

« Totalité et infini, altérité et relation :  
d'Emmanuel Lévinas à Edouard Glissant »\*

\* Je remercie Harry Paul (University of Florida) et Valentin Mudimbe (Stanford University) d'avoir lu une première et plus longue version de cet essai, et de m'avoir soumis plusieurs remarques et suggestions d'intérêt. Je remercie aussi Alain Baudot, de m'avoir rappelé, après la présentation de mon essai à Paris, que lui-même avait suggéré la possibilité du rapprochement Lévinas / Glissant dans la préface à sa Bibliographie annotée d'Edouard Glissant (Toronto : Editions du GREF, 1993) XLIX. Je ne me souvenais pas de ce passage de sa préface. Je rends ici hommage, bien sincèrement, à son travail.

*Totalité et infini* (TI 1961/1974), titre d'un ouvrage célèbre d'Emmanuel Lévinas reprend un terme que les lecteurs de *L'Intention poétique* (IP 1969) et de bien d'autres textes d'Edouard Glissant reconnaîtront sans peine: terme employé parfois dans un sens nettement positif, parfois dans un sens moins positif lorsque, par exemple, il compare la « Raison totalisatrice » au « tolérant relativisme montaignien » (37). Dans son dernier livre d'essais, *Traité du Tout-Monde, Poétique IV* (TTM 1997), Glissant cherche encore à clarifier dans quel sens le lecteur devra entendre son usage du mot « totalité » imaginant, avec raison, que ce terme puisse prêter à confusion : « Ecrire, c'est dire : le monde. Le monde comme totalité, qui est si dangereusement proche du totalitaire » (119). Il va falloir, bien sûr, essayer de cerner si la *Totalité* de Lévinas et celle de Glissant font bon ménage ou non, ou plutôt si, chez Glissant ce mot peut avoir des sens s'opposant. En ce qui concerne le deuxième terme, « infini », le lecteur de Glissant sait bien que celui-ci en dessouche la source et l'appartenance chez ces sociétés dites, par lui, ataviques, fondées sur des textes fondateurs garants des histoires de la filiation, de la légitimité, sociétés dont l'écrivain ne cesse de dénoncer et l'arrogance et les erreurs, et d'annoncer la décomposition, en ces temps mêmes que nous vivons [encore que Glissant reconnaisse qu'il fut un temps où, sans doute, les cultures ataviques avaient dû connaître leurs jours de créolisation et que, sans doute aussi, les cultures composites tendent le plus souvent à devenir ataviques (voir à nouveau TTM 194-195)]. À ce niveau, chez lui, « totalité » et « infini » semblent appartenir au même monde. Toujours dans TTM ainsi, il soutient que :

L'Hébraïsme, la Chrétienté, l'Islam relèvent de la même spiritualité de l'Un et de la même croyance en une Vérité révélée... La pensée de l'Un qui a tant magnifié, a tant dénaturé aussi. Comment consentir à cette pensée, qui transfigure sans offusquer par là, ni détourner le Divers ? (157)

Par ailleurs, il serait, je crois, intéressant de savoir comment Lévinas réagirait à ces paroles de Glissant : « La totalité n'est pas ce qu'on a dit être l'universel. Elle est la quantité finie et réalisée de l'infini détail du réel. Et qui, d'être au détail, n'est pas totalitaire » (*TTM* 192) . Sens second de « totalité », sens à nouveau positif, contaminé par la référence à « l'infini détail ». Ce mot, infini, est décidément dangereux, qu'est-ce : « un détail infini » ? Ce mot, infini, n'ouvre-t-il pas toujours à l'inconnu, au non-totalisable, à, dirait Lévinas, une « énigme », à, dirait Glissant, « une opacité » ?

Nul doute, pourtant, l'Infini de Lévinas relève d'une dimension métaphysique qu'à un certain niveau n'accepterait guère Glissant. Et pourtant... On sait que Lévinas, se méfiant du Cogito solitaire de Descartes, Lévinas, refusant donc que l'on puisse réduire l'être à la pensée, appuie sa notion de l'altérité, sur cette « idée de l'infini » qui, souligne -t-il « désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense », donnant ici aussi sa célèbre définition du visage : « la manière dont se présente l'Autre dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage ». (*TI* 20-21). Je doute sincèrement que Glissant se refuserait à donner son accord à cette parole de Lévinas. Je ne pense pas non plus qu'il s'opposerait à celui-ci décrivant la subjectivité comme « accueillant Autrui, comme hospitalité » (*TI*, préface XV), à celui-ci rappelant que le rapport entre le Même et l'Autre, qui s'établit par le langage, est le lieu d'une relation « éthique » où s'affirme l'étrangeté d'un Autrui irréductible au Moi : relation « dont les termes ne forment pas une totalité » (*TI* 9).

Aujourd'hui, je m'attacherai à essayer de vous dire simplement comment l'œuvre de Glissant s'est révélée être pour moi une nouvelle urgence à l'avoir abreuvée aux méditations de Lévinas. À ne pas oublier, au cas où ce rapprochement pourrait paraître à l'avance, risqué, que l'un et l'autre penseurs pratiquent une fréquentation critique et passionnée de l'Occident. J'ajoute que si l'insistance de

1. Je note que Glissant emploie bien le terme *Hébraïsme* et non *Judaïsme* dans sa référence à cette trilogie. Sans doute le terme *Judaïsme* suggère de suite une diaspora, un éclatement, rendant plus fragile l'opposition que Glissant tient ici à établir avec la pensée du « Divers ».

2. Voir *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. (New Brunswick : Rutgers University Press, 1987, 1991). Aussi, par Martin Bernal : « Race, Class, and Gender in the Formation of the Aryan Model of Greek Origins », *The South Atlantic Quarterly*, Nations, Identités, Cultures, 94.4, Fall 1995 (V.Y. Mudimbe, special issue Editor) : 987-1008. Voir également : Cyrus Gordon, *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations* (New York, Evanston, and London : Harper and Row, 1962).

Lévinas à distinguer sa philosophie de sa théologie semble souvent excessive vu l'importance chez lui des textes fondateurs hébraïques, par ailleurs j'aimerais suggérer, en passant, que le bloc Hébraïsme<sup>1</sup>, Chrétienté, Islam auquel, quant à lui, se réfère Glissant, comporte bien des fissures et, encore plus, que l'on doit sans doute à Lévinas de le lire comme voix hautement indépendante, voix bien à elle.

