

CRÉOLISATION DE LA POLITIQUE, POLITIQUE DE LA CRÉOLISATION

Penser un « im-pensé » dans l'œuvre d'Edouard Glissant

Edelyn Dorismond

Association Sens-Public | « Cahiers Sens public »

2009/3 n° 11-12 | pages 137 à 146

ISSN 1767-9397

ISBN 9782952494731

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-3-page-137.htm>

Pour citer cet article :

Edelyn Dorismond, « Créolisation de la politique, politique de la créolisation. Penser un « im-pensé » dans l'œuvre d'Edouard Glissant », *Cahiers Sens public* 2009/3 (n° 11-12), p. 137-146.

Distribution électronique Cairn.info pour Association Sens-Public.

© Association Sens-Public. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Créolisation de la politique, politique de la créolisation

Penser un « im-pensé » dans l'œuvre d'Edouard Glissant

Edelyn Dorismond

Selon Glissant,

« la créolisation suppose [que] des éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être "équivalents en valeurs" pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. Elle se fait mais sur un mode bâtard et sur un mode injuste. »¹

Cette définition recèle l'idée selon laquelle la créolisation demande pour se manifester une « relation », une mise en commun, ou un échange entre des cultures égales. L'égalité, dans ce cas, représente l'une des conditions de possibilité de la créolisation : elle façonne en tant qu'elle rend possible aussi une « communauté des égaux que nous désignons par l'expression, "communauté créole" ». Toutefois, cela se complique : l'on comprend parfaitement qu'une communauté des égaux n'est en même temps qu'une communauté d'inégaux, une communauté inégalitaire. En effet, Glissant reconnaît qu'une forme de relation dans l'inégalité ou dans la domination peut être établie entre les cultures en donnant lieu à une créolisation sous un mode bâtard. Créolisation bâtarde, créolisation injuste, en ce qu'elle recèle l'« injustice » comme fait in-créolisable. Par ailleurs, l'égalité n'est pas l'unique élément qui participe à la définition de la créolisation. Remarquons que l'égalité est la relation instituée entre deux agents égaux, mettant en commun, à part égale, les héritages et les acquis culturels, intellectuels qu'ils détiennent pour laisser advenir la créolisation. La mise en commun devient alors une initiative qui consiste à générer un quelque-chose « imprévisible » dont l'appartenance revient à chacun des partenaires créolisant, à tous les créoles et à aucun, en particulier. Entendue en ces termes, la créolisation vient à pervertir c'est-à-dire à conduire outre-racines, outre-origines, à détruire toutes autorités traditionnelles dont l'être est la « hiérarchie » au profit de l'égalité des origines, des commencements. La créolisation semble ruiner l'« autorité » et

1. Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17.

maintenir le « pouvoir » et la « domination » sans les créoliser. C'est qu'il est de ces choses dans l'histoire qui ne se créolisent pas et survivent malgré les bruits et fureurs des annonces à l'avènement du monde créole, du mondial. Le paradoxe de la créolisation se manifeste dans la forme d'une communauté inégalitaire d'agents « égaux », sans origine(s), sans tradition(s).

L'hypothèse que nous soutiendrons dans cet article revient à montrer en quoi la créolisation laisse pendante la question de l'organisation politique d'une société créole ou du monde créole à venir. C'est dire qu'il y a là quelque chose d'heuristique que suscite la pensée de Glissant. Nous ne ferons qu'esquisser les problèmes d'ordre politique que fait naître la créolisation. Nous ne nous préoccuperons pas de répondre aux questions qui seront formulées. L'intérêt de ce travail est dans le fait unique de souligner l'impasse politique à laquelle nous conduit la pensée glissantienne de la créolisation au regard de certains concepts de la politique qui, quoiqu'on dise, ne cesse d'être opérationnelle : ceux de l'Etat, de l'Etat-Nation, de la Terre ou de la Patrie, ceux de la Culture et de l'identité. Quant à cette dernière, on dit qu'elle ne se commande pas ; c'est dire aussi que sa vie est dure, sa durée est vitale.

