

*La Catégorie de la relation
dans les essais d'Edouard Glissant
Philosophie d'une poétique*

Je réclame le droit à l'opacité.

Glissant

C'est l'indiligent lecteur qui perd mon subject
non pas moy.

Montaigne

Discours antillais

Le « Discours antillais » est la manière dont (toutes controverses confondues) les Antillais nomment désormais leur littérature. Depuis quand existe-t-il un discours antillais ? Depuis quand les Antillais ont-ils accès au discours, un discours démimétisé, décolonisé ? Le Discours antillais, formulé par Glissant, commence avec les césairiens ; avec Glissant, la littérature effectue son noeud « discours du discours (le retour sur soi) » : « leurs poétiques s'entraident : solidaires et solitaires ». Avant cet avènement, la littérature est hors-lieu : elle peint des conventions dans une langue de salon parnassienne et provincialisée, elle n'écrit pas. Depuis sa fondation césairienne, le discours antillais, en tant qu'il ouvre la langue et la traque en tous sens, a délaissé cette mimésis et ces platitudes de style et « parle en rafales » comme un personnage de *Malemort* « le plein-style du Tout-monde » [TM p24]. De ce noeud de discours qu'inaugure Glissant dans ses essais, nous avons extrait une chaîne de cinq questions : 1 – Fonction poétique et quête de la connaissance, 2 – mythe de la filiation et catégorie de l'étendue, 3 – histoire du monde (l'Un et le Tout-monde) et 4 – mythe de l'Un, 5 – créole et créolisation. Cette chaîne forme un réseau dont les éléments sont liés par une catégorie unique appelée « Relation ». Chez Glissant, cette catégorie poétique « relate »

toutes les autres. « Tout réseau de solidarité est en ce sens une vraie Poétique de la Relation » [TTM 249].

« Seuls les poètes » écrivent des poétiques. Ces poétiques sont des terrains nouveaux où la langue, travaillée par elle-même, met au jour des fragments de questions insues, paroles impossibles renversant les points de vue. Les poètes se donnent eux-mêmes leurs enjeux. Dans les poétiques, la poésie redit son objet, c'est-à-dire elle-même, dans une étrange *sui generis*. Pour Glissant, « seuls les poètes furent à l'écoute du monde, fertilisèrent par avance. On sait le temps qu'il faut pour qu'on entende leur voix. » [IP p42].

1 – Fonction poétique et quête de la connaissance

Dès *L'Intention poétique* [GLI 1969], Glissant écrit : « On a remarqué comme l'idéalisme a consacré en Occident la rupture entre fonction poétique et quête de la connaissance » [IP p59]. « L'intention » glissantienne commence par le refus d'une « rupture » entre poésie et connaissance, entre mythe et raison, *mythos* et *logos* qui caractérise « l'idéalisme en Occident ». Le poète traque cette question jusque dans sa fondation grecque, jusqu'au concept (ou mythe) de « l'Un » et son histoire. En effet « on a remarqué » que dans la République du *logos* (de laquelle sont nées, il y a vingt cinq siècles, la philosophie, les sciences et l'idée de démocratie), la poésie, pour des raisons dont on accuse Platon, n'est pas admise. Glissant récuse cette mise à l'écart : pour lui « l'acte poétique est un élément de connaissance du réel » [TTM p187]. Quoi qu'on puisse penser de cette exclusion ou de son refus, Platon avait-il le choix ? Logiquement non, semble-t-il. Avant de répondre par une analyse, peut-être suffit-il simplement de questionner le sens commun qui habite tout lecteur ? On aimerait savoir, en effet, comment la poésie et, à sa suite l'art, la musique et la danse, pourrait être admise dans le champ du savoir sans en dévoyer le terme. La poésie aurait-elle une dimension épistémique cachée qu'il faudrait mettre au jour ? Et pourtant insiste Glissant, « les poètes ont raison contre leurs raisons insignifiées » [IP p25]. Il soutient que démanteler par « pans » [DA p161] ce qui fait obstacle à l'appréhension du réel, est le véritable

1. Au delà du positivisme qui l'enveloppe, la question du cloisonnement des savoirs préoccupe aujourd'hui, et depuis quelque temps déjà, toutes les disciplines scientifiques. Selon les épistémologies contemporaines, « seul le réel est notre domaine d'expérience ». Qu'en est-il de la poésie ? Le réel de la poétique, selon Glissant, est la langue en tant qu'elle porte tous les imaginaires du monde. La poétique, écrit-il, est la « science implicite ou explicite du langage » [DA p284]. En d'autres termes, selon lui, les sciences du langage commencent à cette poétique de la langue. La poétique vit sous le régime de l'ambiguïté : le signe de la logique ferme le sens, le signe de la poétique l'ouvre. Toujours incomplet, il appelle d'autres signes avec lesquels il fait sens. De même, le texte n'est pas une ligne de signes, mais un tissu solide de renvois. Glissant écrit : « Toute poétique est un réseau ». La linéarité obligée de tout discours organisé par concepts (discours scientifique) suppose une réécriture de la langue en « lingua caratteristica », langages formulaires dans lesquels les signes sont simples et non-polysémiques. A l'opposé dans une poétique, les signes des langues sont complexes par leur structure et leur dérivation paronymique. Ils branchent sur d'autres signes et s'organisent en réseau. A la catégorie de

objet d'une « poétique signifiante » [IP p15]. Il écrit : « L'une des premières difficultés qu'affronte l'écrivain touche à la manière dont il rend compte du réel » [DA p198]. Toutefois, il concède : « L'artiste a besoin d'avoir raison au moment qu'il pétrit sa création, le scientifique a besoin de douter, même quand il a prouvé » [TTM218]. Ainsi la concession est dite et suffit pour rendre raison à Platon. Car à l'opposé de la poésie, le logos scientifique, (sous ses formes historiques diverses, modèle rationnel de la théorie de la connaissance), ne se définit que par ses méthodes (hypothèses et preuves). C'est donc simplement pour ne pas être incompatible avec lui-même que le logos assigne logiquement le discours poétique au *muthos*.

On sait en outre que la « quête de connaissance en Occident », dès son avènement pré-socratique (VI^os. BC), se caractérise par la voie critique, le Logos, en opposition à la voie mythique qui précède, le *Muthos*. Dans ce qu'on a appelé (non sans ironie) le « miracle grec », et qui consacre ce mode critique de pensée, le logos est sensé dire Non au discours quand il n'est pas logiquement possible de dire Oui. Par contre, dans la pensée du *muthos*, on peut continuer de dire Oui au récit au delà de toute raison possible. Dans le logos, il faut connaître ; dans le *muthos*, être convaincu suffit. La « rupture » est consacrée : la connaissance et la poésie semblent avoir désormais leur place assignée dans ce cloisonnement « occidental » du pensable¹. Ainsi déclarée sans pertinence sur la connaissance rationnelle du réel, la poétique ne peut même pas jouer le rôle d'une esthétique transcendante. Son esthétique est mondaine. En d'autres termes, si l'on pousse le raisonnement de « l'idéalisme » à bout, la littérature, dans sa fonction propre, n'existe pas encore, il n'y a que des belles-lettres dont la connaissance n'est pas le champ. Néanmoins, Glissant résiste : il écrit : « Je crois que c'est dans les oeuvres littéraires et non dans les tentatives théoriques que l'approche de la totalité monde se dessine d'abord ».

Poésie sacrifiée

Dans le poème de Parménide (VI^os BC) qui consacre la partition entre logos et *muthos*, le mythe poétique qui donne naissance au logos s'auto-détruit. Par ses paroles célèbres « Oui l'être est,

non le non-être n'est pas », la divinité qui enseigne au poète le chemin absolu de l'être vrai se trouve elle-même sacrifiée, comme non-être, par son propre discours. Par ce décompte du mythe, la vérité du logos devient elle-même sa propre fondation. Le logos suppose donc le sacrifice de la poésie qui l'a fait naître car la fonction de la raison discursive implique la dénégation de son origine narrative. Produit d'une poétique, le logos se réalise en un objet « éidétique » (produit d'une intention sans origine) qui se fonde sur lui-même. Pour les poètes Héraclite et Parménide « le logos est ce qui est », il est universel et n'a pas d'origine. En clair, la raison logique ne peut reposer sur son origine mythico-poétique sans du même coup devenir contradictoire et incomplète. La forme mythico-poétique de son avènement n'est pas compatible avec sa fonction. Ainsi le logos naît du *mythos* par un argument circulaire et absorbant. Pour clore l'argument, les « poètes » du logos, Héraclite, Parménide, seront dans l'histoire de la philosophie, promptement et anachroniquement désignés comme « philosophes » pré-socratiques, proto-philosophes en quelque sorte. Mais la philosophie pouvait-elle exister avant sa naissance ? Ainsi, comme le soutient Glissant, les poétiques participent à la connaissance, mais elles en seront toujours tenues à l'écart car elles forment des catégories (jeu de questions) dont le fonctionnement, à terme, ne dépend en aucune façon du récit de leur origine. A cet égard, le « miracle grec » est un bel exemple de révolution rationnelle qui prend naissance dans une poétique et dans son détachement d'elle. Dès lors, le lieu d'écriture glissantien apparaît, non pas dans l'espace critique de la philosophie, mais dans celui de deux « poétiques » enchevêtrées, dans leur mythe et leur épique. Ces poétiques, Glissant les oppose et les nomme « l'Un » et « La Relation du Tout-monde » dans ses essais. C'est dans ce lieu symbolique « diffracté » que Glissant « fraye » son langage, langage qui peut ainsi tracer son étendue dans sa propre définition : « Écrire c'est dire : le monde » [TTM p119], « Écrire, c'est dire, littéralement » [TTM 121]. Aussi dans cette diffraction symbolique, « les poétiques forcées » de « l'intention poétique » ne prennent-elles pas, chez Glissant, la forme spéculative de « l'Un », mais celle de l'examen. Il écrit : « Car si à mon tour j'examine l'Occident, je vois que décidément, il n'a pas cessé de concevoir le monde comme solitude d'abord et comme imposition ensuite » [IP p38]. La quête poétique qui caractérise cet examen