Décédé en Décembre 1995, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, le philosophe français Emmanuel Lévinas, de culture juive et d'origine lituanienne, aura donc traversé tout le vingtième siècle (Friedlander, *VOTS* 1968, 80-97, Poirié/Lévinas, *EE* 1987/1996). La pensée de Lévinas, mûrie par l'étude des Ecritures, commentaires rabbiniques compris – écritures profondément ancrées 1) dans une tradition orale tardivement fixée, 2) dans des textes restés ouverts à la discussion, à l'enseignement, aux dialogues (*ADV* 1982) –, enracinée, aussi, dans la mémoire culturelle des Juifs de la Diaspora, la pensée d'Emmanuel Lévinas donne la première place à l'Éthique et à une constante méditation sur l'Altérité (*AT* 1995). La question de l'anti-sémitisme, la tragédie de l'Holocauste, évidemment, pèsent d'un grand poids sur sa démarche. Constante, enfin, chez lui, est la méditation des rapports entre ce qu'il appelle le « Prophétisme » juif et la « Raison » des mondes marqués par l'héritage grec. En effet, pour Lévinas, non seulement l'Europe, c'est « la Bible et les Grecs » (*EE*, 134-136), traditions auxquelles prend langue sa philosophie, mais l'on peut se demander si, pour lui, d'autres traditions, intellectuellement, importent vraiment. Dans les entretiens qu'il eut avec François Poirié, il alla jusqu'à dire : « Je dis parfois : l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire » (136). Il n'y a aucune trace, dans son oeuvre, autant que je sache, de ce que Martin Bernal a pu appeler « l'Athènes noire ». Il ne s'appesantit pas non plus sur « le fond commun des civilisations grecque et hébraïque » pour paraphraser le titre d'un ouvrage publié par Cyrus Gordon<sup>2</sup>. Il faut se hâter de souligner sans y insister ici, qu'au regard de bien des travaux désormais connus, les rapports entre l'héritage grec, le monde hébraïque, et en plus donc, l'Afrique, doivent en fait se concevoir comme un réseau de contaminations datant de fort loin. Par ailleurs, à part quelques références à Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss, à ma connaissance, on ne trouvera pas non plus de traces, chez Lévinas, d'une interférence ou d'un questionnement, avec ou sur

les cultures africaines, amérindiennes, ou autres, même si *L'humanisme de l'autre homme* – titre de l'un de ses ouvrages – est partout, par lui, reconnu, même si la présence, la montée, sur la scène contemporaine, des peuples dits du Tiers-Monde, sont ici et là saluées (AT 138-150) ; même enfin, surtout, si toute la philosophie de Lévinas – comme d'ailleurs celle de Glissant – est une remise en question de l'Ontologie occidentale. Ainsi, poursuivant une démarche entreprise dès sa jeunesse, dans *Dieu qui vient à l'idée* (1982/1986), il écrit :

« Nous nous demandons si l'humain, pensé à partir de l'ontologie comme liberté, comme volonté de puissance ou comme assumant dans sa totalité et sa finitude l'essence de l'être... si pensé à partir de l'ontologie à laquelle se subordonne et sur laquelle se fonde et dont dériverait et où s'insérerait, pour la philosophie européenne, sa loi et son obéissance morale et politique et tout ce que la Bible semblait lui apporter – si cet humain est encore à la mesure de ce qui, dans la déficience humaine, frappe l'intelligence moderne. Intelligence moderne, celle qui à Auschwitz, vit l'aboutissement de la loi et de l'obéissance – découlant de l'acte héroïque – dans les totalitarismes, fasciste et non fasciste, du XX<sup>e</sup> siècle. » (83-84)

Un peu plus loin dans l'ouvrage, il commente « le fiasco de l'humain qui nous paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identique, de l'Activité et de l'Être... » (86). La philosophie nouvelle de Lévinas, pour qui l'éthique n'est pas une branche de la philosophie, mais « la philosophie première » (*Levinas Reader* 1989, 75-87), s'inscrit donc dans un cheminement où Lévinas rompt avec une tradition qui, de Platon à Hegel, ramenait l'Autre au Même dans une « phénoménologie de l'être distingué de l'étant », subordonnant du même geste les relations humaines au « savoir-pouvoir » d'une pensée totalisante, voire totalitaire (*EE* 78, 178, *TI*, *DQVAI*). Comme l'analysait naguère Jacques Derrida, en un essai en tous points mémorable : « La sortie de Grèce », avait été, chez Lévinas, dès 1930, « discrètement préméditée dans *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* » et continuée par un examen critique de Heidegger lequel, selon Lévinas, affirme encore la priorité de « l'être par rapport à l'étant » (« Violence et Métaphysique... », *ED* 1967, 125-161). La pensée de Lévinas, écrivait Derrida, fait prendre conscience que :

« ... se priver de l'autre (non par quelque sevrage, en s'en séparant – ce qui est justement se rapporter à lui, le respecter – mais en l'ignorant, c'est-à-dire, en le connaissant, en l'identifiant, en l'assimilant), se priver de l'autre, c'est s'enfermer dans une solitude (mauvaise solitude de solidité et d'identité à soi), et réprimer la transcendance éthique. » (136)

C'est en fait pratiquer une philosophie du pouvoir et, ultimement, de la violence. Cette totalité-là d'où s'écarte Lévinas – qui choisit l'Infini – est aussi celle, je crois, d'où s'enfuit Glissant, dans sa vision d'un Tout-Monde. Vérité concrète, l'éveil à l'Autre par le « bonjour », la « bénédiction », dirait Lévinas, précède toute pensée, toute prise, sur soi et sur le monde : le soi n'est pas substance mais réponse et responsabilité. L'hommage récent offert par Derrida à Lévinas dans son *Adieu* (AAEL 1997) est ainsi centré sur ce que Derrida, paraphrasant d'ailleurs certains textes de Lévinas, en particulier *Totalité et infini* et *L'Au-delà du verset*, appelle « la politique messianique de l'hospitalité » pour l'étranger, le marginal, le « migrant nu » dirait Edouard Glissant (*IAPD* 1996, 14), tous ces métèques, barbares, immigrés, dont Julia Kristeva, aussi, dessine quelques visages dans l'un de ses ouvrages (*EANM* 1988). On connaît la démarche par laquelle Lévinas analyse le dialogue du Moi au Toi chez Martin Buber (*NP* 29-55), saut, c'est certain, hors de la fusion narcissique, hors de ce cercle où l'Autre finit absorbé par l'Un. Si la lecture de Buber permet, entre autres, à Lévinas, d'explorer la fécondité de ce rapport dans sa théorie de l'accueil, cette lecture rend encore plus éclatante la notion donc, chez Lévinas, de l'altérité asymétrique (Glatzer 1966, *NP* 29-55, *TI* 190-91). Une telle notion implique non seulement une position de hauteur, position seigneuriale, si l'on peut dire, de l'Autre par rapport au Moi, mais la constante présence d'un ou de Tiers entre le Moi et le Toi-Autre – car l'Autre est, lui/elle aussi, l'Autre d'un Autre, de multiples Autres :

« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice. Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice. L'épiphanie du visage comme visage ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger... » (*TI* 188)

Par ailleurs, fidèle à la Thora et au Talmud, Lévinas reste très ouvert aux meilleurs moments, aux meilleures pages du Christianisme. Il ne refusait pas, comme on le sait, d'apporter sa

contribution à de multiples rencontres entre diverses confessions. Il se plaisait à rappeler indirectement, et avec finesse, que, dirions-nous, le meilleur du Christianisme se trouvait dans les paroles de Matthieu (ch. 25) : « j'étais étranger, et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu ... », voyant dans ces paroles un écho de l'essentiel devoir du Juif envers la veuve, l'orphelin, l'étranger, et le pauvre (*EE* 114, *ADV* 17-25, *DL* 1963/1976, 42-45). Pourtant, Lévinas, dans toute son œuvre, reste ferme dans l'affirmation du sentiment d'étrangeté ressenti à l'égard du Christianisme – excepté, très évidemment, au niveau où l'histoire de la civilisation européenne et de sa philosophie n'en est pas détachable ; excepté, aussi, dans l'idée de la Croix comme image de la douleur humaine, ou eu égard à l'aide apportée par certains Chrétiens aux Juifs persécutés. Ainsi, dans un texte de 1939, on peut lire :

« Nous passons à côté de la Croix, nous n'allons pas vers elle. Mais cette horreur sacrée que les frères Tharaud ont cru avoir observé un jour chez tel enfant du ghetto polonais, nous ne l'éprouvons pas lorsque « l'ombre de la Croix » nous couvre pour un instant. Et dans un monde de plus en plus hostile, qui se remplit de *swastikas*, c'est vers la Croix à branches droites et pures que nous levons souvent les yeux » (L'Herne, *E.L.* 1991, 152).

Son attitude, souple et pourtant sans compromis, est différente, certes, de celle de bon nombre des auteurs africains et antillais que nous pouvons avoir à l'esprit, souvent christianisés et, en quelques cas, profondément. Ainsi, la position senghorienne espérant de l'Afrique qu'elle « apporte un supplément d'âme » à la Civilisation de demain inclut une foi dans le Christianisme – quoiqu'aussi un hommage, nul doute, à l'Islam. Pourtant, en maintes circonstances, Senghor a parlé de son enfance « animiste » et de la symbiose qui s'était opérée en lui (Senghor/Aziza 1980, 31-46). Cette position, partagée, sans doute, par bien des Africains, paraît assez proche, par exemple, de celle de Simone Weil, qui considérait que les religions non juives de l'Antiquité, et non juives, non musulmanes, non chrétiennes, des temps modernes, avec leurs cortèges de « mythes » annonçaient, annoncent, contenaient, contiennent, le sens du Divin. Mais pour Lévinas qui rappelle, à ne pas oublier, que dans la tradition talmudique – « un païen qui connaît la Thora est l'égal du Grand-Prêtre » – (*DL* 39), la symbiose dont parle Senghor resterait proprement insensée. Lorsque Senghor décrit les religions africaines traditionnelles, dont il ne se

sent donc pas purement et simplement séparé, il les appelle « des magies élaborées » qui lient le visible à l'invisible dans un geste proprement « mystique ». Et il ajoute que la magie « anime toutes les activités sociales négro-africaines » (NH 1964, 267-268) ; univers alors éloigné de celui de Lévinas qui dénonce les mythes, les idoles, glissés aussi dans le Christianisme (DL 178-188). Dieu est pour lui « transcendant jusqu'à l'absence ». Sans corps, Il n'est pas simplement « 'le premier autrui', ou 'autrui par excellence' ou l' 'absolument autrui', mais autre qu'autrui, autre autrement, autre altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain... » (DQVAI 115). La possibilité de rapprochement semblerait plus probable avec l'Islam : les lecteurs de Cheikh Hamidou Kane se souviennent que l'un des titres envisagés pour *L'Aventure ambiguë* était : « Dieu n'est pas un parent » (AA 1961, Kane (Nathan) 1967, 15). On ne saurait douter que pour beaucoup d'Africains colonisés et leurs descendants, le degré d'étrangeté théologique et dogmatique du Christianisme ne soit pas facile à mesurer par-delà l'adhésion à certaines pratiques. Même lorsque la possibilité d'un Jésus médiateur du Divin n'est pas totalement écartée, l'Occidentalisation de ce Message reste suspecte. Ainsi, l'auteur congolais (zaïrois), Valentin Mudimbe, lui aussi d'éducation catholique, comme Senghor donc, très « latinisé », rappelait, dans *L'Odeur du père*, que la Parole de Jésus Christ apportée par les Missionnaires n'était pas celle d'un Jésus « originel » mais d'un Jésus « enculturé » dans un Occident conquérant et sûr de sa raison. Dans cette perspective, écrivait-il : « Je ne vois pas ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain. J'affirme mon irréductibilité face à leurs existences et aimerais m'attendre à ce qu'ils fassent de même » (1982, 71). En revanche, dans un ouvrage semi-autobiographique récent intitulé : *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* (1994), Mudimbe n'excluait toujours pas la possibilité d'un lien à l'aventure chrétienne (CG 101 – Cailler 1996). Enfin, on peut douter que la « foi », de quelque origine qu'elle soit, ainsi que l'étude soutenue d'une tradition religieuse, animent les œuvres d'auteurs tels que Césaire ou Glissant, sans toutefois exclure l'importance possible, chez ces mêmes auteurs, d'héritages religieux respectifs, sans, bien sûr, annuler de bien des écrits par ces auteurs ou d'autres auteurs de la sphère Afrique/Antilles les passages où sont

