



Collège International de Philosophie

La relation, imprédictible et sans morale

Author(s): ÉDOUARD GLISSANT and F. NOUDELMANN

Source: *Rue Descartes*, No. 37, L'étranger dans la mondialité (Septembre 2002), pp. 76-95

Published by: Collège International de Philosophie; Presses Universitaires de France

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40978706>

Accessed: 19-05-2018 23:51 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



Collège International de Philosophie, Presses Universitaires de France are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rue Descartes*

Entretien avec ÉDOUARD GLISSANT

La relation, imprédictible et sans morale

F. NOUDEMANN : À l'occasion de ce numéro de *Rue Descartes* sur « L'étranger dans la mondialité », qui doit beaucoup à vos écrits, j'aimerais que vous reveniez sur cette notion de « mondialité » qui nous permet de sortir de l'antithèse continuelle entre la globalisation et le protectionnisme, entre d'un côté une sorte d'universalisation dévoyée, et de l'autre côté un particularisme ambigu. Vous avez défini la mondialisation comme le non-lieu ou la dilution standardisés. Quelle distinction établissez-vous avec la mondialité ?

ÉDOUARD GLISSANT : Il faudrait peut-être partir de l'idée qu'il est nécessaire de lutter contre la mondialisation. Certes, on pourrait dire de la mondialisation qu'elle est là, donnée, et que ce n'est pas la peine d'essayer de lutter contre elle en principe. Mais il faut d'abord légitimer l'idée suivante : la globalisation est la réduction à l'uniformité par la base, et toute humanité réduite à une uniformité par la base est une humanité infirme. Il faut qu'on soit bien d'accord sur ça, parce que la globalisation, ce n'est pas seulement le libre marché (on fait ce qu'on veut, les plus forts gagnent, les plus faibles perdent, mais tant pis, c'est comme ça, c'est la loi de la nature, etc.). Il faut d'abord considérer que la globalisation, c'est la réduction au plus bas dénominateur commun possible. À partir de là, sans rester dans l'économie, une idée se fait jour, s'est d'abord faite jour, qu'on pourrait lutter contre la globalisation par la revendication des qualités spécifiques et de la particularité. Et on s'est aperçu très vite qu'il y a là le principe d'un enfermement. Qu'est-ce que la mondialité ? D'abord, il faut dire que ce n'est pas une théorie, que ce n'est pas une idéologie et que ce n'est

pas un principe mécanique. La mondialité est le sentiment imaginaire que l'on ne peut multiplier les diversités qu'en les mettant en relation les unes avec les autres. C'est l'idée que nous avons un lieu qui nous est commun et un lieu qui nous est particulier. Le lieu qui nous est particulier est le lieu où l'on est, où l'on est né, c'est notre pays ; et le lieu qui nous est commun, c'est le Tout-Monde. Si on ne fait pas le lien de l'un à l'autre, on rétrécit et l'un et l'autre. Je pense que nous sommes entrés dans l'ère du monde où le lieu particulier ne peut plus être considéré comme constituant en soi une unité fermée et close, et que ce qui fait la grandeur du lieu particulier, c'est qu'il est en relation. Et quand je dis que le lieu est incontournable, pour moi ça veut dire deux choses : d'une part, il est incontournable parce que nous ne pouvons pas en faire abstraction, mais d'autre part il est incontournable parce que nous ne pouvons pas en faire le tour. Et ça c'est important. Si nous faisons le tour de notre lieu, notre lieu devient stérile. Donc le lieu est incontournable aussi dans ce sens-là. Alors qu'est-ce qu'une politique, ou poétique, de la mondialité ? C'est une politique absolument nécessaire pour comprendre le système de relation aujourd'hui entre les réalités. Non pas comprendre les mécanismes économiques, parce que pour ça il faut faire un travail spécifique ; non pas comprendre peut-être les mécanismes politiques, parce que pour ça il faut faire un travail spécifique de politique. Mais comprendre le principe de relation ; il n'est pas donné d'évidence. En fait, on peut résumer ça en disant : nous ne comprenons pas ce qui se passe dans le monde. Le monde nous échappe comme compréhension, nous échappe comme concept et nous échappe parce que le monde est devenu tellement inextricable que nous n'avons plus de système capable de mettre en régie cet inextricable. Il nous reste l'imaginaire. Et c'est par l'imaginaire que nous pouvons, premièrement, approcher, toucher la réalité relationnelle du Tout-Monde, et c'est par l'imaginaire que nous pouvons faire sur nous-mêmes l'effort intense et difficile de transformation de l'être qui fasse que nous ne concevions plus l'être comme être pour soi, et que nous commencions à concevoir l'être comme être en relation.

Vous écrivez, dans *Poétique de la relation*, que « la mondialité c'est la quantité fine et réalisée de l'infini détail du réel ».

Oui, ça c'est contre l'universel. Dans les cultures occidentales, d'une manière

générale, la grandeur de ces cultures, c'est essayer de projeter une image universaliste qui dépasse tous les particuliers. Or ce que je dis, c'est que dans un système de relation, il n'y a pas lieu de dépasser tous les particuliers ; il y a lieu de les mettre en contact dans des conditions d'égalité, de justice et d'équilibre. Et que par conséquent, tant qu'il manquera un détail à cette relation, cette relation ne sera pas, et qu'au contraire nous savons qu'on peut définir l'universel sans passer par les détails. Par exemple la négritude se définit sans passer par les situations concrètes des nègres dans le monde, qui ne sont pas pareils, qui sont différents. Alors, je pense que la notion d'universel qui était une notion généreuse, était aussi une notion mortelle, parce que le détail, l'infinie quantité des détails, c'est ce qui constitue le Tout-Monde.

Vous utilisez une sorte de schème opératoire pour concevoir la relation et la rencontre, c'est la notion d'archipel. Vous l'employez pour penser aussi bien la politique, l'identité, la langue et les modalités mêmes de la pensée. Cette notion géographique vient-elle précisément déjouer le territoire pour concevoir une relation inédite de l'identité ou des hommes à leur lieu ? Est-ce une nouvelle façon de penser l'ancrage ou l'aliénation à une terre, de défaire les représentations identitaires liées aux frontières territoriales ?

Il y a une nouvelle façon de penser parce que le schème de l'archipel, comme vous dites, ne mène pas à la notion de territoire. La notion de territoire est une notion continentale ; et je dis que les systèmes de pensée occidentaux, qui sont si beaux et qui ont été si mortels, ne se massifient que de manière continentale. Ils ne peuvent pas se massifier de manière archipélique. Parce que s'ils se massifient de manière archipélique, ils cessent de conjoindre leur objet à leur principe. Le principe doit se massifier pour atteindre l'objet. L'une des caractéristiques de l'archipel, c'est que vous pouvez le parcourir et qu'à un moment, vous puissiez vous trouver à un point de cet archipel sans être dans tout l'archipel, sans que ce soit gênant. Tandis qu'avec la pensée continentale, si vous êtes dans un point, le tout demeure avec vous.

