

Mohamed Lamine RHIMI
Professeur
Université de Tunis, Tunisie
Rattaché à la Faculté des Langues et de Traduction
Université Islamique Al-Imam Muhammad Ibn Saoud
Royaume d'Arabie Saoudite

La dialectique ipséité-altréité dans la rhétorique, la philosophie et l'esthétique d'Édouard Glissant

Résumé: Glissant procède selon une approche phénoménologique, promouvant une nouvelle alliance entre la philosophie et l'éloquence, alliance qui met la philosophie au service de la rhétorique et de la poétique romanesque. Dans ce contexte, nous tenons à traiter de la problématique de la dialectique ipséité-altréité, comme elle est conçue dans la rhétorique, la pensée et l'esthétique glissantienne. Il s'agit en effet d'une dialectique qui s'attaque aux bastions de l'universel uniformisant et à sa transparence réductrice. De ce fait même, cette dialectique se réclame des valeurs de différence et d'opacité pour s'éloigner de toute bipolarisation idéologique ou politique. C'est ainsi que l'écrivain procède à l'élaboration d'une *totalité-terre*, placée sous le signe de l'équinoxe géoculturel et la *poétique de la Relation* et ordonnée autour de l'emmêlement des divers imaginaires humains.

Mots-clés: dialectique ipséité-altréité, différence, Édouard Glissant, esthétique, opacité, philosophie, rhétorique

Abstract: Glissant used a phenomenological approach to promote a new alliance between philosophy and eloquence. This alliance puts philosophy at the service of rhetoric and poetics of novelistic fiction. In this context, we have to reflect on the ipseity-otherness dialectic as conceived in Glissant's rhetoric, thought and aesthetics. In fact, it is a question of dialectic which attacks the universal standardization and its reductive transparency. So, this dialectic proclaims difference

and opacity values in order to move away from any ideological or political bipolarization. This how the writer develops a *whole-earth*, placed under the label of cultural equinox, *poetics of relationship*, and intermixing between different human imaginations.

Keywords: aesthetic, difference, Edouard Glissant, ipseity-otherness dialectic, opacity, philosophy, rhetoric

Introduction

Au même titre que Gilles Deleuze – dont la pensée du rhizome sert de référence au phénoménologue antillais dans le développement de sa réflexion de l'identité-rhizome, Glissant se rapporte à Victor Segalen, à son «esthétique du Divers» (*Essai sur l'Exotisme* 74) dans l'intention de finaliser la poétique de la Relation et d'asseoir, sur des bases solides, sa rhétorique. Cette rhétorique ne perd pas de vue la catégorie de la différence et ne se passe pas, non plus, des cultures qui peuplent la totalité-monde. C'est ce que confirme d'ailleurs le philosophe martiniquais dans *Une nouvelle région du monde*: «La plupart des pensées de la différence ont estimé celle-ci comme juste ce qui sépare, l'écart, et ce qui au départ convie, le rapport ou l'alliance, et peut-être ce qui relie et relaie et relate aussi, la Relation. Il en est ainsi chez Segalen, l'un des plus généreux fondateurs de la différence, et chez Deleuze, le diffuseur imperceptible» (99-100).

Tout comme Segalen, Glissant tourne le dos au nombrilisme des civilisations pour embrasser la diversité ethnique et culturelle. C'est à travers cette optique qu'on peut lire dans *Tout-Monde*: «Signaler de tels rapports qui affinent le souvenir, ce n'est pas ramener toutes choses du monde à l'égocentrique uniformité que vous décidez en vous-mêmes. C'est enrichir la diversité d'une folle équivalence, qui permet de mieux estimer» (526-527). Dès lors, la diversité s'érige, sous les auspices des divers genres oratoires, en protectrice des différentes cultures et gardienne de leur pérennité: «Car c'est la diversité qui nous protège et, s'il se trouve, nous perpétue», lira-t-on à ce propos dans *Traité du Tout-Monde* (157). C'est là où réside, à en croire Glissant, l'apport indéniable de Segalen, lequel se consacre, en ayant recours à son esthétique du divers, à écouter l'Autre: «Ainsi, Segalen est exemplaire: d'avoir pleinement essayé d'être l'Autre; d'avoir accompli le Même», conclut le phénoménologue martiniquais dans *L'Intention poétique* (90).

Qui plus est, Segalen met en avant une phénoménologie foncièrement basée sur les catégories de la différence et du divers. L'homme ne peut

concevoir son ipséité qu'en la présence de cette dialectique non violente avec autrui, laquelle dialectique n'est autre que le «grand fleuve Diversité» (*Stèles* 103) permettant d'instaurer l'état de clairvoyance, non nihiliste, non destructeur» (*Essai sur l'exotisme* 80), selon l'expression forgée par Segalen qui ajoute, à bon escient, dans son *Essai sur l'exotisme*: «C'est par la différence, et dans le divers, que s'exalte l'existence» (92).

Émerge ainsi une autre dialectique, non chosificatrice et non aliénante, ayant foncièrement trait au divers et à la diversité, à la multiplicité et à «l'altréité» (Glissant, *Une nouvelle région du monde* 104), comme le souligne, à ce propos, le penseur dans *Philosophie de la Relation*: «La dialectique n'aurait pas d'occasion d'entrer dans ce que nous disons être le réel, si elle s'en tenait à ses bifidités constitutives, par exemple le pour et le contre, le positif et le négatif, le maître et l'esclave, l'Être et le néant. Les humanités d'aujourd'hui hèlent aux dialectiques inattendues (sauvages) de la multiplicité» (67-68). D'ailleurs, c'est justement dans cette optique que la créolisation, en tant que processus d'échange culturel, artistique et sociétal (politique) imprédictible, inarrêtable et incalculable acquiert une importance cruciale pour l'esthétique de la nouvelle région du monde autant que pour la poétique de la mondialité.

En quel sens le romancier-orateur réinvestit-il les lieux-communs de différence et d'opacité pour battre en brèche la généralisation et combattre la dilution culturelle? Autrement dit, comment ces lieux-communs fonctionnent-ils de concert pour être au service de cette dialectique phénoménologique¹: ipséité-altréité? Dans quel sens chacun de ces deux schèmes ne tire-t-il sa pleine signification que de la dialectique qui le rattache à l'autre? Dans la mouvance esthétique et philosophique glissantienne, comment se définit et s'appréhende l'altréité par rapport aux cultures ataviques par opposition aux pensées essentialistes occidentales?