« l'Universalité » propre au logos classique « l'Un », Glissant oppose les contre-catégories de « la Relation » du « Tout-monde » et du « chaos-monde » qui caractérisent le « divers ». Ainsi, la poétique de Glissant ne se finalise pas dans le Concept. Ce n'est pas une philosophie. Elle ne contient aucun détachement pur et partant ne contient pas d'ontologie. C'est une « poétique forcée » [DA p236], « une contre-poétique » de « l'Un ». L'acte poétique glissantien se veut un élément de connaissance du réel « d'où l'absolu ontologique sera évacué ». En clair, Glissant oppose les poétiques diffractées du « chaos monde » à la poétique de « l'Un ». « Les poétiques diffractées de ce Chaos-monde que nous partageons à même et par delà tant de conflits et d'obsessions de mort et dont il faudra que nous approchions les invariants ». Les poétiques se montrent sans avoir besoin de se dire ni de se définir, comme le doivent les philosophie et les sciences. Leur mode d'évidence est autre. Selon Glissant, elles découvrent de points de vue nouveaux, agrandissant ainsi l'espace des possible. Il écrit : « Les poètes ne décrivent pas le réel comme les sciences, mais découvrent des points de vue nouveaux ». Le point de vue crée l'objet dit l'analytique du langage. « Le poète est celui qui conçoit un nouveau rapport au monde » dit Glissant.

2. Le concept de temps, disent de leur côté les physiciens, n'a aucun sens avant la naissance de l'univers : selon eux le temps est une propriété de cet univers. Il n'y a donc aucune possibilité d'y placer un « avant » puisque cet avant est nécessairement du temps et donc dans le temps ; la place externe du mythe créateur et grand architecte n'est nulle part. Si tel est le cas, l'esprit humain, à défaut d'un grand tout muni d'un architecte, devra désormais se vivre comme système ouvert, sans méta-réponse d'origine divine, dans un tissu complexe de certitudes provisoires et d'incertitudes. Les sciences et la poésie sont entrées dans le paradigme du chaos.

3. Aujourd'hui, la notion de « modernité » s'est trouvée dépassée par elle-même. Elle a perdu sa positivité et son idéal de progrès. Close dans le présent, cette modernité, toujours affirmée comme un futur et parlant du présent comme d'un passé, se renverse sur elle-même. Jusqu'à récemment, être moderne : c'était penser que l'aujourd'hui est déjà dépassé et que le réel aura lieu demain comme prévu. Aujourd'hui et sans paradoxe, c'est « être moderne » qui est dépassé. Notre présent, surchargé de passés et de futurs imaginaires, d'évidences refoulées et d'insus, caractérise notre « condition post-moderne », ainsi dit-on.

commence par l'alternance des rôles d'observé en observateur, « de découvert en découvreur » et s'énonce par la négation du mythe. Il écrit : « Quittons les rêveries d'enfance, le songe du Vrai ; nions l'Un » [IP p13].

2 – Mythe de la filiation et catégorie de l'étendue

Filiation

La critique poétique de « l'Un » commence chez Glissant par la mise en question de la représentation linéaire du temps. Dans cette représentation, la flèche du temps qui, en principe n'indique qu'une direction, est sur-représentée par une ligne graduée. C'est sur cette flèche datée que s'articule ce que Glissant nomme « mythe de la filiation ». La « filiation », temps notarié, généalogique, qui fait du plus humble des mortels le descendant direct de la première créature divine, est un mode qui permet de remonter le temps sans faille jusqu'au point d'origine. Cette rétro-duction parcourt à rebours un calendrier imaginaire : Dieu est au bout du temps. Ainsi l'épure semble close et le temps uniment borné : tel est « l'Un ».² On remarque que dans cette représentation, le présent n'est qu'un moment insaisissable, *acmé* entre passé et futur. Mais le mythe de la « filiation », représentation linéaire qui place passé et futur à l'extérieur du présent, s'oppose à l'expérience topique du temps du langage. Car le passé ne peut être pensé que dans un présent et pareillement pour le futur. Rabelais l'a écrit déjà dans le *Tiers livre* « tous les temps sont présents ». En effet, passé et futur sont des catégories du présent : tout passé ou futur se donne au présent. Passé et futur sont, par définition, des imaginaires, c'est-à-dire des créations, des pensées ou des discours. Nous vérifions à chaque instant que notre présent est le dernier et unique moment du temps. Nous sommes en permanence au dernier moment de notre vie et de l'histoire du monde (pas nécessairement l'ultime). La conscience vit dans la cage du présent, espace étonnement extensible, mais dont on ne peut sortir³. Pour Glissant, le temps de l'histoire n'est pas structuré par suites en « filiation » : le temps n'est pas fuite. Ainsi dans sa négation de l'Un, il écrit : « Notre quête de la dimension temporelle ne sera donc ni harmonieuse ni linéaire ». Les quatre siècles de Papa

Longoué se racontent au *Quatrième siècle* qui contient tous les autres, y compris les futurs. « Et certes, ce que nous n'oublions pas est à jamais futur ». Par leurs systèmes de conjugaisons, toutes les langues inscrivent le temps dans le temps car le présent qui précède est un passé dans le présent qui est.

Contre-filiation : étendue

Dans la poétique de Glissant, « l'étendue » est une contre-filiation. Il écrit : « L'étendue... suppose le contraire de la filiation ». La catégorie glissantienne de « l'étendue » n'est pas spatiale ; c'est une topique de récits. En d'autres termes, « l'étendue » n'est pas en deux dimensions chez Glissant, mais dirons-nous de « l'entendu ». On peut lire : « l'étendue n'est pas d'espace, elle est aussi son propre temps rêvé » [PR p71]. Une étendue, topique de récits, est une mémoire et cette mémoire, pour chaque culture, chaque monde, est le lieu du temps. Ainsi, le monde est une réalité physique qui contient des humains qui à leur tour contiennent des représentations de ce monde, mais c'est dans ces représentations qu'ils vivent. Dans les plis du monde, il y a une multiplicité d'étendues insues. Chaque étendue est un espace de vie.⁴ Souvent d'ailleurs, les états dessinent la mappemonde en se plaçant au centre et, par une sorte d'anamorphose, construisent leur étendue. Ils y placent leurs rêves et souvent leurs délires. La somme de ces points de vue différents et de leur étendue respective qui se recouvrent comme des pures d'ardoises, débordent la surface du globe. Elle constitue ce « chaos-monde » social et politique dont parle la poétique de Glissant. Car il ne s'agit pas d'un partage de l'espace, mais d'un impossible et souvent sanglant partage des rêves. Le texte glissantien dit la rupture des proportions des étendues, l'éclatement du temps mémoire, dans la barbarie, l'horreur et l'incommensurabilité de la mer pour les enchaînés des bateaux négriers.

3 – Histoire du monde (l'Un et le Tout-monde)

Avènement du monde

L'histoire du monde ne peut pas commencer avant que ce monde ne se soit découvert. Avant cette « découverte du monde »,

4. Une conception positiviste du réel donne, par projection, un monde qui doit être déjà là quoi qu'en pensent les hommes. Clairement en effet, un objet (individu humain) doit être contenu dans un autre objet plus vaste appelé « monde » qui lui pré-existe. Cette conception ensembliste, quand bien même elle serait vraie, possède ses limites car les sujets ne vivent pas socialement dans le réel, mais dans la représentation qu'ils en ont. Une société n'est pas un objet physique, elle n'existe que représentée dans l'imaginaire de chaque sujet. « Esse = percipi (être, c'est être représenté) » : cette célèbre équation de Berkeley nous rappelle que le monde n'est que

l'image que nous avons du réel. En clair, pour qu'il y ait un monde, il faut une pensée. Il faut renoncer à l'idée de savoir comment le sujet vit en société tant qu'on ne sait pas comment cette société se maintient en lui comme représentation. Car la société n'a ni masse ni forme ni contour et n'a de statut que représentée dans l'entendement de chaque sujet socialisé.

