

---

## Études littéraires

# Édouard Glissant et la querelle avec l'Histoire ou de l'Un-monde à la Relation

Kasereka Kavwahirehi

---

Pratiques romanesques francophones d'Afrique et des Antilles

Volume 43, numéro 1, hiver 2012

URI : [id.erudit.org/iderudit/1014065ar](https://id.erudit.org/iderudit/1014065ar)

DOI : 10.7202/1014065ar

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

### Éditeur(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN 0014-214X (imprimé)  
1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

### Citer cet article

Kavwahirehi, K. (2012). Édouard Glissant et la querelle avec l'Histoire ou de l'Un-monde à la Relation. *Études littéraires*, 43 (1), 135–154. doi:10.7202/1014065ar

---

Tous droits réservés © Université Laval, 2013

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-utilisation/>]

---

# କେତେ କେତେ କେତେ କେତେ କେତେ

# Édouard Glissant et la querelle avec l'Histoire ou de l'Un-monde à la Relation<sup>1</sup>

KASEREKA KAVWAHIREHI

« À partir d'une situation bloquée ». Tels sont les premiers mots du *Discours antillais*<sup>2</sup>. Ils indiquent la situation historique d'où émerge la parole glissantienne. Il s'agit précisément de la condition des « peuples anéantisés », ayant connu le déracinement, les « tueries », « les génocides impavides » et « les assauts<sup>3</sup> » perpétrés par l'Occident en tant que projet de domination du monde par une pensée de système qui étrangle tout ce qui lui est étranger, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas réductible au « même » occidental posé comme « l'universel ».

À cette « situation bloquée » qui ouvre le *Discours antillais* semble faire écho ce passage du *Traité du Tout-Monde* suggérant la dynamique qui sous-tend l'imposante œuvre d'Édouard Glissant :

Sommes-nous réduits à ces impossibles ? N'avons-nous pas droit et moyen de vivre une autre dimension d'humanité ? Mais comment ? [...]

Mais à la racine unique, qui tue alentour, n'oseron-nous pas proposer par élargissement la racine en rhizome, qui ouvre Relation ? Elle n'est pas déracinée : mais elle n'usurpe pas alentour.

Sur l'imaginaire de l'identité racine-unique, boutons cet imaginaire de l'identité-rhizome.

À l'Être qui se pose, montrons l'étant qui s'appose<sup>4</sup>.

Comme le suggère ce passage, si la parole de Glissant émerge de la « situation bloquée » dans laquelle l'Occident impérialiste et sa pensée de système enferment l'humanité, son objectif est de démanteler cette pensée-citadelle ou égologique pour ouvrir le monde à « une autre dimension d'humanité », celle précisément de la Relation.

1 Je remercie V. Y. Mudimbe qui m'a indiqué des pistes qui restent à explorer et Olga Hél-Bongo pour le soutien au moment où je doutais d'aller jusqu'au bout.

<sup>2</sup> Bégo pour le soutien au moment où je débatais à Édouard Glissant, *Le discours antillais*, 1981, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11-12.

<sup>4</sup> Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, 1997, p. 21.

Le présent article voudrait justement jeter une lumière sur le chemin et le moyen choisis par Édouard Glissant pour sortir du désarroi dans lequel la pensée du système a plongé le monde. Il s'agit, en nous focalisant sur les essais, de montrer comment la reconfiguration glissantienne du monde passe par un ébranlement de catégories et de disciplines liées au déploiement de la métaphysique de l’Un, en tant que ce dernier est opposé à la Diversité et, donc, à la Relation. On verra ainsi que la problématisation des notions d'*Histoire* et de *Littérature*, pour faire émerger les *histoires* et les *littératures*, est aussi une remise en question de la *métaphysique de l’Un* au profit d’une *philosophie de la Relation*. Autrement dit, la poétique de la relation est inséparable d’un réinvestissement de l’histoire, de la littérature et de la philosophie, surtout telle que celle-ci est incarnée par Hegel et sa philosophie de l’histoire. En termes lévinassiens, on pourrait dire que la volonté de s’échapper de la « Totalité » (qui est enfermement sur soi) pour s’ouvrir à « l’infini<sup>5</sup> » est ce qui dynamise l’œuvre de Glissant. Alors que le monde de l’Un ou la « Totalité » repose sur un régime de pensée impérial et écologique, « qui ramène l’Autre au Même, qui ne se laisse pas aliéner par l’Autre », en somme, qui neutralise l’Autre et l’englobe en lui ôtant son altérité, l’idée de l’infini, elle, fait référence à « une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense<sup>6</sup> ». Autrement dit, l’idée de l’infini, en tant qu’elle est inséparable de celle de l’extériorité de l’Autre qui se refuse au système, fait appel à l’idée d’un monde de la relation avec l’Autre comme tel, c’est-à-dire sans volonté de le comprendre, de le saisir, de se l’approprier, bref, de le coloniser.

En définitive, ce que nous voulons faire, c'est montrer comment, en réponse au désarroi d'un monde à reconfigurer, la poétique glissantienne de la Relation — qui a fini par être hissée au niveau d'une philosophie<sup>7</sup> — ébranle dans son déploiement les savoirs et les systèmes traditionnels de pensée afin d'« inaugurer d'autres modes de pensée<sup>8</sup> » et d'écrire susceptibles de saisir la complexité du monde ou, mieux, de saisir le monde dans son processus de complexification, d'entrelacement de réseaux, lequel processus finit par rendre caduques les cartes linguistiques, les géographies littéraires et culturelles, les poétiques anciennes, les théories classiques de la connaissance et la géopolitique des savoirs<sup>9</sup>. Refusant de continuer à être prisonnier de ce que Barthes a appelé « des catégories de l’Universel, qui règlent, en Occident, depuis Aristote, toute méthode<sup>10</sup> », Glissant renonce à la totalisation

5 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, 2008, p. 34.

6 *Ibid.*, p. 20-21.

7 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, 2005. On verra dans la suite que le fait, pour Glissant, d'intituler ainsi un de ses ouvrages n'est pas innocent, surtout quand on considère le type d'écriture qu'il y déploie et son rapport critique à la tradition philosophique dont Hegel est une des icônes incontournables.

8 Brigitte Bodu, « Mondialité ou mondialisation ? Le Tout-monde et le Tout-empire », [en ligne]. <http://www.cahiersdugepe.fr/index.php?id=1826>

9 À ce sujet, lire Walter D. Mignolo, *Local Histories / Global Designs*, Princeton, Princeton University Press, 2000, surtout le chapitre 5 intitulé : « An Other Tongue : Linguistics Maps, Literary Geographies, Cultural Landscapes », p. 217-249.

