

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

**TÉNÈBRES DES LUMIÈRES ET DÉSENCHANTEMENT. LES « LUMIÈRES
NOIRES » POUR UNE ALTERNATIVE AUX DÉSILLUSIONS DES LUMIÈRES**

**THÈSE PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE DU**

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

**PAR
THERVILSON FROIUS MULATRE**

NOVEMBRE 2025

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE (PH.D.)

Direction de recherche :

Syliane Charles

Prénom et nom

directrice de recherche

Jury d'évaluation

Syliane Charles

Prénom et nom

Directrice de recherche

Fonction du membre de jury

Naïma Hamrouni

Prénom et nom

Présidente

Fonction du membre de jury

Marc André Bernier

Prénom et nom

Évaluateur

Fonction du membre de jury

Sébastien Côté

Prénom et nom

Évaluateur

Fonction du membre de jury

Ryoa Chung

Prénom et nom

Évaluatrice externe

Fonction du membre de jury

Thèse soutenue le 8 septembre 2025

Table des matières

➤ <i>Introduction</i>	10
<i>I. Vue panoramique de la modernité dix-huitièmiste: entre les Lumières européennes et extra-européennes</i>	25
1.1 Qu'appelle-t-on « les Lumières » ?.....	25
a. Des Lumières multiples et hétérogènes.....	29
b. Différents décentrement des Lumières.....	30
c. Les Lumières, un héritage historique continu.....	34
1.2 Les caractéristiques fondamentales des Lumières modernes	35
a. La liberté et la raison au temps des Lumières	36
b. La critique des préjugés au temps des Lumières	38
c. La raison des Lumières était-elle universelle?	41
1.3 En marche vers l'antiesclavagisme	44
a. Un universel particulier	44
b. Des esclaves abolitionnistes	46
c. Des Lumières abolitionnistes haïtiennes	50
d. Modernité et colonialité	51
1.4 Des Lumières esclavagistes aux Lumières anticolonialistes.....	54
a. Des abolitionnistes sur mesure	54
b. Lumières modérées et Lumières radicales versus Lumières esclavagistes et Lumières antiesclavagistes.....	60
c. Pour une autre histoire des Lumières	64
<i>II. Le siècle des Lumières, patrimoine intellectuel des préjugés racistes?</i>	67
2.1 La culture du préjugé racial chez les penseurs des Lumières.....	67
a. Préjugés racistes chez quelques penseurs des Lumières.....	69
b. Voltaire, mythes et impostures autour d'une figure à la fois emblématique et contestable des Lumières.....	75
c. La duplicité voltairienne.....	80
d. La négrophobie voltairienne.....	81
2.2 Les Lumières entre critique de l'esclavage et croyances racistes	86
a. Déplorer l'esclavage sans condamner la colonisation	89
b. Critiquer l'esclavage dans son principe sans pointer l'esclavage des Nègres.....	96
c. De la critique rationnelle de l'esclavage au prophétisme	101
a. Combattre l'esclavage, entre abolitionnisme gradualiste et abolitionnisme diligent	102
2.3 Lumières radicales et abolitionnisme radical.....	106

a.	Benjamin Lay, le premier vrai abolitionniste	106
b.	Henri Grégoire, le fervent défenseur des Nègres.....	108
c.	Les premiers penseurs nègres abolitionnistes au temps des Lumières	111
III.	<i>Le rationalisme et l'universalisme des Lumières à l'épreuve de la Traite négrière</i>	114
3.1	La raison instrumentale dans la philosophie des Lumières.....	116
a.	Raison instrumentale et raison philosophique.....	119
b.	La dimension épistémique du concept	120
c.	Raison et conscience instrumentales comme fondement de la domination occidentale.....	126
3.2	La raison idéologique au sein des Lumières	127
a.	La raison et l'idéologie coloniale.....	128
b.	Le « cadrage colonial » comme condition de possibilité du colonialisme.....	130
c.	Persistance de l'idéologie raciale au regard de la non-pertinence scientifique de la notion de race	133
3.2	Les Lumières et la raison classificatoire.....	134
a.	Classifications des humains et idéologie raciste	135
b.	Les classifications modernes comme fondement rationnel des idéologies racistes	137
c.	La raison classificatoire, entre colonialisme et racisme.....	139
3.3	L'universalisme des Lumières. Paradoxes et controverses	140
a.	Différentes facettes de l'universalisme	141
b.	Les Lumières entre l'universalisme vertical et l'universalisme horizontal	143
c.	Les Lumières, entre l'universalisme critique et l'universalisme insurrectionnel	145
IV.	<i>Modernité et préjugés racistes: manifestations ambivalentes au sein des Lumières</i>	155
4.1	Les récits de voyage, entre préjugés et subjectivation raciale.....	157
a.	Préjugés racistes entre descriptions péjoratives et colonisation épistémique.....	158
b.	La force du préjugé anti-noir	162
c.	Les récits de voyages, un tremplin pour les préjugés racistes	164
4.2	Une vue globale sur les récits de voyages.....	165
a.	Brève histoire des récits de voyage	165
b.	Les récits de voyage entre colonisation et déni de l'autre.....	168
c.	But des récits de voyage modernes.	170
4.3	L'Anthropologie raciale des Lumières et la mécanique du racisme	174
a.	Deux paradigmes d'anthropologie raciale au siècle des Lumières	176
b.	La mécanique du racisme, fondement et rouage.....	180
c.	Être blanc et la praxis du racisme	188
d.	Construction d'un imaginaire et d'une conscience identitaire dominante	191
4.4	La blancheur entre l'idéologie raciste et l'esclavage transatlantique.....	194
b.	Blancheur et expansion coloniale	195
c.	Le contrat racial, entre hégémonie blanche et ancrage épistémique.....	196

d.	La construction de la blancheur comme facteur de domination raciale	200
V.	<i>Les Lumières par-delà les frontières chronologiques et géographiques. Le cas des Lumières noires</i>	205
5.1	Le transcendantalisme des Lumières. Héritage des Lumières du XVIII ^e siècle au XXI ^e siècle	206
a.	De la pluralité des Lumières. Le cas des Lumières noires	207
b.	Les « Lumières noires » selon Charles Mills	210
c.	Lien entre la Révolution haïtienne et les Lumières (Noires)	216
d.	De l'invocation d'un certain universalisme à l'universalisme universel	220
5.2	Au fondement des Lumières noires	223
a.	Benjamin Lay, un digne représentant des Lumières noires	224
b.	Olympe de Gouges, une figure féminine des Lumières noires	228
c.	Penseurs noirs des Lumières noires au temps des Lumières modernes	231
5.3	Les Lumières noires du XIX ^e au XIX ^e siècle, un héritage des Lumières	238
a.	L'héritage des Lumières et la lutte pour la réhabilitation de la race noire	239
b.	Décoloniser pour humaniser. Les Lumières noires pour un universalisme universel	245
c.	Les Lumières (noires) contemporaines	250
VI.	<i>Conclusion</i>	255
VII.	<i>Références bibliographiques</i>	260

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'une grande détermination et le résultat de plusieurs années de recherche et de réflexion, mais elle n'aurait pas pu voir le jour sans l'apport inconditionnel d'un ensemble de personnes que je souhaite vivement remercier ici. J'aimerais commencer par remercier le créateur de toute chose pour l'ardeur de vivre et la santé que je reçois de la part de la nature sans quoi je ne pourrais pas achever cette thèse. Je remercie mes parents Thérius et Yoleine ainsi que ma grand- mère, Alficine qui étaient prêts à tout sacrifier pour faire mon éducation. Merci à Wisline, ma compagne de vie, pour ses encouragements et ses multiples concessions qui m'ont permis d'avancer à grand pas dans la rédaction de la thèse. Un merci tout à fait spécial à ma directrice de recherche, Syliane Charles, qui a été toujours présente (même pendant sa période de congé maladie) pour m'accompagner, me conseiller, m'encadrer. Je comprends que cela prend une bonne direction de recherche pour mener à point une thèse. Je remercie la professeure Naïma Hamrouni qui, même si elle ne pouvait (ou ne voulait) pas faire partie de ma direction de recherche m'a offert son expertise. Merci à tous les autres membres de mon jury de thèse Ryoa Chung, Sébastien Côté, Marc-André Bernier pour leurs remarques, critiques et appréciations m'ayant permis de parfaire le travail. Merci à des proches comme Tamara et sa mère, Kenson, Lineda, Mario, Darline, Viclince etc. qui sont toujours prêts à me supporter avec la garde de mes enfants quand je suis coincé. Merci à des amis comme Stinfil, Rosier, Irène, Steevenson, etc. qui m'ont toujours encouragé à avancer dans la rédaction de la thèse. Merci à Camille Lamanque et Jimmy Plourde respectivement commis à la gestion des études et directeur des programmes de cycles supérieurs au département de philosophie de l'UQTR qui ont permis la réalisation de la soutenance dans un temps record grâce à leur diligence. Enfin je remercie toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à ma réussite.

Résumé

Cette thèse porte sur la philosophie critique de la race en mobilisant les Lumières. La thèse soutenue tourne autour de deux hypothèses : la première est que les Lumières mises en avant par l'historiographie classique – c'est-à-dire les Lumières européennes – ont des zones d'ombre, comme en témoigne le fait que la plupart des philosophes des Lumières classiques aient eu des idées racistes, aient soutenu l'esclavage des Noirs et le colonialisme; la deuxième est que les Lumières noires sont la forme adéquate pour perpétuer les idéaux humanistes et universalistes des Lumières. De plus, la thèse soutient que les Lumières sont multiples et hétérogènes; non seulement les Lumières ne sont pas réductibles à l'Europe, mais aussi qu'elles ne sauraient se limiter à des idées purement théoriques. D'où l'idée de soutenir par exemple que la Révolution haïtienne est l'acte qui matérialise le mieux les Lumières. En ce sens, la thèse engage une « contre-histoire » des Lumières en élaborant des alter-Lumières – les Lumières noires – visant à éclairer le côté sombre des Lumières en aspirant à une émancipation universelle. Si les Lumières noires sont « noires », c'est parce qu'elles se trouvent dans les angles morts de l'historiographie classique, c'est-à-dire, elles se cachent sous son ombre. Voilà pourquoi que cette thèse vise entre autres à mettre au jour des penseur.e.s des Lumières (noires) peu connu.e.s, méconnu.e.s voire inconnu.es par l'historiographie classique comme : Benjamin Lay, Toussaint Louverture, Louis Delgrès, Cugoano Ottobah, Olaudah Equiano, Henri Grégoire, Pompé Valentin Vastey, Olympe de Gouges, Jean-François Papillon, Georges Biassou, Charles Bélair, Sanité Belair, Jeanne Odo, Mary Wollstonecraft, etc.

Mots clés

Lumières noires – Historiographie classique – philosophie critique de la race – modernité – Lumières – racisme – colonialisme – esclavagisme – Anthropologie – alter- Lumières – Révolution haïtienne – universalisme.

Abstract

This doctoral dissertation focuses on the critical philosophy of race applied to the Enlightenment. The defended thesis revolves around two hypotheses: the first is that the Enlightenment highlighted by classical historiography – it means, the European Enlightenment - has shadow zones, as evidenced by the fact that most philosophers of the classical Enlightenment had racist ideas, supported black slavery and colonialism; the second is that the Black Enlightenment is the appropriate form to perpetuate the humanistic and universalist ideals of the Enlightenment. In addition, the thesis argues that the Enlightenment is multiple and heterogeneous; not only the Enlightenment is not reducible to Europe, but also, it cannot be limited to purely theoretical ideas. Hence the idea that the Haitian Revolution is the most materialized act of the Enlightenment. In this sense, the dissertation engages a “counter-history” of the Enlightenment by elaborating an alter-Enlightenment – the Black Enlightenment aiming to illuminate the dark side of the Enlightenment aspiring to universal emancipation. If the Black Enlightenment is “black,” it is because it is in the blind spots of classical historiography, that is to say, it is hidden under its shadow. That is why this dissertation aims, among other things, to bring to the fore thinkers of the (Black) Enlightenment who are little-known or unknown by classical historiography, such as: Benjamin Lay, Toussaint Louverture, Louis Delgrès, Cugoano Ottobah, Olaudah Equiano, Henri Grégoire, Pompé Valentin Vastey, Olympe de Gouges, Jean-François Papillon, Georges Biassou, Charles Bélair, Sanité Belair, Jeanne Odo, Mary Wollstonecraft, etc.

Keywords

Black Enlightenment – classical historiography – critical philosophy of race – modernity – Enlightenment – racism – colonialism – slavery – anthropology – alter- Enlightenment – Haitian revolution – universalism.

TÉNÈBRES DES LUMIÈRES ET DÉSENCHANTEMENT. LES « LUMIÈRES NOIRES » POUR UNE ALTERNATIVE AUX DÉSILLUSIONS DES LUMIÈRES

➤ Introduction

L'époque moderne¹ est l'une des périodes qui pèsent le plus lourdement sur l'histoire de l'humanité. Le monde contemporain est, en grande partie, le résultat de la modernité. En effet, la modernité est riche en inventions, « en progrès scientifiques, en transformations sociales, économiques, techniques et morales² ». Mais la modernité est aussi riche en tensions idéologiques, si bien qu'elle est le lieu du bouillonnement d'idées qui a abouti à la Révolution de 1789. Toutefois, la modernité a aussi ses ambivalences liées à ses promesses non tenues pour certaines catégories sociales. En ce sens, on peut être amené à dire qu'elle est aussi riche que controversée. Cependant, en dépit de ses ambivalences, la modernité reste et demeure un tournant majeur dans l'histoire du monde.

Si la modernité est présentée comme un véritable tournant dans l'histoire mondiale et plus précisément dans l'histoire occidentale, cela est dû en grande partie au rôle que le XVIII^e siècle européen³ – caractérisé par les Lumières – eut à jouer dans le concert des nations au point d'avoir une portée universelle et un retentissement tout à la fois mondial et continu. En fait, les Lumières occupent, pour ainsi dire, une place privilégiée dans l'histoire de la modernité. Elles « ont perçu les transformations sociales comme une rupture qui les engageait à la réflexivité⁴ ». La Révolution française de 1789 est souvent considérée comme un des accomplissements des Lumières modernes⁵. C'est dans cette ligne de pensée que Jonathan

¹ Cette expression fait souvent référence au concept « modernité » qui divise souvent les historiens si bien qu'ils distinguent une première modernité et une seconde modernité. En tout cas, un consensus semble être trouvé sur deux dates pour marquer le début de la modernité : 1453 (prise de Constantinople par les turcs) et 1492 (découverte de l'Amérique). De tel consensus étant plus difficile à être trouvé sur la fin de la modernité.

² ASTOR Dorian, GENEL Katia, LILTI Antoine, NEIMAN Susan et TALENT Adrien, « Les Ambivalences du progrès », *Esprit*, 2023, p. 57.

³ Nous disons XVIII^e siècle européen pour rester dans l'idée de l'historiographie occidentale.

⁴ Astor *et al.*, *op. cit.*, p. 58.

⁵ Sachant qu'on peut parler aussi, par exemple, de « Lumières médiévales » ou de « Lumières contemporaines ».

Israël soutient : « incontestablement, la Révolution française a joué un rôle décisif dans l'élaboration de la modernité⁶ ».

En effet, le XVIII^e siècle européen, communément appelé le siècle des idées et des Lumières, est le couronnement et l'accomplissement de la première modernité qui terminera sa course historique véritablement au XIX^e siècle. C'est dans cette perspective qu'Antoine Lilti soutient à la suite d'Antony Pagden⁷ que « l'héritage des Lumières reste un trait essentiel de la pensée moderne⁸ ». Aussi les Lumières héritent-elles du passé – et donc elles sont à la fois en rupture et en continuité avec la tradition – tout en léguant leurs défauts et leurs qualités à la postérité.

L'expression les « Lumières » qui qualifie et caractérise le XVIII^e siècle suggère avant tout l'idée d'un usage de la raison considérée comme un véritable flambeau susceptible d'éclairer nos pas, de diriger nos faits et gestes, nos réflexions et nos actions. Les Lumières sont non seulement caractérisées par la remise en cause de l'autorité politique d'un pouvoir unitaire dont Montesquieu est la meilleure incarnation ; le combat contre l'injustice, l'intolérance religieuse ainsi que de la défense des libertés individuelles et collectives dont on fait de Voltaire le meilleur exemple, l'hostilité à l'esclavage dont les abolitionnistes⁹ sont les meilleurs exemples ; mais aussi et surtout par un rejet des préjugés, c'est-à-dire des réflexions toutes faites et des conclusions hâtives. Plus brièvement, on peut dire que les Lumières ont fait des « promesses émancipatrices » à l'humanité. Mais ont-elles tenu leurs promesses ?

Force est de constater que les Lumières ont des nuances en clair-obscur, c'est-à-dire, à côté des idées générales et claires d'humanisme universaliste et philanthropique, de lutte contre

⁶ISRAEL, Jonathan, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, [2001], Trad. Pauline Hugues et al. Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 789.

⁷ Voir Pagden, Antoine, *The Enlightenment and Why it still Matters*, cité par Antoine Lilti dans *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2019, p.16.

⁸ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2019, p. 16.

⁹ On a souvent tendance à citer quelques penseurs antiesclavagistes influents de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle dont Condorcet, l'Abbé Grégoire, Alexis de Tocqueville, Victor Schoelcher, etc. comme des abolitionnistes, mais, si le concept d'abolitionniste suggère l'idée de tout engagement antiesclavagiste, les esclaves de Saint-Domingue et ceux de Martinique sont les premiers véritables abolitionnistes.

le fanatisme, contre les préjugés et l'obscurantisme, il y a également le soubassement idéologique obscur d'une sous-humanisation, voire d'un déni d'humanité d'un certain nombre de personnes par une frange importante de penseurs des Lumières. Ce déni et cette sous-humanisation – ayant pour socle les caractérisations des peuples en fonction d'un certain « caractère national¹⁰ » – obscurcissent la rationalité des Lumières qui, loin de combattre les préjugés, se met à leur service.

Ainsi, pour caractériser les Noirs, « on rapportera ce que disent Buffon, Voltaire, Herder ou Hegel [etc.,] des différents peuples qu'ils caractérisent à leurs sources, on cherchera à savoir comment ils se sont documentés, quels récits de voyage, quels géographes ils ont lus¹¹ ». Aussi est-on en droit de soutenir que la rationalité des Lumières est teintée de préjugés et qu'elle est impérialiste, hégémonique, colonialiste, voire sexiste et raciste. Mais fort heureusement, certains penseurs et personnalités politiques – quoique minoritaires¹² – dont Condorcet, Brissot, Benjamin Lay, Mirabeau, Cugoano, Volney, Isabelle de Charrière, Maréchal, Sieyès, l'Abbé Raynal¹³, l'Abbé Grégoire etc., apportent une lueur dans les zones d'ombres des Lumières. De là il est judicieux de parler, avec Jonathan Israel, de la distinction entre les Lumières modérées et les Lumières radicales (nous y reviendrons). Mis à part le petit groupe de penseurs qui font partie des Lumières radicales et quelques rares autres qui tentent de sortir du lot, les écrits de la majorité des penseurs des Lumières modérées sont saturés de préjugés; ils sont donc prisonniers de la doxa, eux qui sont pourtant considérés comme des

¹⁰ Expression utilisée par David Hume et reprise par divers penseurs, dont Marc Crépon.

¹¹ CRÉPON, Marc, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996, p. 21-22.

¹² Des écrivains contemporains, comme Sankar Muthu, ne mettant pas l'accent sur la nuance et le contraste présents chez certains auteurs des Lumières quand ils parlent d'universalisme ou de dignité humaine, élargissent le cadre et n'hésitent pas à classer des auteurs comme Kant parmi les anti-impérialistes, anticolonialistes, antiesclavagistes voire antiracistes. Voir Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, 2009.

¹³ Son livre *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, considéré comme l'un des premiers ouvrages classiques anticoloniaux, révèle principalement l'influence des idées de Diderot. Il est important de faire remarquer que les thèses fondamentales de l'ouvrage, surtout celles liées à l'antiesclavagisme, sont souvent contrastées avec les autres textes de Raynal.

esprits éclairés et qui sont censés combattre les préjugés. Si les Lumières représentent aujourd'hui encore « la principale source d'espoir et d'inspiration pour tous les humanistes assaillis et harcelés, pour tous les défenseurs de l'égalité et des droits de l'homme¹⁴ », c'est à cause de leur pôle radical qui tente de réparer certains dégâts. En effet, le pôle modéré des Lumières, tout en étant le plus populaire, le plus soutenu et le plus médiatisé, a causé beaucoup de dégâts idéologiques et est le relais de bon nombre de préjugés qui perdurent encore aujourd'hui.

Cela dit, comme on va le voir plus en détail, les Lumières modérées laissent un plus grand héritage à la postérité que les Lumières radicales car, même si les principes des lumières radicales (égalité raciale et sexuelle, équité, liberté individuelle) commencent à sortir de la clandestinité et se sont largement diffusés à partir de 1770, « l'égalitarisme démocratique des Lumières radicales est resté désapprouvé et condamné tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles [...], et curieusement, il n'a guère recueilli la faveur des historiens contemporains¹⁵ » ; de même, le principe d'égalité raciale et sexuelle a encore du mal à s'imposer et à rentrer dans l'esprit de nos contemporains.

En fait, les préjugés envers les groupes ethniques extraeuropéens – et plus particulièrement envers les Noirs – et envers les femmes sont évidents chez presque tous les penseurs des Lumières. C'est, en gros, la figure de l'autre qui est mal vue et mal représentée par toute une classe de penseurs de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle. Parlant justement de la figure de l'autre dans le monde occidental, on voit entre autres la figure du Nègre¹⁶. Cette

¹⁴ ISRAEL, Jonathan, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, [Princeton University Press, 2010], Trad. ROSAR Jean-Jacques, Paris, Agone, 2017, p. 5.

¹⁵ *Ibid.* p.45.

¹⁶ Le mot Nègre était sous toutes les plumes avant et même peu après le XVIII^e siècle et brusquement on estime qu'il faut bannir son utilisation sous prétexte qu'il a un caractère chargé et qu'il sous-tend un jugement dépréciatif. Pour notre part, nous pensons que le mot Nègre n'est pas plus dépréciatif que le mot esclave par exemple, au contraire ! Avec la Révolution haïtienne, le mot Nègre allait signifier avant tout les esclaves noirs révoltés; puis dans le monde haïtien, le Nègre signifie « homme » tout simplement; d'où la phrase magique à la mode au moment où on expulsait et massacrait les anciens colons blancs en Haïti après la révolution : « Ce blanc est un bon Nègre, épargnez-le ». Donc, comme dit Dany Laferrière, « un Nègre est un homme ou mieux tout homme est un Nègre ». En plus, il faut comprendre que ce terme était utilisé couramment à l'époque des Lumières comme synonyme de

figure du Nègre est « façonnée dans la trame de pratiques discursives et non discursives innombrables : des récits de voyage aux lois ségrégationnistes, des observations et expériences naturalistes aux techniques coloniales d'avilissement, de l'anthropologie aux spectacles ethniques¹⁷».

Autant de pratiques qui servent de tremplin à l'avilissement et à la sous-humanisation de certains groupes d'individus. Ainsi, de Montesquieu, Rousseau et Voltaire en passant par Kant, Buffon et Blumenbach pour arriver à Hume et Camper, etc., autant de penseurs, autant de théories et de prises de position qui font état d'un contraste partagé entre la croyance en la dignité humaine et l'idée de la sous-humanisation de certains groupes ethniques. Cette idée de sous-humanisation, résultat d'un ensemble de préjugés et de stéréotypes vieux de plusieurs siècles, mais qui sont encore présents et vivaces au XVIII^e siècle, constitue le côté sombre du siècle des Lumières.

En fait, le projet universaliste humaniste proposé par les Lumières est, au fond, un projet universaliste européen qui est le soubassement d'un contrat que Charles Mills appelle « contrat racial », conclu par les Blancs pour les Blancs au détriment des non-Blancs. Ainsi, dans cette thèse, nous proposerons d'analyser une des entités¹⁸ sous-humanisées par une bonne frange des Lumières: les non-Blancs (et plus particulièrement les Noirs). En ce sens, notre hypothèse

« Noir ». Pour cela, une thèse sur la place des Noirs dans la philosophie des Lumières ne peut, par conséquent, pas faire l'économie de ce vocabulaire. Et donc, comme Dany Laferrière, nous assumons et revendiquons l'utilisation du mot dans cette thèse. Il est quand même important de citer la position de Dany Laferrière concernant l'utilisation de ce mot: « le mot Nègre vient d'Haïti et qui veut dire homme tout simplement. Donc, le mot n'a aucune subversion, et quand on vient d'Haïti, on a le droit d'employer ce terme qui est sorti de la fournaise de l'esclavage, et il a été conquis. C'est là la différence totale avec toute l'histoire du mot « nègre ». Si on le prend par les États-Unis, par les abolitionnistes, comme par les colonisateurs ou par les écrivains de la « négritude », on rate l'histoire. L'histoire c'est que pour la première fois dans l'histoire humaine, des Nègres se sont libérés, des esclaves se sont libérés et ont fondé une nation. Donc, revendiquer quelque chose qui pourrait être dérogatoire ou insultant ou qui pourrait vous diminuer et en faire exactement votre identité, c'est l'une des plus vieilles revanches humaines ». Voir Dany Laferrière, « faut-il bannir le mot 'nègre' dans la littérature », *Dossier, France culture*, 2021.

¹⁷PANESE, Francesco, « La fabrique du Nègre au cap du XIX^e siècle: Petrus Camper, Johann Friedrich Blumenbach et Julien-Joseph Virey », Dans, *L'invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, Découverte, 2014, p. 59.

¹⁸ Plusieurs entités sont sous-humanisées par les Lumières: Les femmes, les groupes ethniques et le bas peuple. Voir XAVIER, Martin, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières, Les femmes, les races, le peuple*, 2014.

de recherche consiste à regarder si le XVIII^e siècle ne peut pas être considéré comme le lieu d'origine de l'invention de la race et du racisme, mais aussi de l'invention du « Nègre » et donc de la *noblesse de la peau*¹⁹.

En effet, nous chercherons à répondre à la question suivante : comment les préjugés de la race et du blanc ont-ils pu parvenir à émerger et à gagner du terrain au cœur même d'une période où il y a eu une grande fermentation intellectuelle ayant pour vocation la remise en cause des préjugés ? Pourquoi les penseurs des Lumières ne pouvaient-ils pas parvenir à se défaire des préjugés de leur époque, mais au contraire s'y sont-ils très bien conformés ? Est-il impossible de ne pas se laisser imprégner par les préjugés et les stéréotypes de son temps ?

Si, comme Tzvetan Todorov le proclame, « nous sommes tous les enfants des Lumières²⁰ » dans la mesure où les Lumières constituent une attitude à l'égard du monde²¹, comment comprendre le contraste d'un mouvement qui prône les droits humains, la philanthropie et l'universalisme du genre humain et qui fait parallèlement la promotion du sexisme et du racisme (anti-noir particulièrement) ? En effet, comme Antoine Lilti le rappelle fort bien en reprenant entre autres les idées tirées de *Women, Gender and Enlightenment*²² : « l'anthropologie physique des Lumières est parfois entachée de racisme et [...] les droits des femmes étaient rarement reconnus et leurs aspirations intellectuelles souvent bafouées, comme si la science et la philosophie étaient nécessairement masculines²³ ».

Ainsi, à côté de la question « peut-on être féministe et défendre les Lumières ?²⁴ » soulevée par Antoine Lilti, nous pouvons ajouter la question suivante en parodiant l'auteur: peut-on être antiraciste et défendre les Lumières? Faut-il, comme le proposent Hume et Herder

¹⁹ Expression qui sous-entend la substitution des autres formes de noblesse par la noblesse de la couleur de la peau. Cette expression est aussi le titre d'un excellent ouvrage de l'abbé Grégoire.

²⁰ Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 125.

²¹ *Ibid.*

²² Barbara Taylor et Sarah Knott (dir.), *Women, Gender and Enlightenment*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, cité par Antoine Lilti.

²³ LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil/ Gallimard, Paris, 2019, p. 11.

²⁴ *Ibid.* p. 12.

dans leur philosophie de l'histoire²⁵, juger le XVIII^e siècle seulement par rapport aux normes et aux valeurs de l'époque ? Autrement dit, peut-on juger le passé à l'aune du présent²⁶?

Nous nous demanderons alors: comment les Lumières pensent-elles ou ont-elles pensé leur rapport au monde et à l'Autre? Autrement dit, quelles idées les penseurs des Lumières modernes européennes se sont-ils faites des humains appartenant au reste du globe? Tout l'enjeu de la problématique vient de l'existence d'un clair-obscur au sein des Lumières. C'est-à-dire que les Lumières ont un côté lumineux visant à combattre les préjugés en prônant l'universalité des droits, la liberté individuelle, l'égalité, les droits de la personne humaine, etc. et un côté sombre, voire ténébreux qui perpétue les préjugés déjà en présence pour sous-humaniser une catégorie sociale et/ou raciale bien déterminée au service de la conquête coloniale européenne. C'est surtout ce côté sombre des Lumières qui nous intéresse dans le cadre de cette thèse.

En effet, la majorité des philosophes des Lumières ne se font pas une bonne idée des Noirs. S'il est vrai que les femmes et les Noirs font partie des entités les plus rabaissées et les plus sous-humanisées par les Lumières modernes, seule la dernière entité constitue véritablement une épreuve (quasi insurmontable) pour les idéaux des Lumières et plus spécifiquement pour leur rationalisme et leur humanisme universaliste. En ce sens, les mots de Louis Sala-Molins expriment parfaitement bien cette idée:

Les Lumières tracent les portées et les remplissent des plus beaux accords, d'une merveilleuse symphonie à la gloire de la raison, de l'homme, de la souveraineté de chacun, de la philanthropie universelle. Elles jouent à merveille leur partition. Surgit un Noir au beau milieu du concert.

²⁵ David Hume a montré qu'il n'est pas tout à fait approprié de faire le procès d'un auteur d'après un modèle qui lui est inconnu. « Voudriez-vous juger un Grec ou un Romain d'après les lois d'Angleterre ? Écoutez-les se défendre par leurs propres maximes, vous vous prononcerez ensuite. Il n'y a pas de mœurs, quelques innocentes ou quelques raisonnables qu'elles soient, que l'on ne puisse rendre odieuses ou ridicules, lorsqu'on les jugera d'après un modèle inconnu des auteurs ». Hume, (1947) p. 192, cité par Max Caisson, dans « Lumières de Herder », *Terrain*, 1991, Mis en ligne le 06 Juillet, 2007, Consulté le 30 Aout 2023. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/3007>; DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.3007>.

²⁶Cette question fait l'objet d'un titre publié dans « Le développement en partage » par Stéphane Madaule, le 15 décembre 2021.

L'homme, la raison, la souveraineté, la philanthropie? Volatilisés. Et la belle musique vous perce les tympans avec le vilebrequin du sarcasme. En clair, l'épreuve cruciale des Lumières c'est la traite des Noirs et leur esclavage. Ce ne sont pas les Juifs, comme on le prétend parfois. Ce ne sont pas les femmes comme on le dit souvent. Ce sont les « nègres ». De nos jours, pour ceux qui jouent la musique des Lumières, pour ceux qui, de nos jours lisent et relisent leur partition, l'épreuve cruciale c'est encore eux. Ce ne sont ni les juifs ni les femmes, à notre douce époque de retour enthousiaste aux Lumières par l'échec prétendument définitif de tout le reste: ce sont les « nègres » esclaves²⁷.

En effet, au beau milieu des Lumières modernes et humanistes, certaines personnes humaines sont transformées en marchandises pour le bonheur d'autres êtres humains. Achille Mbembe a bien énoncé cet état de fait : « Honni et profondément déshonoré, le Nègre est, dans l'ordre de la modernité, le seul de tous les humains dont la chair fut faite chose et l'esprit marchandise²⁸ ». Tel est le résultat de « l'acharnement colonial à diviser, à classifier, à hiérarchiser et à différencier²⁹ ». Voulant comprendre et connaître la source de cet acharnement à hiérarchiser, nous plongeons le regard vers la modernité. Ce regard nous amène au XVIII^e siècle³⁰ et plus largement au siècle des Lumières – qui est paradoxalement le siècle du progrès et de l'humanisme universaliste – pour chercher le fondement de l'épistémologie politique de la race et du racisme. Parallèlement, nous sommes conscients qu'il est toujours plus pertinent d'étudier race et sexe ensemble, dans la mesure où – dans l'ordre du discriminatif – sexe et race sont indissociables. En ce sens, la question « le sujet du féminisme est-il blanc?³¹ » qui constitue le titre de l'ouvrage collectif sous la direction de Naïma Hamrouni et Chantal Maillé est une question très profonde, dans la mesure où elle permet de mieux saisir les préjugés et les

²⁷ SALA-MOLINS, Louis, *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1992, p. 15.

²⁸ MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La découverte, 2015, p. 18. On peut quand même nuancer ces propos d'Achille Mbembe dans la mesure où il existait des esclaves partout au XVIII^e siècle; c'est le cas par exemple des autochtones dans les Amériques.

²⁹*Ibid.* p.19.

³⁰ Car, comme Louis Sala-Molins le soutient, « à la fin du XVIII^e, l'argumentation esclavagiste vogue toutes voiles déployées au vent constant de évidences ». Voir SALA-MOLINS, Louis. *Le Code Noir. Ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 200-201.

³¹ HAMROUNI, Naïma et MAILLÉ, Chantal (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, les Éditions remue-ménage, 2015.

injustices se trouvant à l'intersection du genre et de la race et par là même permet de mieux lutter non seulement contre la déshumanisation, mais aussi contre « la déshumanisation sexualisée³² ». En effet, comme Elsa Dorlin entre autres le soutient, sexe et race ont une même matrice³³, d'où leur indissociabilité. Toutefois, le souci de circonscrire notre recherche nous invite à étudier plus spécifiquement et plus profondément les préjugés *racistes* des Lumières. Encore plus précisément, nous comptons délimiter le travail autour du racisme anti-noir³⁴ en établissant ses liens avec l'esclavage transatlantique.

Il est important de faire remarquer que nous ne sommes pas en train de dire que la race, le racisme et l'esclavage naissent seulement au XVIII^e siècle, mais, on doit reconnaître que c'est à cette époque qu'on peut observer non seulement « une intensification sans précédent de la traite atlantique³⁵ », mais aussi les réflexions antiesclavagistes sérieuses « et le premier mouvement des grandes vagues abolitionnistes du siècle suivant, donnant lieu à Saint-Domingue à une révolte servile victorieuse appelée à prendre une place de premier plan dans les annales de l'émancipation humaine³⁶ ».

L'objectif de cette thèse consistera à mettre au clair la construction socio-historico-politique des rapports de domination (de race surtout). De ce fait, la thèse visera à expliquer comment, en dépit du fait que les Lumières se caractérisent par le triomphe de la raison, de l'esprit critique et de l'idéal humaniste universel, elles se laissent quand même entraîner par de nombreux préjugés, et plus spécifiquement par des préjugés raciaux et racistes. Toutefois, nous voulons préciser que l'objectif de cette thèse ne consiste ni – pour paraphraser Spinoza – à

³²*Ibid.* p.110.

³³ Voir DORLIN Elsa, *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

³⁴En nuancant la position de la sociologue Colette Guillaumin qui pense qu'il est plus judicieux de « mettre l'accent sur la généralité des racismes [car cela] nous donne une chance de distinguer la source de l'acte raciste et de définir la spécificité du racisant » (Voir GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972, p. 8), nous pensons qu'il faut spécifier le racisme anti-noir car il a une source et une histoire bien particulières.

³⁵LANCEREAU, Guillaume (dir.), *Échos des Lumières. Un XVIII^e siècle pour aujourd'hui*, Paris, nouveau monde, 2022, p. 345.

³⁶*Ibid.*

détester, ni à déplorer, ni accuser, ni à juger les penseurs des Lumières, mais à comprendre d'abord comment il se fait qu'ils se laissent entrainer par des préjugés (racistes et sexistes notamment). Autrement dit, quelles étaient les conditions de possibilité de la construction du discours raciste? Nous chercherons ensuite à comprendre comment les pensées racistes des plus grands penseurs des Lumières ont exercé une influence sur les préjugés racistes de nos contemporains. Cette démarche de compréhension nous invitera d'abord à faire des considérations sur le contexte de la production des idées des Lumières. En effet, les Lumières sont le fruit d'une grande fermentation intellectuelle sans précédent où se croisent à la fois des découvertes scientifiques, des réflexions philosophiques, de l'engagement socio-politico-culturel, du militantisme féminin, de la lutte antiesclavagiste et antiraciste. En ce sens, les grands bouleversements intellectuels du siècle donnent naissance à un vaste univers scientifique donnant lieu à une kyrielle de nouvelles théories qui sont susceptibles d'égarer tout intellectuel qui désire comprendre le rapport entre la nature humaine et la grande diversité phénotypique des humains existant dans le monde.

Notre démarche vise ensuite à comprendre comment des penseurs qui se donnent pour mission de combattre, entre autres, les préjugés peuvent faire montre d'un usage aussi inconsidéré des préjugés sexistes et racistes. Cela dit, nous chercherons à comprendre et à montrer comment les Lumières participent à cette barbarie qu'était l'esclavage colonial et par conséquent à la construction du racisme et à celle de la blancheur, car, comme Pascale Pellerin le soutient après entre autres Michèle Duchet et Sarga Moussa, « les termes esclavage et colonisation renvoient de manière directe à l'idée de race³⁷» mais aussi à l'idée du racisme anti-noir.

Mais avant tout, de quelles Lumières parle-t-on? Autrement dit, les Lumières sont-elles

³⁷ PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Garnier, 2020, p. 7. Voir DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 et MOUSSA, Sarga (dir.), *L'idée de race dans les sciences humaines, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2003.

uniquement européennes? La traite des Noirs étant la principale épreuve des idées philanthropiques d'égalité et celles de droits humains prônées par les Lumières, comment peut-on penser les Lumières après la traite des Noirs (pour paraphraser Hans Jonas)? Nous pouvons enfin demander comme Jean-Claude Guillebaud : « pouvons-nous trouver dans l'héritage des Lumières un principe d'humanité, quelques valeurs d'essence supérieure capables de transcender les différences de race, de culture ou d'expérience historique pour définir notre commune humanité?³⁸ ». En clair, nous visons un double objectif dans cette thèse : d'abord, voir dans quelle mesure la face ténébreuse des Lumières modernes européennes est en opposition avec les idéaux et l'esprit véritables des Lumières en étant l'instigatrice du racisme, et plus spécifiquement du racisme anti-noir. Ensuite et corollairement, trouver un moyen pour éviter les deux écueils (conservatisme et déboulonnage de statues) tout en plaidant en faveur des Lumières en dehors des illusions des Lumières, c'est-à-dire de sauver les Lumières par elles-mêmes. Cela sera l'occasion pour nous de signaler l'importance des « alter-Lumières³⁹ ».

Cette idée vise à montrer que non seulement il y a des penseur.e.s assez intéressant.e.s des Lumières qui sont écarté.e.s, si ce n'est oublié.e.s ou méconnu.e.s voire nié.e.s⁴⁰, mais aussi qu'il y a des alter-Lumières⁴¹ qui, certaines fois, défendent mieux les idéaux des Lumières que les Lumières européennes; c'est le cas, entre autres, des Lumières noires qui luttent non seulement pour l'abolition de l'esclavage mais aussi contre la subordination raciale⁴² en faveur d'une émancipation universelle. En somme, notre objectif consiste à montrer que si les

³⁸ GUILLEBAUD, Jean-Claude, « L'occident et le monde », FAUCHOIS Yann, GRILLET Thierry et TODOROV Tzvetan (dir.), *Lumières. Un héritage pour demain*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, p. 72.

³⁹Nous empruntons cette expression à Yves Citton pour évoquer l'idée de la pluralité des Lumières et pour soutenir l'idée que l'altermodernité n'est pas extérieure à la modernité et que « les Lumières se sont toujours nourries d'altermodernités ». Voir CITTON, YVES, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, 2022, p.33.

