

De l'insularité à la globalité : subjectivité et discours humaniste chez Édouard Glissant

Ramon A. Fonkoué

Numéro 33, printemps 2012

Frontières incertaines

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1016371ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1016371ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa
Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1183-2487 (imprimé)

1710-1158 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fonkoué, R. A. (2012). De l'insularité à la globalité : subjectivité et discours humaniste chez Édouard Glissant. *Francophonies d'Amérique*, (33), 111–122. <https://doi.org/10.7202/1016371ar>

Résumé de l'article

La trajectoire intellectuelle d'Édouard Glissant aura été le reflet d'un engagement qui, à l'origine insulaire, dépassa vite les confins de sa Martinique natale, débouchant sur un projet humaniste original. Si les premiers écrits de Glissant prennent un accent fanonien dans l'urgence du sujet colonial de s'affirmer, la maturation de sa pensée dénote cependant une réévaluation du discours de Fanon, de même qu'un rejet de l'humanisme rationaliste de la Modernité auquel Aimé Césaire adhéra. Progressivement, le « lieu » (terre natale) devient la matrice à partir de laquelle s'élabore la « poétique de la relation » qui ouvre sur le monde, porteuse d'un nouvel humanisme.

De l'insularité à la globalité : subjectivité et discours humaniste chez Édouard Glissant

Ramon A. Fonkoué

Michigan Technological University

LA TRAJECTOIRE INTELLECTUELLE d'Édouard Glissant aura été en tout point le reflet de ses convictions politiques. Bien qu'il fût à l'origine insulaire, son engagement suivit une courbe qui dépassa les confins de sa Martinique natale, débouchant sur un projet humaniste neuf et original. Si, dans son effort d'articulation d'une personnalité antillaise décolonisée, Glissant donne à ses premiers écrits un accent fanonien, la maturation de son écriture dénote cependant une évolution qui voit celui-ci sortir, au fil du temps et des textes, de l'ombre de Frantz Fanon et d'Aimé Césaire pour établir sa propre voix/voie. En témoignent non seulement l'attention que reçoit son œuvre depuis un quart de siècle, mais aussi une terminologie qui a enrichi et renouvelé l'arsenal conceptuel de l'analyse littéraire, de la théorie postcoloniale et des études culturelles en général¹. Glissant élabore un projet humaniste qui va bien au-delà de la réhabilitation du Noir antillais après le rabaissement dont il fut l'objet et examine de façon sévère mais prospective l'héritage occidental.

Comme le note l'un de ses lecteurs les plus avisés, « [o]n peut lire dans son œuvre l'expression d'un affrontement ou d'une confrontation avec l'Europe » (Fonkoua, 2002 : 14). Le choix de deux termes synonymes, mais dont le second introduit une nuance suggérant aussi l'appréciation, révèle chez le penseur antillais la difficulté à solder ses comptes avec le modèle occidental récusé. Cette difficulté tient à la nature insidieuse, et donc pernicieuse, de la domination coloniale, dont l'aliénation n'est pas toujours évidente chez le sujet. Valentin Mudimbé prévenait, en effet,

¹ On pourrait citer les termes tels que « la créolisation », « le Tout-Monde », « l'antillanité », les « cultures ataviques » et les « cultures composites », « le divers », « l'opacité », « le chaos-monde », etc.

qu'il était urgent « de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs » (1982 : 13). Conscient que l'Occident avait établi autrefois un cadastre entier du monde du sujet colonial, Glissant estime que sortir ce dernier de l'« abîme » de l'histoire requiert une saisie exhaustive de la condition de l'Antillais. Il reprend à son compte la critique foucauldienne du discours scientifique occidental dont il réproouve l'organisation en disciplines, les procédés et la collusion avec l'emprise de l'Occident sur le monde.