L'archipel n'a donc pas de centre, ne recèle pas de pôles de souveraineté, même si dans certains archipels des îles jouent quand même le rôle de centre ?

Bien sûr. Mais la politique de l'archipel est une politique décentrée. Ça m'a amusé une fois · il y avait un petit livre de géopolitique que vous devez avoir connu, qui montrait la terre vue des archipels du Pacifique. Et tout de suite,

l'Amérique et l'Europe apparaissent comme des périphéries, alors que l'image que nous avons d'ordinaire de la terre, c'était l'Europe et l'Amérique au centre et tout le reste en périphérie. Mais je ne suis pas d'accord avec l'idée qu'il faut poser les archipels comme centre. Ça ne serait que remplacer l'ancienne idée par une nouvelle répartition géographique qui serait aussi absurde. Ce que je crois, c'est que l'archipel est discontinu et que la pensée de l'archipel est une pensée tremblante. Et je crois que nous avons besoin de pensées tremblantes, nous suffoquons de pensées systématiques qui sont sûres d'elles-mêmes. Et nous avons besoin du tremblement, qui est le tremblement même du Tout-monde. Et pour moi, c'est la caractéristique principale de l'archipel.

L'idée d'un tremblé, ou d'une oscillation de la pensée, irréductible au concept, favorise la notion d'espacement. Et le schème de l'archipel la fait jouer dans la relation spatiale entre les différentes îles, sans qu'aucune ne joue une fonction centrale. J'aimerais vous poser deux questions à ce propos. D'abord : quel est la place, le rôle de la mer dans les archipels espacés ? Est-ce que le schème archipélique ne risque pas de faire prévaloir la géographie, au détriment de l'histoire ? Mais en même temps je pense à cette formule de Walcott, « Sea is history », et aussi à ce que vous écriviez dès 1955, dans *Les Indes*, à propos de la Traite : « Ce qu'on n'effacera jamais de la face de la mer. » Donc comment intégrez-vous cette histoire, si la mer est effectivement le miroir de ce qui s'est passé, de la violence historique, du génocide, comment intégrez la mémoire traumatique dans les relations archipéliques ?

Premièrement, il faut dire que la relation n'a pas de morale, c'est-à-dire qu'elle ne se donne pas le Bien pour but. La relation n'a pas de morale et elle peut passer par des crises, par des violences. C'est un peu hégélien de dire ça, mais il le faut peut-être de temps en temps. Dans le Tout-Monde, deux éléments cosmiques ont premièrement favorisé les colonisations, les découvertes des colonisateurs, et ont deuxièmement favorisé les migrations, c'est-à-dire la mise en contact et en relation. Et ces deux éléments sont deux éléments violents. Le premier, c'est la mer, avec cette idée presque d'une géographie ou d'une topographie de l'esprit, qui est que les fonds marins sont un peu notre inconscient.

Et pourtant, l'archipel ne fonctionne pas sur le principe de la profondeur. Un texte écrit par Deleuze dans les années 50, *Causes et raisons des îles désertes*, et qui vient d'être publié, rappelle qu'il y a deux types d'îles pour l'imaginaire : les îles continentales qui se sont séparées de leur origine, et les îles océaniques, originaires, qui émergent et demeurent en instance de submersion.

Deleuze voit dans l'imaginaire géographique de ces îles deux modalités d'habitation : la dérive ou la recreation.

Je n'ai pas encore lu ce texte, mais c'est intéressant, parce que dans le roman que je suis en train d'écrire, il y a la prédiction que bientôt, un jour, proche ou lointain – ça peut être demain matin, ça peut être dans cent ans – les plaques tectoniques qui sont sous les Antilles vont se toucher, que ça va produire un énorme machin et que toutes les îles de l'archipel des Antilles vont disparaître, et que l'Atlantique et la mer des Caraïbes ne feront plus qu'une seule surface. Cette perspective peut donner une idée de l'espèce d'instabilité fondamentale de l'Antillais qui s'attend toujours à quelque chose comme ça. C'est un peu comme les gens de Californie qui s'attendent toujours – ils sont tellement habitués – au tremblement de terre, c'est-à-dire celui qui va complètement anéantir la presque île de Californie. Donc il y a peut-être – je dis peut-être, je ne suis pas sûr – une pensée tremblante et non pas de système, il y a peut-être une liaison entre des comportements ou des états de communauté et ces espèces de relations avec la réalité cosmique du paysage. Mais dans ce sens-là, à mon avis, la différence que fait Deleuze disparaîtra. Peu importera qu'on soit à la surface de l'eau, qu'on soit séparé ou qu'on ait surgi. Selon moi, la terre qui surgit, le volcan, et la terre qui est à fleur de mer sont dans la même situation, parce que la terre qui affleure la mer, suppose un volcan en bas, au fond, dans la mer, enfoui. Et par conséquent, le même tremblement et la même incertitude frappent. Mais alors la notion même de l'archipel s'éteint ; c'est-à-dire que pour moi les continents s'archipélisent ; l'archipel qui est une réalité physique, géographique, etc., peut devenir aussi une réalité sociologique, politique, linguistique ; les continents peuvent s'archipeliser, tout en restant massivement des continents.

Et le deuxième élément qui me paraît important, sur lequel je travaille beaucoup esthétiquement en ce moment, c'est, après la mer, le vent, parce que les vents sont devenus des constituantes fondamentales de notre existence . les cyclones pour la Caraïbe, les *tornados* pour les États-Unis, les *sunami* pour le Japon, les vents qui soulèvent les fleuves en Chine. Quand on pense que par exemple aux États-Unis, en Oklahoma, les vents venus du Nord qui sont probablement partis de Mandchourie, qui sont allés à l'assaut du Pôle et qui

redescendent rencontrent les vents chauds venus du Sud, et que ça crée ce désordre d'existence qu'il y a dans le centre des États-Unis, on s'aperçoit qu'il y a là aussi quelque chose qui participe du Tout-Monde et que nous devons essayer de saisir justement par une politique (ou poétique) de la mondialité. À partir du moment où on entre dans ce genre de pensée tremblante, on est mieux armé pour abandonner les uniformités de la globalisation.

