

ÉDOUARD GLISSANT

POÉTIQUE
DE LA RELATION

Poétique III

my

GALLIMARD

ment dans l'hypothèse, que le virus manifesterait la nature fractale du système; ce serait le signe de l'intrusion du Chaos, c'est-à-dire l'indicateur irrémédiable du caractère asynchrone du système. On imaginerait ainsi cet autre imaginable : l'ordinateur, l'instrument privilégié de l'analyse du Chaos, serait envahi, habité, par celui-ci. Le Chaos, se retournant sur soi-même, fermerait les portes. Ce serait Dieu. (Du moins, si on n'inventait pas d'autres instruments d'investigation, non contaminables par leur objet.) L'obstination de la pensée analytique permet de différer à l'infini cette perspective. Mais en vérité, seul l'imaginaire humain n'est pas contaminable par ses objets. Parce que, seul, il les diversifie infiniment, les ramenant pourtant à tout un éclat d'unité. Le dernier moment de la connaissance est toujours une poétique.

LES ÉCARTS DÉTERMINANTS

La violence contemporaine est la réponse qu'opposent les sociétés à l'immédiateté des contacts, exacerbée par la brutalité des agents-d'éclat de la Communication. On ne renonce pas si facilement aux confortables plages temporelles qui jadis permettaient de si insaisissables transformations. Les villes sont les lieux où concentrer la vitesse et où la réponse explose. Leur mécanique s'exerce dans les cultures d'intervention aussi bien que dans les cultures affleurantes : New York ou Lagos*. Dans les bidonvilles et les ghettos des plus petites cités, les mêmes embrayages sont à l'œuvre : la violence de la misère et de la boue, mais aussi la rage inconsciente et désespérée de ne pas « comprendre » le chaos du monde. Les dominants profitent du chaos, les opprimés s'en exaspèrent.

Cette précipitation des rapports retentit sur le plein-sens qu'on se donne de l'identité. Celle-ci n'est plus liée, sinon de manière anachronique parfois, meurtrière le plus souvent, au mystère sacré de la racine. Elle est tributaire de la façon dont une société participe de la relation globale, s'inscrit dans cette vitesse, en contrôle ou non le charroi. L'identité n'est plus

* J'appelle ici cultures affleurantes celles qui ne disposent pas de moyens institutionnalisés, ni d'ailleurs improvisés, d'intervention dans les flux planétaires de la Communication.

seulement permanence, elle est capable de variation, oui, une variable, maîtrisée ou affolée.

L'ancienne pensée de l'identité comme racine conduit imparfaitement, là où elle se révèle difficile à définir ou impossible à maintenir, aux refuges généralisants de l'universel comme valeur. C'est la réaction la plus ordinaire des élites des pays du Sud, quand elles ont choisi de renoncer à leur propre difficile définition. L'universel généralisant les rassure.

L'identité comme système de relation, comme aptitude à «donner avec», est à l'opposé une forme de violence qui conteste l'universel généralisant et requiert d'autant plus la sévère exigence des spécificités. Mais elle est difficile à équilibrer*. Pourquoi ce paradoxe, dans la Relation, d'avoir à approcher au plus près les spécificités communautaires? — Pour couper au risque d'un engluement, d'une dilution ou d'un «arrêt» dans des agglomérats indifférenciés.

Aussi bien, les ensembles géoculturels, agrégés par rencontres et apparentements, changent-ils dans le monde avec une relative vitesse. Il y a, par exemple, une communauté réelle de situation entre les créolisants de la Caraïbe et ceux de l'océan Indien (réunionnais ou seychellois), mais rien ne dit qu'une évolution accélérée n'entraînera pas des rencontres aussi fortes et déterminantes, bientôt, entre la Caraïbe et le Brésil, ou entre les petites Antilles francophones et anglophones, conduisant à la constitution de nouvelles zones de communauté relationnelle. On ne saurait fonder une pensée ontologique sur l'existence de tels ensembles, dont la nature est de varier prodigieusement dans la Relation. Cette variation est au contraire le témoin de ce que la pensée ontologique ne «fonctionne» plus, ne procure plus de certitude fondatrice, ensouchée une fois pour toutes dans un territoire contraignant.

