

Paradigmes littéraires, paradigmes culturels et changements conceptuels: pour une approche fonctionnaliste de la critique culturelle et littéraire contemporaine

Jean Bessiere
Université Paris III-Sorbonne Nouvelle

I.

Les principaux paradigmes de l'analyse littéraire, tels qu'ils se sont constitués depuis une cinquantaine d'années, sont – on le sait largement – d'origine européenne et d'une logique qui se définit de manière finalement homogène: ils supposent un pouvoir, que l'on dira souverain, de la littérature. Ces paradigmes ont été abondamment utilisés, réutilisés, transférés, altérés, sans qu'ils soient explicitement défaits. Cette alliance d'une manière d'identité constante et de changement doit se lire comme un repositionnement explicite de ces concepts. Ce repositionnement doit être, lui-même caractérisé doublement, suivant que l'on considère ce que l'on nommera, d'une part, les paradigmes proprement littéraires – ceux qui tendent à une caractérisation de la littérature –, et, d'autre, les paradigmes critiques – ceux qui prêtent une fonction critique à la littérature et qui sont très largement d'inspiration marxiste, néo-marxiste, sans que soient négligés les arrière-plans que fournissent à cette critique la déconstruction et la psychanalyse. Cette double caractérisation du positionnement n'est pas dissociable de ce qui doit apparaître comme un paradoxe: sont de l'identité la plus constante

les paradigmes à fonction critique ; sont de l'identité la moins constante les paradigmes qui tendent à une caractérisation de la littérature. On peut lire là une contradiction interne à l'analyse littéraire.

Lire une contradiction ferait donc voir les manières dont nous approchons les œuvres et leurs contextes comme disposées suivant des logiques antinomiques : la fonction critique de la littérature, quels que soient les contextes de la littérature, serait définissable de façon relativement stable; l'objet littéraire serait lui-même largement variable – ce qui est certainement vérifié – et commanderait d'abandonner des caractérisations trop uniformes de la littérature. Il faut reconnaître qu'il est possible de lire simultanément ces deux logiques, de les tenir pour opératoires et de les dire opposées. L'argument qui se conclurait alors, serait le suivant: il ne faut pas dire la littérature, mais les littératures qui sont toutes spécifiques; il faut encore dire que les littératures, dans leurs diverses spécificités, sont rapportables à la même fonction critique qu'il convient de définir, très globalement, comme celle d'une levée de l'aliénation.

Une telle lecture ne fournit pas cependant les derniers mots, les dernières interprétations de cette dualité qui vient d'être définie : d'une part, une perspective, au total, relativiste sur la caractérisation de la littérature ; d'autre part, une perspective universaliste sur la fonction critique de la littérature. Cette dualité doit se lire très exactement. La fonction critique de la littérature est, par ses paradigmes qui sont d'origine européenne – il faut répéter le marxisme, le néo-marxisme, le freudisme, la déconstruction –, d'une allure propre eurocentriste, quels que soient les lieux les plus extérieurs à l'Europe et à ses extensions où elle est reconnue. En d'autres termes, l'identification du relativisme culturel ne va sans le retour à un universalisme qui le contredit, quels que soient, par ailleurs, les propriétés critiques spécifiques prêtées à la littérature dans telle ou telle culture. Il est une manière de passer cette dualité. S'il doit être dit à la fois une perspective relativiste sur les littératures et une fonction critique constante qui ne soit pas cependant rapportable aux thèses eurocentristes usuelles, il suffit de noter à ce point de manière brève et avant que cela ne soit plus explicitement développé: la littérature a pour fonction constante de figurer les institutions linguistiques et sociales de la réalité et d'inverser cette figuration, autrement dit, d'assurer une manière d'ouverture symbolique – les symboles et représentations sociales, qui sont constitués par les institutions linguistiques

¹ Sur ce point, nous renvoyons à notre ouvrage, *Principes de la théorie littéraire*, Paris, PUF, 2005.

et sociales de la réalité, sont comme défaits lors même qu'elles sont identifiées et figurées.¹

II.

