

Mario Laarmann

# Réponses antillaises à l'universalisme européen

Édouard Glissant et Derek Walcott

**Résumé :** Cet essai interroge la philosophie littéraire de deux écrivains antillais, Édouard Glissant et Derek Walcott, concernant leur concept d'universalité. Glissant est l'un des penseurs qui cherchent délibérément une *vraie* universalité après l'expérience de l'universalisme colonial européen. Cette préoccupation se retrouve également dans la pensée de Walcott, et tous deux partagent à un certain degré les idées d'ancrage dans le réel antillais, la réalité de fragmentation culturelle et l'idéal d'une relation entre les cultures différentes présentes aux Antilles. Néanmoins, nous suggérons que Walcott se retire à un niveau esthétique où il ne tente pas vraiment la réinvention culturelle qu'il propose, tandis que Glissant intègre une certaine exigence éthique dans sa pensée philosophique et poétique.

**Mots-clés :** nouvelle universalité ; créolisation ; fragmentation ; Relation ; amnésie ; littérature politique ; Édouard Glissant ; Derek Walcott

I have Dutch, nigger, and English in me,  
and either I'm nobody, or I'm a nation.

Derek Walcott

La poésie ne produit pas de l'universel, non, elle enfante  
des bouleversements qui nous changent.

Édouard Glissant

## Introduction

Dans une série de cours magistraux, publiés sous le titre *European Universalism. The Rhetoric of Power*, le sociologue Immanuel Wallerstein (2006) critique ce qu'il appelle l'« universalisme européen » pour sa valeur euro-centrique. Il comprend par là des concepts qui nous sont familiers et auxquels nous tenons souvent jusqu'à aujourd'hui, comme la démocratie et les droits humains ; souvent nous tenons même encore à leur valeur universelle, c'est-à-dire leur validité pour tous

---

Mario Laarmann, Université de la Sarre

Open Access. © 2021 Mario Laarmann  This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 License.  
<https://doi.org/10.1515/9783110691504-011>

les peuples du monde. Le problème fondamental de l'universalisme n'est donc pas forcément le contenu de ses propositions, mais plutôt la violence épistémologique qui réclame pour ces concepts une origine européenne et qui nie l'existence de concepts similaires dans d'autres régions du monde, voire le déséquilibre de pouvoir qui fait que, la plupart du temps, c'est l'Occident qui a universalisé ses idées, souvent au détriment d'autres régions du monde. On comprend aussi par là des concepts, des pratiques de domination et d'échange ou des systèmes de croyance qui nous semblent tout de suite plus aptes à être critiqués, comme le capitalisme global ou – de manière alternative – le Christianisme et la sécularité. Que nous soyons d'accord avec le concept ou la pratique en question ou que nous les refusions, la critique principale reste la même: « Rien n'est aussi ethnocentrique, aussi particulariste, que l'exigence d'universalisme <sup>1</sup> » (Wallerstein 2006, 40). Ou encore, pour le dire avec Souleymane Bachir Diagne (2018, 68–69): « On parlera d'universalisme pour marquer la position de celui qui déclare universelle sa propre particularité. »

L'une des réponses classiques à cette idée (occidentale) de devoir universaliser ses concepts est le relativisme culturel, ce que Wallerstein (2006, xiii) appelle le « super-particularisme ». Position égalitaire à la base, le relativisme culturel propose de laisser le soin à chaque culture individuelle de déterminer ses propres valeurs. En même temps que cette autonomie culturelle est, évidemment, à protéger, il y a au moins deux raisons pour lesquelles le relativisme culturel n'est pas une réponse satisfaisante à l'universalisme européen. D'abord, comme le démontre Dipesh Chakrabarty (2008 [2000]) dans *Provincializing Europe*, les propositions universalistes européennes ne sont, pour la plupart, plus simplement européennes. La démocratie, l'organisation mondiale par États-nations, l'économie libérale – tous les soi-disant *concepts occidentaux* ont été appropriés par le monde entier et appartiennent maintenant à chacun.e et à tou.te.s en même temps. Il serait donc de nouveau euro-centrique, mais aussi simplement impossible, de vouloir les réfuter maintenant. Deuxièmement, Wallerstein (2006, 84) nous rappelle que l'opposition idéaliste à l'universalisme n'empêche pas l'existence *matérielle* de certaines formes universelles d'oppression (il nomme surtout le capitalisme). Demander à chaque culture – et il faudrait aussi se demander comment définir une *culture* – de gérer ses propres problèmes ne fournirait donc pas de base pour agir ensemble dans un monde où la mondialisation a produit des inégalités et des *politiques de l'inimitié*, pour employer le terme d'Achille Mbembe (2018 [2016]).

---

1 [« [There] is nothing so ethnocentric, so particularist, as the claim of universalism. »] – Les traductions de l'anglais et de l'allemand vers le français sont les miennes sauf mention contraire.