* De l'ethnopoétique à la géopoétique à la cosmopoétique, la tendance s'est renforcée, dans les esthétiques occidentales, d'une théorisation qui prétendrait dépasser les notions ou dimensions d'identité.

Dans un tel mouvement, on est autorisé à soutenir le principe que voici : «La Relation est, d'autant que les particuliers, qui la constituent en interdépendance, se sont d'abord émancipés de toute approximation de dépendance.»

Aux idéologies d'indépendance nationale, qui ont conduit les luttes de la décolonisation, se sont peu à peu substitués les pressentiments d'une interdépendance à l'œuvre aujourd'hui dans le monde. Mais celle-ci suppose absolument que les indépendances soient définies au plus près et réellement conquises ou soutenues. Car elle n'est profitable à tous (elle ne cesse d'être prétexte ou ruse) qu'à ce moment où elle régit, non pas des indistinctions amalgamées, mais des écarts déterminants.

Une des conséquences les plus dramatiques des interdépendances concerne les aléas des migrations. L'identité comme racine condamne l'émigré (surtout au stade des deuxièmes générations) à un écartèlement laminaire. Le plus souvent rejeté, aux lieux de son nouvel ancrage, il est contraint à des exercices impossibles de conciliation entre son ancienne et sa nouvelle appartenance.

Cette condition n'a pas épargné, malgré leur citoyenneté française, la plupart des Antillais qui vivent en France et qui participent au mouvement général d'émergence de l'émigration dans ce pays (Maghrébins, Portugais, Sénégalais, etc.). C'est par un retour d'histoire assez impressionnant que leurs dirigeants interviennent aujourd'hui en pays martiniquais pour y suggérer qu'après tout il ne serait pas si inconvenant de participer dignement de cette citoyenneté.

Si nous résumions ce que nous savons des variantes de l'identité, nous obtiendrions ceci :

L'identité-racine

— est lointainement fondée dans une vision, un mythe, de la création du monde;

— est sanctifiée par la violence cachée d'une filiation qui découle avec rigueur de cet épisode fondateur ;

— est ratifiée par la prétention à la légitimité, qui permet à une communauté de proclamer son droit à la possession d'une terre, laquelle devient ainsi territoire ;

— est préservée, par la projection sur d'autres territoires qu'il devient légitime de conquérir — et par le projet d'un savoir.

L'identité-racine a donc ensouché la pensée de soi et du territoire, mobilisé la pensée de l'autre et du voyage.

L'identité-relation

— est liée, non pas à une création du monde, mais au vécu conscient et contradictoire des contacts de cultures ;

— est donnée dans la trame chaotique de la Relation et non pas dans la violence cachée de la filiation ;

— ne conçoit aucune légitimité comme garante de son droit, mais circule dans une étendue nouvelle ;

— ne se représente pas une terre comme un territoire, d'où on projette vers d'autres territoires, mais comme un lieu où on « donne-avec » en place de « com-prendre ».

L'identité-relation exulte la pensée de l'errance et de la totalité.

Le choc relationnel retentit donc à plusieurs niveaux. Lorsque des cultures séculaires se touchent par leurs intolérances, les violences qui s'ensuivent déclenchent des exclusions mutuelles, à caractère sacré, dont il est difficile d'entrevoir une conciliation à venir. Lorsqu'une culture expressément composite, comme la martiniquaise, est touchée par une autre (la française) qui « entrait » dans sa composition et continue de la déterminer, non pas avec radicalité mais par une érosion assimilatrice, la violence de la réaction est discontinue, incertaine d'elle-même. Elle ne prend pas souche, pour le Martini-

quais, dans le sacré du territoire et de la filiation. C'est bien dans ce cas qu'il faut définir au plus près la sévère exigence de la spécificité. Car le composite est éminemment fragile, au contact usant d'une colonisation qui se masque.

