



HAL
open science

La dialectique Méditerranée-Caraïbe d'Édouard Glissant

Franck Collin, Michelle Zerba

► **To cite this version:**

Franck Collin, Michelle Zerba. La dialectique Méditerranée-Caraïbe d'Édouard Glissant. Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur, 2020. halshs-03168858

HAL Id: halshs-03168858

<https://shs.hal.science/halshs-03168858>

Submitted on 14 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La dialectique Méditerranée-Caraïbe d'Édouard Glissant

Communication prononcée lors du colloque international
« Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur », 20-23 mars 2018,
Université des Antilles, Pôle Martinique et Louisiana State University, Baton Rouge,
en partenariat avec Michelle Zerba, Professor of Classical Studies, Louisiana State University.
Paru dans *Édouard Glissant, l'éclat et l'obscur*, Dominique Aurélia et Alexandre Leupin
(Dir.), p. 237-260, Presses Universitaires des Antilles, Pointe-à-Pitre, 2020.

Résumé : Cet article analyse l'opposition récurrente chez Édouard Glissant, entre la mer Méditerranée « qui concentre » et la mer Caraïbe qui « diffracte au contraire » (*EBR*, p. 106-107). Nous montrons d'abord que cette dialectique oppose l'*éclat* des doctrines universalisantes conçues par les premières pensées européennes - philosophies de l'Un, de l'Être, monothéismes – à l'*opaque* des cultures caribéennes, polyphoniques, créolisées et ouvertes. Toutefois, en nous appuyant sur le fait homérique, nous pouvons vérifier que l'espace méditerranéen de la Relation est, au sens glissantien, bien plus élaborée et complexe, dès l'origine, qu'il ne semble, et qu'Odysseus (Ulysse) est un *polymétis* (un « rusé protéiforme ») dont l'identité est sans cesse remise en question, dont le retour « à la maison » est des plus ambigus, et qui porte à son paroxysme toutes les incertitudes de l'Être. Nous posons enfin la question du dépassement dialectique de l'opposition Méditerranée-Caraïbe, dont Glissant teste la possibilité dans la traduction par les cultures orales d'un nouvel *epos* syncrétique grâce auquel les peuples de la Caraïbe pourront mêler leurs paroles et exprimer leurs identités.

Abstract : This article analyzes the recurrent opposition in the work of Édouard Glissant between the Mediterranean, as a region that « concentrates », and the Caribbean, as a region that « diffracts. » (*EBR*, p. 106-107). We first show that this dialectic contrasts the « burst » of universalizing doctrines conceived by the first European forms of thought—philosophies of the One, of Being, monotheisms—with the « opacity » of Caribbean cultures, which are polyphonic, creolized, and open. But in examining the Homeric epics, we demonstrate that the Mediterranean is already a space of « Relation » in the Glissantian sense, considerably more elaborate and complex from its origins than it appears to be, and that Odysseus is *polymetis* (a man of many wiles) whose identity is always put in doubt, whose return home is highly ambiguous, and who carries to the extreme all the uncertainties of « Being. » In the end, we pose the possibility of dialectically surpassing the opposition of the Mediterranean-Caribbean, a move Glissant himself adumbrates through the idea of a translation by oral cultures of a new syncretic epic on the basis of which the peoples of the Caribbean could mix their forms of speech and express their identities.

Tout oppose la Méditerranée et la Caraïbe. Des zones géographiques différenciées, des espaces insulaires spécifiques, des cultures aux antipodes. Cette opposition, loin de la réduire, Édouard Glissant la reprend fréquemment, comme une ligne de partage entre l'éclat et l'obscur. Ne rappelons ici, à ce titre, qu'un passage des *Entretiens de Baton Rouge* (2008) :

Je parlerai maintenant de **l'opposition entre la Méditerranée et la mer Caraïbe**. Je crois que la **Méditerranée**, c'est sa grandeur historique, est une **mer qui concentre**. Ce n'est pas par hasard que les plus grandes religions monothéistes sont nées sur les collines, dans les villes et dans les déserts qui entourent ses rives. C'est une **mer centrée sur l'Un**, qui entretient autour d'elle la multiplicité du divers, et l'incline tragiquement vers cette unité. C'est la mer du gouffre fondamental, de l'abîme intérieur qui détermine **toutes les philosophies de l'Un**. Je crois que les lieux où la mer ne concentre pas, mais diffracte au contraire, où le mouvement d'éclatement est très grand, où le vent souffle de partout et dans tous les sens et comme naturellement, sont

propices à l'avènement d'une philosophie du divers naturalisé. À une esthétique du détour. Ainsi en est-il de l'Archipel caraïbe. (*EBR*¹, p. 106-107)

Les deux espaces archipéliques sont ainsi nettement distingués : la Méditerranée « concentre », est le lieu tragique des philosophies de l'Un, de la « grande » histoire ; la Caraïbe, pour sa part, « diffracte », accueille l'éclatement et le divers, appartient à une histoire opaque ou de l'encore-à-venir. Recourir à cette dialectique insulaire permet à Glissant de sortir l'espace caribéen de toute dépendance – historique, philosophique, éthique – à l'égard de l'ancienne Europe conquérante. Elle s'appuie en même temps sur une rhétorique de la différenciation qui grossit le trait pour mieux souligner les particularités de chaque espace. Vraie dialectique de l'éclat et de l'obscur, l'opposition maritime opère ainsi une séparation autant qu'une critique vis-à-vis de l'espace fondateur et réducteur, illuminé de son prestige (la Méditerranée lointaine), que vient contredire l'espace éclaté et ouvert, opaque et encore à venir (la Caraïbe moderne). Toute dialectique cependant impose le dépassement (la *Aufhebung*) des termes contradictoires qui la composent. Aussi, par-delà leur synthèse, l'éclat et l'obscur doivent se dépasser au profit de la Relation, dont nous retiendrons ici un aspect essentiel : la présence de toutes les cultures sans hiérarchisation, sans valeur stable, leur dialogue et leur réévaluation constante dans le processus *des* humanités². Dans la dialectique Méditerranée-Caraïbe, le regard porté par Glissant sur ces deux espaces se métamorphose ainsi considérablement – et *réciiproquement*. C'est ce que nous voudrions tenter de montrer ici.

Dans un premier temps, nous décortiquerons donc les rouages de cette dialectique pour en dévoiler les perspectives autant que les partis-pris. En effet, pour rendre son propos très clair, Glissant a outré une représentation sans doute trop systématique de la Méditerranée, qui en masque quelque peu l'épaisseur, et ce afin d'opérer un rééquilibrage en faveur des cultures de la Caraïbe. Toutefois, en résonance à ce parti-pris, nous pourrions vérifier, dans un second temps, comment le sens glissantien de la Relation nous permet de reconsidérer, sous un tout autre angle, l'aube méditerranéenne, moins sous l'apport de ses philosophes que sous celui d'Homère. Nous nous demanderons enfin si la dialectique Méditerranée-Caraïbe permet à Glissant de donner à la Caraïbe toute la dimension souhaitée comme espace de la Relation.

¹ Nous utiliserons les sigles suivants pour les œuvres d'Édouard Glissant : *EBR* : *Entretiens de Baton Rouge* ; *DA* : *Le Discours antillais* ; *PR* : *Poétique de la relation* ; *IP* : *L'Intention poétique* ; *IPD* : *Introduction à une poétique du Divers* ; *SN* : *Le Sel noir*.

² Sur ce point, cf. *PR*, 4.3 « Ce que ce que », 3, p. 175-177, par ex. : « Le simple fait de les réfléchir [les cultures] en commun, dans une perspective planétaire, infléchit la nature et la « projection » de toute culture particulière envisagée. »

1. Une rhétorique de la différenciation

La Méditerranée dont il est question dans l'extrait d'*EBR* cité ci-dessus nous montre assez que Glissant évoque moins une Méditerranée historique qu'une Méditerranée conceptualisée, ou même systématisée, susceptible d'être mieux captée par une rhétorique de la *différenciation*. Si, géographiquement, les Cyclades grecques décrivent comme un cercle (*kyklos*) auxquelles elles doivent leur nom, tandis que les Petites Antilles sont tendues en arc, cet « archipel arqué » dont parle Césaire dans le *Cahier*³, on remarquera néanmoins que ces métaphores, qui concentrent ou diffractent, sont aisément réversibles : que les îles méditerranéennes, par-delà les cycladiques sont très éparpillées (voire tendues comme les ioniennes), et que les Caribéennes, par leur taille, peuvent à bien des égards être considérées comme d'importants pays⁴. Mais ce n'est bien sûr pas la configuration des îles que retient, au premier chef, Glissant, c'est leur *représentation* pour la pensée, cela en vertu de quatre perspectives qui l'intéressent plus particulièrement - historisante, philosophique, ontologique, archipélique – et qui lui permettent d'appuyer un argumentaire et un réquisitoire contre les valeurs occidentales de la racine.

La première perspective est *historisante*. Non pas historique : car il s'agit pour Glissant non de s'inscrire dans la répétition de l'Histoire antique, mais de tracer les grandes lignes d'une Méditerranée du *passé* (notons-le). Remonter allusivement à cette Histoire, c'est désigner le bassin méditerranéen comme le socle de la culture occidentale, celle que l'Europe s'est reconnue pour origine. Ce fut là, insiste Glissant, le berceau des religions monothéistes, qui concurent un Dieu unique (*monos*), et qui (précision importante) sont « nées sur les collines », manière de les rattacher à de la pensée continentale (des « villes » et des « déserts »). Puis en parlant de la Méditerranée comme « la mer du gouffre fondamental, de l'abîme intérieur », représentées par les philosophies de l'Un, ce sont, sans qu'elles soient nommées, les philosophies grecques qui sont nommées et qui auraient eu, bien que maritimes, les mêmes aspirations unifiantes que les monothéismes. Affirmer que l'obsession méditerranéenne est

³ *Cahier*, Str. 42 : « Ce qui est à moi, ces quelques milliers de mortiférés qui **tournent en rond** dans la calebasse d'une île et ce qui est à moi aussi, **l'archipel arqué** comme le désir inquiet de se nier, on dirait une anxiété maternelle pour protéger la ténuité plus délicate qui sépare l'une de l'autre Amérique ». La métaphore de la calebasse montre que, à sa façon, l'île caribéenne s'inscrit aussi dans un cercle.