Il est une façon unique de lire cette dualité des paradigmes de l'analyse littéraire contemporaine: noter que les paradoxes propres que portent les constats du relativisme lorsque celui-ci est lu à partir de la fonction critique prêtée à la littérature, à partir de la caractérisation de la littérature, ne sont pas dissociables des débats également contemporains sur les rapports entre littérature et cultures (au pluriel), littérature et multiculturalisme. Le constat du multiculturalisme, compris à la fois comme caractéristique d'une société, d'un Etat spécifiques et comme caractéristique du monde contemporain – ce monde est un monde de migrations – équivaut à la récusation de toute caractérisation unitaire des littératures. Cette récusation laisse entière la question de l'appareillage des littératures – la question de la manière d'universalité qu'elles font hors de tout notation d'un universalisme. Faire jouer ensemble les divers changements des divers types de paradigmes d'analyse littéraire revient donc à traiter, dans un cadre littéraire, des implications contradictoires des débats qui engagent la reconnaissance du multiculturalisme. On dira les implications contradictoires d'abord au regard de la caractérisation de la fonction critique, puis au regard de la caractérisation de la littérature.

Fonction critique de la littérature. On sait que la fonction critique prêtée à la littérature, est indissociable de la reconnaissance des circonstances, des identités et des buts spécifiques à chaque littérature – il faut ajouter: même à chaque œuvre. Parce que cette fonction est définie suivant un héritage européen, elle implique cela même qui est la condition de la critique: l'hypothèse du surclassement des vaincus,² elle-même inséparable d'une vision progressiste et universaliste de l'histoire, qui est, on le sait, une vision proprement européenne. En d'autres termes, la reconnaissance et l'affirmation du multiculturalisme, aussi spécifiques qu'elles se veulent, aussi assertoriques qu'elles soient en termes des identités culturelles et des expressions littéraires qui sont liées à ces identités, impliquent l'universel, qui n'est que d'une formulation européenne. La paradigmes critiques qui soutiennent le multiculturalisme – celui-même où la critique de l'eurocentrisme trouve sa raison d'être – sont européens.

Cela se résume en quelques illustrations tout à fait contemporaines. *Edouard Glissant et la pensée de la créolité.* Cette pensée est à la fois

² Pour une caractérisation de cette notion et pour une définition du paradoxe de l'impérialisme des nations européennes, voir Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil 1997.

une pensée de la disparité et de l'universalité, qui suppose le multiculturalisme ainsi que le dit la référence au créole. Elle n'est pas dissociable d'antécédents marxistes et existentialistes lisibles dans *la Poétique de la relation*. Elle est aussi une revendication identitaire. Elle peut se lire, sans qu'elle renie explicitement ses propres sources, comme une réponse aux impasses historiques d'une politique d'inspiration marxiste et communiste dans les Antilles françaises. *Edward Said et l'orientalisme*. Le pouvoir aliénant de la pensée européenne est dit particulièrement à propos de l'Orient et de la constitution de l'orientalisme. Toute pensée de soi, de l'identité, de l'autre et du multiculturalisme n'est possible qu'une fois levée une telle aliénation. C'est là retrouver les thèses usuelles de l'aliénation, de la fausse représentation, venues du marxisme et de la psychanalyse. C'est aussi ignorer, comme l'a dit Juan Goytoso à Edward Said, que l'orientalisme de l'Europe est antérieur à la colonisation européenne de l'Orient et qu'il doit beaucoup à un métissage, celui du monde islamique et du monde espagnol en Andalousie.³ *Gaytari Chakravorty Spivak et la pensée du "postcolonial."*⁴ La généalogie européenne d'une pensée du multiculturalisme et de la libération est ici explicite. On commence par lire le racisme, le refus des indigènes – Kant –, la caractérisation de l'autre de l'Europe comme une déviation – Hegel – et les débuts du rétablissement d'un droit de l'autre, indigène – Marx –, dans la pensée occidentale. Cette reconnaissance, bien qu'elle soit explicite, n'est pas exempte d'une ambiguïté que Gaytari Chakravorty Spivak identifie rapidement dans la préface de son ouvrage: elle espère avoir traité du "postcolonial" d'une manière qui ne soit pas américaine, européenne, "métropolitaine". La remarque peut, dans ce cas, se reformuler: est-il possible d'écrire un tel "postcolonialisme"? La réponse doit être, dans ce cas, négative: quelles que soient les circonstances proprement historiques de la démonstration, des études de cas, il est remarquable que le personnage de l'informateur ("informant"), exemple même de la médiation qui engage le métissage, soit finalement caractérisé en termes marxistes.