10 Roland Barthes, « Exergue », dans Abdelkébir Khatibi, *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, 2008, p. 7.

occidentale de l’expérience historique pour se mettre à l’écoute de la diffraction des histoires et de la diversité foisonnante qui mène « dans des directions que nous ne savions pas<sup>11</sup> », mais où s’offre à nous la possibilité de « vivre une autre dimension d’humanité<sup>12</sup> ». La renonciation à l’universel généralisant, qui caractérise les monolinguismes impérialistes de l’Occident, et la proclamation des droits de l’Êtant face à l’Être irradiant et dépouillant l’Êtant de son opacité, de ce qui le constitue comme altérité, sont inséparables de la recherche d’une « pensée-autre », naguère définie à juste titre par Khatibi comme une « pensée plurielle », « celle du non-retour à l’inertie des fondements de notre être<sup>13</sup> ». Il s’agit de cette pensée qui « permet d’aller au loin des étranglements de système » et qui « réfute [...] tout comble de possession<sup>14</sup> », celle-ci étant, selon Emmanuel Lévinas, liée à l’histoire occidentale et à sa façon de concevoir la relation avec autrui. « Heidegger, comme toute l’histoire occidentale, écrit Lévinas, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l’Autre devient le Même en devenant mien<sup>15</sup> ». Pour esquisser ce processus, il convient de poser en tout premier lieu la question de l’approche appropriée à cette œuvre qui se veut en rupture avec les savoirs et les théories de la connaissance engrainée dans la tradition occidentale de l’Être-Un.

### **Glissant, en marge de la philosophie : comment l’approcher ?**

Dans son livre *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, où il consacre un chapitre à Édouard Glissant, le philosophe français Alain Renaut a relevé le fait que le langage de Glissant, surtout lorsqu’il s’agit de parler de l’aliénation, est « volontiers “hégelianisant”<sup>16</sup> ». Malgré cette affirmation, il serait tout à fait aberrant de penser que l’œuvre de Glissant pourrait être placée « sous le règne de Hegel », pour utiliser une expression de Michel Foucault<sup>17</sup>. Que du contraire ! Toute l’œuvre fictionnelle et théorique de Glissant explore les voies de sortie du règne de Hegel qui est souvent, directement ou indirectement, dans la ligne de mire lorsque Glissant parle du ravage ou de l’étranglement culturel et humain que les pensées de système et la vision linéaire et hiérarchisée de l’Histoire ont causé et continuent à causer dans le monde en offrant les enfermements identitaires et la violence comme unique alternative aux communautés menacées. Dans le *Traité du Tout-Monde*, il écrit :

---

11 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, op. cit., p. 20.

12 Édouard Glissant, *Le Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, op. cit., p. 21.

13 Abdelkébir Khatibi, « Pensée-Autre », dans *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, 2008, p. 10.

14 Édouard Glissant, *Le Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, op. cit., p. 20.

15 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, op. cit., p. 37.

16 Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, 2009, p. 323.

17 Michel Foucault, *L’ordre du discours*, 1971, p. 74.

Si nous renonçons aux pensées de systèmes, c'est parce que nous avons connu qu'elles ont imposé, ici et là, un absolu de l'être, qui fut profondeur, magnificence, et limitation.

Combien de communautés menacées n'ont aujourd'hui d'alternative qu'entre le déchirement essentiel, l'anarchie identitaire, la guerre des nations et des dogmes d'une part, et d'autre part une paix romaine imposée par la force, une neutralité béante que poserait sur toutes choses un Empire tout-puissant, totalitaire et bienveillant.

Sommes-nous réduits à ces impossibles ? N'avons-nous pas droit et moyen de vivre une autre dimension d'humanité ? Mais comment<sup>18</sup> ?

Ces questions, on le sait, sont celles qui dynamisent l'œuvre entière d'Édouard Glissant, une œuvre à la recherche d'un autre ordre du monde, d'une autre vision ou conception de l'histoire (autre que la conception coloniale, totalitaire amorcée par Hegel) ; en somme, et comme le dit Katell Colin, une œuvre toute consacrée à la « refondation du monde<sup>19</sup> ». Celle-ci passe par une bataille « contre l'Un de l'Histoire », pour faire prévaloir « la Relation des histoires » impliquant une façon de « poser en des termes inédits la question du pouvoir<sup>20</sup> ». Pour Édouard Glissant, en effet, « la conception univoque de l'Histoire, et donc du pouvoir », est « l'une des conséquences les plus terrifiantes de la colonisation ». Les guerres pour le pouvoir et les tyrannies folles qui ont sévi en Amérique du Sud au XIX<sup>e</sup> siècle et en Afrique après la décolonisation en sont les résultats<sup>21</sup>. On ne peut sortir de ce monde régi par un ordre violent sans sortir de l'horizon que Hegel a ouvert au monde moderne comme monde impensable sans l'expansion coloniale, c'est-à-dire la domination et l'exploitation de l'Autre.

La difficulté de placer l'œuvre de Glissant sous le règne de Hegel, considéré ici comme le représentant insigne, peut-être même le dernier représentant, de la tradition métaphysique occidentale<sup>22</sup>, est d'ailleurs suggérée par la gêne que son écriture, combinant allégrement « une dimension de forte conceptualisation, à travers une grille de catégories très élaborée, avec une expression à caractère poétique<sup>23</sup> », a inspiré à Alain Renaut. Au fond, ce qui a géné le philosophe professionnel et qui pourrait justifier le fait que les philosophes se sont jusqu'aujourd'hui interdit d'entretenir un dialogue ouvert avec Glissant, semblable à celui que Jacques Derrida avait initié avec Khatibi<sup>24</sup>, c'est le fait que, de par son écriture, Glissant se situe, en quelque sorte, à la fois dans et en marge de la philosophie ; ce qui est, me semble-t-il, le positionnement indispensable pour amener la philosophie en tant

18 Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, op. cit., p. 20-21.

19 Katell Colin, *Le roman-monde d'Édouard Glissant. Totalisation et tautologie*, 2008, p. 99.

20 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 159.

21 *Id.*

22 Dans une note en bas de page, Glissant lui-même suggère qu'il considère Hegel comme l'image finale du philosophe. Voir *ibid.*, p. 142.

23 Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, op. cit., p. 313.

24 Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

que discipline à se transformer en s'ouvrant à ce qu'elle avait exclu de la trajectoire de l'Esprit ou de la Raison. Alain Renaut écrit :

Le parcours que je vais entreprendre dans la traversée que Glissant opère de la question créole est d'autant plus délicat, il me faut l'ajouter aussi, que l'écriture rencontrée, du *Discours antillais* au *Traité du Tout-Monde*, combine [...] une dimension de forte conceptualisation, à travers une grille de catégories très élaborée, avec une expression à caractère poétique – qui ne facilite pas toujours le type de compréhension que requiert un questionnement philosophique comme celui que je pratique vis-à-vis de la problématique de la diversité. De ce fait, ce que je présente ici est aussi en partie une reconstruction, voire peut-être, pour une petite part, une construction, menée certes à partir de Glissant, mais possiblement distincte, ici ou là, de ce que son œuvre foisonnante peut aussi laisser penser. Un Glissant que je crois possible, peut-être pas tout à fait le Glissant réel<sup>25</sup>.