⁴ La Sicile, la plus grande île de Méditerranée (25 460 km²), arrive par la superficie loin derrière Cuba (110 861 km²), Saint Domingue (48 730 km²) et Haïti (27 750 km²), mais devant la Jamaïque (11 425 km²).

unificatrice n'est pas un simple constat (discutable) de la part de Glissant, c'est implicitement désigner, à la racine de l'Occident, une volonté dogmatique et colonisatrice de son esprit sur d'autres formes de spiritualités ou de philosophies, celles du Divers, et pointer par-là ses instincts politiques conquérants. Le point de vue glissantien nécessite pourtant d'être nuancé. D'une part, si les Anciens avaient une conception concentrique de l'espace méditerranéen, c'est qu'il constituait pour eux l'essentiel de leur monde connu. L'Océan, au-delà des Portes d'Hercule (Gibraltar), était pensé comme ne menant à aucune autre terre ; le Nord scythe était trop froid, le Sud africain trop chaud⁵. Mais, si la Méditerranée était un lieu « concentré », c'était aussi le carrefour de multiples cultures qu'ont relatées, par exemple, les travaux de Fernand Braudel, ou plus récemment de Laronde et Leclant⁶, cultures qui n'ont cessé d'entretenir entre elles des échanges denses, linguistiques, spirituels, commerciaux. Il y eut certes, dès l'Antiquité, des tentatives hégémoniques : les Grecs colonisèrent le Pont-Euxin et l'Italie du Sud ; Athènes constitua la Ligue de Délos ; les Romains bâtirent leur empire sur tout le pourtour du bassin méditerranéen... mais estimer que ces dominations ont conditionné le développement des autres peuples autour de leur culture unique, c'est passer outre les résistances ou les hybridations qui se produisirent à toutes les époques, et qui finirent, du reste, par fissurer la suprématie des présumés plus forts. D'autre part, les cultures grecques ou latines n'étaient pas elles-mêmes unitaires : un grec de Sicile ou de Sparte n'était pas du tout un grec d'Athènes ; le droit de cité romaine ne s'est propagé que très lentement aux cités annexées, à commencer par l'Italie même. Et la romanisation n'a pas davantage empêché des processus d'intégration différenciés, par exemple en Afrique du nord, qui compta de nombreux penseurs locaux, tels Apulée, Tertullien ou Augustin, pour ne citer que les plus célèbres.

La seconde perspective concerne « toutes les *philosophies* de l'Un ». Il y a, à l'aube de la philosophie occidentale, une tentation d'embrasser la totalité et de la faire reposer sur un *principe* unique. Fondement « pris en premier » (*primum ceptum*), le « prin-cipe » a nourri la volonté edificatrice de systèmes dans la métaphysique occidentale. Même les philosophies élémentaires, matérialistes, propres aux Présocratiques, ont recherché elles aussi cet élément premier, ou principe fondateur sur lequel pouvait s'échafauder l'insondable variété du sensible :

⁵ Cf. Collin Franck, « *Loca incognita*. Espaces marginaux et fantasmés de l'imaginaire latin » (2013), de Béchillon Marielle et Voisin Patrick (Dir.), *L'Espace dans l'Antiquité. Utilisation, fonction et représentation*, p. 185-210, Paris, L'Harmattan, Kubada, 2015.

⁶ Braudel Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), volumes 1-3, Paris, Armand Colin, 1996, puis Livre de poche, 1993 ; Laronde A. et Leclant J. (éd.), *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Actes du XVIIe colloque de la villa Kérylos (2006), Cahiers de la villa "Kérylos" n° 18, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, diffusion De Boccard, 2007.

pour Héraclite, par exemple, le Feu est cet élément matériel qu'il assimile au Logos, qui recueille et déploie le monde (l'étant) dans des apparences contradictoires et dont les hommes ne comprennent pas le mouvement. Ainsi dans le fragment DK 50 :

Ayant entendu non pas moi, mais l'agencement (*logos*), il est sage de convenir que Tout est Un (*hèn panta einai*).

Le multiple, qui occulte toute prise à nos sens, possède, dit Héraclite, une articulation, un « recueil » (sens ici du *logos* au plus près de son étymologie⁷) dont l'unité est délibérément antithétique, productrice des contraires, instauratrice du divers. Pour leur part, les philosophies idéalistes - pythagorisme, éléatisme, platonisme - dématérialiseront ce principe « premier », définissant l'Un comme transcendant aux sens, confondu avec l'Être, et dont nous ne pouvons jamais avoir une représentation totale⁸. Même l'aristotélisme, qualifiée souvent de philosophie « réaliste » n'échappe pas à une cosmologie pyramidale du sensible, en plaçant « au-delà des choses naturelles » (*méta-physika*) le premier moteur qui cause le mouvement de l'univers⁹. Cette seconde approche a été moins diversifiante qu'universalisante, les idéalismes ayant échafaudé leur compréhension du monde sur des systèmes rationnels reposant sur des postulats abstraits (le Nombre, l'Être, l'Idée), qu'elles étendaient à l'ensemble des phénomènes grâce aux principes d'analogie et de causalité, ce que Glissant nomme l'identité et la filiation. Soumettant toutes les représentations, du sensible comme de l'intelligible, à leur système hégémonique, ces philosophies se cloisonnent elles-mêmes, elles s'interdisent de penser la véritable altérité, et imposent, à l'Autre, une violence qu'elles justifient par l'adhésion « nécessaire » à leur conception de l'Un : tout Autre a été ainsi rejeté, de fait, dans l'opacité¹⁰.

⁷ Il serait erroné de traduire ici *logos* au sens classique (et philosophique) de « raison », ou simplement de « discours » (malgré le verbe « entendre »), car Héraclite pointe ici vers un ordre des choses (le Tout et l'Un), qui est au cœur de la théorie qu'il défend. Heidegger, *Essais et conférences*, « Logos » (1951), p. 249-278, Paris, Tel Gallimard, 1954/1984, va jusqu'à traduire par « Pose recueillante » (*lesende Lege*, p. 260), parce que, selon lui, le *logos* est ce qui « déploie son être comme le pur fait de recueillir [sens premier de *légein/logos*], de rassembler et d'entendre ». C'est pourquoi nous traduisons ici ce *logos* articulatoire par « agencement » (des choses).

⁸ Cf. le pythagoricien Philolaos, cité par Aristote, *Métaphysique*, 986a19, 1080b31, à propos de la « Monade, [qui est] l'unité originnaire dont dérive la série des nombres ». Dans Platon, *Parménide*, 137c-157b, les trois hypothèses sur l'Être, notamment la deuxième (142e-155e) : L'Un, il est, c'est l'être, il est donc multiple, il accepte tous les contraires, mais il est connaissable et on peut tout en dire : cet Un, qui est pure multiplicité, puisque c'est un Un qui est, suppose une communication entre l'Idée d'Un et l'idée d'être.

⁹ En *Métaphysique* IV, 15, 1021a, les quatre modes *concrets* de l'unité sont définis par : la substance indivisible, la matière commune, le genre semblable, les mêmes formes/propriétés. Sur la cosmologie : *Physique*, VII, 1, 241 b ; *Métaphysique* XII, 7, 1072 b.

¹⁰ *PR*, p. 65 : « Cette action est progressive et s'exerce dans une opacité, pour la raison que **la violence liée à la filiation (l'exclusion absolue de l'Autre) ne peut être affrontée de face, ni d'un seul tenant**. Un tel affrontement eût foudroyé la communauté d'un trop-plein de connaissance, d'une sorte de court-circuit de la conscience. **Les guerres et les conquêtes sont les occasions qui masquent pour la communauté la violence de**

C'est par cette distinction que Glissant entend opposer l'identité « racine » (l'Occident) à l'identité « rhizome » (la créolisation). Sans doute la pensée et l'art européens ont-ils essayé eux-mêmes de lutter contre cette « radicité » trop radicale, et le philosophe voit dans le Baroque une réaction importante, une tentative diffuse de « détournement », afin de réintroduire du vivant dans le système classique jugé trop rigide :

L'art baroque fut une réaction contre la prétention rationaliste à pénétrer d'un mouvement uniforme et décisif les arcanes du connu. [...] L'art baroque fait appel au contournement, à la prolifération, à la redondance d'espace, à ce qui bafoue l'unicité prétendue d'un connu et d'un connaissant, à ce qui exalte la quantité reprise infiniment, la totalité à l'infini recommencée. (*PR*, p. 91-92).

On reconnaîtra là de la part Glissant une manière très hégélienne de « saisir » l'histoire, c'est-à-dire de traduire en elle, à grands traits, les mouvements de l'Esprit. Or Hegel, tout « phénoménologiste » qu'il soit, souhaitant aller au plus près du mouvement des choses, à la façon d'Héraclite, utilise pourtant l'Histoire comme la réalisation dynamique de l'Esprit (qui serait sa traduction du *Logos*), l'accomplissement d'une volonté de l'Être. Hegel reste ainsi inclus dans la philosophie idéaliste (qu'il achève en un sens), et prisonnier de la pensée de système. En suivant la méthode de la dialectique hégélienne, Glissant définit à son tour très systématiquement ce que la Méditerranée (unifiante, systématique, claire, rationnelle) et la Caraïbe (diverse, ouverte, obscure, relationnelle) ont en propre. N'est-ce pas là continuer à essentialiser ? Cela revient en outre à opposer deux temps différents, celui d'une Méditerranée toujours *ancienne*, incapable de changer sur ses fondements, irrémédiablement dominatrice, et celui d'une Caraïbe *moderne*, souple sur ses principes, libre et refusant la domination au nom de la relation. Mais cela tend aussi à passer sous silence le posthégélianisme, toutes les pensées modernes qui, en Europe et par-delà, furent clairement déconstructivistes et critiques à l'égard du passé. L'impression ici est que Glissant, en bon dialecticien, *oppose* les termes deux à deux, mais que le troisième temps, celui du dépassement (de la *Aufhebung*), vient moins de la synthèse que du renversement que peut opérer l'espace caribéen, et lui seul. La Méditerranée serait-elle inapte, définitivement, à l'esprit de la relation ?

cette exclusion de l'Autre. Mais ce qu'on supporte vaillamment dans des conflits dont on a calculé ou improvisé le prétexte, devient insupportable dans la méditation sacrée de la racine. »

La perspective *ontologique* dans laquelle la métaphysique classique (européenne) de l'Un a confisqué l'Être doit donc elle-même être totalement repensée, c'est-à-dire de manière non hégémonique, ou, en terme glissantien, sous l'angle de la Relation. L'Être, malgré Parménide¹¹, ne peut plus être pensé, en vertu du principe d'identité, sous la modalité de l'Un, excluant l'Autre, mais bien sous celle de la dissémination, du Multiple, de ce que Glissant appelle encore le Chaos-monde. De même la dimension de l'obscur, de l'opacité, doit être prise en considération, parce que la logique de clarté, portée par le discours rationnel, n'a cessé de reléguer au second plan, et dans l'oubli, ce qui n'entrait pas strictement dans son faisceau. On se souvient à cet égard de la remontée vers la lumière, que constitue l'allégorie platonicienne de la caverne (*République* VII), et qui entend se départir des obstacles du sensible et du corps pour atteindre au plus près de l'unité de l'Être dans sa plénitude. Cette pensée de l'Être est une ontothéologie dont les monothéismes, en particulier le Moyen-âge occidental, se sont servis pour cautionner leur pensée du Dieu unique et souverain¹². C'est elle que récuse implicitement Glissant : il n'y a pas de surréalité, d'arrière-monde plus lumineux, qui gouverne le monde immanent. Or toute la pensée *déconstructiviste* qu'inaugure Nietzsche¹³ s'est construite sur l'affirmation que ce qui a été laissé dans *l'ombre*, et oublié, a une densité, une épaisseur, une profondeur, plus intéressantes que la lumière :

Le monde est profond,
Et plus profond que ne le pensait le jour¹⁴.