Ne vaudrait-il pas, dès lors, d'y consentir simplement ? Ne serait-il pas viable, d'agrémenter l'aliénation, de perdurer en état confortable d'assisté, avec toutes les garanties apparentes de la prise de décision ? C'est ce dont des élites technocrates, formées à la gestion d'une situation de leurre, essaient de se persuader avant d'en convaincre le peuple martiniquais. Leur tâche est d'autant moins difficile qu'elles se donnent par là les allures de la conciliation, de l'humanisme participant, du réalisme soucieux d'améliorer concrètement les situations — sans compter les plaisirs de la consommation permissive —, sans compter les réels avantages d'une position à part, où des fonds publics (français ou européens) servent (mais au bénéfice de sociétés françaises ou européennes, de plus en plus ostensibles dans le pays, ou de castes de békés reconvertis dans le tertiaire et ainsi gagnés aux idées de cette élite) à satisfaire un assez grand nombre et à nourrir les espoirs d'un plus grand encore*.

Et il est vrai que dans un tel contexte on fait l'économie de la violence sacrée, laquelle est sans limites, et qu'on s'épargne la violence de la misère absolue, laquelle se répand avec une si foudroyante vitesse sur la moitié de la planète. Ne reste ici que cette violence rentrée, discontinue, par quoi la communauté manifeste de manière convulsive son malaise. Quel ? Celui d'avoir à consommer le monde sans en participer, sans qu'elle en ait même une conception, sans qu'elle puisse lui proposer

* La Martinique, pays sous-développé, comprenant 40 % de chômeurs, a consommé cette année 1,3 tonne de caviar d'Iran (venu de France), 40 millions de francs de champagne ; elle enregistre 173 000 voitures pour 320 000 habitants. Comme dit la présentatrice de télévision qui commentait avec bonheur ces chiffres : « Nous ferons mieux l'année prochaine ! »

autre chose qu'une vague homélie à l'universel généralisant. Malaise privilégié.

La réaction traumatique n'est pourtant pas ici (en Martinique) la seule forme de résistance. Dans une société non atavique de cette sorte, trois centres de ralliement se sont confirmés : le rapport à l'entour naturel, la Caraïbe; la défense de la langue populaire, le créole; la protection de la terre, par mobilisation de tous. Trois modes d'existence contestataire, trois réflexes culturels, eux-mêmes non dénués d'ambiguïté, qui ne raccordent pas la sévère exigence de la spécificité à une intolérance de la racine mais à une vision écologique de la Relation.

Par-delà les préoccupations qui touchent à ce qu'on nomme l'environnement, l'écologie nous apparaît comme la pulsion par laquelle les hommes étendent à la planète Terre l'ancienne pensée sacrée du Territoire. Elle est ainsi à double orientation : ou bien on la concevra comme une dérivée de ce sacré, auquel cas on la vivra comme une mystique; ou bien cette extension portera en germe la critique de cette pensée du territoire (de son sacré, de son exclusive), et l'écologie alors s'agira en politique.

Le politique de l'écologie concerne les peuples décimés, ou menacés de disparition en tant que peuples. Car, loin de consentir à l'intolérance sacrée, il anime la solidarité relationnelle de toutes les terres, de toute la terre. Ce qui fonde ici le droit, c'est la solidarité elle-même. Les autres considérations deviennent caduques.

On débat par exemple, à propos des Antilles, de la légitimité de la « possession » de la terre. Selon les lois mystérieuses de la racine (de la filiation), les seuls « possesseurs » de l'Archipel seraient les Caraïbes ou leurs prédécesseurs, qui ont été exterminés. La force contraignante du sacré porte toujours à rechercher quels étaient les premiers occupants d'un territoire (les

