

Crise et créativité. Réflexions sur la littérature contemporaine au Québec

Adina Balint

Sur certains sujets, la quête de connaissances ne peut se passer de la littérature. Quand il s'agit de réfléchir sur ce qu'est une vie créative pour un être humain, sur ce que les émotions – et la créativité, tout particulièrement – peuvent avoir d'éclairant pour se sortir d'une crise existentielle et symbolique, par exemple, la réflexion ne peut se contenter d'un discours philosophique, sociologique ou historique. Elle doit se mettre à l'écoute d'une forme littéraire qui cherche à capturer, dans son mouvement même, la vulnérabilité, la surprise, la confusion et l'illumination propres à une vie humaine et à la richesse des sentiments qui y trouvent place.

Cet article propose ainsi un double exercice. Il est question de défendre une thèse d'éthique du *care* ; une thèse qui insiste sur la complexité irréductible des rapports à l'autre, sur l'importance des rencontres et des êtres particuliers, sur le fait que la quête identitaire n'est ni réductible à un critère unique d'adéquation à soi-même, ni exempte de vulnérabilité et de conflits. La connaissance par la créativité consiste à la fois à tenter de comprendre quelle place occupe l'acte de création dans une vie humaine accomplie, mais également à être attentif à l'enseignement propre de la créativité, parce qu'elle est sensible à ce que les événements et les êtres ont d'irréductiblement singulier. Il s'agit donc de mettre en lumière l'importance du rapport à l'altérité pour la connaissance par l'acte de création. Au fil de l'analyse de textes d'écrivains contemporains du Québec – Louise Warren, Hélène Dorion, Catherine Mavrikakis et Yvon Rivard – se dessine ainsi une réflexion sur le sujet en crise qui se manifeste de différentes façons : par le questionnement identitaire et le rapport à l'autre, la vulnérabilité et le doute, la diversité des rencontres et la capacité à trouver des solutions créatrices.

Nous vivons à une époque où règne l'incertitude identitaire – époque de crise de l'identité. La question « qui suis-je ? » ou « qui sommes-nous ? » ne semble plus légitime, dans la mesure où un soupçon pèse sur le verbe *être* qui capte difficilement le « devenir » dont nous sommes tributaires : « que devenons-nous ? » serait la véritable question qui ne cesse de nous hanter. Ce *devenir* s'impose comme une transformation, une métamorphose, un changement d'être où l'on s'« altère » peu à peu, se mue progressivement en un *autre* par l'aptitude à exister de manière créatrice, à envisager l'avenir – imprévisible et inconnu – comme différent du présent, non

identique à ce qu'on est. La question identitaire ne se pose plus de manière frontale, trop liée à une conception métaphysique du sujet censé adhérer complètement à lui-même, et trop liée à une conception déterministe de l'histoire où le présent s'expliquerait par le passé. Il est désormais devenu impératif de se demander non pas *qui on est* ou *qui on devient* mais *comment on écrit et comment on montre* ce qu'on croit être et devenir. Il s'agit de voir comment on énonce par l'acte d'écrire – non pas son propre être ou celui de l'autre, mais l'imagination, la perception qu'on en a ou qu'on s'en fait dans les discours qu'on produit et qui s'échangent à une époque donnée. C'est la question centrale de la réflexion du présent article : comment se dit-on par un acte d'écriture dans l'écart, la crise irréductible qu'induit au sein de toute identité, individuelle et collective, le fait qu'elle s'énonce à travers la vulnérabilité, l'imagination, la perception et le questionnement.

La « quête identitaire », de nature métaphysique, où l'on cherche à correspondre à soi-même ou à une image préconstruite de soi fait désormais place à l'invention et à la découverte incessantes d'un soi imprévisible et inconnu, par l'énonciation à l'autre et *de* l'autre, inhérente à l'expression sensible, poétique, imaginative et mémorielle non pas de son être mais des formes d'expérience multiples où l'on se construit.