À l'unité universalisante, Nietzsche préfère l'éternité (*Ewigkeit*), la densité d'un temps qui se *répète* diversement (plus qu'il n'avance) et que rien ne mesure. Cette opacité secrète une richesse insoupçonnée de rapports et de pensées, que la clarté de la raison a écrasée et nivelée,

¹¹ Parménide, DK, frgt 8, v. 3-6 : « [l'Être] est inengendré et impérissable, / universel (*oulomélès*), immobile et sans fin. / Il n'a pas été et ne sera pas ; il est maintenant tout entier (*homou pan*), **un** (*hen*), continu (*sunéchès*). Chez Platon, *Parménide*, 137-142, *République* VI : l'Un est extérieur au monde sensible et archétypal.

¹² Platon, *Timée*, 29d-42d, pense l'Un comme profondément structurant pour le sensible : au sommet de l'éther, il y a l'Un, extérieur au monde ; puis le monde céleste où opèrent le dieu Démiurge et les astres selon la nécessité ; enfin, au troisième et dernier niveau (terrestre), l'Intelligence céleste (*to noêton*) qui descend et se communique à tous les êtres, mais imparfaitement, en raison de l'imperfection même de la matière, ce qui suscite des imprévus (le hasard), l'inachevé. Les néoplatoniciens reprendront cette répartition à trois étages : par ex. Numénios d'Apamée, *Frgt* 11, cf. Collin Franck, « Éléments d'une mythopoétique de la casuistique chez Apulée de Madaure » (2016), *Les savoirs d'Apulée*, E. Plantade et D. Vallat (dir.), Hildesheim, Olms, « Spudasmata » n° 175, p. 213-245, 2018. Sur l'impact de l'ontothéologie au Moyen-âge, voir, par exemple, Collin F., « Sens animaux et sens humains : pour une transcendance du sens dans le projet encyclopédique d'Alexandre Neckam », *Penser les cinq sens au Moyen Âge : poétique, esthétique, éthique*, F. Bouchet & H. Klinger-Dollé (Dir.), p. 73-97, Garnier, 2015.

¹³ Par ex., *Par-delà le bien et le mal*, 1^{ère} Partie, « Des préjugés des philosophes » ; *Le Crépuscule des idoles*, chap. 6 « Les quatre grandes erreurs ».

¹⁴ Ainsi parlait Zarathoustra IV, 12, « Le chant d'ivresse » : *Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht*.

en falsifiant sa saisie du « réel ». À ce titre, l'opaque n'est donc pas l'obscur, qui goûte pour sa part la complication et l'abscons, il prend en compte le mouvement, l'instable et le relatif. C'est en cela que la pensée nietzschéenne s'est voulue, très tôt, l'héritière de celle d'Héraclite, posée en contre-modèle du platonisme¹⁵. De même, pour Glissant, l'opacité (caribéenne) doit s'opposer à l'éclat (méditerranéen¹⁶), et le temps être rendu à une autre épaisseur que celle de l'Histoire *déjà* écrite par les dominants. L'opacité prend ainsi chez lui une dimension politique : le but est de restituer aux peuples africains dont l'histoire a été gommée et saccagée, l'Être obéré, *perdu*, mais toujours frémissant. Ce qu'ils ont irrémédiablement laissé dans l'abîme, c'est précisément l'unité de leur provenance, de leurs origines. Ainsi sont les populations déportées dans l'espace caribéen par la Traite.

De même, à l'*hypostase* du néoplatonicien Plotin¹⁷, qui nomme là la *substance* une, celle qui porte en elle, par en-dessous (*hypo-*) toute l'architecture de l'intelligible et de la matière, Glissant opposerait l'*extase* qui se délivre comme lutte :

L'extase de l'Un se dénoue dans la militante unité. (*IP*, p. 14-15)

L'extase (*ek-stase*) contourne tout rapport à une essence sous-jacente (*hypo-*), car elle *sort de (ek-)* l'assujettissement à la structure de l'Un, en la dépassant, pour se donner comme Divers démultiplié, luttant (action « militante » qui rappelle le *polémos* héracliteen, DK 53) pour devenir une autre « unité », celle qui englobe la diversité empirique et historique¹⁸. L'extase glissantienne fait songer à l'emploi, par Heidegger, du concept d'existence (*ek-sistence*), qui vient manifester l'Oouvert de l'Être dans l'étant, c'est-à-dire à partir d'une « unité » inqualifiable. Là où l'auteur d'*Être et temps* parle d'« ontologie fondamentale », pour la distinguer de l'ontologie classique, Glissant valorise pour sa part l'onticité (la propriété des étants à être) par-dessus l'ontologie. Mais cette position onticiste n'en reste pas moins problématique car, en réfutant le rapport à l'Être, elle réifie les étants en les définissant selon de purs rapports arbitraires ou contradictoires (agents, eux aussi, de *polémos*)¹⁹. Dans l'esprit

¹⁵ L'importance d'Héraclite se marque, chez Nietzsche dès *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (1873-75), trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. « Idées », 1938, par ex. p. 44.

¹⁶ Cf. la lumière tranchante de la Méditerranée, chez Valéry, *Le Cimetière marin* I, 3-4 : « Midi le juste y compose de feux / La mer, la mer, toujours recommencée ! »

¹⁷ *Ennéades* VI, 1, 8 (*Traité 42*) Plotin distingue trois hypostases : l'Un Premier ; l'Un-Multiple ; l'Un et Multiple.

¹⁸ On peut rappeler aussi que l'un des sens de *stasis*, en grec, est « le soulèvement, la révolte, la révolution ». Et que *ek-stasis* signifie plus simplement « l'égarement de l'esprit ».

¹⁹ Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce point, mais cette différence reflète déjà l'objection de Heidegger contre l'existentialisme sartrien (*Lettre sur l'humanisme*), et celle qui différencie la position de Jean-Luc Nancy de celle d'Édouard Glissant, cf. Hiddleston Jane, « Nancy, Globalization and Postcolonial Humanity », Hutchens

de Glissant, la Relation doit permettre de gérer ces rapports, sans critères unifiants ni systémiques.

Le recours à la perspective *archipélique* est bien ce que par quoi l'auteur de *La Lézarde* entend se distinguer de la « pensée de système », celle qui a exclu hors d'elle la pensée autre, de l'Autre²⁰. Le système est pour lui la cause des errances qui ont porté l'Occident : la filiation, la généralisation, la violence pour l'imposer, donc la guerre et la colonisation. C'est aussi le propre de la pensée continentale qui cherche à s'étendre à tout territoire voisin, à l'annexer, et donc les îles grecques, bien qu'archipel, restent profondément ancrées, pour Glissant, dans cette conception territoriale. Il lui oppose la pensée archipélique (caribéenne) qu'il définit ainsi :

Une autre forme de pensée, plus intuitive, plus fragile, menacée, mais accordée au chaos-monde et à ses imprévus, se développe, arc-boutée peut-être aux conquêtes des sciences humaines mais dérivée dans une **vision du poétique** et de l'imaginaire du monde. (*IPD*, p. 34)

Poétique, fragmentée à l'image des îles qui la compose, l'archipélicité explore seule véritablement l'imprévu, au lieu de le fabriquer selon des attentes cartographiées d'avance, et de les réduire à celles-ci. Il s'agit notamment de délier la légitimité qui ordonnait le rapport entre les cultures ataviques (européennes) et les cultures composites (créoles), toujours selon l'ordonnance des premières, et de laisser cohabiter leurs différences, leur étrangeté mutuelle. Face à l'omniprésence en chacune d'imaginaires complètement discontinus, il n'y aura pas tant de recherche de point commun entre elles, avec les réductions que cela comporte, que l'apposition des cultures dans leurs spécificités propres, laissant apparaître leurs zones d'obscurité et d'inconnu. L'opacité n'est dès lors plus une difficulté empêchant la compréhension (comme « prise [de l']ensemble ») des cultures, puisqu'elles ne tissent plus de hiérarchies entre elles, mais la possibilité pour elle de s'explicitier dans leurs lignes mêmes de démarcation. C'est cette *relation*, et non plus la légitimation, qui devient l'unique voie pour rétablir des rapports respectueux, non-dominants, entre ces cultures²¹. Si cette philosophie est fondamentale chez Glissant, on remarquera toutefois qu'elle n'est pas neuve, mais qu'elle

Benjamin (éd.), *Jean-Luc Nancy : Justice, Legality, World*, p. 146-160, New-York, Bloomsbury, 2012, ici p. 153-156.

²⁰ *IPD*, p. 34 : « [La pensée de système] a organisé, étudié, projeté, ces répercussions lentes et insensibles entre les langues – a prévu et mis en perspective idéologique le mouvement du monde qu'elle régenterait légitimement. [...] cette pensée de système a failli à prendre en compte le non système généralisé des cultures du monde. »

²¹ Mbom 2005, p. 252 : « La communauté de la totalité-terre, pour engendrer une forme de légitimité n'a pas besoin d'ordre mythologique, ontologique ou génétique mais d'une légitimité relationnelle. »

nourrit déjà, par exemple, l'œuvre d'anthropologues, comme Lévi-Strauss, ou de comparatiste des cultures, comme Malraux, pour qui l'époque moderne est apparue comme la période qui, dans l'histoire de l'humanité, a mis en rapport toutes les cultures, tant passées que présentes²². L'apport glissantien est d'introduire cette diversité dans une opposition créolisation-occidentalité, ou, dit autrement, Caraïbe-Méditerranée, et d'affirmer que la créolisation n'est pas une nouvelle culture parmi d'autres (elle ne serait sous cette forme que « créolité »), mais qu'elle porte cette fonction même de l'échange et de la relation :

Les **créolisations introduisent à la Relation**, mais ce n'est pas pour universaliser ; la « créolité » dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes - plus ou moins innocemment (*PR*, p. 101)

En étant « essentiellement » pluridimensionnel, constamment centrifuge et centripète, puisque en permanence tourné vers soi et restant ouvert à son entour et au monde par les eaux d'une mer qui le relie à la *totalité*-terre, au Tout-Monde, la pensée archipélique de la Caraïbe incarne l'esprit de la relation, le respect de l'opacité. Au lieu d'obliger le réel, elle le délivre, sa caractéristique principale demeurant l'imprévisibilité, la possibilité du vivant (le hasard). À ce titre, la totalité dans laquelle la relation instaure son échange de cultures remplace les prétentions à l'universel²³, et inscrit les peuples dans une *mondialité* à laquelle, de nos jours, nul ne peut se soustraire. Tout au contraire, l'espace méditerranéen apparaît pour Glissant comme le recueil (le cercueil, le « gouffre ») des cultures européennes, ataviques, passées, inégalitaires, causes même d'une certaine inhumanité qui s'est exercée de façon hégémonique au mépris des autres peuples et cultures.

S'accorder à la mondialité amène donc un changement de pensée qui ne repose plus sur la logique universalisante ou le monolinguisme (Glissant pense moins aux humanités gréco-latines qui ont forgé l'Europe qu'à la domination et à l'uniformisation de l'anglo-américain), mais sur la créativité. Cette pensée doit devenir inventive, imaginative, *poétique*, et restaurer le lien que Platon avait rompu entre philosophie et poésie²⁴. Ce dépassement de la science et de la métaphysique garde des accents nietzschéens, qui visent à inscrire le poétique dans une dimension relationnelle ouverte et cognitive. De même Glissant reconnaît à l'exercice de la

²² Lévi-Strauss, *Mythologies* 1-3 (1964-68) ; Malraux, *Le Musée imaginaire* (1947).