1. La dialectique ipséité-altréité dans la rhétorique et la philosophie glissantienne

Le philosophe antillais s'emploie, à grand renfort d'analyse et d'argumentation, à se comprendre et à se représenter son existence et l'existence de sa communauté dans le monde, dans le chaos-monde. Outre le pacte qu'il instaure entre la rhétorique, d'un côté, et la philosophie, de

1. «Le soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'un ne se laisse pas penser sans l'autre» (Ricoeur, *Soi-même comme un autre* 14).

l'autre, Glissant construit une réflexion sur soi. Il s'agit, en d'autres termes, de penser son ipséité, sans pourtant occulter l'altérité. À cet effet, Glissant prend, dans *L'Intention poétique*, le contre-pied de la phénoménologie de Hegel pour qui les Africains (les ancêtres de la plupart des Antillais) sombrent dans un univers anhistorique dénué de tout signe de civilisation:

Et si je veux alors comprendre mon état au monde, je vois que ce n'est pas pour le malicieux plaisir de contredire après coup Hegel, ni pour prendre sur lui une naïve revanche, que je tends à fouiller mon histoire: il faut que je rattrape à l'instant ces énormes étendues de silence où mon histoire s'est égarée. Le temps, la durée sont pour moi des vitalités impérieuses. Mais il faut aussi que je vive et crie l'actuel *avec* les autres qui le vivent. En connaissance de cause. Ce qui dès lors est une poétique, dans la poétique plus large de la relation, est ainsi contradictoirement noué dans une urgence: le cri vécu dans la durée assumée, la durée vécue dans le cri raisonné. (38)

C'est dire si la philosophie ou la phénoménologie inhérente à la rhétorique glissantienne s'inscrit diamétralement à l'opposé de la philosophie hégélienne de l'Histoire qui se focalise uniquement sur l'Histoire occidentale comme source unique de civilisation. Glissant, pour sa part, préconise, dans *Traité du Tout-Monde*, la «Transhistoire» qui ne fait jamais abstraction des histoires des communautés du «Tout-monde». Il s'agit précisément de faire grand cas de chaque histoire, n'importe laquelle:

– *Fin de siècle ou fin de l'Histoire?* Le vingtième siècle s'achèvera-t-il vraiment? Ne pouvons-nous pas considérer plutôt que ce qui s'achève sans fin pour nous, c'est l'Histoire ou plutôt les philosophies de l'Histoire, qui ont tramé la linéarité normative en même temps qu'elles définissaient leur propre finalité exclusive dans le tourment des temps humains? La Transhistoire s'étend. (113)

Dans cette perspective, le lecteur comprend que la philosophie phénoménologique propre à la rhétorique glissantienne n'est pas unidimensionnelle. Elle ne se borne pas à la seule vérité historique et culturelle antillaise en négligeant les autres vérités, celles qui concernent les autres, leurs différentes cultures et, pour ainsi dire, leurs différentes «ipséités». Glissant nous le confirme de la sorte dans *Une nouvelle région du monde*:

La philosophie est un art, et il est difficile de la définir, pour la raison que nul n'avoue d'abord cette qualité. La philosophie n'appelle pas la vérité, elle agence les vérités du monde pour désigner la beauté, ainsi les

concepts et les intuitions et la pratique des ruptures et des liaisons sont ses matériaux, et si le beau est splendeur du vrai, ce sont les vérités accordées qui signalent la rencontre des différences, la beauté incessamment là. Le beau va à l'esthétique, la beauté est donnée ou révélée dans une vision du monde. Il y a des spécialistes de l'esthétique, mais la vision du monde lève du regard de l'artiste, qu'il soit artiste ou philosophe ou savant ou parfois homme d'action comme on dit. (123-124)

Le romancier-phénoménologue allie étroitement la philosophie à la rhétorique qui sous-tend sa création artistique. Il étale son projet littéraire par l'évaluation de vérités émanant de la véritable Histoire de sa communauté et tente de percer le mystère de son existence dans le monde. Il se démarque en cela du philosophe antique Gorgias² et emboîte, en quelque manière, le pas au *Phèdre* de Platon. Gisèle Mathieu-Castellani nous le rappelle en ces termes:

La «vraie rhétorique» s'est posée comme distincte de la «rhétorique», ce bel art du mensonge. Si le Gorgias de Platon définit la rhétorique comme un art du mensonge qui n'a ni le statut d'une science (*épistémè*), ni celui d'un art (*technè*), mais celui d'un simple empirisme assimilable au talent du cuisinier qui assaisonne des mets naturellement fades, le *Phèdre* oppose à cette rhétorique méprisable qui ne vise que la vraisemblance, et s'asservit à l'opinion commune, à la doxa, une vraie rhétorique, proprement philosophique, une psychagogie en quête du vrai. (*La rhétorique des passions* 16)

Si Platon accrédite la philosophie pour libérer les esprits de la caverne de l'ignorance, Glissant rattache la philosophie à la rhétorique pour conscientiser les Antillais aux aliénations dont ils sont victimes. De ce fait même, le phénoménologue antillais procède au «dévoilement progressif et opaque» qui «est le principe du tragique» et «le difficile chemin de la conscience» (*Le Discours antillais* 399). La phénoménologie de la rhétorique glissantienne rompt, en définitive, d'avec la philosophie hégélienne de l'Histoire pour embrasser une philosophie ontologique non exclusiviste et non réductrice, car, à en croire Cicéron, «[l'art] de raisonner est immuable: la sagesse est commune à tous les esprits bien faits de tous les peuples» (cité par Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence* 655). D'ailleurs, Glissant s'inscrit, sur ce point, dans le sillage de Cicéron qui, lui, scelle, d'un lien solide, le pacte entre la philosophie et la rhétorique afin que celle-ci intervienne en «régulatrice»

2. Gorgias de Léontinoi (vers 480 – 375 av. J.-C.) est un philosophe présocratique, né à Léontinoi en Sicile. Contemporain de Socrate, il apparaît dans plusieurs dialogues de Platon. Sophiste, il enseignait l'art de persuader.

de toutes les créations artistiques ainsi que de toutes les activités culturelles. Écoutons à ce propos Marc Fumaroli qui se prononce sur la question:

L'alliance de l'éloquence et de la philosophie dans le *De Oratore* fait de ce dialogue un programme complet de culture intellectuelle. Mais les références constantes de Cicéron à la poésie, à la musique, à la peinture, à l'architecture, à la sculpture, à l'art du comédien, donnent à l'éloquence [...] une fonction régulatrice de tous les autres arts, et font aussi de ce dialogue un programme complet de culture artistique. (*L'Âge de l'éloquence* 51)

Précisons ici que l'épaisseur philosophique et la dynamique phénoménologique dont est investie la rhétorique sous-jacente à l'œuvre littéraire glissantienne constituent immanquablement les outils qui tiennent lieu de secours pour l'écrivain, s'appliquant à mettre au clair les complications ontologiques et historiques qui ont retardé le progrès des siens et entravé leur épanouissement existentiel et culturel. C'est justement ce qui apparente, à certains égards, la conception de l'alliance de la rhétorique et de la philosophie à celle d'Aristote pour qui la seconde est au service de la première, comme l'a bien montré Paul Ricoeur:

Une possibilité restait ouverte: délimiter les usages légitimes de la parole puissante, tirer la ligne qui sépare l'us de l'abus, instituer philosophiquement les liens entre la sphère de la validité rhétorique et celle où la philosophie règne. La rhétorique d'Aristote constitue la plus éclairante de ces tentatives pour institutionnaliser la rhétorique à partir de la philosophie. (*La métaphore vive* 16)

Dans cet ordre d'idées, la rhétorique, qui «peut constituer un inégalable outil d'investigation historique» (*Actualité de la rhétorique* 101), selon la formule d'Emmanuel Bury, s'allie à la philosophie en tant «qu'elle s'occupe de tous les résidus, de tous les problèmes qui restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs» (Austin, *Quand dire, c'est faire* 14) pour pouvoir accéder aux zones ténébreuses où l'être antillais est égaré. Autrement dit, la philosophie dont s'arme la rhétorique glissantienne ne se borne pas à l'étude superficielle des phénomènes qui concernent la situation antillaise, mais elle porte un regard phénoménologique sur les structures profondes qui régissent ces phénomènes en se penchant sur

l'examen des noumènes³ qui résident derrière l'apparition des phénomènes de la Traite, de l'indépendance et de l'ostracisme auxquels les insulaires sont en proie. Dans *Mémoires des esclavages*, Glissant évoque en ces termes la question: «Le parcours, l'exploitation, au vrai sens du terme, des terrains où s'exercèrent des esclavages ouvrent la réflexion ardente à découvrir plutôt qu'ils ne la structurent à jamais. Les synthèses qui résultent et jaillissent d'un tel choix commencent à changer les idées que nous nous étions faites des esclavages comme phénomène» (24).