plus proches d'une « création » originelle). Ainsi pour les terres caribéennes : les Caraïbes et les Arawaks, ou d'autres populations plus anciennes et par conséquent plus légitimes et « déterminantes » ? Cette vaine recherche a été annulée déjà dans le massacre des Indiens, qui a déraciné le sacré. À partir de quoi la terre antillaise ne pouvait devenir territoire, mais bien terre rhizomée. Oui, la terre martiniquaise n'appartient, en absolu raciné, ni aux descendants des Africains déportés, ni aux békés, ni aux hindous ni aux mulâtres. Mais ce qui était une conséquence de l'expansion européenne (l'extermination des Précolombiens, l'importation de populations nouvelles) est cela même qui fonde un nouveau rapport à la terre : non pas l'absolu sacralisé d'une possession ontologique, mais la complicité relationnelle. Ceux qui ont souffert la contrainte de la terre, qui s'en sont mêlés peut-être, qui ont tenté peut-être de la fuir pour oublier leur esclavage, ont commencé aussi d'entretenir avec elle ces liens nouveaux, où l'intolérance sacrée de la racine, avec son exclusive sectaire, n'avait plus part.

Le mystique de l'écologie s'appuie sur cette intolérance. Manière réactionnaire, c'est-à-dire infertile, de penser la terre; elle s'apparenterait presque au « retour à la terre » pétainiste, lequel n'avait pour instinct que de réactiver les puissances de la tradition et de l'abdication, tout en faisant appel au réflexe de renfermement.

Dans les pays occidentaux, ces deux choix d'écologie (le politique et le mystique) se rejoignent pourtant dans l'action. Mais on ne saurait méconnaître les différences qui les animent. Ne pas apprécier ces différences, c'est se prédisposer, dans nos pays, à des pratiques mimétiques tout simplement déportées par la pression de l'opinion occidentale ou charroyées par la standardisation des modes, comme du jogging et de la randonnée pédestre.

C'est à cet axiome — non donné d'avance — que nous aboutissons à chaque fois : il ne suffit pas de prononcer sa spécificité pour échapper à l'indistinction mortelle des assimilations ; encore faut-il mettre en acte cette spécificité, avant de consentir à des résultantes.

Mais l'axiome — de ne pas être a priori — est raide à appliquer. L'équilibre est périlleux, entre connaissance de soi et pratique de l'autre. S'il faut renoncer aux intolérances, pour quoi ne pas succomber d'un coup aux consentements ? Et s'il faut aller « au bout » de sa liberté, pourquoi n'avoir pas le droit de la confirmer dans une négation radicale de l'Autre ?

Ces dilemmes régissent leurs champs prétentifs d'application. Ainsi de la nécessité, pour les pays pauvres, d'avoir à pratiquer une autosuffisance, alimentaire et économique. Ainsi encore de la définition des indépendances vécues ou souhaitées. Ainsi de la mise en pratique d'une ethnotechnique, instrument de l'autosuffisance. Jamais obligations ne furent aussi aléatoires dans le réel.

Contre la standardisation perturbante de l'affect des peuples, détourné par les procédés et les produits du change international, consenti ou imposé, il y a lieu de renouveler les visions et les esthétiques du rapport à la terre.

Mais, les sensibilités déjà largement déportées par ces procédés de change, on n'obtiendra pas facilement que les produits à charge relationnelle intense, comme le coca-cola, le pain de blé, le beurre laitier, soient (ici) remplacés par l'igname, le fruit-à-pain ou une production renouvelée de madou, de mabi ou de tout autre produit « du cru ». D'autant que de tels produits, dont l'excellence tient à la fragilité, ne se prêtent pas à la conservation, qui est un des secrets du commerce à grande échelle. La standardisation du goût est « managée » par les puissances industrielles.

Nombre de Martiniquais vous avoueront que dans leur enfance ils détestaient le fruit à pain (légume de base et, pour

cela même, étroitement associé à l'idée de pauvreté, à la réalité du dénuement), mais qu'au contraire, et surtout pour ceux qui ont longtemps vécu loin du pays, ils y ont pris, avec l'âge, un goût durable. N'importe quelle enquête montrerait qu'il en est de même aujourd'hui pour la plupart des enfants martiniquais. Avec un tchup ! assez féroc des lèvres, ces enfants rejettent la pensée du fruit à pain, savourant celle du saucisson sec. Dans les pays où l'import est roi, l'enfance est la première déportée.