En choisissant comme poste d'observation quelques formes de la vulnérabilité et des questionnements par rapport à la création comme acte d'écrire dans des textes contemporains du Québec, nous proposons d'analyser ce qu'on pourrait appeler un nouvel *ethos* énonciatif – de nouvelles habitudes discursives ou de nouvelles façons de coexister et d'être créatif par la parole, par l'écriture. Cela correspond, selon Pierre Ouellet, à « la complexité et la diversité des sociétés actuelles, caractérisées par la prolifération, la libre circulation et la diversification des discours » (*L'esprit migrant*, 15) ; discours dont le croisement repose sur des formes dialogiques d'énonciation qui déterminent à la fois l'expérience intersubjective dans son rapport à l'altérité, ainsi que la genèse d'un devenir-créateur qui intègre la vulnérabilité et son au-delà.

La vulnérabilité en question

Face aux théories morales dominantes fondées sur une compréhension de l'individu rationnel (Aristote, Descartes, Spinoza, Kant), face à l'analyse des représentations idéologiques explicites de notre existence publique et sociale (Bourdieu, *Les règles de l'art*, par exemple), ou encore, face à la dénégation de l'affectivité, les éthiques du *care* mettent la vulnérabilité au cœur de leur réflexion. Il s'agit d'un courant qui a émergé au début des années 1980 aux États-Unis avec

l'ouvrage que l'on considère comme fondateur de Carol Gillian, *In a Different Voice* (1982) mais également avec l'article de Sara Ruddick, « Maternal Thinking » (1980) et l'ouvrage de Nel Noddings, *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984) ou celui de Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (1986) – des textes qui ont trouvé écho en France au milieu des années 2000 avec les travaux de Sandra Laugier, Pascale Molinier et Patricia Paperman (*Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, 2009), par exemple.

Les éthiques du *care*, cependant, portent moins leur attention sur la vulnérabilité en elle-même que sur la relation aux autres qu'elle implique. La vulnérabilité appelle en effet une réponse sous la forme du souci des autres. Que l'être humain soit vulnérable signifie qu'il a besoin des autres et plus précisément du souci des autres. À partir de là, le défi est d'arriver à faire reconnaître une autre vision de la vulnérabilité, c'est-à-dire non plus comme étant seulement la condition des plus faibles, mais aussi comme possibilité de s'investir dans un projet de création.

Dans cette question de la vulnérabilité, la conceptualisation de Paul Ricœur de l'homme comme *homme capable* – c'est-à-dire comme homme agissant et souffrant – est éclairante, dans la mesure où elle permet de penser la vulnérabilité comme propre à la condition humaine. En effet, la pensée philosophique de Ricœur fait place à la vulnérabilité même si c'est avant tout une anthropologie de l'agir humain qu'il nous lègue. Ainsi, bien qu'il ne fasse pas de la vulnérabilité son point de départ, Ricœur nous montre qu'il est impossible de penser l'agir humain sans penser également l'expérience de la vulnérabilité. « L'individu se désigne comme homme capable, écrit-il, – non sans qu'il faille ajouter [...] et souffrant, pour souligner la vulnérabilité de la condition humaine » (« Capacités personnelles », 445-56). Ricœur met ainsi de l'avant l'envers des capacités humaines. La capacité à dire, par exemple, peut se muer en impuissance à maîtriser le verbe. Plus précisément, Ricœur nous permet de voir que l'actualisation de nos pouvoirs n'est pas garantie, que le passage de la puissance à sa mise en acte n'est pas assuré. Vulnérabilité et autonomie relèvent du même ordre de discours :

C'est dans le même univers de pensée qu'elles [vulnérabilité et autonomie] s'opposent. C'est le même homme qui est l'un et l'autre sous des points de vue différents. Bien plus, non contents de s'opposer, les deux termes se composent entre eux : l'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie, si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome, parce qu'il l'est dès toujours d'une certaine façon. (« Autonomie », 86-87)

Ricœur reste certes dans le paradigme de l'autonomie, mais il rend claire la fiction qu'elle représente en montrant qu'elle est toujours traversée par la vulnérabilité : « [p]arce que l'homme est par hypothèse autonome, il doit le devenir » (« Autonomie », 86) et ce, à travers les aléas de la vulnérabilité¹. Pourrait-on alors demander : Qu'est-ce qui permet à son pouvoir de se déployer ? Qu'est-ce qui vient le soutenir ? Qu'est-ce qui lui permet éventuellement de se restaurer ? Ce qui est au cœur de ces questions, comme nous le montrent les éthiques du *care*, c'est le souci que les autres lui témoignent activement, de même que l'investissement dans un projet de création.