Ainsi, Glissant entend franchir les apparences phénoménales pour toucher aux structures nouménales des Antillais. Cette rhétorique phénoménologique s'emploie aussi bien à battre en brèche les systèmes coloniaux qu'à permettre à l'Antillais d'assumer son autonomie intellectuelle. Chaïm Perelman a ainsi traité la problématique de la dichotomie réalité phénoménale/réalité nouménale:

Cette dissociation en réalité phénoménale, c'est-à-dire réalité telle qu'elle apparaît et en réalité nouménale, c'est-à-dire celle des choses en soi, est un cas typique de l'utilisation du couple apparence-réalité, que nous retrouvons directement ou indirectement dans toutes les dissociations. À première vue, l'apparence n'est rien d'autres qu'une manifestation de la réalité: c'est la réalité telle qu'elle se présente à l'expérience immédiate. (*L'empire rhétorique* 160)

La rhétorique phénoménologique ou la phénoménologie de la rhétorique glissantienne s'assigne l'objectif de sonder les structures ontologiques et

3. «Noumène: n.m. PHILOS. Objet de la raison, réalité intelligible (opposé à phénomène, réalité sensible). – Chose en soi.», *Le Petit Robert*, Édition 2017, p. 1707. «Noumène (n.m.) ÉTYM.: terme formé par Kant à partir du grec *noumenon*, 'chose pensée'. Chez Kant: réalité intelligible; objet de la raison que peut connaître un être doué d'intuition intellectuelle – par exemple Dieu –, mais pas l'homme, qui ne connaît que les phénomènes, c'est-à-dire les objets de son intuition sensible. Parce que le noumène est humainement inconnaissable, il est parfois assimilé à la chose en soi, que Kant oppose également au phénomène. Or, le noumène n'est pas la chose en soi, laquelle est l'objet tel qu'il est en lui-même, sans référence à la connaissance que quiconque – homme ou Dieu – peut en prendre. Le noumène est au contraire un objet de pensée, ou de connaissance rationnelle, une essence intelligible, au sens platonicien, mime si celle-ci est inaccessible à l'esprit humain. C'est pourquoi chez Kant, ce sont surtout les idées métaphysiques (l'âme, l'univers, Dieu) qui ont une réalité 'nouménale'.», Élisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Løve et Pierre Kahn, avec la collaboration de Michel Delattre, Frédéric Gros, Béatrice Han, Dominique Ottavi, Myrielle Pardo, José Santuret et François Sebbah, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994, p. 249-250.

nouménaux tant de l'identité antillaise que des phénomènes du transbord des Nègres et de leur asservissement. C'est que, comme le précise J. L. Austin, «grâce à une conscience aiguisée des mots, nous rendons plus perspicace notre perception [...] des phénomènes» (*Op. cit.* 13). Cette pensée se profile dans les romans d'Édouard Glissant, comme le suggère l'auteur dans *La Case du commandeur*: «Ainsi apprit-il avant l'heure ce qu'est la méditation nocturne et combien de visions peut susciter une forme devinée dans un lointain si touchable» (55). D'ailleurs, la rhétorique pourvoit l'œuvre littéraire du romancier martiniquais d'une dynamique phénoménologique qui est à même de remuer les profondeurs de tout ce qui porte sur l'identité antillaise, dans la mesure où, comme le note Milan Kundera, «le roman est capable d'intégrer et la poésie et la philosophie sans perdre pour autant rien de son identité caractérisée précisément [...] par la tendance à embrasser d'autres genres, à absorber les savoirs philosophiques et scientifiques» (*L'art du roman* 81). Il n'en reste pas moins vrai que l'écrivain propose essentiellement à son auditoire antillais une vision rhétorique phénoménologique qui se veut principalement une heuristique, c'est-à-dire une découverte des réalités cachées par l'Histoire. Qui plus est, cette rhétorique phénoménologique et heuristique catalyse la créativité artistique et culturelle de n'importe quelle communauté humaine. Dans cette perspective, l'analyse de Maurice Merleau-Ponty acquiert toute son importance: «Tels sont les problèmes que la phénoménologie découvre à la base de notre situation d'hommes dans le monde. Elle propose non seulement au philosophe et au psychologue, mais à l'artiste, des affirmations qui ne peuvent manquer d'être stimulantes pour son activité créatrice» (*Phénoménologie de la perception* 381-382).

Comment fonctionne donc la rhétorique phénoménologique glissantienne? Quelle en est la portée?

Glissant, rappelons-le, met à contribution cette philosophie phénoménologique dans l'objectif de saper les soubassements des pensées systémiques. C'est ce qu'il confirme dans *Mémoires des esclaves*, en réhabilitant les pensées archipéliques, radicalement opposées aux pensées monolithiques:

Si nous insistons ainsi sur cette suite désordonnée de phénoménologies de la Caraïbe et de la *néo-América*, c'est pour illustrer l'idée que les formations en archipel vont de pair avec des non-systèmes de pensée, avec des manières tremblantes, menacées, fragiles mais tout à fait autres et innocentes, c'est-à-dire justes et appropriées, de voir et de considérer le monde où nous vivons, alors nous découvrons qu'il s'y forme peu à peu

ces pensées archipéliques, déliées des somptueuses portées des pensées continentales, systématiques et pesantes et parfois meurtrières. (106-107)

Glissant dénonce la manière dont les Antillais procèdent pour se figurer leur ipsité, cédant à la mésestime d'eux-mêmes et ne pouvant ainsi se concevoir que par procuration, au travers du regard réificateur des Maîtres blancs. C'est ainsi, et à plus forte raison, que, comme le souligne le penseur caribéen dans *L'Intention poétique*, «[l']obscur désir de s'identifier au faux père (qui prit la place de la mère terrassée) trouve en chaque élu son équivalent: dans le clair désir d'être le père immémorial. Le césarisme est la tentation des déracinés» (183-184). C'est dire que la phénoménologie dont est investie la rhétorique glissantienne est foncièrement «l'œuvre du dévoilement» (*Ibid.* 184) des idées fallacieuses des colonialistes et qui anéantit les fondements des intentions surnoises et mercantiles des impérialistes. Bref, le romancier-phénoménologue s'inscrit en faux «contre le faux père, les faux césars» (*Ibid.*), lesquels transcendent le réel des Antillais, font abstraction de leur autonomie et court-circuitent même leur existence pour faciliter leur aliénation et réussir corrélativement leur exploitation. C'est en ce sens que Glissant présuppose, dans *Introduction à une poétique du Divers*, que «les systèmes de pensée ou les pensées de systèmes ne procurent plus le contact avec le réel, ne donnent plus la compréhension ni la mesure de ce qui se passe réellement dans les contacts et les conflits de culture» (87). En conséquence, il est probant d'avancer que la rhétorique phénoménologique glissantienne met à contribution l'argumentativité propre au genre judiciaire dans le but de mettre à mal les systèmes aliénants des esclavagistes. C'est là l'un des enjeux majeurs de la rhétorique et de la philosophie – de la phénoménologie – de Glissant. À cet égard, l'analyse de Chaïm Perelman acquiert une résonance particulière: «L'argumentation philosophique, comme l'argumentation juridique, constituent des applications, à des domaines particuliers, d'une théorie générale de l'argumentation que nous considérons comme une nouvelle rhétorique» (*Op. cit.* 199).