⁴⁰C'est le cas par exemple d'Isabelle de Charrière (1740-1805) qui est considérée par la philosophe brésilienne Denise Ferreira Da Silva comme préceuse des « critical Whiteness ». Isabelle Vissière pour sa part la qualifie d'« aristocrate révolutionnaire ». Voir VISSIÈRE, Isabelle, *Isabelle de Charrière. Une aristocrate révolutionnaire (écrits 1788-1794)*, Paris, des femmes, 1988.

⁴¹ Terme emprunté à Yves Citton qui parle d'« *Altermodernités des Lumières* », titre qu'il tire du livre *Commonwealth* de Michael Hardt et Toni Negri.

⁴² Et par extension contre la subordination de genre.

Lumières européennes ont une face ténébreuse, surtout en raison de leur perception de l'Autre, il y a d'autres Lumières extra-européennes (alter-Lumières) qui sont susceptibles d'éclairer les Ténèbres des Lumières européennes.

La question de la perception que les penseurs européens se font de l'Autre nous invitera à parler de la question du racisme. En effet, sachant que le racisme a pour référent un construit socio-économico-politique, nous voulons enquêter sur l'origine de ce construit, étant donné que, comme le dit Magali Bessone, le travail du philosophe critique de la race se distingue de celui de l'historien travaillant sur la race⁴³ en ce qu'il est doté d'un engagement critique vis-à-vis des savoirs traditionnels dominants, lesquels visent à réduire le champ épistémique à des penseurs européens ou occidentaux. Le travail du philosophe critique de la race vise entre autres à élargir le canon philosophique, et pour ce faire, il met de l'avant des penseurs non européens⁴⁴ profonds mais peu connus, parce qu'invisibilisés.

Pour atteindre notre objectif, nous établirons un rapport entre trois paradigmes d'analyses des Lumières : la Théorie critique⁴⁵ (étant cette approche de la philosophie sociale consistant avant tout à questionner les structures de pouvoir); la Déconstruction⁴⁶ (consistant précisément à ne pas naturaliser ou à dénaturiser voire désacraliser les qualificatifs socioconstruits – c'est-à-dire qui sont conditionnés par l'histoire, l'économie, la politique et les institutions – attribuables aux êtres et aux choses) et la Philosophie critique de la race⁴⁷ (étant d'une part « critique du racisme à la fois en tant qu'idées, croyances, valeurs, mais aussi

⁴³BESSONE, Magali, « Les contextes de la race : une question normative », *Archives de philosophie*, Paris, Centre Sèvres, 2018, p. 501.

⁴⁴ Dans cette perspective, Robert Bernasconi considère l'ouvrage du philosophe haïtien Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, publié en 1885, « comme le texte fondateur de la philosophie critique de la race en raison de la profondeur et de l'ampleur de son engagement critique avec le racisme de son temps et la finesse de son analyse critique de la notion de race ». Voir BESSONE, Magali, « Qu'est-ce que la critique dans la philosophie critique de la race? », *Astérior*, 2022. Consulté le 09 septembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/8689>.

⁴⁵ Dans le sillage de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Jürgen Habermas, Axel Honneth etc.

⁴⁶ Dans le sillage de Martin Heidegger, Gérard Granel, Jacques Derrida, Michel Foucault, Bernard Stiegler, Giles Deleuze, Judith Butler, Jean François Lyotard, Edward Said, etc.

⁴⁷ Dans le sillage de Charles Mills, Linda Martín Alcoff, et Magali Bessone.

en tant que pratiques et institution sociales [et d'autre part] critique des interprétations naturalistes traditionnelles de la race; et elle est critique du déni de l'importance passée et présente de la race dans la construction de la modernité et du monde contemporain »⁴⁸). Cela va sans dire que la critique de la Philosophie critique de la race est susceptible d'englober toutes les critiques des Lumières.

Aussi inscrivons-nous notre recherche dans le champ de la philosophie critique de la race. En effet, parce que la philosophie critique de la race œuvre à diagnostiquer, dénaturiser et dévoiler « les structures d'oppression sociopolitiques par la prise au sérieux des données empiriques issues des sciences sociales et historiques et par celle de points de vue minoritaires souvent ignorés ou étouffés comme points de vue cognitifs pertinents⁴⁹», elle est un bon instrument qui pourra nous aider à atteindre notre objectif. En outre, le choix de la philosophie critique de la race est légitime pour nous, parce que celle-ci interroge entre autres « les conditions sociohistoriques d'apparition, de la nature exacte, des effets politiques de la race et du racisme⁵⁰». En fait, si la philosophie critique de la race – qui est différente de la philosophie de la race ou de la *théorie* critique de la race – n'est pas une méthode en soi, elle fait pourtant usage de plusieurs outils méthodologiques, dont le structuralisme et la phénoménologie critique.

Pour mener à bien ce travail, nous commencerons par présenter une vue panoramique de la modernité du XVIII^e siècle en intégrant les Lumières extra-européennes qui sont souvent oubliées quand on fait l'historiographie des Lumières. Ce sera le premier chapitre. Dans un deuxième temps nous présenterons la Traite comme la véritable embuche pour le rationalisme et l'universalisme prônés par les Lumières en montrant que l'anthropologie des Lumières

⁴⁸ BESSONE, Magali, *Op.cit.*, citant Charles Mills « Critical philosophy of race », dans, *The Oxford Handbook of philosophical methodology*, H. Cappelen, T. Gendler et J. Hawthorne éd., Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 709.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

s'enlise dans un ardent ethnocentrisme voire un eurocentrisme forcené. Le troisième chapitre sera consacré à la description des principales sources des préjugés racistes; nous essayerons de montrer comment les préjugés racistes se sont cristallisés en montrant que les récits de voyage modernes constituent un tremplin pour la construction des préjugés racistes et de la blancheur. Dans le quatrième chapitre, nous essayerons de montrer comment les principaux penseurs des Lumières reconnus par l'historiographie occidentale ont cultivé les préjugés racistes à travers leur pensée et leurs œuvres. Cela nous invitera à classer les penseurs des Lumières selon qu'ils soutiennent ou combattent le système esclavagiste et le racisme en précisant ceux qui ont une position ambiguë face à la question du colonialisme et du racisme. Enfin, dans le cinquième chapitre, nous insisterons sur la nécessité d'une certaine décolonisation des Lumières en montrant que non seulement les Lumières ne sont pas réductibles à l'Europe, mais aussi, qu'elles ne sauraient se limiter à des idées purement et simplement théoriques.

Dans cette perspective, nous soutiendrons (à la suite de Charles Mills) l'idée que les Lumières noires sont plus susceptibles d'illuminer le monde et de matérialiser les idéaux déclarés des Lumières que les Lumières européennes et occidentales; elles défendent mieux « les principes et les applications concrètes » des Lumières que les Lumières européennes.

Chapitre 1

**Vue panoramique de la modernité dix-huitièmiste: entre
les Lumières européennes et extra-européennes**

En réalité, les Lumières appartiennent au patrimoine intellectuel mondial [...]. À ce point, c'est toute l'identification des Lumières, si prégnantes dans nos représentations, qui doit être interrogée. Les Lumières n'ont jamais été un héritage exclusivement européen. LILTI, Antoine, *Actualité des Lumières : une histoire plurielle*, Paris, Collège de France /Fayard, 2023, p. 39.

I. Vue panoramique de la modernité dix-huitièmiste: entre les Lumières européennes et extra-européennes

L'objectif de ce chapitre consiste à présenter une vue globale des Lumières tout en questionnant la conception des Lumières telle qu'elle est construite par l'historiographie traditionnelle. À travers ce chapitre, nous voulons débattre de deux thèses émises sur les Lumières : les Lumières comme mouvement exclusivement européen et les Lumières comme patrimoine mondial. Dans un premier temps nous essayerons de définir les Lumières en distinguant plusieurs types et en présentant leurs caractéristiques fondamentales; dans un deuxième temps nous parlerons des manifestations ambivalentes des Lumières. Nous plaiderons enfin pour une nouvelle histoire des Lumières. Mais alors, que sont donc les Lumières?

1.1 Qu'appelle-t-on « les Lumières » ?

Parler des Lumières revient d'abord à parler (traditionnellement) d'un mouvement intellectuel au XVIII^e siècle et qui s'insère à la fois dans un cadre historique et normatif. Toutefois, ce mouvement doit aussi être considéré comme le fruit d'un long héritage du passé, et en même temps qui laisse un héritage intellectuel à la fois productif et controversé à la postérité. Cela dit, nous soutenons l'idée que les Lumières ont une plus grande extension chronologique et géographique que celle que le canon majoritaire a l'habitude de leur donner.

Ainsi, si une conception historiographique (occidentale) classique et très populaire tend à limiter les Lumières à la seule période du XVIII^e siècle historique européen – en les faisant commencer certaines fois en 1715, date de la mort de Louis XIV, pour les faire terminer en 1789, date qui marque le début de la Révolution française (cette délimitation est soutenue entre autres par Pierre-Yves Beaurepaire⁵¹) –, d'autres conceptions les font commencer à d'autres moments de l'histoire et prennent d'autres événements comme points de repère⁵². Leo Strauss quant à lui oppose les Lumières modernes aux Lumières médiévales « qu'il identifiait à l'œuvre de Maimonide, mais aussi à celle d'Al-Fârâbi. Ces Lumières juives et musulmanes avaient, selon lui, promis la liberté de philosopher et l'usage critique de la raison, mais sans opposer celle-ci à la raison⁵³ ». Margaret Jacob et Jonathan Israel situent l'origine des Lumières au XVII^e siècle et plus particulièrement en Hollande, avec Spinoza et le Spinozisme, plutôt qu'en France. Lisons un peu la conception chronologique des Lumières de Jonathan Israel: « une lecture attentive des sources suggère fortement, du moins me semble-t-il, que Spinoza et le Spinozisme constituaient, en fait, l'armature intellectuelle des Lumières radicales partout en Europe, non seulement aux Pays-Bas, en Allemagne, en France, en Italie et en Scandinavie, mais aussi au Royaume-Uni et en Irlande⁵⁴ ».

Nous optons, en ce qui nous concerne, pour une vision encore plus élargie des Lumières qui prendra surtout en compte des Lumières non-européennes marginalisées. Pour cela, nous comptons construire non pas une critique des Lumières mais une nouvelle lecture des Lumières qui tend à déconstruire l'historiographie canonique des Lumières, laquelle lecture prendra appui sur trois approches fondamentales : la Théorie critique, la Déconstruction et la

⁵¹ Voir BEAUPAIRE-, Pierre-Yves, *La France des Lumières (1715- 1789)*, Paris, Renaud Bray, 2011.

⁵² Par exemple, *l'Encyclopaedia Britannica* délimite les Lumières par deux Révolutions : la Glorieuse Révolution (1688) et la Révolution Française (1789).

⁵³ *Ibid.*, p. 44. Citant Leo Strauss, « La philosophie et la loi » [1935], *Maimonide*, édité et traduit par Rémy Brague, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1988.

⁵⁴ ISRAEL, Jonathan, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, [2001], Trad. Pauline Hugues et al. Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 22.

Philosophie critique de la race.

De son côté, la Théorie critique trouve son origine lointaine chez Kant, comme en témoigne le développement d'une révolution critique par Kant dès le XVIII^e siècle, laquelle prétend ne rien laisser sans le passer au crible de la critique (même si au fond Kant lui-même n'arrivait pas à dépasser les préjugés racistes de son temps, comme on va le démontrer dans ce travail). Ainsi, dans la préface à la première édition de sa *Critique de la raison pure*, peut-on lire : « notre siècle est le vrai siècle de la critique, rien ne doit pas y échapper⁵⁵ ».

La Théorie critique trouve également son origine récente chez Marx tout en rejetant certaines théories sociales matérialistes de Marx. En fait, elle est à la fois une auto-réflexion critique, une critique de l'autre, des mobiles sociaux ainsi que de la société dominante. En ce sens, Max Horkheimer nous invite à distinguer la théorie critique de la théorie traditionnelle, dans la mesure où cette dernière, appelée également théorie scientifique, ne fait que mettre en ordre des faits sans savoir pourquoi elle les met en ordre « ni pourquoi elle se concentre sur certains objets et non sur d'autres. Ce qui manque à [la théorie traditionnelle], c'est la réflexion de soi, la connaissance des mobiles sociaux qui la poussent dans une certaine direction⁵⁶ ».

Aux yeux de Max Horkheimer, la Théorie Critique connaît plusieurs étapes, et la dernière consiste à préserver l'autonomie individuelle. C'est ainsi, écrit-il, que « notre nouvelle théorie critique en est venue à [...] préserver dans ce qui est nécessaire et que nous ne pouvons empêcher, ce que nous ne voulons pas perdre à savoir l'autonomie de l'individu⁵⁷ ». Cela dit, la Théorie Critique nous servira à diagnostiquer et à mettre à nu les contradictions et les ambivalences du siècle le plus éclairé de l'histoire à travers une lecture critique (qui transcende les lectures traditionnelles) des textes des principaux penseurs des Lumières.

La Déconstruction pour sa part est une philosophie critique héritée de Martin Heidegger et

⁵⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1781, Préface de la première édition.

⁵⁶ HORKHEIMER, Max, *Théorie critique. Essais*, [1978], Trad. Groupe de traduction au collège de philosophie, Paris, Payot, 2009, p. 329.

⁵⁷ *Ibid.* p. 331

de la philosophie « à coups de marteau » de Nietzsche mais systématisée et théorisée par Jacques Derrida. Pour Derrida, la « déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode⁵⁸ ». On peut alors considérer la déconstruction comme une démarche complémentaire à la démarche critique. Elle nous permettra de procéder à une analyse rigoureuse visant à interroger et à démonter les structures de la pensée occidentale, notamment l'idée d'une lecture orientée imposée subrepticement par l'historiographie traditionnelle des Lumières.

De son côté, la philosophie critique de la race peut être comprise comme l'application de la Théorie critique de la race (champ du droit) à la philosophie. On doit préciser que la philosophie critique de la race se différencie de la philosophie de la race en ce qu'elle « ne se limite pas à déterminer si la race est une fiction ou une notion confuse du discours ordinaire⁵⁹ ». Elle comprend la race et le racisme comme des construits sociaux et cherche non seulement à expliquer la source et les fondements de tels construits mais aussi à « détruire les préjugés et à promouvoir l'égalité et la justice⁶⁰ ».

En effet, notre démarche critique vise moins les Lumières en soi que la conception eurocentrique des Lumières telle qu'elle est élaborée par l'historiographie canonique; car nous pensons que les Lumières sont une mine inépuisable et profitable pour notre monde. Notre critique vise au contraire à sauver les Lumières. De ce fait, notre criticisme vise non seulement à relater les préjugés des Lumières en dévoilant la face ténébreuse de ce mouvement intellectuel pourtant à vocation critique, humaniste et universaliste, mais aussi à révoquer la conception eurocentrique et dogmatique tendant à faire des Lumières l'apanage exclusif de l'Europe; ainsi qu'à mettre au jour des alter-Lumières qui font mieux honneur aux idéaux des Lumières que celles mises en valeur par l'historiographie canonique occidentale.

⁵⁸ DERRIDA, Jacques, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p.390.

⁵⁹ BESSONE, Magali, *Op.cit.*

⁶⁰ *Ibid.*

a. Des Lumières multiples et hétérogènes

Il va sans dire qu'il existe des traits communs entre les différentes philosophies des Lumières; toutefois, même s'il existe quelques traits communs entre les différentes Lumières européennes modernes, nous pouvons soutenir la thèse qu'elles ne sont ni homogènes ni uniformes. Le point de vue que nous venons de formuler ici semble, à première vue, s'opposer à celui de Jonathan Israel qui, après avoir soutenu son opposition à une conception « nationaliste » des Lumières, s'efforce de montrer que « les Lumières européennes furent un mouvement intellectuel et culturel extrêmement unifié⁶¹ ». À notre avis, dire que les Lumières furent un mouvement unifié c'est confondre l'idéal des Lumières avec la pratique effective des Lumières dans les différentes régions du globe. En fait, nous pensons que les Lumières n'ont pas un projet précis, accompli et absolu. Les mots suivants de Tzvetan Todorov expriment bien cette idée :

Il n'est pas aisé de dire en quoi consiste exactement le projet des Lumières [...]. Les grandes idées des Lumières ne trouvent pas leur origine au XVIII^e siècle; quand elles ne viennent pas de l'Antiquité, elles portent les traces du haut Moyen-âge, de la Renaissance et de l'époque classique. Les Lumières absorbent et articulent des opinions qui, dans le passé, étaient en conflit [...]. Les Lumières sont à la fois rationalistes et empiristes, héritières de Descartes comme de Locke. Elles accueillent les anciens et les modernes, les universalistes et les particularistes, elles sont éprises d'histoire et d'éternité, de détails et d'abstractions, de nature et d'art, de liberté et d'égalité. Les ingrédients sont anciens, pourtant leur combinaison est neuve : non seulement ils ont été agencés entre eux, mais, et cela est essentiel, c'est au moment des Lumières que ces idées sortent des livres pour passer dans le monde réel⁶².

En fait, nous comprenons que l'idéal des Lumières est commun mais que chaque pays adapte cet idéal à ses réalités et à ses besoins parce que justement chaque pays a ses problèmes

⁶¹ ISRAEL, Jonathan, *Op. cit.*

⁶² TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 9.

à régler. Par exemple, l'*Aufklärung* (les Lumières allemandes) et l'*illuminismo* (les Lumières italiennes) n'ont pas les mêmes points de départ et ne laissent pas les mêmes héritages que l'*Enlightenment* (les Lumières anglaises) ou encore les Lumières françaises. Là où les penseurs des Lumières combattent, en France par exemple, pour obtenir les libertés individuelles, les penseurs des Lumières anglaises mènent d'autres combats (ceux du progrès scientifique par exemple) car l'Angleterre était déjà très avancée sur le plan des libertés individuelles et la monarchie parlementaire anglaise était acceptée par la quasi-totalité de la population y compris les penseurs. Ce n'était pas un combat à y mener.

Les Lumières haïtiennes ne pouvaient pas être une simple lutte pour la liberté individuelle, leur contexte avait exigé une lutte plus générale, une lutte pour la liberté, disons mieux pour la libération de tout un peuple, de toute une nation soumise à l'esclavage. Les Lumières italiennes pour leur part se caractérisent davantage par leur lutte pour l'obtention de l'unité d'une Italie qui a été déchirée par différentes tensions que par une lutte contre la censure ou la monarchie comme c'était alors le cas en France. Les Lumières écossaises, pour leur part, tendent à valoriser le « sens commun » considéré comme la faculté fondatrice du savoir et de la morale. Les Lumières allemandes, enfin, frisent l'idéalisme et tendent à libérer « l'Anthropologie du métaphysique⁶³ ». On pourrait aussi parler des Lumières hollandaises, espagnoles, russes, etc., dont chacune a un point de départ propre et des finalités contextualisées.

b. Différents décentrement des Lumières

Dans cette perspective, nous soutenons la démarche de Marc Belissa qui parle de trois décentrement des Lumières. En effet, si pendant longtemps « les historiens et les littéraires du

⁶³ BOURGEOIS, Bernard, *La philosophie allemande classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 46.

XVIII^e siècle ont insisté sur les Lumières françaises et en particulier sur le milieu des Encyclopédistes, c'est-à-dire des proches de Diderot, d'Alembert et Voltaire⁶⁴ », la tendance commence à être changée depuis ces dernières décennies. En ce sens, le premier décentrement étant chronologique, Marc Belissa tend à placer les précurseurs des Lumières non « chez les Français des années 1680-1690 avec Fontenelle ou Bayle⁶⁵ » mais au milieu du XVII^e siècle avec d'autres penseurs comme Hobbes, Locke ou encore Spinoza.

Le deuxième décentrement pour sa part est géographique et tend à expliquer et à montrer :

La dette énorme des Lumières françaises à l'égard de la pensée politique anglaise du XVII^e siècle avec les républicains anglais comme Sidney ou leurs adversaires Thomas Hobbes et surtout avec John Locke, dont l'influence est immense sur tout le XVIII^e siècle; puis d'autres historiens ont insisté sur la pluralité des formes « nationales » des Lumières. « Lumières radicales » et républicaines dans les Provinces-Unies avec la figure de Spinoza notamment, Aufklärung plus marquée par les questions religieuses en Allemagne, Lumières italiennes et espagnoles plus tardives et davantage tournées vers les questions des réformes économiques et sociales, etc.⁶⁶

Et enfin le troisième décentrement est social et tend à mettre le projecteur sur des auteurs moins célèbres que ceux qu'on cite ordinairement, mais qui sont « tout aussi révélateurs des divisions, des contradictions et des tensions qui traversent les Lumières, car de ce triple décentrement, la conclusion qui s'est imposée à tous les spécialistes est l'extraordinaire pluralité philosophique, politique et religieuse des Lumières⁶⁷ ».

Ces trois décentremets nous montrent déjà que les Lumières européennes ne sont pas homogènes. Toutefois, si Marc Belissa a le mérite d'élargir le champ des Lumières, force est de constater qu'il reste, la plupart des historiens, enfermé dans le carcan du « mythe intra-

⁶⁴ BELISSA, Marc, « La faute à Voltaire? La faute à Rousseau? », dans, Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Talendier, 2015, p. 28.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

européen » de la modernité. Or, si l'on en croit Aníbal Quijano, « la modernité, le capital et l'Amérique latine naissent le même jour⁶⁸ ». Autrement dit, la Modernité – y compris les Lumières – ne saurait être l'apanage (exclusif) de l'Europe. D'ailleurs, pour Quijano et Wallerstein, l'Europe est finalement une invention de l'Amérique. Phillippe Collin fait la synthèse de la thèse de ces deux sociologues latino-américains en ces termes :

À partir du XVI^e siècle, c'est en effet l'Amérique qui invente l'Europe. Le mot-valise « américanité » vise précisément à expliquer cela : la stricte congruence entre l'émergence de l'Amérique et celle de la modernité. L'américanité a signifié l'avènement du monde moderne fondé sur quatre éléments structurants. Le premier est la colonialité, c'est-à-dire l'établissement d'un système interétatique hiérarchisé et inégalitaire au niveau global. Le deuxième est l'ethnicité, que les auteurs définissent comme la création d'un système de démarcation ethnique (Indiens, Noirs, Blancs, Criollos, Métisses, etc.) et le classement hiérarchique de ces identités permettant d'organiser la division du travail et la distribution inégale des ressources. Le troisième est le racisme, en tant que processus d'inscription institutionnel des frontières sociales ethnicisées. En dernier lieu, « la déification et la réification de la nouveauté » qui fonctionnent comme un instrument idéologique de promotion permanente du « progrès » et de dénigrement des « traditions », redéfinies comme des usages archaïques et dépassés⁶⁹.

Dans la même perspective, il est aussi important de mettre en lumière le rôle que les sociétés orientales ont eu à jouer dans l'élaboration de la Modernité et des Lumières européennes et françaises. En effet, c'est un fait que le XVIII^e siècle européen a eu une forte fascination pour l'Orient. Si l'Europe a été fascinée par l'Orient au cours du XVIII^e siècle,

⁶⁸ QUIJANO, Aníbal, « La modernidad, el capital y America Latina nacen el mismo día », Illa. *Revista del centro de educación y cultura*, n° 10, 1991, p. 42-47. Entretien Nora Velarde. Cité par Phillippe Colin et Lissell Quiroz, dans *Pensées Décoloniales. Une introduction aux théories critiques de l'Amérique Latine*, Paris, La Découverte, 2023, p. 115.

⁶⁹ COLLIN, Phillippe et QUIROZ, Lissell, *Pensées Décoloniales. Une introduction aux théories critiques de l'Amérique Latine*, Paris, La Découverte, 2023, p. 116-117. Résumé de la thèse située dans *La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, p. 86- 597. Cette thèse est reprise et approfondie par l'argentin Enrique Dussel qui montre que la modernité est née en 1492, date que les Européens considèrent comme la « Découverte de l'Amérique ». La modernité est donc née, selon Enrique Dussel, quand l'Europe « put se confronter avec un 'Autre' qu'elle-même et le contrôler, le vaincre, le violenter, quand elle put se définir comme un ego découvreur, conquérant, colonisateur de l'Altérité constitutive de la modernité elle-même ». Voir DUSSEL, Enrique, *1492, L'occultation de l'Autre*, Éditions ouvrières, Paris, 1992, p. 5.

l'inverse n'était pas aussi vrai, « l'engouement intellectuel de l'Europe pour l'Orient contrastant massivement avec l'indifférence de l'Orient pour l'Europe en dépit de l'occasionnelle perspicacité de quelques voyageurs ou diplomates⁷⁰».

On connaît par exemple l'influence de l'Orient musulman sur l'œuvre des penseurs des Lumières : comme Voltaire qui consacre une tragédie *Mahomet I ou le fanatisme*, comme Montesquieu qui utilise la Perse et deux Persans pour critiquer les mœurs parisiennes dans *Les Lettres persanes* (1721), l'orientalisme étant encore présent en 1748 dans une moindre mesure dans son chef-d'œuvre *L'Esprit des Lois*; ou Henri de Boulainvilliers qui explore les mœurs musulmanes à travers entre autres *La vie de Mahomet. Avec des réflexions sur la religion mahométane et les coutumes des musulmans* (1730). Ou François de Tott avec ses *Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* publiés pour la première fois en 1784. Les *Mémoires* font de belles descriptions des sociétés orientales et contiennent des analyses philosophiques et politiques très poussées du déclin de l'Empire ottoman qui ont servi de guide aux historiens et aux penseurs des Lumières ainsi qu'à leur postérité.

Les brèves considérations précédentes révèlent, pour ainsi dire, la complexité d'une histoire exclusive et absolue des Lumières. On peut alors soutenir l'idée que les Lumières sont en proie à un problème analogue à celui de la philosophie. En effet, comme pour la philosophie où son enjeu historique pose problème à l'histoire, particulièrement en ce qui a trait à son acte de naissance, il ne saurait y avoir précisément un lieu et une date de naissance des Lumières. Il ne saurait avoir une date « de début et de fin du processus engagé par l'esprit et l'idée des Lumières ni du procès de modernisation de la modernité ponctuée par des crises, ruptures, transitions⁷¹ ». En fait, considérant les différentes historiographies et les différents « décentrement » des Lumières cités plus haut, « on constate que la période durant laquelle

⁷⁰ HATEM, Nicole et IBRAHIM, Annie (dir.), *Lumières orientales et Orient des Lumières. Éléments pour un dialogue*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 49.

⁷¹ TAPIA, Claude, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », Dans *Connexions*, Éditions Eres, 2012, p. 16.

les Lumières sont situées va d'une quarantaine d'années à plus de deux siècles⁷² ». Cela témoigne donc une incertitude chronologique concernant l'histoire des Lumières.

De même, nous pensons que l'idée véhiculée par l'historiographie classique traditionnelle selon laquelle les Lumières sont une institution proprement européenne, et soutenue entre autres par François Bessire qui écrit : « les Lumières, même si elles ont vocation universelle, se représentent européennes : ce qui permet de définir l'Europe, c'est moins un territoire qu'une civilisation, celle des Lumières⁷³ », est discutable. En effet, nous pensons que les Lumières ne sauraient avoir un lieu de naissance précis, car elles se caractérisent avant tout par leur universalité. En tout cas, les Lumières restent et demeurent un grand héritage historique et culturel pour l'humanité.

c. Les Lumières, un héritage historique continu

Il appert que les Lumières constituent un patrimoine mondial. En ce sens, nous pouvons dire que les Lumières européennes étaient centrales au XVIII^e siècle, mais pas les seules en leur genre dans le monde. L'héritage des Lumières est donc mondial et l'esprit des Lumières transcende le XVIII^e siècle. Cela dit, Tzvetan Todorov a raison de préciser que : « Les Lumières appartiennent au passé, puisqu'il a existé un siècle des Lumières; pourtant, elles ne peuvent pas « passer », car elles en sont venues à désigner non plus une doctrine historiquement située, mais une attitude à l'égard du monde⁷⁴ ». De ce fait, l'esprit des Lumières ne saurait se limiter non plus à un continent précis susceptible d'être présenté comme son lieu de naissance. Il faut aussi reconnaître le rôle des sociétés non européennes comme le Japon, l'Inde, la Perse etc. dans l'élaboration et la construction de l'héritage des Lumières. Pour cette raison, comme

⁷² SALAÛN, Franck, « Diderot et D'Alembert ont-ils inventé les Lumières? », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Société Diderot, 2017, p. 183. Mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 3 octobre, 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5508>.

⁷³ BESSIRE, François, « Géographie des Lumières », dans, ST-MARTIN, Armelle (dir.), *Les Lumières au-delà des alpes et des Pyrénées. Communications, transferts et échanges*, Paris, Hermann, 2013, p. 11.

⁷⁴ TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. 125.

Antoine Lilti le soutient très lucidement, « c'est toute l'identification des Lumières à l'Europe, si prégnante dans nos représentations, qui doit être changée. Les Lumières n'ont jamais été un héritage exclusivement européen⁷⁵ ».

Toutefois, il faut reconnaître la spécificité des Lumières européennes modernes. D'ailleurs, « ce n'est qu'en référence aux Lumières modernes du XVIII^e siècle européen que prend sens l'opération qui consiste à désigner sous ce terme d'autres moments de l'histoire de la pensée. Or ce geste, avec plus ou moins de rigueur, a été répété à plusieurs reprises, en général avec l'objectif d'identifier des traditions non européennes des Lumières⁷⁶ ». L'une des spécificités des Lumières européennes modernes réside dans le fait qu'elles laissent à la postérité les bases théoriques pour remettre en cause, contester et critiquer tout ce qui ne participe pas à la glorification de l'espèce humaine; y compris des penseurs des Lumières qui participent à la sous-humanisation d'une certaine catégorie d'hommes et de femmes. Dans ce qui suit, nous montrerons d'une part que, dans bien des cas, les Lumières modernes passent à côté des idéaux et des caractéristiques des Lumières, et d'autre part, comment – en se basant sur les idéaux énoncés théoriquement par les Lumières modernes européennes – certaines Lumières non européennes participent à l'universalisation des Lumières et au passage des idées théoriques aux actions réelles et pratiques, rendant possible et effectif par là même l'universalisme théorisé par les Lumières modernes.

1.2 Les caractéristiques fondamentales des Lumières modernes

Les Lumières, étant dominées par une philosophie militante, se caractérisent entre autres par un esprit d'affranchissement, de libération et de progrès. En effet, les Lumières se caractérisent par une foi excessive dans le genre humain, par l'affirmation des droits et des

⁷⁵ Lilti, Antoine, *Actualités des Lumières : Une histoire plurielle*, Paris, Collège de France/Fayard, 2023, p. 39-40.

⁷⁶-*Ibid.* p. 45.

libertés individuelles et par le rejet des préjugés, rejet caractérisé par l'affirmation de la raison, laquelle est considérée comme la faculté maîtresse par laquelle les humains sont en mesure d'affirmer leur liberté. En ce sens, deux maîtres-mots : Liberté et Raison, peuvent résumer l'idéal des Lumières. Nous entendons analyser la spécificité de ces deux maîtres-mots au temps des Lumières dans les prochaines sections du chapitre.

a. La liberté et la raison au temps des Lumières

Les mots Liberté et raison ne sont pas propres au siècle des Lumières et à l'époque moderne dans la mesure où ils font partie intégrante de l'histoire de la philosophie dès ses débuts. Voilà pourquoi on a l'habitude d'assimiler l'avènement de la philosophie avec l'avènement de la rationalité et la liberté de penser. Cependant, ces mots ont une charge sémantique plus dense et plus variée à l'époque des Lumières modernes. En effet, la liberté et la raison font partie à la fois des mots les plus riches en sens, et des plus utilisés, voire des plus galvaudés au cours des époques moderne et contemporaine. Du côté de la liberté par exemple, on parle de liberté de conscience, liberté d'expression, liberté d'association, liberté politique (reconnues entre autres par la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789), et la liste pourrait être longue. Il est toutefois important de noter que les deux principaux sens : liberté/indépendance (au sens d'absence de contraintes) et liberté/autonomie (dans le sens d'un « déterminisme conscient⁷⁷ ») coexistent et se complètent au cœur des idéaux des Lumières. Du côté de la raison, on parle par exemple de raison d'État, raison spéculative ou théorique, raison dialectique, raison instrumentale, raison pratique, etc. Comme pour la liberté, les deux principaux sens : raison théorique (au sens d'une faculté intellectuelle tournée vers la connaissance) et raison pratique (au sens d'une faculté intellectuelle tournée vers l'action) se

⁷⁷ Tel que Spinoza le comprend, le déterminisme conscient est la condition de possibilité de la liberté, sans quoi elle n'est qu'une illusion.

complètent chez les penseurs des Lumières.

Ainsi en va-t-il de la liberté, qui constitue la définition même de l'humain selon les philosophes des Lumières. Aux dires de Rousseau, « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs⁷⁸ ». C'est dans cette même logique que Juan Vicente Cortés et Sophie Laveran soutiennent à la suite de Spinoza qu'un véritable humain c'est un être libre qui sait se conduire par la raison : « la raison est ce qui permet de connaître adéquatement les causes de nos actions, nous rendant libres et, par conséquent [humains] au vrai sens du mot⁷⁹ ».

Dans cette perspective, les penseurs des Lumières œuvrent à affranchir, à libérer les humains par rapport « aux diverses tutelles qui maintenaient l'humanité dans un état d'hétéronomie : la tutelle spirituelle, morale et scientifique de l'Église, la tutelle politique et économique de la monarchie, la tutelle esthétique des anciens, la tutelle sociale et psychologique de la famille patriarcale⁸⁰ ». En ce sens, Adorno et Horkheimer ont raison de dire que « de tout temps, l'Aufklärung au sens le plus large de pensée en progrès a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains⁸¹ ». Cette entreprise d'affranchissement prônée par les philosophes des Lumières vise également à combattre l'obscurantisme et les préjugés, lesquels sont considérés comme des obstacles au bonheur et au progrès des humains. D'où l'affirmation de la suprématie de la raison – considérée comme le seul instrument digne de combattre les préjugés et toutes les formes d'obscurantisme et accéder par là même au progrès de l'humanité prôné par les philosophes des Lumières.

⁷⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Édition électronique produite à partir du texte publié en 1762, Paris, Union générale d'Éditions, 1963, p. 13.

⁷⁹ CORTÉS, Juan Vicente ; LAVERAN, Sophie (dir.), *Spinoza : La raison à l'épreuve de la pratique*, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2013, p. 93, consulté le 16 janvier 2024.

⁸⁰ CITOT, Vincent, « Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoire*, # 25, 2005, p. 36.

⁸¹ HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, 2^e éd, [1969], Trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

b. La critique des préjugés au temps des Lumières

La critique est l'une des pratiques des Lumières. Grâce aux Lumières et à leur activité critique, le XVIII^e siècle européen est surnommé le siècle de l'esprit critique. C'est l'une des raisons pour lesquelles on a toujours considéré le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (1697) comme l'un des textes fondateurs du mouvement des Lumières, au moins en France. En effet, le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle contenait déjà un appel à la tolérance et une lutte contre les superstitions et les préjugés. Tout au long du siècle des Lumières, les critiques les plus acerbes sont lancées à l'encontre des croyances religieuses et des préjugés, lesquels sont considérés comme une entrave à l'affirmation de la raison et de la liberté de penser et, par là même, un incitatif à l'obscurantisme et à l'ignorance que les Lumières jurent de combattre jusqu'à l'éradication.

En effet, le combat contre les préjugés intéresse tellement les Lumières que certains penseurs vont jusqu'à travailler sur la conceptualisation du préjugé. C'est le cas par exemple de Voltaire qui y consacre quelques pages de son *Dictionnaire philosophique* et qui définit le préjugé en ces termes : « le préjugé est une opinion sans jugement. Ainsi, dans toute la terre, on inspire aux enfants toutes les opinions qu'on veut avant qu'ils puissent juger⁸² ». Cependant, il est intéressant de faire remarquer que Voltaire n'accorde pas une valeur négative à tous les préjugés. À ses yeux, certains sont même nécessaires; cela l'invite à faire la distinction entre les préjugés universels, les préjugés des sens, les préjugés physiques, les préjugés historiques et les préjugés religieux : « Il y a des préjugés universels, et nécessaires qui sont la vertu même [...]. Il y a donc de très bons préjugés : ce sont ceux que le jugement ratifie quand on raisonne⁸³ ».

Le chevalier de Jaucourt, chargé d'écrire l'article sur le préjugé dans *l'Encyclopédie*,

⁸² VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 351.

⁸³ *Ibid.*

nous le définit ainsi : « Faux jugement que l'âme porte de la nature des choses, après un exercice insuffisant des qualités intellectuelles [...]. Le préjugé n'est pas toujours une surprise du jugement [...], il naît aussi de cette malheureuse pente de l'âme vers l'égarement, qui la plonge dans l'erreur malgré sa résistance⁸⁴ ».

Toutefois, en dépit de cette mauvaise presse dont les préjugés sont l'objet au temps des Lumières, il est surprenant de constater que la grande majorité des penseurs des Lumières, et pas les moindres, se sont laissé entraîner par des préjugés et plus particulièrement par des préjugés raciaux⁸⁵, qui se manifestent abondamment dans leurs œuvres. Comment comprendre qu'un grand philosophe sceptique comme David Hume n'ait même pas douté des préjugés reçus sur les Noirs? Et, pour comble, il a participé à la vulgarisation de tels préjugés (qu'il considère comme un fait) par sa plume en écrivant avec conviction :

J'incline à penser que les Nègres et plus généralement toutes les autres espèces humaines (car, il y en a quatre ou cinq) sont naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu de nation civilisée, ni même d'individu qui se soit distingué, par ses actions ou par sa pensée, qui fussent d'une couleur autre que blanche. Il n'y a chez eux ni inventions ingénieuses, ni arts, ni sciences. De l'autre côté, les Blancs les plus grossiers et les plus barbares, tels que les anciens Germains ou les Tartares actuels ont toujours quelque chose d'éminent, soit leur courage, soit leur forme de gouvernement, soit quelque autre qualité. Une différence aussi uniforme et constante par-delà les pays et les âges ne pourrait se rencontrer si la nature n'avait établi une distinction originelle entre ces races d'hommes. Sans parler de nos colonies, il y a des esclaves nègres dans toute l'Europe où l'on n'a jamais découvert le moindre signe de génie, alors qu'on voit chez nous des gens de basse extraction parvenir à s'élever et à se distinguer dans toutes les professions. Certes on parle d'un Nègre de la

⁸⁴ Louis de Jaucourt, « article préjugé » dans, DIDEROT, Denis et D'ALEMBERT (dir.), *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, André Le Breton, 1751, Tome 13, p. 284.

⁸⁵ Nous ne sommes pas en train de dire que les préjugés sociaux, raciaux et identitaires sont inventés par les penseurs des Lumières. D'ailleurs depuis que le monde est monde, les penseurs ont toujours tendance à glorifier leur patrie et leurs compatriotes en rabaissant les autres peuples. C'est ce qui explique pourquoi, par exemple, « l'historien Tacite (55-120) décrivait les Germains comme sales et léthargiques, faibles et moins sensibles. Ces termes ou des termes semblables, on les retrouvera tout au long de l'histoire pour justifier scientifiquement les guerres, les colonisations et les discriminations ». Voir DELIGNE, Jean, REBATO Esther et CHARLES Suzanne, « Races et racisme », *Journal des anthropologues*, [en ligne], 84/2001, mise en ligne le 07 mai 2009, consulté le 14 Juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/jda/2619>.

Jamaïque qui serait un homme de savoir et de talent. Mais il est probable qu'on l'admire pour de bien maigres mérites comme un perroquet qui prononce des mots correctement⁸⁶.

Comment comprendre qu'un penseur de la dimension d'Emmanuel Kant – qui prône d'ailleurs l'universalisme de la raison – ait pu partager des idées telles que l'affirmation que certaines personnes sont moins intelligentes par le simple fait qu'elles possèdent beaucoup plus de mélanine que les autres? Comment comprendre qu'un grand défenseur des droits et des libertés individuelles comme Voltaire ait pu soutenir un système aussi barbare, cruel et inhumain que le système colonial en pensant que les Noirs, parce qu'ils sont inférieurs aux Blancs, méritent d'être gouvernés par eux? On pourrait multiplier des exemples de ce genre à n'en plus finir.