Au regard de la configuration archipélique de la relation, que devient alors la notion d'étranger ? Si chacun pense son lieu non plus en terme de territoire mais dans l'espace et l'interdépendance des habitations, que deviennent la définition et la place de l'étranger ? Je crois que vous êtes particulièrement désigné pour parler de la question de l'étranger et de l'exil : par le passé antillais évidemment, mais aussi parce que vous avez été en situation d'exilé politique. Je rappelle que vous avez été assigné à résidence et donc exilé de votre pays, pendant plusieurs années, par l'État français.

Faut-il d'abord distinguer l'exil et l'errance ? Vous employez ce dernier mot dans vos œuvres de fiction et vos textes théoriques. J'aimerais qu'on se demande finalement si cette notion d'étranger a un sens, si elle doit être maintenue par rapport à une politique de la relation. Est-ce que ça signifie quelque chose, en terme politique mais aussi en terme d'intersubjectivité pour penser l'hospitalité ? Et pour nous, il s'agit aussi de réfléchir à l'étranger et à son ambivalence dans la mondialité : d'un côté il est peut-être important de maintenir la notion d'étranger, en tant qu'altérité inassignable et irréductible. De l'autre nous avons affaire au discours utopique de la mondialisation qui prétend abolir les frontières marchandes mais qui ne cesse de recréer des ostracismes et de désigner des étrangers aux espaces de libre-échange. Alors j'aimerais vous entendre sur cette situation de l'étranger.

Pour moi, l'étranger – et là, je crois qu'on touche à un point fondamental – l'étranger, c'est celui dont j'ai besoin pour changer en échangeant, tout en restant moi-même. À partir du moment où on dit ça, que j'ai besoin de l'étranger pour changer en échangeant avec lui tout en restant moi-même, on s'aperçoit que la notion d'étranger perd son sens d'extranéité absolue, totale, et il peut être dans une poétique – et même dans une politique – parce qu'il faut prendre conscience que par exemple les États-Unis ont eu besoin des étrangers, jusqu'à aujourd'hui, et que l'étranger peut rester étranger tout en devenant états-unien. Une chose dont j'ai horreur, c'est qu'on dise – comme une fraction de l'opinion, le dit en France – qu'un progrès et une grande preuve des civilisations c'est que l'étranger s'assimile, se fonde dans un moule qui peut être le moule républicain pour celui-ci, la conception du citoyen pour celui-là, etc. Il me paraît que ce sont là toutes formes d'amputations, parce que si l'étranger s'assimile, s'intègre, moi qui suis disons l'indigène, je n'ai plus

besoin de lui, il n'apporte plus rien, je l'ai tué en tant qu'étranger. Et par conséquent, je pense que la définition de l'étranger comme celui dont j'ai besoin pour changer en échangeant me paraît bonne, parce que peu à peu elle va nous permettre d'accommoder nos objectifs à la fois de proximité, de société et de politique générale.

Alors on en vient à cette notion de créolisation, d'identité qui change dans l'échange. Quelle différence faites-vous entre le métissage et la créolisation ?

J'ai écrit sur le métissage dans mon premier livre, *Soleil de la conscience*. Et déjà là, je dis que le métissage n'est valable que lorsqu'il produit de l'inattendu et de l'imprévisible, et de l'imprédictible. Le métissage, on en a beaucoup de formules : deux petits points noirs, deux petits points blancs ; deuxième génération, un petit point noir, trois petits points blancs ; troisième génération, mélange, etc. Mais la créolisation, c'est le métissage dont on ne peut pas prévoir les résultats. Et ceci est d'autant plus vrai quand il s'agit du métissage des cultures : on ne peut pas prévoir les résultantes d'un métissage des cultures. Aujourd'hui, par exemple, en Floride, il y a une population américaine, états-unienne qui est en contact avec une masse de populations caraïbiennes, et probablement il y a des phénomènes de métissage et de mélange, linguistiques... Quel est le résultat prévisible ? Personne ne peut le dire. Est-ce qu'il va y avoir une espèce de créole floridien, mélange des langues anglaise et espagnole ? Est-ce que l'espagnol va prendre le dessus ? Est-ce que l'anglais va résister victorieusement ? Personne ne peut prévoir ce que sera la créolisation sur ce plan-là.

Et la créolisation est intéressante parce qu'en quelque sorte on peut dire qu'on pourrait décider d'arrêter un processus de métissage, mais on ne peut pas arrêter un processus de créolisation. Il n'y a aucun moyen qui permette d'arrêter un processus de créolisation entre deux et plusieurs cultures mises en contact dans un lieu donné. La créolisation fait qu'on ne peut pas s'arrêter à un produit créolisé pour dire : « Ça, c'est la perfection, ça c'est bon, le reste c'est mauvais. » Et par conséquent, la créolisation est une sorte de garantie contre les enfermements racistes et élitistes.

Est-ce qu'il n'y a pas un risque malgré tout, avec la notion de créolisation, de finalement gommer aussi toutes les aspérités, les

luttons, les oppositions ? Je sais bien que vous avez d'une certaine manière abandonné le schéma dialectique hégéliano-marxiste de la négation en montrant qu'on y reste dans la logique et le langage de l'opresseur, même du côté de l'opprimé, mais est-ce que vous ne prenez pas le risque, du coup, de gommer les oppressions économiques, culturelles, par cette idée de l'échange et du mélange ?

Non, ça, c'est très important, il y a plusieurs choses à dire dans ce domaine. D'abord, je vous ai dit tout à l'heure que la relation n'a pas de morale. Autrement dit, que les conflits ne sont pas rejetés dans une politique (ou poétique) de la relation comme des faces négatives. Chez Hegel par exemple, il y a la face négative. D'abord il y a ça. Mais ensuite il y a deux autres choses. La première, c'est que le lieu est incontournable et que je dois le défendre, mais pas comme une entité fermée. Je dis dans un texte que j'ai été frappé par une formule d'une multinationale états-unienne, new-yorkaise, et que j'ai retrouvée traduite en créole sur une case de Port-au-Prince en Haïti : « Pense globalement, agis localement. » Et moi je trouve ça génial. Ça veut dire que cette multinationale a compris, bien avant nous, ce qui se passe. Mais « pense globalement, agis localement », ça veut dire que la mondialité ne nous empêche pas d'avoir des actions politiques dans notre lieu, là où nous vivons. La mondialité, la poétique de la mondialité, nous permet de définir une meilleure politique du lieu. Voilà ce qui est intéressant. Mais ça ne veut pas dire que la poétique de la mondialité rende inutile la politique du lieu. Parce que la relation, c'est la mise en relation de tous les lieux du monde, sans exception : tous les lieux. Et par conséquent, tout lieu du monde a le droit d'avoir la politique de son lieu dans cette relation globale. L'universel est une espèce de méli-mélo où tout le monde s'indiffère l'un par rapport à l'autre. Mais dans la poétique de la relation, tous les lieux ont leur spécificité, qui est une spécificité ouverte. Je ne sais pas si j'ai répondu.