Qu'en est-il donc de la rhétorique phénoménologique glissantienne en tant que méthode permettant aux Antillais de prendre conscience de leur être ou, plutôt, de leur étant⁴?

À ce stade de l'analyse, il n'est pas inutile de souligner que le phénoménologue antillais recourt au genre judiciaire non seulement pour mettre à l'index les atrocités des esclavagistes, mais aussi pour permettre à son auditoire de se figurer l'Histoire et l'existence de ceux qui furent transbordés vers l'univers des plantations. Dès lors, la rhétorique phénoménologique glissantienne se veut à la fois une heuristique et une reconstruction de l'étant antillais. Dans ce cadre, retentit la formule de Heidegger: «la rhétorique n'est pas autre chose que l'explication de l'homme en tant qu'être concret, l'herméneutique de l'être de l'homme même» (*Grundbegriffe des Aristotelischerben Philosophie (Bd18)* 11, cité par Meyer, *Principia Rhetorica* 34). Sous cet angle, la rhétorique phénoménologique glissantienne investit le genre épictique, dans le sens où il se veut une reconstruction de l'édifice de l'identité antillaise. Il s'agit, en fait, aussi bien au regard de la phénoménologie de la rhétorique de Glissant qu'au regard de l'intention épictique dont s'arme cette rhétorique, de la volonté d'ancrer chez les Antillais une prise de conscience de soi et du cheminement ontologique et historique de leur identité, sans pourtant faire abstraction des différentes identités, celles des autres. Ce qui constitue, déjà, son altérité dans la totalité-monde. La formule de Michel Meyer est, à ce propos, très

4. Il est ici significatif de faire la distinction entre la notion de «l'être» et celle de «l'étant». Dans la phénoménologie glissantienne, «l'être» se lie étroitement non seulement à la culture atavique, à la légitimité de la filiation, à l'idée de genèse et aux systèmes monolithiques, mais aussi à l'identité racine-unique, au nomadisme en flèche et à l'expansion coloniale. Quant à la notion de «l'étant», elle a organiquement trait non pas uniquement à la culture composite, à l'identité rhizomique et à la digenèse, mais encore à la poétique de la Relation, au nomadisme circulaire et à la créolisation. La première cultive l'Un et l'Unique. La seconde se désolidarise de toute universalisation assimilationniste pour embrasser l'esthétique du divers et du Chaos-monde. «Et moi je dis que la relation c'est la méthode d'exercice généralisé entre les Étants, tous les Étants, n'importe quel Étant, qui fait qu'il n'y a pas de relation entre ceci et ceci, car il y a relation entre ceci et tout le reste [...] Donc pour moi [...], la relation ne génère pas de l'Être, la relation génère de la relation» (Édouard Glissant et François Noudelmann, *L'entretien du monde*, Paris, PUV, 2018, p. 51). Cf. également: «Selon une philosophie de la Relation, la différence pourrait bien être aléatoire à l'Un, en tant que celui-ci réfléchirait l'Être (du monde), mais elle est avant tout le signe et le relais des unités-diversités, en tant que les différents rassemblent l'être-comme-étant (du tout)» (Glissant, *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 101). Les majuscules sont le fait de l'auteur.

éloquente: «Ici, on voit bien qu'il n'y a pas de rhétorique sans une certaine image sous-jacente de l'homme et des autres, et l'on pourrait même ajouter, de l'Histoire» (*Op. cit.* 35).

Il faut remarquer ici que la rhétorique phénoménologique glissantienne va à l'encontre de la rhétorique unidimensionnelle et de la philosophie totalitaire des colonialistes, lesquels ne font que s'adonner ouvertement à la violence et à l'expansion territoriale. Glissant prône la prise de conscience de soi et la reconnaissance réciproque qui devrait s'établir entre l'être (ou l'étant) antillais et les autres, et ce, sur le mode du respect mutuel, de la tolérance et de la créolisation, et non sur le mode de la vengeance, de la haine et de la volonté ou de l'intention de dominer autrui. C'est ce que confirme le phénoménologue antillais dans *L'Intention poétique*:

Le parti pris, qui rapetisse et sclérose, qui va oblitérer les saveurs, dénaturer les fruits de la terre, noyer la floraison sous le flot tyrannique d'une intention trop générale et s'il se trouve erronée. L'erreur, précisément. Car il est bien téméraire de prétendre forcer la vérité, ou, plus encore, la saveur d'un pays, vers une totalisation d'expression (c'est-à-dire la connaissance pour soi et la reconnaissance par l'autre) est désormais vitale. (180-181)

C'est justement dans cette optique que la dialectique propre à la rhétorique phénoménologique glissantienne rejoint son rôle le plus opérant, dans la mesure où elle tient lieu de dynamique de raisonnement qui consiste à analyser la réalité, en mettant en évidence les contradictions de celle-ci, et à chercher à les dépasser. C'est également dans ce sens où elle permet de surmonter les antagonismes et de subsumer l'identité et la culture antillaises dans l'ensemble des identités et des cultures du *Tout-monde*. Il s'agit, en d'autres termes, de penser l'ipséité de l'étant antillais (et de tout être) tout en montant l'altérité en épingle. Glissant le soutient clairement dans *Une nouvelle région du monde*:

La diversité des pays offusque à nos yeux la familiarité de leurs rapports, et la dialectique nous fut enseignée précisément pour que nous puissions comprendre, c'est-à-dire prendre ensemble, l'autre et le même et l'en dehors et l'au-dedans et l'autre part et l'ici même, toujours pour cette raison que pour nous ils ne ressortissent pas à cette seule et même dimension. Bien des peuples du monde ne retiennent pas le même et l'autre pour donnés à part, et ces peuples n'ont pas eu besoin de l'art réparateur de la dialectique [...] La dialectique rallie et la perspective relie cela qui n'était pas donné d'un seul mouvement dans la sensibilité ou l'imaginaire des peuples ou les communautés qui ont rallié et relié le monde, qui avaient ainsi pris à charge de manifester les différences du monde, qu'ils ramenaient souvent

à leur propre unanimité, mais sans avoir prévu cependant d'accompagner les tractations-attractions de ces différences. (131)