Sans vouloir tomber dans la facilité en énonçant un unanimisme esclavagiste et raciste des Lumières, nous voulons analyser quelques idées racistes des penseurs les plus influents des Lumières afin de comprendre la part d'héritage des Lumières dans la construction des préjugés racistes de nos contemporains. Nous consacrerons un chapitre entier de ce travail pour parler plus amplement des idées racistes des penseurs des Lumières (chapitre 2).

En somme, si par cette entreprise d'affranchissement et de libération, les penseurs des Lumières disent vouloir réclamer la liberté et l'égalité de tous les humains par la dénonciation des injustices et l'affirmation des droits des humains, le système colonialiste esclavagiste qui opère parallèlement à la lutte pour le respect des droits des humains est une entrave à ce projet. Alors, n'est-on pas en droit de se demander si l'esclave noir des plantations fait partie de ces humains que les penseurs des Lumières veulent libérer ? L'esclave noir des colonies fait-il partie, aux yeux des Lumières, de l'humanité universelle dont parle la *Déclaration universelle des Droits de l'homme* de 1789 ?

⁸⁶ HUME, David, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Trad. ROBEL Giles, 1^e éd. Paris, PUF, 2001, p. 418.

c. La raison des Lumières était-elle universelle?

Il ne fait pas de doute que les Lumières coïncident avec un moment d'apothéose de la raison qui fait régner l'idée d'un certain universalisme et d'un certain cosmopolitisme⁸⁷. En effet, comme on l'a dit plus haut, il existe un certain nombre de valeurs qui caractérisent l'esprit des Lumières, dont la glorification de la science, la liberté individuelle et l'universalité de la raison. En ce sens, les Lumières peuvent être conçues comme l'exigence du libre usage de la raison par chacun sans distinction de classe, de genre et de race. Cette idée de l'universalité de la raison n'est pas propre au siècle des Lumières – le siècle précédent l'avait déjà mise en branle – mais le siècle des Lumières se livre à un plaidoyer qui accorde une plus grande importance à la raison, la considérant comme l'autorité suprême tant en matière de la connaissance, du social, du politique que du religieux.

Cette idée de l'universalité de la raison est aussi au fondement de la Révolution française et de la démocratie moderne. Ces deux grands événements historiques et politiques sont avant tout le résultat des œuvres des penseurs radicaux qui n'ont pas hésité à déconstruire tous les idéaux traditionnels pour imaginer une nouvelle société fondée sur le droit, la justice et l'égalité. Jonathan Israel a très bien exprimé cette idée:

Even so, the result was a stunning success for Mirabeau, Sieyès, Volnay, Brissot, Condorcet, Destutt de Tracy, Pétion, Rabaut, and generally the radical bloc. For the first time in history, equality, individual liberty, the right to equal protection by the state, and freedom of thought and expression were enshrined as basic principles declared inherent in all just and rational societies. The bedrock of democratic modernity was in place. The rights of the French for themselves were proclaimed universal rights belonging equally to all, whatever nation, station, faith, or ethnicity⁸⁸.

Contrairement au siècle précédent où l'idée de l'universel faisait référence à la

⁸⁷ LIFSCHITZ, Avi, « Un culte universaliste de la raison? Réflexions sur les Lumières et les particularismes culturels », dans HOFFMAN Franck et MESSLING Marcus (dir.), *The epoch of universalism 1769-1989*, Berlin, De Gruyter, 2021, p.72.

⁸⁸ ISRAEL, Jonathan, *An intellectual history of the French Revolution. From the rights of man to Robespierre*, New Jersey, Princeton University Press, 2014, p. 84.

providence – comme on peut le voir dans l’œuvre de Bossuet –, au siècle des Lumières, les penseurs veulent descendre sur terre avec cette idée tout en l’incarnant dans nos sociétés.

Stéphane Pujol décrit très bien cet état de fait :

Les philosophes des Lumières ont donné un sens nouveau à la recherche de l’universel, en l’émancipant de sa relation avec le divin pour la situer dans la nature même du genre humain, au titre d’une appartenance de chaque être singulier à l’espèce. La base de l’universalisme, selon eux, n’est pas de croire à une religion particulière, mais de faire partie de l’humanité [...]. Si la pensée philosophique des Lumières conçoit l’idée d’un homme universel délesté de tous ses ancrages ethniques, confessionnels ou sociaux, on peut se demander quel est le rôle spécifique de l’Histoire dans l’élaboration de ce concept⁸⁹.

Le concept de « raison universelle » peut prendre au moins trois sens : il peut vouloir dire d’abord que la raison est commune à tous les humains sans distinction, il peut signifier ensuite le fait que la raison soit considérée comme garante de la connaissance et de la vérité, il peut enfin suggérer l’idée que la raison est le moyen le plus sûr pour atteindre la nature des êtres et des choses. Toutefois, l’idée de l’universalité de la raison prônée par les Lumières bute sur des difficultés et des contradictions énormes, et tout d’abord, parce que la raison a ses limites. En effet, dans certains domaines, la raison est reléguée au second plan par rapport à d’autres facultés : les sentiments par exemple. C’est ainsi que, face à leur sentiment nationaliste, les penseurs des Lumières mettent la raison de côté pour vanter leur pays et leur race en diminuant les autres; tout comme il y a des raisons de croire ou d’aimer qui sont contraires à la raison. Et Bernardin de Saint Pierre de faire remarquer : « la raison diffère chez presque tous les hommes, et elle n’est, au fond, que l’intérêt particulier de chacun d’eux; voilà pourquoi elle est variable par toute la terre⁹⁰ ».

⁸⁹ PUJOL, Stéphane, « Histoire et philosophie de l’histoire au XVIII^e siècle : La critique de l’universalisme chez Voltaire et Herder », dans BELL, Davi et al. (dir.), *La recherche dix-huitémiste. Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 183.

⁹⁰ SAINT-PIERRE, Jacques Bernardin Henri de, *La Chaumière indienne. Suivi du café de Surate*, Paris, Librairie des bibliophiles, 1790, p. 42.

Ensuite, parce que tous les philosophes n'ont pas cru que la raison est commune à tous les humains, comme en témoignent les thèses racistes anti-noirs et anti-juifs de bon nombre d'entre eux. Alors, dans l'expression « raison universelle », la « raison » dont on parle est la raison occidentale et « l'universel » dont on parle est un universel particulier. Comme Kant le dit, il y a une grande difficulté à faire appliquer universellement le droit : « le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature la force à résoudre, est de parvenir à une société civile administrant universellement le droit⁹¹ ». Les Lumières n'ont pas su échapper à cette difficulté.

En dernier lieu, l'idée de l'universalité de la raison bute sur l'objection du relativisme culturel. En fait, il y a un gros dilemme à penser l'universalité et le relativisme culturel ensemble, car l'idée du relativisme « tend à nier l'existence d'une disposition universelle à viser le vrai selon des procédures cognitives universellement distribuées⁹² ». C'est ce qui nous permet de comprendre la tendance à l'ethnocentrisme ou à l'eurocentrisme qui guette la pensée de la grande majorité des penseurs des Lumières en dépit de l'idéal universel auquel ils souscrivent. En effet, s'il est conséquent avec lui-même, le relativiste « devrait s'interdire d'employer les verbes « penser », « connaître », ou savoir » dans leur sens habituel à propos d'autrui (et de lui-même). L'usage de ces verbes exige de placer au singulier les termes de rationalité et de vérité⁹³ ».

En somme, parce que l'Europe se croit dotée d'une mission civilisatrice, que sa culture est plus développée que toutes les autres cultures, que ses valeurs doivent être des références, les Lumières modernes européennes ont du mal à appréhender l'Autre à la fois comme semblable et différent; elles produisent une rationalité qui légitime la conquête et l'esclavage

⁹¹ KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], Trad. Phillipe Folliot, Québec, Classiques des sciences sociales, 2002.

⁹² LENCLUD, Gérard, *L'universalisme ou le pari. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, Gallimard, 2013, p. 333.

⁹³ *Ibid.*

au nom de cette mission civilisatrice. La raison des Lumières modernes, loin d'être universelle, est donc hiérarchique, idéologique, classificatoire et impérialiste (nous reviendrons sur ce point). Toutefois, un mérite doit être toujours accordé au pôle radical des Lumières pour avoir tenté de rectifier le tir.

1.3 En marche vers l'antiesclavagisme

L'esclavage transatlantique a une grande incidence sur le devenir de l'histoire moderne et contemporaine. Comme Laënnec Hurbon le soutient après entre autres Paul Gilroy⁹⁴ et Stéphan Palmié⁹⁵, « l'esclavage représente un évènement capital – et non accidentel – dans la constitution de la modernité occidentale⁹⁶ ». La démarche visant à dénoncer le régime qui a prévalu en France avant la Révolution française, laisse intact le système colonial esclavagiste. Si la Révolution française de 1789 est souvent considérée comme un actif des Lumières, elle s'est aussi soldée par les mêmes contradictions qui caractérisent les Lumières. On en veut pour preuve la coexistence du manifeste de la Révolution française qu'est *La Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen* (1789), qui reconnaît que tous les humains « naissent et demeurent libres et égaux en droits⁹⁷ », et le système colonial esclavagiste qui maintient un certain nombre d'humains dans des chaînes, des travaux forcés, comme pour dire que les Nègres ne sont pas des humains.

a. Un universel particulier

Qui est l'homme de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen? Il est normal de douter que l'homme de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » soit l'homme

⁹⁴ Voir GILROY, Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1993), Paris, Amsterdam, 2017.

⁹⁵ PALMIÉ, Stéphan, *Wizards and Scientists, Explorations in Afro-cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press, Durham and London, 2002.

⁹⁶ HURBON, Laënnec, « La Révolution haïtienne, une avancée postcoloniale », dans *Rue Descartes*, Éditions Collège International de philosophie, 2007, p.59.

⁹⁷ Article premier de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen*, 1789.

universel. En ce sens, Laënnec Hurbon⁹⁸ a raison de soutenir que la Déclaration des droits de l'homme valait essentiellement pour l'occident en général. Mais le Comte de Mirabeau, député aux États généraux de 1789, glisse intelligemment dans l'esprit des législateurs et des colons l'idée que les Nègres devront faire partie de cette humanité qu'on veut libérer : « Nous ne pensions pas que le moment fût si proche où la grande cause de la liberté des Nègres, enveloppée dans celle générale de l'espèce humaine, serait solennellement établie, avouée, sanctionnée par l'Assemblée nationale⁹⁹ ». Le constat d'inhumanité des Nègres qui transparaît dans l'article premier de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen – car, il est clair que dans l'esprit des législateurs, les Noirs n'étaient pas compris dans l'expression « tous les hommes » qu'ils évoquaient – n'a pas manqué d'attirer l'attention de Mirabeau qui a tenté de rappeler aux colons et à tous les maillons du système colonial et esclavagiste que les Nègres aussi sont des humains et ont droit à la liberté comme tous les autres, tout en chantant ironiquement la gloire des Français pour avoir pris l'initiative de libérer tous les humains sans exception :

Elle est venue enfin cette époque glorieuse pour la France où ses représentants, dans un acte destiné à rappeler à tous les peuples leurs droits naturels, inaliénables et sacrés, ont déclaré que tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits, que les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune¹⁰⁰.

Conscient du caractère non universel de l'expression « tous les hommes » employée par les législateurs représentants du peuple, Mirabeau veille à insinuer dans l'esprit de tous qu'il faut dire aux Nègres ce qu'on dit aux Blancs en matière de liberté et de respect des droits des humains; c'est-à-dire, cette liberté prônée doit être une liberté sans distinction de classe et

⁹⁸ *Ibid.* p. 57.

⁹⁹ MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riquetti (de), « Lettres aux colons », dans *Le Courier de Provence*, 20 Aout 1789, cité par DORIGNY, Marcel et GAINOT, Bernard, « La révolution et « la question coloniale » (1789-1804) », dans Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Tallandier, 2015, p. 271.

¹⁰⁰ *Ibid.*

de race :

L'Assemblée dira aux Nègres ce qu'elle dira aux planteurs, ce qu'elle apprendra à l'Europe entière, c'est qu'il ne peut y avoir ni en France ni dans aucun pays soumis aux lois de France, d'autres hommes que des hommes libres, que des hommes égaux entre eux; c'est que tout homme qui en retient un autre dans une servitude involontaire agit contre la loi, blesse la grande charte nationale, et ne peut plus espérer ni appui ni protection¹⁰¹.

Ces mots pèsent lourdement, mais ils semblent n'avoir pas eu grand effet, car la Révolution française n'avait pas mis fin à l'esclavage et le système esclavagiste était toujours en vogue dans les colonies françaises entre autres; jusqu'à ce que des crises révolutionnaires éclatent à Saint-Domingue (Haïti) obligeant le commissaire Sonthonax à déclarer l'affranchissement des esclaves en 1793. C'est le début d'une longue guerre d'indépendance.

b. Des esclaves abolitionnistes

Selon tout ce qui précède, on peut comprendre que les mouvements idéologiques des Lumières contre la Traite n'ont pas secoué fondamentalement le système esclavagiste, toutefois, ils ont inspiré les abolitionnistes à venir qui sont généralement des anciens esclaves ou descendants d'anciens esclaves qui vont constituer ce que Charles Mills et Magali Bessone appellent les « Lumières noires¹⁰² » et qui ont combattu bec et ongles pour obtenir la vraie et réelle abolition de l'esclavage. Les événements débutent dans la nuit du 22 au 23 août 1791¹⁰³ où face à la persistance des planteurs et de la métropole française à les maintenir en esclavage, les esclaves de Saint-Domingue décident de prendre les armes et s'engagent à vivre libres ou

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Voir, Charles Mills, « An Illuminating Blackness », in *The Black Scholar*, Vol. 43, N° 4, (Winter 2013), p. 32-37. Ou encore Magali Bessone, « Les Lumières noires : pour un autre universalisme », in Stéphane Dufoix et Alain Policar (dir.), *L'universalisme en débat*, Lormont, Le bord de l'eau, 2023, p. 163-174.

¹⁰³ Cette insurrection est le résultat d'un grand bouillonnement d'idées qui trouve sa source dans les échos de la Révolution française à Saint-Domingue où certains penseurs se demandent : Pourquoi les hommes (nègres, négresses) de la colonie ne peuvent pas jouir des droits dont on parle en France? « L'Assemblée nationale [coloniale] serait-elle moins juste qu'un despote? », se demande Julien Raymond. Voir RAYMOND, Julien, *Observations sur l'origine et le progrès des colons blancs contre les hommes de couleurs*, Paris, 1791, p. 28. Remarquons que ce livre est publié la même année que le début de la Révolution Haïtienne.

à mourir. Ils amorcent alors une grande insurrection. En effet, il a fallu attendre le 4 février 1794 pour que la Convention nationale française prononce effectivement l'abolition de l'esclavage sous la pression de la révolte des esclaves de Saint-Domingue. Toutefois, le décret du 20 mai 1802 rétablit l'esclavage sous l'instigation de Napoléon Bonaparte. Contaminés¹⁰⁴ par les idées d'égalité, de liberté et de respect des droits des humains véhiculées par les Lumières et la Révolution françaises, les esclaves de Saint-Domingue, appelés hommes de couleur, refusent d'être asservis et de continuer à travailler sous l'ordre et pour le compte des Blancs dans ce territoire qu'on leur a imposé et qu'ils réclament désormais.

C'est donc une grande guerre de races¹⁰⁵ qui s'annonce. Napoléon Bonaparte envoie une flotte armée de plus de 50.000 hommes pour tenter de soumettre les Nègres en rébellion. Face à la défaite inattendue et inconcevable de l'armée française au cours d'un combat surnommé Bataille de Vertières le 18 novembre 1803, les colons survivants prennent la fuite et délaissent la terre de Dessalines. Les désormais anciens esclaves célèbrent leur victoire dans un moment solennel le premier janvier 1804, date qui marque à la fois l'abolition de fait de l'esclavage dans la colonie française la plus prospère, et l'indépendance de cette colonie. Marcel Dorigny et Bernard Gainot décrivent les événements qui aboutissent à l'indépendance d'Haïti en des termes très clairs : « Les événements prennent souvent l'allure implacable d'une guerre de races. Après la défaite de Vertières le 18 novembre 1803, près du Cap, le corps expéditionnaire capitule, ce qui ouvre la voie à l'indépendance de la colonie devenue Haïti, le 1^{er} janvier 1804¹⁰⁶ ».

Même si on a toujours tendance à oublier sciemment ce grand événement historique, même si la Révolution haïtienne n'a pas été perçue comme telle dans l'historiographie

¹⁰⁴ Informés par ouï-dire du vent de liberté qui souffle en France après la Révolution française, les esclaves de Saint-Domingue avaient juré d'arracher leur liberté.

¹⁰⁵ Cette guerre est aggravée par une guerre de classes qui est devenue endémique.

¹⁰⁶ DORIGNY, Marcel et GAINOT, Bernard, « La révolution et « la question coloniale » (1789-1804) », dans Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Talendier, 2015, p.283.

française et européenne¹⁰⁷, même si on a tendance à la considérer comme un évènement national voire local, cet évènement unique de l'histoire ouvre non seulement la voie à de nouvelles vagues d'abolition, mais aussi change l'ordre mondial qui ne peut plus être assis sur le système esclavagiste. Ce constat amène le sociologue Laënnec Hurbon à poser un certain nombre de questions assez cruciales concernant la réception de la Révolution haïtienne :

D'abord, il faudra savoir quelle interprétation on a fait en Europe, en Amérique latine et aux États-Unis de la Révolution haïtienne. De même on devra s'enquérir de la place qui est faite à cette révolution dans l'histoire et l'anthropologie naissantes au XIX^e siècle. Que deviennent les notions de race, de nation, de religion dans le cadre du nouvel état non européen qui s'établit dans la Caraïbe? Quelles sont les contraintes rencontrées par ce nouvel État issu d'une classe d'esclaves révoltés? Dans la littérature européenne comme dans la philosophie, comment parvient-on à penser les rapports entre l'universalisme des Lumières et la particularité des cultures autres (non occidentales) mais mâtinées du triple héritage européen, amérindien et africain? Quelle vision de l'Afrique, la révolution haïtienne impose-t-elle? Et quelle mémoire aujourd'hui induit la révolution haïtienne pour l'histoire universelle?¹⁰⁸

Il va sans dire qu'Haïti a joué un rôle crucial dans ce qui allait être, en 1848, la deuxième abolition des esclaves quarante-quatre ans après cette indépendance par laquelle Haïti avait juré de libérer tous les autres peuples en proie à l'esclavage. En effet, les puissances coloniales n'avaient aucun intérêt à mettre fin à un système aussi rentable que l'esclavage, et les combats menés par les abolitionnistes français et anglais n'étaient pas assez puissants pour faire bouger la ligne du système esclavagiste; d'ailleurs, au fond, ils voulaient juste une amélioration dans le traitement infligé aux esclaves tout en maintenant la rentabilité du système. En réalité, ils avaient toujours cru que les Nègres n'étaient pas assez matures pour gérer la liberté qu'on leur offrirait (c'est pourquoi un abolitionniste comme Condorcet avait suggéré que les Nègres soient

¹⁰⁷ HURBON, Laënnec, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁸ *Ibid.*

libérés à un âge très mûr seulement¹⁰⁹) jusqu'à ce que des Nègres aient orchestré leur liberté par leurs propres moyens.

Avec la déclaration de l'indépendance haïtienne, c'est une révolution plurielle qui rentre dans les annales de l'histoire, ayant une double conséquence : d'abord, cette indépendance d'une nation Nègre ruine le mythe selon lequel seuls les Européens peuvent construire une nation républicaine¹¹⁰. Pascale Pellerin décrit très bien cette première conséquence de la révolution haïtienne en ces termes : « la proclamation de l'indépendance de Saint-Domingue devenue Haïti, première république noire au monde, prouve que l'idée républicaine n'est pas l'apanage des peuples européens¹¹¹ ». Ensuite, deuxième conséquence, cette déclaration d'indépendance d'une nation nègre crée de nouveaux et véritables abolitionnistes, dont l'Abbé Grégoire, et continue à avoir des effets jusqu'à parvenir à l'abolition générale de l'esclavage en 1848. En ce sens, Myriam Kottias a raison de faire remarquer à propos de l'abolition des esclaves de 1848 :

Cette abolition, radicale dans sa mise en œuvre, était cependant inscrite dans un processus de longue durée initié à la fois par les développements de la philosophie morale sur l'égalité du genre humain, par des conditions économiques qui rendaient le sucre de canne plus cher que le sucre de betterave et par la révolte des esclavisés (des personnes ayant un statut d'esclave mais ayant une *agency*, une capacité à agir). Le soulèvement de ces derniers à Saint-Domingue marque en effet un basculement dans le monde occidental car il montre que le renversement du pouvoir esclavagiste est possible. Un aboutissement des luttes qui sont menées entre colons, libres de couleur, esclavisés et pouvoir central aboutit à l'indépendance de la colonie de Saint-Domingue qui prend le nom d'Haïti sous la conduite du général noir Jean-Jacques Dessalines. Cette révolution coloniale qui voit triompher une

¹⁰⁹ Voir *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* de Condorcet.

¹¹⁰ Dans la même lignée de la croyance selon laquelle les Lumières sont l'apanage exclusif des européens, en considérant la République comme l'aboutissement institutionnel des idées des Lumières, certains penseurs croyaient probablement que la République était l'apanage de L'Europe.

¹¹¹ PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale*, XVIII^e-XX^e siècle, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 8.

« République noire » va ouvrir la seconde vague abolitionniste¹¹².

Nous ouvrons cette longue parenthèse sur la Révolution haïtienne pour relater comment Haïti s'est approprié des idées des Lumières et de la Révolution française en les dépassant et en les universalisant. En effet, en s'appropriant les idées de liberté et de droits humains prônées par les Lumières, Haïti s'est transformée en une terre de liberté : sont automatiquement libres tous les Africains qui fouleront la terre d'Haïti, déclare la première constitution haïtienne à l'aube de l'indépendance haïtienne¹¹³, et, pour passer de la parole aux actes, Haïti a participé à la libération des pays de l'Amérique latine notamment en apportant son soutien à Simon Bolivar, tant en ressources humaines qu'en matériel et en argent pour libérer des pays comme le Venezuela, le Pérou, la Bolivie, etc.

c. Des Lumières abolitionnistes haïtiennes

Pour toutes ces raisons énumérées, il s'avère judicieux de parler des Lumières haïtiennes (ou plus largement, après Charles Mills, des Lumières noires), car avant la participation d'Haïti dans la lutte contre l'esclavage, les mouvements révolutionnaires en Europe et aux États-Unis se réalisent (sauf dans le cas de quelques particuliers comme Benjamin Lay) dans une méconnaissance la plus banale et la plus totale des droits des esclaves noirs, car au fond le système colonial esclavagiste et la traite négrière étaient rentables pour l'Europe et pour l'Occident et corollairement pour les penseurs européens et occidentaux.

On pourrait nous objecter que certains penseurs ont élevé leur voix contre le mauvais traitement infligé aux esclaves noirs et afrodescendants auparavant. Il est effectivement vrai que certaines voix se sont élevées contre les traitements inhumains qu'on infligeait aux esclaves, car « un tel système, s'il était rentable, ne pouvait que soulever de vives polémiques

¹¹² KOTTIAS, Myriam, « La seconde abolition des esclaves dans les colonies françaises en 1848 », dans *Humanisme*, Éditions Grand Orient, 2018, p. 10.

¹¹³ HURBON, Laënnec, *op. cit.*

dans la seconde moitié de ce « siècle des Lumières » qui avait tant débattu des droits et des libertés¹¹⁴ ». Cependant, comme on va le montrer au cours de nos réflexions, la majorité des critiques soulevées contre ces mauvais traitements étaient en prévision de l'éclatement du système. C'est-à-dire que certains penseurs avisés avaient déjà prévu que les esclaves allaient finir par se révolter si on n'améliorait pas leur sort. En ce sens, c'est pour maintenir le système colonialiste esclavagiste duquel ils tiraient (dans la majorité des cas) un grand profit qu'ils conseillèrent une amélioration du sort des esclaves. Même Condorcet, qui est souvent considéré comme l'un des meilleurs abolitionnistes, n'avait pas souhaité une abolition brusque et complète de l'esclavage. Il avait suggéré des moyens pour abolir l'esclavage des Nègres par degrés et fixé l'âge auquel un Noir peut avoir accès à la liberté entre 35 et 40 ans selon la situation de chaque esclave :

Nous proposerons donc non d'affranchir les nègres à naître, au moment de leur naissance, mais de laisser aux maîtres la liberté de les élever et de s'en servir comme esclave à condition qu'ils deviendront libres à l'âge de trente-cinq ans [...]. On déclarerait libres à quarante ans les nègres qui seraient au-dessous de quinze ans au moment de la publication de la loi¹¹⁵.

Alors, si tous les humains naissent libres et égaux en droit, pourquoi faut-il attendre trente-cinq ou quarante ans pour accorder la liberté à certains d'entre eux? Nous parvenons au constat que la colonisation est incompatible avec l'idée de liberté des humains prônée par les Lumières. Telle est l'une des contradictions qui caractérisent les Lumières modernes et la Révolution française qui représente l'un de leurs actifs et de leurs symboles.

d. Modernité et colonialité

Comme on a pris le soin de le souligner plus haut, les idées de progrès, de liberté et de

¹¹⁴ DORIGNY, Marcel et GAINOT, Bernard, « La révolution et « la question coloniale » (1789-1804) », dans Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Talendier, 2015, p. 269.

¹¹⁵ CONDORCET, Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres et autres textes abolitionnistes*, [1781], Paris, L'Harmattan, 2002, p. 29-30.

droits humains sont les caractéristiques les plus essentielles des Lumières et de la modernité (Lumières modernes). Toutefois, le défi principal de la modernité vient de sa naissance même, à savoir la lourde tâche de reconnaître l'humanité de l'Autre, de considérer l'Autre comme son égal, de reconnaître que l'Autre a aussi le droit à la liberté, etc. Rappelons la thèse très plausible d'Enrique Dussel qui soutient que la modernité naît quand l'Europe s'ouvre à l'Autre. En ce sens, la modernité est indissociable de ce qu'Aníbal Quijano appelle la « colonialité¹¹⁶ ». Entendons par colonialité un « schéma général de pouvoir qui catégorise et hiérarchise les populations du monde en fonction de critères de classe, de race, de genre et de sexualité. Ainsi, dès le XVI^e siècle, des processus de racialisation et de hiérarchisation sont mis en place par les Européens pour asseoir leur domination¹¹⁷ ».

Si la colonisation est la face la plus visible du processus de domination européenne sur le reste du monde, le processus de colonialité lui préexiste et continue sa survie après la fin de la colonisation proclamée au XX^e siècle. Cependant, un fait est certain : la colonisation comme la colonialité parviennent à leur point culminant au XVIII^e siècle avec la philosophie des Lumières. En ce sens, Lissel Quiroz a raison de faire remarquer que : « Bien que la modernité débute en 1492, la philosophie des Lumières a largement contribué à étendre la colonialité à l'échelle planétaire en imposant une seule épistémè en invisibilisant, en minorant voire en détruisant les autres formes de savoir et de connaissance¹¹⁸ ».

En effet, depuis 1492, après que Christophe Colomb s'est offert aux puissances souveraines avec la grande ambition de franchir la mer et atteindre l'Inde pour leur ramener de l'or et des épices, les souveraines puissances européennes (Angleterre, France, Espagne, Portugal etc.), prenant appui sur l'idée de foi dans le progrès et la science animant la modernité

¹¹⁶ Plusieurs penseurs décoloniaux dont Quijano parlent de trois dimensions complémentaires de la colonialité : pouvoir, savoir et être.

¹¹⁷ QUIROZ, Lissel, « Hybris, colonialité et modernité, les Lumières au prisme de la théorie décoloniale », *Lumières*, vol. 34, no. 2, 2019, p. 26.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 27.

et plus spécifiquement les Lumières, font généralement appel à des soldats et des missionnaires, mais aussi à des savants (navigateurs, explorateurs, historiens, cartographes) et à des penseurs (philosophes, futurs anthropologues et ethnologues), pour les accompagner dans leur projet expansionniste. Cela est sensé, car étendre son hégémonie requiert non seulement la connaissance des espaces géographiques, mais aussi et surtout celle des espaces humains. L'expansionnisme européen et la colonisation n'étaient pas possibles sans les voyages et les rencontres avec l'Autre.

En somme, nous faisons ces brèves considérations pour relater le contexte dans lequel les Lumières modernes se déploient et les contradictions dont elles font l'objet. Si l'un des phénomènes rendant possibles l'hégémonie et l'expansionnisme européens est la traite atlantique qui est à la fois contemporaine des Lumières¹¹⁹ et du capitalisme, si les Lumières participent dans une certaine mesure à l'expansion de la traite, de l'esclavage et de l'infériorisation des Noirs, alors l'abolition de l'esclavage et les luttes antiracistes trouvent également leur principe dans l'esprit des Lumières, car c'est en référence aux idées de liberté et de droits humains prônées par les Lumières que les « Nègres » de Saint-Domingue ont combattu, ont obtenu leur liberté et ont montré à la face du monde que les Noirs peuvent s'élever à la dignité humaine, ce qui n'était pas certain dans l'esprit des gens (penseurs et hommes politiques surtout) de l'époque. Et pour comble, les anciennes puissances impérialistes et colonisatrices n'ont jamais pardonné Saint-Domingue devenue Haïti pour ce forfait et elles ont tout fait pour déstabiliser et semer la division et le chaos à l'intérieur du premier État abolitionniste. Toutefois, cette révolution a ouvert la voie à une vague antiesclavagiste et matérialisé l'idéal des Lumières en matière de libertés individuelles et d'humanisme universel.

¹¹⁹ Rappelons que nous soutenons l'idée qu'il ne saurait avoir précisément une date et un lieu de naissance des Lumières.

1.4 Des Lumières esclavagistes aux Lumières anticolonialistes

Il n'est pas hors propos de dire que les Lumières ont une dimension antiesclavagiste¹²⁰ voire anticolonialiste. Cela témoigne de toute l'ambivalence des Lumières quand on sait qu'on peut tout aussi bien dire que les Lumières ont une dimension raciste et esclavagiste. Raynal, Diderot, mais aussi Pechméja font partie des philosophes des Lumières considérés comme des anticolonialistes. Les auteurs¹²¹ de *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes* arrivent jusqu'à la dénonciation de la traite. Dans l'extrait suivant, ils s'adressent aux nations européennes en ces termes : « Des malheurs même imaginaires nous arrachent des larmes dans le silence du cabinet et surtout au théâtre. Il n'y a que la fatale destinée des malheureux nègres qui ne nous intéresse pas¹²² ».

Ce passage décrit le degré de sous-humanisation des Noirs par les Européens qui sont plus sensibles à des souffrances imaginaires infligées à leurs semblables qu'aux souffrances réelles subies quotidiennement par les Nègres. Cela amène certains penseurs des Lumières assez clairvoyants à prophétiser sur l'abolition de l'esclavage si les traitements ne sont pas améliorés (nous reviendrons sur ce point au quatrième chapitre).

a. Des abolitionnistes sur mesure

Comme on l'a signalé plus haut, presque tous les penseurs des Lumières dénoncent la Traite à divers degrés. Aussi y a-t-il lieu de parler des Lumières abolitionnistes au rang¹²³

¹²⁰ Il faut établir une nuance entre le fait d'être antiesclavagiste (qui peut être manifesté par une simple dénonciation ou critique du système esclavagiste) et le fait d'être abolitionniste (caractérisé par un fort désir de mettre fin au système esclavagiste et par des prises de positions et actions allant dans le sens de cette abolition souhaitée. En ce sens, Jean-Paul Doguet a raison de soutenir que « la revendication d'abolition de l'esclavage, universelle ou nationale reste l'exception [chez les penseurs des Lumières]. D'ailleurs, on doit bien le relever : les préjugés personnels de tous ordres semblent parmi eux la chose du monde la mieux partagée ». Voir DOGUET, Jean-Paul, *Les philosophes et l'esclavage*, Paris, Kimé, 2016, p. 403.

¹²¹ *L'histoire philosophique et politique des deux Indes* est l'œuvre d'au moins trois écrivains : Raynal, Diderot et Pechméja.

¹²² RAYNAL, Guillaume, *L'histoire philosophique et politique des deux Indes* [1781], Avertissement et choix des textes par Yves Benot, Paris, François Maspero, 1981, p. 174.

¹²³ On peut aussi citer Alexis de Tocqueville et Victor Schoelcher au XIX^e siècle.

desquelles on compte assez souvent Condorcet, Olympe de Gouges, María Rosa Gálvez, l'abbé Raynal, l'abbé Grégoire, Granville Sharp, Jacques Pierre Brissot, Étienne Clavière, Diderot et, dans une moindre mesure, Helvétius, Voltaire, Montesquieu, etc. Toutefois, la question coloniale est un enjeu de taille pour les Lumières modernes dans la mesure où elle dévoile toutes les incohérences de la pensée des penseurs et toutes les contradictions qui heurtent la philosophie des Lumières. En effet, la question de la traite permet de relever le caractère double de la plupart des philosophes des Lumières.

C'est le cas de l'abbé Raynal qui est souvent considéré comme un anticolonialiste pour avoir rédigé *L'histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans les deux Indes*¹²⁴, comprenant de belles pages contre la colonisation, notamment celles réunies sous le titre « Du droit de coloniser » où on peut lire une dénonciation crue de la conquête et de l'esclavage. Après avoir énoncé trois figures d'espaces possibles : contrée déserte, contrée ayant une partie déserte et une partie habitée et contrée toute habitée, l'auteur¹²⁵ montre que seule une contrée déserte et inhabitée peut légitimement être conquise; et que dans les deux autres cas, le conquérant est assimilable à un voleur, un méchant et un injuste¹²⁶.

L'histoire philosophique et politique des deux Indes contient de magnifiques pages contre l'esclavage. Voilà pourquoi elle est considérée assez souvent comme le premier manifeste anticolonialiste et elle fait de l'Abbé Raynal un antiesclavagiste, un anticolonialiste; cependant, la vérité est qu'au fond, l'Abbé Raynal est « un affairiste soucieux de s'enrichir par tous les moyens y compris par la traite des Noirs, il est à la fois un écrivain payé du ministère des Affaires étrangères et un ami très intime [...] de l'aile gauche des Encyclopédistes¹²⁷ ».

¹²⁴ Désigné plus brièvement sous le titre *Histoire philosophique des deux Indes*.

¹²⁵ Cette partie est en fait écrite par Diderot selon Yves Benot.

¹²⁶ RAYNAL, Guillaume, *L'histoire des deux Indes* [1781], Avertissement et choix des textes par Yves Benot, Paris, François Maspero, 1981, p. 118 à 120.

¹²⁷ BENOT, Yves « Avertissement » dans *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, Paris, Maspero, 1981, p. 6.

En fait, presque tous les philosophes des Lumières dénoncent la traite des Nègres en affirmant que la traite et l'esclavage sont des pratiques inhumaines et sont contraires à la raison humaine, mais en même temps, ils ont la conscience aigüe des retombées économiques de cet acte odieux pour leur pays, pour leur classe et pour leur race. Ainsi, Voltaire et Montesquieu sont souvent considérés comme des anticolonialistes parce qu'ils proclament que les conquêtes sont contraires à la Raison et à la Justice, mais aussi, ils restent persuadés que le système esclavagiste nourrit la Raison moderne¹²⁸. Quel joli contraste! Il est vrai que Voltaire et Montesquieu dénoncent la traite des Noirs au nom de la raison (comme bien d'autres philosophes d'ailleurs), mais parallèlement :

[ils] savent aussi que le progrès matériel dont ils bénéficient, et qui pour eux est la base même du progrès de la Raison, prend sa source dans l'esclavage et dans la conquête coloniale. Dès lors, leur protestation contre la traite, si éloquente soit-elle, dans *l'Esprit des lois*, dans *Candide* ou dans *l'Essai sur les mœurs*, est condamnée à se limiter à une revendication humanitaire¹²⁹.

Cela dit, les philosophes les plus connus des Lumières, parce qu'ils bénéficient directement ou indirectement de la traite des esclaves, n'osent pas aller au-delà d'un simple appel à la miséricorde en faveur des esclaves face aux traitements inhumains dont ces derniers étaient l'objet. De la sorte, « au moment où la logique voudrait qu'ils en viennent à exiger l'abolition de la traite et de l'esclavage, leurs textes tournent court. Ce n'est pas qu'ils soient timides ou hésitants, c'est qu'ils connaissent trop bien la réalité économique de leur siècle, les exigences et les besoins de la classe qu'ils représentent¹³⁰ ».

Cugoano exprime très bien cette idée en montrant que les penseurs des Lumières, même s'ils ne sont pas de « vils défenseurs de l'esclavage », participent (pour la grande majorité d'entre eux) au maintien du système colonialiste et esclavagiste. Dans ses *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*, publiées à l'époque même des Lumières modernes, on peut

¹²⁸ BENOT, Yves et al. *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005, p. 107.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

lire : « Ce ne seront pas les vils avocats de l'esclavage, quoi qu'ils soient un peu honteux de leur infâme métier; lorsqu'ils espèrent que la liberté planera un jour sur tout le globe, ils ressemblent au crocodile qui pleure sous sa proie en la dévorant¹³¹ ». Alors nous pouvons dire comme Sala-Molins que les excès ou les agitations des esclavagistes attestés doivent moins nous interpellier que « l'indécence des balancements théoriques » des auteurs des Lumières comme Voltaire, Kant ou Montesquieu¹³².

Cela dit, on doit être très précis lorsqu'on parle d'abolitionnisme, c'est-à-dire, on doit savoir de quel type d'abolition on parle : l'abolition de la traite ou l'abolition de l'esclavage? En effet, la traite et l'esclavage sont deux systèmes véritablement liés, mais ils sont quand même différents : la traite est un système de déportation dans lequel les Noirs d'Afrique sont transportés comme des marchandises¹³³, tandis que l'esclavage est un système juridique et économique d'exploitation. Il va sans dire que les cris abolitionnistes européens étaient lancés beaucoup plus contre le système de déportation que contre le système économique d'exploitation. Ainsi, « si les crimes inhérents aux abus de la pratique esclavagiste sont souvent condamnés par des philosophes des Lumières, la question du colonialisme et de la conquête de territoires apporte des réponses plus nuancées pour différentes raisons¹³⁴ ». N'est-on pas en droit de penser comme Louis Sala-Molins que les critiques des penseurs des Lumières restent « en deçà de ce qu'exige l'épouvantable tragédie vécue par [les noirs] ? Peut-on hasarder que ce siècle passe son temps à réfléchir sur le droit, la loi, le territoire, la souveraineté [...] Ou vaut-il mieux d'oser dire que les Lumières quoiqu'elles éclairent n'arrivent ni à

¹³¹ CUGOANO, Ottobah, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* [1787], trad. Elsa Dorlin, Paris, La Découverte, 2009, p. 48.

¹³² SALA-MOLINS, Louis, *Le code noir. Ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 228.

¹³³ Olaudah Equiano en fait ainsi la description : « Dans la cale régnait une insupportable et écœurante puanteur. L'étroitesse de l'endroit, la chaleur et l'entassement nous étouffaient presque. Nous transpirions abondamment et l'air était irrespirable. Ce qui provoqua des maladies dont beaucoup d'esclaves moururent. Cette situation était aggravée par des chaînes qui étaient devenues insupportables. EQUIANO, Olaudah, *Ma véridique histoire*, Trad. Régine Mfoumou-Arthur, Mercure de France, 1789 (extrait).

¹³⁴ PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 14.

« humaniser » les Noirs ni à « territorialiser » l’Afrique?¹³⁵ ».