Cet essai propose de voir dans le philosophe et poète martiniquais Édouard Glissant l'un des penseurs qui cherchent une *vraie* universalité dans ces politiques de l'inimitié mondiales, dans ce qu'il appelle le *chaos-monde*. C'est une universalité qui n'est plus dominée par l'Occident et qui est en même temps capable de réagir aux problèmes du monde contemporain. Dans un deuxième temps nous allons comparer les propositions de Glissant à celles d'un autre philosophe et poète antillais qui lui semble très similaire – le prix Nobel Derek Walcott – afin d'en déduire quelques pistes pour la recherche de cette nouvelle universalité, de cet « universalisme universel » (Wallerstein 2006, xiii).

## La Relation comme nouvelle universalité chez Glissant

Dans son *Introduction à une Poétique du Divers* Glissant écrit en 1996 :

J'appelle chaos-monde [...] le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde contemporaine. Par conséquent, la définition ou disons l'approche que je propose de cette notion de chaos-monde est bien précise : il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting-pot*, par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée (Glissant 1996, 82).

C'est de ce « mélange culturel » comme réalité de la « totalité-monde » que Glissant part pour décrire sa nouvelle perspective vraiment universelle. Il ne réfléchit pourtant pas tout de suite sur un plan mondial, mais commence par le lieu de sa naissance : la Martinique, et les Antilles plus généralement. Il développe donc sa conception du mélange culturel mondial à partir de l'histoire de la Caraïbe : Théoricien influent de la *créolisation*, il décrit comment le système esclavagiste a forcé des cultures différentes à se mélanger et à former une nouvelle pensée culturelle ; non plus selon le modèle de la filiation et de la pureté, mais selon une mixité chaotique et imprévisible qui produit ce qu'il appelle des « cultures composites » (Glissant 1996, 59). Dépouillés de la possibilité de conserver leurs traditions culturelles de manière pure<sup>2</sup>, les esclaves africain.e.s (et plus tard les engagé.e.s indien.ne.s, marchand.e.s chinois.es, etc.) recréent de nouvelles formes d'expression culturelle à partir de rétentions, de *traces*, qui, selon Glissant, ont une valeur universelle :

---

<sup>2</sup> Nous allons revenir sur la question des « cultures pures » chez Glissant.

Si ce Néo-Américain ne chante pas des chansons africaines d'il y a deux ou trois siècles, il ré-instaure dans la Caraïbe, au Brésil et en Amérique du Nord, par pensée de la trace, des formes d'art qu'il propose comme valables pour tous. [...] La pensée de la trace est celle qui s'appose<sup>3</sup> aujourd'hui le plus valablement à la fausse universalité des pensées de système (Glissant 1996, 17).

Les expressions culturelles qui naissent de cette *pensée de la trace* et s'apposent / opposent à l'universalisme des *pensées de système* seraient donc vraiment universelles – « valables pour tous ». Glissant observe ensuite que le monde entier se trouve dans un état de créolisation, c'est-à-dire de transculturation, et il propose que cette *créolisation du monde* permette de retrouver la pensée de la trace et des expressions culturelles qui en dérivent aussi en dehors de la Caraïbe. Mais comment est-ce possible que la créolisation et la pensée de la trace créent des systèmes qui soient vraiment universellement valables ?

Comme nous l'avons vu, Glissant ne conçoit pas la créolisation comme un *melting pot* qui produirait une culture homogène, mais comme une rencontre d'éléments culturels en *Relation*<sup>4</sup>. La Relation entre ces éléments est donc pour Glissant ce qui remplace à la fois l'idée de pouvoir universaliser une seule culture, le relativisme culturel qui tient à séparer les cultures, et le modèle d'un creuset qui empêcherait peut-être l'universalisme, mais en effaçant chaque différence culturelle. La vraie Relation n'exclut pas l'identité singulière – au contraire, elle en a fondamentalement besoin. Mais elle ne devient jamais une Identité figée. Patrick

---

**3** L'emploi du mot *apposer* (au lieu d'*opposer*) peut paraître illogique à première vue et l'on peut se demander si Glissant n'a pas fait une erreur typographique. À la même page, dans la partie qui a été omise dans la citation susmentionnée, il écrit : « La pensée de la trace me paraît être une dimension nouvelle de ce qu'il faut *opposer* dans la situation actuelle du monde à ce que j'appelle les pensées de système ou les systèmes de pensée » (Glissant 1996, 17, nous soulignons), et, plus généralement, les mots *opposer* et *opposition* sont employés une trentaine de fois dans l'*Introduction*. En même temps, la citation en orthographe originale a été choisie pour le site officiel d'Édouard Glissant (conçu, écrit et réalisé par Loïc Céry 2006), et les quelques mentions du mot *opposition* dans l'*Introduction* sont peut-être révélatrices : « Comprendre l'autre, les autres, c'est accepter que la vérité d'ailleurs s'appose à la vérité d'ici » (Glissant 1996, 44, nous soulignons). Certains critiques accusent Glissant d'une rhétorique apparemment dichotomique – se peut-il que l'emploi du mot *apposer* dans le passage susmentionné démontre au contraire la possibilité de concomitance de concepts opposés dans sa pensée, similaire aux multiplicités et contraires qui coexistent dans le rhizome de Deleuze et Guattari (1980), l'une de ses inspirations ?