S'agissant de la philosophie phénoménologique sur laquelle prend appui la rhétorique qui sous-tend l'écriture de Glissant, elle s'adresse, au premier chef, au bon sens de l'auditoire antillais pour éveiller en lui l'esprit critique. Pour ce faire, la rhétorique phénoménologique glissantienne adopte le questionnement et le met en vigueur dans l'intention de remettre en cause les idées reçues et de bloquer le mécanisme des stéréotypes circulant sur les Caribéens. On touche ici, à bon escient, à l'un des objectifs majeurs, et de la rhétorique, et de la phénoménologie de l'écrivain martiniquais. Michel Meyer nous le rappelle en ces termes: «Il faut à tout prix se refuser à abolir la problématique en le gommant par des quasi-réponses, celle-là mêmes dont les hommes aiment se satisfaire lorsqu'ils ont besoin de se rassurer par des illusions qui finissent trop souvent par être des exclusions» (*Questions de rhétorique* 143-144). Le passage extrait de *Malemort* (1975) témoigne également de cette problématique:

Comme s'il avait voulu nous questionner – nous, énorme question qui ne donne pas réponse – et qu'il nous avait devinés sous la masse du soleil tombant, et qu'à cette heure si favorable aux pressentiments, à la récitation éternelle des prophéties et des divinations, il nous avait pour ainsi dire effleurés, les bras tendus à l'aveuglette, et avant même de nous avoir trouvés nous parlant déjà dans sa langue (notre langue) particulière [...]. (36)

Dans cette mouvance du questionnement dont se réclame la phénoménologie, le penseur antillais s'érige en éveilleur de conscience, et ce, par le truchement de la dimension problématologique qui s'attache à déclencher davantage de questions que de réponses. À cet égard, les questions réitérées et le questionnement incessant sont nécessaires. Le questionnement est, à lui seul, à même de sortir les compatriotes du romancier-phénoménologue caribéen de leur léthargie pour les autoriser à être actifs et créatifs, et à opter pour une nouvelle vision du monde qui ne les soustrait pas à leur devoir ontologique et sociétal, ni à leurs responsabilités culturelles et civilisationnelles. On a ici affaire à la «problématologie» qui, selon Michel Meyer, est une «[approche] philosophique qui met le questionnement au cœur de la réflexion. La problémativité du monde, des autres, de soi, est à la base d'une esthétique, d'une rhétorique, d'une épistémologie nouvelles, qui forment un tout» (*Principia Rhetorica* 317).

Mais toujours est-il que la phénoménologie problématologique glissantienne s'inscrit diamétralement à l'encontre de la systématisation

impérialiste, en ce sens que celle-ci s'emploie à figer la réflexion des Antillais, à contrer toute initiative personnelle, toute tentative d'autonomie et d'indépendance éventuelles, en particulier, en les inclinant aussi bien à la consommation passive qu'à l'imitation aveugle du modèle occidental. Somme toute, sous les auspices de la problématologie propre à la rhétorique archipélique de Glissant, ni la question ni la réponse ne revêtent un caractère «apocritique» (*Ibid.* 33), c'est-à-dire résolvant de la problématique, de la problématicité. Bien au contraire, elles (la question et la réponse) sont empreintes d'une dynamique problématologique qui ne se contente pas de fausses solutions ou de solutions erronées. Cette dynamique enclenche en effet tout un arsenal problématique (problématisant) de questionnements, lequel est mis en œuvre dans la finalité d'ébranler les systèmes de pensées réificateurs.

Dans cet univers problématologique dont est imprégnée la rhétorique phénoménologique archipélique, l'écrivain tâche, avant toute autre chose, de mettre fin à la philosophie de l'Histoire et de l'essentialisme, laquelle philosophie ne cultive que le solipsisme⁵, cette doctrine selon laquelle le sujet pensant ne peut aucunement être conscient, si ce n'est de lui-même. En d'autres termes, Glissant se met à saper les fondements de l'empire de «l'être» occidental. C'est ce qu'il s'attache à saisir dans *Poétique de la Relation*: «Mais si on tentait d'approcher la seule évidence de l'être, on prendrait par là le biais de ne penser aucun questionnement possible – parce que l'être ne souffre pas qu'on lui appose d'interaction. L'être est suffisant, quand toute question est interactive» (174).

À en croire Glissant, le culte de l'être est l'apanage de la philosophie occidentale, dans la mesure où il trouve son fondement et sa justification dans l'essentialisme culturel et tire sa légitimité de l'égo-centrisme civilisationnel. De fait, cet essentialisme et cet égo-centrisme ne peuvent que générer exclusivisme et réductionnisme. Par conséquent, l'esclavagisme et le colonialisme sont tributaires de cette philosophie unidimensionnelle

5. (n.m.). ÉTYM.: latin *solus*, «seul» et *ipse*, «soi». PHILOSOPHIE: appellation qui désigne ce qui semble être une conséquence de l'idéalisme subjectif: celle qui conduirait le sujet pensant à n'affirmer aucune autre réalité que lui-même. Aucune philosophie n'a revendiqué cette appellation: solipsisme est un terme polémique; l'employer, à propos d'une philosophie, c'est formuler à l'encontre de celle-ci une objection ou un problème à surmonter. On a en particulier utilisé ce terme pour désigner la situation par Descartes à la fin de la Deuxième méditation métaphysique, lorsque, ayant douté de tout, il découvre la première – et donc d'abord la seule – certitude: celle du sujet existant et pensant» (É. Clément, Ch. Demonque, L. Hansen-Løve et P. Kahn, *op. cit.*, 334).

occidentale, en ce sens qu'ils constituent une manifestation directe, automatique et immédiate du culte de l'Être, du nombrilisme occidental. Autrement dit, le philosophe martiniquais procède à la discréditation du culte de l'Être ainsi que de sa philosophie pour bâtir sur leurs débris la philosophie de «l'étant» qui, elle, bat en brèche l'ostracisme, récuse le narcissisme culturel. Dans *L'imaginaire des langues*, Glissant se prononce ainsi sur le sujet:

L'être, c'est une grande, noble et incommensurable invention de l'Occident, et en particulier de la philosophie grecque. La définition de l'être va très vite, dans l'histoire occidentale, déboucher sur toutes sortes de sectarismes, d'absolus métaphysiques, de fondamentalismes, dont on voit aujourd'hui les effets catastrophiques. Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que de l'étant, c'est-à-dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être. (31)

Alors comment Glissant pense-t-il sa rhétorique phénoménologique, dont la dialectique ipsité-altérité est le corrélat, à la lueur de son esthétique de la Relation et des lieux-communs de différence et d'opacité?