On peut évidemment regretter le fait que, plus intéressé par la théorisation glissantienne de la diversité, le philosophe professionnel et penseur d'un « humanisme de la diversité » ne s'est pas soucié de s'interroger sur les enjeux de cette écriture volontairement déstabilisatrice des lignes de partage entre le philosophique et le poétique. Il se serait peut-être rendu compte que le refus d'une rupture entre poésie et connaissance, entre mythe et raison, *mythos* et *logos*, que l'idéalisme a consacré en Occident, est au cœur du projet glissantien<sup>26</sup>. Pour Glissant, en effet, « l'acte poétique est un élément de connaissance du réel<sup>27</sup> ». Cela implique une remise en question ou, tout au moins, un réaménagement de la théorie de la connaissance telle qu'elle se déploie dans la tradition philosophique occidentale de Platon à Kant<sup>28</sup>. Dans son livre *Le conflit des facultés*, ce dernier en donne un témoignage qui, me semble-t-il, n'a pas pris beaucoup de rides.

Mais si l'on y regarde de plus près, le critique littéraire n'est pas exempté d'une gêne analogue à celle du philosophe lorsqu'il s'agit d'analyser l'œuvre de Glissant en ce sens qu'il peut être tenté de laisser dans l'ombre ce qui ne lui paraît pas proprement littéraire ou, mieux, ce dont ses outils littéraires ne peuvent pas rendre compte. Il est d'ailleurs intéressant de noter que pour Glissant, l'histoire en tant que discipline constituée a ce même problème lorsqu'elle veut éclairer l'expérience historique du peuple antillais dont les données immédiates « ne s'inscrivent pas pour

25 Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, op. cit., p. 313.

26 Voir Édouard Glissant, *L'intention poétique*, 1969, p. 59. Lire aussi Jacques Coursil, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, 1999, p. 86.

27 Édouard Glissant, *Le Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, op. cit., p. 187.

28 On connaît le mot de Kant : « Il n'existe pas de belles sciences, mais seulement des beaux-arts [...]. Une science qui devrait être belle comme telle est un non-sens. Car si on lui demandait, en tant que science, des principes et des preuves, on n'obtiendrait que des paroles pleines de goût (bons mots) » (*Critique de la faculté de juger*, texte traduit par A. Philonenko, 1965, p. 136). Cette phrase fait écho à cette autre : « Le goût gêne l'intelligence. Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus, alors seulement je puis le saisir avec raison » (*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduction française de R. Kempf, Vrin, 1953, p. 65).

lui dans un continuum » susceptible d'être rigoureusement pris en charge par « la mise en schémas historienne<sup>29</sup> ». Dans un tel contexte où l'expérience historique est faite de ruptures, écrit Glissant, « l'histoire en tant qu'elle est discipline et qu'elle prétend éclairer la réalité que vit ce peuple souffrira d'une carence épistémologique grave : elle ne saura pas par quel bout s'attraper<sup>30</sup> ». La seule voie pour sortir de cette impasse, c'est alors « une exploration créatrice, pour laquelle les rigueurs indispensables à la mise en schémas historienne peuvent constituer, si elles ne sont pas dominées, un handicap paralysant<sup>31</sup> ». Cette exploration subversive, dans laquelle le poétique jouera un rôle important, est peut-être l'attitude indispensable pour rendre compte de l'œuvre de Glissant en tant qu'elle est engagée dans un processus de transformation de la raison qui gouverne le monde pour l'ouvrir à la complexité ou, mieux, à la complexification de ce dernier.

En fait, pour le critique, se pencher sur ou privilégier un côté (par exemple le conceptuel) plutôt qu'un autre (par exemple le poétique) peut donner lieu à la trahison de l'œuvre dont on veut rendre compte ou, tout au moins, laisser dans l'ombre des dimensions qui permettraient de saisir les enjeux de sa complexité et, bien évidemment, la complexité du monde. Comment lire conséquemment un fragment du genre : « Si nous renonçons aux pensées de système, c'est parce que nous avons connu qu'elles ont imposé, ici et là, un absolu de l'Être, qui fut profondeur, magnificence, et limitation<sup>32</sup> », sans s'arrêter sur la notion fondamentale d'« absolu de l'Être », inséparable de celle de « pensées de système », les deux renvoyant au domaine de la tradition philosophique occidentale des pesanteurs de laquelle Glissant essaie de sortir. On peut, à juste titre, appliquer à Édouard Glissant, ce que Françoise Collin a dit à propos de l'approche de l'œuvre de Maurice Blanchot :

Deux approches assez différentes, et dont les résultats peuvent ne pas opérer leur jonction, semblent requises ici ; pourtant, si leur distinction semble constituer un idéal méthodologique, elle est presque intenable pratiquement. Le lecteur des récits peut difficilement mettre entre parenthèses ce qu'il a appris par ailleurs ; le lecteur des œuvres théoriques peut difficilement perdre le léger trouble du regard que les récits lui imposent. Dans un sens comme dans l'autre, l'innocence est perdue : celle du philosophe qu'une ardeur savante et ingénue dirigeait vers une claire compréhension, voire une thèse ; celle du lecteur qui croyait se livrer au pur mouvement de l'imaginaire. Il ne reste qu'un philosophe-lecteur ambivalent, constamment contesté à l'intérieur de sa propre démarche et qui doit à grand-peine se refaire à chaque page une sorte de virginité. La situation se complique d'ailleurs du fait que les récits eux-mêmes sont truffés de considérations théoriques<sup>33</sup>.

En somme, étant donné sa visée, une approche conséquente de l'œuvre de Glissant devrait peut-être commencer par une remise en question des outils d'analyse

29 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 120.

30 *Id.*

31 *Id.*

32 Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, op. cit., p. 20.

33 Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, 1986, p. 12-13.

disponibles dans la mesure où ils peuvent être en connivence avec ce qu'il conteste et veut défaire, et sont donc susceptibles de neutraliser la dimension nouvelle à laquelle l'auteur veut nous rendre attentifs. C'est, me semble-t-il, cette approche qu'on peut lire entre les lignes dans ces propos tenus par Roland Barthes à propos de l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi qui, reconnut-il, ébranlait son savoir centré sur l'identité, en proposant « de retrouver en même temps l'identité et la différence ». Barthes écrit :

Khatibi est actuel : il contribue à cet éclaircissement qui progresse aujourd'hui en moi : peu à peu, je me rends compte combien l'entreprise sémiologique, à laquelle j'ai participé et participe encore, est restée prisonnière des catégories de l'Universel, qui règlent, en Occident, depuis Aristote, toute méthode. En interrogeant la structure des signes, je postulais innocemment que cette structure démontrait une généralité, confirmait une identité, qui, au fond, en raison du corpus sur lequel j'ai toujours travaillé, n'était que celle de l'homme culturel de mon propre pays. [...] Ce que j'ai à interroger, à quelque niveau de l'échelle sociale que je me place, c'est un Français « culturel », façonné par les vagues successives du rationalisme, de la démocratie, des communications des masses. Ce que Khatibi interroge, c'est un homme intégralement « populaire », qui ne parle que par ses signes à lui, et qui se trouve toujours trahi par les autres qu'il soit parlé (par les folkloristes) ou tout simplement oublié (par les intellectuels)<sup>34</sup>.

Après cet aveu déjà riche de sens, Barthes souligne la leçon qu'un Occidental conscient de son enfermement idéologique peut tirer de la lecture du penseur et écrivain marocain dont l'œuvre était aussi traversée par la passion pour une « pensée-autre ». Cette leçon est celle-ci : apprendre à inventer « une langue “hétérologique”, un “ramassis” de différences, dont le brassage ébranlera un peu la compacité terrible (parce qu'historiquement très ancienne) de l'ego occidental ». Et il ajoute : « C'est pourquoi nous essayons d'être des “Mélangeurs”, empruntant ici et là des bribes d'“ailleurs” (un peu de zen, un peu de tao, etc.), [de] brouiller cette identité occidentale qui pèse sur nous comme une chape (pas toujours : elle a son prix, son luxe)<sup>35</sup> ».