Pour rendre notre démarche plus compréhensible et plus cohérente, nous serons obligés d'impliquer dans la définition donnée de la créolisation par Glissant une dimension qui n'est qu'apparente. Nous devons étendre la créolisation d'un phénomène du monde colonial – elle a commencé sur les plantations coloniales esclavagistes – à un phénomène du monde, un phénomène mondial. Dans cette perspective, nous reprenons cette autre définition de Glissant : « j'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les dysharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre. »² L'avancée que nous entreprenons par cette définition supplémentaire est celle qui nous permet de passer d'un événement lié à certaines contrées particulières du monde, d'un événement qui ne concernait, jusque là, que des cultures particulières, les cultures caribéennes, pour devenir l'affaire de tout le monde, l'affaire du monde, l'affaire-monde. La créolisation est l'affaire-monde qui se manifeste par une résonnance inouïe des cultures les unes dans les autres. Cette extension, cette intensification de la créolisation est due au fait du développement technologique rétrécissant les distances temporelles et spatiales. Par ce développement foudroyant des moyens de communication les cultures s'affirment les unes aux autres tout en étant dans une dynamique interminable de *traduction* et

2. Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 194.

d' « intervalorisation ». Un contact, une relation qui s'intensifie aussi au même titre que l'intensification des communications. Dès lors les « cultures » commencent par perdre leur « racine » ; leur « origine ». A force de contacts, elles se pervertissent en perdant la légitimité de l'origine. Le monde qui se créolise est celui de l'avènement des cultures « composites », c'est-à-dire, des cultures composées de plusieurs apports de valeurs égales rendant impossible toute supériorité d'une origine sur une autre, effaçant l'*originellité* elle-même. Etant de plusieurs horizons culturels, la culture composite n'est d'aucun, et ne saurait se réclamer d'aucun d'eux, mais de tous les horizons culturels repérables.

« Les cultures que j'appellerai composites, dont la créolisation se fait en quelque sorte sous nos yeux. Ces cultures ne génèrent pas de Création du monde, elles ne considèrent pas le mythe fondateur d'une Genèse. »³

Enfin la créolisation permettra d'invalider les grands mythes grâce auxquels des campagnes de colonisation ont opéré dans l'histoire. Devons-nous nous contenter de penser la créolisation comme la rencontre entre les cultures sans nous interroger sur le mode de cette rencontre ? Comment les cultures se rencontrent-elles ? Cette question nous renvoie à plusieurs réponses qui dépendent chacune du sens qui serait retenu ou priorisé. La modalité des rencontres entre les cultures peut porter sur la rencontre elle-même ou sur les moyens par lesquels les rencontres sont possibles. Si nous tenons compte des moyens de rencontres, nous pourrions penser à la télévision, à l'internet qui représentent des formes avancées de mise en « médiation », de mise en commun de ce qui est spécifique ainsi que ce qui est déjà commun. L'internet, la télévision sont des formes de traductibilité par lesquelles la traduction, comme condition du créole, se met en place. Les touristes, les immigrés, les « apatrides » ou les « parias » participent aussi à cette mise en commun ; ils sont des agents de la rencontre, donc, de la créolisation. Glissant accorde peu d'attention à l'immigration. Le fait est peut-être dû à la distinction tranchée que l'auteur établit entre créolisation et mondialisation. Si nous comprenons l'immigration comme une excroissance de la mondialisation, il devient évident que l'immigration n'a rien à voir avec une relation culturelle ; elle est conséquence économique de l'expansion économique qu'est la mondialisation. Et pourtant c'est au regard de cette figure que nous aurons à poser le problème qui nous intéresse ici.