2. La différence et l'opacité: des lieux-communs de l'esthétique de la Relation de Glissant

Sans doute, la catégorie de la différence constitue-t-elle un des lieux-communs organiques et opérationnels de la rhétorique archipélique glissantienne, en ce que le divers et la diversité incarnent à l'évidence des principes fondamentaux de la poétique baroque et de l'esthétique du chaos-monde, lesquelles fonctionnent comme des moteurs de la pensée-monde dont se réclame l'écrivain martiniquais. La différence se veut ainsi gardienne de la poétique et de la philosophie de la Relation. Il s'agit là d'un lieu-commun indéfectible et inaliénable qui garantit l'organicité des différents paysages de la totalité-monde. Aussi, la dynamique de la créolisation, axée essentiellement sur l'interaction culturelle, est-elle étroitement tributaire de la différence. Si l'on fait l'impasse sur la différence, la créolisation cessera de produire ses effets et sera stérile. C'est en ce sens que Glissant s'attache à pointer l'importance décisive de la différence:

Ce dur ouvrage des différences n'est ni harmonieux ni raisonnable. Les variétés accumulées, dont l'ensemble conforme la diversité, passent par des diversions qui changent leurs natures ainsi que par des proliférations qui les rapprochent en les opposant, opérations non prévisibles. La diversité

est ainsi la matrice-motrice du chaos-monde [...] Que les variétés, données dans l'intuition des impacts des différences et non pas dans la perpétuité de ce qui aurait été une nature ou une essence, dessinent les modalités d'existence ou de relation d'un peuple ou d'une communauté ou de tous les paysages, ou d'une énergie du monde. (*La nouvelle région du monde* 63)

Sous la plume de Glissant, la différence fonctionne dans le droit fil du genre judiciaire de la rhétorique, en cela qu'elle s'inscrit aux antipodes de l'essentialisme et du monolithisme pour épouser toutes les identités et appuyer toutes les variétés culturelles. Ce qui l'apparente, en un sens, au discours épideictique qui, lui, se penche sur l'exaltation de l'antillanité et de ses valeurs, sans toutefois basculer dans la voie de l'exclusion. Il s'agit là d'un paramètre important de la pensée archipélique et de l'esthétique du chaos-monde dont l'écrivain martiniquais arme sa rhétorique, comme il le soutient dans *Une nouvelle région du monde*:

Quand les différences du monde, dans le monde, se rencontrent, les variétés, qu'elles reconnaissent, tout aussi bien se multiplient. C'est parce que les différences, par s'ajouter et se changer, situent peu à peu l'étant, et que nous ressentons celui-ci comme seul demeurant de cela qui toujours bouge et change. La différence est à l'amorce vive du mouvement, et non pas l'identité, ou identité. L'harmonie des semblables est neutre et inféconde, mais la rencontre des différences, et qui n'est pas l'harmonie des contraires, s'accomplit dans et par un dépassement mutuel qui fonde l'inattendu du Tout-monde. (63)

C'est dire si le culte ou plutôt la culture de la différence et de la diversité est à même de sonner le glas du règne de l'atavisme qui légitime l'expansion territoriale coloniale. Glissant évoque, dans *Une nouvelle région du monde*, l'importance ontique cruciale de la catégorie de la diversité en ces termes: «Et les explorateurs et les colons et les conquérants et les marchands ont toujours prétendu et entendent encore réduire l'étant à la monnaie de leurs gros avoirs et de leurs possessions, et éradiquer ainsi la diversité, parce que de toujours ils l'ont sentie battre en eux comme une damnation» (88). Aussi, le romancier ne préconise-t-il pas la diversité au prix de la dilution de l'identité. Tout à l'inverse, il mise sur les deux tableaux, s'efforçant de cultiver la variété et de valoriser, par le même élan, l'identité, identité sans laquelle l'altérité ne peut être cultivée. Il y a ainsi une relation dialectique spécifique entre, d'un côté, l'identité et la différence, de l'autre. Dans *L'imaginaire des langues*, Glissant met ses lecteurs en garde contre le fait d'accorder le primat à l'une au détriment de l'autre: «Si on entre dans la

diversité du monde en ayant renoncé à sa propre identité, on est perdu dans une sorte de confusion. Les identités sont une des conquêtes du temps moderne, conquête douloureuse parce que ce n'est pas fini et que sur toute la surface de la planète il y a des nœuds, des foyers de désolation qui contredisent ce mouvement» (39).

Signalons dans ce cadre que la notion de divers et le principe de différence sont devenus non seulement des axes fondamentaux de la philosophie phénoménologique du penseur caribéen, en ceci qu'ils représentent les traits définitoires de chaque identité, mais aussi une arme de défense contre les pratiques discriminatoires et les tendances nationalistes, xénophobes et racistes. C'est ce que Glissant suggère dans *Une nouvelle région du monde*:

Le secret de la différence est qu'elle est la première à ménager les variations de l'identité, autrement dit, la variété du vivant. Ce n'est certes pas le même et l'autre, ni leur accord, qui tissent la Relation, c'est le différent, qui anime les sauts et les rebonds du Tout-monde et permet que soient le même et l'autre. Aussi bien les calamités les plus pernicieuses de la volonté raciste s'exercent-elles d'abord contre les nuances de la différence plutôt qu'à l'encontre des radicalités de l'altérité. (103-104)

Il faut remarquer aussi que le discours apologétique portant sur la différence prend la forme moralisatrice du conseil – celui du discours délibératif –, par lequel le romancier remplit l'office d'un éveilleur de conscience qui s'évertue d'exhorter sa communauté à agir et réagir en se représentant à la fois sa propre différence et l'altérité d'autrui, c'est-à-dire son ipséité (son altérité) et la différence des autres identités. C'est cette particularité du rapport à autrui que l'écrivain a relevé en ces termes: «Seule la différence serait universelle, et elle ne l'est que par le jeu des différents, et toute identité d'abord ne conviendrait qu'à tendre vers l'Autre» (*Ibid.* 130).

Par ailleurs, Michel Meyer conçoit ainsi la distance et la relation qui s'instaurent entre la différence et l'identité comme des mailles inéluctables de l'art oratoire:

L'identité est à la fois le lieu du collectif (celle du groupe) et de l'individu (que je suis). C'est aussi le relationnel exprimé de la façon la plus formelle qui soit. C'est le moment charnière de la délibération avec soi-même sur ce rapport individu-groupe [...] qui nourrit le soi. Identité, négociation et différence: c'est la rhétorique au sens réfléchi du terme, donc la relation intersubjective dans ce qu'elle a de rhétorique et de conflictuel. L'identité et la différence expriment la forme même dont sont revêtus les rapports à l'autre. (*Principia Rhetorica* 208)

Il n'en demeure pas moins que Glissant se réclame de la catégorie de la différence et la considère comme l'une des pièces maîtresses de sa rhétorique, dans la mesure où elle jette l'anathème sur l'unicité monolithique que cultivent les impérialistes. Qui plus est, le lieu-commun de différence constitue l'un des rouages, et de la créolisation, et de l'esthétique du chaos-monde qui, elles, accréditent le brassage des cultures et des imaginaires et favorisent l'imprédictible des emmêlements, annonçant par là l'avènement d'«une nouvelle région du monde», placée sous le signe des transformations dont les résultantes sont inopinées et incalculables. À cet égard, Glissant déclare dans *Une nouvelle région du monde*:

Mais pour nous, et pour nous tous, cette dite quantité entièrement réalisée des différences a signifié d'abord et signifie seulement qu'aucune des différences du monde n'en sera tenue écartée, ni maintenue à part. Et nous entrons dans le Tout-monde, qui toujours pour nous recouvre la totalité du monde, mais voilà que ce Tout-monde est aussi dans notre actualité une autre région du monde, une région toute nouvelle, et le monde est là, il est ici – là, il est en avant de nous, qui le disons sans le dire tout en le disant encore, entreprenant une catégorie nouvelle de la littérature. (96)

Cette «nouvelle région du monde» est-elle rendue transparente par la rhétorique qui décide de la poétique archipélique? Est-elle opaque? Est-elle dicible? Qu'en est-il du lieu-commun d'opacité glissantienne?