J'ai relevé que, prétendant critiquer les romanciers martiniquais qui expriment leur vision du réel dans la poésie d'un langage irrigué par la langue créole, quelqu'un a parlé dédaigneusement de dachinisme (du nom de la dachine, ou chou de Chine, autre légume du pays). Le même négatif sert ainsi à sanctionner toute production qui ne consentirait pas à la standardisation internationale ou ne sacrifierait pas à l'universel généralisant.

Dans les pays riches, où l'import est plus ou moins difficilement balancé d'un export, et où par conséquent les biens exogènes proposés à la consommation sont échangés plus ou moins lointainement contre une production locale, les plans sont plus faciles à équilibrer. Le produit international y a moins d'impact brut sur les sensibilités, son « désir » n'est pas aussi implacable.

Dans les pays pauvres, les appels à l'autosuffisance alimentaire sont voués à l'échec, s'ils se placent sur le seul terrain économique et de bon sens. Le bon sens ne joue pas, dans l'enchevêtrement de la Relation mondiale. La contamination des sensibilités est, dans la plupart des cas, trop profonde, l'habitude du confort des choses trop établie, même dans la plus grande misère, pour que des prescriptions ou des proclamations politiques suffisent à y parer. Ici comme ailleurs, il faudra calculer ce qu'il faut consentir au mouvement planétaire de typisation des produits de consommation (actuel

vecteur, en Martinique, de l'importation généralisée des produits français) et ce qu'il faut suggérer d'invention et de sensibilité nouvelle dans la fréquentation de produits « nationaux ».

C'est là que l'imagination et l'expression d'une esthétique de la terre, dégagée des naïvetés folkloriques, mais rhizomant dans la connaissance de nos cultures, deviennent précieuses.

Il est certain qu'on ne travaille plus la terre, qu'on n'est plus paysan, avec la même instinctive patience que jadis. Trop de paramètres internationaux sont intervenus dans ce rapport. L'homme d'agriculture est, directement, un homme de culture : il ne peut plus produire innocemment.

Les métiers de la terre sont aussi, nous en recevons chaque jour l'écho, des plus désolés qui soient. La solitude traditionnelle du paysan est exacerbée par la pensée confuse que son travail est anachronique, dans les pays développés, ou dérisoire, dans les pays de pauvreté. Là il se bat contre des rendements, des taxes, des marchés, des excédents; ici contre la poussière, l'absence d'outils, les épidémies, la disette. Ici et là, l'étalage des richesses technologiques le confond. Il serait odieux de se livrer à une sottise louange de la paysannerie, quand ainsi elle périclite partout. Mourra-t-elle, ou se transformera-t-elle en réserve de main-d'œuvre pour techniques de pointe?

On dit — lieu commun — qu'il y va de l'avenir de l'humanité, à moins que ces techniques ne permettent, avant l'extinction, une production massive d'aliments artificiels, qui garderaient les plus riches. Imaginons une terre non cultivée, quand les usines de synthétiques auront ainsi fourni aux estomacs des élus. Elle ne servirait qu'au loisir, à une sorte de Voyage où la recherche et la connaissance n'entreraient pour rien. Elle deviendrait décor. C'est ce qu'il adviendrait de nos pays, puis- qu'il se pourrait aussi que lesdites usines n'y fussent jamais

implantées (à moins qu'elles ne commettent vraiment trop de déchets). Nous serions les habitants de Muséums de non-Histoire naturelle. Réactiver une esthétique de la terre, c'est peut-être contribuer à différer ce cauchemar, climatisé ou non.

On ne renversera pas la tendance à la standardisation internationale de la consommation, si on ne bouleverse pas les diverses sensibilités communautaires, en proposant la perspective ou au moins la chance de ce rapport esthétique renouvelé à la terre.

Comment réanimer une telle poétique, quand la mentalité dérive de la mystique retardataire que nous avons notée à la dérision de production qui se dessine partout? L'esthétique de la terre semble, comme toujours, anachronique ou naïve : réactionnaire ou stérile.