Voilà donc, selon Barthes, une des possibilités pour l'Occidental de se libérer de l'enfermement idéologique ou de la compacité terrible de l'ego occidental pour s'ouvrir à la différence, pour apprendre à tenir ensemble identité et différence. Notons en passant qu'on peut trouver une dynamique semblable dans les travaux des penseurs et philosophes français qu'on pourrait dire de la génération de Glissant, à savoir Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, appartenant à ce qu'on a appelé « la philosophie nouvelle ». Ces derniers avaient aussi l'ambition de déconstruire la métaphysique occidentale pour créer l'espace de déploiement d'un nouveau type de pensée ou, pour utiliser le mot de Jacques Derrida qui n'a pas hésité à suggérer qu'il se situait dans les « marges de la

34 Roland Barthes, « Exergue », dans Abdelkébir Khatibi, *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, op. cit., p. 7.

35 Ibid., p. 8.

philosophie », d'une « autre cohérence » qui ne serait plus « logico-métaphysique<sup>36</sup> ». Il s'agit de cette génération de philosophes auxquels les propos de Michel Foucault, rendant hommage à Jean Hyppolite dans *L'ordre du discours*, s'appliquent bien car ils essayaient justement, eux-aussi, bien que pour d'autres raisons que Glissant, d'échapper à Hegel :

Je sais bien que son œuvre [de Jean Hyppolite] est placée, aux yeux de beaucoup, sous le règne de Hegel, et que toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel : et ce que j'ai essayé de dire tout à l'heure à propos du discours est bien infidèle au logos hégélien.

Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs<sup>37</sup>.

Certes, le positionnement d'Édouard Glissant qui, comme l'a souligné Romuald Fonkoua, a reçu une formation philosophique sous la direction de Jean Wahl<sup>38</sup>, ne peut être identique à celui des philosophes français avec lesquels il partage un certain nombre de références culturelles. Si Glissant est férus de la tradition philosophique française de sa formation, il est aussi certes un descendant d'esclave. Or, comme on le sait, la philosophie a été complice du projet impérial et colonial de l'Europe bourgeoise et a même excellé dans le traçage des lignes ou des frontières entre les races et les cultures, entre les parties du monde qui participaient à l'Histoire, et celles qui étaient encore sous l'emprise des ténèbres de l'esprit, attendant d'en être sauvées par l'Europe bourgeoise. Cela ne peut que changer le positionnement de Glissant par rapport à la tradition philosophique continentale à l'intérieur de laquelle Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas ou Roland Barthes ont continué à déployer leur rébellion. Mais il est temps de voir comment Glissant orchestre sa querelle avec Hegel et la sortie de sa conception linéaire, hiérarchisée, totalitaire ou, si l'on préfère, totalisante de l'Histoire.

## **L'Histoire, la Littérature et l'organisation de la Totalité**

Personne n'ignore le rapport complexe, empreint à la fois d'admiration, de rejet ou de condamnation, que les intellectuels noirs (du continent ou de la diaspora) ont entretenu et entretiennent avec l'auteur de *La philosophie de l'histoire* et *La raison dans l'histoire*. Au moins deux raisons justifient le rejet ou la condamnation : d'une

36 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Les Fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, 1981, p. 52. À ce sujet, lire aussi Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.

37 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 74-75.

38 Lire à ce sujet Romuald Fonkoua, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 299-315.

part, Hegel est rejeté pour sa justification philosophico-idiologique de l'exclusion de l'Afrique noire de l'Histoire universelle, d'autre part, l'auteur de *La philosophie du droit* a fait de l'assujettissement du monde non-européen une étape dialectique interne à l'Idée et, en tant que telle, une manifestation de la Raison<sup>39</sup>. Ce qui, en termes plus simples, signifie qu'il a justifié philosophiquement l'impérialisme occidental.

Un texte du philosophe camerounais Marcien Towa, qui est par ailleurs admirateur de la rigueur méthodologique hégélienne, synthétise bien les raisons de la discorde entre Hegel et les philosophes africains en particulier et non-européens en général. Il écrit :

L'impérialisme occidental trouve une de ses expressions idéologiques les plus élaborées dans la philosophie hégélienne de l'histoire selon laquelle la civilisation moderne de l'Europe constitue la synthèse universelle de toutes les valeurs produites par l'humanité au cours de sa longue histoire. L'Occident est ainsi proclamé l'Absolu du monde devant lequel tous les autres peuples sont sans droits. En lui l'Esprit du monde s'est complètement développé et déterminé : « le principe s'est réalisé et, par la suite, les temps sont révolus ». Les autres civilisations ne peuvent rien offrir de valable que l'Europe, héritière universelle de l'humanité, ne possède déjà comme moment dépassé du développement historique de l'Esprit, intégré en elle à titre de détermination particulière. [...] Ainsi l'Occident chrétien, selon Hegel, « n'a plus rien d'extérieur d'une façon absolue mais un extérieur seulement relatif qui est en soi vaincu et à l'égard duquel il suffit de rendre manifeste qu'il est déjà vaincu »<sup>40</sup>.

C'est précisément cette conception linéaire et téléologique de l'histoire, qui est à la fois une négation du sens propre des expériences historiques d'autres peuples et une légitimation de l'impérialisme occidental, que Glissant affronte de façon oblique dans le but de promouvoir une autre configuration du monde pour laquelle les catégories, en fait des contre-catégories, de diversité et de relation seront fondamentales. C'est cet affrontement oblique dont la visée est de restaurer les droits du Divers et de l'Êtant face à l'Être, c'est-à-dire face à l'universel généralisant, qu'on voit à l'œuvre dans la partie du *Discours antillais* intitulée « Histoires, histoires » et, plus particulièrement les séquences intitulées « La Querelle avec l'Histoire » et « Histoire et Littérature<sup>41</sup> ». Ces séquences ont ceci d'important que Glissant y définit

39 Lire à ce sujet Tsenay Serequeberhan, *Contested Memory. The Icons of the Occidental Tradition*, 2007, p. 63-106. Dans ce livre, Tsenay montre, d'une part, comment « In exploring the various relations, and spheres of life, that comprise Modernity, Hegel ties this society to the inherent desirability, and indeed to the inner necessity, of global colonial expansion » et, d'autre part, comment « Hegel attains his stated objective only by establishing colonialism as the sole viable “solution” to the fundamental contradictions that emerge from the dialectic internal to “civil society” and the “state”. This “solution” necessarily presupposes the “unreality” of the non-European world. It sees this world as legitimate prey to the consumed in the self-consummation of European society ; the flora and fauna — natives included — of the non-European world being the legitimate back-ground to the self-unfolding of *Weltgeist* » (p. 64-65).

40 Marcien Towa, « Propositions sur l'identité culturelle », *Présence Africaine*, n° 109 (1<sup>er</sup> trimestre 1979), p. 84.