Pour Ricœur, il est donc clair qu'autrui se tient sur le chemin qui va de la capacité à la mise en acte. Il écrit d'ailleurs explicitement que « nos capacités resteraient virtuelles, voire avortées ou refoulées en l'absence de médiations interpersonnelles et institutionnelles » (« Qui est le sujet », 33). À cet égard, les théories du *care* ont le mérite d'orienter notre regard sur quelque chose d'essentiel : pour le maintien de la vie, de notre vie, nous avons besoin des autres, certes, mais plus précisément du souci des autres et de quelque chose d'autre, c'est-à-dire du *care*. Il s'agit d'une capacité que l'être humain ne possède pas d'emblée mais que quelqu'un d'autre possède, ou qui peut être perçue dans une démarche de création. Une telle capacité de *care* serait ainsi essentielle au développement et au maintien de l'autonomie de la personne.

L'« autre » par défaut

Souvent, *l'autre* c'est l'étranger : l'exilé, le migrant. L'autre est devenu un lieu commun, on lui a donné une identité pour pouvoir le reconnaître. Ou c'est l'Altérité avec un grand A – le transcendant, l'ailleurs. Ensuite, dans les tentatives d'« être soi-même », nous souhaitons être *l'autre*, l'incarner, nous mettre dans sa peau. Ce déplacement des expressions identificatrices de l'univers du Soi vers le monde de l'Autre dénote une mutation de la sensibilité qu'il faut pouvoir interpréter afin de mieux comprendre l'*ethos* énonciatif et les récurrences discursives de l'époque contemporaine. Ouellet écrit : « Le mot *étranger* est devenu, d'adjectif qu'il était, qualifiant l'objet d'une expérience sensible ou émotive radicale, un substantif abstrait désignant une idée ou un concept qui sert de modèle d'identification dans un système de valeurs où l'on assigne une place et une posture à chacun : vous *en êtes*, vous *n'en êtes pas* » (« Le lieu de l'autre », 185).

Ici, il semblerait que ce mot dénote un domaine d'appartenance, vous êtes du côté de « l'étranger » ou non, alors qu'au fond, il s'agit ici, au contraire, de ce qui échappe à toute forme

de reconnaissance et d'identité. On n'est pas l'étranger, on vit l'étrangeté – parfois, comme un état de crise.

Pourtant, l'autre *existe* mais jamais en lui-même, car son *ex*-sistance dans le sens de *exister* : « se tenir hors » – est perceptible dans les actes et les expériences qui le mettent hors de lui, le projettent au-delà, le transcendent. La transcendance n'est pas un lieu ou un ailleurs où l'autre se tiendrait, c'est le mouvement par lequel tout est projeté, où rien ne tient plus en place dans l'existence et l'acte d'écrire. Patrick Imbert parle de la rencontre qui fait figure de transcendance :

[...] l'instant de la rencontre, cet instant plein, complet, mais dans sa dimension positive, celle de la reconnaissance, de la compréhension de l'autre et de soi vis-à-vis de l'autre. Cette reconnaissance qui peut être simple compréhension ou qui peut aller jusqu'au coup de foudre comme acte immédiat de saisie qu'on peut totalement transformer sa vie et celle de l'autre, est la base de la modification du paradigme intérieur-extérieur travaillé par un *mais*. (29)