²³ *IPD*, p. 30 : « J'appelle chaos-monde... le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions entre les cultures des peuples dans la totalité – monde contemporaine... il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple melting pot par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée. »

²⁴ Platon, *Rép.* X, 607b : « Il est ancien le différend (*palaia diaphora*) entre la philosophie et l'art poétique. »

traduction la vertu, non de réduire la langue étrangère à la norme de la langue de conversion, mais de mettre en relation deux textes originaux qui gardent l'opacité de leur culture propre, rapports dont tout comparatisme fructueux pourra étudier la richesse.

On peut toutefois se demander si la rhétorique glissantienne de la Méditerranée, qui la considère comme une mer fermée, continentale et monolithique, n'est pas elle-même trop systématique ou mécanique. Ne transporte-t-elle pas des caractéristiques territoriales au détriment d'une réflexion plus historique ? Car elle occulte d'une part la modernité méditerranéenne, très différente de celle de l'Antiquité, mais encore la diversité de la Grèce préclassique. C'est ce que nous pouvons déceler dans le passage sous silence, par Glissant, de la réalité homérique.

2. L'errance et l'épopée : l'oubli glissantien d'Homère

2.1. Le sens de l'errance dans les récits fondateurs

Si Homère est fréquemment cité par Glissant, on peut s'étonner de sa manière souvent elliptique et allusive de le traiter. Il admet pourtant bien que les poèmes homériques sont loin de représenter une pensée monolithique : dans *Le Discours antillais*, et plus largement dans *Poétique de la relation*, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, note-t-il, sont des livres d'exil et d'errance qui manifestent « un désir de contrevenir à la racine » (*PR*, p. 15-16, 27-28). Certes ces livres ont offert, ce qui est le propre de l'épopée, une « naissance à la conscience collective » (*PR*, p. 16, 28), mais ont en même temps éveillé un nécessaire engagement chez l'individu, « chaque fois qu'il devient à lui-même problème » (*PR*, p. 15, 28). Le concept glissantien de Relation doit ainsi nous permettre de décloisonner ces épopées jugées trop connues, pour en révéler tout l'aspect polymorphe. Car ces textes fondateurs ne s'ordonnent pas en fonction d'un triomphe de l'absolu : la victoire des Grecs dans l'*Iliade* se produit à la suite d'une *tromperie* (la construction du cheval de bois) ; Odysseus²⁵, à son retour, n'est reconnu que par son chien (ce qui rend la relation à l'identité des plus aléatoires), et tous les personnages épiques sont marqués par un fatalisme inéluctable²⁶. Les épopées « portent en germe l'exact contraire de leurs

²⁵ Dans tout ce chapitre, nous garderons le nom grec d'Odysseus, tel qu'il figure dans l'épopée homérique, plutôt que sa forme latinisée Ulysse.

²⁶ *PR*, p. 28 : la « victoire des Grecs dans l'*Iliade* tient à une supercherie », « Ulysse au retour de son Odyssée n'est reconnu que de son chien », tous les personnages épiques sont avant tout « marqués du signe de la fatalité inarrêtable ».

turbulentes réclamations » (*PR*, p. 15, 27-28). Elles présentent l'échec proche de la communauté, les difficultés menaçantes de l'errance et les détours qui risquent d'écraser toute l'entreprise collective. En résumé, Glissant observe que :

Ces livres fondent tout autre chose qu'une certitude massive, dogmatique ou totalitaire (hormis l'usage religieux qu'on en fera) : ce sont des **livres d'errance**, par-delà les recherches ou les triomphes de l'enracinement que le mouvement de l'histoire exige. (*PR*, p. 27-28)

En reprenant les remarques de ses propres œuvres antérieures, *L'intention poétique* et *Le discours antillais*, Glissant explique comment il a commencé à se demander alors à propos de la littérature épique :

[...] si de telles œuvres fondatrices ne nous seraient pas, aujourd'hui encore, nécessaires, qui s'appuieraient sur une pareille dialectique du détournement : affirmant par exemple la rigueur politique, mais à même le rhizome du rapport multiple à l'Autre... (*PR*, 28)

Cela est certainement suffisant pour montrer que Glissant aurait pu développer une poétique de la relation à partir de l'épopée antique, et surtout de l'*Odyssée*, mais qu'il ne le souhaite pas. Dans l'anthologie finale *La Terre, le feu, l'eau et les vents* (2010), Homère n'est pas indexé, seule *L'Odyssée* l'est (p. 251) : les deux uniques et courts passages concernent l'arrivée de Télémaque à Pylos (*Od.* 3, 1-11²⁷), mentionnée pour son soleil levant – on dirait un passage « circonstanciel » -, et le moment où Odysseus se fabrique un lit de feuilles pour dormir après avoir échoué le soir sur l'île des Phéaciens (*Od.* 5, 474-493). On notera : un Odysseus *échoué*, non pas un Odysseus rusé et capable de se relever après avoir frôlé sa perte. *L'Odyssée* émerge donc dans l'œuvre de Glissant, mais elle retombe dans la mer de l'Un dès qu'il conceptualise la Méditerranée. Dans ce qui suit, nous montrerons comment *L'Odyssée* peut et doit être lue comme un poème de la relation et nous demanderons pourquoi Glissant « oublie » cette épopée.

2.2. L'épopée homérique : temporalité, *mètis*, non-filiation

L'Odyssée est apparue au sein de l'écriture comme une explosion, un éclat, une œuvre qui sort de l'obscurité. Mais cette épopée de l'errance a eu une histoire elle-même errante avant sa mise à l'écrit au VIII^e siècle avant J.-C.. Elle est le résultat d'une longue tradition orale qui était

²⁷ Les références à deux passages de *L'Odyssée* ne sont pas données dans l'anthologie, c'est nous qui les précisons. De même, leur présentation, dans l'édition, laisse penser qu'ils se suivent, ce qui n'est pas le cas.

sinieuse, diffuse, pleine de détours - une tradition antérieure à la division de l'Occident et de l'Orient qui remonte au Proche-Orient et à l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh (III^e millénaire avant J.-C.)²⁸. Ce voyage toujours mouvant et contrevenant à la racine lui a donné son sens moderne qui l'a fait passer, de titre d'une œuvre, à un nom usuel dans toutes les langues. De tels récits, au moment où ils sont constitués, *précèdent* la formation des cités-états (*poleis*) et des nations, et ne peuvent prédire l'avenir qui les attend. Ils embrassent des détours et remettent en question l'idée même de l'identité puisque l'identité n'a pas encore pris forme. De même, l'*Odyssée* ne valorise pas, comme on pourrait le penser, l'idée simple de retour, ou *nostos*, mais plutôt la difficulté ou l'impossibilité d'un retour à l'Un, au Même. Dans un contexte autre que celui des philosophies de l'Un, Glissant le poète aurait certainement défendu le récit homérique en raison du point de vue très différent que celui-ci offre sur la Méditerranée.

Aussi est-il possible de se tourner vers les arguments de Glissant lui-même pour conceptualiser l'ancienne épopée comme une errance dans le sens d'une « relation vivante ». De nombreux commentateurs ont montré que l'épopée n'était pas élaborée d'après un plan établi, mais dépendait de processus souvent aléatoires, qui se déroulaient au fil du temps, en fonction des voyages des aèdes (ces bardes qui improvisaient et cantillaient en s'accompagnant de leur lyre) et des relations qu'ils entretenaient, selon les régions qu'ils traversaient, les milieux sociaux qu'ils rencontraient, les contacts culturels qu'ils nouaient, selon aussi les échanges économiques et commerciaux qui existaient²⁹. La question de la temporalité montre bien ainsi qu'Odysseus ne maîtrise en rien le temps, ni donc son retour (*nostos*). Il faut distinguer à cet égard les deux noms grecs du temps : d'une part, le temps *mesuré* (*chronos*) qui se calcule et se planifie avec de plus ou moins grandes variables, et qui globalement est partagé ; d'autre part, le temps *opportun* (*kairos*), qui désigne le moment favorable, celui dont l'intelligence saisit les potentialités pour mener à bien ses projets ou se tirer d'affaire³⁰. C'est un temps ramifié et qui se ramifie. Face à l'imprévu qu'il totalise, le sujet va à l'aventure, erre sans aucune

²⁸ Sur les relations entre la Grèce, Homère et le Proche-Orient, cf. Burkert Walter, *Babylon, Memphis, Persepolis : Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2007, p. 21-48 ; Louden Bruce, *Homer's Odyssey and the Near East*, New York, Cambridge University Press, 2011 ; West M.L., *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford, Oxford Press, 1997.

²⁹ Cf. Bakker Egbert, *Pointing at the Past: From Formula to Performance in Homeric Poetics*, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 2006 ; Nagy Gregory, « Homeric Poetry and the Problems of Multiformality : the 'Panathenaic Bottleneck' », *Classical Philology* 96.2, p. 109-119, 2001.

³⁰ Dans son compte-rendu du livre d'Alexandre Leupin, *Édouard Glissant, Philosophe* (2016), Loïc Céry utilise les termes d'« *acme* » et de « *kairos* » pour qualifier l'approche conceptuelle de Glissant par Leupin (<https://mondesfrancophones.com/dossiers/edouard-glissant/lacme-et-le-kairos-edouard-glissant-philosophe-par-alexandre-leupin>). Sur la notion de *kairos*, cf. la large mise au point de Sipiora Phillip et Baumlen (dir.), *Rhetoric and Kairos : Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York, 2002, tout particulièrement l'introduction.

certitude. Le *kairos* le met au pied du mur, dans l'éruptif. Et, en effet, quand Odysseus aborde avec ses compagnons sur l'île de Polyphème ou celle de Circé, il apprend la prudence qui est de mise face à des événements complètement inattendus : il exerce son jugement selon le *kairos*, en organisant une mission de reconnaissance, puis en évaluant des stratégies compensatoires lorsque se produit un événement indésirable, la transformation de ses hommes en pourceaux grâce à la sorcellerie d'une femme.

Gérer les accidents de l'errance, c'est mettre en action une intelligence pratique, qui n'a rien à voir avec les philosophies de l'Un. Il s'agit de ruser, et la *ruse* (*mêtis*) concerne la capacité de s'adapter à des situations fortuites et imprévisibles³¹. Odysseus est donc, dit Homère, *polytropos*, « aux milles tours », ou *polymêtis*, à la fois « très sage » et « très rusé », ce qui introduit dans l'intelligence une part de tromperie, de mensonge, de supercherie, car ils sont essentiels à la survie dans le monde instable de l'*Odyssee*. N'est-ce pas à cet art de se sortir des dangers – celui des Lotophages, des Lestrygons, et de tant d'autres – que s'intéresse le lecteur, depuis si longtemps, et qui complique sans cesse le trajet faussement linéaire devant ramener le héros à son Ithaque natale ? La *mêtis* fragmente Odysseus, elle trouble son image lumineuse et la cohérence de son identité, en le rendant incertain, hésitant, et maudit, suite à sa rencontre avec le Cyclope (*Od.* 9). Dans cet épisode bien connu, la *mêtis* d'Odysseus, qui lui permet de s'extirper lui et ses hommes de la caverne de Polyphème, se retourne contre elle-même : le héros, qui prétend habilement qu'il s'appelle « personne » (*outis*), relâche sa garde, dans un moment de vantardise, et dévoile son nom au géant aveugle, lui conférant ainsi le pouvoir de le *maudire*, de lui jeter le « mauvais œil », ce qui lui fera perdre tout son équipage avant de revenir sur Ithaque.