Il ne s'agit pas ici de récuser la pertinence de ces arguments au regard des objets qu'ils se donnent ou leur honnêteté. Ils devraient être, de fait, définis comme des exposés d'une pragmatique de l'altérité, rapportée à des contextes historiques. Il s'agit plus essentiellement de marquer: la pensée critique, qui se veut une pensée de la libération et du multiculturalisme, n'est qu'improprement une pensée du lieu qu'elle étudie, ainsi qu'elle est

³ A la suite de quoi, Edward Said rédige pour la traduction espagnole d'*Orientalism* une préface où il reprend l'argument de Juan Goytoso.

⁴ Voir Gaytari Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

improprement une pensée du multiculturalisme: elle reste la pensée de l'application de certains paradigmes européens. Elle est plutôt, en conséquence, la pensée qui entend être une pensée de l'autre, qui peut être une pensée de soi, comme l'illustrent ces trois auteurs, et qui reste cependant une pensée unilatérale, celle de l'eurocentrisme, bien qu'elle entende présenter l'autre côté de cette pensée. Le rapport à l'autre et à soi-même, qu'implique le multiculturalisme, devient l'occasion d'une pensée de survol – cette pensée de toute singularité selon des paradigmes reçus, autrement dit, une pensée de l'autorité et de la maîtrise. Cette pensée traduit moins une approche du multiculturalisme qu'elle n'indique que ces auteurs sont eux-mêmes des exemples parfaits d'acculturation à la pensée européenne, des exemples de multiculturalisme, qui ne fournissent pas cependant des analyses et des caractérisations du multiculturalisme pour lui-même. Ces notations peuvent se reformuler en termes plus généraux : la pensée du multiculturalisme ne se comprend que par référence au concept d'aliénation. L'explicite transfert de la notion d'aliénation à celle de multiculturalisme traduit, de fait, un affaiblissement de la première notion et de la difficulté à la penser et à l'appliquer seule dans un contexte où la notion de classe n'est pas constituée ou a perdu de sa pertinence et où les représentations collectives, celles que telle communauté forme d'elle-même, celles d'elle-même qu'elle reçoit du dehors, sont alors des jeux de miroirs qui exarcent l'affirmation identitaire et la question du multiculturalisme.⁵ Il faudrait lire dans cette perspective la littérature antillaise de la créolité et particulièrement Glissant et Chamoiseau : l'universalisme du métissage, ici affirmé et illustré par des fictions, est celui d'une représentation du multiculturalisme qui, par l'universalité – fictionnelle – qu'elle se reconnaît, est une réponse comme en double, comme en miroir, aux représentations tenues pour dominantes. Double, en miroir, cela fait explicitement entendre que la critique est de la même identité sémantique que ce qu'elle critique.

⁵ Voir sur ce point Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire et la coutume*, Paris, Champs, Flammarion, 2001 (première édition 1996), p. 69 et suiv.