De prime abord, il n'est pas inutile pour nous de souligner, à ce niveau de notre approche de la rhétorique de l'écrivain martiniquais, que la catégorie d'opacité est foncièrement liée au principe de différence. Sous l'égide de la pensée archipélique glissantienne, une relation dialectique s'établit entre le lieu-commun d'opacité et celui de différence pour les faire fonctionner de concert. Il n'est pas question, pour chaque communauté, tout comme pour chaque culture, d'être à la fois opaque et archétypal. C'est que le modèle ou l'archétype n'est pas seulement unique et monolithique, mais aussi achevé, transparent et souvent exclusif. Par contre, l'opaque est multiple, diversifié, baroque, voire ouvert à toute sorte d'interaction culturelle. Bref, cet opaque est susceptible de communiquer avec tous les imaginaires du chaos-monde. Pour Glissant, l'opacité se veut gardienne de la différence, puisqu'elle catalyse le développement de tout ce qui est différent, divers et singulier. C'est ce qu'il s'attache à saisir en particulier dans *Poétique de la Relation*:

Non pas seulement consentir au droit à la différence, mais, plus avant, au droit à l'opacité, qui n'est pas l'enfermement dans une autarcie impénétrable, mais la subsistance dans une singularité non réductible. Des

opacités peuvent coexister, confluer, tramant des tissus dont la véritable compréhension porterait sur la texture de cette trame et non pas sur la nature des composantes. (204)

La transparence est ainsi le propre de la civilisation atavique et essentialiste qui légitime l'expansion colonialiste et la Traite négrière. Or l'idée d'opacité est avant tout une résistance à toute propension de transparence. Précisons ici que la transparence adoptée par les impérialistes éblouit, charme et aliène, alors que l'opacité – qui émane de la rhétorique archipélique, de l'emmêlement des genres oratoires, de la poétique baroque, de la pensée du tremblement et de la trace, du multilinguisme, de la créolisation et de l'esthétique du chaos-monde – valorise la différence, embrasse la diversité et l'altérité, et s'empêche de céder à toute tendance hégémonique et réifiante. Glissant se saisit du concept d'opacité et l'érige en une dynamique de désaliénation et de création, comme il le confirme dans *Le Discours antillais*: «Plus qu'à la déclaration de principe, je crois ici à la production de textes 'opaques'. L'opacité se donne et ne se justifie pas. Décidément, elle combat les aliénations de la transparence» (265). La dynamique de l'opacité s'avère également opérante, dans le sens où elle est investie d'une mission primordiale au regard de la rhétorique archipélique glissantienne. Il s'agit là en effet d'une véritable mission préservatrice de toutes les cultures – si différentes soient-elles – et de tous les imaginaires possibles. L'opacité s'érige en garante de la diversité et en protectrice du divers. C'est en ce sens que, dans *Introduction à une Poétique du Divers*, Glissant met en relief le rôle et la fonction du schème d'opacité: «Nous appelons donc opacité ce qui protège le Divers. Et désormais nous appelons transparence l'imaginaire de la Relation, qui en pressentait, depuis longtemps (depuis les Présocratiques? Depuis les Mayas? Dans Tombouctou déjà? Depuis les poètes pré-islamiques et les conteurs indiens?), les tourbillons imprévisibles» (75).

Dès lors, la dynamique de l'opacité s'inscrit en faux contre tout prototype universel. Elle remet en cause les systématisations et les enfermements, qu'ils soient culturels, littéraires ou linguistiques. C'est ce que le penseur caribéen développe précisément dans *Le Discours antillais*:

L'opacité comme valeur à opposer à toute tentative pseudo-humaniste de réduire les hommes à l'échelle d'un modèle universel. La bienheureuse opacité, par quoi l'autre m'échappe, me contraignant à la vigilance de toujours marcher vers lui. Il nous faudrait déstructurer la langue française,

pour la contraindre à tant d'usages. Il nous faudra structurer la langue créole pour l'ouvrir à ces usages. (278)

Il en ressort donc que la catégorie de l'opacité, chère à Glissant, exerce son autorité dans l'optique de la combinatoire oratoire judiciaire-épidictique-délibérative, en ceci qu'elle combat la violence procédant de l'expansion colonialiste, celle légitimée par la filiation et l'atavisme, qu'elle instaure, en même temps, l'autonomie de chaque culture et qu'elle établit, sur la modalité baroque de l'apposition, des relations illimitées entre les différentes identités et cultures. Il s'agit ici d'un droit que l'écrivain martiniquais revendique dans *Une nouvelle région du monde*: «L'opacité n'est pas l'obscur seulement, l'opacité figure ce qu'un lieu appose à un autre lieu comme liberté de sa relation. Je réclame pour tous et pour chacun le droit à l'opacité [...]» (187). Du coup, la dynamique de l'opacité est en position d'aplanir les difficultés et les divergences lorsqu'elle apprête toute communauté à l'estime de soi et à la confiance en elle-même. C'est ainsi que, dans *Traité du Tout-Monde*, Glissant insiste sur ce «droit à l'opacité»:

Je réclame pour tous le droit à l'opacité, qui n'est pas le renfermement. C'est pour réagir par là contre tant de réduction à la fausse clarté de modèles universels. Il ne m'est pas nécessaire de «comprendre» qui que ce soit, individu, communauté, peuple, de le «prendre avec moi» au prix de l'étouffer, de le perdre ainsi dans une totalité assommante que je générerais pour accepter de vivre avec lui, de bâtir avec lui, de risquer avec lui. (29)

Dans cette perspective, il s'agit aussi de mettre en dialogue, en les protégeant contre la modélisation, les opacités de toutes les cultures et tous les imaginaires de la totalité-monde, dans la mesure où la dynamique de l'opacité constitue la pierre angulaire de la poétique de la Relation forgée par l'écrivain antillais, où elle permet à toute communauté de s'exprimer et de dire sa différence, autorisant toute culture à entrer en créolisation avec et dans le *chaos-monde*. À cet égard, Glissant s'attache, dans *Le Discours antillais*, à créer un lien organique entre la catégorie de l'opacité à la poétique de la Relation: «Suis-je éloigné, disant cela, de l'esthétique de la Relation? Non. Elle suppose la voix de tous les peuples, ce que j'ai appelé leur opacité, qui n'est à tout prendre que leur liberté. La transparence de la fausse mimésis est à dépouiller d'un seul coup» (467). Michel Meyer, dans son ouvrage, *Questions de rhétorique*, conçoit, quant à lui, l'opacité en tant que catégorie génératrice, à la fois, de différence de points de vue et de valeur ajoutée inattendue et imprévisible. En d'autres termes, son opacité à lui verse au cœur de l'interaction édifiante et de l'interagir des idées:

