'esprit dans son acte du penser revient à lui, pérennise, en quelque sorte, par cette réconciliation qu'il réalise, cette sortie qu'il effectue.
- 25 Une analyse très succincte nous permet néanmoins de distinguer l'exil de l'aliénation. En effet, l'exil, comme nous l'avons remarqué, se révèle comme étant ce qui rend possible la saisie ou la reprise de mon être sur un mode authentique, comme par détour. Nous l'avons noté à propos du gardien de prison qui dispose de son être, après la mise en exil de celui-ci. Considérons à présent un sans abri. Cette femme qui n'a pas de chez soi et qui a pour seule intimité ce que sa saleté lui permet de cacher ou de protéger à savoir son visage ou son sexe (pour certaines de ces femmes, en effet, la saleté constitue bien souvent le seul expédient contre le viol), cette femme donc qui ne connaît aucun répit dans sa confrontation avec le monde extérieur ne peut actualiser ce retour en soi, ce mouvement qui lui permet de se désaffecter littéralement du monde extérieur, ou en d'autres termes de revenir à soi. Une telle femme donc, qui ne parvient pas à récupérer son identité, est dite aliénée.
- 26 A la différence de l'exil, en effet, l'aliénation suppose la perte fondamentale de l'identité du sujet, et c'est pourquoi on ne peut parler à propos d'aliénation, d'exil. Ne dit-on pas d'un homme fou aliéné qu'il n'est plus ce qu'il est, ou ce qu'il a été ? Et donc qu'il n'a pas effectué ce mouvement de retour qui devait lui permettre de reprendre possession de lui-même ? Il convient cependant d'apporter quelques précisions sur ce mouvement par lequel, selon la spéculation hégélienne, l'esprit s'aliène au monde. Car en effet, dans le

contexte posé par Hegel, cette aliénation suppose toujours que l'esprit revienne à lui après s'être aliéné. Et sans cette certitude du retour, ce sacrifice que caractérise le simple fait de s'engager (la philosophie hégélienne est une invitation à l'engagement à la participation pleine et active de l'homme dans l'existence) n'aurait jamais été possible. Autrement dit, l'aliénation telle que la conçoit Hegel est problématique, car elle est à la fois un mouvement de différenciation et de réconciliation, ce qui en fait, en même temps qu'une tragédie, l'exact pendant de l'exil. *L'exil suppose toujours un retour, et c'est pourquoi l'exil ne se confond pas avec l'aliénation.*

- 27 La question est de savoir si l'être qui pose l'exil est lui-même cet être qu'il pose. La question est essentielle, car elle nous permet de juger de l'identité qui existe dans l'exil entre être-posant et être-posé. Prenons par exemple la question de l'existence de Dieu qui est cet Être qui fonde absolument le monde, mais dont la modalité d'être présent est l'absence, comme le dit si bien Simone Weil : « Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence »^{xviii}. En d'autres termes, le monde qui, dans son existence porte la trace de Dieu comme un deuil, justifie le retrait de Dieu du monde, comme un acte d'exil. Dieu n'est plus là, mais il a été et il s'en est allé. Dieu s'est exilé et le monde qui est orphelin essaye de récupérer l'être de Dieu dans la prière et dans la foi. Dieu est ainsi présent parmi les fidèles, mais sa présence est toujours vécue sur le mode de l'absence. L'exil de Dieu n'est pas nécessairement la démission de son être dans le monde duquel il s'est exilé ; la théorie de la « création continuée » du Dieu de Descartes le prouve suffisamment, car que nous dit le philosophe français, sinon que l'homme possède en son esprit l'idée de Dieu ? Et que donc Dieu est, sur un certain mode, présent à l'homme :

« Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »^{xix}.