41 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 222-278.

« la tâche de l'écrivain » et va jusqu'à suggérer que, pour accomplir cette mission, la littérature n'hésitera pas, comme l'histoire, à se départir des catégories héritées, lesquelles sont justement capables de « bloquer la hardiesse méthodologique, là où elle répond aux nécessités de notre situation<sup>42</sup> ». Ce qui se comprend bien dès lors qu'on accepte que, dans le déploiement du projet Occident ou, si l'on préfère, de l'Occident comme projet, qui n'est rien d'autre que le déploiement d'une raison conquérante et dominatrice de la nature et de l'autre, il y a des « rapports continus entre Histoire et Littérature<sup>43</sup> ». « En Histoire comme en Littérature, dit Glissant, la pensée occidentale (puisque c'est elle qui nous surdétermine ici) a pratiqué cette domination<sup>44</sup> ».

On pourrait certes penser, en guise d'illustration, à la différence entre les sociétés de l'oralité (sociétés sauvages, sans histoire) et les sociétés de l'écriture. Comme le soulignait Michel de Certeau, la différence ainsi établie « découpe une étendue, objet de l'activité scientifique [venant d'ailleurs] : le langage oral attend, pour parler, qu'une écriture le parcourt et sache ce qu'il dit. Sur cet espace de continents et d'océans à l'avance offerts aux opérations de l'écriture, les itinéraires de voyageurs se dessinent, dont les traces vont relever de l'histoire<sup>45</sup> ». L'écriture colonise l'oralité et, dans ce mouvement même, les corps, les voix et la mémoire de langues des sauvages. Mais Glissant attire l'attention sur des faits plus subtils qui lui permettent de montrer la continuité de la pensée occidentale en tant que pratique de domination. Il fait remarquer que « le lien primordial entre une perception d'histoire et une ambition de littérature s'esquisse dans le Mythe », « premier donné de la conscience historique, encore naïve, et la matière première de l'ouvrage littéraire ». Dit autrement, pour Glissant, « dans le temps étalé de la cristallisation de la pensée occidentale, l'histoire et la littérature se rencontrent d'abord dans le mythe, mais la première comme pressentiment du passé, et la seconde comme mémoire du futur. Toutes deux indistinctes et opératoires<sup>46</sup> ». Ce rapport continu entre littérature et histoire se voit aussi dans le domaine de la pensée religieuse primitive dans la mesure où celle-ci « ordonne une genèse et un dénombrement du monde, c'est-à-dire en élabore une conception ». Et il ajoute :

La genèse qui est l'expliqué fondamental et le dénombrement qui est l'historié rituel anticipent sur ce que l'Occident va croire s'agissant de la Littérature (qu'elle est création quasi divine : le Verbe s'est fait chair) — c'est la Genèse —, et sur ce à quoi il voudra incliner la conscience historique (un déroulement d'élus) — c'est le Dénombrement<sup>47</sup>.

L'essayiste ne s'arrête pas là. Il montre que tout au long de l'étalement du temps, Littérature et Histoire se renforcent l'une l'autre et s'accordent « pour séparer l'homme du monde, pour asservir nature à culture », étant bien sûr entendu que « maîtriser

42 *Ibid.*, p. 133.

43 *Ibid.*, p. 137.

44 *Id.*

45 Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 1974, p. 216.

46 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 138.

47 *Ibid.*, p. 139.

la nature, et sa nature, par une culture fut le rêve de l’homme occidental<sup>48</sup> ». C’est dans un contexte pareil que la linéarité du récit semble répondre à la linéarité de la chronologie. Plus, en avançant dans le temps, on s’apercevra que, si en ce qui concerne l’Histoire, les commencements méthodologiques du XVIII<sup>e</sup> siècle ont été suivis par une énorme croyance en l’objectivité, on peut aussi noter que, dans le même temps, en Littérature, « une non moins énorme prévention [...] va provoquer les ravages de l’“imitation” ». Cette prévention est bien celle des pouvoirs du réalisme tels que les épigones de Balzac essayeront de les mettre en œuvre. « Le rapport à plat du réalisme littéraire correspond point par point, écrit Glissant, à la prétention objectiviste pure de l’historien<sup>49</sup> ». Si l’on considère ce qu’on a appelé l’histoire sociologique dont l’intention était de « creuser par-dessous, de mettre à nu les rouages », on conviendra que cette ambition « a été annoncée par l’effort des poètes occidentaux modernes qui, avec Rimbaud, Lautréamont et Baudelaire, auront gagé de montrer (après les romantiques allemands) ce qu’il y a *sous l’apparence*. Dans ces conceptions nouvelles de l’histoire comme de la littérature il aura été supposé que l’homme n’est pas au centre de ce qui est<sup>50</sup> ». Mais Glissant souligne qu’avant même cette aventure de dévoilement, quelque chose de fondamental avait été essayé, à savoir que « Histoire et Littérature avaient tenté d’organiser en système la Totalité<sup>51</sup> » et que Shakespeare était une pièce maîtresse dans cette tentative. En effet, il existe un parallèle entre les grandes tragédies (Littérature) et les tragédies historiques (Histoire). La question fondamentale posée à travers les problèmes de succession au trône d’Angleterre comme ceux de la succession au trône de Danemark, dit Glissant, c’est « la question cosmo-métaphysique de la légitimité », celle-ci n’étant rien d’autre que « la sanction de l’équilibre nature-culture, par quoi l’homme abandonnerait les vieilles alchimies unifiantes du Moyen Âge et entrerait dans l’énergie diversifiée de ce qu’on appellera les Temps Modernes<sup>52</sup> ». Si bien des personnes ont aperçu cela, Glissant souligne qu’un élément fondamental est resté inaperçu, qui est celui même de la justification de la légitimité de la domination occidentale : « dans l’équilibre-totalité, dit Glissant, une hiérarchie s’est installée, de Caliban à Prospero ; et il n’est pas difficile de voir que Caliban-nature s’oppose d’en bas à Prospero-culture. Dans *La Tempête*, la légitimité de Prospero est ainsi liée à sa supériorité, et devient légitimité de l’Occident<sup>53</sup> ». De là cette conclusion qui solde la problématisation de l’Histoire et de la Littérature en indiquant leur collaboration intime dans l’inscription ou l’agir de la totalité dans l’ordre d’un monde particulier, celui de « l’Un » :

L’ambiguïté est donc que Littérature et Histoire se sont dans le même temps proposé en Occident *d’agir la Totalité* (d’encourager la linéarité primitive en globalité), mais que dans cette Totalité postulée s'est insérée l'inouïe ambition

---

48 *Id.*

49 *Ibid.*, p. 139-140.

50 *Ibid.*, 140.

51 *Id.*

52 *Id.*

53 *Id.*

d'animer l'homme à l'image de l'Occidental, avec des degrés d'élévation, de Caliban à Prospero.