« Ce que l'on appelle Mondialisation, qui est donc l'uniformisation par le bas, le règne des multinationales, la standardisation, l'ultralibéralisme

3. *Idem*, p. 195.

sauvage sur les marchés mondiaux (une Corporation déplace avantageusement ses usines dans un lointain pays, un malade n'a pas le droit d'acheter des médicaments à meilleur rapport dans un pays voisin), et ainsi de suite, chacun peut s'en rendre compte, c'est la procession des lieux-communs rabâchés par tous, et que nous répétons infiniment, mais c'est aussi, tout cela, le revers négatif d'une réalité prodigieuse que j'appelle Mondialité. »⁴

La mondialisation est le contraire de la créolisation ou de la mondialité, en ce qu'elle promeut une uniformisation, un nivellement par le haut des cultures, une standardisation des cultures qui met la créolisation en souffrance. La domination qui est à l'œuvre dans la mondialisation contreviendrait à l'avènement d'un monde créole. De deux choses l'une : que le monde se mondialise ou qu'il se créolise. A bien comprendre la position de Glissant face à la mondialisation, et surtout nous renvoyant aux travaux qui se font dans les sciences sociales sur le développement des processus de mondialisation, il devient une évidence de soutenir que la créolisation n'est pas, elle est en route, elle est dans une *advenance* toujours annoncée, jamais arrivée. Comment sauver la créolisation de la « mondialisation, conçue comme non-lieu » qui mènerait à une « dilution standardisée » ? Il faut d'abord penser que la créolisation est possible dans le mouvement même de la mondialisation. Toutefois, une concession primordiale est à faire : il faut admettre que la créolisation, bâtarde ou hybride, puisse se réaliser dans une relation inégale, et dès lors la créolisation procède de la mondialisation. C'est ce que Glissant, semble-t-il, a concédé à la rencontre inégale quand il reconnaît que :

« Dans des pays de créolisation comme la Caraïbe ou le Brésil, où des éléments culturels ont été mis en présence par le mode de peuplement qu'a été la traite des Africains, les constituants culturels africains et noirs ont été couramment infériorisés. La créolisation se pratique quand même dans ces conditions-là, mais en laissant un résidu amer, incontrôlable. Et presque partout dans la Néo-Amérique il a fallu rétablir l'équilibre entre les éléments mis en présence, en premier par une revalorisation de l'héritage africain, c'est ce que l'on a appelé l'indigénisme haïtien... »⁵

La créolisation est ce qui résulte du contact inégal des cultures. Dans ce cas, le concept fondamental est le contact ou la relation qui s'installe entre les cultu-

4. Edouard Glissant, *La cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris, Gallimard, 2005, p. 15.

5. Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, pp 17-18.

res. Ce contact est à l'œuvre aussi dans le déplacement des immigrés ; eux aussi participent à la créolisation dans la mesure où c'est davantage grâce à eux qu'à la télévision ou à l'internet que les véritables contacts s'établissent. Et cela, selon le fait souligné par Glissant lorsqu'il pense que ce qui résiste à la mondialisation est la « trace ». « Mais pour chacun de nous, la trace qui va de son lieu au monde et de retour et aller encore et retour encore indique la seule permanence. »⁶ La créolisation ou la mondialité suit le mouvement de la mondialisation, en lui résistant ; en apportant avec soi la « trace », on apporte ce qui permet de se défaire de la standardisation de la mondialisation. Nous résistons aux tentatives de créer des identités *ataviques*, car la mondialisation, en procédant par dénégaration de l'autre dans sa spécificité, nie aussi sa trace, son histoire, sa mémoire qui est têtue, qui résiste. Le mode de résistance à la mondialisation prend la forme de l'imaginaire et du « poétique ». L'imaginaire est d'où il faut partir pour commencer un monde nouveau créole, un monde créole nouveau. Alors, la mondialité aura à se nourrir davantage de « poétique » que de politique. La poétique est cette nouvelle manière de saisir la « nouvelle région du monde ». Une nouvelle région marquée par le « tremblement », le chaos-monde, l'opacité : elle s'appelle *Tout-Monde*.