dénoncées les caricatures ou trahisons des idéaux religieux (voir ainsi Jacques Roumain, Césaire, Tchicaya U Tam'Si, Ousmane Sembène...<sup>3</sup>). En ce qui concerne Glissant, il n'est guère besoin de répéter à quel point il se méfie de l'idée d'une Vérité révélée, d'un Verbe qui serait Loi écrite et, de surcroît, comme il l'écrivait une fois de plus dans *TTM* (113), à quel point lui paraît peu savoureuse « l'image du Nègre gréco-latin », louant pourtant, dans ce très bel hommage à Senghor, que ce dernier ait su lier le chant-poème africain (*woy*) à l'ôdé grecque, « ce que l'homme occidental a préféré de plus profond », ajoutait Glissant (189). Mais en fait, le tonitruant : « ...hélas, Dieu n'existe pas ! » d'Albert Memmi dans *Ce que je crois* (1985, 169-194), un Dieu à l'image de cette Vérité/Loi unique rejetée par Glissant, ne s'inscrit pas dans une philosophie de vie bien différente de celle de Lévinas, que l'attente chrétienne d'une récompense dans l'au-delà pour le bien fait sur terre impatienterait fort, Lévinas pour qui est « juste », « saint » celui qui se conduit bien, en athée, comme si Dieu n'était pas, celui qui, répète-t-il, fait passer la vie, la faim, de l'autre avant sa propre vie, sa propre faim, et son propre salut (*DL* 15-41). La prudence avec laquelle Lévinas met en garde quiconque d'accuser autrui de « matérialisme », quand cet autrui est celui qui a faim et souffre d'injustices sociales, dirige, nul doute, l'attention sur les liens complexes et même cahoteux de maints textes antillais et africains avec le Marxisme (Jacques Roumain, Césaire, Senghor, Depestre, Frantz Fanon, Glissant lui-même...<sup>4</sup>). Dans la tradition judaïque saluée par Lévinas, seul, l'humain peut pardonner à l'humain. Dieu ne peut ôter la faute de l'un contre l'autre. Pour Lévinas paraîtra très tôt l'évidence que le visage de l'Autre, visage le plus souvent souffrant, et toujours séparé, distant, révélera le Divin, ou, comme on l'a appelé plus haut, « l'Infini ». A un article de 1934, Lévinas devait ajouter plus tard ces mots :

« On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain. Le sujet atteint-il la condition humaine avant d'assumer la responsabilité pour l'autre homme dans l'Élection qui l'élève à ce degré ? Élection venant d'un dieu – ou de Dieu – qui le regarde dans le visage de l'autre homme, son prochain, « lieu » originel de la Révélation. » (*L'Herne, E.L.* 159-160. Voir aussi *TI* 168-185).

Pour le Juif qu'il est, Dieu se confond avec le « tu ne tueras pas » de sa Parole (*DL* 15-80, *AT* 108-120). Dans cet hommage à la Parole, se dessinent sans doute des points de contact avec les

3. Jacques Roumain, « Nouveau sermon nègre », *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* par Léopold Sédar Senghor (Paris : P.U.F., 1969) 119-120. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris : Présence Africaine, 1955). Tchicaya U T'amsi, « Le Contempteur », *Arc musical suivi d'Épitomé* (Honnfleur : Oswald, 1970) 61-65. Ousmane Sembène, « Mahmoud Fall », « Souleymane », *Vol-taïque* (Paris : Présence Africaine, 1962) 127-155.

4. Roumain (voir note 3). Césaire, *Lettre à Maurice Thorez* (Paris : Présence Africaine, 1956). Senghor, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme* (Paris : Seuil, 1971). *La poésie de l'action. Conversation avec Mohamed Aziza* (Paris : Stock, 1980) 109-147. René Depestre, « Lettre de Cuba à Claude Roy », *Poète à Cuba* (Paris : Oswald, 1976) 17-29. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris : Maspéro, 1970).



vieux enseignements de la tradition orale africaine, ainsi que, peut-être, le profil du leader charismatique césairien qui n'a pour lui que sa parole et son désir de changer la vie : « et je dis/ et ma parole est paix... » ; « je n'ai pour arme que ma parole, je parle, et j'éveille... je parle, et, attaquant à leur base, oppression et servitude, je rends possible, pour la première fois possible, la fraternité ! » ( Césaire, « Les pur-sang », *Armes* 1946/1970, 19, *Saison* 1967, Acte 3, sc.1, 94, Cailler, *PP* 1976/ 1994). Il faudra se demander néanmoins ce qu'il advient, dans maints textes de la Négritude, réponse dialectique à la négation meurtrière de l'humanité de l'Autre par un qui se dit, se croit, se pense *tout*, de cette notion transcendante du « visage » où s'éveillent à la fois l'interdiction de tuer et sa possibilité, mais d'où, aussi, toute idée senghorienne de fusion quasi mystique entre le regard et son objet est bannie (*NH* 252-286). Penché, par exemple, sur quelques textes-clés de Senghor, le lecteur attentif comprendra que, dans son exaltation de « l'émotion nègre » par opposition à la « raison hellène » [somme toute non modifiée dans son assez récent *Liberté 5. Le Dialogue des cultures* (1993)], Senghor expose, en premier lieu, une philosophie de l'Être : l'Éthique – importante dans sa présentation de la culture africaine – reste pour lui une branche de la philosophie. Bien que la lecture de certaines pages décrivant le sens communautaire des sociétés africaines traditionnelles puisse faire ranger Senghor au côté de Lévinas et de sa théorie de l'accueil – où l'hôte devient « l'otage », le captif, de l'Autre (*DQVAI* 118, Derrida, *AAEL*, Senghor, *NH* 252-286) –, son exposition de la con-naissance à l'Autre, être humain ou nature, pourrait donner à penser que les Africains sont tous des mystiques perdus dans la communion, la participation, l'extase. A ce point, l'altérité lévinassienne s'évanouit. Certes, si l'expression si connue de Sartre dans « Orphée noir » : « La négritude, pour employer le langage heideggerien, c'est l'être-dans-le-monde du Nègre » engage la Négritude dans une sphère philosophique marquée par la phénoménologie post-hégélienne, et en ceci tout à fait contemporaine des méditations de Lévinas, dans cette dialectique de l'un(e) et de l'autre, le danger de l'étouffement narcissique reste présent.

Frère en Négritude de Senghor, nul doute, Aimé Césaire se prête aussi, en certains lieux de ses textes poétiques (surtout textes de jeunesse), à ces images de l'homme-arbre, « primitif », « abandonné », « saisi », « à l'essence de toute chose » (*Cahier* 1939 /1971, 117-119), et semble suivre, alors, la pente de son aîné afri-

cain. Toutefois, comme l'a fort bien étudié Ronnie Scharfman, s'il est vrai que les rapports binaires sont partout présents dans la poésie de Césaire, ces rapports sont d'une très grande complexité, mouvants, instables, constitutifs du sujet même. Dans sa conclusion, reprenant son analyse du « sujet » chez Césaire, Scharfman écrivait :

« The subject cannot know itself, indeed cannot articulate itself poetically without positing a relationship of otherness ... The relationship can function positively, permitting the subject to identify itself personally, poetically, and communally. Or this relationship can function negatively, revealing the ways in which the subject is alienated, inhibiting it from establishing itself as an integrated unity in language and history. But these two functions relate dialectically, informing each other and transcending each other, rotating slightly in each poem so as to expose a different dramatis personae. »

(EELSPAC 1980, 112)