L'expérience de la parole poétique, par exemple, accroît cette épreuve de la transformation transcendante perçue comme rencontre avec altérité, dans la mesure où elle donne lieu à des « objets » qui restent absents, qui ne peuvent pas se représenter parce qu'ils n'ont pas plus de présence ailleurs qu'ici. Cette parole poétique participe d'une forme d'expérience énonciative qui nous pousse autre part, non pas d'une forme d'existence ou de représentation qu'on peut reconnaître et identifier dans le monde. Le texte poétique – en vers ou en prose – décatégorise ou recatégorise sans cesse les données de notre expérience, empêchant qu'on les identifie une fois pour toutes, qu'on les fige dans une forme reconnaissable qu'on pourrait étiqueter, cataloguer, comme on le fait dans les dictionnaires et les encyclopédies. Il arrive que la forme poétique nous reste étrange, « étrangère », difficile à reconnaître et à connaître ; elle nous fait faire l'expérience de *l'autre* sans en être son objet directement.

C'est ce que nous voyons chez des poètes et écrivaines au Québec, comme Louise Warren et Hélène Dorion, qui pratiquent une littérature « mineure » au sens de Gilles Deleuze : elles ne sont pas les porte-paroles de la littérature nationale, ni non plus des voix d'une minorité quelconque, ou des porteuses du discours social et des valeurs morales issues d'une idéologie – serait-ce celle de la valorisation des « autres ». Ces auteures portent leurs paroles basses, au plus près des qualités sensibles qui donnent leur fond à notre existence et qui se laissent capter comme autant d'ondes et de reflets par les phrases et les rythmes de leurs textes. Warren et Dorion ne sont pas des « étrangères » : ni migrantes, ni exilées, elles sont des écrivaines connues au Québec et ailleurs, dont les paroles poétiques déploient l'ampleur de la vie qui les anime, les crises de la

création, les doutes et la menace de la fragilité : la vulnérabilité. Leurs œuvres nous font vivre « l'autre » *autrement* que dans la quête d'identité – dominante dans les années 1960, ère de l'identitaire au Québec – et la requête de l'altérité – fertile dans les années 1980, époque de la migration. Chez elles, l'autre se déploie dans des figures qui ne sont pas des idées tombées d'une idéologie, mais de véritables fables de la vie et de la pensée, des anecdotes sans leçon, des réflexions sur l'écriture qui n'ont pas de fin et aucun but utilitaire. Dans *Interroger l'intensité*, Warren évoque l'écriture dans ces mots : « L'écriture, longue suite de métamorphoses, de personnages ou de voix qui apparaissent et disparaissent. [...] En lien étroit avec la mort, cet espace de création où le temps semble arrêté, les créateurs le vivent à des degrés d'intensité divers » (11).

Plus loin, Warren poursuit : « On écrit avec les autres et la matière des autres devient substance. Si l'écriture consiste en un travail d'exhumation, c'est que toute une matière a été ensevelie » (12). Ces figurations de l'acte d'écrire sont, entre autres, celles de « l'intensité », de « la métamorphose », de « l'exhumation », « des voix » intermittentes qui semblent toutes résister à la réduction de l'autre à une « autre identité ».

Pour sa part, dans *L'étreinte des vents*, Dorion écrit :

Ce sentiment d'être relié à tout
L'intensité de ces mouvements intimes
Cet à venir de soi
Recommencement
Une ferveur telle qu'elle ouvre et agrandit notre être
On cherche l'absence de douleur, mais on ne trouve que l'absence de l'autre (34)

La parole poétique est donc l'un des antidotes les plus puissants aux dualités : soi-autre (Ricœur, *Le soi-même*), intérieur-extérieur (Imbert, *Comparer le Canada*), amour-haine, qui structurent les rapports tendus entre l'identité et l'altérité considérées comme l'incarnation du « natif », de « l'autochtone » et de « l'étranger », de « l'exilé » – car, cette parole fait vivre à chacun une expérience de l'altérité, qui pourrait constituer également une sortie d'une crise idéologique ou axiologique, à caractère ethnique, éthique ou politique.