Les considérations ci-dessus esquissent l'arrière-plan contre lequel s'articule la subjectivité chez Édouard Glissant. Il s'agit, à l'évidence, d'une quête rendue particulièrement ardue par le déni d'humanité de l'esclavage, puis hypothéquée par la politique coloniale française d'assimilation. La présente réflexion se propose de retracer chez Glissant la trajectoire qui va de la revendication du « lieu », de la minuscule île natale perdue dans la mer des Caraïbes, pour aboutir à la promotion de ce qu'il nommera le Tout-Monde, puis la globalité. D'entrée, je présente la « phase fanonienne » de Glissant, où la primauté du « lieu » génère une écriture résolument militante. J'examine ensuite la réponse de Glissant au discours scientifique occidental, perçu comme renforçant l'emprise de l'Occident sur le sujet colonial. En dernière analyse, il me semble que la subjectivité chez Glissant, par son désir d'échapper à l'individualisme caractéristique de la culture occidentale, ouvre par le fait même la voie à un nouvel humanisme.

Aux origines : l'île natale

C'est un truisme de dire que le projet glissantien s'ancre dans la revendication d'une différence fondamentale, différence de l'Autre que renchérit le « droit à l'opacité ». Il s'origine aussi dans un attachement viscéral au « lieu », terre natale avant de devenir matrice structurante de la pensée. Un examen – fût-il cursif – des premiers écrits de Glissant permet d'établir la centralité de la terre dans un projet anticolonial dont celle-ci, constituée en territoire², doit être la pierre de touche. Moins prégnante

² En dépit de l'aversion de Glissant pour ce terme, il est difficile de concevoir la terre pour laquelle il lutte autrement qu'un territoire postulé. Ceci illustre aussi l'une des limites d'une pensée si généreuse, une fois rendue à la réalité de l'histoire.

dans les textes ultérieurs, au moment où sa pensée atteint à sa meilleure cohérence conceptuelle (*Poétique de la relation, Le discours antillais*), la revendication de la terre, ressentie douloureusement comme un seuil rêvé, pourrait alors être le curseur d'une pensée où la subjectivité se module sur l'éloignement de cet horizon originel.

Le jeune boursier qui débarque à Paris dans les années 1940 se veut le « nouveau Martiniquais » que *Légitime défense* appelait de ses vœux, en rupture avec le sujet aliéné de la colonisation française. Il partage aussi les vues de Fanon qui fait de la terre la matrice à partir de laquelle se construit la nation purgée de la présence coloniale. « Pour le peuple colonisé la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre », disait Fanon (1991 : 75). Aussi voyons-nous Glissant se refuser à la séduction des charmes de Paris, point de mire des sujets de l'empire français. Le ton résolument militant de ce texte au titre évocateur suggère une affinité indéniable avec Fanon dont le jeune Glissant est l'émule, lui qui affirmait sans ambages : « Je vois aussi que dans mon pays et de ma terre, le *titre* est à d'autres » (Glissant, 1997a : 41). Chez le sujet colonisé, du fait d'un rapport dysphorique avec la terre natale, celle-ci ne saurait être matière à épanchement lyrique ou chauvin. Dans la théorie de Fanon, par exemple, la terre est mamelle nourricière et sa possession est de dignité. Glissant renchérit cette importance en faisant de la terre, de la manière dont celui qui la possède l'investit la marque distinctive de la personnalité du groupe. Sa résistance à l'attrait qu'exerce sur l'étranger la maîtrise rationnelle de l'espace en Occident est à ce sujet bien éloquée : « Cet infini de terres carrelées m'emprisonne », noterait-il (1956 : 17). Reflet de « la pensée logique et utile » que réfutait *Légitime défense* (1979 : 9), cette topographie a plutôt pour effet de lui rappeler la spoliation coloniale, d'où cette proclamation : « Quand je posséderai vraiment ma terre, je l'organiserai selon mon ordre de clartés, selon mon temps appris. Cela veut dire que la quête du vent libre (l'apprentissage de la terre) est chaos et démesure, paysage forcené, forêt sans clairière aménagée [...] » (1956 : 19). Ces propos font écho à Césaire qui rejette, dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, la pensée cartésienne et sa logique mathématique. Ils vont cependant plus loin et fondent, comme chez Fanon, l'urgence de la lutte, que dramatise la métaphore de la femme : « Je fais de cette terre la face de toute femme violée en son lait tendre » (1956 : 23).