Cette gageure est pourtant à dépasser, faute de quoi les pressiges (et les dénaturations) de la consommation standardisée à l'internationale l'emportent définitivement, dans l'affect des communautés, sur le plaisir de consommer ce qu'on produit. Le problème est que ces dénaturations déclenchent déséquilibre et tarissement. Dans ce plein-sens, la passion de la terre où l'on vit est un acte débutant, éternellement à risquer.

Esthétique de la terre? Dans la poussière famélique des Afriques? Dans la boue des Asies inondées? Dans les épidémies, les exploitations occultées, les mouches bombillant sur les peaux en squelette des enfants? Dans le silence glacé des Andes? Dans les pluies déracinant les favelas et les bidonvilles? Dans la pierreaille et la broussaille des Bantoustans? Dans les fleurs autour du cou, et les ukulélés? Dans les barriques de fange couvrant les mines d'or? Dans les égouttoirs des villes? Dans le vent aborigène ravagé? Dans les quartiers réservés? Dans l'ivresse des consommations aveugles? Dans l'état? La cabane? La nuit sans lampion?

Oui. Mais esthétique du bouleversement et de l'intrusion. Trouver des équivalents de fièvre pour l'idée « environne-

ment» (que pour ma part je nomme entour), pour l'idée «écologie», qui paraissent si oiseuses dans ces paysages de la désolation. Imaginer des forces de boucan et de doux-sirop pour l'idée de l'amour de la terre, qui est si dérisoire ou qui fonde souvent des intolérances si sectaires.

Esthétique de la rupture et du raccordement.

Car tout est là, et presque tout est dit, quand on a fait remarquer qu'il ne s'agirait en aucun cas de transformer à nouveau une terre en territoire. Le territoire est une base pour la conquête. Le territoire exige qu'on y plante et légitime la filiation. Le territoire se définit par ses limites, qu'il faut étendre. Une terre est sans limites, désormais. C'est pour cela qu'il vaut qu'on la défende contre toute aliénation.

Esthétique du continu-variable, du discontinu-invariant.

L'autosuffisance est calculable. A cette condition qu'elle ne boue pas dans l'exclusive d'un territoire. Condition nécessaire mais qui ne suffit pas à déterminer les radicalités qui nous eussent gardés de l'ambiguïté, assemblés dans un paysage — qui eussent reformé notre goût, sans que nous ayons à nous y forcer.

Nous débattons ainsi de nos problèmes, dans le panorama impitoyable du marché commercial mondial. Où que tu sois, quel que soit le régime qui te rassemble en communauté, les puissances de ce marché te trouveront. Si elles y prennent profit, elles te traiteront. Ce ne sont pas des forces obscures que tu accommoderais par ta complaisance, ce sont des forces cachées, à la logique irrémissible, auxquelles il faut répondre par une logique totale de ton comportement. On ne saurait par exemple accepter d'être un assisté, tout en faisant mine de s'opposer. Il faut choisir l'allure. Et pour en revenir à la question soulevée plus haut, il ne vaudrait en aucun cas de consentir tout simplement. Sinon, la contradiction noue dans la communauté (qui cesse d'en être une) un noeud d'impossible qui

déstabilise à fond. Le pays tout entier devient une Plantation, qui croit fonctionner en liberté de décision mais qui est extra-vertie. L'échange de biens (en l'occurrence, en Martinique, le change d'un argent public importé contre un bénéfice privé exporté) y est la règle. L'affairement commercial y confirme l'immobilisme et la fragmentation. Les mentalités s'usent dans ce confort d'apparence, payé au prix d'un décerveau inconscient et énervant.

Tel est le dilemme à résoudre. Nous avons appris que les déclarations péremptoires, fondées dans l'ancien manichéisme des libérations, n'y servent à rien, ne contribuent qu'au renforcement d'un langage stéréotypé, sans emprise dans le réel. La dialectique de toutes ces obligations est d'abord à réaliser ou à contourner.