Dans cette perspective, on est en droit de penser que les véritables abolitionnistes sont ceux¹³⁶ qui – comme Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano, les esclaves révoltés de Saint-Domingue, ceux de la Martinique, etc. – étaient victimes du système esclavagiste colonial dans leur chair et dans leur sang. Toutefois, nous ne pouvons pas réduire au silence les efforts de certaines personnes blanches pour dénoncer les horreurs de la traite (comme on l’a déjà dit, il en existe aujourd’hui encore pour dénoncer les discriminations raciales, favoriser et protéger les personnes racisées qui sont dans leur entourage). Ainsi, Ottobah Cugoano souligne-t-il dès le XVIII^e siècle dans les premières lignes de ses *Réflexions sur la traite et l’esclavage des Nègres* que : « Plusieurs Blancs distingués par leur science, leur habileté, leur humanité, leur générosité et leur candeur ont écrit contre l’infâme trafic des esclaves africains [...]; ce serait un crime de ne pas remercier avec reconnaissance ces êtres vertueux [...] de leurs efforts bienfaisants pour faire supprimer totalement l’inique commerce des Noirs¹³⁷ ».

Pour notre part, nous pensons que toutes les dénonciations de la traite n’ont pas la même valeur et la même profondeur. Ainsi, croyons-nous, nous ne pouvons pas accorder la même valeur aux dénonciations prononcées par Voltaire et à celles prononcées par Henri Grégoire par exemple. En effet, il n’est pas rare de trouver chez un même penseur une dénonciation de la Traite et un soutien au colonialisme. Qui pourrait croire qu’un prétendu défenseur des Droits humains comme Voltaire aurait écrit les phrases suivantes : « Nous n’achetons des esclaves domestiques que chez les Nègres ; on nous reproche ce commerce [...]. Ce négoce démontre notre supériorité ; celui qui se donne un maître est né pour en avoir un¹³⁸ ». Quoique les

¹³⁵ SALA-MOLINS, Louis, *Le code noir. Ou le calvaire de Canaan*, op. cit, p. 215.

¹³⁶ Ceux-ci sont non seulement des abolitionnistes dans le sens de l’abolition de la Traite mais aussi des anticolonialistes dans le sens de ceux qui ont une velléité de voir éradiquer le système colonial.

¹³⁷ CUGOANO, Ottobah, *Réflexions sur la traite et l’esclavage des Nègres* [1787], trad. Elsa Dorlin, Paris, La Découverte, 2009, p. 25.

¹³⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* [1756], Édition électronique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, Tome 8, p. 130.

défenseurs de Voltaire soutiennent toujours l'argument que la thèse qui relate le soutien supposé de Voltaire au système colonialiste n'est pas convaincante dans la mesure où elle se trouve dans des bribes de correspondance de Voltaire et que ce sont des extraits pris isolément¹³⁹, l'extrait cité ci-dessus, se trouvant dans un livre important de Voltaire, étant un essai, mérite d'être pris très au sérieux. En effet, il est clair qu'il s'agit ici d'une prise de position convaincue de la part de Voltaire qui n'hésite pas à témoigner de la supériorité des Européens. Et pour lui, cette supériorité donne le droit aux Européens de gouverner les non-Européens et plus particulièrement les Noirs d'Afrique. Quoi qu'il en soit, il est donc impossible d'enlever le caractère raciste et anti-noir de tels propos et on peut trouver beaucoup de prises de position de ce genre chez Voltaire et chez presque la totalité des penseurs les plus connus des Lumières. Cela va être l'objet du chapitre II.

En revanche, si l'on prend le cas d'Henri Grégoire par exemple, ses positions vont toujours non seulement dans le sens de la liberté des Noirs et de l'égalité avec les Blancs, mais aussi dans le sens de l'élimination du système esclavagiste colonial. Aussi soutient-il : « les amis de l'esclavage sont nécessairement des ennemis de l'humanité¹⁴⁰ ». En effet, l'Abbé Grégoire fait le lien entre l'esclavagisme et l'idée d'infériorité raciale en montrant que les penseurs qui prônent la supériorité des Blancs par rapport aux Noirs soutiennent généralement le système colonial et sont, par conséquent, les ennemis du genre humain :

Les systèmes qui supposent une différence essentielle entre les Nègres et les Blancs ont été accueillis 1°. par ceux qui à toute force veulent matérialiser l'homme et lui arracher des espérances chères à son cœur; 2°. par ceux qui, dans une diversité primitive des races humaines, cherchent un moyen de démentir le récit de Moïse; 3°. par ceux qui, intéressés aux cultures coloniales voudroient dans l'absence supposée des facultés morales du Nègre, se faire un titre de plus pour le traiter

¹³⁹ PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 59.

¹⁴⁰ GRÉGOIRE, Henri, « De la littérature des Nègres » [1808], dans *Œuvre de l'Abbé Grégoire*, KTO Press, 1977, p. xii.

impunément comme les bêtes de somme¹⁴¹.

On peut constater que plusieurs penseurs, dont Montesquieu, Voltaire, Diderot et même l'abbé Raynal, rentrent dans au moins une des catégories énumérées ici par Henri Grégoire dans la mesure où ils soutiennent d'une façon ou d'une autre l'idée de l'inégalité raciale et le système esclavagiste en dépit de leur tentative pour combattre la traite des Noirs (nous reviendrons sur ce point). La thèse de Grégoire, celle qu'il n'a jamais trahie ni dans ses écrits ni dans ses actions ou ses prises de position, est que : « les Nègres étant de même nature que les Blancs, ont donc avec eux les mêmes droits à exercer, les mêmes devoirs à remplir¹⁴² ». D'où ses multiples initiatives dont la création de la Société des amis des Noirs, son attachement à l'indépendance d'Haïti, ses positions anticolonialistes et antiesclavagistes au sein de l'Assemblée nationale, etc.

b. Lumières modérées et Lumières radicales versus Lumières esclavagistes et Lumières antiesclavagistes

Cette brève comparaison nous amène à dire que les Lumières ne sont pas toutes les mêmes dans un même pays et à une même époque. Dans cette perspective, nous pensons que Jonathan Israel a raison de catégoriser les Lumières modernes européennes en disant qu'il en existe deux types¹⁴³ : les Lumières modérées et les Lumières radicales. Dans la logique de Jonathan Israel, les partisans des Lumières modérées sont plus considérés comme des réformistes dans la mesure où ils voulaient que la monarchie de droit divin ou la monarchie absolue soit remplacée par une monarchie constitutionnelle, et les partisans des Lumières radicales étaient plus des révolutionnaires dans la mesure où « ils fourniront les fondements de

¹⁴¹ *Ibid.* p. 30-31.

¹⁴² *Ibid.* p. 34.

¹⁴³ Dans la liste des Lumières modérées Jonathan Israel cite : David Hume, John Locke, Montesquieu, Turgot, Voltaire etc. tandis que dans celles des Lumières radicales, il cite Spinoza, Condorcet, Diderot, d'Holbach.

la pensée démocratique, du laïcisme, des valeurs égalitaires et de la tradition républicaine¹⁴⁴».

Lumières modérées et Lumières radicales s'opposent aussi en ce qui a trait au rapport entre la raison et la foi : « d'un côté, les Lumières modérées [...] s'efforcent de concilier l'autorité de la raison avec celle de la religion [...], de l'autre côté, les Lumières radicales n'admettent aucune autorité au-dessus de la raison qui est en chaque être humain¹⁴⁵ ». Jonathan Israel précise que ces deux sortes de Lumières prennent naissance au XVII^e siècle : les premières prennent naissance en Angleterre avec Locke et Newton puis en Allemagne avec Leibniz et sont introduites en France par Voltaire, tandis que les Lumières radicales prennent naissance en Hollande avec Spinoza et sont introduites en France avec Diderot et Raynal, plus précisément avec l'*Encyclopédie* (1751) et avec leur ouvrage *Histoire philosophique et politique des deux Indes* (1770)¹⁴⁶.

On comprend par-là que c'est surtout la perception des Lumières sur la politique et le rapport avec le sacré qui intéresse Jonathan Israel. En plus de ces deux aspects mis en avant par Jonathan Israel dans ses développements sur les Lumières radicales, nous sommes intéressés plus amplement par la perception des Lumières sur l'aspect économique. Étant donné qu'une large part de l'économie européenne reposait sur l'esclavage transatlantique à l'époque des Lumières, quelle a donc été la position des Lumières face au système colonial esclavagiste¹⁴⁷? Dès lors, il est important de d'insister aussi sur la distinction entre Lumières esclavagistes et Lumières antiesclavagistes.

En ce sens, notre contribution consiste à proposer un rapport entre les éléments de la classification des Lumières de Jonathan Israel et la distinction entre Lumières esclavagistes et

¹⁴⁴ ARTIGAS, José, « Les Lumières radicales au Rio de la Plata » dans PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 369.

¹⁴⁵ ISRAEL, Jonathan, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne* [Princeton University Press, 2010], Trad. ROSAR Jean-Jacques, Paris, Agone, 2017, p. VII.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Même si « colonisation » et « esclavage » ne sont pas typiquement les mêmes systèmes, dans le contexte de l'esclavage transatlantique et de la colonisation moderne, ces deux systèmes sont tellement liés qu'on ne saurait vraiment les séparer.

Lumières antiesclavagistes en articulant la perspective politico-religieuse proposée par Jonathan Israel avec la perspective proprement sociale, mercantiliste et économique que nous proposons pour aborder les différences qui existent entre les différentes Lumières modernes.

Si nous revenons à la distinction entre Lumières modérées et Lumières radicales, nous dirions qu'étant réformistes, les partisans des Lumières modérées étaient en quelque sorte des élitistes; ils s'efforçaient de concilier « l'affirmation des droits de l'individu avec les principes monarchiques. Le savoir et l'éducation doivent se répandre, mais ils restent réservés à une élite qui a en charge de diriger la société¹⁴⁸ ». Tandis que les partisans des Lumières radicales, étant des révolutionnaires, « inclinent vers l'abolition des privilèges et vers une société d'égaux gouvernés selon les principes de la démocratie représentative. Et [ils] veulent que les Lumières soient enseignées à tous¹⁴⁹ ». Cette différence nous permettra de soutenir que les Lumières antiesclavagistes sont issues des Lumières radicales, car comme le soutient Israel :

Pour les Lumières radicales, le principe d'égalité fut crucial dès l'origine. Chez Spinoza et chez Bayle comme dans toute la littérature philosophique clandestine du début des Lumières, la théorie morale et sociale est fondée sur le principe que le bonheur personnel de chacun et, donc, ses intérêts dans ce monde doivent être reconnus à égalité avec ceux de tous les autres¹⁵⁰.

En effet, en plaçant la distinction entre Lumières modérées et Lumières radicales dans la triple perspective sociale, mercantiliste et économique qui est la nôtre, nous voulons montrer que les partisans des Lumières modérées voulaient certes l'amélioration du sort des esclaves noirs au nom d'une certaine miséricorde humanitaire, mais souhaitaient le maintien du système esclavagiste. En ce sens, la catégorie des Lumières modérées de la perspective politico-religieuse de Jonathan Israel correspondrait à la catégorie des Lumières esclavagistes de notre perspective sociale, mercantiliste et

¹⁴⁸ ISRAEL, Jonathan, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, op.cit, p. VII.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 97.

économique. De même, étant des révolutionnaires, les partisans des Lumières radicales opéreraient pour l'abolition. En ce sens, la catégorie des Lumières radicales de la perspective politico-religieuse de Jonathan Israel correspondrait plus ou moins à la catégorie des Lumières antiesclavagistes de notre perspective.

Toutefois, nous voulons préciser qu'en établissant le rapport entre Lumières radicales et Lumières antiesclavagistes, nous sommes conscients que tous les penseurs que Jonathan Israel qualifie de radicaux ne peuvent pas faire partie des Lumières antiesclavagistes et ne peuvent pas s'appeler abolitionnistes au sens plein du terme; et en même temps, que certains penseurs moins connus et d'autres militants peuvent bien en faire partie. Ce qui est évident pour nous et que nous souhaitons soutenir ici, c'est que les Lumières antiesclavagistes ont continué la pensée des Lumières radicales en soutenant la cause des esclaves noirs et en réclamant sans retenue l'abolition pure et simple de l'esclavage. Car, comme Israel le soutient :

Les Lumières radicales sont un ensemble de principes de base que l'on peut brièvement résumer ainsi : démocratie; égalité raciale et sexuelle; libre choix individuel du style de vie; liberté totale de pensée, d'expression et de la presse [...]. Les Lumières radicales ont pour maxime directrice que tous les êtres humains ont les mêmes besoins fondamentaux, les mêmes droits et les mêmes statuts, indépendamment de leurs croyances et des groupes religieux, économiques ou ethniques auxquels ils appartiennent; tous par conséquent doivent être traités de la même manière sous la base de l'équité, qu'ils soient noirs ou blancs, hommes ou femmes [...]¹⁵¹.

Mais, étant donné que face à la colonisation, la traite et l'esclavage transatlantiques, les principes et les maximes de base des Lumières radicales demeurent spéculatifs et inopérants, les Lumières antiesclavagistes ont radicalisé ces principes et ces maximes en prenant la cause des Noirs et en dénonçant à bras le corps le système colonial esclavagiste et en ne jurant que par l'abolition de l'esclavage.

¹⁵¹*Ibid.* p. 1-2.

En ce sens, notre propos consiste à la fois à élargir et à restreindre le champ des Lumières radicales tout en montrant leur continuité au sein des Lumières antiesclavagistes. L'élargissement des Lumières radicales qu'on fait en proposant le concept de « Lumières antiesclavagistes » est d'ordre chronologique. À notre avis, les Lumières antiesclavagistes peuvent aller au-delà de 1750 (la date charnière retenue par Jonathan Israel pour les Lumières radicales) et même au-delà du XVIII^e siècle. En guise de rétrécissement, nous pensons que la liste des penseurs des Lumières qui font partie des *Lumières antiesclavagistes* ne saurait être longue, car la majorité des penseurs connus des Lumières modernes ne souhaitaient pas l'abolition complète et brutale de l'esclavage.

c. Pour une autre histoire des Lumières

Notre propos consiste à soutenir l'idée que non seulement les Lumières sont ambivalentes, mais aussi, qu'elles sont à la fois multiples et hétérogènes. Si nous nous arrogeons le droit de considérer les Lumières¹⁵² comme le patrimoine intellectuel des préjugés racistes, c'est parce que l'historiographie des Lumières – telle qu'elle est construite traditionnellement – semble négliger voire nier une bonne frange de penseur.e.s qui, au fond, font prévaloir les idéaux des Lumières et plus particulièrement l'humanisme universaliste et les droits pour tous sans distinction de genre, de race et de statut.

Dans cette perspective, nous nous donnons cette mission ambitieuse de présenter, dans cette thèse, une autre histoire des Lumières qui prendra en compte la face cachée des Lumières dans les deux facettes du terme : La première acception du concept de « face cachée des Lumières » concerne le dévoilement de la phase ténébreuse des Lumières où certains penseurs influents des Lumières européennes remettent en cause l'humanité d'une catégorie raciale et

¹⁵² Entendons leur côté sombre, car finalement le côté sombre des Lumières semble prendre le dessus sur le côté éclairé.

pensent que les personnes noires sont inférieures par rapport aux personnes blanches et que ces dernières ont le droit de maintenir les premières dans des chaînes. Cette phase des Lumières a été longtemps cachée par l'historiographie traditionnelle et occidentale. La deuxième acception du concept concerne la révélation d'un ensemble de penseur.e.s des Lumières ignoré.e.s ou alors méconu.e.s par l'historiographie traditionnelle. Ces penseur.e.s ont en commun leur velléités de combattre la subordination raciale en postulant l'égalité et une universalité véritablement universelle des droits humains. Nous regroupons ces penseur.e.s – à la suite de Charles Mills et Magali Bessonne – sous la domination de « Lumières noires ».

En somme, les Lumières sont un vaste mouvement ayant plusieurs embranchements et ramifications convergeant autour d'un idéal : le bien-être de l'humanité. Les tensions, les paradoxes et les contradictions qui les traversent découlent de la perception que les penseurs se font de l'humanité selon qu'ils l'attribuent à certains peuples seulement ou à tous les peuples se trouvant sur la planète Terre. Ainsi les Lumières ont-elles leur mot à dire concernant la traite des Nègres et le système colonial esclavagiste. Les Lumières doivent répondre à la question suivante : les (esclaves) Noirs sont-ils aussi des êtres humains? Si oui, ne doivent-ils pas bénéficier du bien-être et la liberté pour tous que les Lumières réclament? C'est là que se situe toute l'épreuve des Lumières. Et puisque les Lumières sont avant tout une philosophie critique, militante et d'action, l'épreuve dont elles sont l'objet nous invite à penser une autre histoire des Lumières.

Chapitre 2

**Le siècle des Lumières, patrimoine intellectuel
des préjugés racistes?**

Il y a très clairement un écart entre le type idéal du penseur des Lumières et d'autre part la réalité des sentiments personnels de beaucoup d'entre eux, à tel point qu'on doit reconnaître que l'abolitionnisme au sens strict du terme, c'est-à-dire la revendication de l'esclavage, universelle, y reste l'exception. DOGUET, Jean-Paul, *Les philosophes et l'esclavage*, Paris, Kimé, 2016, p. 403.

II. Le siècle des Lumières, patrimoine intellectuel des préjugés racistes?

Le siècle des Lumières est sans doute l'une des périodes les plus mouvementées, les plus controversées mais aussi les plus ambivalentes de l'histoire occidentale. D'un côté, il est l'époque des grands changements, des grands progrès scientifiques, des grands combats pour l'émancipation des humains; d'un autre côté, c'est à cette période de règne du colonialisme et du système esclavagiste que les bases des théories raciales et racistes sont posées timidement, avant de se déployer et d'atteindre leur expansion au siècle suivant.

En ce sens, ne peut-on pas dire que les Lumières laissent un double héritage à la postérité, un héritage lumineux caractérisé entre autres par les idées d'émancipation et de progrès, et un héritage ténébreux caractérisé entre autres par les idées et les préjugés racistes? Si la face lumineuse des Lumières est la plus connue, c'est peut-être parce que leur face sombre est cachée. Le présent chapitre entend mettre l'accent sur la face sombre des Lumières en étudiant la culture du préjugé racial à l'œuvre dans les pensées des plus grands penseurs des Lumières.

2.1 La culture du préjugé racial chez les penseurs des Lumières

Tout chercheur qui se donne pour tâche d'étudier le côté sombre de l'œuvre des plus grands penseurs des Lumières se heurte à une objection, l'argument selon lequel il est indécent de faire le procès d'un auteur de manière anachronique ou de le juger d'après un modèle qui lui est inconnu. Cet argument était présent même au XVIII^e siècle. Ainsi Hume critique-t-il

l'idée de blâmer un auteur selon des normes ou des règles qui sont étrangères à son époque¹⁵³. Si on osait même dévoiler la face cachée de la plus grande figure des Lumières, en l'occurrence Voltaire, on serait vite taxé de faire « une lecture partielle de quelques extraits en les décontextualisant et en les détournant de leurs vrais objectifs¹⁵⁴ ». On est alors critiqué comme quelqu'un qui a une attitude d'ingratitude à l'égard de celui qui est consacré comme le champion de la liberté de pensée et d'expression.

L'argument le plus probant que les zélés adeptes des penseurs les plus influents des Lumières tiennent pour les défendre contre la qualification de « racistes » qu'on leur accole habituellement, consiste à dire qu'il ne faut pas les juger selon des normes qu'ils ne connaissent pas; ce qui revient à dire que parce que la tendance de leur époque était eurocentrée, ils n'avaient pas d'autre choix que de croire que seuls les Européens étaient de vrais humains et que les autres peuples leur étaient inférieurs. Nous comprenons cet argument; il est d'ailleurs très sensé. Cependant, si nous considérons que même à leur époque, certain.e.s penseur.e.s parmi les moins connus (comme Thomas Clarkson, Ignatus Sancho, Olaudah Equiano, Ottobah Cugoano, Isabelle de Charrière, Henri Grégoire, Toussaint Louverture, Françoise de Graffigny, Olympe de Gouges, Benjamin Lay¹⁵⁵, Thomas Paine, etc.) ont eu la clairvoyance et le courage de combattre l'esclavage et de lutter contre les préjugés de race et de genre, alors on peut se demander qui sont les véritables penseurs des Lumières. Dès lors, qui propulse véritablement les idéaux des Lumières? Les penseurs que l'historiographie occidentale place sur le devant la scène, ou ceux qu'elle jette dans les oubliettes en dépit de leurs pensées libératrices, égalitaires et authentiquement universelles?

En ce sens, nous voulons prévenir que l'objectif de ce chapitre (voire de la thèse en

¹⁵³ Voir HUME, David, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*, Livre II [1739], trad, Phillipe Folliot, édition Numérique, 2006, p. 113.

¹⁵⁴ ABROUGUI, Sarra, « Les Lumières entre confusions et controverses. L'exemple de Voltaire », *Lumières*, vol. 33 no. 1, 2019, p. 33.

¹⁵⁵ Nous reviendrons plus loin sur ce grand abolitionniste qu'était Benjamin Lay.

général) consiste moins à montrer que les penseurs des Lumières les plus influents étaient des racistes qu'à soutenir l'idée que les œuvres des penseurs les plus choyés et les plus connus – prenant les récits de voyage comme référence lorsqu'ils traitent des populations exotiques – ont participé, indépendamment de leurs velléités racistes ou non, à la construction des préjugés racistes qui constituent un héritage et configurent les comportements racistes de nos contemporains envers les personnes non-Blanches. De tels héritages sont acquis par les générations subséquentes, le plus souvent de manière inconsciente et involontaire.

a. Préjugés racistes chez quelques penseurs des Lumières

L'épreuve du réel est une chose qui manque cruellement à certains philosophes des Lumières quand ils avancent des idées avec conviction. En effet, comme Rousseau le montre bien, généralement, les penseurs des Lumières européennes qui infériorisent les ethnies exotiques et plus particulièrement les Nègres en les présentant comme des êtres de peu d'esprit, des sauvages, des êtres hideux, des êtres émotifs, des paresseux, etc., le font sur la base d'une connaissance très limitée de ces peuples. La majorité d'entre ces penseurs n'a jamais visité l'Afrique et fréquente rarement des Nègres pour confirmer les thèses qu'ils répètent sans cesse. Ils se fient le plus souvent et entièrement à ce que racontent les récits de voyage, comme en témoigne l'extrait suivant du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* :

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens; encore paraît-il aux préjugés inutiles qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre. La cause de ceci est manifeste, au moins pour les contrées éloignées : il n'y a guère que quatre

sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires. Or on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent des bons observateurs, et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent¹⁵⁶.

Ainsi, les savants européens, en s'appropriant les descriptions des peuples exotiques faites par les voyageurs, légitiment-ils les discours de ces derniers en établissant « une corrélation entre les caractéristiques morphologiques et le développement des facultés intellectuelles et morales¹⁵⁷ », laquelle corrélation se trouve au fondement de la pensée raciale hiérarchique. Cette dernière pensée se déploie à plusieurs niveaux : moral, intellectuel et esthétique. C'est dans cette ligne de pensée qu'il faut comprendre (par exemple) les thèses de Johann Friedrich Blumenbach qui établissent une corrélation entre la forme du crâne et la beauté d'une personne.

Il est important de préciser que si, de nos jours, on peut féliciter Blumenbach pour avoir cru dans l'unité de l'espèce humaine – plus intéressant encore parce qu'il soutient l'idée que les Nègres ne soient pas une race inférieure aux autres races –, ce revirement dans la conception de Blumenbach est surtout dû à sa rencontre avec une belle négresse qui suscite en lui de vifs questionnements et une révision profonde de ses conceptions sur la beauté (nous y reviendrons).

En effet, Blumenbach avait entretenu de sérieux préjugés sur la beauté avant sa fameuse rencontre inattendue avec Pauline Buisson, qui le poussaient à soutenir que plus la forme du crâne se rapproche de la forme crânienne des Caucasiens, plus on est beau. En ce sens, il a

¹⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et le fondement des inégalités parmi les hommes*, édition numérique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir du texte de 1754, p. 67.

¹⁵⁷ RAYNAUD-PALIGOT, Carole, « Anthropologie raciale et savoirs biologiques », *Art et savoirs* [en ligne], 03 décembre 2020, consulté le 14 juillet 2024, p. 2. URL: <http://journals.openedition.org/aes/2836>.

montré que seules les personnes blanches sont véritablement belles. Son entêtement à vouloir glorifier la race blanche l'avait fait s'enliser dans des erreurs et de profonds égarements scientifiques. Aussi, après avoir distingué cinq races humaines, allait-il jusqu'à considérer la race blanche comme la race primitive. On peut lire ce qui suit dans la préface des *Traité anthropologiques de Blumenbach* rédigée par Thomas Bendyshe :

The unequal importance of these races in a zoological point of view, is also at least by implication, admitted by Blumenbach. Of the five races, there are three which he considers above all as the principal races; and therefore he deals with those first. These are the Caucasian, which is not only for Blumenbach the most beautiful, and that to which the pre-eminence belongs, but the primitive race; then the Mongolian and Ethiopian, in which the author sees the extreme degenerations of the human species. As to the other races, they are only for Blumenbach, transitional: that is, the American is the passage from the Caucasian to the Mongolian; and the Malay from the Caucasian to the Ethiopian. These two races are put off till the last instead of being treated of intermediately, as they ought to be if they were not considered as division and inferior rank¹⁵⁸.

On comprend que cette thèse de Blumenbach sur la primitivité de la race blanche est archi-fausse, car de nos jours, toutes les études scientifiques ont montré que l'humanité vient de l'Afrique Nègre. De même, ses thèses sur l'exclusivité de la beauté accordée à la race blanche ont été révisées par lui-même quand il a rencontré Pauline Buisson en personne lors d'une visite chez un ami. En effet, Pauline Hippolyte de Buisson était une esclave afro-descendante née à Saint-Domingue. Un officier l'avait amenée s'établir à Yverdon chez une riche famille suisse comme domestique de la famille – Pauline a été amenée en Suisse dans les années 1770 depuis Saint-Domingue.

En 1783, alors que Blumenbach rendait visite à cette riche famille d'Yverdon, il a remarqué de loin, dans le vaste domaine de la famille d'accueil, une jeune fille extrêmement élégante. En l'approchant, il a été ébloui et subjugué par sa beauté, il a été très surpris de voir

¹⁵⁸ BENDYSHE, Thomas, *The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, London, The Anthropological society, 1865, préface, p. x-ix.

qu'elle parlait l'allemand; plus encore, il a été ébahi en voyant qu'elle était noire. Cette rencontre a bouleversé l'esprit de notre anthropologue allemand et a occasionné beaucoup de changement dans sa conception du Nègre, sa conception du beau – il a même remis en cause la théorie de l'angle facial qu'il partageait avec Camper – et ses conceptions anthropologiques en général¹⁵⁹.

Ce revirement de Blumenbach nous montre que les discours racistes et dévalorisants émis par certains éminents penseurs des Lumières, en dépit de la couverture scientifique qu'ils tentent de leur donner, n'ont aucune base rationnelle et sont très loin de la réalité; par conséquent, ils n'auraient pas tenu ces discours s'ils avaient transcendé et vérifié les informations transmises par les récits de voyage. Toutefois, et c'est sur cet aspect que l'on veut insister, en dépit de leur manque de fondement rationnel et réel, ces discours n'ont pas manqué de configurer la vie sociale des humains jusqu'à aujourd'hui au point de diviser le monde en Noir et Blanc.

En effet, au chapitre précédent, afin d'étudier le rapport des Lumières européennes aux autres (les peuples non européens), nous avons pris le soin de distinguer trois types de Lumières : les Lumières esclavagistes, les Lumières abolitionnistes au premier degré et les Lumières radicales antiesclavagistes. Notre distinction avait pour objectif de décrire trois attitudes des penseurs des Lumières « vis-à-vis de l'esclavage colonial : indifférence, gêne et révolte¹⁶⁰ ». Cette distinction nous a permis d'établir la nuance entre abolition de la traite et abolition du système colonial esclavagiste.

¹⁵⁹ Voir BENDYSHE, Thomas, *ibid.* p. 306-307. Dans ce texte qui réunit les traités de Blumenbach on peut lire les mots suivants concernant la rencontre du penseur des Lumières avec Pauline: « of this sort was a female creole, with whom I conversed in Yverdon, at the house of the Chevalier Treytorrens, who had brought her from St Domingo, and whose both parents were of Congo. Such a countenance – even in the nose and the somewhat thick lips - was so far from being surprising, that if one could have set aside the disagreeable skin, the same features with a white skin must have universally pleased, just as Le Maire says in his travels through Senegal and Gambia, that there are negresses, who, abstraction being made of the colour, are as well formed as our European ladies ».

¹⁶⁰ GAINOT Bernard, DORIGNY Marcel, EHRARD Jean et GOLDSTEIN Alyssa Sepinwall, « Lumières et esclavage », dans *Annales Historiques de la révolution Française* [en ligne], 380, juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 30 juin 2024. <http://journals.openedition.org/ahrf/13515>.

Dans le présent chapitre, nous comptons montrer que les penseurs des Lumières européennes (plus particulièrement ceux appartenant aux deux premiers types) ont nourri leur pensée avec des préjugés raciaux¹⁶¹. De ce fait, nous entendons – à la suite de Michèle Duchet – « dénoncer le mythe de l’anticolonialisme des philosophes [des Lumières], et de ramener leur campagne en faveur des nègres et des indiens à de justes proportions¹⁶² ». Nous voulons toutefois atténuer cette idée en disant que les penseurs appartenant au troisième groupe (dans notre classification des types de Lumières) font, selon nous, certains efforts importants pour dépasser les clivages raciaux et coloniaux en vogue à leur époque et par là-même, qu’ils ont véritablement lutté et combattu contre le système colonialiste et la subordination raciale.

Pour parvenir à cette dénonciation bémolisée, il s’avère important d’interroger le système anthropologique¹⁶³ des penseurs les plus influents des Lumières afin de savoir quelle idée ils se font de la variation phénotypique qui existe au sein de l’espèce humaine. Quelle conception ont-ils des différentes races humaines? Quelle image se forment-ils de l’être noir? Les notions de « race » et d’« espèce » sont au cœur de l’anthropologie des Lumières. Si les Lumières sont généralement considérées comme un siècle monogéniste, dans la mesure où la plupart des penseurs du siècle croient que « le genre humain n’est pas composé d’espèces essentiellement différentes entre elles, qu’au contraire il n’y a eu originairement qu’une seule espèce d’hommes¹⁶⁴ », cela n’empêche pas que des penseurs monogénistes comme Kant et Buffon s’accordent avec les penseurs polygénistes comme Voltaire, David Hume et Lord Kames Henry Home pour soutenir l’idée d’une supériorité raciale (nous y reviendrons).

¹⁶¹ À côté des préjugés raciaux, il y a aussi des préjugés de genre qui ont animé ces penseurs. Toutefois, pour les besoins de cette thèse, nous nous limitons aux préjugés de race.

¹⁶² DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p.18.

¹⁶³ Pour Michèle Duchet, le système anthropologique des Lumières « ne fait qu’un avec une philosophie de l’histoire qui distribue êtres, races et espèces le long d’une échelle, dont l’homme civilisé, vivant dans les climats tempérés, occupe le premier degré et qui postule un type de développement commun à toutes les variétés d’hommes ». Voir DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p.19-20.

¹⁶⁴ BUFFON (Georges-Louis Leclerc), « Variétés dans l’espèce humaine », dans *Œuvres philosophiques de Buffon*, texte établi et présenté par PIVETEAU, Jean, Paris, P.U.F, 1954, p. 313.

Ainsi donc par exemple, en bon monogéniste, Buffon critique la barbarie des gens dits civilisés qui maltraitent les gens dits sauvages au nom d'une commune humanité issue d'une seule et même souche; par ailleurs, il soutient – comme la grande majorité des penseurs des Lumières – que les Noirs sont inférieurs aux Blancs parce que selon lui, les Noirs « ont peu d'esprit » : « Quoique les Nègres ont peu d'esprit, ils ne laissent pas d'avoir beaucoup de sentiments, ils sont gais ou mélancoliques, laborieux ou fainéants, amis ou ennemis selon la manière dont on les traite¹⁶⁵ ». En fait, la quasi-totalité des penseurs des Lumières nourrit une culture des préjugés raciaux qui est manifeste dans leurs œuvres. Cette culture des préjugés raciaux est léguée à la postérité, s'adapte à toutes les époques et rend service à la suprématie blanche.

Pour relater le fonctionnement de cette culture des préjugés chez les penseurs des Lumières, nous questionnerons le rapport entre l'esclavage (transatlantique) et le racisme anti-noir, mais avant ce questionnement, nous procéderons d'abord à un examen de la vie et de l'œuvre d'un des principaux représentants attestés des Lumières, en l'occurrence Voltaire, tout en montrant comment l'œuvre des principaux penseurs des Lumières est rationnellement¹⁶⁶ raciste et anti-noire. Notre choix de l'œuvre voltairienne comme prototype du patrimoine intellectuel des préjugés racistes est légitimé par le fait que, comme Michèle Duchet l'indique bien, les idées de Voltaire sur les races humaines sont rapidement constituées en système quoiqu'elles ne soient pas compilées dans une œuvre précisément :

Très tôt constituées en système, ses idées sur les races humaines, l'état de nature, l'origine et le progrès des sociétés sont demeurées invariablement les mêmes tirant toute leur force du préjugé qui les fonde; c'est ce système qui constitue l'Anthropologie voltairienne au sens philosophique du terme¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 312.

¹⁶⁶ Dans la mesure où ils instrumentalisent la raison pour discriminer et rabaisser les noirs tout en faisant prévaloir la suprématie blanche.

¹⁶⁷ DUCHET, Michèle, *op.cit.* p. 281.

Plongeons-nous dans l'étude de ce penseur extraordinaire qui a beaucoup laissé à la postérité.

b. Voltaire, mythes et impostures autour d'une figure à la fois emblématique et contestable des Lumières

François Marie Arouet dit Voltaire, né le 21 novembre ou 20 février 1694 – selon qu'il s'agisse de la date de sa naissance officielle ou de son invention de la date de sa naissance – est un personnage énigmatique et très controversé qui a fortement laissé son empreinte sur le siècle des Lumières. Il est l'un des écrivains les plus prolifiques de son temps et même des temps à venir ; il utilise sa plume pour se faire une notoriété, mais aussi pour acquérir de grandes richesses. Par sa plume, non seulement il entreprend plusieurs plaidoyers pour (soi-disant) défendre les gens victimes d'injustices et d'intolérance (affaire Calas, affaire du chevalier de la Barre etc.) mais aussi, il se crée une notoriété en rentrant en conversation avec toute l'Europe par l'intermédiaire d'une riche correspondance. Il arrive, pour ainsi dire, à exercer une grande influence sur l'opinion publique de son temps. Il aime la gloire et les honneurs, le luxe et l'argent, et il fait tout pour les avoir, y compris le fait de flatter les puissants, investir dans le commerce de la traite des Noirs et mentir. Il a une excellente plume avec un style charmeur que n'importe quel lecteur a sans doute du mal à ne pas aimer. Dès l'âge de 24 ans, soit en 1718 avec le succès de sa tragédie *Œdipe*, il commence à devenir célèbre au moins en France mais il ne tarde pas à devenir une célébrité dans toute l'Europe grâce à sa plume, comme en témoigne entre autres son amitié avec Frédéric II, roi de Prusse.

Voltaire est intéressant pour nous pour plusieurs raisons: d'abord parce qu'il est un penseur ambivalent dans la mesure où, en le lisant, on peut bien trouver à la fois des passages où il s'oppose frontalement à l'esclavage et d'autres où il appuie l'inégalité raciale – en montrant par exemple que les Blancs, étant supérieurs aux Nègres, ont le droit de les réduire à

l'esclavage. On peut donc voir en lui à la fois un ami et défenseur de l'égalité du genre humain – par exemple quand il écrit à la toute fin de son *Traité sur la tolérance* : « Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères¹⁶⁸ » – et un adepte farouche de l'inégalité humaine ou un ennemi d'une grande partie de l'humanité quand il montre que c'est à bon droit que les Européens réduisent les Nègres en esclavage et qu'il y a un principe naturel qui fait du Nègre l'esclave des autres êtres humains :

La membrane muqueuse des nègres, reconnue noire, et qui est la cause de leur couleur, est une preuve manifeste qu'il y a dans chaque espèce d'homme [...], un principe qui les différencie. La nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu'on voit si rarement changés. C'est par là que les nègres sont des esclaves des autres hommes. On les achète sur les côtes d'Afrique comme des bêtes [...]. L'expérience a encore appris quelle supériorité ces Européens ont sur les Américains, qui, aisément vaincus partout, n'ont jamais osé tenter une révolution, quoiqu'ils fussent plus de mille contre un¹⁶⁹.

Émile Faguet exprime bien l'ambivalence de Voltaire en montrant que ses positions sont très mobiles et, en se référant aux œuvres de Voltaire, qu'il est bien impossible de dire de manière tranchée que Voltaire est un pessimiste ou un optimiste; un sceptique, un agnostique ou un croyant; un esclavagiste ou un antiesclavagiste¹⁷⁰, etc. Il est important de jeter un œil sur les mots ci-dessous concernant l'attitude de Voltaire telle que décrite par Émile Faguet :

La curiosité n'y suffit point, quoique, déjà, ce soit une très haute distinction. Il y faut davantage; et c'est à ce degré que Voltaire ne s'est pas élevé. Il s'éprend des idées avec avidité, non avec enthousiasme; il a du plaisir à penser et non du bonheur; et toutes les idées l'attirent et aucune ne le retient, et, partant, il sera tour à tour, très vivement et courtement séduit par l'une, et, sans s'en apercevoir, par la contraire; et de chacune il aura saisi vite et un instant connu, non le fond et l'intimité, mais les brillants dehors, les abords attrayants, presque les apparences seules, et les contours légers qui la dessinent [...]. Car enfin il a tout regardé, tout examiné, et rien approfondi,

¹⁶⁸ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Genève, 1763, Chapitre XXIII p. 3.

¹⁶⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome III, édition numérique réalisée à partir de l'édition de 1829, Chicoutimi, 2011, p. 299-300.

¹⁷⁰ En fait, sa conception de l'esclavage – comme tout le reste d'ailleurs – est contradictoire et vacillante.

ce semble ; et qu'est-il?

Est-il optimiste? Est-il pessimiste? – Croit-il au libre arbitre humain ou à la fatalité [...] ?
En histoire est-il fataliste ou croit-il à l'action de la volonté individuelle sur le cours des destinées?
– En politique est-il libéral ou despotiste? – En religion, oui même en religion, est-il abolitionniste radical, ou abolitionniste modéré, c'est-à-dire encore, non pas certes religieux, mais conservateur du culte? – Je défie qu'on réponde par un oui ou par un non bien tranché sur aucune de ses affaires, et selon la question, on sera beaucoup plus rapproché du non que du oui, ou du oui que du non, et sur certaines à égale distance de l'un et de l'autre; mais jamais si l'on est sincère, on ne pourrait adopter la négative certaine ou l'affirmative absolue, et, si on le relit, s'y tenir¹⁷¹.

La deuxième raison de l'intérêt porté à Voltaire est non seulement parce qu'il est le penseur le plus proluxe, le plus respecté du siècle des Lumières (la figure emblématique et prototypique des Lumières), mais aussi, parce qu'il est l'un des rares penseurs des Lumières européennes qui défendent les idées polygénistes, puisqu'il croit que la race est un marqueur physique et intellectuel et, par là même, il croit et propage l'idée de la hiérarchie raciale. Donc, la question de la race est très présente dans la pensée de Voltaire et on n'aurait pas tort de dire que la question de la hiérarchisation raciale est l'une des bases de « l'anthropologie voltairienne ». Toutefois, il faut faire remarquer que, contrairement à Kant par exemple, Voltaire n'a pas consacré de traité (ou opuscule) exclusivement à la question des races¹⁷². Néanmoins, cette question est présente dans ses principaux ouvrages, en commençant par le *Traité de métaphysique* pour arriver au *Traité sur la tolérance* en passant par le *Dictionnaire philosophique*, l'*Essai sur les mœurs*, *Candide*, etc.