La Lézarde, premier roman de Glissant, se veut la traduction de ce projet politique où l'accession de la « chose colonisée » – pour reprendre les termes de Fanon – au statut de sujet est concomitante à la réappropriation de la terre. L'on voit, dans ce roman, une coïncidence entre l'émergence d'une subjectivité décolonisée et l'accès à la souveraineté sur l'île natale. Le narrateur pose au seuil de son récit cette question fondamentale : « Mais peut-on nommer la terre, avant que l'homme qui l'habite se soit levé?... » (Glissant, 1958 : 20) Glissant présentait justement le rapport de l'Antillais à sa terre comme une « trouble condition [...], qui raille et rallie la poétique de l'être » (1997a : 41). L'on retrouve dans cette caractérisation le fondement de ce qu'il nommera plus tard « poétique forcée » (1997c : 401-404), résultante d'une relation non apaisée avec l'histoire et l'entour. La question posée ci-dessus fait de la naissance du sujet à soi et de sa prise de parole deux actes solidaires et coexistentiels qui trouvent leur fondement dans l'accession de la colonie au statut de terre libre. Chez Césaire et Glissant, elle trouve sa réponse au bout d'un parcours symboliquement identique. L'on se souvient que c'est au terme de l'exploration et de l'inventaire de sa terre que le héros césairien finissait « inattendument debout et libre ». Cette trajectoire est semblable à celle des jeunes combattants de la liberté dans *La Lézarde* :

Regarde. J'ai vu tout le pays s'ouvrir devant moi [...] Et puis la Lézarde, depuis la source jusqu'à la mer. Et avec la Lézarde, j'ai connu la terre, les mornes rouges, la terre grasse, les sables. Bon. Avec les amis, nous avons découvert le pays. Nous ne savions rien, mais nous avons regardé à la fin. Et à la fin nous avons pu le nommer, en toute connaissance (Glissant, 1958 : 241).

Le tout premier roman de Glissant se saisit de la situation coloniale aux Antilles et dessine une nouvelle configuration où le sujet, mis en branle par ce que Fanon nommait « l'histoire en actes » (1991 : 77), articule une identité ancrée dans la souveraineté sur la terre. En même temps, cette conception de l'identité laisse entrevoir déjà la méfiance que Glissant développera plus tard vis-à-vis de la subjectivité dans la culture occidentale. Tournant le dos à la conception « d'une société d'individus où chacun s'enferme dans sa subjectivité » (Fanon, 1991 : 77), il prévenait que « [l']individu se désunit à être radicalement sauf du commun » (Glissant, 1956 : 26). Un quart de siècle plus tard, Glissant met l'Antillais en garde contre la séduction de l'individualisme, qu'il perçoit comme suicidaire aux Antilles : « Pour l'Antillais, la question pertinente n'est pas "Qui suis-je?", mais bien "Qui sommes-nous?" » (1997c : 265-267). Cette conception d'une « subjectivité collective » fait

barrage à la tentation de l'aventure solitaire et à « l'équation personnelle » que Glissant dénonce chez les élites antillaises. Du point de vue de l'histoire, elle prévient des écueils de ce que Mireille Rosello nomme « l'idéologie héroïque » où, du fait de l'attrait du modèle occidental, le sujet risque « de sacrifier les objectifs de la lutte elle-même au besoin de se voir reconnu comme héros » (1992 : 55). Aussi, à la question de savoir si seul Thaël est responsable de la mort de Garin, le légat du pouvoir colonial, la réponse fuse : « Non. Cette question était idiote. Ils avaient tous décidé [...] "Nous, nous tous !" D'ailleurs, il faisait bon prendre sa part d'une telle œuvre d'utilité : abattre un traître » (Glissant, 1958 : 202). « Le geste de Thaël ne peut se concevoir logiquement qu'au prix d'une certaine morale : celle de la préséance de l'avenir collectif sur le destin individuel; de la nécessité du bien collectif sur le bien individuel », notera Fonkoua (2002 : 122). Cette conception de la subjectivité tient étroitement au contexte colonial de sujétion où la terre est le premier bien dont le sujet est dépossédé. De même qu'il n'y a pas de subjectivité possible sans la possession de la terre, il n'y a pas de destin individuel viable. Garin doit mourir parce qu'il incarne l'ordre qui spolie la terre au profit des forces exogènes. Sa mort rend possibles l'énonciation du sujet et l'avenir collectif. Glissant souligne la place vitale de la terre en ces termes : « L'expression s'arme de l'adéquation de l'homme à son pays [...] Pourquoi cette élection de la terre? Parce qu'elle est, dans la naissance de l'homme, la première et s'il se trouve la seule force à laquelle il puisse demander force » (1997a : 138).