Paraître « autre »

Le terme « étranger », désormais devenu substantif, apparaît comme le résultat d'une perception positive de ce qui au début se définit par le négatif et l'exclusion d'un groupe qui partage des traits communs. On donne ainsi une identité à cet étranger par le biais de ce qu'il n'est pas : il n'est pas ceci ou cela, au point que la catégorie conceptuelle « d'étranger » contribue à

définir le soi et l'autre comme ce qui « manque » à l'un comme à l'autre, dans une sorte d'envie mutuelle des traits qui font défaut à chacun (« le désir mimétique », voir Girard), où le fantasme social pousse les uns et les autres à convoiter ce qu'ils n'ont pas ou ne sont pas.

Dans cette même perspective, la catégorie d'« écrivain migrant » que l'institution littéraire québécoise a créé à partir des années 1980 pour réunir des romanciers brésiliens ou italiens, des poètes haïtiens, des dramaturges libanais, par opposition aux écrivains québécois et canadiens dits « de souche », a donné lieu au fantasme d'une « communauté des autres » (Ouellet, « La communauté des autres, 69), qui repose sur un trait identitaire fort : l'origine ethnique et territoriale. Le fait d'être né ailleurs et de parents nés ailleurs a conduit à forger une catégorie d'écrivains à part entière dont le style et les thèmes possèderaient des traits communs qui seraient distincts dès lors des sujets et du ton propres aux auteurs natifs du Québec et du Canada. Ce néo-essentialisme identitaire n'est pas sans soulever de nombreuses questions et, souvent, l'insatisfaction des auteurs eux-mêmes, les « migrants » refusant tout enfermement dans une catégorie qu'ils jugent réductrice et factice, enviant aux « natifs » la possibilité d'être considérés des écrivains tout court, sans qualification ethnique. Chacun revendique en fait une expérience de l'altérité qui ne devrait pas se figer en une catégorisation en termes ethniques et territoriaux.

Ici aussi, ce n'est pas d'écrivains migrants que nous allons parler, mais d'écrivains québécois reconnus : Yvon Rivard et Catherine Mavrikakis, qui montrent que les pratiques esthétiques mettent en jeu un ethos sans morale propre, une manière d'être ensemble dans et par le langage. Un tel ethos ne passe pas par un système de valeurs institué mais par des formes d'énonciation dialogique qui permettent la libre circulation des affects et des percepts via l'expérience vécue et la remémoration.

Dans l'essai *Aimer, enseigner* de Rivard, les figures de l'enseignant et de l'écrivain-créateur se superposent. En évoquant l'enseignant, Rivard écrit : « Une sorte d'explorateur qui invite tout le monde à découvrir ou redécouvrir la totalité de l'autre, visible et invisible, à partir de tel ou tel objet (un texte, un atome, une grenouille, un être), par tel ou tel chemin (l'observation, l'analyse, l'imagination) » (15).

Ainsi, l'enseignant – à l'instar de l'autre-écrivain-créateur – est l'incarnation d'un ailleurs, d'un inconnu plein de mystères, joyeux ou douloureux, qui engage le partage et cherche à se donner en spectacle sa propre incertitude identitaire sous la forme d'une quête et d'un cheminement initiatiques. Aucune désignation précise ne permet de signifier ce que l'autre suppose comme

expérience, dont la teneur ne réside pas dans une place ou une valeur dans un système donné, mais dans la signification sans fin ni finalité de la parole poétique – porteuse de désir – qui le façonne et le transforme sans arrêt. Toujours dans *Aimer, enseigner*, Rivard écrit : « [...] le véritable maître n’enseigne ultimement qu’une chose, ne répond qu’à un seul désir dont procèdent tous les autres, désir de l’âme, désir d’être éternel, c’est-à-dire vivre éternellement d’heure en heure » (16). L’art d’enseigner en ce qu’il a d’acte créateur aspire à la transcendance ; transcendance comme altérité qui n’est pas personnifiable, ni chosifiable : elle est une façon d’être, de vivre, de voir et de sentir. Dans ce sens, elle est un *ethos*, non un *topos*, elle est l’espace ouvert sur l’inconnu, non pas le stéréotype d’une *doxa* qui dicte d’avance notre savoir et nos conduites.