Si nous considérons par exemple qu'une ethnotechnique nous garderait des surimportations, protégerait la vivacité physique du pays, équilibrerait les pulsions de consommation, cimenterait le lien entre personnes préoccupées, toutes, de produire et de créer, cela veut-il pour autant dire que nous en reviendrions à un stade prétechnique d'artisanat, élevé au rang de système, laissant à d'autres le soin de nous procurer les retombées de leurs vertigineuses expérimentations, de nous faire admirer de loin les réalisations de leur savoir, de nous louer, mais sous quelles conditions, les fruits de leur industrie? Avoir quelque chose à échanger, qui ne soit pas seulement le sable et les cocotiers, mais le résultat de notre activité créatrice. Intégrer cet avoir, même s'il est de mer et de soleil, à l'aventure d'une culture dont nous aurions le partage et la responsabilité.

Ni l'autosuffisance appliquée, ni l'interdépendance consentie ni une ethnotechnique maîtrisée ne valent à servir, si elles ne sont à la fois écart et accord, avec (et par rapport à) ce qui leur sert de référent : l'ailleurs multiforme, toujours proposé ici, en pays contrôlé, comme une nécessité monolithique.

Nous nous débattons dans nos problèmes, sans savoir qu'ils sont généralisés dans l'espace du monde. Pas un lieu qui n'ait

un ailleurs. Pas un lieu où le dilemme ne s'impose. Pas un lieu où il ne faille calculer au plus près cette dialectique des interdépendances ou cette nécessité difficile des ethnotechniques.

La confluence massive et diffractée des cultures fait ainsi que tout écart (par rapport à une pré-norme suggérée ou imposée) est déterminant, mais aussi que toute détermination (de soi) est écart générateur.

Essayons de récapituler ce que nous ne savons pas encore, ce que nous n'avons aucun moyen actuel de savoir, de toutes les singularités, de tous les parcours, de toutes les histoires, de toutes les dénaturations et de toutes les synthèses qui sont à l'œuvre ou qui sont résultées de nos confluences. Comment ont cheminé jusqu'à nous les cultures chinoises ou basque, indiennes ou inuit, polynésiennes ou alpines, et nous jusqu'à elles? Que nous reste-t-il, et sous quelles formes, de toutes les cultures disparues, effondrées ou exterminées? Comment vivons-nous, aujourd'hui encore, la pression des cultures dominantes? Par quelles fantastiques accumulations de combien d'existences, de l'individuel et du collectif? Essayons de calculer la résultante de tout cela. Nous ne le pourrions pas. Ce que nous éprouvons de la confluence est à tout jamais une part de sa totalité. Nous aurons beau accumuler les études et les références (dont c'est pourtant notre vocation de les mener à bien), nous n'irons pas à bout d'un tel volume, dont la présence nous permet d'y demeurer. Ne pas savoir cette totalité ne constitue pas une infirmité. Ne pas désirer la savoir, assurément. Nous l'imaginons alors dans une poétique : de tous ces écarts à chaque fois déterminants, cet imaginaire donne le plein-sens. C'est la carence de cette poétique, son absence ou sa négation, qui feraient manque*.

* Je note comme cet imaginaire se présente à moi sous une certaine forme dans l'espace : j'ai parlé de la circularité (à l'imitation peut-être de ces courbures de l'espace-temps, qu'a inventées Einstein), du volume, de la sphéricité des concepts,

Aussi bien la pensée de l'Autre est-elle stérile, sans l'Autre de la pensée.

La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle « m'écarte », sans qu'elle me change en moi-même. C'est un principe éthique, auquel il me suffirait de ne pas contrevenir.

L'Autre de la pensée est ce bougement même. Là, il me faut agir. C'est le moment où je change ma pensée, sans en abdiquer l'apport. Je change, et j'échange. Il s'agit d'une esthétique de la turbulence, dont l'éthique qui lui correspond n'est pas donnée d'avance.