Littératures et points de vue relativistes. L'hypothèse même d'une fonction critique de la littérature, qui soit différenciée suivant les littératures, commande de défaire tout point de vue universaliste sur les littératures. Il faut répéter le paradoxe qui a été dit: l'implicite universaliste qui caractérise la fonction critique, commande d'accentuer les différences des littératures. C'est aujourd'hui un lieu commun en littérature comparée que de condamner les origines européennes de cette discipline et sa manière, en conséquence européenne, de définir les différences des littératures. Cela peut se formuler

plus directement suivant un argument qui est également abondamment utilisé: il n'est pas légitime de généraliser une conception des belles lettres, qui est historique et, en termes culturels et géographiques, limitée. Cela équivaut à récuser tout un pan de la théorie littéraire – celle qu'a illustrée René Wellek. Il subsiste cependant un paradoxe: l'affirmation des différences des littératures n'est pas dissociable de l'usage du concept même de littérature – il faut donc écrire le terme au singulier – et d'un constat incontestable: les littératures ou, à tout le moins, certains de leurs témoins, sont composables. Cela explique la généralisation de la notion de texte; cela explique encore que le récit puisse être, de manière indifférenciée, typologiquement identifié dans toutes sortes de récits. Autrement dit, la notation des littératures n'est pas dissociable d'une pensée de la littérature, qui a certainement un caractère universaliste. Cet universalisme est plus implicite qu'explicite. Il ne prend plus les traits manifestes que présentait l'universalisme de la pensée de la littérature, qu'a proposé le romantisme allemand, ou qu'a développé le symbolisme avec l'alliance d'une pensée de la négation et de l'œuvre, ou qu'ont caractérisé les diverses esthétiques réalistes – il y a avait là l'identification de l'universalisme à la reconnaissance du réel, de tout réel, que permettaient les œuvres. Cet universalisme a une source qui se lit dans le jeu même du transfert des notions littéraires issues de théories qu'il faut donc encore dire européennes. Ces théories, qui sont elles-mêmes fort mêlées par leurs origines, par leurs thèses – elles sont liées à la philosophie, aux sciences humaines et sociales, à la linguistique –, ont une condition commune: la littérature est le lieu exemplaire d'un exercice de réflexivité – celui qui s'applique au langage, aux discours, symboles et représentations sociaux et culturels, aux figurations du temps. Les littératures sont reconnues comme composables et comme continues malgré leurs différences et leurs diverses identifications culturelles, dans la seule mesure où elles sont des singularisations de pratiques linguistiques, discursives, représentationnelles, symboliques, et où, par ces singularisations, elles engagent précisément un jeu réflexif. Il serait aisé de montrer que toutes les variantes des corpus contemporains de la théorie littéraire – quel que soit le lieu de cette théorie – caractérisent d'abord les objets littéraires suivant cet exercice de réflexivité. Quelles que soient les limites qui sont mises à la pertinence de tels concepts ou de telles notions, communes en théorie littéraire, la reconnaissance constante aujourd'hui des littératures est indissociable de ce qui justifie la fonction critique de la littérature: celle-ci est un moyen de la

prise de conscience de ce que sont les pratiques linguistiques, discursives, représentationnelles, symboliques, les figurations du temps. Par quoi, toute œuvre est reconnue comme un exercice d'expression, même si elle ne privilégie pas explicitement l'expression du sujet, et de conscience – cela même qu'implique la réflexivité de la littérature. Même les thèses les plus extrêmes sur les différences des littératures – ces thèses qui lisent la singularisation que les œuvres font des discours, représentations et symboles sociaux et des figurations du temps, comme définitoires de telle littérature – ne peuvent se défaire de cet implicite. Cela s'illustre aisément. Ces thèses extrêmes tentent de lier singularité et identité, singularisation et origine – en effet, tout rappel d'une identité est rappel d'une origine. Autrement dit, elles essaient d'unir singularité et identification d'une source collective et inaltérable de la singularité. Les thèses relatives aux "travelling literatures", aux "travelling cultures" sont prises dans cette contradiction. Celle-ci s'interprète simplement: elle est possible seulement parce qu'on ignore que le jeu de la singularité et de l'origine est un jeu réflexif sur l'origine – la relativisation même de l'origine et le passage au-delà de l'origine. L'affirmation de la différence selon l'identité est, en littérature, elle-même contradictoire. Elle est, de plus, faut-il ajouter en répétant ce qu'implique ce jeu réflexif, la reconnaissance d'une caractérisation universalisante de la littérature.