- 28 L'exil, comme nous l'avons déjà noté plus haut, n'est pas détachement absolu. Il reste toujours des traces ou des séquelles qui nous rappellent que nous sommes précisément des exilés (comme nous venons de le voir avec les idées chez Descartes, mais aussi avec la théorie de la réminiscence chez Platon). Si Dieu s'est exilé, il n'a pas pu oublier sa création, et il n'est donc pas anormal que nous retrouvions les preuves de son existence (dans une archéologie des cultures et des hommes). Si nous sommes, nous, des exilés, nous ne pouvons pas non plus oublier notre origine (dans une généalogie historique fondée sur la conversion du vrai et du fait, méthode que préconise Vico dans son œuvre majeure qu'est *La Scienza nuova*). Autrement dit l'exil suppose toujours et nécessairement une présence stable. Cette stabilité de Dieu, Spinoza la fonde dans la nature en tant qu'elle est un mode (infini médiateur) de la Substance. Non pas dans un ailleurs transcendant, mais auprès de ces exilés par nature que sont les hommes. En ce sens, le Dieu de Spinoza est bien cet exilé qui est l'être qu'il pose (identité entre le posant et le posé). Ce n'est pas un hasard si Spinoza insiste sur la nécessité qu'il y a pour l'homme d'instruire sa connaissance selon un cheminement qui va du premier genre de connaissance qui est confus, au troisième grâce auquel l'homme connaît Dieu et que par cette connaissance il

aime Dieu. Car, c'est par ce cheminement que l'homme sort de son exil, mais qu'il sort de la même façon Dieu de son soi-disant exil, là où enfin « *Dieu s'aime lui-même d'un Amour intellectuel infini* »^{xx}. L'exil existe dans cette distance qui nous sépare de la connaissance du troisième genre ou connaissance intuitive. L'exil est ce vide qui a pour nom l'ignorance. *Mais comme nous le savons à présent, sans cet exil, il n'y aurait jamais eu de cheminement, ni donc de salut.*

- 29 Cette nécessité de l'exil qui conditionne la saisie de l'être, n'est pas toujours reconnue. L'exil est comme un désert dont il faut sortir, un vide inextirpable qu'il faut remplir, qu'il faut fertiliser. Et il n'y a rien d'étonnant si cette entreprise de fertilisation s'est souvent confondue historiquement (comme elle continue de se confondre de nos jours) avec celle d'une expansion radicale ; c'est ainsi que pour certains peuples, sortir du vide c'est rentrer dans le trop plein de la matière, c'est construire au-delà du possible et du raisonnable, c'est poser son empreinte, sa mesure ou sa démesure et verser son sang. Même dans toute la tradition philosophique, la condition d'être exilé n'a jamais été considérée à sa juste valeur. Ce jugement négatif sur l'exil repose entièrement en son association avec le vide. Le vide est ce dont il faut sortir, le vide ressemble à la mort, et un homme qui est vide intérieurement est un homme condamné à un mauvais exil. Or, si l'exil est la modalité d'être de Dieu lui-même qui pose le monde, pourquoi alors ne pas adorer cet exil, cette absence ou ce vide, comme Dieu lui-même. « *Ce monde en tant que tout à fait vide de Dieu est Dieu lui-même* »^{xxi}, écrit Simone Weil, et c'est pourquoi « *Il faut être dans un désert. Car celui qu'il faut aimer est absent* »^{xxii}. Aimer Dieu en tant qu'il est absent, c'est vivre à la façon d'un exilé. Cette habilitation du vide à laquelle participe Simone Weil, disqualifie la notion même d'exil. Car l'exil est un cheminement et à ce titre il n'est pas rien. S'il n'y a plus d'exil, c'est qu'il n'y a que des exilés, des échoués. *L'exil dans sa réalité, rythme la respiration de la pensée, mais aussi celle de l'être.*
- 30 Ce point de stabilité qui donne tout son sens à la notion même d'exil varie selon la forme du savoir que l'on adopte. Et le questionnement théologique ne reconnaît jamais la même notoriété à la notion d'exil ; l'exemple du Dieu de Descartes et celui du Dieu de Spinoza l'attestent suffisamment. Nous sommes en présence de deux conceptions théologiques qui affirment une forme d'exil, même si cette forme exilante ne se dit jamais de la même façon ; et l'on pourrait multiplier les exemples qui nous familiarisent avec une autre pensée de l'exil. Car l'exil n'est pas une notion statutaire ou fixe qui n'offre qu'une lecture unilatérale. Autrement dit, lorsque nous posons la question de l'exil de la conscience, nous posons ses possibles exils. Comme nous le disions précédemment, si la conscience n'était pas par nature exil, il n'y aurait pas d'objets de conscience et donc pas de monde. La conscience est constitutive dès lors qu'elle s'exile, qu'elle s'échappe d'elle-même, pour poser un monde ou des mondes, ceux-là même qu'elle n'est pas. En ce sens tout lieu que crée Dieu est un lieu d'exil, puisqu'il est ce lieu où Dieu n'est plus, mais qui est par et dans son absence. Et c'est ainsi que Jésus Christ adresse à son père cet ultime reproche : « *Eli, Eli, lema sabachtani* »^{xxiii}, comme pour pleurer cette absence remarquée de Dieu. Dieu a exilé son Fils sur le chemin de la Vérité. Jésus-Christ le sait bien ; il accepte cet exil nécessaire, il accepte de mourir dans l'exil, non pas à la façon d'un exilé, mais d'un Juste. Jésus-Christ s'est éloigné du royaume du Père (les Cieux) pour celui du Fils (la terre) qui est son royaume. En ce sens, son entrée dans l'existence est reçue pour lui comme un exil. Sa mission est d'étendre le royaume de Dieu à cette terre d'exil où sont les hommes.