On n'est pas sans savoir que Voltaire est connu comme un libre penseur, un fervent défenseur des droits humains et de la liberté d'expression. Certains commentateurs vont jusqu'à le considérer comme un ardent opposant au système esclavagiste. Toutefois, comme

¹⁷¹ FAGUET, Émile, *Dix-huitième siècle. Études Littéraires*, Paris, Nouvelle bibliothèque littéraire, 1894, p. 208-209.

¹⁷² Par conséquent, on ne peut parler d'anthropologie voltairienne qu'au sens « impropre ».

on l'a déjà dit, Voltaire est loin d'être un antiesclavagiste au sens propre du terme. Julia Jorati soutient bien cette idée quand elle écrit à propos de Voltaire:

*With respect for transatlantic slavery, he may at first look like a staunch opponent, but a closer examination reveals that this is not the case. Indeed, he either embraces or at least flirts with a version of racial natural slavery, claiming that there is something natural and perhaps inevitable about the enslavement of Blacks Africans by other racial groups*¹⁷³.

Considérant un ensemble d'idées et de faits avancés par une forte vulgarisation en sa faveur, Voltaire est considéré comme la figure la plus emblématique des Lumières européennes (particulièrement des Lumières françaises). Mais, si on s'appuyait réellement sur ce que représente l'idée de « Lumières », à savoir l'émancipation des humains, la promotion des libertés individuelles, de l'égalité, la tolérance, l'humanisme universaliste, etc., Voltaire serait loin d'être un représentant légitime de ces idéaux dans la mesure où, comme on va le développer plus tard, il diminue certains groupes humains. Il pense que certains groupes humains sont faits pour être esclaves et pour servir d'autres groupes humains ; il ne croit pas au principe de l'égalité, qu'il considère comme une chimère, et il fait montre d'une grande intolérance face à ceux qui ne partagent pas ses opinions.

En dépit de tout, Voltaire est une référence partout en Europe et bien évidemment plus spécialement en France où ses idées jouissent d'une certaine autorité et une considération de la part de la population. Aussi abuse-t-il de cette autorité que lui confère sa plume pour dénigrer, calomnier ses adversaires et ses ennemis, mais aussi pour innocenter ses amis. Ainsi, alors qu'il n'avait que 23 ans (il ne se donnait pas encore le nom de Voltaire), il a été embastillé le 16 mai 1717 pour avoir écrit une épigramme calomniant le régent Philippe d'Orléans, l'accusant d'avoir entretenu des relations incestueuses avec sa fille aînée Élisabeth d'Orléans. Voltaire a renié la paternité de l'épigramme accusatrice du régent pour obtenir la liberté après

¹⁷³ JORATI, Julia, *Slavery and race. Philosophical debates in the eighteenth century*, Oxford, University Press, 2024, p. 227.

11 mois d'embaстиllement, cependant, nous en informe entre autres Marion Sigaut¹⁷⁴, il a avoué à l'officier Beauregard qu'il était bel et bien l'auteur de cette épigramme, et qu'il l'avait composée pour se venger de ce que le régent lui avait fait¹⁷⁵. C'est donc à la suite de son embaстиllement qu'il allait être reconnu comme écrivain avec sa tragédie intitulée *Œdipe*, publiée en 1718 ; mais il avait déjà écrit plusieurs poèmes, dont *l'Ode sur les malheurs du temps* (1713), *Le vrai Dieu* (1715) et *l'Épître au régent* (1717).

L'inconstance de Voltaire est manifeste dans tous ses faits et gestes, qu'il module selon ses intérêts¹⁷⁶. Prenons l'exemple de cette inconstance selon laquelle il prend la défense de son ami Pierre-François Guyot Desfontaines qui était accusé de pédophilie. Ayant été incarcéré à Bicêtre et ayant reçu une lettre de cachet de la part du roi, Desfontaines a reçu le plein soutien de son ami. Voltaire a pris sa défense en ces termes :

Je puis vous assurer qu'il est incapable du crime infâme qu'on lui attribue, et que d'ailleurs, il mérite par sa probité, et j'ose dire par son malheur que vous lui donniez votre protection, et que vous daigniez parler en sa faveur à Monseigneur le Duc; vous êtes dans une place et vous pouvez faire du mal, mais votre cœur vous pousse à faire du bien¹⁷⁷.

Cependant peu après la dissolution des liens d'amitié entre les deux hommes, Voltaire ne cessa de répéter que son ancien ami était bien coupable des reproches qu'on lui avait faits.

Aussi écrit-il sarcastiquement: « L'amour cria : le quartier accourut / on verbalise et Desfontaines en rut / Est encagé dans le clos de bicêtre¹⁷⁸ ». Dans cette même veine, il écrit :

¹⁷⁴ SIGAUT, Marion, *Voltaire. Une imposture au service des puissants*, Saint-Denis, Kontrekulture, 2014, p. 17.

¹⁷⁵ Le régent l'avait fait exiler à Tulle et à Sully-le-Roi un an plus tôt, soit en 1716.

¹⁷⁶Voltaire, qui a toujours souhaité être un noble, est en réalité un roturier, fils du notaire François Arouet qui était un homme sérieux, honnête, intègre et extrêmement moral. Comme Voltaire a toujours rêvé d'être noble, il a fréquenté les milieux aristocrates, rejeté la paternité de son père en prétendant que sa mère avait eu une relation extra-conjugale avec un noble (Rochebrune) et qu'il naquit de cette relation. De même, il révisa sa date de naissance, prétendant qu'il était né le 20 février au lieu du 21 novembre. Il utilisa tous ces stratagèmes afin de faire planer le doute sur la paternité de son père et de nourrir l'hypothèse de l'adultère de sa mère, juste pour prétendre avoir une origine noble. Il préférerait s'appeler le bâtard de Rochebrune que d'être le fils légitime de François Arouet. Voir, POMEAU, René, *Voltaire en son temps*, Paris/Oxford, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, Vol. 1, p. 9.

¹⁷⁷ Lettre de Voltaire au lieutenant général de police d'Ombreval, citée par SIGAUT Marion dans *Voltaire. Une imposture au service des puissants*, Saint-Denis, Kontrekulture, 2014, p.25.

¹⁷⁸ Voltaire, « L'abbé Desfontaines et le ramoneur » (1738), dans, *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877, Tome. 10, p. 521.

« l'ex-jésuite Desfontaines fut sur le point d'être brûlé en place de Grève pour avoir abusé de quelques petits Savoyards qui ramonaient sa cheminée; des protecteurs les sauvèrent¹⁷⁹ ».

Nous pensons que l'exception à la règle de l'inconstance voltairienne se trouve au niveau de sa conception du mensonge et de la flatterie : « se démentir et mentir, c'est à quoi une bien grande partie de sa vie est occupée¹⁸⁰ », déclare Émile Faguet en parlant de Voltaire. En effet, non seulement Voltaire pratique le mensonge, mais aussi, il en fait l'apologie et encourage l'acte de mentir : « Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours¹⁸¹ ». De même, il se montre un grand courtisan quand on sait, par exemple, qu'il fait montre d'une grande admiration pour Catherine II qu'il qualifie de « bienfaitrice de l'humanité » juste parce qu'il la côtoie; et parallèlement il témoigne de sa haine contre Louis XV qu'il qualifie de « despote » juste parce qu'il ne bénéficie pas de ses largesses.

c. La duplicité voltairienne

Voltaire est, en fait, un homme de façade. Il a un discours officiel qui est souvent contraire à la vie qu'il mène. Par exemple, il est considéré comme garant de la tolérance et de la liberté d'expression, si bien que ses adeptes lui font dire la phrase : « Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrai jusqu'à la mort pour que vous ayez le droit de le dire¹⁸² », tandis que dans sa vie réelle, il entre en altercation à toutes les personnes qui ne partagent pas ses visions, ses imaginations ou celles qui, comme Labaumelle, critiquent très

¹⁷⁹ Voltaire, « Amour socratique » dans *Dictionnaire philosophique*, 1769.

¹⁸⁰ FAGUET, Émile, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸¹ Voltaire, « Lettre à Thieriot » [1736], dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1880, Tome 34, p.153,

¹⁸² En réalité, selon tous les biographes et spécialistes de Voltaire, ce dernier n'a jamais dit cette phrase. Elle est plutôt de la britannique Evelyn Beatrice Hall qui disait dans un élan de fanatisme voltairien que la pensée de Voltaire peut être résumée en ces termes : « I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it ». Cf. *The friends of Voltaire*, 1906.

professionnellement ses œuvres littéraires. Il s'affiche comme un véritable apôtre de la liberté mais parallèlement, comme on l'a déjà mentionné, il tire profit de la traite négrière. En effet, on n'est pas sans savoir que Voltaire a fait beaucoup de dénonciations de la traite à travers plusieurs de ses ouvrages, dont les *Questions sur l'Encyclopédie* et *Alzire*; toutefois, les dénonciations de Voltaire se révèlent très mitigées dans la mesure où il consent à l'esclavage transatlantique sur le plan pratique.

Cette idée est très bien exprimée sous la plume de Christophe Miller quand il écrit: « Perhaps most important in *Alzire* is the fact of Voltaire's talking so much about slavery while eliding and avoiding the transatlantic trade in Africans going on under his nose and supported by his investments¹⁸³ ». Comme on l'a déjà expliqué, Voltaire et la grande majorité des penseurs européens de son temps étaient conscients des retombées économiques du système esclavagiste pour leur patrie respective et pour leur race; en ce sens, leur dénonciation a de la peine à être complète et absolue.

d. La négrophobie voltairienne

Comme on vient de signaler, l'anthropologie raciale de Voltaire fait de lui un penseur ambigu et ambivalent. Cette ambiguïté est d'autant plus compliquée quand on sait que Voltaire écrit le plus souvent sous une forme dialogique et fictionnelle. On ne sait pas vraiment quand il prend en charge l'énoncé de ses textes. En plus, comme Voltaire est un penseur satirique, certains commentateurs et certaines commentatrices dont Claudine Hunting¹⁸⁴ vont jusqu'à dire – comme on le dit aussi pour Montesquieu d'ailleurs – que Voltaire utilise la satire pour

¹⁸³ MILLER, Christopher, *The French Atlantic triangle. Literature and culture of the Slave Trade*, Durham, Duke University press, 2008, p. 73.

¹⁸⁴ Voir HUTING, Claudine, "The Philosophes and black slavery: 1748- 1765." *Journal of the history of Ideas*, vol.39, no.3, University of Pennsylvania Press, 1978, p. 418. "Voltaire's satire became a brilliantly effective weapon against slavery, perfectly understood by most contemporaries and a device by which they could challenge official policies with impunity. At a time when the spoken or written word was omnipotent, particularly if clever or witty, and in a nation where vanity and susceptibility were high derision and ridicule could "kill", it would deal one of the most effective blows to the yet undecided or to the last of those resisting the abolition of slavery".

critiquer les esclavagistes. Dans cette perspective, comme le pense Julia Jorati, il est légitime de se demander dans quelle mesure Voltaire embrasse véritablement le racisme polygénique radical qu'il exprime parfois¹⁸⁵. Toutefois, pour notre part, nous pensons d'abord que même dans le cas où ses écrits justifiant l'esclavage des Nègres ou encore ceux qui infériorisent ou diminuent les Nègres seraient juste ironiques, cela n'enlève pas le fait qu'ils participent au renforcement des préjugés raciaux contre les Nègres. Les défenseurs de Voltaire ont toujours considéré *Candide ou L'optimisme* (surtout le passage qui concerne le Nègre du Surinam) comme l'œuvre dans laquelle Voltaire exprime le plus profondément son désaccord envers le système esclavagiste, quand il écrit par exemple : « c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe¹⁸⁶ ». Dans cette même perspective, Voltaire dénonce ironiquement l'attitude paternaliste et colonialiste des Blancs en ces termes : « mon cher enfant, bénis nos fétiches, adore-les, ils te feront vivre heureux ; tu as l'honneur d'être esclave de nos seigneurs blancs¹⁸⁷ ». Cependant, il est aussi évident que le racisme polygénique mentionné plus haut est aussi exprimé dans deux de ses livres les plus sérieux et surtout qui sont écrits non sous une forme dialogique ou fictionnelle mais sous la forme d'essai – donc il y a une sérieuse prise en charge du discours dans ces livres –, en l'occurrence *L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* et le *Traité de métaphysique* (nous y reviendrons).

Avec son style sarcastique, notre Voltaire distribue des sarcasmes et de l'ironie à toutes les couches de la société, comme en témoigne son altercation avec le chevalier de Rohan (noble de son état). À la suite de cette altercation, il aurait lancé les mots suivants contre ce dernier : « Mon nom, je le commence et vous, vous finissez le vôtre¹⁸⁸ ». Des mots pour lesquels

¹⁸⁵ JORATI, Julia, *op.cit.*, p. 228. “As a result, it is natural to wonder to what extent Voltaire genuinely embraces the radical polygenetic racism he sometimes expresses”.

¹⁸⁶ VOLTAIRE, *Candide ou L'optimisme* [1759], texte établi par Xavier Darcos, Paris, Hachette, 2005, p. 104.

¹⁸⁷ *Ibid.* Il est clair que ce passage contient une critique de l'esclavage mais, comme le soutient Julia Jorati, il ne contient pas d'argument philosophique en faveur de l'abolition. Voir JORATI, Julia, *op.cit.* p. 228-229.

¹⁸⁸ Plusieurs écrivains ont relaté l'évènement. L'un des plus crédibles d'entre eux est Maximilien- Marie Harel : « Le Comte de Chabot se trouvant au théâtre au côté de Voltaire, l'appela Mr Voltaire : sa Majesté tragique fut offensée de ce ton familier, de sorte que d'épigramme en épigramme il finit par dire, que lui Voltaire commençoit son nom, et que lui Comte de Chabot finissoit le sien. Ce Seigneur fut tellement irrité qu'il ordonna à ses valets

Voltaire a été bastonné quelques jours plus tard et, à force de vouloir chercher justice et réparation contre un noble, finit par se retrouver à la Bastille. Toutefois, si Voltaire utilise l'ironie et les sarcasmes contre ses compatriotes français et européens, c'est contre les non-Blancs qu'il déploie toute son industrie de haine et de mépris, en particulier contre les Juifs, les Albinos et les Noirs.

En effet, en digne représentant des Lumières, Voltaire procède à un profond examen du concept d'humain, mais en réalité, en ce qui concerne les Noirs, il tente de leur retirer leur humanité. Comme Martin Xavier l'exprime bien, dans cette réflexion anthropologique faite par les philosophes des Lumières, « assez spontanément les non Européens, dont spécialement les Noirs d'Afrique ou ceux d'ailleurs, ont vocation – si l'on peut dire – à être sous-humanisés¹⁸⁹ ». Le grand Voltaire n'est pas en reste dans cette attitude de sous-humanisation des « groupes exotiques¹⁹⁰ ». Pour commencer, il se révèle comme un polygéniste invétéré. C'est d'ailleurs ce qu'on comprend quand on lit dans *son Essai sur les mœurs* : « Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains, soient des races entièrement différentes¹⁹¹ ».

Comme tel, il fomenta la haine des Noirs et des Juifs en montrant qu'ils font partie d'une espèce humaine inférieure : « On les [les Juifs] regardait du même œil que nous voyons les Nègres, comme une espèce d'homme inférieure¹⁹² ». Voltaire pousse son mépris pour les Nègres jusqu'à leur enlever leur humanité : « Et, ce qui démontre qu'ils ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des Nègres et des Nègresses, transportés dans les pays les

de corriger Voltaire. La correction fut exécutée. Mr Voltaire reçut une volée de coups de bâtons dans la rue Saint-Antoine ». Voir. HAREL, Maximilien-Marie, *Voltaire : Recueil des particularités curieuses de sa vie et de sa mort*, Porrentruy, Jean Joseph Goetschy, 1781, p. 22.

¹⁸⁹ MARTIN, Xavier, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières. Les races, les femmes et le peuple*, Paris, Dominique Martin Morin, 2014, p. 63

¹⁹⁰ Expression utilisée par Xavier Martin pour parler de tout groupe ethnique dont les membres ne sont pas considérés comme faisant partie de la race blanche.

¹⁹¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Beuchot, 1829, Tome 1, p. 19.

¹⁹² *Ibid.* p. 267.

plus froids y produisent toujours des animaux de leur espèce¹⁹³». Il dit des choses analogues et même pires sur les Albinos : « Un Albinos ne ressemble pas plus à un Nègre de Guinée qu'à un Anglais ou à un Espagnol. Leur blancheur n'est pas la nôtre; rien d'incarnat, nul mélange de blanc et de brun; [...] et ils n'ont d'homme que la stature du corps avec la faculté de la parole et de la pensée dans un degré très éloigné du nôtre¹⁹⁴ ». Le cas des Albinos (qui ont apparemment la même couleur de peau que les personnes considérées comme blanches et que Voltaire rabaisse malgré tout) mérite notre attention. Ce cas confirme que la question de la supériorité raciale n'est que l'œuvre de l'idéologie; il ne s'agit pas d'une supériorité réelle et essentielle d'une couleur de peau par rapport à une autre, mais le triomphe d'une idéologie qui finit par gagner tous les cœurs et les esprits. Cette idéologie fonctionne tellement bien que même dans les sociétés majoritairement noires, les Albinos¹⁹⁵ sont discriminés.

Il appert que Voltaire peut être considéré comme l'un des principaux catalyseurs de ce que l'historien Edmund Morgan appelle « l'écran de mépris racial¹⁹⁶ » dans la mesure où il contribue au montage et à la propagation de l'industrie de haine et d'infériorisation des personnes non-Blanches. Ce simple aperçu¹⁹⁷ des idées de Voltaire dessine déjà le rôle qu'il joue dans la construction de la supériorité blanche dans l'imaginaire des personnes considérées comme blanches. En ce sens, on peut soutenir que Voltaire participe à la construction du discours dominant.

En effet, dans son article « Égalité » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire poursuit sa réflexion anthropologique tout en adoptant le discours dominant; il montre que nous les

¹⁹³ *Ibid.* p. 20.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ J'ai entendu, une fois, un Albinos qui témoignait de sa déception à la télévision en disant que les parents d'une fille haïtienne qu'il aimait lui avaient dit qu'ils accepteraient plus facilement que leur fille épouse un chien qu'un Albinos comme lui.

¹⁹⁶ C'est nous qui traduisons. Edmund Morgan utilise l'expression « screen of racial contempt » (écran de mépris racial) pour expliquer le processus par lequel les Européens parviennent à mépriser et à se démarquer des populations qu'ils veulent réduire à l'esclavage en montrant qu'ils sont supérieurs à elles. Cet acte de mépris se construit surtout dans les écrits racistes des grands penseurs des Lumières.

¹⁹⁷ Nous rentrerons dans le détail de ses idées dans un peu plus loin dans ce chapitre.

humains, nous ne vivons pas dans un état aussi naturel que les animaux qui trouvent dans la nature tout ce dont ils ont besoin pour être heureux. Selon lui, pour être heureux, les humains doivent maintenir une domination sur les autres. Il écrit : « Dans cet état si naturel dont jouissent tous les quadrupèdes, les oiseaux et les reptiles, l'homme serait aussi heureux qu'eux, la domination serait alors une chimère, une absurdité à laquelle personne ne penserait¹⁹⁸ ». On voit ici comment Voltaire légitime l'inégalité parmi les humains. Pour lui l'inégalité est née du besoin dans la mesure où, contrairement aux animaux, les humains ne trouvent pas « partout une subsistance facile et assurée, et un climat favorable à sa nature¹⁹⁹ ». Cela rend possible la nécessité d'asservir les autres, d'affirmer sa domination pour ne pas manquer de subsistance.

Pour Voltaire, dans la même mesure que la domination est une réalité, l'égalité entre les humains est un mythe et une chimère. « Tous les hommes seraient donc nécessairement égaux s'ils étaient sans besoin²⁰⁰ », dit-il. Voilà pourquoi Voltaire soutient l'idée de la nécessité de la division des humains en deux classes : les dominants et les dominés, ou les riches et les pauvres, ou les êtres supérieurs et les êtres inférieurs, ou les puissants et les faibles... À ce sujet il écrit : « Il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une d'opresseurs, l'autre d'opprimés; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes²⁰¹ ». Là où Rousseau pourrait dire que la domination de l'humain par l'humain est un état contre nature, Voltaire montre que la domination est naturelle : « Tout homme naît avec un penchant naturel assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs et avec beaucoup de goût pour la paresse; par conséquent, tout homme voudrait avoir l'argent et les femmes ou les filles des autres, être leur maître, les assujettir à tous ses caprices²⁰² ».

¹⁹⁸VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* [1764], Paris, Garnier Frères, 1967, p. 175.

¹⁹⁹*Ibid.*

²⁰⁰*Ibid.*

²⁰¹*Ibid.* p. 176

²⁰²*Ibid.*

Dans les prochaines lignes, nous discuterons de la position de Voltaire mais aussi d'autres grandes figures des Lumières concernant l'esclavage, et plus particulièrement l'esclavage des Nègres. Nous mettrons particulièrement l'accent sur le fait que les penseurs ont pour le moins des positions équivoques concernant l'esclavage.

En somme, en dépit d'un certain nombre de critiques²⁰³, les écrits de Voltaire ont une grande influence sur la postérité. Si Voltaire reconnaît qu'il a tort dans certains de ces écrits concernant ses descriptions des Nègres et des juifs, il n'a pas su rectifier les torts que sa pensée a causés sur la postérité. Ainsi, en réponse à Isaac Pinto²⁰⁴ qui lui avait écrit pour critiquer quelques passages de son *Dictionnaire philosophique* où il considérait tout un groupe d'humains comme des idiots, Voltaire fait l'aveu suivant : « il y a parmi vous des hommes très instruits et très respectables [...]. J'aurai soin de faire un carton dans la nouvelle édition. Quand on a un tort, il faut le réparer; et j'ai eu tort d'attribuer à toute une nation les vices de plusieurs particuliers²⁰⁵ ». Toutefois, comme nous le savons, « il ne modifiera jamais les pages du dictionnaire philosophique qu'il avait consacré aux Juifs²⁰⁶ » et il n'a jamais pris soin de réparer les dégâts idéologiques que ses écrits ont causés contre les Nègres et les juifs.

2.2 Les Lumières entre critique de l'esclavage et croyances racistes

²⁰³ À côté des critiques peu sérieuses des auteurs religieux comme Émile Faguet, qui écrit : « Voltaire n'a aucune profondeur ni élévation philosophique, et la synthèse lui est interdite. Il est évident qu'il ressemble peu à Platon, et nullement à Malebranche » (Voir FAGUET, Émile, *Dix-huitième siècle. Études Littéraires*, Paris, Nouvelle bibliothèque littéraire, 1894, p. 200), il y a des critiques plus sérieuses d'auteurs comme Benoît Garnot qui questionnent l'identification de Voltaire à la lutte pour la liberté d'expression et de la tolérance. Après l'attaque sur Charlie Hebdo, Garnot a publié un court pamphlet intitulé *Voltaire et Charlie* dans lequel il doute : « Voltaire était-il vraiment un héros (un héraut aussi) de la tolérance, un chantre de la liberté d'expression, un défenseur de la justice, un parangon de la vérité? Peut-on vraiment, sans se fourvoyer, faire encore référence à lui de nos jours quand tolérance, liberté, justice et vérité sont menacées, comme ce fut le cas en janvier 2015? Voltaire aurait-il été Charlie ? ». Voir GARNOT, Benoît, *Voltaire et Charlie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2015, p. 9. Plus loin dans le texte, l'auteur se positionne : « Voltaire tolérant? Uniquement lorsque cela l'arrange. Pour le reste, il s'inscrit davantage dans le camp de l'intolérance », p. 22.

²⁰⁴ Penseur juif des Lumières (1720-1791).

²⁰⁵ VOLTAIRE, « Lettre à Pinto » [1762], dans, *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1883, tome 42, p. 181.

²⁰⁶ PLUCHON, Pierre, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallandier, 1984, p. 298.

Comme nous l'avions dit au chapitre premier, à première vue, les penseurs des Lumières semblent être presque tous – à des degrés divers – antiesclavagistes²⁰⁷ dans la mesure où ils dénoncent – quoique timidement pour certains – la Traite transatlantique. Mais à y regarder de plus près, on peut douter de cette apparence car il est évident qu'il existe un énorme écart entre « cette hostilité programmatique envers l'esclavage qui caractérise la philosophie des Lumières en tant que telle et d'autre part, la complaisance ou l'indifférence personnelle de beaucoup de ses représentants vis-à-vis de l'institution réelle de l'esclavage²⁰⁸ ». En ce sens, Jean-Paul Doguet a raison d'affirmer que « l'ensemble intellectuel qu'on appelle la Philosophie des Lumières entretient avec l'esclavage une relation équivoque²⁰⁹ ». Cette relation équivoque est bien présente chez certains des penseurs des Lumières. Pour comprendre cette équivocité dans la critique de l'esclavage par les penseurs des Lumières, il faut d'abord jeter un regard sur le passage de la thèse de l'esclavage naturel (plus en vogue dans l'Antiquité) à celle de l'esclavage phénotypique (plus ou moins admise par les modernes).

En effet, l'esclavage est une institution presque aussi vieille que l'humanité. Cela se comprend bien car dès l'Antiquité, les penseurs ont réfléchi sur la nature des esclaves et de l'esclavage. Parmi les penseurs de l'Antiquité qui ont émis des réflexions les plus systématiques sur l'esclavage se trouve Aristote. Ce dernier reconnaît l'existence de l'esclavage par nature : « c'est la nature qui, par des vues de conservation a créé certains êtres pour commander, et d'autres pour obéir [...]. La nature a donc déterminé la condition spéciale de la femme et de l'esclave²¹⁰ ».

Plus fondamentalement, Aristote – tout en montrant d'une part la similarité qui existe entre les esclaves et les animaux domestiques, et d'autre part la différence entre les humains esclaves

²⁰⁷ Jean-Paul Doguet parle d'une « hostilité programmatique des Lumières envers l'esclavage ». Voir DOGUET, Jean-Paul, *op.cit.*, p. 403.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Aristote, *Politique*, Trad. Barthélemy Saint-Hilaire, 3^e éd. Revue et corrigée, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1874, p.4.

et libres – a essayé de montrer qu’à côté de la marque invisible de l’esclavage par nature, la nature a mis dans les corps des marques visibles qui pourraient permettre d’identifier les esclaves :

La nature même le veut puisqu’elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix²¹¹.

Aristote entend montrer par-là que l’esclave est plus apte à travailler et que cette aptitude s’inscrit naturellement dans son corps. Étant donné qu’il n’y avait pas véritablement une marque physique et visible qui distinguait les esclaves des êtres libres au temps d’Aristote, il a vite bémolisé sa thèse en attirant l’attention sur le fait qu’on peut être libre de corps et esclave dans l’âme et vice-versa :

Souvent, j’en conviens, il arrive tout le contraire; les uns n’ont d’hommes libres que le corps, comme les autres n’en ont que l’âme. Mais, il est certain que si les hommes étaient toujours entre eux aussi différents par leur apparence corporelle qu’ils le sont des images des dieux, on conviendrait unanimement que les moins beaux doivent être les esclaves des autres; et si cela est vrai en parlant du corps, à plus forte raison le serait-ce en parlant de l’âme; mais la beauté de l’âme est moins facile à reconnaître que la beauté corporelle²¹².

En effet, la thèse de l’esclavage par nature d’Aristote ne pouvait pas être effective en son temps pour la simple et bonne raison qu’il n’y avait pas un marqueur physique et visible susceptible de distinguer véritablement les libres et les esclaves. Mais, à l’époque moderne, lorsque les Européens débute leur processus de conquête en entreprenant des voyages entre autres vers l’Afrique, ils commençaient à rentrer en contact avec les Africains, à les connaître et à découvrir véritablement l’Afrique. Alors, ils virent dans la couleur des Africains un marqueur de différences visibles et ils façonnèrent plusieurs pseudo-théories afin de naturaliser

²¹¹ *Ibid.*, p. 17-18.

²¹² *Ibid.* p. 18.

le rapport entre la couleur des Africains et tout le champ sémantique de l'esclavage²¹³. Alors, ils reprirent la thèse d'Aristote en montrant que c'est le corps noir qui est fait pour être esclave; par là même, ils rendirent effective la thèse aristotélicienne concernant « le corps libre et le corps esclave ». Toutefois, il convient de faire remarquer que les penseurs des Lumières ont non seulement une position équivoque face à l'esclavage mais aussi que la grande majorité d'entre eux ne partage pas (complètement) la thèse de l'esclavage par nature d'Aristote. Voyons donc trois attitudes des philosophes des Lumières face à l'esclavage.

a. Déplorer l'esclavage sans condamner la colonisation

Si (presque) tous les penseurs des Lumières se révèlent hostiles à l'esclavage, il y a pourtant divers degrés d'hostilité, allant de la simple déploration à la condamnation. Prenons par exemple le cas de Montesquieu qui dit clairement dans le livre XV de son *Esprit des Lois* que « l'esclavage est mauvais par nature ». Il va jusqu'à montrer que l'esclavage est mauvais au niveau théorique, car selon lui, l'esclavage est non seulement contraire à la nature, mais aussi à la morale et aux lois civiles:

Il [l'esclavage] n'est pas bon par sa nature : il n'est utile ni au maître ni à l'esclave; à celui-ci parce qu'il ne peut rien faire par vertu, à celui-là parce qu'il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes, qu'il s'accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales, qu'il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel²¹⁴.

Plus convaincant encore, Montesquieu montre que l'esclavage est contre-nature puisque pour lui tous les humains²¹⁵ naissent égaux: « Mais comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre nature²¹⁶ ». Toutefois, Montesquieu croit qu'il existe un droit de l'esclavage et même que celui-ci est fondé sur la nature des choses. Il met l'accent sur au moins deux aspects de la nature des choses : l'aspect climatique et l'aspect économique.

²¹³ D'où le rapport entre l'esclavage transatlantique et la naissance du racisme anti-Noir.

²¹⁴ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, *De l'esprit des Lois* [1758], Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, 2002, p. 35.

²¹⁵ Cependant, comme on va le montrer plus tard, il ne considère pas les Nègres comme pleinement humains.

²¹⁶ *Ibid.* p. 40.

Cela dit, après avoir montré que les lois de l'esclavage sont en rapport à la nature du climat, il soutient que l'esclavage est une nécessité économique. En ce sens, il écrit : « le sucre serait trop cher si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves²¹⁷ ».

Nous parvenons à la compréhension que Montesquieu s'assoit sur ces deux aspects pour justifier l'esclavage des Nègres. Même si certains commentateurs ont toujours soutenu l'idée que *l'Esprit des lois* (particulièrement le chapitre sur l'esclavage) est un livre purement ironique²¹⁸ et que Montesquieu n'y fait que critiquer l'esclavage des Nègres, la cohérence des arguments de l'auteur concernant le rapport qui existe entre le climat, la nécessité économique et l'esclavage des Nègres nous donne un bon éclairage sur sa vraie position. En effet, Montesquieu évoque la théorie du climat pour construire une justification « relativiste » de l'esclavage. Pour lui, les divers climats sont les marqueurs de différences entre les humains :

On a donc plus de vigueurs dans les climats froids [...]. Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même [...]. Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices mêmes [...]. La chaleur du climat peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force. Pour lors, l'abattement passera à l'esprit même; aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux; les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur; la plupart des châtimens y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même²¹⁹.

On peut constater par quel détour argumentatif Montesquieu évite la justification

²¹⁷*Ibid.* p. 39.

²¹⁸ Bruno Guigue considère l'ironie comme « une arme anti esclavagiste » : Voir GUIGUE, Bruno, *Les raisons de l'esclavage*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 64. Il montre que Montesquieu fait une dénonciation ironique de l'esclavage : « Le chapitre consacré à « l'esclavage des Nègres », à cet égard, figure le point culminant de cet admirable discours par procuration dans lequel s'abîme la théorie esclavagiste. C'est là que le philosophe déploie son ironie avec la plus grande virtuosité : Les formules dans lesquelles il résume les arguments de l'adversaire résonnent comme étant de cinglantes caricatures où aucun sophisme n'est épargné ». Voir GUIGUE, Bruno, « Montesquieu ou les paradoxes du relativisme », dans, *Études*, Tome 401, 2004, p. 197. Nous ne soutenons pas complètement la thèse de l'ironie (pure) évoquée par plusieurs commentateurs, toutefois, même dans le cas où il s'agirait d'une ironie, nous pensons que l'approche de Montesquieu concernant l'esclavage des Nègres participe à la construction des préjugés racistes.

²¹⁹ MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 23-25.

universelle de l'esclavage pour épouser une justification relative basée sur le climat. Dans la citation évoquée plus haut, il fait comprendre que les personnes issues des climats chauds n'ont pas de force d'esprit, ne peuvent pas être maîtresses d'elles-mêmes; par conséquent, elles doivent avoir des maîtres. En suivant la ligne de son argumentation, Montesquieu doute de l'humanité des personnes issues des climats chauds : « Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête [...]. Il est impossible que nous supposions que ces gens-là sont des hommes²²⁰ ».

C'est donc à partir de sa théorie du climat qu'il faut comprendre la justification de l'esclavage des Nègres par Montesquieu. Et, même si Montesquieu ne partage pas la thèse aristotélicienne de l'esclavage par nature, il semble acquiescer à cette thèse quand il s'agit de l'esclavage des Nègres : « Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne le prouve guère. Je crois que s'il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler²²¹ ». Ceux dont il vient de parler, ce sont les Nègres. Voilà pourquoi il limite la « servitude naturelle à certains pays particuliers de la terre²²² » et pourquoi, selon lui, l'esclavage est inutile entre les Européens²²³.

Ces considérations nous invitent à mieux comprendre la justification de l'esclavage des Nègres faite par Montesquieu en dépit de ses hésitations à soutenir le droit à l'esclavagisme de manière universelle quand il écrit : « Si j'avais à soutenir le droit que nous avons de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais : les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique pour s'en servir à défricher tant de terres²²⁴ ».

En fait il est clair que Montesquieu ne se donnait pas la mission de combattre l'esclavage

²²⁰ *Ibid.* p. 39.

²²¹ *Ibid.* p. 40.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.* p. 38.

transatlantique. À la rigueur, on peut soutenir qu'il condamne les abus de cet esclavage : « l'abus extrême de l'esclavage est lorsqu'il est en même temps personnel et réel ». On comprend par cette citation que Montesquieu déplore²²⁵ l'esclavage. Entendons par « déplorer l'esclavage » le fait de « le considérer comme un phénomène négatif mais sans considérer pour autant qu'il serait susceptible d'être supprimé²²⁶ ». C'est le cas de bon nombre de penseurs des Lumières.

Voltaire pour sa part ne passe pas par quatre chemins pour dire que l'esclavage est une nécessité économique. D'ailleurs, pour lui, l'important est d'être du côté des dominants; et pour y parvenir, il faut avoir l'avantage économique. Pour lui, le commerce des esclaves est un bon moyen pour parvenir à la position dominante. En effet, après avoir affirmé que l'argent règle tout – c'est un conseil pour dire que si l'on veut dominer il faut toujours aiguïser son économie –, il soutient que « la nation qui se servira le mieux du fer subjuguera toujours celle qui aura plus d'or et moins de courage²²⁷ ». Tel est donc, selon lui, le principe de la domination. En ce sens, il est de bon ton qu'il ne déteste pas complètement l'esclavage, car il n'y a pas un plus grand rapport de domination que le rapport de maître à esclave. Toutefois, dans la même logique d'ambivalence, de duplicité et d'ambiguïté qu'on a signalée plus haut, il n'est pas aisé de prouver que Voltaire est un pro-esclavagiste.

En effet, si on lit l'article « Esclave » des *Questions philosophiques*, dans lequel Voltaire présente un dialogue entre un Anglais et un Français, on peut se demander quelle est au juste la position de Voltaire face à l'esclavage quand il écrit, en utilisant la voix de l'Anglais : « Pourquoi ce nègre se vend-il? Ou pourquoi se laisse-t-il vendre? Je l'ai acheté, il m'appartient; quel tort lui fais-je ? Il travaille comme un cheval [...], il est battu quand il

²²⁵ Ce qu'on vient de dire pour Montesquieu concernant sa position face à l'esclavage peut être valable à des degrés divers pour Voltaire (dans *l'Essai sur les mœurs* et *l'Esprit des nations*), Hume (*Discours politiques*), Buffon, Helvétius, Adam Smith, Turgot, etc.

²²⁶ DOGUET, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 405.

²²⁷ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 176.

désobéit; y a-t-il là de quoi s'en étonner?²²⁸ », et quand il met dans la bouche du Français les mots suivants : « Quoi! Vous croyez donc qu'un homme peut vendre sa liberté qui n'a point de prix?²²⁹ ». Notre confusion serait plus grande si Voltaire se limitait à cette forme dialogique pour parler de l'esclavage des Nègres. Toutefois, on sait qu'il en parle aussi par exemple dans son *Essai sur les mœurs*, une œuvre plus argumentative. Lisons ce qu'il y écrit : « Nous n'achetons des esclaves domestiques que chez les nègres. On nous reproche ce commerce : un peuple qui trafique ses enfants est encore plus condamnable que l'acheteur; ce négoce démontre notre supériorité, celui qui se donne un maître était né pour en avoir²³⁰ ».

On peut voir très clairement dans cette citation que Voltaire soutient la thèse de l'esclavage par nature d'Aristote quand il soutient l'idée que celui qui est esclave était né pour avoir un maître. De plus, on ne peut pas oublier que Voltaire participe lucrativement à l'esclavage. Précision importante encore, le « nous » utilisé par l'auteur (dans un essai et non dans ses autres textes dialogiques ou fictifs) montre qu'il prend en charge son énoncé. En somme, il soutient l'idée que si les Européens sont en mesure d'acheter des esclaves Nègres, cela est le signe de leur supériorité par rapport à ces derniers.

Toutefois, on peut reconnaître que Voltaire a souvent déploré l'esclavage. Cependant, derrière les déplorations de l'esclavage faites par Voltaire se cache assez souvent une critique de la religion chrétienne. La critique voltairienne de l'esclavage des Nègres est parfois seconde par rapport à la critique de la religion:

Nous allons acheter ces Nègres à la côte de Guinée, à la Côte d'Or, à celle d'Ivoire. Il y a trente ans qu'on avait un beau Nègre pour cinquante livres; c'est à peu près cinq fois moins qu'un bœuf gras. Cette marchandise humaine coûte aujourd'hui en 1772, environ quinze cents livres. Nous leur disons qu'ils sont hommes comme nous, qu'ils sont rachetés du sang d'un Dieu mort pour eux et

²²⁸ VOLTAIRE, « Esclavage », dans *Questions sur l'Encyclopédie* vol. V, Tome 41 [1770-1772], Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 212-213.

²²⁹ *Ibid.* p. 213.

²³⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome I [1756], Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, 2002, p. 130.

ensuite on les fait travailler comme des bêtes de somme; on les nourrit plus mal: s'ils veulent s'enfuir, on leur coupe une jambe [...] ²³¹.

En effet, même dans ses déplorations de l'esclavage, Voltaire laisse toujours une marge pour montrer la nécessité économique du commerce des esclaves qu'il considère comme une futilité devenue nécessaire en raison des nouvelles nécessités créées par les humains:

Ce commerce n'enrichit point un pays : bien au contraire, il fait périr des hommes, il cause des naufrages : il n'est pas sans doute un vrai bien. Mais, les hommes s'étant fait des nécessités nouvelles, il empêche que la France n'achète chèrement de l'étranger un superflu devenu nécessaire ²³².

On voit bien toute l'ambiguïté et toute l'équivocité de la position de Voltaire dans cette citation : le commerce des esclaves n'enrichit pas mais il est une nécessité économique car il permet de trouver une main-d'œuvre servile (gratuitement ou à bon marché) pour la production des biens et des richesses dans les pays considérés comme les puissances colonisatrices.