III.

Il est une manière de relier les paradoxes qui viennent d'être dits – celui d'une caractérisation du multiculturalisme et des différences culturelles, qui reste entièrement dépendant d'une pensée européenne et particulièrement de la raison ethnologique que cette pensée a exposée; celui d'une caractérisation de la différence des littératures, qui n'est pas dissociable du jeu réflexif de la littérature et de son universalité. Cette manière consiste, dans le premier cas, à récuser l'universalisme impliqué par la pensée du multiculturalisme en définissant l'universalité spécifique que porte la réalité du multiculturalisme. Cette manière consiste, dans le second cas, à examiner comment le jeu réflexif de la littérature commande une récusation de l'origine et comment il est, par là, l'indication d'une universalité possible – il faut dire universalité possible puisque, par le jeu de la réflexivité, l'œuvre est le passage même des identités qu'elle reconnaît.

Il y a, bien évidemment, un lien entre ces deux relectures, un lien selon un chiasme. La première relecture indique: l'universalité que portent

la différence culturelle et le multiculturalisme, est par la visée d'universalité qu'implique toute différence culturelle – traité dans une perspective strictement ethnologique. La seconde relecture indique: la littérature qui est expression de la différence est récusation de la reconnaissance de la différence pour elle-même. Une pensée de l'universalité, quelle qu'en soient les modalités, échappent alors aux paradigmes européens, que ce soient ceux de la pensée critique, que ce soient de la théorie littéraire. Elle est une pensée de l'universalité selon les différences culturelles et littéraires mêmes.

En d'autres termes, on se défait des paradigmes européens, ceux qui fondent la perspective culturelle critique, sans perdre cette fonction critique, si on reconnaît dans ces paradigmes seulement des paradigmes d'interprétation parmi d'autres, qui conduisent, pour chacun d'entre eux, à des interprétations homogènes. En d'autres termes encore, on rend pleinement fonctionnel le paradoxe de littératures spécifiques qui peuvent être lues de manière continue, si on reconnaît dans les littératures, dans leurs différences, ce qui permet de lire les réorganisations des cadres de telles cultures et les changements des référents de ces cadres lorsque ceux-ci apparaissent stables, c'est-à-dire la figuration universelle de la levée de la détermination culturelle.

Passer les paradigmes critiques européens. Ces paradigmes sont passées si on s'attache à la lettre des travaux des anthropologues qui s'intéressent explicitement à la notion de multiculturalisme et à sa réalité. La notion de multiculturalisme ne peut être comprise que selon une rupture avec les antécédents de la raison ethnologique ou culturelle, fût-ce celle dont se réclame la pensée critique⁶ – faute de cette rupture, on reste dans l'ambivalence et la pensée de survol qui a été décrite. La réalité du multiculturalisme ne peut être comprise que selon la production de différences – par rapport aux cultures et aux identités impliquées – dans un contexte historique précis, et selon les effets d'universalisation différenciée que porte cette différence.⁷ Par la notation d'une universalisation différenciée, on ne revient pas au doublet de l'universalisme et du relativisme, de l'universalité et de tels traits culturels, identitaires, qui, considérés en eux-mêmes, sont contingents. A l'inverse, on indique, d'une part, que, dans le cadre du multiculturalisme, la notation de la différence traduit une visée d'universalisation parce qu'elle est le résultat de données culturelles distinctes qui peuvent porter leurs propres visées d'universalité, et, d'autre part, que cette universalisation est différenciée parce qu'elle est précisément distincte

⁶ Pour ce type de récusation, voir Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1996 (première édition, 1990).