L'opacité soudaine que révèle un problème qui se pose, ou qui s'est posé – en tant que présenté comme résolu –, montre bien toute la distance qu'il y a entre les êtres. Pas une question qui surgit, une réponse qui est prononcée, il y a une subjectivité, un Autre qui se découvre, une différence qui se manifeste. On demande alors à autrui de nous reconnaître, de percevoir nos problèmes au travers d'une question parfois extérieure à eux. (77-78)

Il n'en demeure pas moins vrai que l'opacité est ce qui met fin à l'hégémonie qui procède de la transparence propre à l'universel généralisant. Elle épouse l'esthétique du chaos-monde et cultive la diversité pour s'ouvrir à toutes les poétiques du monde, y compris à la poétique de l'errance, chère au romancier martiniquais. Il cherche ainsi à établir une sorte de dialectique entre la catégorie de l'opacité, d'une part, et l'esthétique du Divers, d'autre part:

Que l'opacité, la nôtre s'il se trouve pour l'autre, et celle de l'autre pour nous quand cela se rencontre, ne ferme pas sur l'obscurantisme ni l'apartheid, nous soit une fête, non une terreur. Que le droit à l'opacité, par où se préserverait au mieux le Divers et par où se renforcerait l'acceptation, veille ô lampes! sur nos poétiques (*Traité du Tout-Monde* 29).

Conclusion

In fine, force nous est de signaler que la phénoménologie problématologique glissantienne s'inscrit diamétralement à l'encontre de la systématisation impérialiste, en ce sens que celle-ci s'emploie à figer la réflexion des Antillais, à contrer toute initiative personnelle, toute tentative d'autonomie et d'indépendance éventuelles, en particulier, en les inclinant aussi bien à la consommation passive qu'à l'imitation aveugle du modèle occidental. Somme toute, sous les auspices de la problématologie propre à la rhétorique archipélique de Glissant, ni la question, ni la réponse ne revêtent un caractère apocritique, c'est-à-dire résolvant de la problématique, de la problémativité. Bien au contraire, elles (la question et la réponse) sont empreintes d'une dynamique problématologique qui ne se contente pas de fausses solutions ou de solutions erronées. Cette dynamique enclenche en effet tout un arsenal problématique (problématisant) de questionnements, lequel est mis en œuvre dans la finalité d'ébranler les systèmes de pensées réificateurs.

Dans la logique de la phénoménologie de l'étant dont est investie la rhétorique archipélique, Glissant ne se prête guère à la réduction ni à

l'exclusion d'autrui. En fait, tout à fait à l'inverse, il s'applique à mettre en interaction toutes les cultures, tous les imaginaires, toutes les races et toutes les identités, y compris l'Être occidental et ce, dans la totalité-monde qu'il préconise et qu'il se consacre à bâtir dans l'ouvrage précité: «Être et étant, non pas universels ni exclusifs ni transcendants, mais l'un à l'autre unanimes» (*Une nouvelle région du monde* 44). Qui plus est, la dialectique ipséité-altérité fonctionne en pleine concordance avec les catégories de pensée de la différence et de l'opacité, avec celle de la dynamique du multilinguisme et de la créolisation, avec l'esthétique du baroque et du chaos-monde, avec l'identité-relation et la pensée du tremblement. C'est en ce sens que, dans *Une nouvelle région du monde*, l'écrivain martiniquais redéfinit le schème de «frontière»:

La notion de frontière ainsi conçue est obsolète, et après toutes ces avancées de la pensée, vient le moment où la frontière ne peut plus être considérée comme étanche, et où l'idée grandit qu'elle n'a plus de raison d'être en tant que telle. L'étant n'est pas territoire balisé de frontières, mais une structure inexplicable, en révolution sur elle-même. La frontière n'est plus une donnée possible de l'étant, mais dans notre monde une envolée de passages, et d'entre-deux, qui sont aisément ou malaisément franchissables, mais qui désormais le seront de toutes les manières. (180)

Tout compte fait, le phénoménologue caribéen se déleste radicalement de l'égoïsme et rompt d'avec le solipsisme pour s'ouvrir sur les autres, sur les autres cultures et communautés, et ce, sur le mode ou la modalité de la créolisation, laquelle ne peut se réaliser qu'à travers les lieux-communs suivants: l'échange et le dialogue entre les imaginaires, les langues et les expressions artistiques de la totalité-monde. C'est là où s'opère le lieu commun, en ce qu'il constitue «un lieu où une pensée du monde rencontre une pensée du monde» (*L'entretien du monde* 29). C'est dans cette optique que, dans *L'imaginaire des langues*, Glissant propose une analyse qui revêt une portée toute particulière:

Il y a des invariants que nous ne soupçonnons pas encore. C'est peut-être le rôle de la poétique de les pointer, de les rechercher. C'est la fonction des lieux-communs de la pensée-monde d'éclairer cette recherche [...] On abandonne la prétention à trouver la vérité seulement dans le cercle étroit de sa propre subjectivité, et ça, je crois que c'est aussi un invariant, cette nécessité d'outrepasser sa propre subjectivité non pas pour aller vers un système totalitaire mais pour aller vers une intersubjectivité du Tout-monde. Je crois qu'aujourd'hui le rôle de toute littérature, c'est d'aller à cette recherche. (44)

Bibliographie

- Austin, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.
- Bury, Emmanuel, «Les nouveaux enjeux d'une histoire littéraire», in Laurent Pernot et Marc Fumaroli (dir.), *Actualité de la rhétorique*, Paris, Klincksieck, 2002. p. 89-105.
- Clément, Élisabeth, Demonque, Chantal, Hansen-LØve, Laurence et Kahn, Pierre, avec la collaboration de Michel Delattre, Frédéric Gros, Béatrice Han, Dominique Ottavi, Myrielle Pardo, José Santuret et François Sebbah, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994.
- Fumaroli, Marc, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 2009.
- Glissant, Édouard et Noudelmann, François, *L'entretien du monde*, Paris, PUV, 2018.
- Glissant Édouard, *L'imaginaire des langues (Entretiens avec Lise Gauvin)*, Paris, Gallimard, 2010.
- Glissant, Édouard, *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009.
- Glissant, Édouard, *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard, 2007.
- Glissant, Édouard, *Une nouvelle région du monde (Esthétique I)*, Paris, Gallimard, 2006.
- Glissant, Édouard, *Traité du Tout-Monde (Poétique IV)*, Paris, Gallimard, 1997.
- Glissant, Édouard, *L'Intention Poétique (Poétique II)*, Paris, Gallimard, 1997
- Glissant, Édouard, *La Case du commandeur*, Paris, Gallimard, 1997.
- Glissant, Édouard, *Malemort*, Paris, Gallimard, 1997.
- Glissant, Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- Glissant, Édouard, *Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1993.
- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation (Poétique III)*, Paris, Gallimard, 1990.
- Glissant, Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe des Aristotelischerben Philosophie (Bd18)*, Frankfurt, Klostermann, 2002.
- Kundera, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1995.
- Mathieu-Castellani, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Meyer, Michel, *Principia Rhetorica*, Paris, PUF, 2010.
- Meyer, Michel, *Questions de rhétorique*, Paris, Le livre de poche, essais, 1993.
- Perelman, Chaïm, *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 2000.
- Ricœur, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Segalen, Victor, *Essai sur l'Exotisme*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- Segalen, Victor, *Stèles*, Paris, Gallimard, 1973.