La mondialité demande une *pensée du tremblement*, une pensée de la relation de toutes les régions du monde tenues d'un bout à l'autre sans ordonnancement hiérarchique ou dominateur. La mondialité est le chaos-monde, le monde sans ordonnancement universalisant, le monde en tant qu'il cesse d'être le lieu de domination et de hiérarchisation. Enfin, elle est la communauté des cultures égales élaborées à partir des contacts inégaux. Les relations sont transversales. Ce qui s'y opère ce ne sont pas des histoires et des mémoires qui mobilisent les récits de l'origine, les *identités ataviques* ou les substances identitaires, mais des rencontres créatrices des histoires, des mémoires (qui deviendraient « créoles »). Le monde n'ayant aucune origine, il devient l'espace de flottement, c'est pour cela qu'il tremble. La pensée du monde tremblant est celle d'un monde qui perd son origine pour se dissoudre dans un « présent » chaotique, turbulent. Les sociétés cessent de se faire valoir au regard d'un ancêtre commun, d'une identité arc-boutée à cette généalogie linéaire : tout doit être lu dans l'oblique, dans la ligne brisée, dans « les lignes de fuite »⁷.

6. Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 192.

7. Il est clair que cette manière de penser la créolisation tient en bien des points à la philosophie de la déterritorialisation de Deleuze qui, d'ailleurs, est cité par Edouard Glissant. Même s'il nie l'importance de la manière deleuzienne de penser les dynamiques relationnelles des choses à partir du « rhizome ».

Cette manière de comprendre le monde correspond à ce que nous entendons par utopie, lieu heureux mais non encore réalisé de la fraternité rencontrée dans la traductibilité créole des cultures. Ce que l'auteur nous accorderait en acceptant que l'utopie est ce qui manque au monde. Par ailleurs, que l'utopie soit absente du monde, que Glissant nous en dise peu, ce qui importe pour nous est de savoir ce qu'il nous fournit comme moyens pour atteindre ce non-lieu, ce bon lieu ? Comment penser la créolisation dans la mondialisation en dehors de toute utopie ? Comment à la place ou à côté d'une poétique est-il possible de penser une politique de la mondialité ou de la mondialité politique ?

Nous prenons, comme figure de ce déplacement qui est condition de la mondialité, l'immigré. Nous reconnaissons que le terme n'occupe aucune place fondamentale chez Glissant. Mais nous pensons que l'immigré en tant qu'il est figure de la mouvance monde mérite d'être pris en compte dans une problématique qui pose le déplacement et la rencontre comme conditions de la déperdition des origines. Cela n'est que prétexte pour confronter la créolisation à la logique de la politique, qui est avant tout celle de la gestion des sociétés au regard de l'unité⁸ entendue dans le sens d'une catégorie ontologique de la politique moderne. Comment réaliser l'un du multiple ? Si la créolisation est la modalité du multiple, surtout du « divers », du « diversel » opposé à l'un-iversel, si elle n'a pas généré sa propre politique, nous sommes en droit d'exploiter sa capacité heuristique, en la confrontant à la politique dont la passion est de réaliser l'un. Comment la créolisation est-elle possible dans un espace politique ? La question présuppose que la politique a affaire à des créoles, des gens qui se sont rencontrés, donc, qui n'obéissent pas tous aux critères de nationalités et de cultures. Donc, il s'agit de penser le vivre ensemble créole. Dans la mesure où l'autorité politique ou religieuse est liée à un « commencement », une

8. Citons quelques passages de Gérard Mairet dans le texte : *Le principe de souveraineté. Histoire et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997. D'abord, il définit la politique comme « l'activité humaine dont l'objet propre est de constituer et de maintenir ensemble les individus d'une communauté humaine historiquement déterminé. » Ensuite, il continue en affirmant que la politique est ce qui *est commun à des individus*. Donc « la politique concerne l'être commun des hommes. » Mais qu'est-ce qui fonde ontologiquement cette politique, qu'est-ce qu'elle doit réaliser ? « L'être commun moderne se constitue, dans le double sens juridique et ontologique de ce mot, au sein d'une relation de l'un et du multiple. Et la nature de cet être est d'être un. Cela veut dire que la politique moderne a horreur du multiple. Le divers, le nombre, en un mot, la multitude, c'est-à-dire la multiplicité des individus, avec pour chacun d'eux et pour tous, ses passions, ses désirs, ses forces et ses puissances, est facteur de division. Au contraire, l'un, l'unité est facteur d'union. (...) Dans la tradition occidentale, le principe politique semble être installé définitivement sur les assises d'une ontologie de l'un. » (pp. 185-187).