Si on admet ainsi qu'une esthétique est un art de concevoir, d'imaginer, d'agir, l'Autre de la pensée est l'esthétique mise en œuvre par moi, par vous, pour rejoindre une dynamique à laquelle concourir. C'est la part qui m'est dévolue de l'esthétique du chaos, le travail à entreprendre, le chemin à parcourir. La pensée de l'Autre est parfois, mais souverainement, supposée par les dominants; ou proposée à douleur par ceux qui subissent et se libèrent. L'Autre de la pensée est toujours mis en mouvement par l'ensemble des confluent, où chacun est changé par l'autre et le change. 

Le sens commun nous dit que le monde dans lequel nous passons est si intensément déréglé (la plupart disent : fou) et que ce dérèglement retient si directement sur chacun de nous, que nous sommes obligés de vivre, pour certains dans le malheur absolu, pour d'autres dans une sorte de suspens géné-

des poétiques et des réalités du chaos-monde : reconstituant (pour moi) l'image de la planète-mère, d'une Terre qui serait primordiale. Mais le maternage est, du moins je le crois, exclu de cette symbolique. Tout autant que l'idée (chère à Aristote et à Proclème) d'une perfection de la circularité.

ralisé. Nous alignons jour après jour un jour après un jour, comme si le monde n'existait pas, qui pourtant chaque jour nous sollicite avec une telle violence. Oui, nous faisons comme si. Car si nous nous arrêtons pour y penser vraiment, nous laisserions tout aller. Lieu commun, que j'ai tant de fois entendu réciter.

Pour suspendre le suspens, nous recourons à cet imaginaire de la totalité, par quoi nous transmuons pour nous cette folie du monde en un chaos envisageable. Imaginaire réactif par l'Autre de la pensée. Écart par rapport à la norme préfixée, ou imposée, mais peut-être aussi par rapport aux normes ou aux croyances dont nous avons subi passivement l'héritage. Comment pratiquer cet écart, si nous n'avons pas auparavant, et pleinement, maîtrisé ce qui est à nous et de nous ? Les dépendances sont des infirmités de la Relation, des obstacles au travail de son emmêlement. Les indépendances, quand même inconfortables ou précaires, valent toujours, pour les mêmes raisons.

La souffrance des peuples ne nous enferme pas à jamais dans l'actualité muette, la seule présence douloureusement close. Elle autorise quelquefois cette absence qui est élargissement et survol : pensée se levant des prismes de misère, déployant sa propre violence opaque, laquelle donne avec les violences du contact des cultures. La pensée la plus tranquille est ainsi et à son tour violence, quand elle imagine les procès hasardeux de la Relation et qu'elle évite cependant le piège toujours confortable de la généralisation. Cette violence anti-violence n'est pas néant, mais ouverture et création. Elle ajoute un plein-sens à la violence opératoire des marginaux, des rebelles, des déviants, tous spécialistes de l'écart.

Le marginal et le déviant pressentent le choc des cultures, en vivent l'excès à venir. Le rebelle prépare un tel choc, ou du moins sa lisibilité, en refusant l'engoncement dans n'importe

quelle tradition ; même quand sa rébellion prend force dans la défense d'une tradition, bafouée ou opprimée par une autre tradition tout simplement plus puissante en moyens d'action. Le rebelle défend son droit à pratiquer lui-même son dépassement ; le marginal et le déviant vivent à outrance ce droit.

Nous n'avons pas encore commencé d'imaginer ni de calculer les résultantes de tous les écarts déterminants, apparus de partout, porteurs de toutes les traditions et de tous leurs dépassements, et dont la confluence abolit les trajets (les itinéraires) tout en les réalisant à la fin.

Si les actuels contacts culturels sont vertigineusement « immédiats », une autre énorme plage temporelle se présente pourtant devant nous : c'est ce qu'il faudra pour équilibrer les situations particulières, désamorcer les oppressions, assembler les poétiques. Ce temps à venir paraît aussi infini que les espaces galactiques.

En attendant, la violence contemporaine est une des logiques — organiques — de la turbulence du chaos-monde. Elle est ce qui s'oppose d'instinct à toute pensée qui prétendrait monolithiser ce chaos, le « comprendre » pour le diriger.

Les écarts sont nécessaires à la Relation, et ils en sont tributaires — comme l'olivier de mer pour le mancenillier.