C'est de cette vision que naissent notamment le Front antillou-guyanais qu'Édouard Glissant cofonda en 1959, l'Institut martiniquais d'études en 1967, ou encore la revue *Acoma* en 1971, dont le but ultime était la réappropriation de la terre natale. Il s'opère pourtant au début de la décennie 1980 un infléchissement significatif dans la pensée de Glissant, que traduit opportunément le recueil *Pays rêvé, pays réel*. La désillusion, déjà suggérée par ce titre, ne peut échapper au lecteur. Le poète y déclare en effet dès l'incipit de son recueil : « Nous humons ce pays qui tarit en nous, le pays / S'éloigne tel un songe où pas une eau ne bruit » (Glissant, 2000 : 14). Mais il faut remonter quatre années plus tôt pour voir, dans *Le discours antillais*, le déclic qui signale l'éloignement de la terre rêvée. Glissant y sonnait ainsi l'alarme : « Nous n'en finissons pas de disparaître [...] Exemple banal de liquidation par l'absurde, dans l'horreur d'une colonisation réussie » (1997c : 20). L'enlisement de la cause antillaise ainsi constaté inaugure, dans la pensée de Glissant, une

nouvelle phase où la subjectivité s'articule désormais en réponse aux savoirs, qui, aux yeux de Glissant, achèvent l'assimilation coloniale, et au mode de constitution du sujet dans la civilisation occidentale.

Le sujet colonial à l'épreuve de la science

Bien avant les textes dans lesquels Glissant remettra en question les fondements de l'emprise de l'Occident sur le monde, les jeunes révolutionnaires de *La Lézarde* prescrivaient à leur compagnon chargé de consigner leur entrée dans l'histoire :

Dis-leur que nous aimons le monde entier. Que nous aimons ce qu'ils ont de meilleur, de vrai. Que nous connaissons leurs grandes œuvres, que nous les apprenons. Mais qu'ils ont un bien mauvais visage par ici. Dis que nous disons : là-bas le Centre pour dire la France. Mais que nous voulons d'abord être en paix avec nous-mêmes. Que notre Centre il est en nous, et que c'est là que nous l'avons cherché (1958 : 229).

Derrière le recentrement qu'opère ainsi le colonisé, s'annonce la bataille sur les savoirs où la théorie postcoloniale mettra à contribution les thèses de Michel Foucault sur les savoirs scientifiques dans la civilisation occidentale. L'entrée du sujet colonial sur la scène de l'histoire force la question de la référence et contredit les visées totalisantes de la science occidentale, dont les prétentions à l'universalité reposent sur les présupposés objectifs. Glissant se penche patiemment sur le discours scientifique occidental comme mode de connaissance de l'Autre, s'intéressant notamment à l'inégalité des sujets face à l'investigation scientifique. Il met sur la sellette l'ethnographie qui, en tant que discours premier sur l'Autre dans la rencontre coloniale, retient tout naturellement son attention, notant que « [l]a méfiance que nous lui vouons ne provient pas du déplaisir d'être regardés, mais de l'obscur ressentiment de ne pas voir à notre tour » (1997a : 128). Il faut recourir à Edward Saïd pour mieux comprendre le risque que souligne Glissant :

The native point of view, despite the way it has often been portrayed, is not an ethnographic fact only, it is not a hermeneutical construct primarily or even principally; it is in large measure a continuing, protracted, and sustained adversarial resistance to the discipline and the praxis of anthropology (as representative of "outside" power) itself, anthropology not as textuality but as an often direct agent of political dominance³ (2000 : 310).