On trouve le même cas de figure chez Helvétius en ce qui concerne la déploration de l'esclavage des Nègres. Chez Helvétius, la déploration de l'esclavage a d'abord à voir avec sa critique du système despotique dans lequel le Roi se comporte en souverain absolu sur ses sujets. Helvétius déplore aussi le commerce des Nègres sans pour autant envisager de combattre le système esclavagiste. En effet, dans *De l'esprit*, après avoir montré que la Traite des Noirs n'est pas la seule cause de mortalité non naturelle, Helvétius soutient qu'elle en est une cause fondamentale :

Cette consommation d'hommes est cependant si grande, qu'on ne peut sans frémir considérer celle que suppose notre commerce d'Amérique. L'humanité qui commande l'amour de tous les hommes veut que dans la traite des Nègres, je mette également au rang des malheurs et la mort de mes compatriotes et celle des Africains, qu'anime au combat l'espoir de faire des prisonniers et le désir de les échanger contre nos marchandises. Si l'on suppose le nombre qui périt, tant par les guerres

²³¹ *Ibid.* p. 121.

²³² *Ibid.*

que dans la traversée d’Afrique en Amérique, qu’on y ajoute celui des Nègres qui, arrivés à leur destination, deviennent la victime des caprices, de la cupidité et du pouvoir arbitraire d’un maître; et qu’on joigne à ce nombre celui des citoyens qui périssent par le feu, le naufrage ou le scorbut; qu’enfin on y ajoute celui des matelots qui meurent pendant leur séjour à Saint-Domingue, ou par les maladies affectées à la température particulière de ce climat, ou par la suite d’un libertinage toujours si dangereux en ce pays : on conviendra qu’il n’arrive point de barrique de sucre en Europe qui ne soit teintée de sang humain²³³.

Ainsi donc, l’auteur est contraint, dit-il, d’accorder la même valeur aux malheurs de ses compatriotes et à ceux des Africains. Mais on peut avoir l’impression que l’auteur pourrait ne pas s’indigner si ses compatriotes n’étaient pas exposés aux mêmes malheurs que les Africains au moment de la traversée.

Dans sa déploration de l’esclavage, Helvétius formule une critique de l’eurocentrisme et du préjugé selon lequel les Africains ne sont pas suffisamment civilisés. Au cœur de cette double critique se trouvent donc la religion, représentée par l’Église, et la politique, représentée par les rois :

Si l’église et les rois permettent la traite des Nègres [...]; si par ce commerce, les Européens entretiennent sans remords des guerres éternelles entre ces peuples; c’est que [...] l’église et les rois pensent que les peuples sont, les uns à l’égard des autres, précisément dans le cas des premiers hommes avant qu’ils eussent formé des sociétés, qu’ils connussent d’autres droits que la force et l’adresse, qu’il y eût entre eux aucune convention, aucune loi, aucune propriété, et qu’il pût, par conséquent, y avoir aucun vol et aucune injustice²³⁴.

On trouve chez Helvétius le même penchant que chez Voltaire à critiquer les Africains comme les vrais responsables du commerce des esclaves en étant indulgent aux Européens. En effet, Helvétius montre que ce sont les Africains qui vendent leurs enfants et qu’il est plus condamnable de vendre ses enfants que de les acheter à autrui. Pour Helvétius les chefs

²³³ HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l’Esprit* (1758). Une édition numérique réalisée par Jean Marc Simonet, Chicoutimi, 2009, p. 39-40.

²³⁴ *Ibid.* p. 228.

africains sont avides d'augmenter leur revenu : c'est tout ce qui compte pour eux; ils n'ont pas le moindre souci pour leur population :

Au royaume du Congo, d'Angola et de Matamba, le mari peut sans honte vendre sa femme; le père, son fils; le fils, son père : dans ces pays, on ne connaît qu'un seul crime, c'est de refuser les prémices de sa récolte au Chicombé, grand prêtre de la nation. Ces peuples, dit le père Labat, si dépourvus de toutes vraies vertus, sont très scrupuleux observateurs de cet usage. On juge bien qu'uniquement occupés de l'augmentation de ses revenus, c'est tout ce que leur recommande le Chitombé : il ne désire point que ses Nègres soient plus éclairés : il craindrait même que des idées trop saines de la vertu ne diminuassent et la superstition et le tribut qu'elle (sic) lui paye²³⁵.

En somme, les penseurs qu'on peut classer dans le groupe des « déplorateurs » ne sont pas forcément des abolitionnistes au sens plein du terme, mais ils sont susceptibles de déplorer les mauvais traitements infligés aux esclaves au nom d'une certaine miséricorde. Cependant, ils admettent l'idée que les Européens, parce qu'ils sont supérieurs et plus civilisés que les non-Européens (plus particulièrement les Nègres), ont le droit de les dominer, de les coloniser.

b. Critiquer l'esclavage dans son principe sans pointer l'esclavage des Nègres

Les penseurs appartenant au groupe des « critiques » font usage de la raison et de la morale pour critiquer le principe même de l'esclavage, toutefois, ils passent (généralement) sous silence l'esclavage des Noirs d'Afrique qui est pourtant non seulement celui qui est pratiqué en leur temps, mais aussi un type d'esclavage assez particulier pour avoir des considérations spéciales. C'est le cas de Rousseau et de Kant par exemple. En effet, Rousseau n'a pratiquement pas écrit sur l'esclavage des Nègres²³⁶. Cependant, on peut trouver – comme chez Montesquieu – le même rejet de la thèse de l'esclavage par nature d'Aristote²³⁷ dans ses écrits

²³⁵ *Ibid.* p. 128-129.

²³⁶ En musique, il a composé une *Chanson nègre* sous forme de partition en sol majeur.

²³⁷ Pour Rousseau, l'erreur d'Aristote consiste à prendre l'effet pour la cause : « Aristote avait raison; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers jusqu'au désir d'en sortir [...]. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués ». Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social, op. cit.*, p.10.

sur l'esclavage. Comme Julia Jorati l'exprime bien, le rejet de la thèse du naturalisme de l'esclavage par Rousseau se base à la fois sur l'idée de la liberté naturelle de tous les êtres humains et sur la théorie du contrat selon laquelle la domination licite exige le consentement²³⁸. Or, pour Rousseau, renoncer à sa liberté, c'est renoncer à son humanité²³⁹. Par conséquent, non seulement une personne n'a pas le droit de réduire une autre à l'esclavage ou encore de vendre une autre comme esclave, mais encore, tout acte par lequel une personne s'aliène elle-même pour devenir gratuitement l'esclave de quelqu'un d'autre est nul, car non seulement la liberté est un bien inaliénable, mais aussi un tel acte permettrait de douter de l'humanité, de la volonté et du bon sens de la personne en question :

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose pour tout un peuple c'est supposer un peuple de fous. La folie ne fait pas droit. Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants; ils naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux²⁴⁰.

On voit bien que Rousseau dépasse le simple acte de déploration pour engager une critique tout à fait rationnelle de l'esclavage basée entre autres sur le rejet de la contractualisation de l'esclavage et sur celui de l'asservissement volontaire. Est-ce à dire que Rousseau déteste l'esclavage des Nègres au point de vouloir l'abolir? En tout cas, une lecture critique de ce qu'il fait dire à Saint-Preux dans son roman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* ne nous permet pas de répondre positivement à cette question, en dépit de la critique de l'esclavage qu'on peut lire dans le passage suivant :

J'ai vu l'Europe transportée à l'extrémité de l'Afrique par les soins de ce peuple avare, patient et laborieux, qui a vaincu par le temps et la constance des difficultés que tout l'héroïsme des autres peuples n'a jamais pu surmonter. J'ai vu ces vastes et malheureuses contrées qui ne semblent

²³⁸ JORATI, Julia, *op. cit.*, p. 219.

²³⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social op. cit.*, p. 13.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 12-13.

destinées qu'à couvrir la terre de troupeaux d'esclaves. À leur vil aspect, j'ai détourné les yeux de dédain, d'horreur et de pitié; et, voyant la quatrième partie de mes semblables changée en bêtes pour le service des autres, j'ai gémi d'être homme²⁴¹.

Ce passage est profond et contient sans doute une critique de l'esclavage. Il y a par ailleurs deux interprétations qu'on peut faire des sentiments (dédain, horreur, pitié) du personnage : sont-ils seulement à l'encontre de l'esclavage ou concernent-ils également l'esclave qui est devenu hideux au point de heurter le regard de l'auteur? Donc, même s'il y a une belle et profonde critique rationnelle de l'esclavage chez Rousseau, on peut se demander si cette critique concerne également l'esclavage des Nègres. Rousseau ne trouve-t-il pas qu'en étant esclaves, les Nègres sont à leur place? C'est du moins ce que nous fait penser l'anecdote suivante qui serait racontée par Louis-Sébastien Mercier et citée par Pierre Pluchon : « Mercier raconte la scène dans ses Tableaux de Paris : « un jour, j'accompagnais J.J. Rousseau le long des quais. Il vit un Nègre qui portait un sac de charbon; il se prit à rire ! Si les autres y étaient aussi bien que lui ! » Et je le vis rire encore, et suivre de l'œil l'homme charbonnier »²⁴².

En somme, si Rousseau engage une belle critique rationnelle de l'esclavage de manière générale, son silence sur l'esclavage transatlantique – celui des Nègres, celui qui était en vogue en son temps, – peut nous inviter à penser et à questionner : n'est-ce pas un silence complice?

De son côté, Kant fait partie des penseurs des Lumières modernes qui ont le plus théorisé la race et l'esclavage. À travers son œuvre, il engage une théorie systématique de la race et une critique à la fois rationnelle et morale de l'esclavage, car, pense-t-il, c'est un devoir de respecter la liberté et la dignité de tous les êtres humains. On comprend bien que cette idée de respect de la liberté et de la dignité exclut le droit à l'esclavage et à la colonisation. D'ailleurs, précise-t-il, l'être humain, comme tout être raisonnable, « existe comme fin en soi

²⁴¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La nouvelle Héloïse* (1761), Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1843, p. 378-379.

²⁴² PLUCHON, Pierre, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallendier, 1984, p. 154.

et non pas simplement comme moyen²⁴³». D'où l'intitulé de son impératif pratique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen²⁴⁴».

Plus fondamentalement, Kant soutient l'idée que la liberté est le seul droit inné que nous avons en tant qu'humains. Et il a bien pris soin de définir la liberté comme le corollaire de l'égalité naturelle qui est « cette indépendance qui fait qu'on ne peut être obligé par les autres à rien de plus que ce à quoi on peut les obliger soi-même à son tour; par conséquent cette propriété qu'a l'homme d'être son propre maître²⁴⁵ ».

Ainsi, on peut convenir du fait que Kant opère une critique de l'esclavage dans son principe même. En effet, si l'esclavage est, sans conteste, l'utilisation des humains par des maîtres comme étant les moyens pour que ces derniers atteignent leurs buts; si en étant esclave, on n'est plus maître de soi, l'impératif pratique kantien tel qu'énoncé peut être considéré comme un bon outil théorique pour l'abolitionnisme et l'anti-colonialisme. Mais alors, la grande question consiste à savoir si les réflexions de Kant sur la race permettent de soutenir l'idée que ses maximes morales s'appliquent vraiment à tous les humains.

En fait, comme pour Rousseau, Kant n'accorde pas une grande place à l'esclavage transatlantique dans son œuvre et n'évoque aucun argument contre ce type d'esclavage²⁴⁶. En plus, sa philosophie de la race nous permet de comprendre qu'il n'accorde pas un statut de pleine et entière humanité aux Nègres. Il les considère comme des êtres inférieurs tant au niveau cognitif, qu'aux niveaux moral et esthétique. La citation suivante, tirée de ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, est l'une de ses prises de position en ce

²⁴³ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Texte numérique établi par Philippe Folliot à partir de la traduction de Victor Delbos (édition 1792), Québec, Classiques des sciences sociales, 2002, p.35.

²⁴⁴ *Ibid.* p. 36.

²⁴⁵ KANT, Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1797), trad. Jules Barni, Paris, Auguste Durand, 1853, p. 33.

²⁴⁶ Comme Julia Jorati le précise bien, “[Kant] mentions transatlantic slavery only a few times and never provides a detailed moral argument against it. It seems that he did not view it to be a pressing moral issue”. Voir JORATI, Julia, *op. cit.*, p 282-283.

sens :

Les Nègres d’Afrique n’ont reçu de la nature que le gout des sornettes. Monsieur Hume défie qui que ce soit de lui citer l’exemple d’un Nègre qui ait montré des talents, et il affirme que, parmi les centaines de mille de Noirs transportés loin de leur pays, et dont un grand nombre cependant ont été mis en liberté, il ne s’en est jamais trouvé un seul pour produire quelque chose de grand dans les arts, dans les sciences ou dans quelque autre noble discipline, tandis qu’il n’est pas rare de voir des blancs issus de la plèbe susciter l’admiration du monde par l’excellence de leurs dons. Ces deux races d’hommes paraissent aussi différentes de sensibilité que de couleur. Le culte des fétiches, fort en honneur parmi eux, est peut-être une sorte d’idolâtrie si misérable qu’elle parait contredire à la nature humaine. Une plume d’oiseau, une corne de vache, une huitre ou toute autre chose commune, sitôt qu’elle a été consacrée par quelques paroles, devient un objet de vénération invoqué dans les serments. Les Noirs sont extrêmement vaniteux, à la manière des Noirs, et si bavards qu’il faut les disperser à coups de bâton²⁴⁷.

Dans un texte de 1775 intitulé « Des différentes races humaines », Kant présente des descriptions du Noir assez ignobles tout en expliquant l’infériorité des Noirs par une raison climatique : « Le nègre qui est bien adapté à son climat, à savoir fort, charnu, agile; mais qui, du fait de l’abondance matérielle dont bénéficie son pays natal, est encore paresseux, mou et frivole²⁴⁸ ».

En somme, bien des écrits de Kant nous révèlent des croyances hiérarchiques et racistes chez lui. Toutefois, comme nous le rappelons à chaque fois, notre objectif n’est pas de déterminer si Kant²⁴⁹ était raciste ou pas, mais de dire que de telles réflexions émises par un philosophe qui prône l’universalité de la raison, la liberté de pensée et le droit naturel ne sont pas sans conséquences sur l’appréhension et les préjugés racistes de la postérité sur les personnes considérées comme noires.

²⁴⁷ KANT, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), Trad. Roger Kempf, Paris, Vrin, 1988, p. 60.

²⁴⁸ KANT, Emmanuel, « Des différentes races humaines » [1775], dans, *Opuscules sur l’histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 50.

²⁴⁹ Cette considération vaut pour tou.t.e.s les penseur.e.s qu’on évoque dans cette thèse.

c. De la critique rationnelle de l'esclavage au prophétisme

Comme on peut bien le constater, les penseurs évoqués ci-dessus ont fait une critique rationnelle et théorique de l'esclavage. Il y a d'autres penseurs qui, sans être des abolitionnistes au sens plein du terme, ont eu la clairvoyance de prédire l'abolition de l'esclavage. C'est par exemple le cas de Louis Sébastien Mercier qui publie son roman prospectif *L'an deux mille quatre cent quarante : rêve s'il en fût jamais* pour la première fois en 1771. Dans ce roman, Mercier envisage la fin de l'esclavage, critique les décideurs qui maintiennent d'autres humains dans des chaînes et prophétise sur l'avènement d'un vengeur des Nègres:

Je sortois de cette place, lorsque vers la droite j'aperçus sur un magnifique piédestal un negre, la tête nue, le bras tendu, l'œil fier, l'attitude noble, imposante. À ses pieds on lisoit ces mots : Au vengeur du Nouveau Monde! Je jetai un cri de surprise et de joie. [...]. La nature a enfin créé cet homme étonnant, cet homme immortel qui devait délivrer un monde de la tyrannie la plus atroce, la plus longue et la plus insultante. Son génie, son audace, sa patience, sa fermeté, sa vertueuse vengeance ont été récompensés : il a brisé les fers de ses compatriotes²⁵⁰.

L'auteur va jusqu'à inciter à la violence en guise de vengeance quand il écrit : « Tant d'esclaves opprimés sous le plus odieux esclavage, sembloient n'attendre que son signal pour former autant de héros [...]. Ils ont versé le sang de leurs tyrans. Francois, Espagnols Hollandois, Portugais, tout a été la proie du fer, du poison et de la flamme²⁵¹ ». Cette même idée de prédiction et de vengeance est reprise par les auteurs de *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes*. En effet, dans un passage de *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes* attribué à Diderot entre autres par Yves Benot, on peut lire la prophétie²⁵² suivante

²⁵⁰ MERCIER, Louis-Sébastien, *L'an deux mille quatre cent quarante : rêve s'il en fût jamais*, Londres, Van Harrevelt, 1771, p. 147.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Dans la même veine, Turgot a émis une prophétie sur les colonies Anglaises qui ne tarde pas à se réaliser. En effet, on peut lire dans son mémoire d'avril 1776 : « Rien ne pourra arrêter le cours des choses, qui amènera certainement tôt ou tard l'indépendance absolue des colonies anglaises et par une conséquence inévitable, une révolution totale dans les rapports de l'Europe avec l'Amérique ». Voir Turgot, *Mémoire d'Avril 1776 adressé à*

adressée aux décideurs européens :

Vos esclaves n'ont besoin ni de votre générosité ni de vos conseils pour briser le joug sacrilège qui les opprime. La nature parle plus haut que la philosophie et que l'intérêt. Déjà se sont établies deux colonies de nègres fugitifs que les traités et la force mettent à l'abri de vos attentats. Ces éclairs annoncent la foudre et il ne manque au nègre qu'un chef assez courageux pour les conduire à la vengeance et au carnage [...]. L'Ancien Monde joindra ses applaudissements au nouveau. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce humaine, partout on érigea des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le code noir et que le code sera terrible si le vainqueur ne consulte que le droit de représailles! [...] En attendant cette révolution, les nègres gémissent sous le joug des travaux, dont la peinture ne peut que nous intéresser de plus en plus à leur destinée²⁵³.

Seulement quelques années après cette prophétie, soit en 1803, la prophétie est réalisée. Toussaint Louverture puis Jean-Jacques Dessalines ont amené les anciens esclaves révoltés à la victoire contre les troupes coloniales françaises. Par conséquent, on peut logiquement relier la réalisation de la prophétie de Diderot à la proclamation de l'indépendance haïtienne, et le héros ayant rétabli les droits de l'espèce humaine à Jean-Jacques Dessalines ou à Toussaint Louverture²⁵⁴.

a. Combattre l'esclavage, entre abolitionnisme gradualiste et abolitionnisme diligent

Comme on l'a déjà mentionné, tous les penseurs des Lumières montrent, à divers niveaux, une certaine hostilité à l'esclavage. Si par abus de langage on pourrait dire qu'ils dénoncent tous l'esclavage, seuls certains d'entre eux peuvent être considérés véritablement comme des abolitionnistes, et parmi ceux qui peuvent être considérés comme des abolitionnistes, quelques rares seulement avaient espéré une abolition totale et immédiate de l'esclavage des Nègres. Cela nous invite à faire la distinction entre « abolitionnisme gradualiste » et « abolitionnisme

Louis XVI cité par Le Masne, Pierre, « La colonisation et l'esclavage vus par les physiocrates », *L'Économie politique*, vol. 71, no. 3, 2016, p. 103.

²⁵³ RAYNAL, Guillaume, *L'histoire philosophique et politique des deux Indes*, op.cit, p. 202.

²⁵⁴ C'était une parenthèse.

diligent ».

Nous appelons abolitionnistes gradualistes les penseurs qui s'engagent à combattre l'esclavage sans pour autant s'attendre à une abolition immédiate, brusque et absolue. En ce sens, ils proposent ou bien une abolition par degrés ou encore par tranche d'âge. C'est le cas par exemple de Condorcet qui conseille d'adoucir d'abord le sort des Nègres non seulement parce qu'il croit à la nécessité d'une adaptation économique mais aussi parce qu'il craint la liberté des Nègres. Il écrit dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* :

Nous avons proposé des lois qui nous ont paru les plus sûres pour détruire graduellement l'esclavage, et pour l'adoucir tant qu'il subsistera. On pourrait imaginer que des lois semblables aux dernières seraient capables, non de rendre l'esclavage légitime, mais de le rendre moins barbare, et compatible, sinon avec la justice, du moins avec l'humanité²⁵⁵.

On comprend bien que Condorcet se soucie plus de la légitimation de l'esclavage que de son abolition. Ainsi pense-t-il que « les propriétaires auraient un intérêt beaucoup plus grand de conserver leurs esclaves²⁵⁶»; voilà pourquoi il propose « des moyens pour détruire l'esclavage des nègres par degrés²⁵⁷ ». Il est toutefois important de faire remarquer que – comme les esclavagistes et les profiteurs du système esclavagiste – Condorcet craint la liberté des Nègres:

Comme il serait à craindre que les nègres accoutumés à n'obéir qu'à la force et au caprice, ne pussent être contenus dans le premier moment par les mêmes lois que les blancs; qu'ils ne formassent des attroupements, qu'ils ne se livrassent au vol, à des vengeances particulières et à une vie vagabonde dans les forêts et les montagnes; que ces désordres ne fussent fomentés en secret par les blancs, qui espéraient en tirer un prétexte pour obtenir le rétablissement de l'esclavage; il faudrait assujettir les nègres, pendant les premiers temps à une discipline sévère, réglée par des lois²⁵⁸.

²⁵⁵ CONDORCET, Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres et autres textes abolitionnistes* [1781], Paris, L'Harmattan, 2002, p.34.

²⁵⁶ *Ibid.* p.27.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 26.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 24.

Les raisons de la crainte de Condorcet semblent être différentes de celles des esclavagistes même si elles convergent sur l'idée de l'infériorité intellectuelle des Nègres par rapport aux Blancs. Pour Condorcet en effet, si les Nègres sont stupides et irrationnels, c'est à cause de leur situation d'esclave; par conséquent, le reproche revient non à l'esclave mais à son maître :

On ne peut dissimuler que les nègres n'aient en général une grande stupidité : ce n'est pas à eux que nous en faisons le reproche; c'est à leurs maîtres [...]. Ces hommes [les esclaves] sont-ils dignes qu'on leur confie le soin de leur bonheur et du gouvernement de leur famille? Ne sont-ils pas dans le cas des infortunés que des traitements barbares ont, en partie, privés de la raison? Et dès lors, quelle que soit la cause qui les a rendus incapables d'être hommes, ce que le législateur leur doit, c'est moins de leur rendre leurs droits que d'assurer leur bien-être²⁵⁹.

Même si on peut soutenir que Condorcet est réaliste dans ses prises de positions, on ne peut pas dire qu'il était favorable à l'abolition générale et immédiate des esclaves. En effet, il explique que l'affranchissement général des esclaves n'est pas envisageable parce que cela coûterait très cher : « mais un affranchissement général demanderait des dépenses, des préparatifs; il exigerait dans son exécution, une suite et une fermeté dont un très petit nombre d'hommes seraient capables²⁶⁰ ».

On peut trouver à peu près le même cas de figure chez Thomas Paine qui, même s'il combat l'esclavage, croit que la différence, entre les humains, peut être un marqueur de supériorité : « il ne peut y avoir de supériorité là où il n'y a point de différences²⁶¹ ». Comme Condorcet, Paine adopte une attitude gradualiste concernant l'émancipation des esclaves noirs. En effet, dans son article « African slavery in America », il conseille de maintenir les anciens esclaves en esclavage en libérant graduellement les autres:

The great question may be – What should be done with those who are enslaved already? To turn the old and infirm free, would be injustice and cruelty; they who enjoyed the labours of their better

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.* p. 25.

²⁶¹ PAINE, Thomas, *Le sens commun* [1776], Trad. Vincent Bernard, Paris, Aubier collection bilingue, 1983, p. 117.

*days should keep, and treat them humanly. As to the rest, let prudent men, with the assistance of legislatures, determine what is practicable for masters, and best for them [...]. Perhaps they might sometime form useful barrier settlements on the frontiers. Thus they may become interested in the public welfare, and assist in promoting it; instead of being dangerous, as now they are, should any enemy promise them a better condition.*²⁶²

En somme, il est clair que si la critique de l'esclavage nègre par une bonne frange des Lumières reste théorique et ne vise pas l'abolition intégrale du système esclavagiste, c'est parce que, d'abord, bon nombre de penseurs comprennent l'importance du commerce des esclaves dans l'économie de leur pays, mais aussi et surtout, parce qu'ils avaient beaucoup de croyances et de préjugés racistes ou probablement parce qu'ils avaient peur de la violence, de l'errance causée par la misère et du désordre.

Pour ce qui est de l'abolitionnisme diligent, on peut se référer aux abolitionnistes noirs²⁶³ qui n'ont juré que par l'abolition complète, immédiate et absolue de l'esclavage. Pour ce groupe de penseurs qu'on peut qualifier d'abolitionnistes radicaux, l'esclavage est une abomination qu'il faut éliminer sans concession et sans attente. Il est surprenant de faire remarquer que ces penseurs abolitionnistes ne sont pas mis en valeur par l'historiographie classique et traditionnelle; par conséquent, ils sont peu connus par le grand public en dépit de la radicalité de leur pensée. Nous réservons une place pour eux au dernier chapitre de la thèse dans lequel nous traiterons plus amplement leur combat contre l'esclavage et le racisme. Pour l'instant, effleurons seulement leur pensée en montrant comment ils peuvent faire partie des Lumières radicales, ou dans notre logique, des Lumières noires.

²⁶² PAINE, Thomas "African slavery in America" in *Pennsylvania Journal*, Pennsylvania, 1775, p. 7-8.

²⁶³ Auxquels on peut ajouter quelques penseurs européens dont Benjamin Lay, Henri Grégoire et Olympe de Gouge.

2.3 Lumières radicales et abolitionnisme radical

À côté des principaux cas de figure qu'on vient de considérer, il convient de mentionner ceux qui peuvent être considérés comme des abolitionnistes radicaux – pour la plupart des anciens esclaves (Toussaint Louverture, Ottobah Cugoano, Oludah Equiano, etc.) et certains penseurs des Lumières radicales – pas au sens de Jonathan Israel – comme Benjamin Lay, Henri Grégoire et Olympe de Gouges qui voulaient l'élimination radicale de l'esclavage.

a. Benjamin Lay, le premier vrai abolitionniste

Né à la fin du XVII^e siècle (1682) en Angleterre, Benjamin Lay est résolument un penseur des Lumières qui s'est pourtant distingué par sa grande radicalité et ses attitudes dénonciatrices qui frisent le cynisme de Diogène. Appartenant au groupe quakeriste anglais, il cherche toujours à rejoindre le quakerisme partout où il passe. Ainsi, arrivé à la Barbade, il rejoint la communauté des quakers²⁶⁴. Après avoir vécu quelque temps à la Barbade où il constate les horreurs de l'esclavage des Noirs par les Anglais, il emménage aux États-Unis, plus précisément à Philadelphie où il intègre là encore la communauté des quakers. À la Barbade comme à Philadelphie, Lay constate que même les quakers, qui sont censés être les ennemis jurés de l'esclavage, ont accepté des propriétaires d'esclaves dans leur communauté, ce que Benjamin Lay n'a pas manqué de dénoncer à chaque fois en montrant que « la possession d'esclaves et le quakerisme étaient résolument incompatibles²⁶⁵ ».

En fait, Benjamin Lay voulait « provoquer une prise de conscience chez ses contemporains²⁶⁶ ». Il a une attitude très désobligeante face à toute personne qui tolère ou

²⁶⁴ Groupes de protestants radicaux, philanthropiques qui ont la conviction que toutes les âmes sont égales. Par conséquent, ils prônent l'égalité de tous. Toutefois certains d'entre eux possédaient des esclaves noirs. En ce sens, Benjamin Lay dénonce le manque de congruence entre la doctrine du quakerisme et la possession d'esclaves par ses membres.

²⁶⁵ REDIKER, Markus, *Un activiste des Lumières. Le destin singulier de Benjamin Lay*, [2017], Trad. Aurélien Blanchard, Paris, Seuil, 2019, p. 89.

²⁶⁶ *Ibid.*

participe au maintien de l'esclavage et surtout aux propriétaires d'esclaves. En ce sens, Marcus Rediker, l'un des rares biographes de Benjamin Lay, nous raconte des anecdotes relatant ses rejets et ses comportements méprisants envers les propriétaires d'esclaves :

Un autre matin Benjamin rendit visite à un homme dont nous ne connaissons pas le nom, mais « d'une grande renommée », qui l'invita poliment à prendre place à sa table afin de partager le petit déjeuner familial. Alors que Benjamin était en train de s'asseoir à table, il aperçut un homme d'origine africaine franchir la porte de la salle à manger pour servir les plats. Benjamin se tourna d'un air sombre vers sa connaissance et demanda : « Avez-vous des esclaves nègres dans votre famille? » Quand son hôte lui répondit que oui, il avait bien des esclaves, Benjamin repoussa sa chaise et se leva de la table : « Alors je ne partagerai point ce repas avec vous, et je ne goûterai point à ces fruits de l'iniquité ». Benjamin ne voulait entretenir aucune relation avec quiconque possédait des esclaves. Et il quitta la demeure de son hôte²⁶⁷.

Il faut préciser au passage (même si ce n'est pas l'objet de notre présent travail) que Benjamin Lay avait une grande avance sur son temps, car en plus de dénoncer le racisme, le sexisme et le spécisme, il avait aussi une grande conscience environnementale. Benjamin Lay qualifie de « méchants hommes » (*wicked Men*) tous les propriétaires et les commerçants d'esclaves Nègres. Il reconnaît que dénoncer ce négoce demande beaucoup de bravoure et il assume ses convictions de lutter contre l'esclavage.

Sure those wicked Men above mentioned will rise up in judgment against us; for had they been so highly favoured in all respects, as friends as people have been, who knows but they might have been as great Saints as any in the Church of Christ at this day ; for had friends stood faithful in their testimony against this practice from the beginning they might have convinced many and stop 'em in their career ; but now they may say, and that truly too, we have been a means to encourage and strengthen them in their wicked ways; for when they brought in a cargo of Blacks, who more ready to purchase them, and at a great price, than the Saints, or them that seem so, and would be thought such²⁶⁸.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 88.

²⁶⁸ LAY, Benjamin, *All Slaves-keepers that keep the innocent in bondage, Apostates*, Philadelphia, Benjamin Franklin, 1737, p. 61-62.

Dans son unique livre publié en anglais en 1737 sous le titre *All Slaves-keepers that keep the innocent in bondage, Apostates*, il écrit de la même manière qu'il a l'habitude de parler dans les assemblées des Quakers à propos de l'esclavage des Nègres. Il y soutient fermement et à plusieurs reprises que l'esclavage est pire que l'enfer et que les propriétaires d'esclaves iront droit en enfer. Le penseur français Henri Grégoire va suivre ses traces en devenant à son tour également un abolitionniste convaincu.

b. Henri Grégoire, le fervent défenseur des Nègres

L'Abbé Grégoire est, comme Benjamin Lay, un abolitionniste invétéré. Il plaide particulièrement en faveur des personnes noires dans presque tous ses écrits. Dans l'un de ses Mémoires intitulé justement *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlés de Saint-Domingue, et des Isles françoises de l'Amérique adressé à l'Assemblée Nationale*, publié en 1789, il soutient l'idée que les Nègres sont victimes des préjugés et de l'opinion préconstruite qui font d'eux des êtres méprisables: « De bonne foi, envieez-vous le sort de gens que l'opinion avilit, qu'on opprime, qu'on outrage presque impunément? Seriez-vous contents d'en être réduits aux mêmes termes?²⁶⁹ ».

L'abbé Grégoire reconnaît que cette opinion avilissante des personnes noires ne date pas de son temps: « l'opinion de l'infériorité des Nègres n'est pas nouvelle. La prétendue supériorité des Blancs n'a pour défenseurs que des Blancs juges et parties, et dont on pourroit d'abord discuter la compétence avant d'attaquer la décision²⁷⁰ ». Mais il lutte fermement contre l'esclavage des Nègres et contre le racisme dont ils sont victimes depuis longtemps. En citant Cugoano (un autre vrai abolitionniste), il pense que ravir la liberté à un groupe d'humains est

²⁶⁹ GRÉGOIRE, Henri, « Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlés de Saint-Domingue, et des Isles françoises de l'Amérique adressé à l'Assemblée Nationale », dans *Œuvres de Grégoire*, Vol. VI, Paris, KTO Press, 1977, p. 27.

²⁷⁰ GRÉGOIRE, Henri, « Opinions relatives à l'infériorité morale des Nègres. Discussions sur cet objet. Obstacles qu'oppose l'esclavage au développement de leurs facultés. Ces obstacles combattus par la religion chrétienne. Évêques et prêtres nègres », dans *Œuvres de Grégoire*, Vol. VII, Paris, KTO Press, 1977, p. 35.

plus abominable et plus barbare que toute autre chose:

Les Nègres n'ont jamais franchi les mers pour voler les Blancs; s'ils l'eussent fait, les nations européennes crieront au brigandage, à l'assassinat; elles se plaignent des barbaresques, tandis qu'elles font pire à l'égard des Nègres ; ainsi, à qui doivent rester ces qualifications odieuses? Les factoreries européennes en Afrique ne sont que des cavernes de bandits et de meurtriers; or, voler des hommes, leur ravir la liberté, c'est plus que prendre leurs biens²⁷¹.

En fait, Henri Grégoire a utilisé toutes les armes pour mener son combat abolitionniste et pour combattre le racisme. Il arrive à prouver – tant par le raisonnement que par les faits – contre les personnes racistes que les Nègres sont capables de talents et de vertu²⁷². De ce fait, il plaide en faveur d'une révolution brusque qu'il compare aux grandes convulsions de la nature²⁷³.

Benjamin Lay et Henri Grégoire sont deux penseurs des Lumières qui étaient tellement en avance sur leur temps qu'ils devraient être considérés comme les figures fondamentales des Lumières radicales. Malheureusement, l'historiographie occidentale ne leur accorde pas leur vraie place. En effet, contrairement aux autres penseurs de leur temps qui prônent un universalisme machiste européen, ils prônent, quant à eux, un universalisme global intégrant la liberté des Noirs et l'égalité des femmes²⁷⁴ avec les hommes dans leur combat. Ils ont donc réellement combattu pour la liberté, les droits universels et l'égalité entre tous les humains sans distinction de race et de genre.

Benjamin Lay de son côté devrait être considéré comme la figure la plus fascinante des Lumières. Même si certains voient en lui un religieux, cela ne peut pas nous empêcher de voir la radicalité de sa pensée surtout en matière d'abolitionnisme. Se référant à la Bible et aux

²⁷¹ GRÉGOIRE, Henri, « De la littérature des Nègres », dans *Œuvres de Grégoire*, Vol. VII, Paris, KTO Press, 1977, p. 219.

²⁷² *Ibid.* p. 279.

²⁷³ *Ibid.* p. 281.

²⁷⁴ Cela vaut plus pour Benjamin Lay car, Henri Grégoire ne défendait pas les femmes avec autant de rigueur qu'il le fait pour les Noirs.

principes du Christianisme, il considère l'esclavage comme le ventre même de l'enfer :

Every good Tree bringeth good fruit but a corrupt Tree bringeth evil fruit. Is there any eviler fruit in the World than Slave-keeping? any thing more devilish? It is of the very Nature of Hell itself, and is the belly of Hell [...]. A good Tree cannot bring forth such cursed evil fruit as Slave-trading, if this practice be the worst, the greatest sin in the world (with what goes and grows with it) as it is, to be sure. But if any should say that good Trees, good Men, may be in this practice and encourage it, and if they may bring forth such fruit, what fruit must evil Trees bring forth. This will not hold by a parity of Reason; comparing things by an equality, it will not hold good in any case, much less in a religious Sense: there it is very odious, to be sure, and is very foul in Ministers specially. Let them keep on their sheeps clothing, and preach and pray as long as they may, until their tongues are weary, and their hearers ears too; they'll preach more to hell, I firmly believe, than they will to heaven while they continue in said practice²⁷⁵.

À côté de l'écriture, Benjamin Lay utilise beaucoup d'autres stratégies comme l'agitation, la démonstration, le débat pour combattre l'esclavage et les esclavagistes (nous reviendrons sur ce point). Il est donc un vrai abolitionniste, un penseur à la fois militant et radical.

Henri Grégoire pour sa part fait partie du groupe des Amis des Noirs. Il est né neuf ans avant la mort de Benjamin Lay, mais il était presque aussi radical que ce dernier. À son époque, il critiquait la passivité des penseurs face au combat contre l'esclavage. Il se décrit avec raison, en parlant de ses combats contre les abus du système esclavagiste, « seul sur la brèche lorsque la peur fermait la bouche à des prétendus philanthropes qui, couvrant leur lâcheté du nom de prudence, sont rentrés dans l'arène avec la jactance de la bravoure quand le danger n'existait plus²⁷⁶ ».

À côté de ces deux grandes figures (méconnues) des Lumières qui luttent corps et âme contre l'esclavage en réclamant son abolition absolue et immédiate, il y a naturellement les

²⁷⁵ LAY, Benjamin, *All the slave-keepers that keep the Innocent in Bondage, Apostates*, Philadelphia, Library of Congress, 1737, p. 20-21.

²⁷⁶ GRÉGOIRE, Henri, « Épitre aux haïtiens », dans *Écrits sur les Noirs*, Tome 2, 1826.

(anciens) esclaves²⁷⁷ qui luttent soit par leur plume (comme Cugoano) ou par leurs armes (comme les indigènes d'Haïti) pour rendre possible l'abolition de l'esclavage des Noirs partout dans le monde.

c. Les premiers penseurs nègres abolitionnistes au temps des Lumières

Toussaint Louverture, Ottobah Cugoano et Olaudah Equiano sont trois des premiers penseurs nègres abolitionnistes, et ils ont d'ailleurs vécu au temps des Lumières. Plusieurs points communs sont à observer chez ces trois penseurs : d'abord, tous les trois ont été des esclaves qui ont été affranchis. Pour sa part, Toussaint Louverture est né esclave à Saint-Domingue (Haïti) en 1743 et est affranchi à la fin des années 1760. De son côté, Cugoano est né au Ghana en 1757, devenu esclave (après son enlèvement puis sa vente aux esclavagistes) à l'âge de 13 ans, et affranchi vers 1784. De son côté, Equiano est né au Bénin en 1745, il est devenu esclave (après avoir été enlevé par des bandits africains et vendu aux marchands d'esclaves) à l'âge de 11 ans, puis il est affranchi (après avoir acheté sa liberté) en 1766.

Ensuite, nos trois penseurs nègres abolitionnistes étaient des écrivains autobiographes qui utilisaient le peu de savoir qu'ils avaient non seulement pour décrire les horreurs de l'esclavage, mais aussi pour défendre la race noire par leur plume. En effet, ils laissent chacun à la postérité une œuvre à la fois biographique et critique du système colonial et réclament l'abolition de l'esclavage.

Pour sa part, Toussaint Louverture, à côté de son engagement pratique – car il n'avait pas hésité à prendre les armes pour défendre la liberté des Noirs – laisse également une œuvre théorique engagée²⁷⁸ ayant une grande portée diplomatique et politique qu'on retrouve à travers sa riche correspondance (il échangeait des lettres avec presque toutes les autorités européennes

²⁷⁷ Ce trait peut aussi faire partie de l'élargissement que nous proposons.

²⁷⁸ On y reviendra au dernier chapitre.

intéressées à la colonie de Saint-Domingue), dans sa Constitution (celle publiée en 1801 dans laquelle il déclare la fin de l'esclavage à Saint-Domingue) et dans ses *Mémoires* du général Toussaint Louverture (essai autobiographique qu'il a écrit pendant qu'il était enfermé sous l'ordre de Napoléon Bonaparte mais qui a été publié de manière posthume).

En somme, ce chapitre nous donne une vue globale des différentes positions des penseurs des Lumières par rapport à l'esclavage des Noirs. Comme on l'a vu, la grande majorité avait des préjugés racistes contre les Noirs, lesquels préjugés ont influencé leur position par rapport au système esclavagiste et colonial. Au chapitre suivant, nous parlerons du pôle radical des Lumières tout en mettant un accent sur les Lumières noires et en introduisant Olympe de Gouges comme l'une des figures des Lumières oubliées.