**4** Dans *Le discours antillais* Glissant appelle la pensée universaliste européenne la *pensée du Même*, et celle de la Caraïbe la *pensée du Divers* (d'où aussi le titre de son recueil *Introduction à une Poétique du Divers*) : « Le Divers, qui n'est pas le chaotique ni le stérile, signifie l'effort de l'esprit humain vers une relation transversale, sans transcendance universaliste. Le Divers a besoin de la présence des peuples, non plus comme objet à sublimer, mais comme projet à mettre en relation. Le Même requiert l'Être, le Divers établit la Relation » (Glissant 1997 [1981], 327).

Chamoiseau, son disciple et ami de longue date, l'explique ainsi : la perspective de Glissant est une perspective de la complexité du monde,

mais on va pas tomber dans le monde de manière universelle, transparente, désincarnée. Donc il faut le lieu [...]. Le lieu Martinique, le lieu Antilles, le lieu Amérique. Et là, une fois que le lieu est fondé, il va rentrer dans des explorations, qui vont venir véritablement à ce concept de la Relation. [...] Le lieu n'est pas une patrie, n'est pas une nation, n'est pas exclusif de l'autre; et le lieu – véritablement, dans son approche complexe, dans sa profondeur, dans cette dynamique d'ouverture et de réflexion – le lieu est véritablement le point à partir duquel on entre en Relation avec le monde<sup>5</sup> (Chamoiseau 2019, 0:17:55–0:19:00).

Glissant lui-même souligne ce point à plusieurs occasions. Dans une interview avec Lise Gauvin il dit qu'il y a « une nécessité de définir le lieu et l'identité et tout de suite après une nécessité de l'ouvrir, c'est-à-dire de ne pas s'en tenir à des définitions » (Glissant 2010 [2005], 78). Ce réflexe d'ouverture immédiate est, selon l'anthropologue Jean-Loup Amselle, ce qui distingue Glissant d'autres penseurs qui proposent des idées similaires. L'*opacité* inhérente à chaque individu ou chaque *culture* qui entre en Relation, la pensée qui relève nécessairement de *traces*, fait que sa pensée peut se détacher de l'essentialisme culturel et qu'elle propose une vraie universalité entre les éléments en contact au lieu d'un nouvel universalisme – soit il « latéral » – ou une sorte de particularisme coopératif<sup>6</sup>.

Cet aspect est central dans la théorie de Glissant qui conçoit la vraie universalité de la Relation loin d'essentialismes ou de pensées de système. Il l'exprime par nombre d'images et de notions établies au cours de ses écrits. L'une des notions récurrentes est par exemple celle des *mythes fondateurs* : Récits de légitimation d'une *culture atavique*, ils établissent une genèse et une filiation. « C'est là un des fondements de l'expansion coloniale qui est apparu comme étroitement lié à l'idée d'un universel, c'est-à-dire avant tout à la légitimisation généralisée d'un absolu qui était d'abord fondé sur un particulier élu » (Glissant 1996, 62). Les récits fondateurs servent à unir une communauté et à défendre cette commu-

<sup>5</sup> Pour cette transition chez Glissant de l'*Antillanité* aux concepts de la créolisation et la Relation qui en résultent, voir par exemple l'*Éloge de la Créolité* (Bernabé et al. 1989, 21–29).

<sup>6</sup> Dans son essai « L'universalisme en question » Amselle propose que l'*universalisme latéral* de Maurice Merleau-Ponty et l'*universalisme de la traduction* de Souleymane Bachir Diagne soient des perspectives qui auraient « besoin de faire au départ de leur raisonnement l'hypothèse de cultures supposément "pures". » Il critique notamment la pensée de Diagne en disant qu'« à la différence d'un Édouard Glissant, d'un François Jullien ou d'une Barbara Cassin, S. B. Diagne ne postule aucune « opacité » ou résidu « intraduisible » qui serait au principe du rapport entre les différentes cultures : toute culture est, pour lui, par principe commensurable, compréhensible, assimilable par n'importe quel individu appartenant à une autre culture » (Amselle 2018, 48 et 53).

nauté contre d'autres communautés; ils établissent l'idée d'une essence, d'une *pensée racine unique*, pour introduire une autre notion centrale de Glissant. Cette pensée s'oppose à la *pensée rhizome*: « La racine unique est celle qui tue autour d'elle alors que le rhizome est la racine qui s'étend à la rencontre d'autres racines » (1996, 59). Glissant emprunte cette image biologique au poststructuralisme, plus précisément à Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, pour en dériver ses catégories de cultures ataviques et de *cultures composites*. Tandis que la racine unique s'étend en profondeur et cherche la légitimité seulement en soi-même, le rhizome s'étend vers d'autres plantes et entre en Relation. La racine unique de l'image glissantienne croît de manière verticale, tandis que le rhizome croît horizontalement. Cette condamnation de la verticalité s'adresse de nouveau à l'universalisme occidental: à l'obsession des modèles de genèse et de filiation (qui tentent de s'universaliser) et à l'idée du progrès de la modernité qui doit détruire tout ce qui n'est pas (encore) moderne.