³ « Le point de vue de l'autochtone, en dépit de la manière dont il a souvent été décrit, n'est pas seulement un fait ethnographique, ce n'est pas une construction

Par conséquent, le sujet glissantien refuse de se prêter davantage à un discours scientifique dont les lois sont perçues comme exogènes et les fondements épistémologiques inadéquats pour rendre compte du vécu de l'Antillais. Dans ce contentieux avec la science, le discours historique revêt un enjeu particulier. Glissant accuse l'historiographie d'avoir privilégié la version officielle de l'histoire, contribuant ainsi à aliéner davantage l'Antillais en le privant notamment de ses héros, dont le Nègre marron. Le handicap que représente pour l'Antillais « la carence héroïque » est directement imputable au discours de l'histoire. Aussi va-t-il contester le principe hégélien d'une vision linéaire, chronologique, univoque et téléologique de l'Histoire, dont « l'inclusivité exclusive » fait l'impasse totale sur « les histoires » des peuples subjugués (1997b : 105-106). De fait, Glissant estime que l'isolement des catégories épistémologiques qui président à l'organisation des savoirs en Occident contribue à la collusion entre le discours scientifique et la domination du sujet colonisé. Des siècles d'historiographie aux Antilles le confortent dans ses suspicions envers le discours historique. Il met donc l'écriture au cœur d'une nouvelle méthode d'investigation, seule capable de libérer le sujet, de le restituer à lui-même et à son histoire :

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 répartira 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 (1997c : 228).

L'Institut martiniquais d'études et la revue *Acoma* incarnaient, chez Glissant, le désir de construire un corps de savoirs endogène sur l'Antillais et les Antilles. Comme le note Fonkoua, « [a]ux modèles d'enseignement hérités de l'assimilation politique et de l'accession à la citoyenneté française devaient se substituer désormais des modèles de savoir institués par les Antillais eux-mêmes » (2002 : 148). L'enjeu de « l'ambition scientifique » ainsi mis à jour est évident dans la mesure où « Glissant se propose [...] de récuser tous les présupposés objectifs de la pensée qui constituent la science au profit des présupposés subjectifs, qui permettent

herméneutique à l'origine ou même essentiellement; c'est dans une large mesure une résistance continue, longue et soutenue à la discipline et à la démarche de l'anthropologie (comme représentant un pouvoir "extérieur") elle-même, non pas l'anthropologie comme savoir discursif, mais comme agent souvent direct de domination politique. » (Nous traduisons.)

de former un savoir de la différence » (Fonkoua, 2002 : 163). Enfin, c'est encore Fonkoua qui en souligne l'importance pour ma réflexion sur la subjectivité lorsqu'il note qu'il s'agit pour Glissant de « [c]onstruire une science antillaise fondée sur la certitude de la conscience de son antillanité » (1999 : 305).

Penser autrement la subjectivité

Dans le *cogito* cartésien, la pensée est première, et l'acte de penser est suffisant en soi pour fonder l'identité de l'être qui pense. Descartes affirme en effet : « Je pense donc je suis. » Le *cogito* fonde dans la culture occidentale une conception de la subjectivité qui revendique d'emblée l'autonomie du sujet. La communauté sociétale se bâtit donc sur la base de l'individualisme. La montée en puissance de l'individu est justement l'aune à laquelle l'anthropologie mesure le passage des sociétés humaines du stade primitif à l'état moderne. D'après Gilles Deleuze, « [l]e sujet se définit par et comme un mouvement, mouvement de se développer soi-même. Ce qui se développe est sujet » (1953 : 90).

On ne peut nier l'opportunité qu'ouvre aux descendants d'esclaves et aux colonisés dont l'humanité fut niée le *cogito*. Comme le note pertinemment Fonkoua, « la pensée cartésienne [cesse] d'être cette démarche occidentale imposée par les circonstances de l'histoire pour se révéler telle qu'elle est elle-même, fondatrice d'un penser pour soi » (2002 : 302). Dans *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas pour sa part notait que

[l]'existence subjective reçoit de la séparation ses linéaments. *Identification* intérieure d'un être dont l'identité épuise l'essence, identification du Même [...] La séparation est l'acte même de l'individuation, la possibilité, d'une façon générale, pour une entité qui se pose dans l'être, de s'y poser non pas en se définissant par ses références à un tout, par sa place dans un système, mais à partir de soi (1971 : 334).