il y a des mondes dont certains sont en contact et d'autres qui s'ignorent. Dans les représentations qui précèdent la découverte des Amériques, des confins antarctiques de l'Afrique, du sous-continent Indien, de la Chine, du Japon, etc. et que nous révèle la cartographie européenne de cette époque, le monde dans sa réalité physique, ses proportions, sa diversité humaine et culturelle n'est pas encore apparu. Par l'aventure de Christophe Colomb et celles des autres navigateurs, on passe de la pluralité des mondes, chacun vivant sa propre histoire à une conception globale complète. A la pluralité des imaginaires se substitue une représentation unique, la planète Terre. L'avènement de ce monde désormais clos entraîne la fin de l'autonomie des mondes et parfois leur fin pure et simple. « La géographie soupire. Toutes les terres sont en terre. Tous les soleils tombent en terre » [TM p236]. Avant cette coupure qui installe par la conquête une même représentation planétaire, chaque monde partiel vit dans l'indifférence de l'autre et du grand tout qu'il ne connaît pas ; chaque monde se régit par un temps dont les repères d'origine et les modes de calcul sont différenciés. Pareillement, « l'étendue » se définit par ce que chacun appelle, plus ou moins mythiquement, le monde-connu. Au delà de ces limites se trouvent les gouffres interdits. Partout, avant la coupure, l'Autre est soit absent, soit relégué aux confins problématiques du connu. Ainsi, avant les découvertes des navigateurs européens, la planète se vit en solitudes éclatées, grandes zones ou bien petites. Et même si, à cette époque en Europe ou ailleurs, il en existe des théories assez précises, nul point de vue concret n'est encore apparu qui permette de concevoir la totalité de ces « mondes » en un seul au sens actuel du terme. La coupure copernicienne et galiléenne et la découverte du continent manquant par Colomb marquent le début d'un bouleversement topique [Koyré 1961]. Sans doute, certains disaient après Parménide (VI^os. av JC) que « le monde était un, sphérique et indivisible ». Le monde, lit-on dans son poème sur la Nature « est tout ensemble, un et continu ; de plus, puisque l'extrémité en est ultime, il est achevé, en tout sens, semblable à la masse d'une sphère bien arrondie, équivalent en tout » [trad. Couloubaritsis 1990]. Néanmoins pendant vingt siècles, du temps des Eléates jusqu'à celui des Colomb, Gama et Magellan il manque à ce modèle parfait l'expérience du voyage et la proportion métrique. Ainsi, il serait anachronique de prêter existence à ce qu'on ne conçoit pas ou de manière si impar-

faite. Et quand bien même l'Occident en a la pré-science depuis les pré-socratiques, qu'importe puisque ce savoir n'est partagé par aucun autre. Il n'y a pas ni ne peut y avoir de dialogue planétaire puisque les uns n'existent pas encore pour les autres.

Le monde comme Monde commence donc son histoire par un bouleversement des représentations de l'espace et du temps. Sur fond de tragédie guerrière, le commencement de l'histoire du monde (au sens planétaire du terme) s'inscrit comme une eschatologie, une fin des fins de toutes les histoires. Avant le « choc », il y a des histoires, mais il n'y a pas encore de Monde ; après il y a un Monde, mais il n'y a plus d'histoire. Glissant écrit : « Là où les histoires se joignent finit l'Histoire »[IP p215]. « Le passé, notre passé subi, qui n'est pas encore histoire pour nous, est pourtant là (ici) qui nous lancine. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement et de le « révéler » de manière continue dans le présent et dans l'actuel »[DA p132]. « Quelle mise entre parenthèses de l'histoire (des histoires) de l'homme. De vrai, toute histoire (...) a décidément été exclusion des autres »[IP 37].

C'est ici que commence la « Relation », ainsi nommée par Glissant parce que tel est son mode (Relation implique d'abord « relater » et c'est cette relation maintenue en traces mémoire qui fait lien). Chez Glissant, la « Relation » se donne comme une catégorie d'une Histoire en attente, à lire aux confins des mondes dans une méthodologie « de la coupure, de l'opacité, des inventaires et des repères concrets ». L'effroyable bouleversement des mondes, leur soumission, leur domination, élimination, ou colonisation, leur transbord en esclavage, leur anéantissement, leur oubli, leur déni plaident pour qu'on redécouvre le champ planétaire d'une histoire dont l'écriture commence à peine. En ces temps de la coupure (XVI^e siècle européen), le monde apparaît comme un objet nouveau qui, à terme, s'imposera à tous (de gré ou de force). Ainsi, notre Monde, tel que nous le concevons aujourd'hui, est jeune ; c'est un objet neuf pour la conscience humaine : il n'est connu que depuis cinq siècles. Glissant écrit : « Tous les peuples sont jeunes dans la totalité monde (...) nous sommes tous jeunes et anciens sur les horizons » [TTM p230]. Le « choc » des mondes entrés en relation établit le monde comme « Un » et constitue le vrai commencement de son histoire. Ainsi, le XVI^e siècle euro-

5. La redécouverte du Tout-Monde, cinq cents ans occulté, est l'effet le plus clair de « *prophétie du passé* ». Ce trope emprunté à H. Heine, est la vision renversée d'un trou de mémoire. La prophétie [gr. *pro phaniae*, rendre visible par la parole] donne par le langage une représentation à ce qui n'en a pas. Certes, les « *prophètes du passé* » ne sont pas prophètes, mais les prophètes du futur ne sont pas poètes. La « *prophétie du passé* », trope de l'*a posteriori*, n'est pas une forme anachronique du type : « et si Colomb n'avait pas découvert l'Amérique et si Platon n'avait pas eu l'idée de l'Idée ». C'est une contre-prophétie dont l'objet n'est pas de refaire, mais défaire l'anti-histoire racontée par « l'Occident », afin de mettre au jour l'espace « *diffraqué* » de toutes les histoires qui relatent comment les cultures ont vécu et vivent la Relation mondiale. Le thème de la « prophétie » est récurrent dans le discours antillais (pris au sens large). Pour Césaire, c'est une « *arme miraculeuse* ». Dans « Prophétie » poème des *Armes miraculeuses*, le mystico-religieux est un chemin qui ne mène nulle part : les armes ne font pas de miracle. Dans le mot « *miraculeuse* » s'inscrit « miracle », mais plus avant, « mira » (lat. 'mira' lang rom 'mira', 'mirer', créole 'mi'). Les

péen devrait correspondre, en chiffrage réel, à un premier siècle. Cette conversion symbolique, ré-écrite en une « prophétie du passé » [DA 132],⁵ permet de problématiser un domaine « avant la Relation », domaine dans lequel le temps de l'histoire de chaque monde se date logiquement en nombres négatifs. Par exemple, dans la poétique de Césaire, ce qui se compte avant ce « premier siècle » habite une mémoire laminaire peuplée « d'ancêtres imaginaires » [Césaire 1982]. Dans la poétique de Glissant, la naissance de cette mémoire commence avec sa fin. Avant le « ventre du bateau », je ne sais pas, j'étais autre ; le temps, pour moi, commence à cette transformation et mon histoire commence avec celle du monde. Il écrit : « Nous sommes les racines de la Relation » [DA p134]. Pour lui, « la véritable genèse des peuples de la Caraïbe, c'est le ventre du bateau négrier et c'est l'ancre de la plantation » [TTM p36]. Ainsi, si les Européens font la découverte du monde par les navigateurs et l'héliocentrisme de Copernic, les Indiens et les Africains font sa découverte par la guerre, les génocides et la traite. Nous sommes, écrit Glissant, issus d'une « digenèse » [TTM p195]. « Notre monde en a découvert un autre » note Montaigne dans ses *Essais*, puis quelques autres et puis tous les autres. On sait que ces mondes se découvrent sans réciprocité, uniquement de l'un au multiple (le monde européen vers les autres mondes). En clair, il n'y a qu'un qui « voyage » ; les autres vont et viennent dans leur étendue, mais ne voyagent pas au sens planétaire du terme.

Tout Monde

« Le monde s'est trouvé large de ces pays qui hier encore s'épaississaient dans la nuit. On a entendu le cri de leurs habitants. Le sang de terre a coulé dans la terre ». Dans la poétique de Glissant, c'est d'évidence que le monde « l'Un », naît d'abord comme « Tout-monde » à la conscience des hommes car dans les chocs du contact, la diversité et les différences apparaissent en premier. Ce « Tout-monde » glissantien est ce qu'il y avait là à découvrir ; à savoir, la « pluralité du divers ». Ainsi, un « Tout-monde », totalité subsumée du divers, pré-existe à l'unicité du monde. Mais il est sans conscience de lui-même. Pour que cette conscience fût, il eût fallu que chaque part puisse se penser « en présence de toutes les autres » [TTM p26], c'est-à-dire en

« Relation ». Or cette Relation est l'œuvre même de l'Un car avant l'avènement concret de cette représentation unifiante, les mondes pluriels forment une « grappe de systèmes » sans liens qui n'existe pas dans l'imaginaire des hommes. Quoi qu'il en soit, ce « Tout-monde » de l'origine cesse d'exister quand la conscience factuelle de l'unité du monde apparaît. Il devient la « face cachée », refoulée et muette de la terre. Glissant écrit : « Il n'y avait plus de bout du monde et bientôt plus de centre », « la terre ne se regroupe sur elle-même que pour se juger autre : c'est un combat dont la mêlée est partout ». Et il y aura dans l'histoire tant de recouvrements, d'enchevêtrements, d'écrasement des cultures et des langues, heurts en tous sens et confusion des imaginaires sous l'irrésistible imposition unifiante de l'Occident que les limites qui bornent les étendues culturelles vont peu à peu s'effondrer dans un flou que seul l'Occident semble maîtriser. Les nations x,y,z deviennent « nègres », les nations a, b, c deviennent « indiennes » d'abord sans le savoir. « Le premier africain razzé sur la Côte de l'Or » [DA p58] connaissait-il la Côte de l'Or et savait-il qu'il était Africain ? « Côte de l'Or » est le nom d'un désir qui n'est évidemment pas le sien. « Africain » est le nom pan-continentale qu'on lui attribue quand il débarque aux Amériques du ventre du bateau négrier : il devient Africain quand il cesse de l'être. « Bien sûr je ne concevais pas que j'étais Africain, l'Afrique n'est vraiment l'Afrique aux yeux des autres qu'au moment de la conquête » [TTM p55].