Chapitre 3

Le rationalisme et l'universalisme des Lumières à l'épreuve de la Traite négrière

Cette critique radicale de l'eurocentrisme dominateur et destructeur, de la raison coloniale et de la production des binarités

Nord/Sud ou Occident/Orient était déjà en germe dans les épistémologies postmodernes et poststructuralistes forgées dans l'Europe de l'après-guerre. Mais c'est du sud global qu'a surgi ce qui aujourd'hui réfère au décolonial. ALI, Zahra et DAYAN-HERZBRUN, Sonia, *Pluriversalisme décolonial*, Paris, Kimé, 2017, p. 5-6.

III. Le rationalisme et l'universalisme des Lumières à l'épreuve de la Traite négrière

Dans ce chapitre, nous sommes guidés par le besoin d'étudier ce que les plus grands penseurs des Lumières ont fait des deux idéaux principaux des Lumières, en l'occurrence le rationalisme et l'universalisme. Il est important de partir de Kant qui définit les Lumières comme la capacité à se libérer des autorités et des préjugés qui nous empêchent de penser par nous-mêmes. À la question « qu'est-ce que les Lumières? », Kant répond que « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable²⁷⁹ ». Puis, il définit l'état de tutelle comme « l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre²⁸⁰ ». Et enfin il attribue une devise aux Lumières en utilisant une formule latine : « Sapere Aude », que Kant explicite par la formule plus large « Aie le courage de te servir de ton propre entendement²⁸¹ ».

En fait, même si Kant a tendance à opposer entendement et raison – en faisant de l'entendement une faculté qui sert à relier les sensations entre elles afin d'en faire des séries et des systèmes, tandis que la raison est au contraire, dans la perspective kantienne, la faculté des principes et, comme telle, elle fonde l'unité de toute connaissance²⁸² –, l'expression « Sapere Aude » peut vouloir dire tour à tour : osez savoir, osez connaître, osez réfléchir, osez penser, osez raisonner ou encore osez utiliser votre raison, votre bon sens. Avec Kant, les Lumières consistent donc dans un certain effort de « sortir de la minorité²⁸³ ».

²⁷⁹ KANT, Emmanuel, *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières?* [1784], Trad. Jean-François Poirier et François Proust, Paris, Flammarion, 1991, p.1.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² DUMÉRY Henry, « Entendement » dans *Universalis.fr*.

²⁸³ C'est-à-dire de ne plus rester sous la tutelle d'aucune forme d'autorité.

L'expression « se servir de son entendement sans l'aide de quelqu'un d'autre » évoquée par Kant dans sa définition des Lumières ne signifie pas autre chose que de laisser son entendement se diriger par la seule raison. C'est dans cette perspective que Kant soutient dans la *Critique de la raison pure* : « le seul objet de la raison est l'entendement et son utilisation à des fins précises²⁸⁴ ».

L'éloge de la raison ne date pas de Kant, bien sûr. La raison ou le bon sens est pour Descartes « la chose du monde la mieux partagée²⁸⁵ », phrase qui suggère l'idée de l'universalité de la raison. Et nous pouvons dire que la raison est pour la plupart des Modernes la plus puissante de toutes les facultés de la nature humaine²⁸⁶. Cette idée était également déjà présente chez les Grecs qui « reconnaissaient dans la raison l'une des principales caractéristiques humaines, et la plus élevée de toutes. Raison était synonyme de vertu²⁸⁷ ». Toutefois, sans révoquer cette idée, certains philosophes des Lumières instrumentalisent souvent la raison pour la mettre au service d'une cause, d'une idéologie : l'hégémonie de la race blanche; ils émettent des idées susceptibles de faire croire que la raison serait l'apanage des Européens²⁸⁸ et de la race blanche. En fait, comme Paul Gilroy le laisse entendre, la raison des Lumières est racialisée. C'est ce qu'on peut comprendre dans son utilisation de l'expression « Atlantique noir » qui vise entre autres à « défaire une axiologie culturelle où les déterminations de valeurs reposent sur une raison fondamentalement racialisée²⁸⁹ ». En effet,

²⁸⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], cité par Max Horkheimer et Theodor Adorno, dans *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Trad, Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 92.

²⁸⁵ DESCARTES, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, [1637], édition électronique réalisée par Marie Tremblay, 2001, p. 6.

²⁸⁶ Selon Thomas Hobbes, « les facultés de la nature humaine peuvent être réduites sous quatre genres : la force du corps, l'expérience, la raison et les affections ». Voir Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique* [1642], Édition électronique, Les échos du marquis, 2013, p. 26, réalisée à partir de la traduction de Samuel Sorbière, [1649].

²⁸⁷ SAUL, John, *op.cit.*, p.19-20.

²⁸⁸ Hume a même montré que les progrès de la raison et de la philosophie son dus aux Anglais : « Tant il est vrai que, quoi que d'autres nations puissent rivaliser avec nous en poésie, et nous surpasser en certains autres arts d'agrément, le progrès de la raison et de la philosophie ne peuvent être dus qu'à une terre de tolérance et de liberté ». Voir HUME, David, *Traité de la nature humaine* (1739), livre 1, p. 10.

²⁸⁹ GILROY, Paul, *L'atlantique noir. Modernité et double conscience* [1993], Trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 12.

les penseurs les plus connus des Lumières utilisent souvent cette même raison pour fonder des mythes, des stéréotypes et des préjugés propres à enlever la capacité rationnelle à toute une catégorie raciale. C'est ce qu'il convient d'appeler avec Adorno et Horkheimer la « dialectique de la raison ». Mais alors, quels ont été les différents statuts de la raison au siècle des Lumières ? Comment ces différentes raisons se sont-elles opposées à la raison philosophique ? Pourquoi la traite négrière constitue-t-elle une véritable entrave tant pour le rationalisme que pour l'universalisme des Lumières ? Telles sont les questions que ce chapitre entend discuter et auxquelles il cherchera à apporter des réponses.

3.1 La raison instrumentale dans la philosophie des Lumières

Le concept de « raison instrumentale » est en quelque sorte une invention de Theodor Adorno et Max Horkheimer, mais il tire son essence et son fondement dans la philosophie de Kant. En effet, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, après avoir montré que nous sommes astreints à faire usage de la raison dans tous nos faits et gestes, Kant montre qu'il y a deux commandements possibles de la raison qu'il appelle impératifs. Il s'agit de l'impératif hypothétique et de l'impératif catégorique :

Tous les impératifs commandent ou hypothétiquement ou catégoriquement [...]. Puisque toute loi pratique représente une action possible comme bonne, et par conséquent comme nécessaire pour un sujet capable d'être déterminé pratiquement par la raison, tous les impératifs sont des formules par lesquelles est déterminée l'action qui, selon le principe d'une volonté bonne en quelque façon, est nécessaire. Or, si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelque autre chose, l'impératif est hypothétique, si elle est représentée comme bonne en soi, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison le principe qui la détermine, alors l'impératif est catégorique²⁹⁰.

²⁹⁰ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1792], édition électronique réalisée par Philippe Folliot à partir de la traduction de Victor Delbos [1862-1916], Québec, 2002, p. 26.

Kant explique que l'impératif hypothétique fait un usage pratique et technique de la raison. Il est « la nécessité pratique d'une action possible considérée comme moyen d'arriver à une autre chose que l'on veut²⁹¹ », tandis que l'impératif catégorique est perçu par Kant comme représentant un usage moral et objectif de la raison. Il représente « une action comme nécessaire pour elle-même et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement²⁹² ». En effet, les impératifs techniques ou impératifs hypothétiques prennent la forme « si... alors » sans prise en compte de la moralité ou des conséquences de l'action posée; par exemple si on veut tuer quelqu'un, alors on peut l'étrangler. Cela dit, pour l'impératif hypothétique, tous les moyens sont possibles pour atteindre ses buts; l'accent est mis sur les moyens et non sur les fins, tandis que l'impératif catégorique nous invite à prendre en compte les conséquences, les fins, les objectifs et à considérer l'intérêt humain avant l'intérêt particulier. On comprend bien que c'est de cette distinction kantienne que Theodor Adorno et Max Horkheimer tirent la conceptualisation de la raison instrumentale, en remplaçant les expressions « impératif hypothétique » et « impératif catégorique » de Kant par les expressions « Raison instrumentale » et « raison objective ».

Le concept de « raison instrumentale » est le plus souvent utilisé en morale dans un sens économique et utilitariste. Il suppose l'utilisation de la raison comme un simple moyen pour aboutir à une fin. Dans *The malaise of modernity*, le philosophe canadien Charles Taylor, après avoir montré que la raison instrumentale est l'un des grands piliers du désenchantement du monde contemporain, propose une définition simple et claire du concept en disant : « Par « raison instrumentale », j'entends cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée²⁹³ ». Dans cette perspective, Leo Strauss a raison de dire que Thomas Hobbes est le premier à avoir fait usage de la raison

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité* [1991], Trad. Charlotte Melançon, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

instrumentale quand on sait que ce dernier a affirmé : « la même raison qui nous persuade de la poursuite de quelque fin nous porte aussi à la recherche de tous les moyens nécessaires à y parvenir²⁹⁴ ». Toutefois, Hobbes met en garde contre un usage instrumental de la raison, lequel est susceptible d'obscurcir la raison : « Il est manifeste que celui qui fait à escient des choses qui obscurcissent l'usage de la raison se rend de gaité de cœur coupable des lois de la nature²⁹⁵ ».

À l'inverse, l'un des grands théoriciens contemporains du concept, Herbert Simon, n'hésite pas à affirmer que la rationalité est pleinement instrumentale : « *Reason is wholly instrumental. It cannot tell us where to go; at best it can tell us how to get there. It is a gun for hire that can be employed in the service of any goals, good or bad*²⁹⁶ ». Ce point de vue est profond; d'ailleurs il a été déjà soutenu au XVIII^e siècle par David Hume qui a montré que la raison à elle seule n'est pas motivante et par conséquent, qu'elle n'a qu'un rôle instrumental dans nos actions et prises de position : « Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion²⁹⁷ ».

Toutefois, ce point de vue est discutable car on peut l'opposer à la conception classique de la raison, c'est-à-dire à la raison philosophique qui a un caractère quasi objectif et impartial, qui vise la vérité de manière désintéressée, qui voit en la raison une faculté réflexive et critique, laquelle ne fait pas bon ménage avec la foi, les sentiments, les passions, l'envie, l'émotion et les préjugés.

²⁹⁴ HOBBS, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique* [1642], Édition électronique, Les échos du marquis, 2013, p. 54, réalisé à partir de la traduction de Samuel Sorbière [1649].

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ SIMON, Herbert, *Reasons in human affairs*, Stanford University press, 1983, p. 7-8.

²⁹⁷ HUME, David, *Traité de la Nature humaine* [1739], trad. Philippe Folliot, Normandie, Édition électronique, 2006, T.2, p.148.

a. Raison instrumentale et raison philosophique

À la lumière de tout ce qui précède, nous comprenons que la raison instrumentale, en tant qu'elle est technicienne, s'oppose à la raison philosophique qui est elle-même objective. Nous pouvons trouver une belle définition de la raison instrumentale chez la philosophe Cynthia Fleury qui écrit : « La raison instrumentale définit une raison au seul service de la performance économique, de la production, de la rentabilité, qui n'interroge plus la finalité des actes qu'elle commet²⁹⁸ ». Dans la suite de la définition, Cynthia Fleury explique que dans le cadre de la raison instrumentale, la raison « est réduite au seul rang d'outil, de moyen, d'instrument, de calcul, et non plus de finalité ou d'exigence critique²⁹⁹ ». Cet ajout permet de constater une différence fondamentale entre la raison instrumentale et la raison philosophique : la raison instrumentale est une forme d'absence de pensée, elle n'a pas de finalité propre; autrement dit, elle n'est pas une fin en elle-même, car elle est un moyen au service d'une autre fin qui pourrait même s'opposer à la raison proprement dite. En termes plus clairs, la raison instrumentale est dépourvue de (ré) flexion, c'est-à-dire d'un retour de la pensée sur elle-même. Cynthia Fleury a raison de dire que « l'absence de raison revêt plusieurs modes. La raison instrumentale est le plus couru³⁰⁰ ». À l'inverse, ce qui caractérise la raison philosophique c'est sa dimension réflexive, cette aptitude de la pensée à se retourner sur elle-même. Cette dimension est manifestée notamment par une exigence critique voire d'autocritique qui est absente dans la raison instrumentale. Un autre point de différence entre la raison instrumentale et la raison philosophique peut être trouvé chez Friedrich Hegel qui définit la raison comme une « substance », au sens où elle est « le contenu infini, tout ce qui est essentiel et vrai et contient sa propre matière qu'elle donne à élaborer à sa propre activité³⁰¹ ».

Il s'ensuit que, contrairement à la raison instrumentale, la raison philosophique n'a pas

²⁹⁸ FLEURY, Cynthia, *Les irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2018, p. 51 (note de bas de page).

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.* p. 52.

³⁰¹ HEGEL, G. W.F, *Op. cit.*, p. 48.

besoin « de matériaux externes et des moyens donnés, pour fournir à son activité aliments et objet. Elle se nourrit d'elle-même, elle est pour elle-même la matière pour laquelle elle travaille. Elle est sa propre présupposition et sa fin est la fin absolue³⁰² » ; tandis qu'avec la raison instrumentale, la raison n'est pas une fin, elle n'a même pas une fin, elle n'est qu'un simple moyen au service d'une fin qui peut certaines fois lui être étrangère³⁰³.

b. La dimension épistémique du concept

Dans le cadre de ce travail, nous comptons dépasser le simple usage économique ou utilitaire du concept de « raison instrumentale ». Nous voulons faire, plus précisément, un usage socio-épistémologique du concept, usage qui nous permettra de montrer comment la modernité et les Lumières se servent de la raison pour construire des identités ethnocentriques et façonnent une domination à la fois politique et épistémique. Ainsi soutenons-nous l'idée que les penseurs des Lumières utilisent la raison assez souvent pour avilir et dénigrer diverses catégories ethniques au profit de la glorification de leur patrie et de leur race. On a un bel exemple avec Hume quand il écrit : « Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon droit³⁰⁴ ». En ce sens David Hume peut être considéré comme l'un des principaux précurseurs et théoriciens de la « raison instrumentale » quand il écrit :

Nous sommes conscients que nous-mêmes, en adaptant des moyens aux fins, nous sommes guidés par la raison et l'intention et que ce n'est pas dans l'ignorance et fortuitement que nous accomplissons les actions qui tendent à notre propre conservation, à obtenir du plaisir et à éviter la

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Il est important de noter que la raison instrumentale a la capacité de se cacher derrière la raison philosophique pour opérer au nom de la raison en utilisant des artifices comme l'humour, l'ironie, la satire ou l'allégorie. En ce sens Cynthia Fleury a raison de montrer que l'humour est « le révélateur de l'absence de finalité dont l'homme se satisfait ou plutôt ce qui déconstruit la forfaiture dont l'homme se rend complice: cacher la raison instrumentale derrière la raison philosophique ». Cf. FLEURY, Cynthia, *Op. cit.*, p. 512.

³⁰⁴ HUME, David, *Traité de la Nature humaine* [1739], trad. Philippe Folliot, Normandie, Édition électronique, 2006, T.2, p. 149.

souffrance³⁰⁵.

Ainsi peut-on soutenir que « la raison instrumentale » suggère l'idée d'une utilisation subjective et passionnée de la raison comme un simple moyen en vue d'aboutir à une fin. Par cet usage instrumental, la raison est discréditée, elle perd sa légitimité et son universalité. Les mots de Syliane Malinowski-Charles dans l'introduction du volume collectif *Figures du sentiment* peuvent bien soutenir cette idée quand elle écrit : « c'est la raison essentiellement qui tombe sous les coups de ce discrédit, puisque c'est principalement elle qui est censée constituée le moyen d'accéder à la vérité pour l'être humain et fonder sa vie morale et politique³⁰⁶ ». En effet, l'usage instrumental de la raison la fait assimiler à la passion et au sentiment. Et, comme l'auteur le précise, le sentiment « est vu au XVIII^e siècle comme un guide fiable [...]. Mais le sentiment c'est aussi la passion³⁰⁷ ». À bien comprendre, l'usage instrumental met la raison au service du sentiment et de la passion.

C'est encore chez Hume qu'on trouve une bonne explication de ce point de vue : « La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir³⁰⁸ ». Dans de tels cas, les faits ont une importance de second plan par rapport à l'idéologie, au point que la raison est devenue dogmatique et totalitaire. Cette idée est très bien exprimée par Adorno et Horkheimer quand ils écrivent : « La raison est plus totalitaire que n'importe quel système. Pour elle, tout processus est déterminé au départ : c'est en cela qu'elle est mensongère bien plus que dans ce que lui ont reproché ses ennemis romantiques³⁰⁹ ». D'où l'importance de la distinction entre raison instrumentale et raison philosophique.

³⁰⁵ *Ibid.*, T1, p. 176.

³⁰⁶ MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (dir.), *Figures du sentiment : morale, politique et esthétique à l'époque moderne*, Québec, Presses de l'université Laval, 2003, p. 2.

³⁰⁷ *Ibid.* p.4.

³⁰⁸ HUME, David, *op. cit.*, T.2, p. 148.

³⁰⁹ HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944], Trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p.41.

Raison instrumentale et préjugés chez les philosophes des Lumières

Il ne fait pas de doute que les penseurs des Lumières ont été des passionnés de la raison. Mais, comme le soutient John Saul, « il est aisé de critiquer la passion avec laquelle Voltaire et les autres penseurs du XVIII^e siècle ont embrassé la raison³¹⁰ ». L'aisance de cette critique est liée au fait que d'abord, visiblement, les principaux penseurs des Lumières étaient pour la plupart des « courtisans rationnels³¹¹ » prêts à sauvegarder leur rang et leurs intérêts par tous les moyens. Leurs actions et leurs pensées n'étaient pas toujours désintéressées. John Saul exprime parfaitement cet état de fait quand il écrit dans les *Bâtards de Voltaire* : « la succession d'hommes de cour qui ont contribué à donner naissance à notre civilisation rationnelle, tant sur le plan intellectuel et dans la pratique ont démontré avant tout leur volonté de se maintenir et de se promouvoir dans leur propre intérêt³¹² ».

Sur ce point, Voltaire est un très bon exemple quand on sait que ses positions sont souvent contrastées en raison des intérêts qui l'animent : il prend des positions arrêtées en faveur des libertés individuelles alors qu'il s'intéresse à la Compagnie des Indes, une compagnie commerciale dont le plus gros revenu est issu de l'achat et de la vente des humains comme esclaves. C'est en se servant de la raison qu'il défend sa participation à la Compagnie des Indes quoique cette participation se révèle contraire à ses prétendues positions antiesclavagistes. Les commentateurs³¹³ ont toujours émis des doutes concernant l'investissement de Voltaire dans le commerce de la traite mais, en lisant la lettre qu'il a écrite à son ami Pilavoine, on ne saurait plus en douter³¹⁴. En fait, en lisant la lettre de Voltaire de première main, on voit qu'il donne plus d'une raison et qu'il s'inquiète pour la perte de Masulipatan:

³¹⁰ SAUL, John, *op. cit.*, p. 9.

³¹¹ Nous pensons notamment à Voltaire, chez qui on peut trouver la dualité courtisan / philosophe. Ses relations avec Frédéric II et les conditions qui entourent sa nomination comme historiographe du roi d'une part et ses prises de conditions contre l'ancien régime d'autre part peuvent justifier notre concept.

³¹² *Ibid.* p.85.

³¹³ Des rares penseur.e.s comme Phillipe Haudrère confirment la participation effective de Voltaire dans le commerce de la traite. Voir HAUDRÈRE, Phillipe, *La Compagnie des Indes Orientales. Trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600- 1858)*, Paris, Desjonquères, 2006, p. 76.

³¹⁴ HAUDRÈRE, Phillipe, *Ibid.*, citant Voltaire.

Les Égyptiens, qui instruisirent autrefois les nations, sont aujourd'hui de vils esclaves des Turcs. Les Anglais qui n'étaient du temps de César que des Barbares allant tous nus, sont devenus les premiers philosophes de la terre, et malheureusement pour nous sont les maîtres du commerce et des mers [...]. Je m'intéresse à la Compagnie non seulement à cause de vous, mais parce que je suis Français, et encore parce que j'ai une partie de mon bien sur elle. Voilà trois bonnes raisons qui m'affligent pour la perte de Masulipatan³¹⁵.

Quoique les défenseurs de Voltaire utilisent toujours certains arguments pour le disculper en disant qu'il ne participe pas directement à la traite, le gros bon sens nous persuade que s'il est conscient que ses intérêts proviennent également du commerce des esclaves et qu'il est si sensible à ses intérêts, il ne saurait faire une dénonciation en bonne et due forme de l'esclavage. Encore plus convaincante est sa justification (rationnelle) du commerce des esclaves quand il montre dans un livre plus sérieux, en l'occurrence *L'essai sur les mœurs*, que le commerce de la traite démontre la supériorité des Européens sur les Africains en achetant ces derniers chez eux³¹⁶. Comment réfuter l'acquiescement de l'auteur d'une telle phrase au commerce des esclaves?

Ensuite – pour revenir à l'aisance de la critique de la passion pour la raison chez les penseurs – il est clair que les penseurs des Lumières font parfois un usage instrumental de la raison par lequel ils font passer leurs passions et leurs préjugés sous le couvert de la raison. En effet, on peut se servir de la raison pour faire se propager des demi-vérités et même des mensonges. C'est, du moins, ce qui arrive chez certains philosophes des Lumières qui utilisent la raison comme un simple moyen pour parvenir à une fin qui peut même être irrationnelle ou mensongère.

C'est le cas par exemple de Hume qui, en dépit de sa connaissance et de sa certitude concernant l'intelligence supérieure du grand savant noir jamaïcain Francis Williams, connu

³¹⁵ VOLTAIRE, « Lettre à M. Pilavoine du 23 Avril 1760 », dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, Tome 40, Paris, Garnier, 1877, p. 360.

³¹⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756] Avec préface, avertissement, notes etc. par M. Beuchot, Paris, Lefèvre, 1829, p. 399. Nous y reviendrons.

comme tel par toutes les personnes cultivées de l'époque, ose le comparer avec un perroquet; juste pour être cohérent avec son préjugé du « nègre » comme un être dépourvu d'intelligence et pour glorifier la race blanche. Il écrit : « Certes on parle d'un Nègre de la Jamaïque qui serait un homme de savoir et de talent. Mais il est probable qu'on l'admire pour de bien maigres mérites comme un perroquet qui prononce des mots correctement³¹⁷ ».

Hume pense que les Européens et plus particulièrement les Anglais ont pu parvenir aux limites de la raison, mais que tel n'est pas le cas des autres nations : « Quand nous voyons que nous sommes arrivés aux limites extrêmes de la raison, nous nous asseyons satisfaits³¹⁸ ». En effet, les philosophes des Lumières (disons la majorité d'entre eux avec quelques rares exceptions) ont fait usage de la raison pour la mettre au service de l'ethnocentrisme occidental. En fait, ce que Jacques Bouveresse dit de la classe intellectuelle quand il laisse entendre qu'il y a un fort décalage entre ce que les intellectuel.le.s disent ou pensent officiellement et ce qu'ils /elles pensent réellement, semble être vrai pour la plupart des philosophes des Lumières. Ainsi, officiellement, les philosophes prônent la sagesse, le doute, l'universalisme humaniste et l'esprit critique; alors que dans les faits ils sont arrogants, dogmatiques, antihumanistes et racistes. Lisons dans les mots de Jacques Bouveresse :

Entendre prêcher partout l'esprit critique, le scepticisme, la dissidence et l'irrespect, et voir en même temps ceux qui le font se demander tous les quatre ou cinq ans comment ils ont pu croire les choses incroyables qui ont été affirmées par tel ou tel et lui chercher immédiatement un successeur qu'ils pourraient croire à sa place, est une expérience qui donne une triste idée de la condition intellectuelle en général³¹⁹.

En fait, il n'est pas rare de trouver certains penseurs (des Lumières) qui soutiennent – assez souvent – le contraire de l'idéal qu'ils se donnent. Par exemple, ils prônent l'universalité

³¹⁷ HUME, David, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Trad. ROBEL Gilles, 1^{er} éd. Paris, PUF, 2001, p. 418, note de bas de page.

³¹⁸ HUME, David, *Traité de la Nature humaine, op. cit.*, p. 11.

³¹⁹ BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984, p. 18-19.

de la raison alors qu'ils mettent en avant une raison européenne et occidentale conçue à partir de l'histoire occidentale considérée comme histoire universelle et comme prototype civilisationnel. En effet, « pour les Lumières, la civilisation européenne est le règne de la raison³²⁰ ». En fait, l'universalisme des Lumières est un universalisme occidental, un universalisme abstrait, « un particularisme déguisé³²¹ ». L'universalisme humaniste des Lumières, étant parfois au service de l'expansionnisme européen, est une glorification des valeurs éthiques, esthétiques, épistémologiques et politiques de l'être européen considéré comme le seul être civilisé et qui a le devoir d'apporter la civilisation aux autres nations considérées comme barbares. Ces mots de Hans-Jürgen Lüsebrink expriment parfaitement bien cette idée :

Indissociablement lié aux notions de progrès, de lumières, de raison et de liberté, ce concept [de civilisation] fut désormais utilisé pour différencier les sociétés du globe et pour légitimer, dans le cadre de l'expansion européenne outre-mer, les conquêtes, mais aussi les processus d'éducation et d'acculturation coloniale qui en découlaient³²².

En effet, en glorifiant la raison, certains penseurs des Lumières la mettent assez souvent au service de l'idéologie de la suprématie blanche et des préjugés raciaux afin d'étendre l'expansion européenne au détriment des peuples non européens et maintenir, pour ainsi dire, la domination raciale. Anténor Firmin explique bien cette idée en écrivant :

Pour légitimer les prétentions européennes, il a bien fallu mettre en avant une raison qui les justifiait. On n'a pu en imaginer une meilleure que celle qui s'appuie sur la doctrine de l'inégalité des races humaines. D'après les déductions tirées de cette doctrine, la race blanche, étant unanimement

³²⁰ PUJOL, Stéphane, « Histoire et philosophie de l'histoire au XVIII^e siècle : La critique de l'universalisme chez Voltaire et Herder », dans BELL, Davi et al. (dir.), *La recherche dix-huitiémiste. Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 185.

³²¹ Naïma Hamrouni voit dans cet universalisme humaniste hérité des Lumières un particularisme déguisé qui « légitime l'aveuglement de la majorité dominante vis-à-vis des injustices subies par les membres des groupes minoritaires ». Voir HAMROUNI, Naïma « Malreconnaissance, déni des droits, déshumanisations » dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2015, p. 114.

³²² LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « Universalisme des Lumières et impérialisme colonial », dans HOFFMAN Frank et MESSLING, Markus, *L'époque de l'universalisme : 1769-1989*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 59.

reconnue comme supérieure à toutes les autres, a pour mission de dominer sur elles, car, elle est seule capable de promouvoir et de maintenir la civilisation³²³.

Toutefois, comme on va le voir au chapitre suivant, cette instrumentalisation de la raison qui se cache derrière la science – parce qu'on a toujours besoin d'une justification morale ou scientifique pour se faire une bonne conscience³²⁴ – se met au service des préjugés racistes des penseurs les plus en vue des Lumières européennes.

c. Raison et conscience instrumentales comme fondement de la domination occidentale

Il appert que la raison instrumentale entretient un rapport de corrélation avec ce que nous appelons la « conscience instrumentale ». D'un côté, la raison instrumentale peut être perçue comme l'utilisation consciente ou non de la raison comme moyen en vue d'une fin, de l'autre, nous entendons par « conscience instrumentale » les éléments (idéologie, croyances, mythes, préjugés etc.) qui constituent les motivations invitant à faire un usage instrumental de la raison. Plus clairement, nous entendons par « conscience instrumentale » – dans le contexte qui nous préoccupe – la fabrication d'un imaginaire de supériorité raciale que les européens jurent de transmettre de génération en génération. Cet imaginaire qui est soutenu par la raison instrumentale, est façonné par les récits de voyages modernes, réitéré dans les romans, les pièces théâtrales et même les essais philosophiques et est manifeste dans les conduites et les comportements des personnes blanches vis-à-vis des personnes non-blanches.

En ce sens, nous pouvons dire que la raison instrumentale et la conscience instrumentale sont au fondement de tout le paradoxe et de tous les contrastes qui traversent les Lumières : ces dernières prônent la raison et l'esprit critique alors qu'il n'est pas rare de trouver les traces de beaucoup de préjugés raciaux dans les œuvres des plus influents penseurs des Lumières; elles prônent la liberté et les droits humains alors que certains de leurs membres supportent et

³²³ FIRMIN, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon, 1885, p. 705.

³²⁴ *Ibid.*

entretiennent le colonialisme et le système esclavagiste par l'entremise des œuvres de leurs plus grands penseurs attestés. En fait, certains penseurs des Lumières étaient dominés par une certaine « conscience instrumentale », laquelle est gouvernée et animée par l'esprit de domination. En ce sens, Kant a raison de dire : « Il est très absurde d'espérer de la raison des lumières et de lui prescrire d'avance le parti qu'elle doit nécessairement embrasser³²⁵ ».

Cette citation de Kant, placée en contexte racial et colonial, nous met en garde contre toutes les espérances d'une utilisation de la raison qui viserait à justifier la colonisation. En effet, les justifications rationnelles de la supériorité raciale sont biaisées à la base par l'idéologie coloniale, car cette dernière prescrit d'avance les positions dominantes à prendre et, par conséquent, les positions prises ne sont autres que les conclusions d'une raison instrumentalisée.

3.2 La raison idéologique au sein des Lumières

Adorno et Horkheimer ont montré que la raison a toujours été considérée comme un instrument entre les mains des autorités politiques et religieuses, qu'ils qualifient de « grandes virtuoses de l'art de gouverner³²⁶ ». Mais en même temps – et c'est là la dialectique de la raison – « la tâche de la raison est de faire prendre conscience au prince et aux hommes d'État que tous leurs faits et gestes sont des mensonges délibérés³²⁷ ». C'est ce caractère ambivalent de la raison qui nous pousse à être prudents quand nous parlons de la Raison des Lumières. Il faut chercher à savoir quand on a affaire à une « raison raisonnable », la raison philosophique, ou au contraire, quand on a affaire à une raison instrumentale, une raison idéologique et une raison classificatoire. Dans le cas où la raison n'est pas raisonnable, c'est-à-dire, si elle n'est pas ce retour de la pensée sur elle-même, elle est susceptible d'être pervertie facilement en idéologie.

³²⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 589.

³²⁶ HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944], Trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 59.

³²⁷ *Ibid.*

a. La raison et l'idéologie coloniale

L'idéologie a souvent été comme une béquille pour la science, autrement dit, les savants se servent assez souvent des théories scientifiques pour soutenir leur idéologie. C'est en ce sens qu'on peut comprendre les mots de Jean-Claude Guédon : « la fonction d'une idéologie scientifique c'est d'usurper temporairement le terrain d'une science authentique³²⁸ ». Cela est très vrai avec les idéologies racistes aux XVIII^e et XIX^e siècles qui usurpaient les sciences biologiques, anthropologiques et ethnologiques en prenant des couleurs scientifiques. En effet, les idéologies racistes fonctionnent dans le déni total de la vérité en faisant valoir rationnellement mais faussement la cause de la domination blanche.

Aussi Canguilhem a-t-il raison de présenter l'idéologie comme un « système d'idées produit comme effet d'une situation initialement condamnée à méconnaître son rapport réel avec le réel³²⁹ ». En ce sens, nous pouvons dire que l'idéologie s'oppose à la raison dans la mesure où, comme le dit Hegel, il y a une relation d'interdépendance entre le réel et le rationnel : « ce qui est effectif est rationnel et ce qui est rationnel est effectif³³⁰ ».

Cependant, comme on va le voir, la raison et l'idéologie font bon ménage au siècle des Lumières et même aux siècles qui suivent celui-ci. Ainsi le meurtre de plus de six millions de juifs en Allemagne nazie ou les différentes guerres tragiques entre les pays belliqueux au cours des derniers siècles peuvent-ils être considérés comme la preuve que, en raison de l'idéologie, les humains sont « capables d'inventer des raisons concrètes mais stupides pour justifier leurs luttes fratricides³³¹ ». C'est quand même sur la base d'une certaine rationalité que se construit

³²⁸ GUÉDON, Jean-Claude, « L'idéologie comme mode d'appropriation de la science », dans, Claude Savary et Claude Panaccio (dir.), *L'idéologie et les stratégies de la raison. Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1984, p.4.

³²⁹ CANGUILHEM, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 36.

³³⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit, p. 109.

³³¹ SAUL, John, op. cit, p. 23.

toute l'idéologie coloniale par exemple.

L'idéologie coloniale est une vaste structure constituée de plusieurs éléments. Citons entre autres : l'esprit de conquête, les préjugés raciaux, l'idée de suprématie, etc. Ces éléments ont pour socle une conscience dominante forgée par l'idée d'une mission civilisatrice que l'Europe s'est donnée. Pour faire fonctionner cette grosse machine qu'est l'idéologie coloniale, on se sert de plusieurs mécanismes : d'abord, les Européens colonisateurs utilisent les récits de voyages dans lesquels les conquérants voyageurs racontent leurs voyages en tendant à avilir et à diminuer la valeur des autochtones tout en faisant l'éloge des lieux qu'ils habitent. Ce qui se cache derrière les descriptions négatives des habitants et les descriptions laudatives des lieux qu'ils occupent, c'est l'idée que les Autochtones ne méritent pas les territoires qu'ils ont et que les Européens ont le droit de venir les prendre. En fait, les récits de voyages modernes étaient surtout des discours légitimant la colonisation³³².

Les Européens colonisateurs se servent ensuite de la religion chrétienne en rejetant toutes les autres religions au rang de superstitions et en considérant leurs pratiquants comme des superstitieux et des barbares qu'ils ont le droit de réduire à l'esclavage. Comme le fait d'être chrétien n'est pas une identité absolue et que rien n'empêche les esclaves noirs de devenir chrétiens, et comme de fait, beaucoup d'entre eux étaient devenus chrétiens, il fallait trouver une identité que le colonisateur ne partage pas avec le colonisé. Cette identité, on la trouve dans la différence de couleur de la peau. D'où la naissance de l'idéologie de la blancheur (nous y reviendrons).

Avec cette nouvelle identité, les puissances colonisatrices façonnent l'imaginaire d'une supériorité raciale qui parvient à l'affirmation de l'idéologie de la supériorité raciale blanche. Cette idéologie, constituant le moteur central de l'idéologie coloniale, fait souvent appel à un

³³² Notre lecture des récits de voyage est une lecture phénoménologique dans la mesure où elle analyse et oriente la façon dont les récits sont présentés par les voyageurs à partir des éléments qui encadrent et qui guident le discours du voyageur. Il faut avouer que cette lecture n'est pas absolue, une lecture anthropologique par exemple, n'irait pas jusqu'au meta discours et pourrait considérer l'intention dévoilée des missionnaires comme acquise.

type de rationalité qu'on peut être en droit de nommer la « rationalité idéologique » qui soutient des idées expliquant les « raisons de l'esclavage³³³ ».

b. Le « cadrage colonial » comme condition de possibilité du colonialisme

Dès 1685, en France, un document régissant le statut (de non personne) des esclaves a été promulgué par le roi Louis XIV. Il s'agit du code noir. Ce document crée un cadre juridique strict propre à déshumaniser l'esclave (le Noir). Ce cadre juridique appliqué au contexte colonial peut être considéré comme le premier fondement de la structure coloniale (française). En effet, dans le contexte colonial, la rationalité fonctionne en façonnant une mise en scène coloniale s'appuyant sur la littérature de voyage, l'anthropologie, l'ethnologie et les sciences biologiques pour placer le sujet non-européen, et plus particulièrement le non-blanc, dans une case d'infériorité. Ce cadrage du sujet noir – ce que nous pourrions appeler le « cadrage colonial » – est bien présent chez certains penseurs des Lumières comme chez certains administrateurs coloniaux et chez les missionnaires religieux. Ainsi, le père Pelleprat – qui n'était pas malgré tout un colonisateur – décrit les Noirs comme des « humains à l'esprit borné et paresseux », ayant peu d'intelligence, « stupides », de tempérament chaud (capables de tous les crimes), peu intelligents (ne réfléchissant pas), primitifs (barbares, fétichistes, incapables de civilisation), hideux, incapables de se suffire à eux-mêmes, etc.³³⁴. Ce sont ces descriptions qui sont reprises et approfondies par les Lumières. En effet, l'un des plus grands représentants des Lumières, Voltaire, n'hésite pas à écrire en parlant des Noirs : « leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres des différences

³³³ C'est le titre d'un ouvrage de Bruno Guigue.

³³⁴ Voir PELLEPRAT, *Relations des missions des PP de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, Paris, chez Sebastien Cramoisy, 1655.

prodigieuses³³⁵ ».

De telles descriptions visent à mettre tout un groupe ethnique à l'intérieur d'un cadre conçu expressément pour le diminuer, pour le sous-humaniser, pour l'inférioriser et pour montrer qu'il a toujours besoin d'un maître. Ces descriptions font donc partie de la mise en scène coloniale réalisée par le colonisateur pour légitimer la colonisation en se comportant comme un bienfaiteur qui apporte la civilisation à des gens dits barbares. Sandrine Lemaire exprime bien cette idée en écrivant :

Cette mise en scène coloniale s'inscrit dans le mouvement concomitant de la naissance des sciences anthropologiques et ethnologiques qui établissent une hiérarchie raciale de l'humanité. En outre, il faut préciser que [les] références à l'esclavage et aux Lumières dans l'iconographie coloniale se poursuivent au-delà du XIX^e siècle et érigent un socle de valeurs légitimant la colonisation. Ces représentations ont dès lors produit un imaginaire sur l'Autre, le colonisé. Réalisées par le colonisateur, elles sont de bons indicateurs de la hiérarchie établie entre colonisés et colonisateurs, entre « sauvages » et « civilisés »³³⁶.

Autrement dit, les scientifiques et les philosophes – travaillant sciemment ou non pour le compte des puissances colonisatrices voulant asseoir leur idéologie coloniale et l'idéologie de la supériorité raciale sur une base rationnelle – cherchent l'appui des sciences pour confirmer leur apriorisme. En ce sens, comme le penseur Jean Servier l'a bien vu, la philosophie des Lumières fait passer l'idéologie avant les faits : « la pensée philosophique, tout particulièrement à partir des Lumières, est remarquable dans son approche de l'homme par la primauté qu'elle accorde à la pensée sur les faits³³⁷ ». Autrement dit, ce qui intéresse les penseurs, les philosophes ou encore les voyageurs conquérants lorsqu'ils produisent ou racontent leurs récits de voyage, est moins la vérité des faits que l'affirmation d'une cause

³³⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], Édition électronique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, Tome 1, p. 20.

³³⁶ LEMAIRE, Sandrine, « Lumières VS ténèbres. L'esclavage et les Lumières dans l'iconographie coloniale », dans, PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale. XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Garnier, 2020, p. 440.

³³⁷ SERVIER, Jean, *L'ethnologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996, p. 59.

idéologique et la vérification de la pensée raciale blanche dominante :

La « recherche » doit désormais vérifier la réflexion des philosophes. Les faits observés sont soigneusement triés : adoptés s'ils peuvent entrer dans le plus délirant des systèmes à la mode, rejetés s'ils s'en écartent. Les observateurs, les voyageurs sont loués s'ils rencontrent l'approbation des philosophes, traités d'imposteurs s'ils sont désavoués par les « salons » [...]. En réalité, ce n'est pas la valeur [des] assertions qui les font admettre, mais leur caractère rassurant, négateur de toutes les angoisses de l'occident³³⁸.