Percevant le risque que représentait une définition solipsiste de l'être dans le contexte de la lutte anticoloniale, Fanon notait que, du fait de l'assimilation de la culture occidentale, « [l]'intellectuel colonisé avait appris de ses maîtres que l'individu doit s'affirmer », quitte à se murer dans sa subjectivité (1991 : 77). Glissant, qui sait qu'il n'y a de subjectivité que de l'individu, n'est que trop conscient des écueils du penser pour soi. Saisissant l'occasion de penser, il affirmera alors, dans un élan de solidarité :

Maintenant je ne peux qu'esquisser cette vérité : je me groupe au je qui est le nous d'un peuple ; parce que je nais avec lui aux évidences de son histoire, de son pays, de sa relation consentie à l'autre. Et quand même je vivrais tronqué ou dénaturé, ce serait encore dans la suite d'une histoire de ce nous : je serais un avatar du nous, qui avec moi « ici » dit je [...] Le temps, la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. Mais il faut que je vive et crie l'actuel *avec* les autres qui le vivent (1997b : 38).

Sus donc au sujet colonisé qui exalterait individuellement sa subjectivité. Dans la critique que livre Glissant du théâtre césairien dans *Le discours antillais*, et dont Raphaël Confiant s'inspirera dans son essai polémique *Aimé Césaire : une traversée paradoxale du siècle*, Glissant attribue justement l'échec de la rencontre entre le peuple antillais et les héros césairiens à une conception du héros qui serait par trop tributaire de la subjectivité de l'être occidental. Bien plus, les limites de cette conception de l'être lui paraissent potentiellement destructrices. Il va donc plus loin que Fanon qui ne percevait que son pouvoir aliénant et suggère un lien étroit entre le narcissisme de l'individu dans la culture occidentale et la pulsion impérialiste. Aussi, dira-t-il :

Et si je tente d'ausculter cette merveille de civilisation que collige l'Occident, je m'émerveille que tant de grandeur ait reposé sur une si étroite imposition : qu'en la seule dignité de la personne humaine (qu'ici, on ne peut que rallier à la défense forcenée de la propriété privée) ait pris source ce destin. Qu'aucun héros anonyme (collectif) [...] n'y soit fêté. Que de Phèdre et d'Œdipe à Hamlet, l'individu [...] ait d'abord exalté sa liberté secrète [...]. Que sur ces deux injonctions [la propriété et la liberté intérieure] se soit jouée la conquête de l'être et du monde (Glissant, 1997b : 39-40).

Ces thèses, qui ne sont d'abord qu'à l'état d'ébauche, seront plus tard au cœur de la « poétique de la relation », dont les titres tels que *Poétique de la relation*, *Introduction à une poétique du divers*, *Traité du Tout-Monde* ou encore *Philosophie de la relation* sont en fait le « ressassement », pour reprendre les termes de Glissant. L'intersubjectivité comme principe d'une réflexion sur l'être et dont la « poétique de la relation » est la formulation trouve son fondement dans ce que j'appelle une critique prospective de la subjectivité occidentale. Loin de la dénonciation rituelle de l'injustice de l'impérialisme dans le discours anticolonial et se refusant à la facilité de l'argument moral ou humaniste, Glissant décide de sonder, dans l'être occidental, les ressorts mêmes de la pulsion qui porta l'Occident hors de ses frontières, mû par le désir de subjuguier l'Autre. À partir de la *Poétique de la relation*, le champ sémantico-notionnel de

cette subjectivité conquérante s'enrichit des termes tels que l'« identité racine », le « territoire », la « filiation », la « poétique de l'être » et les « cultures ataviques ». Il affirme ainsi que

[l]es mouvements de la découverte et de la colonisation ont d'abord mis en contact des cultures ataviques, depuis longtemps établies chacune dans sa croyance sur son territoire [...] La filiation et la légitimité sont les deux mamelles nourricières de cette sorte de Droit divin de propriété, pour ce qui est en tout cas des cultures européennes (Glissant, 1997b : 35).