Les Guerres du Tout-monde

« L'Occident n'est pas à l'Ouest, ce n'est pas un lieu, c'est un projet. » [DA note p13]

Selon Glissant, l'Occident ne représente ni un peuple, ni un lieu, ni un repère cardinal. Ce n'est pas une culture au sens ethnologique du terme, mais d'abord le champ historique d'un vaste projet politique et marchand. En effet, le trait propre de la culture occidentale est son caractère non pas local, mais universel. Ainsi, note Glissant, « Ce que l'Occident exportera dans le monde, imposera au monde, ce ne sera pas ses hérésies, mais ses systèmes de pensée, sa pensée de système » [TTM p96]. Par exemple, de ce point de vue, les cultures régionales d'Europe, basque, celte, occitane,

« armes miraculeuses » opèrent comme des miroirs, ce sont celles de la psyché. Elles sont redoutables et concrètes : Sans elles, un être désarmé est tout à fait sans arme. Elles ne meurtrissent pas comme des instruments, mais opèrent par transferts symboliques. Elles déplacent et transforment les regards, provoquent des renversements de points de vue qui découvrent à l'être un trait du réel. Chez Césaire, la « prophétie » est ordonnée par effets de « mire », épopées, pauses et scènes : c'est un théâtre dans lequel le « miracle » est la prophétie elle-même. Ainsi, les poètes ne sont pas des prophètes appointés. Le « miracle » de l'apparition du discours est inscrit dans l'empan de chaque être sinon dans son destin. C'est « *ma révolte, ma gueule, mon nom* ». Le grand titre « *Les Armes miraculeuses* » est contenu dans le petit titre « *Prophétie* ». Une « Prophétie » est une parole montrante. En deux titres, le maître fondateur trappe la langue dans les contradictions de son lexique : le miraculeux est non-miraculeux, la prophétie est non-prophétique. Les « armes miraculeuses » ne sont pas des armes miracles comme certains désespèrent. Iconoclastes à l'inverse, elles brisent les mirages et délient les fantasmes. L'imaginaire est son lieu, le réel, son but.

bretonne, corse, etc. ne sont occidentales que nominalement : ce ne sont pas elles qu'on exporte. Car dès le départ, le « projet Occident » se résume à une mondialisation, projet d'un type nouveau de colonisation et d'exploitation « capitaliste » de la Terre. Aujourd'hui, en cinq cents ans, d'une manière ou d'une autre, violente ou non, tous les mondes ont été vaincus. Cette conquête achevée se nomme Le Monde car désormais rien d'autre ne porte proprement ce nom. Certes, on parle par traces résiduelles et tropiques de monde arabe, indien, amérindien, etc. mais tout en sachant qu'il n'y en a qu'un qui puisse être à la fois métaphorique, métrique et valoir comme universel. Ainsi sur la planète, il y a un monde qui se prend pour le Monde. Le projet Occident projette l'étendue comme un absolu. Cette étendue géométrisée et maîtrisée, monde sans confins ni extérieur n'a désormais plus « d'ailleurs » car au delà de l'étendue connue, c'est encore l'étendue et ainsi de suite jusqu'au retour au point d'origine du parcours. Celui qui le premier connaît et maîtrise cette épure sphérique est désormais maître de la terre. La géométrie, la physique, la navigation de haute mer et le canon ont effacé les limites mythiques des mondes. Pour l'Occident, la terre est un tout qui ne contient plus aucun lieu interdit. En une guerre de cinq siècles, l'Occident a cannibalisé la terre. « Oui, l'histoire est désir » [DA p149]. Le projet Occident, quels que soient les époques et les régimes politiques, consiste à inscrire la totalité des mondes dans l'ordre d'un monde particulier, « l'Un ». Glissant écrit : « hormis la Relation, le monde (est) totalitaire ». Le projet se forge à lui-même son éthique, réformable, humanisable, mais pas révocable en doute en tant que projet. Aucune de ses révolutions qui sont nombreuses et souvent radicales n'a fait varier sa volonté d'être partout (à défaut d'être tout). L'Occident ne peut se concevoir sans la maîtrise de l'étendue. Ainsi, Glissant note : « L'Un est harmonique ; il est plein de lui-même, et suffit comme un dieu à nourrir ses rêves » [IP p13]. Les « découvreurs » ne sont pas venus découvrir des cultures, mais s'approprier, investir et exploiter des lieux et des gens. Tous les ingrédients de fonctionnement d'une économie mondialiste sont réunis : états, banques, navigation de haute mer, main-d'œuvre de traite, mines, mono-culture, marchés internationaux, etc. Le découvreur est conquérant, entrepreneur et marchand. Les aventuriers du Nouveau monde ne sont pas guidés par une épique, mais par des investissements et retours de dividendes. La main-d'œuvre n'est

pas gratuite, elle est achetée et doit être rentabilisée. Ainsi, le « captif », on l'a d'abord pourchassé. L'esclavage en son point initial part toujours de la chasse à l'homme, chasse institutionnalisée, industrialisée pendant 200 ans. Ce qu'il y a d'atroce dans l'angoisse du « razzîé », du « captif », c'est de faire l'expérience de l'éclatement de l'étendue et du changement d'échelle, entre traverser un fleuve et traverser un océan. Le « razzîé » fait dans sa chair l'expérience du bouleversement galiléen. Son monde et sa mémoire se morcellent sous la violence de la différence de proportion. « Pour la première fois, le temps les prenait dans son ventre, plus énorme que l'espace de mer » [DA p74]. Pendant deux cents jours, hébété par la disproportion de la mer et de la barbarie dont il est l'objet, ses cultures, c'est-à-dire ses cultes, ses pratiques, ses modes de calculs de l'espace et du temps se déstructurent. L'immensité du monde et l'incommensurable degré de la barbarie humaine qui va jusqu'à la privation des langues sont et demeurent pour lui inexplicables. La perte des langues est une « blessure sacrée » [Césaire 1982] dans le discours antillais. J'habite la perte des langues, j'habite le moment sans langage de mon histoire. Le « razzîé » subit l'expérience de la mondialisation des échanges. Il a changé de monde sans changer de ciel. Il ne sait pas où il est, et mettra longtemps à se rappeler d'où il vient.

Le corps et le temps⁶

Le « migrant nu » n'a pas emporté d'objet avec lui, pas même un instrument fut-il de musique ; le voilà dévêtu, puis revêtu à l'uniforme. Mais néanmoins il transporte sur lui ce qui reste inscrit, les postures et surtout les cadences du corps. Glissant lit dans la danse et les musiques noires des Amériques, « les traces de nos histoires offusquées » [TTM p19]. La créativité de ces topiques de traces définit et identifie tout sujet qui porte cette histoire. Les Africains des Amériques ont perdu les mythes qui fondent le temps, mais non son mètre. Car pour conserver la cadence africaine du corps, le tambour ou tout autre instrument n'est nullement nécessaire. La hanche, la voix et le regard peuvent longtemps suffire. Les systèmes d'intonation, les gammes et les modes musicaux disparaissent avec les langues et les systèmes de symbolisation avec leurs graphismes, mais la cadence et les poses marquent l'identité et restent inscrites dans des manières du corps qui socia-

6. Tout geste de vertébré implique un parcours complet de son ossature. Dans ce réseau d'articulations solidaire et connexe, le corps, à chaque mouvement, à chaque contact, effectue un parcours complet sur lui-même. Ainsi dit-on, un coup bien porté résonne dans tout le corps, corps de celui qui le reçoit, mais aussi de celui qui le donne. Quel que soit le mouvement (ou le choc), ce corps retrouve et cultive son équilibre par la cadence, (au sens d'un parcours qui transite par son point d'origine). Le corps ainsi conçu n'est pas tant une masse que du rythme et du tact, c'est-à-dire du

temps socialement structuré. Cette boucle de temps, qu'on appelle mouvement du corps et qui est commune à tous les systèmes animés articulés, a un statut particulier chez les animaux culturels. Pour les êtres doués de psyché, tout mouvement du corps possède, en plus, une représentation (gestes) laquelle varie selon les cultures et groupes de cultures. Le jeu des formes des gestes constitue un réseau d'attendus qui unit dynamiquement les corps individuels en corps social interagissant. Ce réseau de gestes culturellement normés se maintient pour l'essentiel en traces et continue de marquer symboliquement l'activité du migrant nu dans ce qui est désormais son nouveau monde.

lement se maintiennent à travers les individus. (On se touche, on se porte, on se bat, on se bouscule, on coopère, etc. on marche ensemble ou les uns vers les autres, on s'appelle de loin et on répond dans une sorte d'opéra, de corps de ballet social sans cesse réinventé selon les contraintes et les possibilités du lieu).