On pourrait dire que, chez Césaire, le sujet n'est qu'en relation. De plus, deux dimensions du discours césairien rapprochent cette œuvre de celle de Lévinas en ce qu'elle englobe à la fois : 1) la fraternité apportée par une communauté de souffrance, au-delà de la différence ethnique et culturelle, et 2) un engagement politique, et éthique où s'achemine bel et bien la voix d'un discours « raisonnable »<sup>5</sup>. Points de contact possibles, ici, je pense, entre Lévinas, Césaire, et Glissant – pour lequel, on le sait, la relation est « enfouie au souffrir des transbordés » (IP 196, DA 1981, PR 1991) – si, toutefois, la résistance de Glissant à inscrire le concept de « relation » dans la morale et « l'élection » n'était si criante. Qu'on relise cette déclaration nette dans le récent *Traité du Tout-Monde* : « Aussi bien la Relation n'a pas de morale, elle n'élite pas » (TTM 24). Si l'Éthique de Lévinas était purement et simplement moralisante, ce que je ne crois pas, nul doute, l'incapacité qu'auraient ces deux grandes pensées du 20<sup>e</sup> siècle à se comprendre serait sans appel. Bien que je ne puisse m'expliquer amplement ici, le saut que fait Glissant, pardonnez mes mots rapides, hors de la maison hégélienne, et hors des discours du « Nègre gréco-latin », me paraît de même eau, de même envergure, que celui par où Lévinas s'éloigne de la totalité totalitaire et ouvre la voie de l'altérité/relation. Dans les théories de Glissant sur la « poétique de la relation », récemment reprises dans ses beaux livres déjà mentionnés: *Introduction à une poétique du*

5. À comparer, ainsi, ces extraits tirés respectivement des deux œuvres :

*Lévinas :*

« À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme. » (épigraphe, AQE)

*Césaire :*

« Moi je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques, anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. » (DC 1956, 19)

« Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères, je serais  
un homme-juif  
un homme-cafre  
un homme-hindou-de-Calcutta  
un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas...  
L'homme-famine,  
l'homme-insulte,  
l'homme-torture...  
un homme-juif  
un homme-pogrom  
un chiot  
un mendigot. » (Cahier 57)

*Le Rebelle :*

« Mon nom : offensé ;  
mon prénom : humilié ;  
mon état : révolté ; mon  
âge : l'âge de la pierre. » (Chiens, Acte 2, 68)

« ... mon frère le baiser  
de sang de la tête coupée  
au plat d'argent... » (Chiens, Acte 3, 117)

Lévinas :

« I have always thought of Jewish consciousness as an attentiveness which is kept alert by centuries of inhumanity and pays particular attention to what occasionally is human in man: the feeling that you personally are implicated each time that somewhere – especially when it's somewhere close to you – humanity is guilty... [Entretien avec Shlomo Malka, 28 septembre 1982, imprimé dans *The Levinas Reader* 289-297. Cet entretien eut lieu à la suite des massacres de Sabra et Chatila au Liban]. Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. » (DL 120)

Césaire :

« Tous les hommes ont mêmes droits. J'y sous-cris. Mais du commun lot, il en est qui ont plus de devoirs que d'autres. Là est l'inégalité... A qui fera-t-on croire que tous les hommes, je dis tous, sans privilège, sans particulière exonération, ont connu la déportation, la traite, l'esclavage, le collectif ravalement à la bête, le total outrage, la vaste insulte... » (Christophe 1963, 59).

6. En premier lieu, le lecteur attentif ne saurait douter que Mudimbe, avant même d'examiner cette « invention », met en question l'étendue présumée des révisions de la pensée occidentale depuis Hegel, mise en question

*divers* (titre, bien sûr, inspiré de Ségalen) et *Traité du Tout-Monde* donc, l'idée de l'altérité asymétrique de Lévinas me paraît avoir une chance de se développer en toute puissance. Dans ces textes commencent à prendre forme de véritables écarts par rapport aux discours dominants – questions dont disserte si bien Valentin Mudimbe dans, entre autres, son livre d'essais intitulé *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and Power of Knowledge* (IA 1988) – compte tenu du fait que le discours antillais n'est point assimilable, évidemment, au discours africain dont parle Mudimbe. Les recherches et propos de ce dernier vont loin. Ils suggèrent que même les discours africains et africanistes contemporains dits de révolte contre l'emprise de l'Occident s'inscrivent dans les rouages du développement de la philosophie et des méthodes de connaissance occidentales ; s'inscrivent, d'ailleurs, au coeur de ce que Lévinas nommerait la mauvaise conscience que l'Europe du 20<sup>e</sup> siècle a eue de sa propre philosophie, de sa propre Histoire. Et Mudimbe soulève ce qui, à mon sens, reste une question essentielle, à savoir: comment sortir des cercles vicieux où fonctionnent les discours africains et africanistes pour révéler « la chose du texte », ce qu'il appelle « le discours africain primordial dans sa variété et multiplicité » ?<sup>6</sup>. Ce défi porté aux discours dominants comporte nécessairement, comme j'essaie de le montrer dans cette présentation, une approche différente de l'altérité. Je le rappelais plus haut, le concept d'altérité asymétrique dont parle Lévinas empêche, et l'enfermement dans un métissage où l'un ou l'autre se trouve le plus souvent nié, assimilé, écrasé, et l'enfermement dans la seule relation au Toi ; attitude non seulement garante d'ouverture au « Tout-Monde », dirait Glissant (*TM* 1993), mais garde-fou contre les injustices et les aveuglements qu'un seul amour, une seule dévotion, à une race, un peuple, une terre, un ancêtre, une culture, une mémoire pourraient susciter. Cette philosophie est bien riche d'enseignements contre tous les racismes et sexismes traversant les milieux où s'affrontent les mémoires des anciens Colonisateurs et Colonisés. Par où l'on comprend que le respect de l'autre personne exige une vision de la « différence » dépassant de haut ce que le milieu géographique et la « culture » ont pu créer : si la « différence » et la « relation », au sens ordinaire des termes, sont une conséquence de l'Histoire, l'altérité est proprement ce qui rend humain l'humain, et pourrait, devrait, pourra (?) instaurer l'abolition de tout massacre, de toute

oppression, accomplis au nom de la « différence ». Constat qui ne rend que plus tragique l'aventure où se sont fourvoyés tant de Colonisateurs et Colonisés. Constat qui oblige à inscrire toute parole dans « l'infini détail du réel », rêve de la *démessure* qui habite Glissant :

« ... Je rêve une nouvelle approche, une nouvelle appréciation de la littérature, de la littérature comme découverte du monde, comme découverte du Tout-monde. Je pense que tous les peuples d'aujourd'hui ont une présence importante à assumer dans le non-système de relations du Tout-monde, et qu'un peuple qui n'a pas les moyens de réfléchir à cette fonction est en effet un peuple opprimé, un peuple maintenu en état d'infirmité. Et alors je rêve, pour ma part, puisque je suis un écrivain, je rêve une nouvelle approche de la littérature dans cette démesure qu'est le Tout-monde. » (IAPD 91-92)