Mais cette philosophie du changement et de la non-normativité, comment réagit-elle à la violence et aux inégalités concrètes dans le monde? S'il est vrai que les cultures composites entrent en Relation et se comprennent de manière non-essentialiste à cause d'une opacité consentie, que faire de ceux qui tiennent encore à leur Identité atavique, voire ceux qui en déduisent une politique de l'inimitié, pour revenir à la notion de Mbembe? La question est pertinente à l'heure de nouvelles crispations identitaires dans le monde entier – réalité que l'actuelle « crise du Corona » démontre de nouveau; quelle est la place de l'action politique dans la nouvelle universalité de Glissant? Markus Messling (2019, 173) pose la question de cette manière: « La *Poétique du divers* [...] est paradoxale: Elle ne sait pas que dresser contre la violence qu'elle s'était décidé à combattre. Si elle ne veut pas tolérer cyniquement les abus perpétrés contre l'idée d'humanité, elle devrait imposer des limites à la maxime d'ouverture – mais elle refuse l'idée-même de normativité<sup>7</sup>. »

Effectivement, à première vue il peut sembler que la pensée de Glissant soit quasiment a-politique. Dans *La cohée du Lamentin* Glissant écrit par exemple que ses descriptions de la créolisation du monde ne « conçoivent aucun travail normatif qui inclinerait vers une forme parfaite. [...] Leur fonction est d'accumuler, nous semble-t-il, plutôt que d'élire » (2005, 142), et dans une interview peu après la publication du recueil il dit que « la créolisation n'a pas de morale. Ce sont des phénomènes qui existent réellement, des phénomènes de mélange, de métissage

7 [« Glissants *Poétique du divers* [...] ist paradox: Der Gewalt, die zu besiegen sie ausgezogen war, hat sie wenig entgegensetzen. Will sie nicht zynisch gegenüber maßloser Beugung der Menschlichkeit sein, muss sie der Offenheit Grenzen setzen. Dafür aber kann sie keine Normativität gewinnen »].

avec production de résultats inattendus, qui existent dans l'histoire des humanités » (Glissant 2010 [2005], 79). Mais évidemment, Glissant n'est pas naïf; son œuvre entière est fondée sur le savoir de l'esclavage et du colonialisme. Comme le dit Loïc Céry (2019): « La Traite n'est pas un *thème* chez Glissant; c'est la *matrice* de sa pensée. » Où se trouve donc la poussée politique ou normative dans sa philosophie?

Remarquons d'abord que le plan que j'appellerai ici *descriptif* – sur lequel se joue la conceptualisation théorique du chaos-monde, de la créolisation (du monde), de la Relation – est peut-être sans normativité, mais qu'il n'est pas sans morale. Manifestement, ce que les critiques de Glissant appellent parfois ses « oppositions binaires » [« Glissant's binaries »] (Bongie 2008, 334) vise à la libération d'imaginaires clos: Comme les processus de reterritorialisation et déterritorialisation coexistent dans la philosophie poststructuraliste mais l'élément libérateur se trouve d'habitude dans le deuxième d'entre les deux, Glissant souligne la culture composite, la pensée rhizome et la pensée de la trace au détriment de la culture atavique, de la pensée racine unique et de la pensée de système. Cette préférence a pour objectif d'établir une égalité entre ceux qui entrent en Relation, comme nous montre ce passage de l'*Introduction à une Poétique du Divers*:

[L]a créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être « équivalents en valeur » pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. [...] La créolisation se pratique quand même dans ces conditions-là, mais en laissant un résidu amer, incontrôlable. Et presque partout dans la Néo-Amérique il a fallu rétablir l'équilibre entre les éléments mis en présence, en premier lieu par une revalorisation de l'héritage africain, c'est ce que l'on a appelé l'indigénisme haïtien, la Renaissance de Harlem et enfin la négritude (Glissant 1996, 17-18).

L'impératif d'équivalence en valeur dans ce passage est surprenant: Le processus historique de la créolisation n'a certainement pas été une rencontre d'éléments culturels « équivalents en valeur » mais une relation de force et de domination – à la fois physique et épistémologique – et Glissant serait le dernier à nier cette réalité. Il me semble donc que la Relation et la créolisation (du monde) chez Glissant, soient-ils des concepts descriptifs, portent en eux aussi une visée utopique, dans le sens de l'*utopie concrète* de Ernst Bloch (1973 [1959]). La nouvelle universalité n'est donc pas donnée; elle reste à l'horizon aussi longtemps que le monde ne se traite pas comme « équivalents en valeur », aussi longtemps qu'il y a des particularismes qui troublent la Relation.

C'est sur un deuxième plan – un plan, disons, *pratique* – que cette utopie devient finalement politique ou éthique. Dans l'interview déjà citée Glissant continue:

Ce que je pense, c'est que si les phénomènes de créolisation jouent dans l'histoire des humanités, ce serait pour changer les orientations des imaginaires de l'homme, des humanités. Si on arrive à orienter de manière différente les imaginaires des humanités, on trouve des solutions beaucoup plus fondamentales, permanentes et durables à des problèmes politiques et économiques que les occupations militaires ou les décisions globales de l'économie. [...] C'est ce que j'appelle l'utopie et ce que j'appelle l'action de la pensée poétique sur le monde. Je pense que la pensée poétique aujourd'hui a autant de chance que les pensées politiques (Glissant 2010 [2005], 80–81).