On pourrait dire que, dans l'effort pour retrouver la « racine » (son nom, sa généalogie, sa lignée patriarcale), Odysseus s'en voit séparé. L'errance ne mobilise pas, dans ce cas, un moyen de savoir qui facilite le *nostos*. Odysseus doit répondre instantanément à un renversement soudain et malencontreux dont il est la cause. En tentant un sauvetage, il devient ironiquement son pire ennemi. Anticiper et regarder en arrière sont inextricablement liés dans ce drame du retour. Les ajournements au retour à Ithaque interfèrent avec l'idée de racine en s'aliénant systématiquement Odysseus³². Pénélope et Télémaque ne sont pas moins pris au dépourvu car

³¹ Sur la *mêtis* dans l'*Odyssee* et la culture grecque, cf. Détienne Marcel et Vernant Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs* (1974), Paris, Champs Flammarion, 2009.

³² Sur les délais et les reports dans l'*Odyssee*, et ses scènes de reconnaissance, cf. Fenik Bernard, *Studies in the Odyssey. Hermes Einzelschriften 30*, Wiesbaden, Steiner, 1974, p. 5-104 ; Clay Jenny, *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 25-34 ; de Jong Irene, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, New York, Cambridge University, 2001, p. 170-72, 227-28.

les prétendants sapent leur statut et mettent en péril le fils « légitime » et la femme « légitime », en les menaçant d'être assassinés chez eux.

De plus, dans le chaos-mer, la *mêtis* oblige Odysseus à se mêler, à se métisser³³, à prendre part à des situations plus qu'il ne le voudrait car son salut en dépend. Cela l'incline à trouver du secours auprès de différentes femmes (presque inexistantes sont, pour leur part, lors du périple odysseéen, les hommes secourables) : la dominatrice et prophétique Circé (*Od.* 10) ; la captatrice Calypso qui « cache » (*Od.* 5) ; ou la plus effacée Nausikaa qui reçoit Odysseus nu sur les rives de Phéacie, et exerce sur lui un charme délicat (*Od.* 6). La fidélité à la lignée unique, à Pénélope (autre manifestation de la racine), est donc remise en cause par ces écarts, qui ne sont pas de simples passades, Odysseus étant à chaque fois dans la possibilité de rester auprès de ces femmes et de faire sa vie avec l'une d'elles. Les variantes mythiques ne se sont pas trompées sur ce point en donnant à Odysseus des descendance rhizomatiques dont l'une lui coûtera la vie³⁴. Dans le cas de Calypso, il aurait même pu avoir l'opportunité de devenir immortel. Si nous nous concentrons sur le cycle épique - la collection de récits en hexamètres dactyliques qui raconte, de façon plus complète que ne l'a fait Homère³⁵, l'histoire de la guerre de Troie - nous trouvons des variantes rhizomatiques de l'histoire d'Odysseus : dans l'une d'elles, Télégone, le fils qu'il a eu de Circé, le tue à tort. Les quatre récits crétois (*Od.* 13; 14; 17 et 19) témoignent d'un Odysseus différent, originaire de Crète et dont les expériences sont semblables à celles de l'Odysseus d'Ithaque, sans leur être identiques³⁶.

Si, de plus, nous scrutons l'*Odyssee*, le *nostos* à Ithaque n'est pas le retour au même ou la restauration de l'équilibre. Les deux derniers livres de l'épopée posent un problème crucial³⁷. Malgré la *mêtis*, qui permet à Odysseus d'assurer sa vengeance sur les prétendants dans son palais, il n'en reste pas moins qu'il doit convaincre Pénélope qu'il est bien l'Odysseus qu'elle a connu. Car son identité s'est complexifiée : à son épouse il apparaît d'abord comme un mendiant (*Od.* 18) ; lors du lavement des pieds par Eurycleé (*Od.* 18), Pénélope ne partage pas

³³ La paronymie des deux mots, riche de sens, est fortuite : μήτις / *mêtis*, en grec, vient d'un radical **ma*, « penser » (*mètiô*, « avoir dans l'esprit », *mimnèsko*, « se souvenir » ; latin *mens*, « esprit »). « Métisse » vient pour sa part du latin *mixtus*, « mêlé, mélangé ».

³⁴ Hésiode, *Théogonie*, 1017-18 évoque deux fils, Nausinoos et Nausithoos, issus de l'union entre Odysseus et Calypso ; Hygin, *Fables* 125, 10 parle de quatre fils d'Odysseus et de Circé : Télégone, Agrios, Cassiphoné et Latinos. Dans la version rapportée par Apollodore (*infra*), Télégone tue Odysseus.

³⁵ Cf. Davies Malcolm, *The Epic Cycle*. 2nd ed., London: Bristol Classical Press, 1989.

³⁶ Cf. Nagy Gregory, « A Cretan Odyssey, Part One », *Classical Inquiries*, <https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/a-cretan-odyssey-part-1>, Harvard University, 2015 ; Reece Steve, « The Cretan Odyssey : A Lie Truer Than True », *American Journal of Philology* 115.2, p. 157-173, 1994.

³⁷ Parmi les critiques qui discutent de ce point crucial, cf. Nortwick (van) Thomas, *The Unknown Odysseus : Alternate Worlds in Homer's Odyssey*, Ann Arbor, University of Michigan, 2010 ; Pucci Pietro, *Odysseus Polytropos*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

l'expérience de reconnaissance de la cicatrice, éprouvée par la vieille nourrice ; de même elle ne reconnaît pas son mari, quand elle instaure le concours de l'arc (*Od.* 21), dont tous les signes indiquent pourtant le retour imminent ; enfin, à travers le chant 23, celui de la reconnaissance des époux, Pénélope éprouve des hésitations continues à admettre que l'homme qui est devant elle est véritablement Odysseus³⁸. Le retour à l'enracinement du fameux lit conjugal, greffé dans le tronc d'un olivier, ne nous mène pas plus à une fin heureuse. Car le chant 24 représente un autre « retour » tout différent : celui des prétendants, sous la forme de fantômes qui hantent les vivants, et qui sont à la recherche des rites d'enterrement appropriés, réclamant à leurs parents vivants l'exécution de leur vengeance. À la fin de l'*Odyssee*, il faut un *deus ex machina* pour rétablir l'ordre - cet ordre auquel l'épopée ne parvient jamais elle-même. Dans ses nombreux retards et détournements de la racine, le poème offre d'innombrables preuves de ce que Glissant appréhende sous le concept de relation et de non-filiation, bien que les tonalités du poème d'Homère soient plus pessimistes que celles de l'écrivain caribéen.

2.3. Les ambiguïtés de tout retour (*nostos*) dans les récits méditerranéens :

Il suffit d'être attentif, dans l'*Odyssee*, au sens du *nostos* – le retour au pays natal, à Ithaque – pour voir combien celui-ci est bien plus une remise en cause qu'une résolution. La nature concentrique de l'identité que relève Glissant à propos de l'espace méditerranéen y est profondément contredite. Les retards et les détours s'accumulent jusqu'à rendre improbable de rentrer à la maison, « chez soi ». Juste après la visite à Éole (*Od.* 10), Ithaque est en vue, mais l'équipage d'Odysseus, en ouvrant le sac que le dieu lui a donné, déchaîne les vents, et les marins sont une fois de plus rejetés au large. L'étymon indo-européen **nes*, qui donne en grec le nom *nostos* (verbe *nosteô* : revenir), a le sens général d'« aller » (*néomai* : parcourir), de « cheminer d'un point à un autre », sans garantie nécessaire de succès. C'est bien cela que décrivent les pérégrinations incertaines d'Odysseus. *Nostos* ajoute un autre sens ambigu dans certains cas : celui de « passer de l'ombre à la lumière » (de l'obscur à l'éclat), de réchapper au danger de la mort que suppose le passage sur le gouffre de la mer³⁹. Or ce risque abyssal engloutira tous les compagnons d'Odysseus dans la dislocation de leurs navires (*Od.* 10, 29), laissant le « héros » perturbé par cette idée d'être le seul et miraculeux survivant. « Revenir »,

³⁸ Pour une analyse plus approfondie de la reconnaissance tardive de Pénélope, cf. Zerba Michelle, *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 85-110. Dans son poème « Le désespoir de Pénélope » (1971), Yannis Ritsos montre Pénélope déçue du retour de son mari.

³⁹ Pour l'analyse du terme complexe de *nostos*, cf. Bonifazi Anna, « Inquiring into *Nostos* and Its Cognates », *American Journal of Philology* 130.4, 2009, p. 481-510; Frame Douglas, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven, Yale University Press, 1978.

c'est ainsi comme se sauver de l'anéantissement par la mer, autre gouffre qui entraîne elle aussi sa catabase, comme celle dans le monde souterrain d'Hadès. La mer représente toujours, dans l'imaginaire grec, cette dualité inquiétante, celle d'être soit un « pont » (*pontos*), un passage entre les terres, soit le gouffre (*abyssos*) vers un au-delà funeste. Odysseus, sans y croire entièrement lui-même, se soustrait à la mort certaine, voulue par un dieu vengeur (Poséidon), mais, de toute façon, il n'en demeure pas indemne ni sur le plan de ses croyances ni sur celui de son être. Voyageur rétif et maudit, il se soumet à cette mort presque certaine qu'implique la vengeance de Poséidon, et ne sort pas indemne de ce processus, ni sur le plan de ses croyances ni sur celui de son être.

L'*Odyssee* n'est pas donc pas le récit d'un retour au bon port, au foyer de l'Un. Elle varie sans cesse en mouvements centripètes et centrifuges, comme les nombreux récits de *nostos* qui montraient les retours difficiles des autres héros grecs lesquels, après être illustrés à Troie, connurent des retours compliqués chez eux. L'*Odyssee* est certes le seul de ces *nostoi* à nous être parvenu, mais les tragédies nous dévoilent ce que les autres pouvaient être : l'*Agamemnon* d'Eschyle montre l'ambiguïté des relations du chef mycénien avec Cassandre, et son homicide par sa femme et son amante, peu après l'arrivée en son palais ; *Hélène* d'Euripide nous apprend que Ménélas erre sept années avant d'accoster sur l'île de Pharos et d'y retrouver son épouse, qui n'est jamais allée à Troie, mais dont le double divinement conçu, crée un rebondissement qui sape toute l'histoire homérique de l'expédition. Parmi les quatre récits crétois (*Od.* 13; 14; 17; 19), celui qui est adressé à Pénélope est qualifié par le narrateur homérique comme des « mensonges ressemblant à la vérité » (*pseudéa... etumoïsin homoïa* - *Od.* 19, 203). Et il y a encore d'autres mensonges, ceux par exemple qu'Odysseus raconte à son père Laërte (*Od.* 24), après que la menace du préjudice des prétendants soit écartée. Ces récits révèlent d'admirables compétences narratives, mais comportent aussi une dimension pathologique, dont la quantité de commentaires générés révèle intrinsèquement les zones d'opacité, et qui convergent moins dans le sens favorable au *nostos*, que dans un sens contraire⁴⁰. Odysseus erre dans sa propre maison.