« origine » ou le pouvoir de la raison à fonder, sur quoi peut-on fonder une autorité créole ? N'ayant pas d'antériorité et de précédent les créoles ne sont-ils pas condamnés à être chacun leur propre autorité, leurs propres porteurs de normes⁹ ? En réalité, notre questionnement prend son sens dans la figure de l'« apatride », l'immigré ou le sans-papier. L'immigré est aussi un *apatride*, un malvenu, un sans-patrie, un quelconque être que les droits nationaux tiennent dans un statut d'exceptionnalité, avec qui il est possible d'établir des rapports « nus » (cf. Giorgio Agamben).¹⁰ Du fait qu'il n'est pas originaire, citoyen ou *natif* natal, le statut de l'immigré laisse entrevoir le sens originaire de la nation qui s'apparente à la naissance et à la terre, aussi ce sur quoi se fonde le pouvoir étatique. Nation et terre, deux notions qui ont l'origine pour présupposé. La terre, d'un point de vue phénoménologique¹¹, est la puissance originaire, nourricière de l'existence humaine où s'enracine notre appartenance. Et la naissance traduit notre avènement de l'origine, notre événement dans l'origine.

Ce à quoi conduit la créolisation entendue dans le sens du tremblement du monde est ce que nous considérons comme une déperdition de l'origine, une occultation du commencement au profit de la *dissémination*, de l'impossible origine, de l'oblitération absolue de la racine. Du point de vue politique ou de l'organisation du vivre-ensemble, cette manière de prendre congé de l'origine ou du commencement comporte des conséquences très lourdes. Nous admettons que la politique, comme pratique du vivre-ensemble tire sa légitimité d'une certaine autorité. L'autorité politique est l'aptitude d'une instance jugée capable de réaliser le vivre-ensemble en maintenant l'unité de la société. C'est dire que l'autorité constitue le concept fondamental de la politique. Qu'en est-il de l'autorité, elle-même ? Le concept de l'autorité nous intéresse en ce qu'il nous permet de lier le commencement, l'origine avec la politique pour enfin montrer l'implication politique de la créolisation.

Selon Hannah Arendt, l'autorité devient pour notre temps un concept vide et une expérience politique qui ne renvoie à rien. C'est au constat de cette dissolution qu'elle en vient à se demander : « qu'est-ce que l'autorité ? » Hannah Arendt se propose de comprendre l'autorité sous une forme particulière ; il ne s'agira pas d'étudier l'« autorité en général », mais de saisir le sens de l'autorité sous

9. Nous tenterons, ailleurs, d'esquisser le même type de problèmes que pose la créolisation au regard de l'éthique. Il s'agira pour nous de savoir les formes de normativité qui sont susceptibles d'être élaborées dans une société créole, vu que les « valeurs » aussi subissent l'érosion de la subversion de la créolisation.

10. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

11. Cf. Edmund Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Ed. Minuit, 1989.

une « forme bien spécifique ». Sa démarche est historique : « c'est pourquoi, je me propose de reconsidérer ce que l'autorité a été historiquement, et les sources de sa force et de sa signification. »¹². Une démarche historique qui livrera ce qu'a été l'autorité et permettra de comprendre la crise du politique dans la crise générale de la culture. L'autorité doit être distinguée de la coercition et de la « persuasion par arguments » : elle n'est pas la force et elle répugne d'une certaine manière à l'égalité. « S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte et à la persuasion par arguments. »¹³ Le fondement de l'autorité est la « hiérarchie ». En effet, la « hiérarchie » vient de deux mots grecs : « hieros » (sacré) et « archè », commandement et commencement, la hiérarchie est en ce sens le fait d'être tenu par quelqu'un en respect par la primordialité de sa situation dans les bornes du temps. Il s'agit du caractère sacré que l'on reconnaît à quelqu'un vu son ancienneté et par là même sa capacité à commander¹⁴. Dès lors, le rapport de l'autorité à la hiérarchie s'établit, mais c'est le rapport de l'autorité au commencement qui se trouve clarifié.

« L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait de lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont des mortels – les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse¹⁵. »

Articulant cette considération d'inspiration arendtienne aux propos que nous avons tenus sur la mondialité et son tremblement, nous concluons que la créolisation célèbre le temps de la disparition du pouvoir et de l'autorité (la créolisation est l'accomplissement d'une promesse de la modernité d'en finir avec les traditions). En cela, c'est le politique qui se trouve entamé, c'est le vivre-ensemble en tant qu'il demande une « pierre angulaire », une certaine « permanence » qui se trouve délitée. Le délitement de cette pierre angulaire, de ce pivot du

12. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, 123.

13. *Idem*.

14. L'objection que l'on peut nous faire en mobilisant ce recours à Hannah Arendt est celle de nous faire remarquer que l'autorité présentée par Arendt est pensée sur fond de la tradition grecque. Ce qui n'est vrai qu'en partie : outre que nous pouvons rencontrer dans les sociétés caribéennes, par exemple, la survivance de ce rapport aux « anciens », aux « vieux », il est possible de soutenir que la politique moderne ne sape pas l'« origine » dans le sens de « fondement rationnel » ; l'origine a été critiquée comme commencement historique jouissant d'une capacité de détermination de la capacité fondatrice de la subjectivité. En ce sens ce qui y est nié, ce n'est pas l'origine comme commencement non-fondé tout en fondant le monde, mais le début historique posé comme fondement de la subjectivité.

15. *Op. cit.*, p. 126.

monde où l'homme fragile s'accroche ruine même l'idée de monde. Comment penser le monde si l'ordre n'est plus, si tout est chaos, c'est-à-dire si aucun centre n'apporte de pivot aux activités du monde. Nous avons bien compris les intérêts d'une pensée du Tout-Monde : elle déplace les centres de gravité, elle les pervertit en les ruinant, elle déboussole le cours du monde dans l'imprédictible, dans l'imprévisible. En conséquence, elle contribue à défaire les grands récits, les idées qui ont structuré l'histoire de l'occident. Arendt, elle-même, a critiqué les conséquences du rationalisme occidental, le rationalisme inspirateur des grands récits occidentaux dont les conséquences se manifestent dans l'extermination des indiens d'Amérique et de la Caraïbe, la Traite négrière et le nazisme. Glissant va plus loin, sa critique n'est pas un tri, le tri du bon grain parmi l'ivraie, il pervertit, il dégonfle la raison en y substituant l'imaginaire, l'imagination, il se détourne de la rationalité politique en y instituant une *poétique de la relation*. Le tremblement du monde est son déracinement, le monde n'a plus de racine, plus d'origine. Comment la politique est-elle encore possible dans ce temps de foisonnement de récits ?

La politique peut prendre deux voies. La première est ce qui se met en place actuellement. C'est, il faut l'admettre, une réponse improvisée à ce grand changement de paradigme de l'ordre du monde qui passe d'un ordre ordonnancé à un ordre chaotique. Cette réponse se donne à observer dans les pratiques de crispation identitaire venues des groupes sociaux ou des minorités sociologiques entreprenant des luttes par lesquelles elles forcent le politique à prendre en compte leurs spécificités identitaires ou culturelles. En retour la politique mène un jeu de légitimation en ballotant entre l'affirmation tranchée d'une identité nationale et une politique d'intégration douce, question de ne choquer aucune sensibilité.