Dans l'ontologie occidentale, « corps » est indétachable de « masse ». Le corps, ici n'est pas celui du temps du transfert, rythmes des « corps-à-corps » sociaux, mais une durée de dépérissement de la « chair ». Par contre en langue créole, « corps (ko) » ne désigne pas une masse contenant un esprit, mais une relation réflexive : « kjenbé ko : tenez-vous bien ». Le corps (en créole) s'appelle lui-même sans la médiation d'une ontologie et apparaît de cette réflexivité. Dans cette sémantique particulière, le corps n'est plus un objet, mais la boucle réflexive d'un parcours sur soi. Le corps-connaissant définit son identité par un principe de cadence, c'est-à-dire parcours qui transite par son point d'origine, parcours selon lequel est corps ce qui fait-corps dans le temps. Car sans nul doute pour les Africains des Amériques, les cadences du temps constituent un identifiant.

Mythe de l'intériorité

Pour tout sujet occidentalisé, le corps est représenté comme le lieu de l'âme, un corps habitat, en quelque sorte, abritant un Moi, (objet inscrit dans un autre). Cette représentation spatiale en creux donne, par filages métaphoriques, un « monde intérieur » opposé à un autre, « extérieur », mondes entre lesquels est censé circuler la pensée. Du fond de cet étrange corps creux, ce Moi non moins étrange « s'exprime », « se déprime », « se réprime », etc. selon le paradigme de la pression propre à la mécanique des fluides. De filages en filages, on complète la métaphore du fantôme dans la machine thermodynamique par la « pulsion », « répulsion », « impulsion », « défolement », « refolement », etc. En des mains inexpertes ce vocabulaire, employé par la psychanalyse, quitte aisément le champ freudien pour investir celui, plus naïf, d'une « psychologie des profondeurs de la machine humaine ». Ainsi, de « profondeur de la mémoire » en « pensées profondes », la représentation occidentale de ce Moi enfermé dans un corps constitue un imaginaire d'une étrange solitude narcissique. Et note

Glissant, quand bien même « Artaud, Michaux qui ont si complètement fait table rase des vieilleries psychologiques où se tassait la poétique d'Occident » [IP 22], le corps reste, pour le sens commun occidentalisé, la boîte de l'âme.

4 – Mythe de l'Un

La « Relation » est une contre-catégorie de l'Histoire. Elle s'oppose à une science de l'histoire qui, maintenant le paradigme de l'Être, ne peut étudier que des entités préalablement isolées. Cette histoire positive un peu vieillie, mais bien vivante, se donne des « lieux-objets », « territoires » dont les destins possibles sont tous logiquement prévus : à un territoire, il n'arrivera qu'une histoire de territoire, à une île, une histoire d'île, à une nation, une histoire de nation, etc. (l'histoire de tout objet est close dans son concept). Dans cette conception ontologique de l'histoire, on ne pose au « lieu » que des questions d'objet. C'est tout autre chose si cette Histoire, changeant ses catégories, donne à voir, en place d'un lieu-objet, un « lieu-relation », « archipel », réseau de liens, histoires communes et traces mémoire qui font noeud. Un lieu, un pays, n'est plus, dès lors, un « territoire », objet simple délimité, mais le récit complexe d'une « étendue ». Ce pays n'était qu'un point dans la géographie terrestre, c'est désormais un contexte dans lequel se raconte l'histoire du monde. La catégorie poétique de la « Relation » intègre le tout dans chacune de ses parties. Dès lors, la méthode est renversée. Car il ne s'agit plus simplement de raconter son histoire, mais celle du monde à travers soi. La « Relation » suppose chaque fois, dit Glissant, le « lieu incontournable » du sujet, lieu qui contient un aspect, toujours indispensable, de l'histoire du tout. Et sans risque d'erreur, on sait que tous les lieux de la terre portent les traces de la guerre des mondes. Relire ces traces, c'est pointer un trou de mémoire énorme et planétaire, aujourd'hui cinq fois centenaire. « Consigner la planétarisation de la pensée, c'est donc avouer l'homme dans une inédite situation : en prise avec lui-même – avec sa totalité – pour la première fois ; conscient et troublé de toutes les parts de lui-même qu'il avait pu – Occidental – jusque là méjuger, voire ignorer, ou non-occidental – ignorer voire subir. Après avoir connu avec la psychanalyse qu'il est chargé d'un versant en friches, l'homme

d'Occident éprouve ses « parts » d'humanité qu'il ne s'était pas avisé, qu'il n'était pas tenu (malgré les avertissements de Montaigne) de « considérer » : ceux qui peuplaient les gouffres. Les abîmés. Il les découvre et les éprouve, là où il ne faisait jusqu'ici que les regarder » [IP p27]. Ainsi chaque humain est pris dans son histoire, mais cette histoire est traversée par l'histoire de tous les autres, chaque langue se parle et chaque littérature s'écrit « en présence de toutes les autres ». Le fantasme spatial de l'étendue « territoire » s'induit de la réification du lieu en un objet. Mais « l'étendue » glissantienne n'est pas ontologique et partant pas géométrique. C'est un espace symbolique contenu dans la portée d'un « Nous » [DA 152-153] : en clair, ce n'est pas un pays, une nation (objet), mais une société (Nous), c'est-à-dire un lieu vivant du « Tout-monde ». Dès lors, ce « Tout-monde » ne doit pas se définir comme un espace pluralisé, mais comme une expérience du monde en un lieu. Le « Tout-monde », c'est partout à l'écoute du monde. Dans la poétique de Glissant, à l'inverse de l'ensemblisme ontologique, c'est le monde qui appartient au lieu. Ainsi, la « Relation du Tout-monde » n'est pas une vaste épure mondiale qui contient les peuples et les cultures en contact. Cette vision spatialisante de grand-tout qui contient tout est directement induite d'une problématique d'un absolu en forme d'ensemble universel contenant des objets-territoires : bref, une géographie ensembliste. Tout au contraire, la « Relation » est un contenu psychique, une structure symbolique, « totalité des cultures », inscrite en chacun de nous. C'est un « insu ». Ainsi, il n'y a pas d'observateur ni d'observatoire de la « Relation ». La « Relation » n'a pas d'extérieur : c'est un espace pensé, clos par la finitude de la géométrie terrestre et le caractère global du « Projet ». Différemment pour chacun, elle est la même pour tous. « Découvreur/découverts s'équivalent dans la Relation » [PR p73]. L'enchaîneur et l'enchaîné, différemment, vivent la même histoire. Dans la Relation, il n'y a pas de détachement pur.

« La moitié du monde sortait des nuits, celle qui avait jusqu'alors été marquée pour être la "face sombre" du globe » [IP p13]. Si les nations européennes, dans l'effondrement de leurs empires coloniaux n'avaient pas dans le même temps oublié leur histoire, elles vivraient les phénomènes migratoires dont elles sont l'objet d'une autre manière. La désimpérialisation de la France l'a

hexagonalisée si bien qu'elle ne sait plus à quel titre, elle est classée parmi les grandes puissances. Or depuis cinq siècles, ses zones d'influence, voire ses frontières, touchent encore les confins de la planète. En ces temps d'immigration massive, il semble qu'à son tour le « Tout-Monde » rende visite au Monde qui semble n'y rien comprendre.

La catégorie de la « Relation » est donc un outil que propose la poésie aux sciences de l'histoire, outil qui permet de passer de la simplicité de « l'Un-monde » à la complexité du « Tout-monde » sans tomber dans les amalgames de la pensée relativiste. Glissant écrit : « La poussée des invariants ne fonde pas un Absolu, elle établit Relation » [TTM p162] : « Relation (le relais, le relatif, le relaté) » [DA p196] et cette Relation « est la même pour tous ». Même si cette structure est insue, elle traverse concrètement la vie de toutes les cultures depuis les chocs inaugurant l'histoire du Monde et transforme tous les imaginaires. Le mythe de l'Occident-objet, enveloppant cette systématique bien calculée, donne foi au Projet qui devient dès lors « civilisateur » (Là où je suis, j'y suis par juste intérêt, mais aussi au nom de l'unité de la raison « au nom de l'Un »). Et jusqu'à récemment, cet Occident représentait, dans les manuels scolaires, le « monde civilisé ». En dehors de l'Un-civilisé, tout n'était que sauvagerie, étranges coutumes, maniérismes, rituels aussi bizarres qu'inutiles et irrationalité. Pour les occidentaux d'aujourd'hui ce désir mondialisant et totalitaire est à la fois « horreur » et sourde nécessité.