Aussi, la tentative pour retrouver sa place est paradoxalement liée au statut d'hôte qu'Odysseus est contraint d'observer sous son propre toit. Les violations de la *xenia* (hospitalité) se poursuivent, et font de lui à la fois un étranger et un vagabond dans son *oikos*

⁴⁰ Sur la vérité et le mensonge chez Homère et dans la littérature grecque archaïque, cf. Dougherty Carol, *The Raft of Odysseus : The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 38-78; Pratt Louise, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, p. 1-98.

(maison). C'est ce que les scènes de reconnaissance multiples soulignent : celle, d'abord, du fils Télémaque (*Od.* 16, 155-219) ; puis celle du vieux chien Argos (*Od.* 17, 254-327) ; de la nourrice Euryclée (*Od.* 19, 357-394) ; du porcher Eumée et du bouvier Philoitios (*Od.* 21, 187-244) ; enfin celles de Pénélope, l'épouse (*Od.* 23, 153-240), et de Laërte, le père (*Od.* 24, 222-361), lesquels viennent en dernier, alors qu'ils étaient les plus proches⁴¹. Bien qu'il y ait dans le déroulement lent de ces scènes un facteur de suspense, elles participent également à un schéma plus général du récit qui dissimule tout en révélant. Le *nostos* ne constitue pas la résolution mais un ensemble de défis qui retardent et compliquent l'identité, car la reconnaissance continue de soulever plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Et comment en effet accepter le bain de sang des prétendants dans la maison, surtout quand les citoyens d'Ithaque se révoltent contre leur roi criminel, et que les fantômes des morts planent dans les rues de la ville ? Comme sont troublantes les comparaisons iliadiques d'Odysseus, dans son foyer, présenté comme un lion (*Od.* 19, 402) ou un pêcheur (*Od.* 19, 384), alors qu'elles seraient mieux venues sur un champ de bataille. Pourquoi le héros, caractérisé d'ordinaire comme *polytropos* et *polymètis*, devient-il *ptoliporthos*, « destructeur de cités », lorsqu'il décoche ses flèches dans son *megaron*⁴² ? Et il y aurait bien à dire encore du dilemme posé par la seconde *Nekyia* au chant 24⁴³. Ou bien de l'exigence d'un Poséidon jamais apaisé, dont Tirésias prédit la fin de la malédiction (*Od.* 11, 81-151) si Odysseus, une fois à Ithaque, se rend à l'intérieur des terres jusqu'à un peuple qui ne sait rien de la mer, et qu'un habitant confonde la rame qu'il porte sur son dos avec une pelle à vanter, indiquant là au héros qu'il peut ficher cette rame en terre, et offrir un sacrifice au dieu⁴⁴. Pourquoi Homère utilise-t-il cette histoire traditionnelle du marin et de la rame, quand la conséquence du voyage intérieur, selon la tradition, est que le marin se réinstalle dans les terres, l'exact contraire de ce que Tirésias dit qu'Odysseus fera, puisqu'il doit retourner à Ithaque et y mourir paisiblement ?

En résumé, le récit homérique ne simplifie jamais vers une quelconque unité retrouvée la densité des perturbations qui s'ajoutent sans cesse. Le centre du cercle ne s'atteint pas, les personnages gravitent autour comme autour d'un rêve qui s'éloigne.

⁴¹ Cf. Murnaghan Sheila, *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pour la complexité des scènes de reconnaissance dans l'*Odyssee* et leur implication pour la *xenia* et *mètis*. Sur la structure et la fonction des scènes de reconnaissance, Gainsford Peter, « Formal Analysis of Recognition Scenes in the *Odyssey* », *Journal of Hellenic Studies* 123, p. 41-59, 2003.

⁴² Cf. Bakker Egbert, *Pointing at the Past : From Formula to Performance in Homeric Poetics*, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 2006, p. 150-156.

⁴³ Sur ce thème, Segal Charles, *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 108-109.

⁴⁴ Cf. Tsagalis Christos, *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric Epics*. *Hellenic Studies Series* 29, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 2008.

3. La relation Méditerranée-Caraïbe et la possibilité de l'*epos*

Il est assez symptomatique de constater de quelle manière Glissant entend réinvestir la part épique, et la possibilité pour la Caraïbe de fonder son épopée, tout en réduisant l'invention méditerranéenne en la matière, jusqu'à lui dénier, au nom des philosophies de l'Un, une pertinence poétique, celle notamment d'Homère. Nous verrons que la démarche de Derek Walcott est à ce sujet totalement différente. De même, demandons-nous, à partir de Glissant lui-même, quelle Relation reste possible entre la Caraïbe et la Méditerranée.

3.1. Écriture et oralité

Si l'écriture avait primitivement la vertu, chez les peuples anciens de la Méditerranée, de conserver la mémoire, la hiérarchie qu'elle a, pour Glissant, instaurée dans le temps – la conservation des cultures dotées d'une écriture, mais aussi le droit laissé aux vainqueurs, aux dominants, d'écrire l'Histoire à leur avantage – s'est réalisée au détriment des cultures fondées sur l'oralité. Elle fait perdurer un état qui exclut les dominés de la *prise de parole*. Cela est incompatible avec la pensée archipélique qui, dit Glissant, est une :

[...] pensée non systématique, inductive, explorant l'imprévu de la totalité-monde et accordant l'écriture à l'oralité et l'oralité à l'écriture. (*IPD*, p. 34).

S'immerger dans cette totalité, c'est *rendre la voix* aux cultures que l'on a fait taire et surmonter la clôture qui les réduit encore au silence. Du fait que l'oralité peut aujourd'hui facilement « se préserver ou se transmettre » (*DA*, p. 331), elle permet cette transgression revendicative qui est au cœur de « toute théorie du passage (du Même au Divers, de l'écrit à l'oral) » (*ibid.*, note 1). Elle vient générer l'historialité⁴⁵ des oubliés, contre la répétition du Même. Et, en ce sens, elle est, selon le néologisme glissantien, « inarrêtable » (*PR*, p. 27 ou 86) :

⁴⁵ De même pour Heidegger, *Être et Temps*, § 75, l'histoire doit être abordée à partir de la question de l'historialité du *Dasein* : est *historial* ce qui relève de l'histoire (*Geschichte*) éprouvée comme déploiement, ce qui nous est envoyé ou destiné depuis l'origine et qui nous détermine à notre insu. Pour sa part l'*Historie* (« Histoire » au sens de la science historique) est axée principalement sur l'objectivation et la narration des faits passés, longtemps reconstitués à leur guise par les vainqueurs.

Un autre passage a lieu aujourd'hui contre lequel nous ne pouvons rien. C'est le passage de l'écrit à l'oral. Je ne serai pas loin de croire que l'écrit est la trace universalisante du Même, là où l'oral serait le geste organisé du Divers. (DA p. 330-331)

L'oralité reprenant ses droits garantit la diversité expressive. Elle a en propre le chant épique dont le lyrisme est dépositaire de l'âme d'un peuple. Cet aspect était non moins essentiel à la geste du poème homérique. *L'Iliade*, pour ne prendre qu'elle, est d'abord un poème de l'oralité : celui que les aèdes diffusaient de villes en villes, un peu à la manière des troubadours du Moyen-âge. Il y a eu, au témoignage d'Aristote⁴⁶ de nombreuses épopées méditerranéennes disparues, et Homère, selon certaines thèses n'aurait pas été un poète vivant, mais un prête-nom donné à plusieurs poèmes qui ont été ensuite compilées pour les deux épopées transmises sous son nom. Or, le fait est que, dès qu'elles furent mises à l'écrit, au VIII^e s. av. J.-C., ces deux épopées cessèrent de « bouger », de se transformer, et que c'est seulement à cet état de finitude que les Grecs ne cessèrent de se référer pendant cinq siècles, puis les Romains après eux... toutefois, tant qu'ils continuèrent de lire Homère, de l'imiter, de l'adapter, ce texte resta, dans une certaine mesure, un témoin vivant.

Ainsi *L'Iliade* a moins formé une « légitimation » qu'une « coagulation » autour de l'âme disparate d'un peuple multiface qui ne possédait ni nation unique, ni langue unique. Les épopées homériques portent du reste la trace de ce métissage : plusieurs dialectes y sont parlés, où apparaissent des formes ioniennes et éoliennes ; plusieurs cités-états y sont représentées qui montrent la configuration très diverse d'un peuple qui parle des langues proches, jamais semblables... On peut parler à leur sujet de *métissage*, parfois de créolisation, lorsque les peuples mis en présence semblent ne rien partager en commun que cette expédition contre la ville asiatique qu'est Troie, où l'on parlait le grec éolien. Il ne s'y exprime pas de sentiment « national », mais plutôt multiethnique, multilingue, un espace de la Relation... Cela demeure très différent de la *Chanson de Roland* qui, malgré la défaite de Roland à Roncevaux, n'en célèbre pas moins, à la fin, la grandeur du souverain Charlemagne, et la foi chrétienne. *L'Iliade* quant à elle ne célèbre pas un État, mais une Diversité.

Or c'est cela qui intéresse Glissant dans la parole épique, non pas la narration belliqueuse, mais les efforts d'un peuple pour faire exister ses croyances, sa langue, son imaginaire. Si le genre semble de nos jours anachronique – les dernières épopées modernes seraient-elles *Ulysse* de Joyce, *L'Espoir* de Malraux, *Omeros* de Walcott ? - il restitue, dans la diversité de son

⁴⁶ *Poétique*, 1448e : « Nous n'avons rien dans ce second genre [l'épopée] qui soit plus ancien qu'Homère, quoique, selon toute apparence, il y ait eu beaucoup de ces ouvrages avant lui. »

oraliture, la figuration d'une totalité qui n'est jamais une universalité. Tant qu'elle demeure vivante, échangée, orale ou en écriture ouverte, cette parole fait émerger ses traits caractéristiques, son archipélagité, *contre* une norme. On peut toutefois s'étonner que, bien que célébrant l'oralité épique, Glissant n'ait pas réellement composé lui-même une longue épopée des gens de la Caraïbe. *Le Quatrième Siècle* (1964) évoque, certes, la lente transformation des Antilles, à partir de 1635, à travers le drame de l'esclavage, et tente de se réapproprier par d'autres généalogies le passé occulté par l'historiographie européocentrée ; ce roman dévoile l'autre histoire, opaque, sans lui donner le souffle épique qui précède toute narration historique. *Sartorius* (1999) retrace l'existence fictive du peuple des Batoutos, en Afrique centrale, qui doivent à leur invisibilité d'avoir survécu à toutes les persécutions de la traite ; ce « roman » de la digenèse⁴⁷ alterne toutefois soigneusement une suite de contes mythiques avec des dialogues de contemporains, qui font prendre de la distance avec la matière épique. On a l'impression que la terre, parce qu'invisible, rend en même temps improbable l'ancrage de l'épopée. Comme si la voix errante perdait l'identité du peuple qu'elle a la mission de représenter, ou même la refusait, par méfiance radicale de toute identité.