Absolument. Et la formule « pense globalement, agis localement », proposée à l'origine par un conseiller pour la politique environnementale des Nations Unies, est aujourd'hui reprise par les militants anti-mondialisation ! Du point de vue des langues, malgré tout, la question se pose à nouveau. On connaît votre conception du multilinguisme qui justement n'est pas celle du repli sur une langue fermée. Dans l'*Introduction à une poétique du divers*, vous dites que vous ne recherchez pas la coexistence des langues, mais, je vous cite, « la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne ». C'est une très belle formule qui vient remettre en cause la naturalité de la langue maternelle, non seulement elle met en cause le monolinguisme (qui est déjà la langue de l'autre, comme le formule Jacques Derrida), mais elle l'ouvre dès le départ à l'imaginaire des autres langues, selon une

mixité originaire. En même temps, est-ce que vous pensez effectivement que cette créolisation des langues se vérifie, alors qu'on a plutôt l'impression d'une extension généralisée de l'anglais ?

Alors je réponds à cela d'abord que ce qui se généralise, ce n'est pas l'anglais, ce sabir anglo-américain qui n'est pas l'anglais ; et que si jamais – ce qui est possible, on ne sait pas – si jamais s'universalisait l'extension de ce sabir, la première victime en serait la langue anglaise, avant la langue créole, la langue française, la langue italienne ou la langue finlandaise, parce qu'elle cesserait d'être une langue pour devenir un code. Une langue, c'est un ensemble de transparences et d'opacités, d'audace et de crainte, de repli sur soi et d'avancées foudroyantes, et si l'anglais donnait lieu à un code universel, c'est l'anglais d'abord qui disparaîtrait. Mais ça, je ne le crois pas, parce qu'il peut y avoir ce sabir universel généralisé qui tient lieu de langage pour l'économie, pour la politique, pour le vocabulaire militaire et même pour le vocabulaire scientifique. Oui, c'est possible, mais sans que les langues soient réduites à l'état folklorique d'usage limité, je pense que les langues du monde – pas toutes malheureusement, en Afrique on sait qu'il y a des langues qui disparaissent – sont des faces, des interfaces des imaginaires de l'humanité, et qu'il faut les défendre toutes en même temps. Je revenais du Québec où ils préparent pour 2003 une grande manifestation sur les francophonies des Amériques. Et à cette occasion, il y avait là des Amérindiens du Québec, les premiers occupants des Amériques qui sont dans une situation peu prodigieuse. Ils disaient qu'il fallait faire quelque chose qui dure à cette occasion. Et je leur ai proposé de faire un monument avec des pierres du Nord du Canada, avec une phrase qui serait traduite dans toutes les langues amérindiennes, et répétée sur un monument. Ils ont été enthousiastes de cette idée et ils m'ont fait savoir après qu'ils avaient choisi une phrase, qui était une des miennes. J'étais très honoré.

Quelle phrase ?

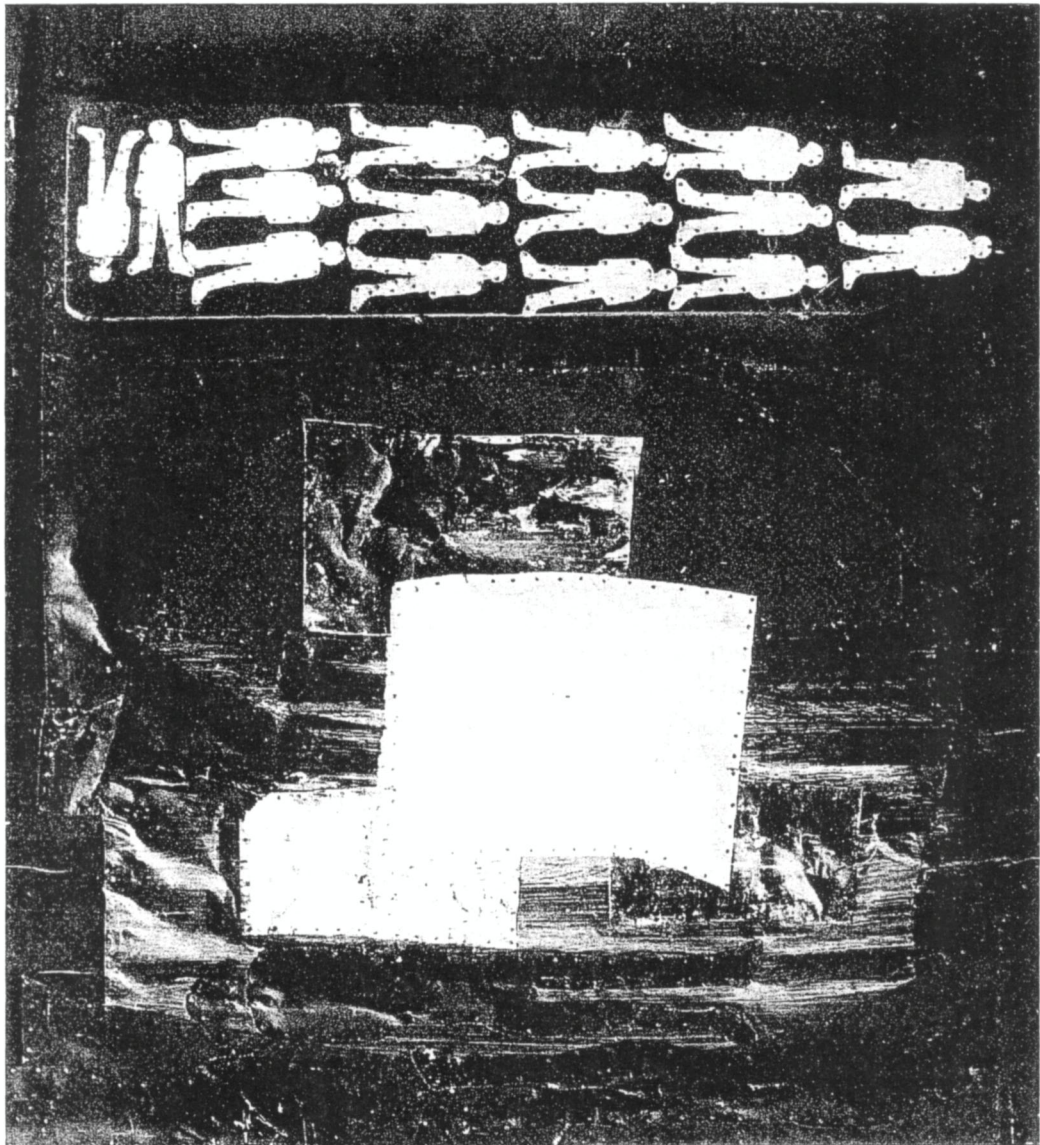
« On ne sauvera pas une langue en laissant périr les autres. » Voilà la phrase qu'ils ont choisie, et qu'ils vont traduire dans toutes les langues amérindiennes, et ils vont faire un grand monument, de telle sorte qu'un Champollion dans trois mille ans revenant des étoiles pourra par comparaison trouver le sens de la phrase. Je trouve qu'ils ont bien choisi – enfin, je ne sais pas moi, je trouve que

c'est une bonne idée.