L'utopie devient donc politique quand elle change notre manière de penser, quand elle nous apprend à vivre la Relation. Si Glissant écrit que la Relation « n'infère aucune de nos morales, c'est tout à nous de les y inscrire, par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde » (2009, 73–74), il ne propose pas un relativisme culturel, mais plutôt une exigence éthique universelle. Les courants de revendication noire du début du XX<sup>e</sup> siècle qui ont été nommés sont un exemple pour cet effort de « changer les orientations des imaginaires », et il faut en ajouter encore d'autres discours contemporains à cette liste de courants qui visent à un nouvel équilibre : la discussion autour de la restitution d'objets d'art, la question plus large de réparations dont elle fait partie et l'exigence d'une nouvelle éthique relationnelle de la part d'Achille Mbembe (2015 [2013], 257–263), de Felwine Sarr (2017) et de Bénédicte Savoy (Sarr et Savoy 2018). Je poserai même la question de savoir si la pratique des *identity politics* du féminisme intersectionnel depuis les années 1980 ne peut pas être lue comme l'une de ces exigences d'équivalence en valeur. Les écrits d'Audrey Lorde et d'autres féministes noir.e.s nous enseignent une vigilance envers d'autres lieux ou l'« équivalence en valeur » n'est pas encore (r)établie. Pour citer Souleymane Bachir Diagne (2018, 85) : « D'un mot : l'universel n'est pas donné, il s'éprouve dans les luttes multiples et la manière, encore à déchiffrer, dont elles convergent et se mènent ensemble, solidairement, dans la visée d'un horizon commun d'émancipation. »

Contrairement à Diagne il semble pourtant que l'exigence d'action politique soit quelque peu timide et cachée chez Glissant. Si les accusations d'un Chris Bongie (2008, 322–370) – qui rejette l'œuvre de Glissant à partir de la *Poétique de la Relation* en 1990 comme postmoderne, trop focalisée sur des questions de poétique, et par conséquent a-politique – vont peut-être trop loin, ce deuxième plan pratique n'est certainement pas un plan normatif. Le concept d'un « choix éthique » qui demande « la responsabilité de chaque communauté, mais aussi et avant tout de chaque individu » (Glissant 2009, 74) n'est certainement pas a-politique, mais il ne propose pas non plus les revendications politiques que cherche Bongie et qui seraient nécessaires pour combattre les inégalités mondiales indiquées par Wallerstein. Cette éthique, qui se voit paralysée de son postulat de non-normativité,



Messling (2019, 175) la sauve en soulignant que la philosophie de Glissant est aussi et avant tout celle d'une poétique. Sur ce qu'il appelle la base anthropologique de la narration, il propose l'idée d'un universel qui s'exprimerait toujours sous une forme singulière: La poétique de la Relation glissantienne pourrait donc se permettre de mettre en avant le caractère libérateur de la non-normativité, vu que la somme des problématiques et positions éthiques qu'elle décrit – à partir du vécu antillais – entrent en Relation à travers son œuvre théorique et artistique, et que son œuvre entre de nouveau en Relation avec d'autres penseur.e.s<sup>8</sup>.

## (Re-)Invention et amnésie chez Walcott

Cette même approche littéraire pour rendre des idées universelles se retrouve expressément dans l'œuvre de Derek Walcott. Dans une interview en 1985 Walcott montre qu'il est, tout comme Glissant, préoccupé par la question de l'universalité et qu'il part également de son propre vécu pour en déduire des idées universelles. Parlant de James Joyce, qu'il appelle « l'esprit le plus universel depuis Shakespeare » et qui insistait toujours sur le fait d'être irlandais, Walcott dit: « En tant que poètes, tout ce que nous pouvons faire pour écrire honnêtement c'est tout simplement d'écrire à partir de notre périmètre immédiat de pas plus que 20 milles<sup>9</sup> » (Walcott 1996 [1985], 105). Un deuxième parallèle important entre les deux poètes est en outre leur sensibilité pour l'aspect relationnel de la culture antillaise. Dans son discours à l'occasion du Prix Nobel, intitulé « The Antilles: Fragments of Epic Memory », Walcott écrit par exemple:

Si vous rompez un vase, l'amour qui rassemble les fragments est plus fort que l'amour qui avait pris la symétrie du vase comme acquise quand elle était encore intacte. [...] Tel est l'amour qui rassemble nos fragments africains et asiatiques, les héritages brisés qui ne se laissent recomposer qu'avec des cicatrices. [...] L'art antillais est cette restauration de nos histoires fracturées, de nos fragments de vocabulaire; notre archipel devient le synonyme de morceaux rompus du continent originare<sup>10</sup> (Walcott 1998 [1992], 69).

**8** Cette proposition ne suffirait pourtant pas à Bongie qui regrette le Glissant engagé et nationaliste des années 1950 et 1960, et qui se heurte exactement à cette orientation vers la poétique.

**9** [« the most universal mind since Shakespeare »]; [« What we can do as poets in terms of our honesty is simply to write within the immediate perimeter of not more than twenty miles really »].

**10** [« Break a vase, and the love that reassembles the fragments is stronger than that love which took its symmetry for granted when it was whole. [...] It is such a love that reassembles our African and Asiatic fragments, the cracked heirlooms whose restoration shows its white scars. [...] Antillean art is this restoration of our shattered histories, our shards of vocabulary, our archipelago becoming a synonym for pieces broken off from the original continent »].