31 Mais le christianisme ne se confond pas avec le platonisme et il ne s'agit pas pour le message christique de jeter un anathème sur le monde et de s'y abstraire, mais au contraire, de le transfigurer en y investissant une force de création et d'amour. Et à ce titre, les *Confessions* de Saint Augustin sont bien l'œuvre d'un homme qui sort de cet état d'exilé en priant Dieu, c'est-à-dire en s'exilant de son exil. Décentrement, l'exil est aussi recentrage vers ce point de stabilité dont nous parlions précédemment :

« Tard je vous ai aimée, Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je vous ai aimée. C'est que vous étiez au-dedans de moi, et moi, j'étais en dehors de moi ! Et c'est là que je vous cherchais ; ma laideur se jetait sur tout ce que vous avez fait de beau. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Ce qui loin de vous me retenait, c'étaient ces choses qui ne seraient pas, si elles n'étaient en vous. Vous m'avez appelé, vous avez crié, et vous êtes venu à bout de ma surdité ; vous avez étincelé, et votre splendeur a mis en fuite ma cécité ; vous avez répandu votre parfum, je l'ai respiré et je soupire après vous ; je vous ai goûtée et j'ai faim et soif de vous ; vous m'avez touché, et je brûle du désir de votre paix »^{xxiv}.

32 L'exil n'est pas toujours cet éloignement tragique qui nous fait perdre tout lien avec l'origine. Saint Augustin nous instruit de ce que pour trouver Dieu, il faut l'avoir perdu, et qu'il convient de le retrouver au-dedans de soi. Donc qu'il faut s'être exilé, car dans l'exil il ne s'agit pas de trouver son origine, mais de la retrouver, en un mot de cheminer ; l'acte d'écrire lui-même, bouclant et pérennisant ce cheminement qui permet à Augustin de *re* trouver Dieu.

33 Penser l'exil pour penser l'être, c'est ne pas oublier que l'être est aussi ce qui peut se perdre et que dès lors, il convient de ne pas oublier qu'il n'est pas qu'un gain, mais un regain ; qu'il est cette herbe continuellement nouvelle qui se maintient en dépit de ses nombreuses coupes qui la font saigner, mais aussi grâce à elles, sans lesquelles elle ne respirerait pas. Lorsque Orphée perd définitivement Eurydice, c'est pour ne pas avoir respecté cet exil (ou cette perte) voulu par Zeus, et s'être retourné vers son aimée bien avant d'arriver dans le monde des vivants. En d'autres termes, Orphée perd Eurydice pour n'avoir pas accepté la nécessité de l'exil (ou la nécessité de la perte) qui devait lui permettre de la retrouver une seconde fois et pour de vrai. C'est de ne pas avoir cru en ce point de stabilité qui n'est pas un lieu, mais un principe vers lequel tout converge en retour. L'exil est nécessaire pour prendre conscience de ce qui se perd dans l'exil, et même l'être le plus demeurant, le plus fidèle, le comprend, en choisissant de camper cette stabilité, en devenant cet être qui reste, plutôt que d'être cet être qui revient. Si Dieu est bien cet être absolument présent, ne l'est il pas aussi en vertu de cet acte par lequel il se retire ? L'exil est ce qui nous fait croire à la seconde fois ou à la seconde chance, au rachat, c'est-à-dire ce qui nous sauve d'une erreur ontique ou ontologique. *Reste que loin de constituer une punition, l'exil est au contraire une chance.*

NOTES DE FIN

i. Sénèque, *Consolations*, traduit par Colette Lazam, Paris, 1992, Rivages Poche/Petite bibliothèque, VI, pp. 44-50.