De deux autres épopées antillaises, il en va tout autrement : dans le *Cahier d'un retour au pays natal*, la Martinique reste le creuset d'une appropriation légitime par Césaire : il mesure, à travers elle, notamment quand il entend parler de la dalmate île de Martinska⁴⁸, combien ce double horizon *fonde*, de manière différentielle, son appartenance, et sa résonance avec l'identité africaine perdue. Dans *Omeros*, loin de chasser les supposés démons de l'épopée homérique, Walcott les intègre et les décale, pour *établir* moins un nouvel empire, qu'une relation avec la pauvreté et les difficultés du quotidien. De cette possibilité d'histoire dont le mythe épique est porteur, Glissant semble encore comme en attente de la dire, ainsi qu'il l'annonce dans *Le Sel noir* :

Le conteur mesure sa parole dans l'éclat démesurée. Il va, par solitude même, chanter la terre, ceux qui la souffrent. Il n'offre la parole à tels qui s'en enchantent, s'y exaltent ; mais aux corps brûlés par le temps : halliers, peuples contraints, villages nus, multitude du rivage. [...] L'Histoire, qui attend. (SN, « Le Premier jour »)

⁴⁷ E. Glissant, *Africultures* 22, novembre 1999, p. 70 (propos recueillis par Éric Libong) : « J'explique ce que je nomme digenèse : c'est une origine qui n'est pas essentialiste. Elle ne vous donne pas le droit de propriété sur votre terre ou sur celle des autres. Les genèses donnent le droit de conquérir. Quand on pense que votre terre vous a été donnée par Dieu, on pense automatiquement avoir le droit d'aller conquérir la terre de l'Autre. »

⁴⁸ Ngal Georges, *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*, Dakar, NEA, 1975, p. 64-72.

La raison de ce manque inatteignable reste pour Glissant l'effacement de l'Afrique comme patrie du retour. L'Afrique restera à jamais la terre de l'origine inaccessible, la Troie à laquelle on ne revient pas parce qu'elle a été dévastée dans l'imaginaire, et que le gouffre de l'Atlantique a mis une distance insondable entre elle et la Caraïbe. La voix, dans le poème « Afrique », dit cette absence :

C'est l'Afrique, et ce ne l'est pas. Elle me fut terre silencieuse. Écoutez. Chacun danse, dans la justice de son corps et de sa voix, en l'honneur de l'éternel feu. (*SN*, « Afrique »)

Aussi le feu qui crépite recrée de la sacralité (de « l'honneur ») mais ne bâtit pas autre chose, tant il dévore de ses flammes son absence qui ne cesse de se consumer. Peut-être est-ce là la difficulté de Glissant à l'égard de l'épique : l'oralité se fragmente, se dérobe, en reproduisant partout sa perte, sans vouloir s'arrêter sur un socle.

3.2. La transversalité

Si « légitimité » caribéenne il y a, son sens, pour Glissant, ne doit pas être globalisant, ni venir de la conquête⁴⁹. L'unité caribéenne reste à ses yeux mouvante et ouverte, une « unité sous-marine », dit-il, en citant le poète et historien barbadien Edward Kamau Braithwaite (« unity is submarine⁵⁰ »). La Traite en est l'image clé. Et avec elle l'écartèlement des Africains déportés, ou lestés de boulets et jetés à la mer :

C'est ainsi que nous avons appris, non la Transcendance ni l'universel sublimé, mais la transversalité. Il nous a fallu bien du temps pour le savoir. Nous sommes les racines de la Relation.
/ Des racines sous-marines... (*DA*, p. 331)

À toute transcendance s'oppose la transversalité caribéenne. Sa profondeur a été transocéanique. Elle traduit une longueur dans l'étendue. Elle déploie à partir d'elle, plutôt qu'elle ne fait dépendre. Seule la poésie permet d'accéder à son gouffre et à l'idée de mort qu'il sous-tend. Dans la transversalité, il y a l'idée de la catabase qui permet de retrouver, partiellement, fictivement, le Perdu.

⁴⁹ On notera que la guerre de Troie n'est pas davantage une guerre de « conquête ». C'est une guerre entre Grecs, qui ne vise pas tant à garantir la filiation que le lien conjugal (et l'amour sincère que Ménélas porte à Hélène). Ce n'est même pas Ménélas qui conduit l'expédition.

⁵⁰ *DA*, p. 330 ; épigraphe de *PR*.

Les conjonctions de nos histoires [...] se sont faites souterrainement. La profondeur n'était pas le seul abysse d'une névrose mais avant tout le lieu de cheminements multipliés. (DA, p. 330)

Mais est-il si sûr que cette transversalité n'ait pas été, ne soit pas encore, le propre de l'espace méditerranéen ? Face aux œuvres littéraires qui ont survécu et donné une idée partielle de son histoire et de ses hommes, l'archéologie n'a cessé de déconstruire, depuis Schliemann, la représentation arrêtée que l'on s'était faite d'elle. Elle a fait apparaître d'autres peuples, d'autres histoire, toute une profondeur démultipliée, aussi souterraine que sous-marine, et plus complexe qu'une unité de façade. Cette étendue dans le temps ne saurait être niée en raison d'une petitesse relative de l'espace géographique.

Sans avoir été un gouffre aussi vaste que celui de la Traite transocéanique, il y a bien eu aussi un « gouffre » méditerranéen, un *abyssos* (« abîme ») disent les Grecs, où de nombreux crimes ont été et continuent à être perpétrés. La Méditerranée a vu d'innombrables guerres et des transports de prisonniers, devenus esclaves à cause de celles-ci. Pourtant, ces drames collectifs, malgré la force universalisante prêtée aux puissances conquérantes, en particulier dans le cas de Rome, n'est jamais parvenue à effacer totalement la trace des peuples soumis. Même lors de la troisième guerre, où Carthage fut entièrement rasée, ainsi que sa bibliothèque, par Scipion-Émilien (mars -146), le seul volume admis, sur ordre du sénat, à être conservé, le traité d'agronomie de Magon, resta dans la culture latine une ressource documentaire largement exploitée. D'autre part, les Romains pratiquaient une certaine tolérance à l'égard des peuples soumis qui pouvaient conserver leurs langues, leurs religions et leurs cultures⁵¹. On évoquerait encore, parmi ces drames, des tragédies personnelles, des vies brisées, dont l'archéologie subaquatique nous révèle de plus en plus l'existence⁵². L'exil d'Ovide, bien que romain, est l'exemple d'une transversalité subie : arraché à la vie urbaine pour être conduit à l'un des postes avancés de Rome en Mésie, le poète connut une population très mêlée, comprenant des Sarmates, des Gètes, des Daces ou des Besses⁵³. Il y perdit peu à peu lui-même l'usage châtié de son latin, ce qui n'est pas une figure de style, apprit le gète et le sarmate⁵⁴, écrivit un recueil en langue gète (*Pontiques* IV, 13, 19-20). Son « universalité » romaine se déconstruisit là

⁵¹ Sur la question : Veyne Paul, « Y a-t-il eu un impérialisme romain ? », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, Tome 87, n°2, 1975, p. 793-855.

⁵² Cf. Joncheray, A. et J.-P., *Cahiers d'archéologie subaquatique*, vol. I à XX, Fréjus, 2003.

⁵³ Cf. Collin Franck, « *Loca incognita*. Espaces marginaux et fantasmés de l'imaginaire latin » (2013), de Béchillon Marielle et Voisin Patrick (Dir.), *L'Espace dans l'Antiquité. Utilisation, fonction et représentation*, p. 185-210, Paris, L'Harmattan, Kubada, 2015, p. 207-210.

⁵⁴ *Tristes*, V, 12, 57-58 : « Je crois moi-même avoir désappris le latin (*iam didicisse Latine*), et voici que j'ai appris à parler gète et sarmate (*nam didici Getice Sarmaticeque loqui*) ».

jusqu'à fraterniser et concevoir une « amitié » avec ces « barbares » qui l'inquiétaient d'abord⁵⁵.

Que dire de tous ces peuples de toute origine qui furent mis en présence par Rome, à Rome et ailleurs ? La majorité d'entre eux, qui n'avaient rien demandé, furent déplacés, mêlés, malaxés, et apprirent malgré eux un vivre ensemble. Tous ou presque finirent dans le même oubli de l'Histoire, eux dont nous ignorons les modes de vie, les mises au pas forcées, les langues. Sans nul doute aussi durent-ils se *créoliser*, c'est-à-dire créer leur parler propre à partir d'un latin rudimentaire dont nous n'avons que de très rares vestiges parmi les graffitis des murs de Pompéi. Qu'ajouter à propos de l'actuel gouffre qui se reforme en Méditerranée pour ces nombreux migrants qui, au péril de leur vie, s'embarquent pour une vie présumée meilleure, et que l'on repousse ou que l'on accueille temporairement dans des centres précaires ? La transversalité est inscrite dans l'archipélagie méditerranéenne, dans le passage qu'elle constitue « au milieu des terres » (*media terra*), autant qu'elle l'est dans l'espace caribéen.

3.3. L'épopée de la relation :

Fonder l'*historialité* biffée des peuples de la Caraïbe, c'est retrouver ce souffle épique, fondé sur l'oralité, qui veut rendre une durée aux peuples de la Traite que l'on a dit sans mémoire, en cherchant à l'articuler dans une parole :

Quitter le cri, forger la parole. Ce n'est pas renoncer à l'imaginaire ni aux puissances souterraines, c'est armer une durée nouvelle, ancrée aux émergences des peuples. (DA, p. 28)

Diluer le cri c'est le constituer en un récit qui raconte ce cri, qui retrace l'existence d'une communauté exclue de l'Histoire. Or, une collectivité existe-t-elle sans un mythe qui la préfonde comme prémisses de son aventure humaine ? Comme le dit Jean-Pol Madou :

Ombre portée du destin sur l'histoire balbutiante, l'*epos* ouvre un monde, institue une langue au sein de laquelle se rassemble une communauté nationale, fonde un site qu'il faudrait qualifier d'*historial*. En effet, l'épopée répond à l'émergence d'une communauté nationale qui, se délimitant un territoire, y découvre son identité et l'espace de son destin, à un état de langue portant encore les marques de sa naissance, à la genèse d'un rapport à l'Autre qui, surgissant à l'horizon, menace la communauté à peine rassemblée⁵⁶.

⁵⁵ *Pontiques*, III, 2, 39-101, à propos du mythe d'Oreste et Pylade qui rapproche Ovide d'un homme âgé.

⁵⁶ Madou Jean-Pol, « L'Un et le Divers : comment repenser le lyrique, l'épique, le tragique, le politique ? », *Poétiques d'Édouard Glissant*, Jacques Chevrier (dir.), p.193-202, PUPS, 2005, ici p. 196.