Comme nous l'avons vu chez Glissant, Walcott décrit la société antillaise comme une rencontre de cultures différentes, mais de cultures qui se sont recomposées par des traces. Il reprend même l'image glissantien de l'archipel et du continent pour décrire la culture composite au Trinidad. Et, comme l'indique le titre de sa conférence (« Fragments of Epic Memory »), il prend ses distances par rapport aux récits fondateurs : Les épopées qu'il écrit lui-même ne sont jamais des récits clos, mais recomposés de fragments <sup>11</sup>. Dans un texte écrit quelques vingt ans avant le prix Nobel, « The Muse of History » (1998 [1974]), il explique cette perspective en détails : S'orienter seulement vers une seule tradition revient pour lui à la servitude d'un mythe, d'une fiction, qui ne produirait que de l'animosité.

*A priori*, Walcott vise donc, comme le fait Glissant, à une universalité qui dépasse à la fois l'universalisme (européen) – par la valorisation de toutes les composantes de la culture antillaise – et le risque du relativisme culturel, car il conçoit ces composantes comme fragmentaires et comme parties d'un tout. Au moins dans ces deux textes influents que je viens de mentionner, il me semble cependant qu'il y a aussi des différences essentielles par rapport à la pensée de Glissant.

La première différence revient à cette exigence d'« équilibre entre les éléments mis en présence » sur laquelle insiste Glissant. Comme lui, Walcott écrit évidemment en pleine connaissance de l'esclavage et du colonialisme :

La grande poésie du Nouveau Monde ne prétend pas à cette innocence [une innocence imaginaire de l'Ancien Monde], sa vision n'est pas naïve. Plutôt, [...] son goût est un mélange acide et sucré ; les pommes de son deuxième Éden sont acidulées par l'expérience. Dans une telle poésie on retrouve un souvenir amer, et c'est le goût amer qui perdure le plus longtemps sur la langue <sup>12</sup> (Walcott 1998 [1974], 40–41).

Il est intéressant que l'image du « goût amer » revienne dans ce passage. Glissant l'utilisait pour indiquer que la Relation était encore perturbée – la créolisation inachevée qui laisse « un résidu amer » (Glissant 1996, 18). Nous avons vu qu'il souligne l'importance de mouvements comme celui de la Négritude en réponse à cette amertume pour aboutir à une vraie universalité. La perspective de Walcott me semble pourtant différente : « The Muse of History » est un texte qui, dans sa totalité, moque ceux qui sont encore préoccupés par le passé (ou plutôt par l'importance du passé dans le présent), que ce soit l'héritage européen, africain ou

<sup>11</sup> Cf. par exemple ses poèmes épiques « The Schooner Flight » et « Omeros ».

<sup>12</sup> [« The great poetry of the New World does not pretend to such innocence, its vision is not naïve. Rather, like its fruits, its savour is a mixture of the acid and the sweet, the apples of its second Eden have the tartness of experience. In such poetry there is a bitter memory and it is the bitterness that dries last on the tongue »].

asiatique. Pour lui, les grand.e.s poètes savent « qu'en luttant ouvertement contre une tradition nous la perpétuons, que la littérature révolutionnaire est une impulsion filiale, et que la maturité est l'assimilation des qualités de tous les ancêtres<sup>13</sup> » (Walcott 1998 [1974], 36). Il faut donc se demander si l'universalité à laquelle vise Walcott n'est pas prématurée, si elle n'est pas trop facilement considérée comme acquise ?

Si les auteurs de l'*Éloge de la Créolité* peuvent commencer leur texte en disant : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » (Bernabé et al. 1989, 1), c'est seulement parce qu'ils consacrent toute une partie de l'*Éloge* à l'importance de la lutte anti- et dé-coloniale. Glissant, quand il établit ses théories de créolisation et de Relation, commence toujours par ce qu'il appelle « une situation bloquée » – comme c'est le cas dans *Le discours antillais* (Glissant 1997 [1981], 13–17) – ou « la barque ouverte », le « gouffre » de la colonisation – dans *Poétique de la Relation* (Glissant 1990, 17–21). Mais Walcott commence « The Muse of History » tout de suite par cet « équilibre entre les éléments » que Glissant et les auteurs de la Créolité cherchent encore : Il affirme qu'« il n'y a vraiment pas de rancœur dans la littérature des Antilles<sup>14</sup> » (1996 [1966], 4), et que ceux qu'il appelle les grand.e.s poètes du Nouveau Monde auraient la perspective de l'Adam biblique qui est chargé de nommer un monde vierge (cf. Walcott 1998 [1974], 37). Dans un bref essai sur la Négritude Walcott admet :

Pour nous qui avons perdu le souvenir de nos tribus et qui avons commencé de nouveau dans un Nouveau Monde, la Négritude nous permet une affirmation de fierté. Mais ce n'est pas une affirmation de notre identité complète, car celle-ci est mélangée et partagée par d'autres races<sup>15</sup> (Walcott 1993 [1964], 22–23).