À ce stade, l'Histoire s'écrit avec un grand H. C'est une totalité qui exclut les histoires non concomitantes de celle de l'Occident. On voit peut-être là le lien entre Bossuet (la Providence) et Marx (la lutte des classes) : le principe ethnocentrique rapproche le moteur de l'Histoire (le Dieu chrétien, le prolétariat des nations industrialisées) du cœur de l'Occident. Cette hiérarchisation amorcée par Hegel (l'an-histoire, la pré-histoire, l'Histoire) correspond bien à l'idéologie littéraire qui lui est contemporaine. La littérature se fait métá-existence, toute-puissance du signe sacrifié, par quoi les peuples de l'écriture estimeront légitime de dominer et de régir les peuples à civilisation orale<sup>54</sup>.

C'est contre cette double prétention occidentale d'une Histoire avec un grand H et d'une littérature sacrifiée dans l'absolu du signe que se sont battus, en même temps que pour la nourriture et la liberté, les peuples qui, jusque-là habitaient la face cachée de la terre<sup>55</sup>. L'Occident, qui en même temps que cette bataille a aussi connu « une mise en question de sa *légitimité* », n'a pu continuer à exercer une domination sur le monde que grâce à « la domination technique (c'est-à-dire la capacité acquise d'asservir la nature et par conséquent d'intoxiquer toute culture possible par la connaissance née de cette domination et qui lui est idoine)<sup>56</sup> ». Ainsi passant d'une souveraineté de droit à une souveraineté de fait, a-t-il fini par désamorcer « sa vision de l'Histoire (avec un grand H) et sa conception de la littérature sacrifiée<sup>57</sup> ». Mais cela est loin de rendre vaine toute bataille contre l'un de l'Histoire surtout pour ceux qui ont habité la face cachée de la terre, car l'Occident, ne pouvant plus régir l'Histoire du monde, a choisi « d'affiner une conception où les histoires ne pèseraient plus d'un poids aussi déterminant sur les consciences et les expressions<sup>58</sup> ». C'est une conception qui jette dans l'ombre le poids du vécu si important dans les Antilles. Autrement dit, il s'agit d'une conception de l'histoire qui ne peut permettre de « démêler [le] sens dououreux du temps », d'explorer son lancement et « de le “révéler” de manière continue dans le présent et l'actuel<sup>59</sup> ». Ce qui pourrait poser la question du statut de l'écrit comme source suffisante du procès d'historicisation. Cette mise en question dont on verra les conséquences se confirme lorsqu'il dit un peu plus loin : « La littérature n'est pas diffractée seulement, elle est désormais partagée. Les histoires sont là, et la voix des peuples<sup>60</sup> ». Comment l'écrit rendrait-il compte de « la voix des peuples » ? De là la nécessité ou l'urgence de « méditer un nouveau rapport entre histoire et littérature » et de « le vivre autrement<sup>61</sup> ». Ce qui ne peut se faire qu'en faisant tomber les fondements de la Totalité ou en niant « l'Un ».

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>56</sup> *Id.*

<sup>57</sup> *Id.*

<sup>58</sup> *Id.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 142.

## La négation de l'Un, la Relation et les tâches de l'écrivain

On vient de le voir, la problématisation du rapport continu entre l'Histoire et la Littérature dans le déploiement du projet Occident montre pour le moins qu'un Antillais ou toute autre personne venant de ces contrées qui ont subi l'imposition des règles des pensées de système ou des systèmes de pensée, contrées qui, par le biais de la colonisation, ont été « une expérience de système<sup>62</sup> » ou d'enfermement, ne saurait être historien innocemment, ni travailler innocemment sur le langage, c'est-à-dire dans l'oubli du fait que « l'Histoire (ainsi que la Littérature) est à même de nous labourer, comme conscience et cheminement de la conscience, comme névrose (signe d'un manque) et tassemement de l'être<sup>63</sup> ». Pourquoi le langage est-il en cause ? Parce que le langage de la théorie de la connaissance et la logique des concepts, comme l'a relevé Jacques Coursil, trouvent tous leur fondement dans « le discours présocratique de l'Un<sup>64</sup> ». Ainsi, ce qui s'impose à celui qui ne veut pas jouer à la dangereuse innocence, qui espère « retrouver son temps vrai et son identité », c'est « se battre contre l'un de l'Histoire, pour la Relation des histoires<sup>65</sup> » et, on pourrait ajouter, des littératures. Car, seule la négation de l'Un ou la sortie d'une philosophie totalitaire de l'histoire permet de s'engager dans l'aventure d'une « quête de la dimension temporaire [qui] ne sera [...] ni harmonieuse ni linéaire » d'une part et, d'autre part, de s'échapper de « la perplexité métaphysique » pour embrasser « le plaisir littéraire<sup>66</sup> ». Ce dernier est, bien évidemment, celui des « littératures de la Relation [qui] ne vaudraient pas de tendre à être "universelles" » d'une part et, d'autre part, [qui] « bâtissent demeure en échangeant à vif avec le Tout-monde, qui toujours change, en demeurant<sup>67</sup> ». Ce sont des littératures qui ont rompu avec « le sacré du signe écrit » (inséparable de la Littérature sacrée) et qui jouent le genre du conte en tant qu'il agresse « le sacré du signe écrit » contre le mythe qui « consacre la parole et la vœu par avance au rituel de l'écrit<sup>68</sup> ».

La présentation du contraste entre le mythe et le conte est fort éloquente en ce sens qu'elle suggère déjà le type d'écriture que Glissant veut promouvoir. Si le mythe qui n'est pas symbolique se situe du côté de l'obscur (sa structure n'est pas claire et son projet ne se donne pas d'emblée), le conte, lui, par contre, est non seulement transparent dans ses structures comme dans son projet mais sa symbolique aussi est claire. De plus, si par activation dans le réel, le prolongement du mythe est déterminé : « en Occident par exemple, la *filiation*, qui introduit à l'Histoire », le conte, lui, « n'est pas une exploration de l'inconnu-connu » mais, « une lecture stylisée du réel ». À l'inverse du mythe, « il n'intervient pas dans une histoire de la communauté comme un facteur décisif ni patent ». En bref, mythe et conte

62 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, op. cit., p. 52.

63 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 137.

64 Jacques Coursil, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, op. cit., p. 110.

65 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 159.

66 *Ibid.*, p. 143.

67 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, op. cit., p. 42-43.

68 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 151.

mènent à des univers contrastés. Le mythe non seulement préfigure l'histoire et est parfois producteur d'histoire mais semble préparer à l'Histoire, par généralisation. Le conte au contraire ne conçoit que des histoires non généralisables ; il arrive que le conte (antillais par exemple) repère un manque historique et l'entérine. Il est possible que la fonction du conte soit ici de combattre l'action parfois paralysante du désiré historique, de nous sauver de la croyance que l'Histoire est la première et la fondamentale dimension de l'homme, croyance, héritée de l'Occident ou imposée par lui. [...] [Le conte procède par accès sacrilèges. Ce qu'il agresse ainsi, c'est d'abord le sacré du signe écrit. Le conte antillais balise une histoire déportée par l'édit et la loi. Il est l'anti-édit et l'anti-loi, c'est-à-dire l'anti-écriture<sup>69</sup>.