Alors donc, c'est vrai qu'il y a cette menace ; on ne peut pas la nier. Mais il faut développer l'imaginaire des langues, c'est-à-dire qu'il faut passer à un autre niveau. Il faut passer au niveau où, en parlant ma langue ou en écrivant ma langue, j'intègre des imaginaires des autres langues, même si je ne les connais pas. Parce que quand je vois à la télévision un reportage sur les aborigènes d'Australie, je ne comprends pas ce qu'ils disent, j'ai besoin du sous-titre. Mais je peux fermer les yeux et entendre le son de ce qu'ils disent et en être pénétré, parce qu'il y a quelque chose d'autre qui se passe maintenant sur le plan des langues qui dépasse la compréhension.

Venons-en à certaines conséquences politiques de votre pensée. Vous avez manifesté votre défiance face aux cosmopolitismes fondés sur un humanisme universaliste, tout comme à l'égard du modèle de l'État-nation et de sa souveraineté, précisément par une défense du lieu ouvert et de la relation. Et j'aimerais vous entendre sur une alternative qui, je dirais, bloque tout débat en France, entre communauté et citoyenneté. Dès que l'on fait place à la notion d'étranger ou à la notion de différence, immédiatement on sort l'épouvantail américain, celui du multiculturalisme et du communautarisme auxquels on oppose l'idée républicaine et l'égalité des citoyens, même si la réalité reste discriminante : Y a-t-il pour vous un modèle politique correspondant à la poétique de la relation ? Et l'idée de la nation, celle qui définit les êtres par leur allégeance à la Cité, comprise comme le bien commun dont fait partie chaque intérêt particulier, vous paraît-elle à rejeter, ou bien la notion de citoyenneté est-elle compatible avec la relation à l'étranger, avec le statut de l'autre ?

C'est une question extrêmement complexe parce qu'on ne peut pas être manichéen. D'avance, je me méfie de la notion de citoyenneté en ce qui concerne les Antillais, parce qu'un des slogans des autorités françaises aux Antilles avait été « Devenez des citoyens français et vous échapperez à l'esclavage, à la domination des colons ». À tel point qu'à un moment, les colons qui étaient objectivement favorisés par le système, étaient presque officiellement contre le système – ce sont des colons virginiens qui ont fait l'indépendance des États-Unis. Washington, c'était un possesseur d'esclaves, de plantations... et aux Antilles, en Martinique. Et l'un des slogans du gouvernement français c'était : « Devenez des citoyens français » Mais le slogan ne disait pas : « Devenez des citoyens de votre pays. » Il disait : « Devenez des citoyens français. », et par conséquent, il y avait une liaison directe et profonde entre la notion de citoyenneté et la notion de francité. Dernièrement, la revue



Silvano Lora, *Bateau négrier*, 1999

Les Périphériques vous parlent m'a interviewé et ils m'ont dit qu'ils avaient assisté à un spectacle théâtral en Martinique où la revendication des héros de la pièce était de devenir des citoyens, et que toute la salle applaudissait, et l'action se passait à Paris. Alors je leur ai dit : allez revoir la pièce et vérifiez qu'on ne dit pas la revendication de devenir des citoyens, mais la revendication de devenir des citoyens français. Et toute la salle applaudissait parce que devenir un citoyen français, c'est une manière d'avancer, de progresser, comme on disait progresser par l'éducation, on progressait aussi par la citoyenneté, mais la citoyenneté française. Donc il y a là déjà une ambiguïté. En tout cas, le contenu même n'est pas clair.

Et si l'on dit citoyenneté républicaine, sans référent national ?

Et si l'on dit « citoyenneté républicaine », ça revient au même, parce qu'il s'agit toujours de la République Française. Si on dit : « Devenez des citoyens martiniquais », ah, là ça change.

Mais la République, précisément, ne peut-on pas la concevoir hors de toute identité nationale ? La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ne s'affranchit-elle pas de toute racine territoriale ?

On peut concevoir la République hors de toute identité nationale, hors de toute identité régionale, si elle n'a pas une identité absolue. Si l'identité républicaine est relationnelle et relative, d'accord. Mais l'identité républicaine est toujours absolue. Pour moi, la Déclaration des droits de l'homme, c'est la déclaration des droits d'une partie du peuple français. Dans l'histoire du monde, ce qui a été extraordinaire, c'est que la France a toujours imposé – enfin, pas imposé – a toujours réussi à proposer ses slogans particuliers comme des principes universels.

Oui, bien sûr. C'est une critique qu'on connaît bien, qui était faite aussi par Marx dans *L'Idéologie allemande* sur l'humanisme bourgeois, ou par Lévi-Strauss dans *Race et histoire* sur l'ethnocentrisme, sur la manière faire passer effectivement ses intérêts particuliers pour universels.

Mais c'est vrai.

Malgré cela, faut-il forcément, parce que c'est fait au nom d'intérêts particuliers, le rejeter ? Est-ce que ce n'est pas quand même aussi une voie de reconnaissance, tout simplement, de l'égalité des droits ? Même s'il est motivé par des intérêts particuliers, faut-il rejeter le principe d'universalité ?

Le principe d'universalité, jusqu'ici, n'a jamais contribué à l'amélioration des

cas particuliers, au contraire. Le principe d'universalité de la France, en tant que principe d'universalité, a été au principe des colonisations françaises.

Peut-être, effectivement au XIX^e siècle. Mais au moment de la Révolution, il y a eu quand même des politiques d'émancipation.