À son tour, Mavrikakis, dans son roman *La ballade d’Ali Baba* – où le spectre qui s’invite subitement dans la vie d’Érina, la narratrice, est celui du père – montre que l’autre n’est pas quelque chose d’identifiable, serait-ce un père digne d’Ali Baba et de ses quarante voleurs, emporté par ses propres fictions, « jouant son existence comme sur un scène de théâtre » (Armel, en ligne) ; un père hors du commun, capable de traverser en deux jours l’Amérique, de Montréal à Key West, dans sa Buick Wildcat turquoise, avec ses trois filles enfants – cet autre est au contraire ce qui fuit et s’effiloche, ce qui n’admet aucune réalisation dans une existence étrange, dominée par l’étrangeté de son apparaître. Mavrikakis écrit : « Ma vie n’a plus ou pas encore de sens. Pourtant, je cours après le passé qui ne cesse de se multiplier devant moi, de s’effiloche en souvenirs vrais ou inventés, en possibilités menées à terme ou encore avortées. Sa fuite effrangée me fait mal, je crois » (36). L’autre ouvre en deux, tout simplement, écartèle, disjoint, au point que la narratrice perd le sens de son existence. Malgré tout, elle s’aperçoit de la douleur partagée, son corps en proie aux mêmes peurs et désirs que celui de son père.

Au fond, Mavrikakis met en lumière que l’altérité est ce que nous avons en commun, bien plus que l’identité : la « fuite » et les « souvenirs » que nous cachons de l’autre côté de la vérité désignent ce qui nous ronge et nous tourmente, ouvrant l’espace inattendu où le pire et le meilleur sont accueillis et recueillis dans l’espoir de donner du sens à la vie. La narratrice observe : « Mon père avait toujours été un revenant. Jamais là, mais toujours susceptible de réapparaître » (93). Ainsi, l’altérité fait figure d’inespéré, de surprise, elle est ce qui résiste à l’identité qui enferme en soi, qui survit à la mort. Car, l’altérité creuse en nous un espace-temps qui ne peut plus se refermer : une illumination qui s’énonce au conditionnel, au plus près du sensible, où se mélangent un passé chimérique et le désir fantasmatique :

Au bout du chemin, à Key West, il y aurait la modeste chambre d'un motel tout confort donnant sur la mer, [...] et puis des jeux et des cris à travers les récifs orangés. Au bout du chemin, il y aurait des châteaux de sable géants, des tortues de mer matriarches, des algues enchevêtrées, des méduses mauves antédiluviennes et des hamacs troués, renversés, dont les attaches s'entortilleraient langoureusement contre un palmier. (174)

On remarque par ailleurs que cette rêverie n'est pas dépourvue d'ancrage concret : elle se fait refuge contre la stérilisation de l'expérience vécue, la caisse de résonance d'une subjectivité à part qui serait seule à faire l'épreuve radicale de l'altérité.

Plus haut, nous évoquons la capacité de *care*. Sous cet angle, il est question ici d'une capacité à imaginer et à s'émouvoir que nous souhaitons souligner comme dimension affective du *care*. A priori, c'est peut-être la dimension la plus évidente du *care* mais c'est aussi la plus difficile à cerner précisément. Elle est délicate car on tend souvent à ramener le *care* à une position sentimentaliste, à une affaire de bons sentiments, sentiments féminins de surcroît. C'est donc un aspect du *care* qui donne prise à des critiques, ce qui justifie peut-être que les théoriciens du *care* (Gilligan) insistent davantage sur le côté pratique. Joan Tronto nous met en garde : « Faute de comprendre aussi le *care* dans son sens plus riche, c'est-à-dire comme pratique, on court le risque de sentimentaliser le *care* et d'en limiter la portée » (164).

Après tout, il importe de noter le rôle de l'imagination dans la capacité de *care*. Comme le montre Mavrikakis dans *La ballade d'Ali Baba*, c'est l'imagination exposée au conditionnel qui élargit notre capacité d'être affecté. À cet égard, les travaux de Ricœur sur l'imagination² mériteraient plus ample exploration.