La deuxième voie, qui reste à explorer, consiste à retrouver d'abord une autre forme de fondation de la pratique politique, à fonder le vivre-ensemble sur quelque chose d'autre que le commencement ou l'origine, ruinés par la pensée postmoderne. La question essentielle qu'il importe de reprendre est celle de savoir ce qui peut faire autorité aujourd'hui ? Quelle est la source fondamentale de légitimation que l'absence de « lieu », ou d'instance légitimante causée par le croisement subversif des cultures, impose comme notre réalité présente¹⁶ ? En

16. Nous entendons ici « légitimation » d'un point de vue différent de celui soutenu par Habermas qui le comprend comme conséquence de la « colonisation du monde vécu », d'où il tire les causes de la crise de légitimité. Cf. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Ed. Payot, 1978, pp. 11-20.

réalité, ce qui disparaît ce n'est pas l'autorité en tant que telle. Ce qui disparaît est l'autorité qui a été fondée par les grands discours, par ce que Glissant appelle, les mythes de la Genèse. Il n'y a que des récits aujourd'hui ; ils s'affrontent et s'invalident l'un l'autre¹⁷. Aucun ne détient le monopole de pertinence pour la conduite de notre vie-ensemble, de notre vie-plurielle. A chacun son mythe. A chacun l'autorité qu'il reconnaît. Donc, l'autorité devient une autorité diffractée, une autorité qui ne fonde rien en général, mais tout en particulier. Alors, la politique devra être ce que Glissant appelle la *Relation*, dont il dit :

« Elle est la quantité réalisée de toutes les différences du monde, et s'oppose à l'universel qui était la référence à la qualité réalisable d'un absolu du monde. La Relation nous autorise le passage, le gué, entre tous les différents du monde, alors que l'universel, hier encore, essayait d'absorber ces différents en une vérité qui aurait rejoint la vérité absolue de l'Être. Le lieu est ce qui dans la Relation, dans la quantité réalisée des différents du monde, est incontournable, c'est-à-dire que par le lieu nous voyons que la Relation n'est jamais une dilution des particuliers, un méli-mélo dans lequel tout se confond et se dissout. La Relation est la quantité réalisée dans tous les lieux du monde. »¹⁸

La politique devra être l'organisation qui permettra aux individus de se déplacer, de passer. L'autorité sera la capacité de permettre aux citoyens de passer sans qu'ils soient sanctionnés pour leur origine, d'être des passeurs entre les origines ouvertes et disponibles à tous ceux qui veulent recréer leurs visions du monde en se ressourçant dans celles des autres. C'est à la politique de la Nation et de la Terre que l'Etat doit abdiquer. Qu'est-ce que peut être une politique du passage, de la transistance ? Comment transiter si l'on vient de nulle part ? Quelle est cette part qui force toute transistance vers son ailleurs ? Nous sommes en face d'une pensée du dehors et du dedans. Qu'est-ce que peut être une politique du dehors et du dedans, du dehors-dedans ? Enfin qu'est-ce que peut être une politique du « mondial » ?

17. Malgré son optimisme c'est à ce cas de figure que peut nous conduire *l'Ethique reconstructive* de Jean-Marc Ferry qui a montré qu'à partir des « registres du discours (narratif, interprétatif, argumentatif et reconstructif) il est possible de reconstruire ensemble l'histoire des histoires particulières. En permettant le dialogue et la mobilisation partagée des mémoires il y a lieu de rendre possible le partage des douleurs ou des traumatismes. Le problème d'un tel point de vue est celui de ne s'être pas posé la question de la possibilité même du dialogue en contexte de souffrances ou de traumatismes qui, parfois, bloquent le « sujet parlant ».

18. Edouard Glissant, « Images de l'Être, Lieux de l'Imaginaire », in *Che vuoi ?, Regards cliniques sur la loi*, Nouvelle série n°25, Revue du cercle freudien, 2006, p. 220 (publication disponible en ligne).