Au moment de la Révolution française, tous les principes d'émancipation – en tout cas aux Antilles, dans la Caraïbe – ont visé purement et simplement à éliminer la présence et l'influence anglaise et à prendre sa place. C'est Victor Hugues – je fais mon roman sur Sainte-Lucie en ce moment – Victor Hugues a essayé de prendre Sainte-Lucie en se servant de la révolte des Noirs pour éliminer les Anglais. C'était la lutte de puissances coloniales sur le terrain. Que Victor Hugues dise que c'était au nom des principes de libération des Noirs, il le dit, mais ce n'est pas ça la réalité. La réalité c'est qu'il s'agit là d'une lutte de puissances coloniales. Et je ne crois pas que les principes universels soient des principes qui permettent l'émancipation, en tout cas de peuples opprimés, parce qu'on n'a jamais vu une démocratie occidentale mue par ces principes-là accepter, ou proposer, ou prendre en main une décolonisation. Ça ne s'est jamais vu. Si ça s'était vu une fois, je pourrais dire : bon, il y a une possibilité. Mais ça ne s'est jamais vu. Donc posons-nous la question : Pourquoi des nations régies par les principes universels des Droits de l'homme continuent à entretenir l'inégalité en leur sein et continuent à répandre la domination sur d'autres peuples ? Pourquoi ? Voltaire défendait le principe universel des droits de l'homme, mais il était propriétaire d'actions de compagnies négrières. Il ne faut quand même pas exagérer.

Et l'émancipation des Juifs sous la Révolution française ?

Il y a eu l'émancipation des Juifs sous la Révolution française, parce que la Révolution française avait compris des choses que Louis XIV n'avait pas comprises. Si Louis XIV avait compris ça, il n'aurait pas révoqué l'Édit de Nantes, et les protestants avec leurs puissances technologiques ne seraient pas allés en Allemagne, en Hollande et en Angleterre et aux États-Unis ; ils seraient restés en France. Mais la Révolution française avait parfaitement compris qu'elle avait besoin de tous les gens autour d'elle. Est-ce que c'est au nom de ces principes-là qu'elle l'a fait ? Je crois que c'est plutôt au nom du principe de la défense de la France. Le seul qui a dit « Périssent les colonies plutôt qu'un

principe », c'est Robespierre, mais ça ne lui a pas porté chance.

Mais si l'égalité des droits n'est que formelle, peut-on concevoir, à l'inverse, des droits qui soient identifiés précisément à des identités ethniques ou à un territoire, donc en contradiction avec l'égalité ?

De même que je défends le principe que, tant qu'il manquera un élément de détail de la totalité-monde, la relation ne sera pas accomplie, de même en matière de politique – et sur ce plan je peux dire que, c'est vrai, j'ai évolué – je défends clairement l'indépendance dans l'interdépendance. Par exemple, en ce qui concerne les Antilles : moi, ça m'est complètement égal que la Martinique ait un statut de ceci ou de cela. Je défends l'idée de l'indépendance de la pensée et de l'action dans une interdépendance qui est nécessaire. À partir de ce moment-là, on est non plus au stade des principes universels dont on sait qu'ils peuvent laisser passer toutes sortes d'exceptions monstrueuses, on est au stade du détail, du concret de la réalité.

D'accord. Nous sommes chez vous, et là, juste en face, il y a l'immeuble des Nations Unies. Alors, qu'est-ce qu'il représente ? Est-ce que c'est une addition d'intérêts nationaux, ou bien est-ce qu'on peut concevoir malgré tout qu'au-delà des intérêts, il y ait la formation aussi d'une politique internationale et, à l'horizon, d'un droit universel transcendant les États et leurs intérêts ?

Mais pourquoi vous l'appellez un droit universel ? C'est ça que je ne comprends pas. Cet héritage de la Révolution ne me paraît pas juste. D'abord, les Nations Unies, ce machin, comme disait de Gaulle, il faut croire que de plus en plus son système va s'améliorer. Mais il faut dire aussi que jusqu'ici, ce n'est pas le cas. Il dépend des grandes puissances ; le financement dépend des grandes puissances. Quand les États-Unis en ont marre, ils coupent les fonds ; quand ils sont à peu près satisfaits, ils les redonnent. Donc, ce n'est pas l'idéal comme fonctionnement. Mais moi je crois que c'est absolument nécessaire, parce que c'est un lieu du monde où, même si les choses ne se passent pas comme il faut qu'elles se passent, c'est un des seuls lieux du monde où tout le monde soit réunis ; les gens ont au moins l'occasion de se voir, de savoir que celui-là est acheté, que celui-là touche des pots de vin, et que celui-là vend des armes, etc., que tout ce qu'ils racontent ce n'est pas vrai.

Et est-ce que vous croyez à un droit international ?

Je crois en un droit international, mais le droit, ce n'est pas l'universel. Le droit, c'est le calcul de jurisprudence de toutes les situations particulières. Ce

n'est pas l'universel. Attention. Donc je crois à un droit international qui n'est pas parfait dans sa définition, ni dans son exercice pratique.

Vous avez là une conception jurisprudentielle, plus anglaise que française.

Il ne faut pas avoir une conception universelle du droit, parce qu'alors vous êtes tout à fait dans l'*a priori*, et dans l'*a priori* vous ne pouvez pas suivre les imprévisibles du monde. Et le monde vous opposera toujours de l'imprévisible pour lequel vous aurez perpétuellement besoin de réviser les principes de votre droit. Donc, ce n'est pas un *a priori* universel qui régit le droit ; c'est le résultat douloureux d'expériences particulières. La pensée universelle est une préoccupation des philosophes français, et peut-être de vous... mais ce n'est pas juste, parce que ça ne correspond pas à la situation du monde. La situation du monde c'est qu'il est une énorme machine à produire de l'imprévisible. Et comment pouvez-vous régir une énorme machine à produire de l'imprévisible – non pas régir, mais vous adapter – avec de l'*a priori* universel ?

Je comprends très bien votre opposition à un universalisme qu'on peut dire abstrait, mais est-ce qu'on ne peut pas, malgré tout réhabiliter une notion présente avec Montaigne, par exemple, celle d'« universel singulier », qui est utilisée effectivement ensuite par un certain nombre de philosophes, mais en tout cas qui est de l'universel à partir du différent ?

Je pense que ce que Montaigne défendait, c'était l'idée de relation et non pas l'idée de l'universel. Il n'avait pas le vocabulaire, mais dans tout ce qu'il dit, je vois ça. Quand il dit « Si le Français n'y peut, que le Gascon y aille », ce n'est pas l'universel qu'il défend, et ce n'est pas le particulier ; c'est le relationnel. Et par conséquent, à mon avis, ce serait une grosse erreur d'interprétation que de faire de Montaigne un défenseur de l'universel. Les philosophes des Lumières ont été, eux, des défenseurs de l'universel.

Je pense à cette phrase de Montaigne : « Tout homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition. »

Oui, mais ça ne veut pas dire l'homme universel.

D'accord, c'est la condition, ce n'est pas l'essence.

Voilà. Ça veut dire que ta condition en tant qu'humain te suffit pour être dans la relation. Ça ne veut pas dire qu'il y a une condition générale et préétablie de l'humanité qui vient se poser dans ta condition à toi, comme l'âme qui descendait dans le corps chez Platon. Et il me semble qu'il y a là une mésinterprétation de Montaigne. Moi je suis très montaignien.