Cette affirmation de fierté relève de la possibilité d'imaginer d'autres formes artistiques que celles des colonisateurs, explorées en premier par la Négritude. Pourtant, il conteste qu'un artiste antillais comme Aimé Césaire puisse accéder aux inspirations « noires » si centrales à la Négritude : « Senghor est un poète africain et la mythologie qu'il emploie pour ses écrits fait partie de lui. Pour Césaire, cette mythologie est une nostalgie, une légende<sup>16</sup> » (Walcott 1993 [1964], 21).

**13** [« They know that by openly fighting tradition we perpetuate it, that revolutionary literature is a filial impulse, and that maturity is the assimilation of the features of every ancestor »].

**14** [« There is really no bitterness in West Indian writing »].

**15** [« For us, whose tribal memories have died, and who have begun again in a New World, Negritude offers an assertion of pride, but not of our complete identity, since that is mixed and shared by other races »].

**16** [« Senghor is an African poet and the mythology from which he writes is one that is part of him. For Césaire it is a nostalgia, a legend »].

Il serait faux de prétendre que Walcott ignore les rétentions et réinventions africaines en Caraïbe complètement, mais il ne les met pas forcément en avant. Cette posture a souvent été critiquée, notamment en comparaison avec Edward Kamau Brathwaite, un « poète du peuple » qui, au contraire de Walcott, « recrée l'expérience historique de la race noire dans le nouveau monde <sup>17</sup> » (Ismond 1993, 220 et 221). Dans une interview concernant sa pièce de théâtre *Ti-Jean and His Brothers* Walcott dit en 1970 : « L'une de mes influences, qui est trop profonde pour être constatée, est l'art africain du conteur, [...] ces chants qui chatouillent la peau et qui changent peut-être de texte, mais leur mode remonte à la mémoire tribale, et même plus lointain <sup>18</sup> » (Walcott cité dans Hill 1985, 5). Les influences africaines existent donc pour Walcott, mais elles sont quasiment inaccessibles ou imperceptibles.

L'une des différences fondamentales entre Glissant et Walcott est leur approche pour théoriser ces influences africaines, mais aussi européennes, asiatiques et américaines. Nous avons vu que Walcott parle d'*influences* africaines, de l'*emploi* de mythologie, de la tâche de *nommer* le monde. Si Glissant souligne l'opacité inhérente aux « cultures » en Relation pour pouvoir les conceptualiser sans essentialisme et pour aboutir à une vraie universalité, Walcott compte donc sur un argument plus esthétique : Tout comme Homi Bhabha (2007 [1994]) quelques années plus tard avec sa conception de la « culture » comme *tiers-espace de l'énonciation*, Walcott souligne le caractère construit de chaque identité culturelle, la culture ne naissant que par des *expressions* culturelles, souvent artistiques (1993 [1974], 51–55). Tandis que Glissant embrasse donc une sorte d'*essentialisme stratégique* en supposant une identité culturelle brièvement discernable pour entrer en Relation, qu'il tente ensuite d'exprimer de manière poétique, Walcott se retire complètement dans le domaine littéraire. C'est pour cette raison qu'il répète souvent que ce n'est pas l'histoire qui compte en Caraïbe, mais plutôt « la perte de l'histoire, l'amnésie des races », tandis que « c'est l'imagination qui est devenue nécessaire ; l'imagination comme nécessité, comme invention <sup>19</sup> » (Walcott 1993 [1974], 53).

Il semble pourtant que cette « amnésie » qu'il évoque si fréquemment joue un plus grand rôle pour Walcott que la (ré)invention de pratiques culturelles,

---

**17** [« Brathwaite is hailed as the poet of the people »]; [« recreate the historical experience of the black race in the New World »].

**18** [« What was there too, but was too deep to be acknowledged, was the African art of the storyteller, [...] those skin-prickling chants whose words may change, but whose mode goes as far back and even past the tribal memory »].

**19** [« [The] loss of history, the amnesia of the races »]; [« what has become necessary is imagination, imagination as necessity, as invention »].

au moins de pratiques non-européennes. Dans « The Muse of History » il écrit : « Tôt ou tard, l'esclave capitule face à l'amnésie. Cette amnésie est la vraie histoire du Nouveau Monde ». L'héritage africain, pour lui, est réduit à « un catalogue de dieux oubliés, à un amas de fragments, d'artefacts, de phrases incomplètes d'une langue morte <sup>20</sup> » (Walcott 1998 [1974], 39 et 44). Cette perspective radicale, qui ressemble à celle de Franklin Frazier dans son débat avec Melville Herskovits dans les années 1940, n'est pas largement partagée, mais elle semble dominer le potentiel de (ré)invention dans l'œuvre poétique de Walcott. Prenons « The Schooner Flight », par exemple, un poème épique qui fait partie du recueil *The Star-Apple Kingdom*. Le marin Chabin y quitte son île pour confronter l'histoire et – dans un style proprement cathartique – il retourne au présent à la fin, ayant expérimenté et surmonté les horreurs du passé. Mais tout en expérimentant ces horreurs de l'esclavage et de la colonisation, il ne retrouve pas d'accès à l'héritage africain :

Après on passe des négriers. Pavillons de tous les pays,  
nos pères en bas, sans doute trop au fond  
pour entendre nos cris. Alors on arrête de crier. Qui  
connaît son aïeul, et à plus forte raison son nom <sup>21</sup> ?  
(Walcott 1992 [1979], 23).