⁷ Voir Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 247.

de toute universalisation disponible. Parce qu'il est composite, le multiculturalisme est l'invention d'une universalité possible, qui passe les identités et les pensées reçues de l'universalité il est en lui-même critique de ses propres composantes – il n'appelle ni de lui-même, ni nécessairement le recours aux paradigmes européens d'une pensée critique pour que soit caractérisée cette invention d'une universalité possible. Ces notations conduisent à un paradoxe: on peut poursuivre avec les paradigmes de la raison ethnologique et de l'aliénation à la condition de penser contre les arguments qui se sont développés à partir de la pensée européenne, de ses paradigmes, fussent ceux de la pensée critique. Ainsi, de l'ethnologie, il se conclut à la nécessaire implication de l'autre dans toute construction identitaire et dans toute organisation symbolique. Ainsi, de la psychanalyse, particulièrement dans ses versions ethnographiques, il se conclut à la spécificité des constructions symboliques dans la précise mesure où elles ne se comprennent que selon des contacts avec l'autre, avec tout autre. Ainsi, du marxisme, il se conclut à la fois à un jeu de détermination sociale suivant les inégalités et les déclassements, indissociables de la rencontre et de l'association et des conflits de groupes, et à la dynamique de surclassement alors à l'œuvre et qui participe de la composition d'identités.

⁸ Nous renvoyons à nouveau sur ce point à *Principes de la théorie littéraire*.

*Caractériser la propriété du jeu réflexif des littératures.*⁸ Si, donc, toute œuvre est reprise des discours, représentations et symboles culturels et sociaux disponibles, ainsi que des figurations du temps, elle est simultanément leur présentation et leur relativisation suivant l'*autopoïesis* qui caractérise précisément toute œuvre sans que celle-ci soit nécessairement identifiable à ce que la critique contemporaine a caractérisé comme l'autoréflexivité formelle. En d'autres termes, d'une part, l'œuvre traite ces discours, représentations, symboles et figurations comme des données qui font l'institution linguistique et sociale de la réalité; d'autre part, cette même œuvre, sans qu'on puisse la dire extérieurement à ces données, les soumet à son propre jeu réflexif. Par là, elle les présente comme privée d'un pouvoir de détermination et en évalue la pertinence – plus exactement, elle fait de la question de leur pertinence sa propre question. Il faut là comprendre: l'œuvre est une interrogation sur la validité des représentations collectives. Cette interrogation peut être explicite – c'est cela que fait la littérature qui se veut expressément critique. Cette interrogation peut être implicite – par cet implicite, elle est de toute œuvre. Dans tous les cas, l'œuvre expose une relativisation des représentations sociales et

culturelles, sans nécessairement proposer des contre-représentations. Par cette relativisation, elle est la figuration d'un point de vue autre qui n'est pas nécessairement exprimé, mais qui implique cela : le discours de l'œuvre est reportable sur d'autres représentations – il est, par là, en lui-même, l'indication d'une visée d'universalité, qui se confond entièrement avec cette œuvre. L'œuvre n'est pas tant une interprétation des discours, représentations, symboles sociaux et culturels et des interprétations qu'ils constituent de tels environnements, que l'interrogation des cadres cognitifs qu'ils constituent, et, en conséquence, l'invitation à d'autres partages collectifs de ces discours, représentations et symboles. L'œuvre est ainsi, par son jeu réflexif, lors même qu'elle n'est pas extérieure à sa propre culture, le moyen d'une métareprésentation – cela qui permet de nous représenter les croyances et les attitudes des autres quand elles diffèrent des nôtres.⁹ Elle est l'indication de l'extériorité de sa propre culture, fût-elle une culture composite, multiculturelle. Cela fait la transmissibilité et la recevabilité de l'œuvre en tout contexte. Cela explique les différences des littératures et leur continuité. Une œuvre qui expose l'hétérogénéité culturelle doit être, dans ces conditions, lue comme une allégorisation de ce qui est la propriété de toute œuvre – ainsi, Salman Rushdie peut être vu comme un praticien exemplaire de cette allégorisation.