J'aimerais qu'on aborde enfin une question centrale, celle de la transmission, parce que, dans la représentation que vous donnez du monde, mais aussi de la mémoire, vous mettez en cause la notion même de transmission à travers la schématique de la filiation. Je vous cite, dans *Le Pays d'avant*, « il n'est filiation, ô conteur, ni du nom à la terre, ni du vent à la cendre. » Et dans un texte plus récent, *Infinitif du temps*, vous mettez en cause « la filiation mesureuse du temps linéaire, générationnel, rectiligne ». Pour terminer notre entretien, nous pourrions discuter votre refus de penser à partir des ancêtres, alors même que vous rappelez le « gouffre matrice », constitué par la cale du bateau négrier, ce ventre qui mêle et défait toutes les identités originelles. Vous employez quand même le mot de matrice. Qu'est-ce qu'elle enfante ? Du néant ? Une infinie dispersion ?

Oui, il y a le gouffre matrice, mais qui n'enfante pas une genèse, qui enfante ce que j'appelle une digenèse. On vient toujours de quelque chose ; donc il y a l'idée de matrice. Mais ce quelque chose n'est pas unique et unitaire, n'est pas une genèse. À partir de là, les systèmes de filiation dans les cultures occidentales sont des systèmes qui garantissent la légitimité, que ce soient des filiations de rois, des filiations de bourgeois, des filiations de paysans pour la possession de la terre... toutes les filiations visent à garantir la légitimité. Or il me semble que dans la poétique de la mondialité, la notion de légitimité n'est pas une notion nécessaire. L'idée de changer en échangeant est plus importante que l'idée de légitimer en préservant.

La filiation suppose une légitimation qui n'est pas nécessaire à la relation. Toutefois il y a quand même des filiations, ou bien peut-on envisager les relations de manière complètement horizontale ? Faut-il en finir avec la transcendance et la verticalité ?

Il y a des filiations, mais elles ne sont pas étanches. Garantir la légitimité, c'est dire que la filiation est sectaire de l'autre. Or en Afrique, il y a d'autres systèmes de filiation. Par exemple, quand on meurt, on entre dans la chaîne des ancêtres, mais cette chaîne-là n'est pas étanche. Vous avez des gens en Afrique traditionnelle qui sont des ennemis de village, qui sont faits prisonniers, qui travaillent comme esclaves dans le village et qui, par leur mérite, défendent le village et, à leur mort, entrent dans la chaîne de filiation. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de légitimité ; il n'y a que des relations. Voilà la différence. Je ne rejette pas la filiation comme principe en soi, je la rejette comme principe étanche, c'est-à-dire exclusif de l'autre.

Dans cette remise en cause de la transmission au sens où elle produit de la légitimité ou des systèmes de légitimation, peut-on dire qu'il y a, sinon une éthique, un dessein qui se trame à travers votre pensée, celui de « désengager la filiation » ? Est-ce une sorte de ligne que vous adoptez, cette stratégie pour déconstruire, déjouer, desserrer les paradigmes de la filiation ? Dans plusieurs textes

vous montrez tout l'empire de la généalogie, par exemple dans la culture grecque ou la culture biblique ? Est-ce par rapport à cela, justement, que vous prônez l'illégitime, le discontinu, mais aussi finalement la dispersion horizontale ? Sans transcendance ?

Tout à fait, parce que la seule transcendance possible à l'heure actuelle est celle de la relation. On n'a pas de système de transcendance possible dans un absolu de l'être, parce que l'être est devenu un étant changeant, perpétuellement changeant. Donc, l'être est une notion prodigieuse des philosophies occidentales qui permettait la recherche du fondement, la recherche de la stabilité et du fondement. Toutes les philosophies occidentales l'ont cherché, parce que ça correspondait à un moment où le monde – enfin le monde connu de l'Occident – était un monde d'idées à signifier, chaotique, et on voulait mettre de l'ordre dans ce chaos. Mais aujourd'hui, comme nous avons fait l'expérience à travers l'Occident – mais aussi à travers des situations comme les situations chinoise ou indienne – de l'ordre, on s'aperçoit que ce monde de l'ordre revient à des formes de chaos. En même temps on s'aperçoit que l'être en tant qu'être se transforme de plus en plus en étant, et que cet étant est un étant continuellement changeant, et que par conséquent, la recherche de la stabilité et du fondement n'est plus, d'une part une nécessité, et d'autre part n'est plus convenable en l'état du monde, et que l'état du monde c'est notre vraie communauté aujourd'hui. Nous sommes tous deux de la culture française, mais vous êtes né en France, moi je suis né à la Martinique ; nous nous retrouvons dans un appartement de New York, et nous avons été il y a un an dans un colloque..., parce que notre communauté aujourd'hui, c'est la communauté-monde. Ça ne veut pas dire que vous cessez d'être attaché à votre pays, à la France et d'agir localement. Mais ça veut dire : « Think globally, act locally. » Nous pensons globalement aujourd'hui, et nous agissons localement. Mais nous n'avons plus besoin de fonder l'être – vous me direz que les notions les plus belles, on n'en a pas vraiment besoin, que les notions les plus belles peuvent être gratuites et sans utilité immédiate, c'est vrai. En tout cas, la recherche du fondement n'est plus notre principe.

De ce point de vue, vous proposez un concept essentiel, d'une très grande valeur opératoire, c'est celui de digénèse. C'est penser la différence dans l'origine même, une hétérogénèse qui produit de la division, qui n'en reste pas à la part d'altérité originnaire (qui est déjà une idée importante car elle brise tout les mythes de l'unité, de la pureté, de l'absolu, et avec eux les figures de la

racine, de la souche, si présents dans les discours culturels et politiques). La digenèse continue le mouvement de la rencontre et de la séparation, de l'hybridation. Mais précisément, moi j'entends cette digenèse comme « penser une origine mais la penser divisée », parce que le risque de faire l'impasse sur l'origine, c'est celui...

Je n'ai jamais dit ça.

Parce que vient tout d'un coup, effectivement, le risque d'être dans l'immédiateté, dans la relativité, qui peut être une relativité absolue, parce que vous dites : « La relation, c'est la transcendance. » Mais est-ce vraiment une transcendance ou n'est-ce pas plutôt le vécu en acte des rencontres et de l'imprédictible.

Mais c'est ça qui devient la transcendance.

C'est de l'immanence.

Mais c'est l'immanence qui devient la transcendance, et par conséquent il n'y a plus la séparation entre immanence et transcendance. L'immanence devient une transcendance, et la transcendance devient une immanence. Je n'ai jamais dit qu'il n'y a pas d'origine, mais je dis que l'origine est multiple. Elle n'est pas une genèse, elle n'est pas une création par un Dieu qui me donne ma langue, la vie, etc., et qui me dessine mon destin. L'origine est multiple. C'est pour ça que c'est une digenèse.