Jusqu'à ce jour, l'extraordinaire architecture de l'oeuvre de Glissant, romans, poèmes et théâtre compris, présente un monde où toutes les grandeurs et faiblesses potentielles et réelles de la Négritude surgissent, mûrissent, sont transcendées, puis ouvertes sur un Autre du texte et de la vie. Ainsi la figure du Leader-Messie, celle du héros césairien, dont Glissant a finement nié qu'il puisse « être la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » (*Cahier* 61) – nous ne saurions, dit-il, être la voix des sans voix « pour ce que nous ne sommes que partie de leurs voix » (*IP* 197) – la figure du Leader-Messie, donc, hante encore la légende du Négateur autour duquel une nouvelle épopée du Conquérant, un nouveau discours plein, totalisant – cette totalité si proche du totalitaire dirait Glissant – risquait de (faussetment) s'affermir : géant alors aux pieds d'airain. C'est encore Lévinas qui rappelait que « le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité » (*TI* 11). L'oeuvre de Glissant en ses développements montre en fait que la philosophie quasi hégélienne du Négateur sera renversée par la force des relations, oeuvre, disais-je, dans un ouvrage consacré à Glissant, qui, peu à peu, « métaphorise la subversion d'un Roman du Négateur... ». Et, par cela, j'entendais, bien sûr, métaphorise la désintégration progressive de ce qui aurait pu être un Roman du Négateur : texte subversif de sa propre subversion (*CNN* 1988, 168-169). A la faveur de la parution de *Mahagony* (1987), cinquième roman de l'auteur, texte, à mon avis, crucial de la « poétique de la relation », je devais continuer à dessoucher, chez l'auteur, les nombreux pièges posés

justement informée par les recherches de Lévinas (L'Herne, *E.L.* 97-112). Avec ceci à l'esprit, le lecteur pourra apprécier pleinement la préface du très remarquable ouvrage de Mudimbe, ouvrage parfois victime de commentaires aussi injustes qu'étonnants, en ce que ces commentaires révèlent une lecture intellectuellement incorrecte des propos tenus par l'auteur. Mudimbe écrit :

« The fact of the matter is that, until now, Western interpreters as well as African analysts have been using categories and conceptual systems which depend on a Western epistemological order. Even in the most explicitly « Afrocentric » descriptions models of analysis explicitly or implicitly, refer to the same order »(X).

Plus loin, il rappelle ainsi que :

« ... in relation to its conditions of possibility, negritude stands as the result of multiple influences: the Bible, anthropologists' books, and French intellectual schools (symbolism, romanticism, surrealism, etc.), literary legacies, and literary models (Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, Saint-John Perse, Apollinaire, etc.). » (87)

Et enfin :

« One wonders whether the discourses of African *gnosis* do not obscure a fundamental reality, their own *chose*

du texte, the primordial African discourse in its variety and multiplicity. Is not this reality distorted in the expression of African modalities in non-African languages ? Is it not inverted, modified by anthropological and philosophical categories used by specialists of dominant discourses ? Does the question of how to relate in a more faithful way to *la chose du texte* necessarily imply another epistemological shift ? Is it possible to consider this shift outside of the very epistemological field which makes my question both possible and thinkable ? » (186)

On lira aussi avec intérêt le volume publié sous la direction de Mudimbe : *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1992). De première importance, en rapport aux questions discutées ici, me semble être aussi l'ouvrage de D. A. Masolo : *African Philosophy in Search of Identity* (Bloomington and Edinburgh : Indiana University Press, and Edinburgh University Press, 1994). Masolo, entre autres, offre une étude précise et très fine de la démarche de Mudimbe. Mais le ton de sa critique de Mudimbe, critique qui met en relief le fait que ce dernier pose plus de questions qu'il n'en « résout », est non seulement peu savoureux, mais pour moi, étonnant. Masolo écrit ainsi :

depuis longtemps aux philosophies de la totalité, l'ancienne totalité, philosophies du binarisme, et de la « différence », rappelant, quoiqu'en d'autres mots, la constante, et grandissante présence des « tiers » – garants de l'altérité – dans le discours de l'écrivain (WLT 1989, 589-592). Lorsque, désormais, Glissant parle de « Créolisation », opposition de « la *difficile* complexion d'une identité *relation* » à une « identité racine unique » (IAPD 23-24), il n'entend pas l'ancien Métissage à la Senghor, même si celui-ci, dans cette notion, dit bien aller au-delà d'un métissage binaire entre Occident et Afrique. La Créolisation envisagée par Glissant, au-delà des synthèses factices, implique, a priori, l'idée lévinassienne de rupture, d'extériorité, alliée à celle d'un imprévisible, d'un inconnu, autre mot du vocabulaire lévinassien. Lieu d'un sujet en état d'insomnie, sur le qui-vive. Ainsi s'exprimait Glissant :

« Ce qui s'est passé dans la Caraïbe et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation donne une idée à peu près complète du processus de la Relation : non seulement une rencontre, un choc, un métissage culturel, mais une dimension inédite qui permet d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sur la mer, en accord et en exil » (Glissant, *CELACEF*, Spring-Fall 1989, 12).

Les conséquences d'un tel projet sont inouïes. Toutefois, il faudrait réfléchir aux développements nombreux où Glissant rappelle que les textes – et les réalités – de la Relation contemporaine s'élaborent sur un fond historique et culturel d'où ont disparu, dit-il, les « textes fondateurs » (IAPD 33-46, 61-64). La conception lévinassienne du rapport à Autrui – ensouchée dans un texte fondateur – met en échec, me semble-t-il, la prémisse trop catégorique de Glissant sans amoindrir d'aucune façon la vision « prophétique » du poète-philosophe martiniquais. Si la conception post-freudienne du sujet, désormais « étranger à soi-même » (Kristeva) travaillait déjà, à plusieurs niveaux, dans les textes de la Négritude – œuvres de poètes et œuvres d'aliénés –, pour Glissant et Lévinas, *l'étrangèreté* n'est point seulement intérieure au sujet, elle concerne l'habitation même du sujet, à jamais nomade, visiteur, sur une terre gracieusement prêtée. Je crois que Lévinas serait en parfait accord avec Glissant, lorsque celui-ci dénonce l'utilisation des mythes fondateurs comme droit, pour une communauté « à considérer cette terre où elle vit, devenue territoire, comme *absolument* sienne » (TTM 196). J'aimerais rappeler