- ii. Cf. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 4 Géophilosophie.
- iii. Cf. Le recueil *Les Regrets* de Joachim du Bellay.
- iv. Cf. *La Phénoménologie de l'esprit*, IV, La vérité et la certitude de soi-même.
- v. Saint Augustin, *Les Confessions*, traduit par J. Trabucco, livre dixième, chapitre, XL, Paris, Flammarion, 1999, p. 248.
- vi. Les guerres religieuses ou économiques constituent autant d'exemples de cette tentative de réappropriation négative.
- vii. Cf. *De natura rerum III*.
- viii. Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius* : « une grande partie de la vie s'écoule à mal faire, la plus grande à ne rien faire, la vie tout entière à faire autre chose », traduit par M-A Jourdan-Gueyer, Paris, Flammarion, 1992, livre 1, lettre 1, p. 29.
- ix. Platon, *La République*, livre VII, traduit par R. Baccou, Paris, Flammarion, 1991, p. 292.
- x. Platon, *Phèdre*, traduit par Paul Vicaire, Paris, Gallimard, 1989, p. 193.
- xi. Sénèque, *Consolations*, op. ci., p. 52.
- xii. Idem, *De la tranquillité de l'âme*, traduit par C. Lazam, Paris, Rivages poches, 2002, p. 118.
- xiii. Sartre, *L'être et le néant*, chapitre II, « les conduites de la mauvaise foi », Paris, Gallimard, 1999, p. 94.
- xiv. C'est-à-dire à l'homme de média ou à l'homme politique, ce qui de nos jours contribue à dévaloriser l'essence du philosophe.
- xv. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, traduit par C. Heim, Paris, Folio essais, 1998, pp. 57-58.
- xvi. Sénèque, *Consolations*, op. ci., p. 68.
- xvii. Puisque pour Spinoza : « toute détermination est négation ».
- xviii. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, 10/18, 1979, p. 112. Voir aussi *Attente de Dieu*.
- xix. Descartes, *Les méditations métaphysiques*, op. ci., pp. 68-69.
- xx. *Ethique V*, traduit par C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1983, p. 333.
- xxi. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, op. ci., p. 112.
- xxii. Idem.
- xxiii. *Évangile selon Matthieu*, 27, 46
- xxiv. Saint Augustin, *Les Confessions*, op. ci., livre dixième, chapitre XXVII, pp. 229-230.

RÉSUMÉS

L'exil, qui consiste en la privation d'un lieu propre pour un individu ou un peuple, se révèle comme perte de l'origine. Cette détermination *a priori* négative n'atteint pas seulement le corps, mais aussi la conscience dont est dévoilée alors la structure ontologique fondamentale. La conscience se manifeste en effet comme faculté de se projeter au-delà de son lieu propre. Pour vivre, elle doit s'exiler. Mais puisque le concept d'exil inclut celui du retour, il appert que l'exil de la conscience annonce également l'avenir de retrouvailles avec l'origine, c'est-à-dire Dieu.

« To think exile to think Being » The exile witch consists literally in the deprivation of the land peculiar to human beings (e.g. stateless person or people), reveals the loss of the origin. This

negative determination *a priori* concerns the body as well as the conscience from which lies the fundamental ontological structure. The conscience manifests itself as the capability to project itself beyond its own limit. To live the conscience must go into exile. Nevertheless as the concept of exile includes this one of return, the exile of the conscience leads to the forthcoming reconciliation with the origin, that means God.

AUTEUR

OLIVIA BIANCHI

Olivia Bianchi, Docteur en Philosophie de l'Université de Paris I (2002), enseigne la Philosophie de l'art et l'Esthétique à l'Université de Paris X (2004-05). Outre une série d'articles parus dans des revues de Philosophie et de Sciences Humaines et consacrés pour la plupart à l'esthétique hégélienne, elle publie deux ouvrages aux éditions de L'Harmattan, *Hegel et la peinture* (2003) et un essai *La haine du pauvre* (2005).