Conclusion : l'au-delà de la crise

Pour conclure, rappelons que notre visée était premièrement de faire valoir la portée éthique de la vulnérabilité et sa part dans l'acte d'écrire et les textes de quatre écrivains contemporains au Québec, pour arriver à étayer l'idée selon laquelle nous sommes tous vulnérables, et en ce sens, il n'y a d'autonomie que fragile et relationnelle. À cet égard, prendre en compte la vulnérabilité humaine plutôt que la fiction de l'autonomie nous conduit vers une autre conception de l'éthique : celle de la possibilité de se soucier *créativement* de l'autre. Penser le *care* en terme de capacité de questionner l'identité et d'inventer des manières créatrices d'intégrer l'altérité fait ressortir le « déplacement de notre humanité » (11) ces dernières décennies, dont parle Ouellet dans *L'esprit migrant*. Celui-ci souligne que « [...] l'homme ne se connaît plus dans le territoire qu'il 'occupe'

mais dans l'espace-temps qu'il 'libère' par sa parole et ses images, où il se raconte et s'illustre en dehors de toute enclave et de toute frontière, dans les zones franches de l'imagination la plus libre et de la mémoire la plus créatrice » (11).

Il est intéressant de rappeler que, si la figure du déplacé et le thème de la migration se sont largement répandus dans la littérature québécoise des trente dernières années, sous l'impulsion des nombreux écrivains migrants qui en font désormais partie, la migration qu'il désigne n'est pas seulement de nature géoculturelle, liée au déplacement d'un territoire à un autre ; elle est aussi et peut-être surtout de nature symbolique et ontologique, puisqu'elle caractérise le déplacement même du sens et de l'Être dans l'expérience intime de l'altérité – où l'on fait l'expérience radicale de l'ambiguïté de notre identité, individuelle et collective, qui n'existe pas sans lien à l'autre. La littérature contemporaine au Québec est le lieu d'une telle métamorphose chez des écrivains nés hors du Québec comme chez des écrivains qui ne sont pas migrants, comme Louise Warren, Hélène Dorion, Yvon Rivard et Catherine Mavrikakis. Ils donnent à lire une expérience de « l'exil » et de l'étranger qui se vit au cœur de la langue, des questionnements sur le sens de la création et de la vie, ainsi que dans les profondeurs de la sensibilité.

Dans ce contexte, comment se renouvelle la réflexion sur la « crise » du monde qui est le nôtre ? Quels rapports entre la crise comme expérience vécue douloureusement par l'exilé et la crise perçue positivement comme élan créateur dans différentes formes d'énonciation ? « Nous vivons en exil de l'Histoire », écrit encore Ouellet, « exil de l'être, exil du sens, il semble que la condition de déplacé soit plus qu'une simple métaphore pour parler de notre absence au temps et à l'espace [...] (*Esprit migrant*, 10). Selon Ouellet, l'exil n'est pas qu'une image pour dire et exposer notre rapport au temps et à l'espace, il est devenu « la nouvelle condition de notre imaginaire » (11). En transgressant l'exil comme crise, l'écrivain contemporain vit dans la langue et dans l'acte d'écriture cette condition exilatoire de l'homme, qui ne trouve plus refuge dans les aléas de l'Histoire et de la mémoire. Dans ces conditions, habiter par la création, par l'imagination, serait salvateur. Dans son essai *Écrire. L'horizon du fragment*, Nicole Brossard écrit : « Je suis là. J'essaie de ne pas être à la merci de ma colère de l'actualité. Dedans/dehors. Le monde du dedans. La crise du dedans. Le monde du dehors : crise d'humanité. Car elle ne peut venir que du dehors. Je suis là. L'oreille collée au silence pour un renouvellement du silence. J'écris très rapproché de vouloir exister absolument là où l'imagination se renouvelle » (59).

Porte-parole des déplacements dans notre monde intérieur, sensible aux changements de

l'actualité du « dehors », Brossard nous invite à concevoir que la « crise d'humanité » pourrait être une chance pour une nouvelle définition de l'homme, qui ne se reconnaît plus dans le territoire qu'il occupe mais dans l'espace-temps qu'il forge par la parole poétique, où il se raconte au-delà de toute fixation et de toute frontière, par l'imagination la plus créatrice. Les mots de Brossard, sur lesquels nous terminons notre réflexion, illustrent bien le paradoxe d'un « exil à demeure » (Ouellet, *Esprit migrateur*, 13) et les déplacements continus de notre condition, que les écrivains du Québec mettent en lumière aujourd'hui.