L'épopée donne écho à l'historialité enfouie et lui permet de se fonder. Telle fut l'*Iliade* qui souda les cités de part et d'autre de la mer Égée, sans donner de droit particulier à l'une d'entre elles de conquérir Troie et d'y asseoir sa domination. La rencontre d'un hellénisme diffus, plurivoque, sur un espace disséminé suffisait à leur réalité historial et aux questions qu'elle posait. C'est différent de la chanson de geste où Roland sacralise, par le sang versé, le droit sur un territoire et la magnificence du saint Empire chrétien de Charlemagne. Si la plupart des épopées semblent inachevées – dans l'*Iliade*, le bûcher funéraire consume Hector ; dans la *Chanson de Roland*, l'ange Gabriel rappelle à l'empereur que sa tâche reste à conclure ; dans *L'Espoir*, la révolution ne renverse pas le franquisme -, c'est que leur propos ouvre en puissance sur un avenir dont on ne saisit pas toute la portée, que l'on ne veut surtout point clore puisqu'il reste à écrire. Autant de traces que doit regagner d'un coup une épopée de la Caraïbe :

C'est que [nos] littératures n'ont pas le temps d'évoluer harmonieusement, du lyrisme collectif d'Homère aux dissections rèches de Beckett. Il leur faut tout assumer tout d'un coup, le combat, le militantisme, l'enracinement, la lucidité, la méfiance envers soi, l'absolu d'amour, la forme des paysages, le nu des villes, les dépassements et les entêtements. C'est ce que j'appelle notre irruption dans la modernité. (DA, p. 330)

Les histoires de la Traite poussent les peuples de la Caraïbe dans une incroyable condensation de récits qui témoignent de leur présence au monde. Il s'agit pour elles d'inférer une nouvelle mondialité des échanges humains contre, par exemple, la pensée unique et la mondialisation de la domination économique. Mais quelle a été, chez Glissant, auteur polymorphe s'il en est, la matérialisation de cette écriture épique ? *Quatrième Siècle* et *Sartorius*, deux romans de l'aventure humaine, passeront difficilement, on l'a dit, pour des épopées. *Les Indes* et *Le Sel noir*, malgré leur volonté affichée, reste des poèmes dont la brièveté réduit l'amplitude épique. Y-a-t-il là chez Glissant, comme une aporie, la difficulté éprouvée de tracer sa route entre les poétiques « concentriques » du passé méditerranéen et le chant « diffracté » de la Caraïbe ? Sa volonté de transmettre une épopée reste moins manifeste qu'elle ne l'est chez Derek Walcott. Parce que Walcott ne s'est sans doute pas heurté à la même aporie. Pour lui la culture méditerranéenne n'est pas un facteur définitif de réduction et de sclérose, elle renaît de ses cendres d'une façon féconde : génératrice, hautement adaptable, disponible

pour l'improvisation, ce dont *Omeros* joue avec virtuosité⁵⁷. La Méditerranée, chez Walcott, reste en conversation avec la Caraïbe, en relation, et le poète n'opère pas à ce titre de dichotomie entre les deux mers. Il embrasse les deux espaces là où Glissant les met à distance l'un de l'autre. De même, pour Walcott, l'antillanité se fonde sur la polyvalence des identités antillaises, une créolisation en acte qui absorbe toutes les poétiques, du moment qu'elles sont de grandes poétiques. Et ainsi de Saint-John Perse, en qui Walcott voit le point de rencontre entre les poésies anglophone et francophone de l'espace caribéen, le poète qui, bien qu'ayant renoncé à la spécificité créole, rend possible l'avènement de cette épopée créole⁵⁸. Or, en dépit de son admiration pour Perse, Glissant le classe parmi les déserteurs de l'onticité antillaise, de ceux qui ont préféré se rallier à l'universalité :

Le renoncement de Saint-John Perse à l'histoire antillaise fait qu'il a oblitéré dans son œuvre le métissage créole... Je ne parle pas seulement des transferts littéraires dans *Éloges* dont il s'est bien gardé de donner la référence créole ; [...] Saint-John Perse n'a aucun souci de marquer ses sources [poétiques] et peut-être qu'il n'en a en lui-même aucune conscience. Ce n'est pas par rejet méthodologique, c'est par volonté de prononcer une parole totale⁵⁹.

Ainsi Perse le propriétaire béké, le conservateur blanc, le biographe mythomane reste, aux yeux de Glissant, un trop indirect conteur créole, qui ne l'est que malgré lui, par réminiscence de l'enfance, et qui le cède par ailleurs à sa passion méditerranéenne. Mais cette passion en Perse, portée par l'adoption de l'ode pindarique⁶⁰, sert-elle plus un pôle qu'un autre, ne sert-elle avant tout la puissance du lyrisme à mettre en relation le divers sans le contenir dans une totalité préconçue ? Pour Walcott, la parole persienne dépossède l'auteur de son intentionalité, se dépasse elle-même, parce qu'elle est une poésie authentique, pour se réinscrire dans un imaginaire porteur de sa conscience antillaise. Le poète saint-lucien n'a de cesse de montrer ce qui relie *Éloges* à l'œuvre postérieure, ce qui, même dans l'épopée d'*Anabase*, invite largement l'antillanité :

⁵⁷ Madou Jean-Pol, *Errance et épopée. Glissant Segalen Walcott*, Passage(s), Caen, coll. « Essais », 2016, p. 159 (« *Omeros / Ormerod* ») : « Toute l'épopée de Walcott dramatise les rapports de la littérature occidentale et de la culture créole et plus profondément ceux de l'Art et de l'Histoire, de l'Art et de la Nature. »

⁵⁸ Cf. Gyssels Kathleen, *Passes et impasses dans le comparatisme postcolonial caribéen. Cinq traverses*, Paris, H. Champion, 2010, p. 294-349.

⁵⁹ Glissant, *Poétique de la Relation chez Segalen et Saint-John Perse*, Conférence à la Fondation Perse, fondationsaintjohnperse.fr/Souffle/Souffle_2_Glissant.pdf, 18/05/1990 (consulté le 21/04/2018). Texte cité par J-P. Madou 2016, p. 185.

⁶⁰ Cf. Levillain Henriette, *Le rituel poétique de Saint-John Perse*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1977.

Le jeune garçon à la vue basse fait ricocher un galet plat sur les eaux lisses de la mer Égée, et le mouvement banal de ses bras arrondis ramasse en une seule gerbe les vers bondissants de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, [...] un autre [enfant] encore entend le froissement rythmé des choux palmistes au lever du soleil aux Antilles, et c'est de ce son, des fragments du mythe tribal qu'il contient, que va naître la course pressée de l'épopée de Perse, à des siècles, à des archipels de distances⁶¹.

Or, pour Glissant, Perse reste profondément un poète de la francité qui part à la conquête de l'universel, qui se lance vers l'infini des territoires possibles comme s'il colonisait encore le monde, en prenant prétexte du Verbe pour se transcender.

Ce qui distingue Saint-John Perse du conteur antillais, d'abord : qu'il n'y a pas autour de lui un cercle qui résume la nuit. Il n'y a pas de flambeaux à l'entour de cette parole, seulement la main tendue vers l'horizon, houle ou haut plateau. (*PR*, p. 51)

La parole persienne n'est pas entourée de nuit, elle n'a pas l'épaisseur attendue que la Traite innommable a inscrite dans le déporté africain, elle n'a pas d'oreilles nocturnes encourageant son dire, mais elle s'écoute elle-même, elle flambe pour sa seule reconnaissance. Pour Glissant, la difficile durée d'une épopée caribéenne tient à son absence de centre, à sa perte du foyer lointain, à son rejet aux seules rives de l'étant, loin de la référence à une ontologie englobante quelconque. Pourtant ce renversement n'est-il pas lui-même nostalgique d'un être qui se cherche, prompt à extraire de sa perte la critique de ces poétiques qui rêvaient leur *rencontre* avec des mondes nouveaux ? La poésie persienne fait-elle valoir, par sa luxuriance lyrique, un survol colonisateur des espaces lointains, ou un émerveillement propre au renouvellement de la relation et à sa beauté ? N'est-ce pas, de même, ce qui a continué de captiver les lecteurs de la poésie homérique par-delà l'Antiquité ? N'est-ce pas ce qui a motivé les poètes modernes méditerranéens – Cavafy, Élytis, Ritsos – à converger dans une identité éparse qui n'obéissait à aucune des régulations de l'Un⁶² ? Le paradoxe aporétique de Glissant est d'avoir, contrairement à Walcott, porté très loin la dichotomie philosophique du Même et du Multiple, au risque de ne pas réaliser l'épopée qu'il souhaitait, et de tarir même sa veine poétique après 1993, date de son dernier recueil, *Les grands Chaos*.

⁶¹ Walcott Derek, *Café Martinique (What the Twilight says)*, 1998), trad. Béatrice Dunner, Monaco, éd. du Rocher, « Anatolia », 2004, p. 107.

⁶² Cf. par exemple Constantin Cavafy dans les poèmes : « Dans une ville d'Osroène », « Les Posidoniens », « Ithaque », « L'un de leurs dieux », « La ville ».

Dans la dialectique qu'il instaure entre la Méditerranée et la Caraïbe, Édouard Glissant pose une dualité nécessaire et exemplaire. Il s'agit pour lui de pointer à la racine même de l'Europe les doctrines universalisantes conçues dans l'éclat de l'espace méditerranéen – philosophies de l'Un, de l'Être, monothéismes – et de dénoncer les visées colonisatrices et « civilisatrices » qui en ont découlé. Face à l'arbitraire de cette domination culturelle, la Caraïbe est définie à l'inverse comme l'espace opaque, coupé de sa racine, mais épousant de ce fait les cultures du monde dans un syncrétisme ouvert qui n'en privilégie aucune. Sans doute cette dialectique s'articule-t-elle aussi sur deux temps différents de l'Histoire – l'Antiquité méditerranéenne et la Modernité caribéenne – et n'évoque-t-elle pas les déconstructivismes successifs qui ont essaimé en Europe depuis la fin du XIXe siècle. Néanmoins, le dépassement qui résulte de cette dialectique apporte à rebours un regard fécond sur deux espaces que tout éloigne.

Si, en effet, on porte sans préjugé son attention sur le fait homérique, on se rend compte qu'il témoigne d'une mise en espace de la Relation bien plus élaborée et complexe qu'il n'y paraît souvent. Loin d'être un « héros » au sens classique, Odysseus est un *polymétis* et un *polytropos* dont l'identité est sans cesse remise en question, en particulier quand il retourne à cet ambigu « chez soi », qui porte à son paroxysme les incertitudes de l'Être, à l'image aussi d'une Pénélope habituée à tisser et à détisser son ouvrage, et qui ne « reconnaît », si l'on veut bien, que tardivement son époux. La Méditerranée homérique apparaît sous cet angle totalement polymorphe, instable, à la dérive. Pour sa part, la Caraïbe, dont les peuplements hétérogènes sont plus récents, est d'emblée portée par le divers et l'absence de racine unique : mais les cultures qui se croisent en elle peinent à trouver une voix commune, qui reflète leur scintillement, comme celle qui s'exprime dans les poèmes homériques. En ne privilégiant le mythe d'aucune origine particulière, celle de l'Afrique notamment, Glissant n'a pas exprimé cet *epos* de l'oralité dans lequel les peuples de la Caraïbe auraient mêlé leurs paroles. À cet égard, l'approche de Walcott a été autre : en réinvestissant les cultures ataviques, en mixant les Caraïbes diffractées, en dépassant de vieilles oppositions, n'est-il pas parvenu, avec *Omeros* notamment, à cette épopée de la mondialité que Glissant appelait de ses vœux ?