## Conclusion

Non seulement l'héritage africain reste inaccessible pour Walcott, mais il ne tente pas vraiment de le (ré)inventer ; dans ces conditions, comment serait-il possible pour lui d'écrire une poésie vraiment universelle ? On peut reprocher aux deux auteurs – à Walcott encore plus qu'à Glissant – d'être trop préoccupés par des questions esthétiques et de ne pas être pas assez politiques dans un sens plus pratique. Pourtant, c'est aussi seulement dans les œuvres littéraires que la recherche vraiment *utopique*, c'est-à-dire idéaliste et illimitée, semble possible. Théorie littéraire ou pratique politique, l'exigence glissantienne reste essentielle : Tant que l'équilibre entre les éléments en Relation n'est pas donné, la nouvelle universalité reste encore à l'horizon.

---

20 [« In time the slave surrendered to amnesia. That amnesia is the true history of the New World »]; [« A catalogue of forgotten gods, to midden fragments, artifacts, and the unfinished phrases of a dead speech »].

21 [« Next we pass slave ships. Flags of all nations, / our fathers below deck too deep, I suppose, / to hear us shouting. So we stop shouting. Who knows / who his grandfather is, much less his name? » (Walcott 1986 [1979], 353)].

## Références bibliographiques

- Amselle, Jean-Loup. «L'universalisme en question». *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Éd. Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle. Paris : Albin Michel, 2018, 41–63.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Éloge de la Créolité*. Paris : Gallimard, 1989.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1973 [1959].
- Bongie, Chris. *Friends and Enemies. The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*. Liverpool : Liverpool UP, 2008.
- Bhabha, Homi. *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Trad. Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007 [1994].
- Céry, Loïc. «Édouard Glissant – Une pensée archipélique. Site officiel d'Édouard Glissant conçu, écrit et réalisé par Loïc Céry», 2006. <http://www.edouardglissant.fr/trace.html> (30 avril 2020).
- . «Intervention lors du colloque international *Édouard Glissant et le Discours Antillais : La source et le delta*». Paris, 25–28 avril 2019 [manuscrit].
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Oxford : Princeton UP, 2008 [2000].
- Chamoiseau, Patrick. Message vidéo lors du colloque international *Édouard Glissant et le Discours Antillais : La source et le delta*. Paris, 25–28 avril 2019 [mon propre enregistrement].
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- Diagne, Souleymane Bachir. «De l'universel et de l'universalisme». *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Éd. Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle. Paris : Albin Michel, 2018, 65–85.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1990.
- . *Introduction à une Poétique du Divers*. Paris : Gallimard, 1996.
- . *Le discours antillais*. Paris : Gallimard, 1997 [1981].
- . *La cohée du Lamentin. Poétique V*. Paris : Gallimard, 2005.
- . *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*. Paris : Gallimard, 2009.
- . «Repenser l'utopie». *L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991–2009)*. Éd. Lise Gauvin. Paris : Gallimard, 2010 [2005], 73–85.
- Hill, Errol. *Plays for Today*. Essex : Longman, 1985.
- Ismond, Patricia. «Walcott versus Brathwaite». *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Éd. Robert D. Hamner. Washington D. C. : Three Continents Press, 1993, 220–236.
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte, 2015 [2013].
- . *Politiques de l'inimitié*. Paris : La Découverte, 2018 [2016].
- Messling, Markus. *Universalität nach dem Universalismus. Über frankophone Literaturen der Gegenwart*. Berlin : Matthes & Seitz, 2019.
- Sarr, Felwine. *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2017.
- et Bénédicte Savoy. *Restituer le patrimoine africain*. Paris : Philippe Rey/Seuil, 2018.
- Walcott, Derek. «The Schooner Flight». *Derek Walcott. Selected Poems 1948–1984*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1986 [1979], 345–361.
- . *Omeros*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1990.

- «Le Schooner Flight». *Le Royaume du fruit-étoile*. Édition bilingue, traduit et annoté par Claire Malroux. Saulxures : Circé, 1992 [1979], 8–39.
  - «Necessity of Negritude». *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Éd. Robert D. Hamner. Washington D. C. : Three Continents Press, 1993 [1964], 20–23.
  - «The Caribbean: Culture or Mimicry?». *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Éd. Robert D. Hamner. Washington D. C. : Three Continents Press, 1993 [1974], 51–57.
  - «There's No Bitterness in Our Literature». *Conversations with Derek Walcott*. Éd. William Baer. Jackson : UP of Mississippi, 1996 [1966], 3–6.
  - «The Art of Poetry». *Conversations with Derek Walcott*. Éd. William Baer. Jackson : UP of Mississippi, 1996 [1985], 95–121.
  - «The Muse of History». *What the Twilight says. Essays*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998 [1974], 36–64.
  - «The Antilles: Fragments of Epic Memory». *What the Twilight says. Essays*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998 [1992], 65–84.
- Wallerstein, Immanuel. *European Universalism. The Rhetoric of Power*. New York, London : The New Press, 2006.