L'option pour le conte en tant qu'il est « l'anti-écriture » peut ainsi être liée avec la récupération de l'oral qui fut dominé par l'écrit et, de ce fait-même, de « la voix du peuple » et, par conséquent, du vécu et des tourments qu'elle exprime. « Quand l'oral confronte enfin l'écrit, écrit Glissant, les misères accumulées secrètes soudain parlent, l'individu sort du cercle étroit. Il rejoint, par-delà toute dérision vécue, un sens collectif, une poétique de l'univers, où chaque voix compte, où chaque vécu explique<sup>70</sup> ».

On le voit, ce qui permet de retrouver la voix du peuple avec ses tourments, ce qui permettra d'explorer « le sens douloureux du temps » antillais sans que cette exploration devienne « une mise en schémas » ou « sans le recours de ces sortes de plages temporelles dont les peuples occidentaux ont bénéficié, sans le secours de cette densité collective que donne d'abord un arrière-pays culturel ancestral<sup>71</sup> », c'est une série de refus, de négations ou de ruptures avec des catégories, avec la théorie de la connaissance et l'organisation des disciplines enracinées dans la métaphysique de l'Un ignorante de la Relation. Autrement dit, c'est dans le vide laissé par le démantèlement, mieux, par la négation de l'Un, qu'émergera une nouvelle théorie de la connaissance pour laquelle « l'élément poétique est un élément de connaissance du réel<sup>72</sup> ». Ainsi peut-on lire dans *Le discours antillais* :

En ce qui nous concerne, l'histoire en tant que conscience à l'œuvre et l'histoire en tant que vécu ne sont donc pas l'affaire des seuls historiens. La littérature pour nous ne se départira pas en genres mais impliquera toutes les approches des sciences humaines. Les catégories héritées ne doivent pas en la matière bloquer la hardiesse méthodologique, là où elle répond aux nécessités de notre situation. Quereller l'Histoire, c'est peut-être, pour Derek Walcott, affirmer l'urgence de cette mise en question des catégories de la pensée analytique<sup>73</sup>.

Et c'est aussi dans ce sens qu'il faut situer la tâche de l'écrivain antillais. Ce dernier est invité, dans son démêlement du vécu antillais, à une hardiesse méthodologique, à une créativité que ne doivent plus bloquer les anciens ordres du discours, anciennes

<sup>69</sup> *Id.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>72</sup> Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, p. 187.

<sup>73</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 133.

poétiques ou théories des genres. L’écrivain-poète sera le véritable « historien », mieux, le véritable diseur de la Diversité du monde surgissant des ruines de l’Un.

Parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée, l’écrivain antillais doit « fouiller » cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu’il a repérées dans le réel.

Parce que la conscience antillaise fut balisée de barrières stérilisantes, l’écrivain doit pouvoir exprimer toutes les occasions où ces barrières furent partiellement brisées.

Parce que le temps antillais fut stabilisé dans le néant d’une non-histoire imposée, l’écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée, c'est-à-dire à dévoiler la vivacité féconde d'une dialectique réamorcée entre nature et culture antillaises<sup>74</sup>.

C'est en ce sens que « l'implication littéraire » (Glissant) ou poétique oriente non sans la subvertir la réflexion historique ou philosophique. Et Glissant le réaffirme lorsqu'il écrit : « Je crois que c'est dans les œuvres littéraires et non dans les tentatives théoriques que l'approche de la totalité-monde se dessine d'abord<sup>75</sup> ». Dans la *Philosophie de la relation*, un titre qui, avec son sous-titre « poésie en étendue », est loin d'être innocent, il affirme non seulement que la philosophie de la Relation est « un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique<sup>76</sup> », mais aussi que « la langue des philosophes est d'abord celle du poème ». Et il ajoute : « Les beautés ou les incertains révélés dans les poétiques se rencontrent là, aux lieux où les différences s'assemblent, se séparent, s'équivalent, pour des résultantes toujours inattendues<sup>77</sup> ». Serait-ce parce que la poésie, l'intuition poétique, est plus ouverte au détail qui marque la différence et à la nouveauté ? C'est bien ce que suggère la manière dont Glissant appose « la pensée archipélique », qui est une « pensée de l'essai, de la tentation intuitive », aux « pensées continentales, qui seraient avant tout de système ». Alors que par la pensée continentale nous voyons « le monde d'un bloc, ou d'un gros, ou d'un jet, comme une sorte de synthèse imposante, tout à fait comme nous pouvons voir défiler par des saisies aériennes les vues générales des configurations des paysages et des reliefs », par la pensée archipélique, écrit Glissant, « nous connaissons les roches des rivières, les plus petites assurément, roches et rivières, nous envisageons les trous d'ombre qu'elles ouvrent et recouvrent<sup>78</sup> ». Parce que prenant la forme de l'examen au détail près fait par un observateur sans la prétention de maîtrise aérienne propre à la forme spéculative associée à l’Un — Glissant ne dit-il pas : « Quittons les rêveries d'enfance, le songe du Vrai, nions l’Un<sup>79</sup> » — « les poétiques nous rapprochent du tout », tout en nous « remet[tant]

74 *Id.*

75 Cité par Jacques Coursil, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, *op. cit.*, p. 87.

76 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, *op. cit.*, p. 82.

77 *Ibid.*, p. 87.

78 *Ibid.*, p. 45.

79 Édouard Glissant, *L'intention poétique*, 1969, p. 13.

à même de nous dégager des visions globales, ou des orbes des synthèses, [...] elles nous donnent par ailleurs d'échapper aux vertiges des infinis détails du divers, [...] *en nous y inscrivant précisément<sup>80</sup>* ». Et comme pour insister, il finit par écrire : « [Le poème] est (il chante) le détail, et il annonce aussi la totalité. Mais c'est la totalité des différences, qui n'est jamais impérieuse<sup>81</sup> ».

Soulignons que dans la poétique glissantienne de la relation, le roman, qui ne peut être une forme fixe, mais une forme « en transformation, en mouvement, puisqu'il adhère au rythme de la vie, à ses flux et à ses reflux<sup>82</sup> », est aussi investi comme « un moyen de connaissance imaginaire, ouvert à toute découverte de l'esprit et de la vérité<sup>83</sup> ». En d'autres termes, la sortie de la pensée du système et de la conception d'une Histoire uniforme se fait à travers et débouche sur le déploiement des formes d'écriture qui permettent à l'écrivain d'explorer librement et de s'attarder sur « les particularités, les paradoxes, et les multiples complexités de ses expériences du monde<sup>84</sup> ».

Pour finir, il faut dire un mot de la catégorie de la « Relation » qui est au centre la poétique glissantienne et de ce à quoi elle ouvre dans le domaine des sciences historiques. Tout d'abord, il faut souligner, avec Jacques Coursil, que cette catégorie est proposée par la poétique aux sciences historiques. C'est elle 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 ». Ce que Glissant appelle « l'inouïe intelligence de la Relation » s'oppose à l'histoire (en tant que discipline) qui, « maintenant le paradigme de l'Être, ne peut étudier que des entités préalablement isolées », sans relation avec autre chose. Ce qui fait qu'un territoire ne donnera lieu qu'à une histoire de territoire, une île, une histoire d'île, une nation, une histoire de nation. « Dans cette conception ontologique de l'histoire, on ne pose au "lieu" que des questions d'objet<sup>85</sup> ». À partir du moment où cette Histoire change ses catégories, adopte la catégorie poétique de la Relation, elle fait voir une autre dimension plus riche. En place d'un lieu-objet, elle donne à voir

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 se trouve renversée. Car il ne s'agit plus simplement de raconter son histoire, mais bien celle du monde à travers soi<sup>86</sup>.