Ce que Glissant nomme alors « pensée de l'Un » ou encore « philosophies de l'Un » (1990 : 59-61) traduit, dans les cultures ataviques, la sublimation de l'essence et reflète une inclination naturelle à assimiler ou synthétiser l'Autre. Cette pulsion chez l'être occidental rapproche l'expérience du sujet colonial de celle de la victime de l'Holocauste dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, expérience qui soulevait chez lui cette question : « Mon être au monde ou ma "place au soleil", mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à d'autres déjà par moi opprimés ou affamés, expulsés dans un tiers-monde : un repousser, un exclure ou un exiler, un dépouiller, un tuer? » (1995 : 44) Chez les deux penseurs, la renonciation à ce que Levinas appelle « l'antique privilège de l'Un » est au fondement de l'intersubjectivité.

Dans la théorie postcoloniale, Édouard Glissant propose l'une des conceptualisations les plus rigoureuses de la relation intersubjective. À partir des travaux de Deleuze et Guattari sur l'identité, il suggère une voie pour sortir la subjectivité du piège de l'essence. Le modèle de « l'identité rhizome » et des « cultures composites » inaugurerait pour l'humanité la perspective d'une cohabitation où le droit à la différence ouvrirait au « Tout-Monde » : « La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport avec l'autre » (Glissant, 1990 : 23). On le voit, Glissant fait place nette de la « subjectivité individualiste » de l'Occident. En outre, en scandant, texte après texte, son « droit à l'opacité », il récuse le rationalisme de la pensée occidentale, notamment sa propension totalisatrice et universalisante. L'identité qu'il articule pose donc simultanément les jalons et les conditions de possibilité d'une relation intersubjective après le colonialisme. C'est cette originalité qui fait de la « poétique de la relation » un humanisme. En effet, le droit à l'opacité de Glissant a parenté avec la « radicale contradiction de l'altérité » de l'Autre que défend Levinas (1995 : 101). En nous invitant à renoncer aux

« droits de l'enracinement », les deux penseurs proposent un humanisme au potentiel révolutionnaire : « Il ne m'est plus nécessaire de "comprendre" l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui » (1996 : 71), conclut Glissant. Si, comme le suggère Bernadette Cailler, le pays rêvé s'avère finalement une « allégorie nationale » naïve ou inefficace (2007 : 20), il nous restera la richesse d'une pensée originale et intransigeante, d'autant plus précieuse dans un monde où certains courants de pensée ne parient plus sur l'humain.

BIBLIOGRAPHIE

- CAILLER, Bernadette (2007). *Carthage ou la flamme du brasier : mémoire et échos chez Virgile, Senghor, Mellah, Ghachem, Augustin, Ammi, Broch et Glissant*, New York, Éditions Rodopi.
- CÉSAIRE, Aimé (1956). *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- CONFIAINT, Raphaël (1993). *Aimé Césaire : une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock.
- DELEUZE, Gilles (1953). *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses universitaires de France.
- FANON, Frantz (1991). *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard.
- FONKOUA, Romuald (1999). « 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, p. 299-315.
- FONKOUA, Romuald (2002). *Essai sur une mesure du monde au xx^e siècle : Édouard Glissant*, Paris, Honoré Champion.
- GLISSANT, Édouard (1956). *Soleil de la conscience*, Paris, Falaize.
- GLISSANT, Édouard (1958). *La Lézarde*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1996). *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1997a). *L'intention poétique*, Paris, Seuil.
- GLISSANT, Édouard (1997b). *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1997c). *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.

- GLISSANT, Édouard (2000). *Pays rêvé, pays réel*, Paris, Gallimard.
- LÉRO, Étienne, *et al.* (1979). *Légitime défense*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.
- LEVINAS, Emmanuel (1971). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic.
- LEVINAS, Emmanuel (1978). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic.
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana.
- MUDIMBÉ, Valentin Y. (1982). *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine.
- ROSELLO, Mireille (1992). *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris, L'Harmattan.
- SAÏD, Edward (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press.