« L'inouïe intelligence de la Relation » [DA p13] implique une remise en cause d'un sens commun directement induit de la doctrine classique de l'Être. Ce sens commun universellement prégnant donne l'impression que la Relation parle à l'envers. Le discours de ce sens commun, qui traite l'étendue comme un espace géométrique, la psyché comme une raison déductive et le temps, en « filiation », comme une généalogie ne saurait rester en l'état. Dans la poésie glissantienne, c'est le discours critique qui est lui-même en cause, car ici, il faut d'abord déconstruire pour voir. Il faut remonter le fil de l'histoire, jusqu'à son noeud. Ce parcours à rebours du discours de l'histoire telle que la donne la pensée occidentale n'est pas linéaire, mais doit suivre les détours abyssaux de la mémoire. Il semble, dit Glissant que « seuls les poètes »

se soient donné pour tâche d'en remonter le fil et d'en délier les noeuds. « Chaque approche critique du mode de contact entre peuples et cultures fait deviner qu'un jour les hommes s'arrêteront peut-être, bouleversés par l'inouïe intelligence de la Relation qui sera en eux – et qu'alors ils salueront nos balbutiantes presciences. » [DA p13] L'Occident ne peut ni ne veut faire machine arrière, sa téléonimie n'est pas réversible, sa seule dynamique est son expansion et ses implosions internes. L'Un est en crise permanente depuis son avènement (celle d'aujourd'hui est particulièrement cruciale : « la communauté la plus menacée à l'heure actuelle est la communauté-monde »). Le discours idéologique du grand projet occidental, mondialisation en sa précocité, recouvre les coupures et les plis du « Tout-monde » originel. « Relater la Relation », c'est contribuer à réécrire l'histoire de l'unification du monde, c'est remettre au jour les diffractions des mondes ignorés, dévalués ou partiellement détruits. Le « chaos monde », « cri du monde » est la poétique de cette poussée. Et Glissant écrit, « La Relation, complexe, ardue, imprévisible, est le feu majeur des poétiques à venir. Le cri du monde devient parole ». Aujourd'hui, après cinq siècles de conquête, telle qu'en la prophétie, le « Tout-monde », (ce qu'il en reste, ce qu'il est devenu), entre de nouveau en Relation avec lui-même. « On nous dit, voilà vérité, que c'est partout dérégulé, déboussolé, décati, tout en folie, le sang le vent. Nous le voyons et nous le vivons. Mais c'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées » [TTM p15]. La critique de « l'Un », « cette forteresse de la pensée » et l'histoire de sa trace dans la tragédie du monde, marquent pour Glissant « l'intention poétique ». Le Projet-Occident qui, dans cette conquête du monde, ne fait que poursuivre la linéarité de son temps mythique par « filiation », masque la coupure que constitue l'effondrement des mondes isolés. Ainsi, note-t-il, « l'homme d'Occident crut vivre la vie au monde, là où il ne fit souvent que réduire le monde et en induire une globalité idéelle – qui n'était certes pas totalité du monde » [IP p27].

Ayant touché les rives de tous les mondes, le projet politique Occident, après cinq siècles, semble dans sa phase de retour sur soi ; depuis cinquante ans notamment, il craque de toutes parts et se diffracte de ne pouvoir contenir tous les mondes. D'ailleurs cet Occident, que tout autre voit comme « Un » agressif, conquérant

et dominateur, a toujours été divisé par des luttes internes. Aujourd'hui le retour sur soi diffractant met au jour ses béances (ses beautés et ses tares), mais surtout son envers, c'est-à-dire la structure conceptuelle de son projet. Car écrit Glissant « Ce qui manque éternellement à l'Un, c'est ce rêve réalisé – l'œuvre – que nous voudrions offrir, à partir de nos éveils ; mais ce qu'il faut à l'unité du monde, c'est cette part du monde qui frémissante dans son être est là grevée d'inexistence » [IP p13]. La pensée unique, le sabir adamique occidental, s'effondre de son propre projet, l'absolu-tout-penser rationnel du logos. L'étendue globale révèle ses diffractions, recouvrements partiels d'étendues. En clair, l'Un n'est pas homogène, mais divers : c'est une contradiction *in adjec-to*. Des mondes qu'on croyait éteints réapparaissent dans ses dysfonctionnements. « Le lent effacement des absolus de l'Histoire, au fur et à mesure que les histoires des peuples, désarmés, dominés, parfois en voie de disparition pure et simple mais qui ont pourtant fait irruption sur notre commun théâtre, se sont rencontrées enfin et ont contribué à changer la représentation même que nous nous faisons de l'Histoire et de son système » [TTM p16]

Les ethnologues contemporains travaillent sur de l'irréparable. Leurs documents sont les sociétés brisées au contact de la monade occidentale. L'idée même d'ethnologie implique la Relation mondiale. Ce pointage des ruines et leurs reconstructions structurales explique le fameux « Nous haïssons l'ethnographie » [IP p134] énoncé par un Glissant ethno-poète. A quoi il faut sans doute ajouter pire, l'auto-ethnologie, fort en pratique chez les peuples minorés. En effet, les peuples dominants n'ont ni anthropologie ni ethnologie propres (mises à part les études régionalistes qui sont récentes) : la sociologie, l'économie, les sciences politiques et l'histoire leur suffisent. Ainsi ce qu'ils nomment « classicisme », les autres l'appellent « tradition » : les uns, classificateurs, se muséographient, les autres, en quête d'identité, tentent de se rejouer la scène inaugurale. Par la métaphore ordinale « primitifs, primaires, premiers », les ethnologies issues de la période coloniale se sont données des contemporains pour ancêtres. Ces contemporains « primitifs » ne sont pas simplement autres et différents dans l'étendue, ils le sont aussi dans le temps ; on les considère comme plus « anciens ». Ils sont censés faire image de ce que les sujets occidentalisés ne sont plus. Sur la flèche du

7. La métonymie consiste à nommer les objets par un de leurs attributs. C'est une construction logique absorbante : (on dit une voile (attribut) pour un bateau (objet) parce que *une voile + un bateau = un bateau (attribut+objet = objet)*).

8. De même que les physiiciens pour le déterminisme, mais aussi les logiciens pour la complétude de la raison, (que salue Glissant « mystères supralogiciens de la sémantique » TTM p136)), les sciences biogénétiques ne se portent plus garant du pseudo-concept de « race ». De leur point de vue (hématologie géographique, etc.), parler de « races humaines », c'est scientifiquement ne parler de rien. Puisque ces catégories sont non-pertinentes dans le réel, c'est donc dans le champ symbolique qu'il faudra chercher leurs objets.

9. Le racisme métonymique de la couleur, ou métaphorique du sang (bleu ou blanc) ne va pas jusqu'à la chair ni jusqu'au os. La chair du nègre et celle du blanc sont égales même pour le raciste le plus ancré. La race n'est ni dans la chair, les muscles ni les os. Le mot « métissage » vaut, quant à lui, pour « mélange de substance » procédant ainsi de la diversité vers une unité homogène. Mais ici nous entrons dans un chaos de sens. Car dans la langue, on ne parle de « mélange » que pour désigner une fusion

temps, ils ont désormais pour fonction de représenter un âge révolu de l'humanité. Certaines cultures dans ce monde ont longtemps subi cette priméité imaginaire qui les plaçait dans le hors-temps du présent.

5 – Créole et créolisation

Mais revenons au « captif », au « razzîé », celui qu'on enchaîne et qu'on transborde. Pour lui, tout change. Il était homme, le voilà « Nègre ». Dans le cas de la Traite, tout est bouleversé : l'humain change d'objet et donc de destin possible. Le rapt, la captivité, le transbord et l'univers de la plantation transforment ce captif en hybride entre la chose, l'animal et l'homme. Cet objet qui n'a ni ne peut avoir de définition propre, qui n'autorise ni la pensée réfléchie ni l'identification, ne porte que le nom de sa relation, à savoir « nègre ». L'étant nègre n'a pas d'être, il n'a qu'une histoire. Le nègre, homme saisi par sa couleur de peau, est un animal métonymique.⁷ « Nègre » est une désignation par un attribut visuel que les Européens eussent trouvé beau s'ils étaient venus en amis. Pour Senglis ou Laroche, personnages du roman *Tout monde*, « nègre » se dit : mes nègres, vos nègres, à qui est ce nègre ? Le nègre est une relation (nègre de qui, quoi). Le nègre-individu n'a pas cours. Là, commence la relation de cet étant sans objet propre. La trace d'un gène résume toute l'histoire.

*La race, la négation et la filiation*⁸

La question de la « race » est une forme du mythe de la « filiation ». Articulée sur la sexualité, la filiation se conçoit comme un continuum de reproduction sans apport externe qui maintient, non pas une identité qu'elle n'a pas, mais sa différence. Le « blanc » n'est pas une essence (ni un peuple ni une nation) : il n'est définissable que comme ensemble de sèmes négatifs. C'est un phénomène imaginaire.⁹ La pureté de la « filiation » est une clôture paranoïaque, étrange fantasme d'identité par négation qui structure la pensée raciste : « je descends en ligne droite d'un *continuum* de « Blancs ». Dit dans sa trivialité, le discours raciste est illisible et insupportable. La pureté raciale est une pure invention des Blancs. Le racisme n'est pas une pensée nègre. « Pur Noir » ne veut rien

dire pour un Noir. Le mythe de la pureté noire n'existe pas chez eux : la pureté raciale est le syndrome exclusif des Blancs. L'expression « pur blanc » est un pléonasme, mais « pur noir » est une expression insolite qu'aucun Noir ne revendique : « un pur noir des Grands lacs » ! Un Noir peut être raciste politiquement, mais non pas mythiquement.