80 Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, op. cit., p. 83.

81 *Ibid.*, p. 83.

82 Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p. 135.

83 Abdelkébir Khatibi, « Cervantès et la modernité », *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, op. cit., p. 240.

84 Michael Dash, « Introduction », dans Édouard Glissant, *Caribbean Discourse : Selected Essays*, textes rassemblés par Michael Dash, 1992, p. xxxiii.

85 Jacques Coursil, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, op. cit., p. 98.

86 *Ibid.*, p. 98.

Enfin, avec la catégorie poétique de la Relation, c'est aussi « le mythe de la filiation » et la représentation linéaire du temps sur laquelle s'articule ce mythe qui sont remis en question, démantelés. C'est pourquoi la catégorie de la « Relation » va de pair avec celle de « l'étendue », à propos de laquelle Glissant écrit : « L'étendue [...] suppose le contraire de la filiation ». Et il ajoute : « l'étendue n'est pas d'espace, elle est aussi son propre temps rêvé<sup>87</sup> ». En bref, l'étendue est une topique de récits, au sens où elle « est une mémoire et cette mémoire, pour chaque culture, chaque monde, est le lieu du temps<sup>88</sup> ». On ne saurait ne pas voir qu'avec les catégories de la « Relation » et de « l'étendue », c'est non seulement la conception de l'Être-Un qui est congédiée mais aussi la conception positiviste du monde et de l'histoire.

Tendant vers le fragmentaire, l'écriture des essais est déjà l'illustration de cela. Les fragments, en effet, s'appellent et s'engendent sans jamais se totaliser. Le fragmentaire, on le sait, est le point de convergence d'une triple crise : crise de l'œuvre et de son achèvement, crise de l'idée de totalité, et crise de la notion de genre sûre de ses frontières. C'est ce que suggère Sébastien Rongier lorsqu'il écrit que « le fragmentaire exprime une autre logique, avançant dans l'inconfort et l'incertitude, rendant audible l'insécurité issue de l'effondrement d'une connaissance continue, pleine d'elle-même<sup>89</sup> ». Et on pourrait ajouter que si le fragment est l'irruption de la nouveauté, il laisse toujours l'espace ouvert à l'imprévisible inattendu. Le fragment, en tant que « présence soustraite et blessée<sup>90</sup> » appelle et fait signe à l'autre fragment.

Nous avons, au cours de cet essai, évoqué des penseurs-philosophes avec lesquels Édouard Glissant partage la préoccupation de s'échapper de la tradition métaphysique dont Hegel est le représentant insigne. Nous espérons que ce texte a pu suggérer, comme l'a fait Bernadette Cailler dans son article « *Totalité et infini, altérité et relation : d'Emmanuel Lévinas à Édouard Glissant* », jusqu'où la sortie de la métaphysique ou, plus précisément, de l'ontologie occidentale articulée sur la catégorie de la Relation est radicale. En ce qui concerne Lévinas, que nous avons cité dès l'introduction, Bernadette Cailler a ces mots éloquents : « En effet, pour Lévinas, non seulement l'Europe, c'est "la Bible et les Grecs"<sup>91</sup> », traditions auxquelles prend langue sa philosophie, mais 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<sup>92</sup> ». Il n'y a aucune trace, dans son œuvre, autant que je sache, de ce que Martin Bernal a pu appeler « l'Athènes noire<sup>93</sup> ». « Il faut se hâter de souligner, sans y insister ici, qu'au regard de bien des travaux désormais connus,

87 Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, op. cit., p. 71.

88 Jacques Coursil, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, op. cit., p. 90.

89 Sébastien Rongier, « La modernité, esthétique et pensée du fragmentaire », [en ligne]. <http://sebastienrongier.net/article55.html>

90 Kasereka Ka Mwenge, *Pascalie. Journal d'un errant*, 2002, p. 12.

91 François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, 1996, p. 134-136.

92 *Ibid.*, p. 136.

93 L'auteur fait ici écho au livre de Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1987.

les rapports entre l'héritage grec, le monde hébraïque, et en plus donc, l'Afrique, doivent en fait se concevoir comme un réseau de contamination datant de fort loin<sup>94</sup> ». Cette amorce d'une mise en relation de Lévinas et de Glissant indique une direction dans laquelle l'œuvre de Glissant est encore à exploiter. Sa nouveauté ou, si l'on veut, sa modernité, n'en sera que plus connue. Le développement d'une pensée postcontinentale et d'une conscience à la mesure du Tout-Monde est aussi à ce prix.

---

94 Bernadette Cailler, « *Totalité et infini*, altérité et relation : d'Emmanuel Lévinas à Édouard Glissant », Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, 1999, p. 115.

## Références

- BARTHES, Roland, « Exergue », dans Abdelkébir Khatibi, *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi. III Essais*, Paris, La différence, 2008, p. 7-8.
- BODU, Brigitte, « Mondialité ou mondialisation ? Le Tout-monde et le Tout-empire », [en ligne]. <http://www.cahiersdugepe.fr/index.php?id=1826>
- CAILLER, Bernadette, « Totalité et infini, altérité et relation : d'Emmanuel Lévinas à Édouard Glissant », dans Jacques CHEVRIER (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 113-131.
- CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.
- COLIN, Katell, *Le roman-monde d'Édouard Glissant. Totalisation et tautologie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.
- COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard (Tel), 1986.
- COURSIL, Jacques, « La catégorie de la relation dans les essais d'Édouard Glissant. Philosophie d'une poétique », dans Jacques CHEVRIER (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 85-112.
- DASH, Michael, « Introduction », dans Édouard GLISSANT, *Caribbean Discourse : Selected Essays*, textes rassemblés par Michael Dash, Charlottesville, University Press of Virginia, 1992, p. xi-xlv.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- GLISSANT, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_, *L'intention poétique*, Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie de la relation. Poésie et étendue*, Paris, Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, texte traduit par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, texte traduit par R. Kempf, Paris, Vrin, 1953.
- KHATIBI, Abdelkébir, « Cervantès et la modernité », *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, Paris, La différence, 2008, p. 233-241.
- \_\_\_\_\_, « Pensée-Autre », dans *Oeuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*, Paris, La différence, 2008, p. 9-27.
- LACOUE-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc Nancy, *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 2008.
- MWENGE, Kasereka Ka, *Pascalie. Journal d'un errant*, Paris, l'Harmattan (Poètes des cinq continents), 2002.
- POIRIÉ, François, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996.

- RENAUT, Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion (Bibliothèque des savoirs), 2009.
- RONGIER, Sébastien, « La modernité, esthétique et pensée du fragmentaire », [en ligne], <http://sebastienrongier.net/article55.html>
- SEREQUEBERHAN, Tsenay, *Contested Memory. The Icons of the Occidental Tradition*, Trenton, Africa World Press, 2007.
- TOWA, Marcien, « Propositions sur l'identité culturelle », *Présence Africaine*, n° 109 (1<sup>er</sup> trimestre 1979), p. 82-91.