Ouvrages cités

- Armel, Aliette. « Catherine Mavrikakis, hommage au père disparu ». *Le Magazine littéraire*. 18.08.2014. <https://www.nouveau-magazine-litteraire.com>. 26 mai 2017.
- Brossard, Nicole. *Écrire. L'horizon du fragment*. Notre-Dame-des-Neiges : Trois-Pistoles, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil, 1992.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Seuil, 1975.
- Dorion, Hélène. *L'étreinte des vents*. Montréal : PU de Montréal, 2009.
- Gillian, Carol. *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge : Harvard UP, 1982.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Poche, 1983.
- Imbert, Patrick. *Comparer le Canada et les Amériques. Des racines aux réseaux transculturels*. Québec : PU Laval, 2014.
- . « Multiculturalisme, violence fondatrice et récit : Girard, Greimas et Kymlicka ». *Rencontres multiculturelles. Imprévus et coïncidences. Le Canada et les Amériques*. Dir. Patrick Imbert. Ottawa : Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa : Canada : Enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2013. 15-46.
- Mavrikakis, Catherine. *La ballade d'Ali Baba*. Montréal : Hélio trope, 2014.
- Molinier, Pascale, Sandra Laugier et Patricia Paperman. *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2009.
- Noddings, Nel. *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley : U of California P, 1984.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge/New York: Cambridge UP, 1986.

Ouellet, Pierre. *L'esprit migrateur. Essai sur le non-sens commun*. Montréal : VLB, 2005.

---. « Le lieu de l'autre. L'énonciation de l'altérité dans la poésie québécoise contemporaine ». Dir. Pierre Ouellet. *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*. Québec : PU Laval, 2002. 184-207.

---. « La communauté des autres. La polynarration de l'histoire chez Antoine Volodine ». *Identités narratives. Mémoire et perception*. Dir. Simon Harel, Jocelyne Lupien, Alexis Nouss et Pierre Ouellet. Québec : PU Laval, 2002. <http://www.esthetiqueetpoetique.uqam.ca/oeuvre/communautedesautres.htm>. 26 avril 2017.

Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

---. *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986. 252-253.

---. « Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle ». Paul Ricœur. *Anthropologie philosophique : Écrits et conférences 3*. Paris : Seuil, 2014. 455-446.

---. « Autonomie et vulnérabilité ». Paul Ricœur. *Le juste 2*. Paris : Esprit, 2001. 76-87.

---. « Qui est le sujet du droit ? ». Paul Ricœur *Le Juste 1*. Paris : Esprit, 1995. 23-35.

Rivard, Yvon. *Aimer, enseigner*. Montréal : Boréal, 2012.

Ruddick, Sara. « Maternal Thinking ». *Feminist Studies* 6 (1980) : 342–367.

Tronto, Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, traduit par Hervé Maury. Paris : La Découverte, 2009.

Warren, Louise. *Interroger l'intensité*. Laval : Trois, 1999.

Notes

¹Au début de son article « Autonomie et vulnérabilité », Ricœur précise que si l'autonomie est fondamentale, la vulnérabilité, elle, relève davantage de l'historique, que ce sont les conditions historiques et contextuelles qui la font se déployer.

² La capacité d'empathie repose en effet sur la capacité à s'imaginer à la place de l'autre. Comme Ricœur le rappelle, chez Husserl, « [c]e transfert en imagination de mon 'ici' dans votre 'là' est la racine de ce que nous appelons intropathie (*Einfühlung*), laquelle peut aussi bien être haine qu'amour. [...]. Dire que vous pensez comme moi, que vous éprouvez comme moi peine et plaisir, c'est pouvoir imaginer ce que je penserais et éprouverais si j'étais à votre place » (*Du texte à l'action*, 252-253).