Métissage

Le Code noir est l'ancêtre français du racisme moderne. En fait, la pensée raciste est une institution d'état. Elle commence avec la question du métissage et du non-partage de la propriété foncière. C'est dans la symbolique juridique que la symbolique raciale trouve sa première inscription : capturé, transbordé, attaché au travail servile, le « Noir » est une valeur juridique et marchande. Le racisme, à son origine, apparaît comme une institution produite par le pouvoir d'état et non une invention spontanée des peuples. L'invention de cette monstruosité, sa mise en forme, commence par l'oeuvre des politiques, économistes et juristes colbertiens. Le mythe ici germe à partir d'un code : les Noirs sont métissables, les Blancs, par définition, ne sont pas métissés. L'expression « blanc-métis » est un oxymore et « blanc pur » un pléonasme. Ainsi, il n'y a pas de verbe « métisser » : « je métisse, tu métisses, il métisse, nous métissons, vous métissez, ils métissent », pas de forme active ni passive ni pronominal : « j'ai été métissé par mes parents » « je me métisse avec elle », « métissons-nous, métissez-vous ! ». Ces expressions sont déviantes et ridicules parce que le métissage n'est pas une action. C'est nécessairement un accompli, *a posteriori*, un donné à lire, un donné-à-penser, un mythe. Personne ne fait du métissage ni personne ne métisse ; d'ailleurs, il n'y a des métis et des métissages que dans les « sociétés de métissage ». Assurément, « les Dupont se métissent » ne désigne pas une série d'actes sexuels, mais la tendance d'une « filiation ». Le métissage n'est pas une création à l'échelle des individus, mais un fait politique et mythique des sociétés .

Contre-poétique de la « négritude »

Selon qu'on l'interprète selon une méthode conceptualiste plutôt que dans une poétique de la langue, le mot « négritude »

dont on peut distinguer les composantes, « un mélange de carmin et de terre de sienne », etc. Tout mélange se définit par le maintien de ses distinctions nominales.

devient affaire de prédicat, « nègr » ou affaire d'affixe, « itude », comme lassitude, servitude. Détacher un concept « nègr », c'est induire une essence à partir d'une trace génétique et refonder à l'envers une idéologie raciste. En clair, toutes les lectures conceptuelles de « négritude », réduisant le mot à son prédicat « nègr », sont prises dans le piège de la filiation et investissent le chaos de sens de la « pureté noire ». Car contrairement à la philosophie, la poésie ne parle pas par concepts et donc ne détache pas les prédicats. Chaîné à « nègr », le suffixe « itude » de négritude reste une forme gérondive qui marque, non pas une essence, mais une condition, à savoir la « condition nègre ». C'est celle des « damnés », marque d'une expérience historique à la fois particulière et universelle de la condition humaine. Alors que le suffixe « ité » dans africanité, francité, antillanité, créolité est un trait d'essence, (« ité » est un suffixe nominalisant), le suffixe « itude » est adverbialisant et porte une forme non-accomplie du temps : la négritude est une attitude. Elle n'est pas prédicable comme une idée, mais est uniquement expérientiale. Ainsi, encore une fois, la négritude (comme la servitude) n'est ni un concept ni une essence inscrite génétiquement, mais la manière de porter une histoire située aux limites de la condition d'homme. L'Africain ne serait jamais devenu nègre sans l'imposition de cette condition. Il ne l'était pas avant l'arrivée des Européens : en clair, le Blanc est l'inventeur du Nègre (et du Blanc). Ce gène qui sert de marqueur différentiel, la poétique de la négritude l'a renversé en « armes miraculeuses ». La négritude, comme toutes les poétiques du discours antillais, est une épique. Dans la littérature, le métis est un personnage tragique. Produit de la faute de qui l'a fait tel, lui qui serait blanc sans la négresse de son lignage, il est pris dans un amalgame de scènes qui précisément ne doivent pas être mélangées. La faute sexuelle qui commande son destin, la trace infamante dans son « sang », l'impureté de sa filiation est visible. Dans la tragédie, le fils maudit sa mère, entrave à l'identification au père. La tragédie du métis est sa négritude. Lui aussi habite la « blessure sacrée » césairienne.

La Créolité littéraire

Le mouvement littéraire de la Créolité mené par des « écrivains de la Relation » participe lui aussi de la poétique du chaos-monde.

Cela se lit dans son mode de nomination : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » [Bernabé, Chamoiseau, Confiant p13 1989]. Ainsi, dans la poétique, la « Créolité » se pose comme un acte de langage performatif. « Se proclamer Créole » n'est pas simplement « dire » une proposition vraie ou fausse, c'est « faire », c'est effectuer un acte d'auto-identification. Cet acte qui prend la langue comme identifiant n'engage que ceux qui l'effectuent. Est Créole qui se proclame Créole. « Nous nous proclamons Créoles » est un monologue à l'unisson. Il n'y a rien à répondre. La Créolité a traversé les sociétés antillaises comme une angoisse de langue. La pragmatique littéraire de cet acte de langage, fondé sur « un tourment de langue » (dans le langage de Glissant) a donné des oeuvres qui par leurs mérites ont acquis un momentum médiatique certain (prix, traductions etc.) dans ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « The world literature » (en français, littérature du Tout-monde). Clairement, la Créolité a réussi son pari. Elle a le mérite d'avoir pris la langue créole pour lieu, d'avoir concentré de la passion sur elle, de l'amour et du respect et d'en avoir fait un miroir troublant. Tel est le travail d'une génération d'écrivains (dont nous lirons bientôt les oeuvres post-créolité de certains).¹⁰ Mais, la créolité étant une attitude et non une propriété, doit-elle assumer aussi la créolité des choses ? La « proclamation » et la prédication sont-elles à contre-emploi ? Enumérons quelques exemples de prédication du mot « créole » désignant une propriété : un meuble « créole » est une pièce de collection ou une copie récente faite par quelqu'un qui se proclame créole (ou pas). Par contre, un meuble « antillais », est un meuble ancien ou moderne, créé peut-être par quelqu'un qui se proclame créole et qui fait son travail. Dire que le « bélé » est une musique créole est un singulier abus de langage (mais qui prend corps) alors que les chansons sur Saint-Pierre sont créoles littéralement. Par contre le Zouk, musique internationale du Tout-monde, qui ne se chante qu'en créole, n'est pas « créole », mais plutôt « antillais » : sa proclamation est dans sa musique. En multipliant les exemples, le tissu des emplois montre qu'au regard de la flèche du temps, toutes occurrences du prédicat « créole » sont orientées vers un passé patrimonial alors que le prédicat « antillais » intègre tous les temps. Dès lors, le sens de la proclamation initiale est désorienté car l'identifiant, la langue créole, n'est nullement un passé folklorisant, mais un espace pré-

10. En ces temps de régionalismes, les pays minorés « dominés » ont, paradoxalement, des spécificités communes. Ainsi l'espoir que toute une population créolophone se déclare créole n'est pas absent du manifeste. Néanmoins il ne faut pas lire le texte comme si ses auteurs avaient écrit « nous proclamons créoles les populations ci-dessous ».

sent de création. Ainsi, la Créolité littéraire (peut-être est-ce une duplicité ?) se définit dans une opacité de discours, opacité créée sans doute par l'acte de « se proclamer » au nom de la langue.

11. Comment des cultures naissent-elles d'un mode de production ? Dans le cas des Amériques, l'économie politique précède la sociologie sous toutes ses formes (anthropologie, ethnologie, sociologie proprement dite). Le projet-Occident aux Amériques, par les génocides, s'installe sur une table rase.

Mode de production¹¹

Quoi qu'il en soit, la référence au mot « créole » ne dépasse jamais, semble-t-il, les limites du mode de production des plantations. Celui qui « se proclame créole » reconnaît son histoire dans l'Amérique des plantations, mais le vocable n'atteint pas l'Amérique industrielle et urbaine. Après les migrations vers les centres industriels urbains qui commencent aux USA après la guerre civile, le terme n'a subsisté dans la langue anglaise que pour pointer une manière d'être, quelque peu folklorisante, propre à la Nouvelle Orléans ou quelque autre lieu semblable. La poésie du blues (même celle du Sud profond) et celle des Gospels l'ignorent totalement. Les nègres sortis des plantations ont vécu leur « condition nègre » dans le Sud et dans le Nord sans référence à une quelconque créolité lexicale. Le nègre (negro, nigger, coloured people) est resté nègre jusqu'au Civil Rights Movement (années cinquante, soixante, soixante dix) à partir duquel il s'est renversé en « black » (black power, black is beautiful, black Dada Nihilismus (Leroy Jones). Les industries manufacturières caractéristiques du Nord des USA, ne génèrent pas de sème « créole » dans l'histoire pas plus que le secteur minier. Les nègres passent de la condition d'esclave dans le Sud à celle de sous-prolétariat dans le Nord : ils n'appartiennent plus à personne, mais ils ne s'appartiennent pas d'avantage. Ils se métissent certes, mais le mot « créole » ne s'applique pas.