ler que Lévinas se plaisait à citer cette phrase de Pascal : « 'C'est là ma place au soleil' : Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ». Ici donc disparaît l'obsession de la racine, du domaine « natal » à défendre, et apparaît la Cité messianique. La terre natale n'est plus l'idole d'airain, mais elle devient la Jérusalem imprenable où l'habitant, par son hospitalité même, en offrant sa demeure, n'est plus le maître de la terre, et où l'étranger continue d'être l'aimé, le messager de/des dieu(x). Cette idée de la terre natale est apparentée, me semble-t-il, à ce que Glissant nomme le « lieu » d'où on émet la parole – non pas territoire étouffé de murailles mais « aire » immense : un « lieu », en fait, libéré de ces « superstitions du Lieu » dénoncé par Lévinas (*ED* 136, *AAEL* 177-211, *IAPD* 29, 130-144<sup>7</sup>) ; une conception du « lieu » qui inclut une attitude sceptique, oh combien, vis-à-vis de la filiation et de la légitimité. A ce point, tous les sujets d'écriture sont possibles, y compris, et surtout, l'abandon, dirait Glissant, de « l'orgueilleux récit » des pseudo-mémoires culturelles (*FM* 1996 b, 312), récit souvent plus aliénant que libérateur. Mais on peut aller encore plus loin. Dans les œuvres « créolisées » de ce jeune 21<sup>e</sup> siècle qui nous frôle, l'île natale, le village, l'ancêtre même, n'ont peut-être plus à être nommés pour nourrir la parole. Les questions de nationalisme culturel, de littérature nationale, de langue, sont déplacées, appréhendées sous un jour sans pareil. L'écrivain baigne désormais dans le multilinguisme, non pas, comme le dirait Glissant, qu'il abandonne sa ou ses langues maternelles, non pas, non plus, qu'il parle ou écrive nécessairement plusieurs langues, mais la langue et la culture de l'autre, les autres langues et cultures, sont toujours là dans leurs résonances multiples, donnant grand souffle à son langage, et lui étant, à un titre ou un autre, indispensables (*IAPD* 111-127). D'où, aussi, l'intérêt grandissant pour les littératures « étrangères », pour les « traductions », les « interprétations », en dehors de la sphère Francophonie/Antilles/Afrique. Qu'on lise, dans ce contexte, les splendides vignettes littéraires de Patrick Chamoiseau – nommées par lui « sentimenthèques » – dans son récent *Ecrire en pays dominé* (1997) : c'est comme si, de ce cœur/lieu vivant antillais, jaillissaient des réappropriations, réhabilitations de textes, vues par un regard autre. On se reportera, aussi, à l'étonnante étude récemment publiée de Glissant sur William Faulkner dont, d'ailleurs, bien des pages de son oeuvre antérieure annonçaient l'écriture.

« Although Mudimbe makes an important contribution to the debate on the creation of knowledge, he lamentably fails to emancipate himself from the vicious circle inherent in the deconstructionist stance. In other words, he fails, in *The Invention of Africa* and elsewhere to show clearly how the "usable past" should be used by experts to construct an "authentic" African *episteme*. » (179). Etant donné la conjoncture historique où se place nécessairement le travail de Mudimbe, ce travail est et restera beaucoup plus considérable et utile que « lamentable ».

7. On consultera avec intérêt l'article de Daphna Golan : « Between Universalism and Particularism : The "Border" in Israeli Discourse », *The SAQ* (voir note 2) 1055-1073.

Faulkner, depuis très longtemps dans la « clairière » des mots de Glissant – comme lui-même le disait de la présence de Saint-John Perse dans son œuvre –, Faulkner, d’avoir permis bien des mûrissements dans le cheminement du poète antillais avec son « lieu », se trouve, à son tour, investi de toute la sagesse antillaise née de ce lieu même. Les propres allées et venues de Glissant, entre le lieu clos et le lieu-frontière ouverte, lui ouvrent le champ d’une analyse des plus pertinentes de Faulkner dont l’œuvre dit, écrit-il, « le bougement, l’hésitation, le passage, de la certitude des identités figées et des vérités inéluctables à l’envoûtement du possible et de l’impossible mêlés » (*NRF*, Fév. 1976, 73, *IAPD* 14, *FM* 306-347).

Il reste que dans cette aventure le danger de perdre la langue de la « mémoire » – l’hébreu, l’arabe, le berbère, le créole, le sérère... – est là ; il reste que pour les uns et les autres, écrivains de langue française, cette langue de la mémoire reste la langue du « lieu », du pouvoir de dire. Paradoxe dont vivent souvent, en fait, ces littératures, pour qu’elles soient « bonnes ». Il resterait encore à mesurer si la notion de paix, invoquée par les méditations de Lévinas (*TI*), et dont Derrida dessine si bien la force et la beauté dans son *Adieu* ne reste pas le rêve que de très rares esprits. Il faudrait, un jour, écrire une suite à cet essai, où s’analyseraient les péripéties des « poétiques de la relation » par rapport, précisément, à cette éthique de la paix, chez les écrivains des Antilles certes, mais aussi au Maghreb et dans l’Afrique sub-saharienne. En ce temps de l’histoire humaine, le nôtre, histoire qui *sait* qu’elle a vécu l’extermination des Amérindiens, la déportation et l’esclavage des Africains, la Colonisation, les pogroms, l’Holocauste, les drames palestinien, yougoslave, rwandais..., le renversement exigé par Lévinas et Glissant pourra paraître parfaitement utopique: que la guerre ne soit pas première, mais la paix ; que voir le visage de l’Autre, c’est lui *répondre*, et *répondre de lui*, non le tuer : « Il ne m’est plus nécessaire de “comprendre” l’autre, c’est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui », petite phrase précieuse d’un essai de Glissant (*IAPD* 71). *Réduire l’autre au modèle de ma propre transparence* serait vivre selon l’ancienne totalité que l’un et l’autre philosophes rejettent. Lévinas et Glissant seraient sans doute les premiers à dire l’utopie nécessaire. C’est encore Lévinas qui rappelle que 2000 ans de non-violence théo-

rique n'ont pas su détruire, diminuer ?, la violence dans un monde profondément marqué par les discours chrétiens, un monde où la « charité » a malheureusement souvent tenu lieu de justice. Pourtant, ce qui, peut-être, tout compte fait, dans le concept de Créolisation offert par Glissant, demeure en suspens, c'est la question de savoir si l'exigence de justice limite, doit ou peut limiter la Relation. De plus, cette lectrice regrette quelque peu que l'articulation – en fait l'opposition –, chez Glissant, entre le concept d'une Totalité négative et celui d'un Tout-Monde dont il rêve, ne soit pas plus clairement établie dans son discours. Ces termes, *totalité*, *totalisant*, dans leur deuxième sens, répétons-le, ne sont pas des plus heureux ; ils prêtent trop à équivoque, confrontés qu'ils restent à la richesse baroque – à jamais ouverte – des textes.