IV.

Cette recaractérisation de la critique culturelle à partir de la propriété de la seule différence culturelle et cette redéfinition de la fonction de la littérature à partir de sa réflexivité permettent, d'une part, de reconsidérer l'usage de paradigmes européens dans la critique culturelle et dans la critique littéraire et, d'autre part, de préciser encore la propriété de la différence culturelle et littéraire face à cet usage.

L'interaction des cultures, aujourd'hui, peut être tenue pour la justification de l'usage de paradigmes européens: cette interaction est entièrement dépendante de l'hégémonie idéologique moderne, qui est, pour l'essentiel une idéologie occidentale, de ses diverses traductions – sociale (Etat-nation), morale (droits de l'homme), opératoire (rationalité instrumentale) ou économique (capitalisme, libre-échange) –, et du trait caractéristique des cultures et de la pensée occidentales – être une culture historique concrète et un moment universel qui se nie comme particulier au nom, note Louis Dumont, de l'existence naturelle de l'individu comme valeur.¹⁰

⁹ Sur la notion de métareprésentation, voir Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

¹⁰ Voir Louis Dumont, *L'Idéologie allemande (Homo aequalis II) – France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

¹¹ Cette remarque renvoie encore à Louis Dumont.

Cet usage ne doit pas cependant dispenser de l'analyse précise du multiculturalisme, de l'hybridité, qui consistent en un mélange de modes d'être nouveaux et anciens et qui est, au total, la production d'une différence universalisante. La portée de cette dernière expression peut être précisée. La différence ne peut se penser pour elle-même, mais seulement à un rang intermédiaire entre l'égalité universelle et les particularités factuelles.¹¹ La question de l'interaction culturelle et du multiculturalisme est celle-même de cette contradiction. Cette contradiction n'est pas dissociable du fait que, dans l'interaction, les cultures se mettent en jeu, et que la différence culturelle est, d'une part, une différence insituable ou situable seulement à ce niveau intermédiaire et, d'autre part, une différence qui est selon l'égalité universelle. Autrement dit, la différence culturelle et le multiculturalisme sont, en eux-mêmes, par eux-mêmes, hors d'une référence à la pensée critique occidentale, les illustrations d'un particulier qui se nie au nom de l'existence de chaque culture comme valeur. La caractérisation fonctionnelle de la littérature selon son jeu réflexif est entièrement congruente avec cette approche du multiculturalisme et de la différence.

Il faudrait lire Edouard Glissant, Edward Saïd, Gayatri Chakravorty Spivak, suivant cette dualité, suivant les faits du multiculturalisme et de la différence, qui sont donc un fait fort commun. Cette remarque vaut pour toute œuvre, pour toute littérature, qui sont issues de contacts culturels et qui portent inévitablement, de façon implicite ou de façon explicite, la même dualité. La perspective propre de telle œuvre, de telle littérature, se comprend alors suivant la plus ou moins nette mise en relief de la différence universalisante et suivant la plus ou moins nette reprise, selon cette différence, des données culturelles, sociales, historiques, en jeu. Ces diverses accentuations sont elles-mêmes traduisibles suivant diverses contradictions. On dira ainsi la contradiction d'Edouard Glissant: affirmer la créolité est explicitement disposer la différence universalisante; la donner pour explicitement universelle revient à la contredire en affirmant le principe de l'égalité universelle des individus qui n'implique pas, de lui-même, en lui-même, l'interculturel. On dira ainsi l'effort de Salman Rushdie: noter l'interculturalisme historique de l'Inde, récuser le résultat contemporain de cet interculturalisme – l'acculturation de la modernité, qui a donné le “néo-hindouisme” – et figurer – on est alors dans l'ordre du pur symbolique – un interculturalisme universalisant. Il faut dire chaque fois la reconnaissance de la propriété universalisante de la différence et le jeu littéraire de la métareprésentation.