Multiple et divisée en tout cas.

Divisée. Donc ça change. Si l'origine est divisée, je n'ai pas besoin de chercher le fondement et la stabilité, comme dans les philosophies. Qu'est-ce que Platon a cherché ? Le fondement et la stabilité. Qu'est-ce que Descartes a cherché ? Le fondement et la stabilité. Mais moi je n'en ai pas besoin, puisque le monde-origine est multiple et divisé. Et donc je dois entrer dans le multiple et non pas chercher le fondement. Il faudrait dire ça beaucoup plus finement et dans un langage beaucoup plus « philosophique » – mais c'est ça la question. Et par conséquent, on peut dire que nous aspirons à la multiplicité du monde qui est notre vraie communauté parce que notre multiplicité à nous, individuellement ou collectivement ou communautairement, est réelle. Et par conséquent, si je suis contre l'État-nation, c'est parce qu'il est le reflet de l'Un. L'Occident n'est pas monolithique mais il a été prodigieusement expansionniste dans son monolithisme, et il n'a pas exporté ses divisions, ses ruptures, ses hérésies, ses mysticismes. Qu'est-ce que l'Occident a exporté ? Le rationalisme, le marxisme, l'hégélianisme, le catholicisme, le protestantisme, les religions

d'Auguste Comte, le positivisme grossier. L'Occident n'a pas exporté les hérétiques cathares, il n'a pas exporté Raymond Lulle. Il a exporté ses pensées de systèmes ; il n'a pas exporté ses pensées tremblantes. Et je dis qu'il faut revenir à ces pensées tremblantes – pas en tant que telles, mais au principe des pensées tremblantes – parce que ce sont les pensées tremblantes qui nous permettent d'approcher la multiplicité du monde sans passer par la recherche du fondement, de la stabilité et de l'Un.

C'est ma dernière question et, d'une certaine manière, à nouveau la même question : est-ce que malgré tout, dans la transmission, il n'y a pas besoin d'un rôle instituant, que ce rôle instituant soit joué par un nom – celui que par exemple on donne à un enfant –, ou bien par une mémoire – ça peut être une mémoire par exemple traumatique lorsqu'il s'agit effectivement d'un certain nombre de gouffres dont on a parlé, ou non traumatique ? N'y a-t-il pas malgré tout une nécessité d'instituer ce qui vient, et donc de penser une verticalité ? Sans ça, est-ce que finalement, dans cette idée d'alliance horizontale – pas universelle, mais au cas par cas et discontinue – on n'est pas dans une sorte d'utopie où les rapports de légitimation s'effacent au profit d'une disponibilité effectivement généreuse, ou chaotique, ou parfois barbare, mais qui est la rencontre dans le présent oublieux de toute mémoire ?

Je vais vous dire quelque chose. Est-ce que vous savez le nombre de gens qui en ce moment changent de nom ? Quand ils arrivent à l'âge adulte, ils changent leur nom.

Mais ce qui est intéressant, c'est de voir le nom qu'ils prennent. Il n'est pas innocent de découvrir qu'ils choisissent souvent un nouveau nom pour en évacuer un autre qui n'a pas sa place ou qui a une trop forte étrangeté.

Oui, d'accord, mais ils choisissent des noms très étranges aussi. Par exemple, je vais vous dire une chose que j'ai remarquée, que j'ai reflétée dans mes derniers livres et qu'on n'a pas remarquée : quand j'étais jeune, on nous appelait – je dis ça dans mon prochain roman – on nous appelait de notre nom de baptême, mais qui étaient des noms très français et très pâles : Édouard, Michel, Henri, etc. Ce sont les noms qu'on nous donnait. Et nous nous donnions des noms complètement abracadabrants : Apocal, Attilic, Babsapin, Godbi, des noms complètement abracadabrants. Ce n'était pas une démarche de la conscience, ce n'était pas une démarche politique non plus, c'était instinctif. On se donnait des noms abracadabrants pour essayer de compenser disons la fadeur des noms de baptême que nous avions. Mais ces noms abracadabrants ne fondaient pas filiation, ni transmission.

Mais on pourrait aussi noter dans certains endroits l'extension des prénoms issus des séries TV américaines et ça, ce n'est vrai-

ment pas de la créolisation.

Si, c'est de la créolisation.

C'est de l'américanisation.

La créolisation n'a pas de morale. C'est de la créolisation. L'américanisation peut être un mode de la créolisation. C'est un mode pervers mais un mode quand même. En tout cas, ça signifie que le système de transmission n'est pas un système absolu. Vous parliez d'horizontalité et l'on pourra trouver des transcendances de l'immanence qui sont, à mon avis, aussi intéressantes que les anciennes transcendances de la transmission et de la filiation.

Vous ne pensez pas cette américanisation en terme d'impérialisme alors ?

Non, pas du tout. Parce que les impérialismes sont fragiles, ils n'ont plus de légitimité. Les États-Unis sont les plus forts, ils bombardent, ils tuent le monde, ils envahissent Panama, ils envahissent Grenade, ils envahissent l'Irak, ils envahissent l'Afghanistan, ils envahissent tout, ils jettent des bombes de 25 tonnes et ils massacrent, etc., mais ils n'ont pas la légitimité. La colonisation française et la colonisation anglaise avaient la légitimité. Ils l'avaient vraiment. Les invasions américaines n'ont aucune légitimité, c'est vraiment le massacre de truands. Les colonisations françaises et anglaises qui étaient des massacres de truands avaient une légitimité. Christophe Colomb en débarquant, il avait l'épée et la croix. Et c'était une vraie légitimité. Les Français et les Anglais, quand ils allaient en Afrique, disaient « Nous allons civiliser les sauvages. » C'était une vraie légitimité. Et alors, les Américains essaient de faire la même chose en disant que les Afghans sont des sauvages, mais ça fait rire tout le monde. Même aux États-Unis, ça fait rire tout le monde. Même les gens qui sont d'accord pour qu'on aille massacrer l'Irak ou l'Afghanistan, etc. ne croient pas du tout dans cette légitimité-là. Et c'est ça la grosse différence. Et par conséquent, l'américanisation pour moi, c'est un phénomène de déplacement.

Donc, si je vous entends bien, la mondialisation peut être un mode et un vecteur de la créolisation, et aussi une manière de prendre conscience de la relation en mondialité ?

Oui, absolument. Et en même temps, on ne peut combattre les effets pervers de la mondialisation que par une poétique de la mondialité.

New York, le 10 mai 2002