Ville créole par excellence, Saint-Pierre avant la catastrophe où les métis, désignés créoles désormais, occupent une place sociale non-négligeable, est adossée à l'économie de plantation. Elle tire sa richesse du commerce, des techniques et de l'administration. Mais aujourd'hui, Fort de France, ville antillaise, n'est pas « créole » au sens de bourgeoisie coloniale que l'on attribue à l'ancienne Saint Pierre. Il est vrai que la société d'habitation n'a jamais été son support économique ; la référence agraire y est pauvre quoi que souvent invoquée. D'où Fort de France, ancienne bourgade administrative et militaire, tire-t-elle ses richesses ? Pas de l'éco-

nomie de plantation en tous cas. Autre cas - la seconde génération d'Antillais nés en Europe après l'immigration du « Bumidom » reste très attachée au lieu d'origine, mais elle ne se proclame pas créole et a perdu la langue. Elle se dit « black ». Ce mode de nomination s'est répandue dans tous les pays à forte immigration noire. Ainsi le mot « nègre » a disparu du vocabulaire afro-américain et afro-européen tout autant que le mot « créole ». Les dérivés de ces deux termes sont restés en usage dans les Antilles francophones et dans le monde latino-américain quoi que de manière toute différente. Aujourd'hui aux Antilles, « nègre » est un créolisme de « nèg » qui veut dire « homme » dans une certaine histoire. Les Noirs des USA et d'Europe « se proclament Black » au sens mondial de la négritude : pour eux « créole » est un terme régional et « nègre » n'est qu'une injure hors d'usage : « le mot, cette société déjà » écrit Saint-John Perse.

Créolisation

Dans les lieux où la référence historique à la Plantation fonctionne, le mot « créole » continue sa trace comme un phénomène induit. Emprunté, arraché, à l'ancien maître, il sert d'identifiant à une fin d'errance et à un enracinement. « Se proclamer créole » c'est dire que l'île ne dérive plus au rythme de ce bateau négrier, empilé d'êtres partis pour un voyage aux limites du temps. (J'arrive aux Amériques après quatre siècles d'un voyage sans mémoire, depuis quelques instants à peine – « Les Antilles, l'autre Amérique »). Ce que Glissant appelle dans sa poétique « créolisation » est une lecture du Chaos-Monde du point de vue de son lieu propre. Mais la créolisation ne semble pas pouvoir être un modèle de dialogue des cultures, attendu que la société de plantation qui constitue sa matrice n'a jamais connu d'autre dialogue ni d'autre culture que celle d'une agriculture de haute rentabilité capitaliste, et celle de la rigueur d'un appareil d'État. La plantation est un lieu de déculturation par l'individuation ; les Bas-normands, les Toucouleurs et les Arawaks ne se sont que peu rencontrés. On ne voit rien dans la société créole de plantation, dans la standardisation de son apartheid ou celle de son économie mono-orientée, qui soit modèle de contacts inter-culturels. La colonisation ne créolise pas, elle nivelle. L'habitation est structurée par la tyrannie. Dans lequel de ses emplois, le mot « créolisation » dans cet espace

marchand « inique » désigne-t-il un modèle ouvert ? Glissant répond en soutenant que la colonisation a produit une « créolisation » à son insu. « La créolisation en acte qui s'exerce dans le ventre de la plantation – l'univers le plus inique qui soit. ». Pour bâtir sa métaphore de la créolisation, Glissant retient l'hétérogénéité comme caractéristique du mot « créole ». Il écrit : « J'appelle langue créole une langue dont les éléments de constitution sont hétérogènes ». Cette définition d'ethno-philologue est un non-sens en linguistique générale. Les langues sont des formes et non des agrégats aléatoires. En clair, les langues ne naissent pas de débris de langues, mais de la faculté de langage, « faculté des groupes humains à produire des langues » [Saussure 1912]. Dans une langue, l'hétérogénéité des éléments n'est pas pertinente (il suffit qu'ils soient distincts) ; seules comptent les relations qu'ils entretiennent et elles uniquement. Sous ces relations, l'hétérogénéité des éléments disparaît et laisse place aux différences significatives.

L'offrande

Ce long détour est-il nécessaire pour montrer que le mot « créolisation », à l'opposé de « Relation », ne désigne ni ne peut désigner une catégorie poétique ? En fait Glissant concède que la créolisation n'est pas une catégorie, mais une « offrande ». Il écrit : « je vous présente en offrande le mot de créolisation pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes » [TTM p26]. L'offrande de la créolisation est une manière créole de nommer la poétique du chaos-monde. « Pourquoi ce terme de créolisation s'appliquant à des chocs, des harmonies, à des distorsions, à des reculs, à des repoussements, à des attractions entre éléments de culture ? ». Ce mot « Créolisation » est une forme du discours antillais pour « prédire » les effets de la Relation du Tout-monde : enharmonie des cultures, arythmie des dialogues et chaos de sens. Glissant ne pouvait nommer cette mise en Relation non-théorisable des cultures qu'à partir de la sienne propre : « le lieu étant incontournable ». Ainsi, il nomme « créolisation » ce qu'un autre d'un autre monde aurait nommé à partir du sien. Dans le chaos-monde, les mots ont une intentionnalité oblique. Les cultures se vivent dans l'image des cultures avec lesquelles elles sont en contact et la créolisation se présente comme une co-présence de

cultures toujours partiellement opaques. Car, écrit Glissant, « la poétique de la Relation suppose qu'à chacun soit proposée la densité (l'opacité) de l'autre » [IP p23]. Cette créolisation du monde « le monde se créolise » réalise pour Glissant « l'Intention Poétique ». C'est un « vœu ». Mais ce vœu renverse la prophétie réflexive du passé propre au champ poétique du Tout-monde, en une prophétie positive du futur propre au discours de l'Un. La poétique du chaos-monde, par cette « offrande », contient donc sa contradiction (dans le cas contraire, elle serait l'Un). « L'intention, quand même « volontaire », mourra de se réaliser ». [IP p 12].

Méthode contre-poétique et conclusion

La position de l'analyste consiste à se situer dans la topique des catégories que la poétique propose et d'en parcourir les attendus. Cette position est rendue nécessaire par la critique de tout positionnement externe opérée par la poétique elle-même : la Relation n'a pas d'extérieur. Aussi, cette analyse se résume à une errance dans le réseau poétique glissantien « du vœu du total aux sites de l'Un ».

Nous sommes entrés dans cette quête philosophique sur la catégorie poétique de la Relation en montrant comment, chez Glissant, le discours antillais, représentant une littérature, effectue sa refondation. Le chemin s'est ensuite ouvert sur la question de l'exclusion de la poésie du champ de la connaissance. La solution apparue et qui maintient cette quête analytique dans le champ du réel, se résume ainsi : le discours pré-socratique de l'Un qui fonde la logique du concept et le langage de la théorie de la connaissance n'est pas une « philosophie » à l'origine, mais une poétique auto-oblitérée. Ainsi, le débat glissantien entre « l'Un-monde » et la « Relation » se situe entre deux poétiques. Contre la poétique (auto-sacrifiée) du logos, Glissant propose des « poétiques forcées ». Ces « contre-poétiques » opposent tout d'abord le concept de « filiation », propre au mythe de l'Un à son contraire, la catégorie de « l'étendue », propre à la Relation. Cette opposition rend lisibles notamment le Tout-monde originel, le Projet-Occident, et l'histoire de l'avènement de notre représentation actuelle du monde. Sur cette base, nous avons visité la doctrine de l'Être par

ses manques parmi lesquels apparaissent les questions de la trace, de la race et du métissage. Finalement, nous avons abouti à des questions non-catégoriquement fondées qui restent de l'ordre de « l'offrande » et du « vœu », notamment les concepts de « créole », de « créolité » et de « créolisation ».

Jacques Coursil
GEREC-GIL UAG

Bibliographie

- Bernabé J., Confiant R., Chamoiseau P., *Eloge de la créolité*, Paris, NRF, Gallimard, Presses universitaires créoles, 1989.
- Césaire A., *Les armes miraculeuses*, Paris, NRF, « poésie / Gallimard », 1970.
- Césaire A., *Moi, Laminaire...*, Paris, Seuil, 1982.
- Couloubaritsis. L., *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990.
- Coursil J., *Edouard Glissant, le Travail du poétique*, in Carbet N°10, Fort de France, 1989.
- Coursil J., *L'éloge de la Muette*, in *Césure*, revue de la convention psychanalytique, Paris, 1997.
- Glissant E., *Le Discours antillais [DA]*, Paris, Editions du Seuil, 1981.
- Glissant E., *Poétique de la Relation [PR]*, Paris, Seuil, 1969.
- Glissant E., *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- Glissant E., *Traité du Tout-Monde [TTM]*, NRF, Paris, Gallimard, 1997.

Glissant E., *L'Intention poétique [IP]*, Seuil, Paris, 1969.

Heidegger M., *Etre et Temps*, trad Vezin, Paris, éd NRF, Gallimard, 1976.

Koyre A., *Etudes Galiléennes*, Paris, Herman, 1961.

Prigogine I., *Les lois du chaos*, Paris, éd Flammarion, 1994.

Quine W.O., *La relativité de l'ontologie et autres essais*, trad Largeault, Paris, éd Aubier, 1977.

Saussure F de, *Cours de linguistique générale*, éd T. de Mauro, Genève, Payot, 1969.

Vernant J.P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1985.