Bernadette Cailler  
University of Florida

### Bibliographie

- Armengaud, Françoise. « Esthétique et Ethique : De l'ombre à l'oblitération ». *Emmanuel Lévinas*. Cahier dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour. Paris : Editions de l'Herne. 1991.
- Bailhache, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*. Paris : P.U.F. 1994.
- Bernal, Martin. 1987/1994. *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. 2 vols. London and New Brunswick. 1995. « Race, Class, and Gender in the Formation of the Aryan model of Greek Origins », *The South Atlantic Quarterly*, Nations, Identités, Cultures, 94. 4, Fall 1995 (V.Y. Mudimbe, special issue Editor) : 987-1008
- Cailler, Bernadette. *Proposition poétique. Une lecture de l'œuvre d'Aimé Césaire*. (PP) Sherbrooke : Naaman. 1976. (Deuxième édition, Paris : Editions Nouvelles du Sud, 1994). *Conquérants de la nuit nue. Edouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise*. (CNN) Tubingen : Günter Narr Verlag. 1988.



- « Edouard Glissant, a Creative Critic ». *World Literature Today* 63.4 (Autumn 1989) : 589-592. 1989.
- « Creolization versus *Francophonie*. Language, Identity and Culture in the Works of Edouard Glissant », *L'Héritage de Caliban*, sous la direction de Maryse Condé, 49-62. Editions Jasor. 1992.
- « Interface between Fiction and Autobiography : From *Shaba deux* to *Les Corps Glorieux* ». *Canadian Journal of African Studies* 30.3 (1996) : 371-386. 1996.
- Césaire, Aimé. (1939). *Cahier d'un retour au pays natal (Cahier)*. Paris : Présence Africaine. 1971.
- (1946). *Les Armes miraculeuses. (Armes)*. Paris : Gallimard. 1970.
- Discours sur le Colonialisme (DC)*. Paris : Présence Africaine. 1955.
- Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine. 1956.
- Et les chiens se taisaient. (Chiens)* Paris : Présence Africaine. 1956.
- La Tragédie du Roi Christophe. (Christophe)* Paris : Présence Africaine. 1963.
- Une saison au Congo. (Saison)* Paris : Présence Africaine. 1967.
- Chamoiseau, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris : Gallimard. 1997.
- Depestre, René. *Poète à Cuba*. Paris : Oswald. 1976.
- Bonjour et adieu à la Négritude*. Paris : Laffont. 1980.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence. (ED)* Paris : Seuil. 1967.
- Adieu à Emmanuel Lévinas. (AAEL)* Paris : Editions Galilée. 1997.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : Maspéro. 1970.
- Friedlander, Judith. *Vilna on the Seine. Jewish Intellectuals in France since 1968. (VOTS)* New Haven and London : Yale University Press. 1990.
- Glatzer, N. N. (ed) *The Way of Response: Martin Buber. Selections from his Writings*. New York : Schocken Books. 1966.
- Glissant, Edouard. *L'Intention poétique. (IP)* Paris : Seuil. 1969.
- « Saint-John Perse et les Antillais ». *Nouvelle Revue Française. Hommage à Saint-John Perse. (NRF)* 278 (1976): 68-74. 1976.

- Le Discours antillais. (DA)* Paris : Seuil. 1981.  
*Mahagony.* Paris : Seuil. 1987.  
 « La Caraïbe, les Amériques et la poétique de la relation ». *CELACEF*. III. 1-2 (1989) : 2-14. 1989.  
*Poétique de la relation. (PR)* Paris : Gallimard. 1990.  
*Tout-Monde. (TM)* Paris : Gallimard. 1993.  
 a. *Introduction à une poétique du Divers. (IAPD)* Paris : Gallimard. 1996  
 b. *Faulkner, Mississipi (FM)*. Paris : Stock. 1996  
*Traité du Tout-Monde. Poétique IV (TTM)* Paris : Gallimard. 1997.
- Golan, Daphna. « Between Universalism and Particularism : The 'Border' in Israeli Discourse ». *SAQ. Nations, Identities, Cultures* (1995) : 1055-1073. 1995.
- Gordon, Cyrus. 1962. *Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*. New York, Evanston, and London : Harper and Row.
- Hand Seán (ed). *The Levinas Reader*. Oxford and Cambridge : Basil Blackwell. 1989.
- Lévinas, Emmanuel. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité. (TI)* Quatrième édition. La Haye : Nijhoff. 1974  
 (1963). *Difficile liberté. (DL)* Essais sur le Judaïsme. Troisième édition. Paris : Albin Michel. 1983.  
 (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. (AQE)* Deuxième édition. La Haye : Nijhoff. 1978.  
*Noms Propres. (NP)* Montpellier : Fata Morgana. 1976.  
*L'Au-delà du verset. (ADV)* Lectures et discours talmudiques. Paris : Editions de Minuit. 1982.  
 (1982). *De Dieu qui vient à l'idée. (DQVAI)* Seconde édition. Paris : Vrin. 1986.  
*Les imprévus de l'Histoire. (IH)* Montpellier : Fata Morgana. 1994.  
*Altérité et Transcendance. (AT)* Montpellier : Fata Morgana. 1995.
- Kane, Cheikh Hamidou (1961). *L'Aventure ambiguë*. Paris: Union Générale d'Éditions. 1971
- Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayard. 1988.
- Masolo, D. A. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington and Edinburgh : Indiana University Press, and Edinburgh University Press. 1994.

- Mercier, Roger et M. et S. Battestini (Textes commentés par).  
*Cheikh Hamidou Kane*. Paris : Nathan. 1967.
- Memmi, Albert. *Ce que je crois*. Paris : Grasset. 1985.
- Mudimbe, Valentin Y *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence Africaine. 1982.
- The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press. 1988.
- Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Montréal et Paris : Humanitas et Présence Africaine. 1994.
- (ed. by). *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1992.
- Pepperzak, Adriaan T. (edited by and with an introduction by).  
*Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge. 1995.
- Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Essai et Entretiens*. Arles : Actes Sud. 1996.
- Senghor, Léopold Sédar. (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* précédée de « Orphée noir » par Jean-Paul Sartre. 1969.
- Liberté 1. Négritude et humanisme. (NH)* Paris : Seuil 1964.
- Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Seuil. 1971.
- La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris : Stock. 1980.
- Liberté 5. Le dialogue des cultures*. Paris : Seuil. 1993.
- Scharfman, Ronnie Leah. 1980. *Engagement and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire. (ELSPAC)* Gainesville : University of Florida Press.
- Sembène, Ousmane. 1962. *Voltaïque*. Paris : Présence Africaine.
- Tchicaya U Tam'Si. 1970. *Arc musical suivi d'Épitomé*. Honfleur : Oswald.