Ce schéma explique le processus par lequel l'idéologie raciale ou encore l'idée de race, en dépit du fait qu'elle n'a pas de pertinence scientifique et du fait qu'elle soit « mal définie est allée en s'imposant à la pensée des hommes de science, jusqu'à devenir la seule réalité qu'il fallait appréhender par tous les moyens [...]. Un préjugé devenu hypothèse de recherche va être prouvé par tous les moyens avec tous les arguments possibles³³⁹ », y compris des arguments dits rationnels mais instrumentalisés au service de l'idéologie de la suprématie blanche. En ce sens, Jean Servier a raison de soutenir que : « la pensée scientifique occidentale est le reflet d'un climat historique perturbé. La suprématie de la race blanche est affirmée dans tous les domaines, elle est présente dans toutes les grandes expositions³⁴⁰ ».

En ce qui concerne la propagation de l'idéologie de la suprématie de la race blanche et le cadrage colonial, les figures de proue des Lumières (Voltaire, Kant, Hume etc.) ne sont pas en reste; au contraire, elles contribuent grandement, par leurs œuvres (roman, essai, théâtre, doctrine et théories scientifiques, etc.) à la divulgation des idéologies de la suprématie blanche, racistes et du cadrage colonial. Entendons par « cadrage colonial » la mise en place d'un système institutionnalisé (mais certaines fois implicite), ayant pour mission la construction d'un laboratoire propre à avilir, dégrader et sous-humaniser les personnes non-Blanches et plus spécifiquement les personnes noires pour les rendre propres à être dominées et à être

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.* p. 73.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 79.

colonisées. Autrement dit, le cadrage colonial c'est le fait de mettre le colonisé à l'intérieur d'un cadre – contenant tout ce qui est négatif, rabaissant et humiliant – socio-construit juste pour lui enlever la dignité et le respect en le rendant propre à être dominé.

Cela étant dit, on est parvenu à la compréhension que le cadrage colonial, tel que nous le concevons ici, est l'une des conditions de possibilité même du colonialisme. Ainsi, comme le pense Jean Servier, « le colonialisme est la forme institutionnalisée de la hiérarchie des races et d'une pensée humanitaire – socialiste à l'époque – affirmant les « devoirs de l'occident » face aux « civilisations inférieures »³⁴¹ ». Cette tendance à la hiérarchisation vient du fait que, comme Jean Servier le dit, les humains ont toujours tendance à se donner des ancêtres prestigieux pour se prétendre supérieurs aux autres³⁴².

Ainsi, pour se donner bonne conscience, les humains songent-ils à fonder cette quête de supériorité sur des bases scientifiques : « la réunion de l'anthropologie somatique, de la préhistoire évolutionniste et des tentatives de psychologie des peuples provoque l'apparition de la recherche d'une supériorité ethnique sur – comme tous les préjugés – des bases scientifiques³⁴³ ». C'est justement en voulant fonder leur quête de supériorité et leur idéologie de la suprématie blanche sur des bases scientifiques que certains penseurs des Lumières modernes font un usage idéologique de la raison.

c. Persistance de l'idéologie raciale au regard de la non-pertinence scientifique de la notion de race

Il ressort de ce qui précède que les idéologies racistes précèdent l'invention d'une science raciale systématique. D'ailleurs, ce sont ces idéologies qui utilisent et instrumentalisent les sciences déjà présentes en parvenant à les transformer et à les mettre à leur service. L'objectif

³⁴¹ *Ibid.* p.79-80.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.* p. 78.

de cette collaboration avec la science (ou plutôt de l'utilisation de la science pour corroborer les idéologies racistes) consiste à tenter de donner une explication à la contradiction qui règne entre l'idée d'égalité humaine prônée par les Lumières et l'émergence de l'esclavage dans les Amériques, dans la Caraïbe et l'exportation de l'esclavage en Afrique. Un bref article publié dans *Facing history & Ourselves* exprime très bien cette idée:

*In the 1700s and early 1800s, scientists in Europe and the Americas studied “race science” – the idea that humankind is divided into separate and unequal races. They tried to explain the contradiction between the belief in human equality expressed during the American and French Revolutions and the emergence of slavery in the United States and several European countries*³⁴⁴.

La fin du XVIII^e et une grande partie du XIX^e siècle ont vu naître l'éclosion des théories racistes à tendance scientifique. Ainsi, dès le XVIII^e siècle, les savants font de l'unité de « la race » – utilisée jusque-là pour classer les animaux – « l'unité de base d'une taxinomie anthropologique³⁴⁵ ». L'avènement de la génétique à la fin du XIX^e siècle suivi de ses progrès aux alentours du XX^e siècle a dénié toute pertinence scientifique à ces idées de race et de classifications raciales. Voilà pourquoi, il serait intéressant d'analyser le rapport que les Lumières entretiennent avec la raison classificatoire.

3.2 Les Lumières et la raison classificatoire

Comme Geoffrey Bowker et Susan Leigh l'ont affirmé, la classification est une activité humaine : « *to classify is human. Not all classifications take formal shape or are standardized in commercial and bureaucratic products. We all spend large parts of our days doing classification work, often tacitly*³⁴⁶ ». Dans cette même veine, Bernard Valade dit avec raison

³⁴⁴ Facing History & Ourselves, “The science of race”, United Kingdom, 2016, consulté le 2 Février 2024.

³⁴⁵ MARIENSTRAS, Elise, « La notion de race au XVIII^e siècle en France et aux États-Unis », dans, PRUM, Michel (dir.), *La fabrique de la race. Regards sur l'ethnicité dans l'aire anglophone*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 22.

³⁴⁶ BOWKER, Geoffrey and, LEIGH, Susan, *Sorting things out, classifications and its consequences*, Massachusetts, MIT Press, 1999, p.1.

que « la propension à classer est une fonction naturelle de l'humain³⁴⁷ ». La classification est tellement importante pour les humains qu'on en a fait une science : la taxinomie. À côté de l'usage courant et quotidien que nous faisons en classifiant nos objets (comme nos livres classés dans notre bibliothèque, nos vêtements, etc.), il y a des classifications faites par des penseurs et des savants pour classer les sciences, les savoirs, les êtres vivants, et ce, depuis l'antiquité.

Toutefois, comme on va le soutenir plus tard, il faut faire remarquer que la classification des groupes humains n'a pas comme seul objectif la compréhension des différents peuples et leurs cultures; l'objectif sous-jacent et peut-être le plus important consiste, dans la foulée, à hiérarchiser les différents groupes d'humains en vue de dégager la supériorité d'un groupe par rapport à d'autres. Pour parvenir à cette fin, les certains penseurs des Lumières européennes se servent entre autres de la « pensée hiérarchique³⁴⁸ » en utilisant la « raison classificatoire³⁴⁹ » comme instrument et les sciences comme contenu; car, comme Bernard Valade le soutient : « le triomphe de la raison classificatoire, éclatant au XIX^e siècle, est consécutif et conforme aux objectifs assignés à la connaissance par les philosophes des Lumières³⁵⁰ ». Comment les Lumières se sont-elles emparées de la raison pour classer et discriminer les non-Européens au profit des Européens? Telle est la question qu'on souhaite débattre dans cette partie du travail.

a. Classifications des humains et idéologie raciste

Comme on l'a dit plus haut, l'idée de classification des humains est intimement liée à la question de la race. La question de la race³⁵¹. Si la race n'a pas un fondement scientifique réel,

³⁴⁷ VALADE, Bernard, « De la classification et des classificateurs », dans, Cherkaoui Mohamed (dir.)- *Histoire et théorie des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 2003, p.128, citant M. Blay et R. Halleux.

³⁴⁸ Le « concept pensée hiérarchique » est un concept utilisé surtout en psychologie organisationnelle pour parler de l'attitude que les employés doivent avoir face à leurs supérieurs hiérarchiques. Nous l'utilisons ici dans le sens d'une croyance en la supériorité d'un groupe par rapport à un autre.

³⁴⁹ Il s'agit littéralement de l'usage de la raison au service d'une pensée discriminatoire visant à hiérarchiser les humains.

³⁵⁰ VALADE, Bernard, *Op. cit.*

³⁵¹ La race est une construction sociale et historique qui apparait au XVIII^e siècle dans le contexte de l'essor de la traite Atlantique.

elle prend quand même appui sur les sciences ethnologiques naissantes³⁵², car ces dernières charrient, en leurs débuts, l'idée de classification des humains en différentes ethnies tout en visant à étudier « l'histoire du progrès des peuples vers la civilisation et en cherchant les origines du patrimoine de l'humanité³⁵³ ».

En ce sens, les positions sur les origines de l'humanité sont partagées – chez les chrétiens, du moins – entre deux tendances : le monogénisme et le polygénisme. Le monogénisme soutient l'idée que tous les humains proviennent d'une souche unique ou phylum et que la distinction apparente entre les races ne résulte que de différences secondaires acquises sous l'influence de facteurs externes, tandis que le polygénisme soutient l'idée que les races humaines actuelles descendraient de plusieurs couples³⁵⁴.

Toutefois, il est important de préciser que l'idée de classification des humains à caractère racial est moderne. La première évocation d'une idée de classification des humains à caractère racial remonte à 1684, date à laquelle le médecin et philosophe français François Bernier a publié son article intitulé : *Nouvelles divisions de la terre par les différentes espèces ou races d'homme qui l'habitent*. Dès lors, le principal objectif de la taxinomie (humaine) allait correspondre à celui de certaines sciences humaines dont l'anthropologie et l'ethnologie dans la mesure où il consisterait à classer les humains en vue de comprendre les différents peuples et les différentes cultures. Dans cette perspective, Geoffrey Bowker et Susan Leigh ont raison de dire : « Anthropologists have studied classification as a device for understanding the

³⁵² L'ethnologie comme science a émergé au XIX^e siècle mais des penseurs comme Jean-Jacques Rousseau avaient déjà emprunté une approche ethnologique en inaugurant la démarche du décentrement du regard. C'est pour cela que Claude Lévi-Strauss considère Rousseau comme l'un des précurseurs de l'ethnologie. Voir Claude Lévi-Strauss, *Leçon donnée à l'Université ouvrière dans le cadre du 250^e anniversaire de naissance de Jean-Jacques Rousseau*, 1962.

³⁵³ SERVIER, Jean, *Op.cit.*

³⁵⁴ On peut prendre en exemple le polygéniste Voltaire qui eut à affirmer : « il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Chinois, les Américains sont des races entièrement différentes ». Voir *Essai sur les mœurs*. Il est toutefois important de signaler que les polygénistes comme les monogénistes peuvent indifféremment émettre des théories racistes. C'est le cas des théories racistes de Kant et de Buffon par exemple qui sont du type d'altération ou de dégénération de la race.

cultures of others³⁵⁵ ». Mais, l'objectif de l'anthropologie est-il réductible à la simple compréhension des peuples et de leurs cultures?

b. Les classifications modernes comme fondement rationnel des idéologies racistes

Pour François Bernier, les humains peuvent être classés en fonction de leurs caractéristiques physiques, notamment de la couleur de leur peau, en quatre grandes races: Européenne, Africaine, Asiatique et Lapone. Cette idée de classification des humains à caractère racial connaît son plein essor au cours du siècle des Lumières avec notamment les travaux de Carl Von Linné (1707-1778) et Buffon (1707-1788), qui ont en quelque sorte révolutionné la taxinomie moderne.

En effet, Carl Von Linné, naturaliste suédois, a formulé une classification des êtres vivants dans son *Systema naturae*, une classification qui connaîtra plusieurs modifications. Édition après édition, la classification des êtres vivants proposée par Linné n'a pas pris longtemps pour s'étendre aux humains. Chaque édition comprend des ajouts et des retraits. Ainsi, la XIII^e édition parle-t-elle de quatre variétés d'*homo sapiens* et Linné prend le soin d'associer une description, un caractère et un type de gouvernance à chaque variété :

L'**Américain** est basané, colérique, il a le port droit. Cheveux noirs, droits, gros; narines larges, menton presque sans barbe. Il est opiniâtre, content de son sort, aimant la liberté. Il se peint de linges rouges, différemment entrelacées. Il se gouverne par ses usages. **L'Européen**. Il est blanc, sanguin, musculeux. Cheveux blonds, longs et touffus; yeux bleus. Il est inconstant, ingénieux, inventif. Il se couvre de vêtements serrés. Il est gouverné par des lois. **L'Asiatique** est jaunâtre, mélancolique, a la fibre roide. Cheveux noirâtres; yeux bruns. Il est sévère, fastueux, avare. Il se couvre de vêtements larges. Il est gouverné par l'opinion. **L'Africain** est noir, phlegmatique, a la fibre lâche. Cheveux très noirs, crépus, peau veloutée ; nez plat ; lèvres grosses, mamelles longues aux femmes qui allaitent. Il est rusé, paresseux, négligent. Il se frotte le corps d'huile ou de graisse.

³⁵⁵*Ibid.* p.3.

Il est gouverné par la volonté arbitraire de ses maîtres³⁵⁶.

Quoique Linné se soit toujours gardé d'utiliser le mot « race », cela n'empêche pas sa classification d'être considérée comme une base scientifique et rationnelle pour les idéologies racistes à venir au point que certains commentateurs estiment que « c'est chez Linné qu'on trouve les sources d'un « essentialisme racial »³⁵⁷ ». Toutefois, il a fallu attendre la fin du dix-huitième siècle pour que le mot « race » soit utilisé pour diviser les humains en différents groupes ethniques selon certaines caractéristiques dont la couleur de la peau. La classification des humains en races conduit à la hiérarchisation des races, à la division du monde en Noir et Blanc et au racisme. Cette idée est très bien exprimée par Marylène Pathou-Mathis qui écrit :

C'est au XVIII^e siècle qu'apparaissent la première classification des humains et leur hiérarchisation créant ainsi une « échelle des êtres humains ». C'est également à cette période que le concept « race » fait son apparition dans le discours de certains érudits aristocrates comme l'historien Henry de Boulainvilliers qui suggère dans son *Essai sur la noblesse de France* une spécificité raciale aristocratique³⁵⁸.

Les fondements théoriques de l'idée de la hiérarchisation des races sont posés au XVIII^e siècle où on les trouve éparpillés dans les écrits de certains savants et philosophes des Lumières, mais l'idée de la hiérarchisation des races atteint son apogée au XIX^e siècle avec des penseurs comme Samuel George Morton³⁵⁹ (1799-1851) et Joseph Arthur de Gobineau³⁶⁰ qui évoquent l'idée de la hiérarchie raciale en affirmant la supériorité de la race blanche. Cela va sans dire que de telles approches théoriques utilisant la raison classificatoire, même si elles n'ont pas de fondement scientifique véritable, servent de référence indirecte pour des

³⁵⁶ LINNÉ, Carl (von), *Système de la nature. Classe première : du règne animal*, trad. Vanderstegen de Putte d'après la 13^{ème} édition latine mise au jour augmentée et corrigée par J.F. Gmelin, Bruxelles, Lemaire, 1793, p. 33.

³⁵⁷ DORON, Claude-Olivier, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e-XIX^e siècles)*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2016, p. 451.

³⁵⁸ PATHOU-MATHIS, Marylène, « De la hiérarchie des êtres humains au « paradigme racial », dans *Hermès, la Revue*, vol. 66, no 2, 2013, p. 31.

³⁵⁹ Voir *An Inquiry into the distinctive characteristics of the aboriginal race of America* (1844)

³⁶⁰ Voir *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855).

mouvements nationalistes et suprématistes. Donc, la raison classificatoire entretient un lien d'une part avec le colonialisme et d'autre part avec le racisme.

c. La raison classificatoire, entre colonialisme et racisme

Il ressort de tout ce qui précède que la classification et la hiérarchisation des races, parce qu'elles sont mobilisées par une certaine pensée hiérarchique, conduisent nécessairement à des idéologies racistes et renforcent la tendance à la domination européenne en corroborant la colonisation. Nous voulons faire remarquer que les théories racistes ne se revêtent pas d'habits idéologiques à première vue; elles portent toujours des habits rationnels pour bien atteindre l'opinion publique. En ce sens, certains auteurs établissent un rapport entre les concepts de « race » et de « dégénération » pour établir une rationalité logique de la classification des humains : « La condition fondamentale du développement des concepts de race et de dégénération en histoire naturelle est la réorganisation de ce champ autour d'un style de raisonnement généalogique et non seulement logico-classificatoire³⁶¹ ».

Il est important de faire remarquer que le lien entre race et dégénération nous fait penser au racisme monogéniste : celui qui postule que les humains viennent d'une seule souche (la souche initiale étant supposée la race blanche) mais que, au fil des temps, certains d'entre eux sont altérés ou dégénérés et deviennent des bâtards. C'est la position que soutiennent Kant, Buffon et Blumenbach.

Ainsi, dans son opuscule *Des différentes races humaines*, le grand philosophe rationaliste Emmanuel Kant, après avoir présenté très rationnellement les types de classification possible, a montré d'abord que tous les humains sont issus d'une même souche : « Les Nègres et les Blancs ne sont pas des espèces différentes d'hommes (car ils appartiennent vraisemblablement à une seule et même souche)³⁶² ». On n'aurait rien à reprocher à Kant si sa

³⁶¹ DORON, Claude-Olivier, *Op. cit.*, p. 419.

³⁶² KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire. Opuscules*, Trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier Montaigne, 1947, p. 39.

réflexion s'arrêtait là, mais il poursuit en disant : « ils sont néanmoins deux races distinctes parce que chacune d'elles se perpétue sur toutes les latitudes et que toutes deux par croisement donnent nécessairement des enfants métissés ou bâtards³⁶³ ». Plus crument, après avoir établi la classification de quatre grandes races, Kant présente les caractéristiques de chacune d'entre elles tout en dénigrant les Noirs en disant qu'ils sentent toujours mauvais. En parlant des Noirs il écrit :

La peau dut se faire huileuse, non seulement pour limiter une forte évaporation, mais aussi pour se protéger contre l'absorption nocive des humidités putrides de l'air. L'excès des particules de fer que l'on trouve par ailleurs dans n'importe quel sang humain, excès compensé dans le cas qui nous occupe, par le dégagement d'acide phosphorique (ce qui fait que tous les Nègres sentent cette mauvaise odeur) dans la substance rétifforme, cause leur noirceur transparente au travers de l'épiderme [...]. Bref, c'est ainsi qu'on voit apparaître le nègre qui est bien adapté à son climat, à savoir fort, charnu, agile; mais qui, du fait de l'abondance matérielle dont bénéficie son pays natal, est encore paresseux, mou et frivole³⁶⁴.

On ne peut que s'étonner de voir par quel détour le grand philosophe rationaliste et universaliste (Kant) parvient malgré tout à qualifier le Noir de paresseux et mou en dépit du fait qu'il reconnaît son agilité et sa force. On ne peut que s'étonner de voir aussi comment il se sert du vocabulaire scientifique pour corroborer ses préjugés racistes. Pour cela, nous sommes parvenus au constat que ce qui compte, ce n'est pas seulement l'usage de la raison, c'est aussi sa finalité, la manière dont on la comprend, la perçoit ou la sent³⁶⁵.

3.3 L'universalisme des Lumières. Paradoxes et controverses³⁶⁶

Notre question de départ « comment les Lumières ont-elles pensé leur rapport au monde? » ne nous quittera pas. Elle est en fait une invitation à réfléchir autour de la question de

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.* p. 50.

³⁶⁵ SAUL, John, *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en occident* [1992], Trad. Sabine Boulongne, Paris, Payot et Rivages, 1993, p.19-20.

³⁶⁶ Ce titre est surtout inspiré par un cours donné au Collège de France par Antoine Lilti en hiver 2024 intitulé : « L'universalisme des Lumières : débats et controverses ».

l'universalisme des Lumières. Si nous voulions tenter une définition de l'universalisme – ce que les penseurs ne font pas souvent même s'ils parlent amplement de ce terme – nous pourrions dire d'abord que ce terme entretient des rapports étroits avec l'humanisme et par là même, qu'il est une conception qui affirme qu'au-delà des différences biologiques, ethniques et culturelles, tous les humains ont une nature humaine commune. Ainsi l'universalisme suppose-t-il l'affirmation d'une certaine universalité de l'espèce humaine au-delà du sexe, de la classe et de la race. Toutefois, même si l'universalisme prône l'existence des valeurs universelles à une époque donnée, il est aussi sensible à la pluralité des valeurs. L'universalisme implique une certaine ouverture aux différences tout en dégagant un idéal universel à suivre. D'où le paradoxe qui enveloppe le concept d'universalisme. Cette partie du travail vise à réfléchir autour des antinomies et des controverses de l'universalisme des Lumières.

a. Différentes facettes de l'universalisme

Comme on ne cesse de le dire dans ce travail, l'idéal universaliste est l'une des principales valeurs des Lumières. Il faut toutefois faire remarquer que l'universalisme est une notion complexe touchant à plusieurs aspects de la vie en société, donnant lieu à des ambivalences énormes et impliquant pour ainsi dire plusieurs champs disciplinaires. En effet, comme Antoine Lilti a pris le soin de le souligner dans son cours au Collège de France (2023-2024), l'universalisme a plusieurs facettes. Il parle en effet de trois types d'universalisme : d'abord, il y a un universalisme épistémologique qui, dit-il, s'oppose au relativisme en affirmant qu'il est possible de tenir un discours universellement vrai sur le monde réel. Ensuite, il y a un universalisme moral qui, selon lui, pose la question de la pluralité des valeurs et de la possibilité de juger ou de critiquer une culture à partir des règles qui lui sont extérieures. Et enfin, un universalisme politique – dont l'universalisme républicain est l'un des meilleurs

modèles – désignant une certaine conception de la citoyenneté qui est, dit-il, méfiante envers toutes les appartenances à d'autres collectifs que la communauté nationale³⁶⁷.

À ces trois registres évoqués par Antoine Lilti, nous pouvons ajouter l'universalisme rationaliste dont nous avons traité au premier chapitre. Comme nous l'avons signalé, tous les philosophes des Lumières ne voient pas la raison comme une faculté commune à tous les humains, car certains traitent les Noirs comme des êtres peu intelligents qui sont assimilables à des perroquets et à des bêtes. Cela explique que l'universalisme européen n'a rien d'universel et qu'en dépit des différentes orientations que prennent les différents registres de l'universalisme, ils convergent vers un seul et même but : instrumentaliser certaines valeurs libérales afin de les mettre au service de la domination européenne et occidentale. C'est là que toute la critique de l'universalisme des Lumières par le grand philosophe sénégalais contemporain Souleymane Bachir Diagne prend sens quand il écrit : « on parlera d'universalisme pour marquer la position de qui déclare universelle sa propre particularité³⁶⁸ ».

Ainsi, l'universalisme européen ne vise pas vraiment l'universel, car l'universalisme ainsi construit voit un manque dans toutes les autres cultures, normes ou valeurs non européennes. Autrement dit, dans cette perspective, l'Europe représente elle-même la norme universelle que tous les autres peuples doivent suivre. C'est en ce sens que Souleymane Bachir Diagne soutient que « cet universalisme n'est pas la même chose que la croyance en l'universel³⁶⁹ ».

En effet, l'universalisme des Lumières, en dépit des efforts de quelques rares penseurs, reste coincé et réduit à un eurocentrisme hégémonique dans la mesure où, forte de son pouvoir militaire, économique et culturel, l'Europe des Lumières a tout fait pour imposer ses valeurs et

³⁶⁷ Voir LILTI, Antoine, « L'universalisme des Lumières. Débats et controverses », Collège de France, 15 décembre 2023. Voir. <https://youtu.be/B00tlbw4xk?si=QGbTy371ZmLFDXE4>.

³⁶⁸BACHIR DIAGNE, Souleymane et AMSELLE, Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p.68.

³⁶⁹*Ibid.* p. 70.

sa culture comme étant universelles au détriment des autres cultures, considérées comme archaïques et barbares, notamment en se donnant une mission civilisatrice. Tout se passe comme s'il existait une « humanité européenne » supérieure aux autres humanités qui doivent s'euro-péaniser pour que leurs populations puissent devenir des humains pleinement civilisés. C'est cette critique d'un universalisme centré sur l'Europe et sur la France que Diderot entreprend dans plusieurs de ses écrits, dont ses contributions à *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes* et le *Supplément au voyage de Bougainville* (nous y reviendrons).

Cela dit, l'universalisme des Lumières a été un universalisme théorique qui n'est pas ancré dans le concret. C'est en ce sens qu'Aimé Césaire, entre autres, parle d'universalisme abstrait, un universalisme décharné, dit-il. Il veut alors éviter deux écueils : le particularisme étroit et l'universalisme décharné³⁷⁰. Toutefois, comme on va le montrer plus tard, cet universalisme théorique a inspiré l'universalisme insurrectionnel, antiraciste et anti-impérialiste façonné par les esclaves insurgés.

b. Les Lumières entre l'universalisme vertical et l'universalisme horizontal

On a souvent reproché aux études décoloniales et post-coloniales leur velléité à pousser en avant « des particularismes contre l'universel³⁷¹ », mais en réalité, comme le soutient Souleymane Bachir Diagne, la vraie cible des études postcoloniales n'est pas l'universel en soi mais plutôt « un universalisme qui n'a plus cours, dont le discours est nostalgique d'une époque où l'on pouvait tranquillement faire de la seule Europe la scène de l'histoire où se jouerait le drame de l'universel³⁷² ».

Autrement dit, les penseurs décoloniaux et postcoloniaux plaident en faveur de ce qu'on peut appeler « un universalisme horizontal » en dénonçant « l'universalisme vertical

³⁷⁰ CÉSAIRE, Aimé, « Lettre à Maurice Thorez », Paris, 24 octobre, 1956.

³⁷¹ BACHIR DIAGNE, Souleymane, *op.cit.*, p.73.

³⁷² *Op.cit.*, p. 74.

européen ». Les concepts d'universalisme « horizontal » et « vertical » sont empruntés à Souleymane Bachir Diagne qui les trouve chez Levinas et Merleau-Ponty. Nous entendons par universalisme vertical, un universalisme singulier, particulier qui impose une norme unique pour tous considérée comme universelle. C'est ce type d'universalisme que Michael Walzer appelle « *covering-law version of universalism*³⁷³ », ce que l'on peut traduire par l'universalisme surplombant, en prenant pour archétype la loi religieuse monothéiste se contentant de professer des principes généraux et universels que les adeptes sont tenus de respecter sans les interroger. Par opposition à l'universalisme vertical, l'universalisme horizontal admet la pluralité des normes, des valeurs et des cultures. Cela dit, l'universalisme horizontal est un universalisme pluraliste que Souleymane Bachir Diagne appelle également « universalisme latéral » à la suite de Merleau-Ponty.

En fait, on peut trouver les deux types d'universalisme précités chez Merleau-Ponty. Il est vrai que Merleau-Ponty utilise le mot « universel » au lieu d'universalisme, mais c'est chez lui que Souleymane Bachir Diagne entre autres trouve les éléments pour élaborer sa théorie de l'universalisme latéral. En effet, dans un écrit circonstanciel intitulé « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », Merleau-Ponty a montré que l'idée de l'universel de surplomb s'accompagne d'un ensemble de préjugés qui empêchent les anthropologues et les ethnologues de comprendre et d'apprécier la culture des autres à leur juste valeur. Lisons un peu ce qu'écrit Merleau-Ponty :

Ce qui nous gêne dans cette méthode de convergence, ce sont les préjugés anciens qui opposent l'induction et la déduction [...]. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. Davantage : l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a une seconde voie vers l'universel : non plus de l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent

³⁷³Voir WALZER, Michael, « Nations and universes », in Bruce Haddock, Peri Roberts, and Peter Sutch (dir.), *Principles and Political Order: The Challenge of Diversity*, Londres, Routledge, 2006.

trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, « les sociétés primitives »; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre société si nous prenons distance envers elle³⁷⁴.

Souleymane Bachir Diagne voit dans la pensée de Merleau-Ponty³⁷⁵, telle qu'elle est esquissée dans la citation ci-dessus, une pensée postcoloniale dans la mesure où elle invite à penser le monde de manière plurielle et à prendre en compte la diversité culturelle et la valeur des différents peuples. Autrement dit, elle est une invitation à « remettre en question l'universalisme, entendu comme exceptionnalisme européen, sans tourner le dos à l'universel³⁷⁶ ». Ce qui nous invite à scruter la critique de l'universalisme des Lumières en découvrant un universalisme critique débouchant sur un universalisme insurrectionnel.

c. Les Lumières, entre l'universalisme critique et l'universalisme insurrectionnel

Il est important de mentionner que ce qui fait le charme, la bonté, la persistance et la pertinence des Lumières c'est qu'elles contiennent en elles-mêmes et qu'elles offrent à la postérité les moyens de leur critique et de leur dépassement. Ainsi peut-on trouver la naissance d'une critique du prétendu universalisme européen à l'intérieur même du mouvement des Lumières. Cette critique de l'universalisme européen s'ouvre sur ce qu'Antoine Lilti appelle « universalisme critique³⁷⁷ », qui est susceptible de dégénérer en un universalisme

³⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » dans *Signes* [1960], édition électronique réalisée par Pierre Patenaude à partir de l'édition Gallimard, Chicoutimi, 2011, p. 117-118.

³⁷⁵ Il est intéressant de faire remarquer qu'avant Merleau-Ponty cette idée a déjà été bien embrassée par le penseur haïtien Baron de Vastey qui s'étonne de voir que les penseurs les plus éclairés ne sont pas en mesure de considérer le caractère universel de l'humanité en distinguant essentiellement les humains en Noirs et Blancs : « Quoi ! C'est dans un siècle des lumières que les archisophistes encombrés de préjugés avec des arguments les plus puérils et les contes les plus ridicules ont voulu matérialiser l'homme noir ». VASTEY, Jean-Louis, *Le système colonial dévoilé* [1814], Paris, l'Harmattan, 2002, p. 27.

³⁷⁶ BACHIR DIAGNE, Souleymane, *op.cit.*, p.76.

³⁷⁷ Voir son cours au Collège de France intitulé : « L'universalisme des Lumières : débats et controverses », Paris, hiver 2024.

révolutionnaire ou insurrectionnel. Il est important de procéder à l'opérationnalisation des concepts d'« universalisme critique » et « universalisme insurrectionnel » que nous introduisons ici.

Nous entendons par « universalisme critique », à la suite d'Antoine Lilti, un universalisme anti-impérialiste, voire antiesclavagiste visant à rendre justice aux peuples victimes de la tendance à l'universalisme surplombant – pour reprendre l'expression de Michael Walzer – des Européens en critiquant les situations d'injustice et de violence que subissent les colonisés, et cela en « retournant les principes universalistes contre les Européens en montrant que ceux-ci n'en sont pas dignes, qu'ils les trahissent³⁷⁸ ».

Par « universalisme insurrectionnel » nous entendons le passage à l'acte des victimes de l'impérialisme, de la violence ethnique et des injustices coloniales esclavagistes en vue de prendre leur revanche, de se soulever et d'arracher leur liberté suivant l'esprit des Lumières. C'est ce que Michael Walzer appelle universalisme réitératif (*reiterative universalism*). L'universalisme insurrectionnel ou réitératif implique une répétition d'épisodes de révolte et de soulèvement parvenant à inciter tout peuple dominé à faire de même et à briser le joug de la domination. Il est important de faire remarquer que ce passage à l'acte insurrectionnel est souvent mobilisé et incité par les travaux spéculatifs et théoriques de certains penseurs, lesquels travaux sont liés à l'universalisme critique. Dans ce qui suit, nous avons choisi quatre penseurs des Lumières parmi d'autres qui peuvent s'inscrire dans la perspective de l'universalisme critique pour analyser leur pensée relativement à cette question et leur influence sur la construction de l'universalisme insurrectionnel : Denis Diderot, l'Abbé Raynald, Bernardin de Saint-Pierre et Nicolas de Condorcet.

Comme nous l'avons dit au chapitre premier, *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes* peut être considérée comme le premier manifeste anticolonialiste. Diderot et Raynal

³⁷⁸ LILTI, Antoine « L'universalisme des Lumières : débats et controverses », *op. cit.*

y pointent du droit la contradiction qui règne dans la coexistence de la traite et l'idée d'universalité qui traverse les Lumières. Cela les invite à poser la question suivante : « Pour renverser l'édifice de l'esclavage étayé par des passions si universelles, par des lois si authentiques, par la rivalité de nations si puissantes, par des préjugés si puissants encore, à quel tribunal porterons-nous la cause de l'humanité que tant d'hommes trahissent de concert?³⁷⁹ ».

Diderot et Raynal veulent montrer par-là que le problème de l'esclavage ne saurait être résolu par ceux qui ont créé et entretenu le système esclavagiste, car un gros consensus est établi entre les européens pour le maintenir et les passions qui constituent son fondement sont universelles (et paradoxalement, rationnelles). Alors il revient aux esclaves eux-mêmes de se battre pour leur liberté. C'est ce qui est dit plus loin dans le même texte : « Vos esclaves n'ont besoin ni de votre générosité ni de vos conseils pour briser le joug du sacrilège qui les opprime³⁸⁰ ».

Les auteurs de l'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* ne s'arrêtent pas là. Après avoir montré que les entreprises Européennes causent beaucoup de tort et d'injustice aux esclaves noirs, ils s'attaquent à l'entreprise esclavagiste. Du coup, ils dénoncent non seulement les abus de la traite, l'esclavage et le colonialisme, mais aussi l'universalisme surplombant des Européens. Le passage suivant dépasse les limites d'une dénonciation pour faire un appel à la vengeance :

Barbares Européens! L'éclat de vos entreprises ne m'en a point imposé. Leur succès ne m'en a point dérobé l'injustice. Je me suis souvent embarqué par la pensée sur les vaisseaux qui vous portaient dans les contrées lointaines; mais descendu à terre avec vous, et devenu témoin de vos forfaits, je suis séparé de vous, je me suis précipité parmi vos ennemis, j'ai pris les armes contre vous, j'ai baigné mes mains dans votre sang. J'en fais ici la protestation solennelle; et si je cesse un moment de vous voir comme des nuées de vautours affamés et cruels, avec aussi peu de morale et de conscience, puisse mon ouvrage, puisse ma mémoire, s'il m'est permis d'espérer d'en laisser

³⁷⁹ RAYNAL, Guillaume, *op.cit.* p. 201.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 202.

une après moi, tomber dans le mépris, être un objet d'exécration³⁸¹.

Ici, l'auteur va au-delà d'une simple dénonciation de la traite. La métaphore exprimée dans la phrase « je me suis précipité parmi vos ennemis, j'ai pris les armes contre vous et j'ai baigné mes mains dans votre sang » est très parlante. Elle encourage au soulèvement, elle incite à la révolte et à la révolution armée et violente. C'est dans ce même élan qu'il prédit la venue d'un héros, une espèce de Spartacus noir susceptible de mener à bien la révolution des Noirs :

Où est-il, ce grand homme, que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés? Où est-il? Il paraîtra, n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté [...]. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce humaine, partout on érigera des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le code noir, et le code blanc sera terrible si le vainqueur ne consulte que le droit des représailles! En attendant cette révolution, les Nègres gémissent sous le joug des travaux, dont la peinture ne peut que nous intéresser de plus en plus à leur destinée.

Nous avons déjà évoqué cette prophétie de Diderot au chapitre premier dans une autre perspective antiesclavagiste ; cette fois-ci, nous voulons mettre l'accent sur le processus de la critique de l'universalisme européen, un universalisme qui n'a rien d'universel, qui est désincarné, à l'opposé de l'universalisme révolutionnaire qui allait prendre chair dans la tête des anciens esclaves révoltés de Saint-Domingue et que Diderot avait la clairvoyance d'annoncer.

Il est important de faire remarquer que, même si l'universalisme des Lumières européennes est critiquable et critiqué, il sert de base, de modèle et de référent à ce qui allait être l'universalisme révolutionnaire. En effet, comme on peut lire dans une lettre écrite par trois chefs insurgés haïtiens (Jean-François, Biassou et Belair) en juillet 1792, adressée à l'Assemblée générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue, l'idée de l'universalité des droits des humains est le véritable étendard qui guide le mouvement des révolutionnaires haïtiens. Ils rappellent sans cesse les principes

³⁸¹ *Ibid.* p. 49.

universels qui servent de base à la Révolution française. Nous citerons ici un extrait de cette lettre telle qu'elle a été reproduite par Nathalie Piquionne :

Si la nature se plaît à diversifier les couleurs dans l'espèce humaine il n'est pas un crime d'être noir ni un avantage d'être blanc et s'il y a quelques années qu'existoient des abus dans les Colonies, c'estoit avant qu'une heureuse révolution qui a eu lieu dans la Mere Patrie et qui nous a frayé le chemin que notre courage et nos travaux sauront nous faire gravir pour arriver au temple de la liberté comme ces braves Français qui sont nos modèles. [...] Vous messieurs qui prétendez nous assujettir à l'esclavage n'avez-vous pas, juré de maintenir la constitution française dont vous êtes membres et que ait elle cette respectable constitution et quelle est sa loi fondamentale, avez-vous oublié que vous avez formellement juré la déclaration des Droits de l'homme qui dit que les hommes naissent libres et égaux en droit et que les droits naturels sont la liberté, la propriété la sûreté et la résistance à l'oppression, si donc comme vous ne pouvez pas le nier vous avez juré nous sommes dans nos droits et vous devez vous reconnaître parjure et par vos décrets vous reconnoissez que tout homme est libre, et vous voulez maintenir la servitude pour quatre cens quatre vingt mille individus qui vous font jouir tout ce que vous possédez (sic) [...] ³⁸².

Le message du texte est clair : il dénonce le manque d'universalité du prétendu universalisme franco-européen tel qu'exprimé dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen face à sa coexistence avec l'esclavage tout en rappelant ou apprenant aux administrateurs coloniaux que les Noirs, les esclaves noirs appartiennent aussi à cette humanité dont parlent les philosophes, les législateurs et les révolutionnaires français.

À côté de ses contributions à *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes*, où Diderot dénonce le colonialisme et aiguise la critique de l'universalisme européen, son œuvre personnelle aussi ne s'écarte pas de ce sujet. Ainsi, dans son *Supplément au voyage de Bougainville*, dans la bouche du vieillard tahitien, Diderot donne une leçon d'humanité universelle aux conquérants européens :

Celui dont tu veux t'emparer comme de la brute, l'Otaïtien est ton frère; vous êtes deux enfants de

³⁸²PIQUIONNE, Nathalie, « Lettre de Jean-François, Biassou et Belair », dans *Annales historiques de la Révolution Française*, n° 311, 1998, p. 133-134.

la nature, quel droit as-tu sur lui qu'il n'ait pas sur toi? Tu es venu, nous sommes-nous jetés sur ta personne? Avons-nous pillé ton vaisseau? T'avons-nous saisi et exposé aux flèches de nos ennemis [...]? Laisse-nous nos mœurs, elles sont plus sages et plus honnêtes que les tiennes. Nous ne voulons pas troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes inutiles lumières. Tout ce qui nous est nécessaire et bon nous le possédons³⁸³.

On peut trouver cette même critique de l'universalisme de surplomb chez Bernardin de Saint-Pierre. En effet, dans la *Chaumière indienne*, Bernardin de Saint-Pierre utilise la figure du paria pour critiquer cet universalisme qui chasse (discrimine) certaines personnes dans la société en raison de leur rang, leur classe ou leur race. Le paria a répondu au docteur anglais qui percevait comment il était heureux de vivre isolément et qui lui demandait d'où il savait les principes-clés qui fondaient sa sagesse et son bonheur; qu'il les avait appris dans le malheur, et d'ajouter : « étant d'une caste réputée infâme dans mon pays, ne pouvant être indien, je me suis fait homme; repoussé par la société, je me suis réfugié dans la nature³⁸⁴ ».

Pour Bernardin de Saint-Pierre, le vrai universalisme trouve son fondement dans la nature et dans la simplicité du cœur. La nature, dit-il, a mis dans le cœur cette loi : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que les autres vous fissent³⁸⁵ ». Cela dit, les Européens qui se complaisent dans la calamité des colonisés, qui considèrent leurs esclaves noirs comme des bêtes de somme ne sauraient prétendre à l'universalisme.

Condorcet pour sa part – même s'il ne prône pas une cessation brutale et immédiate de l'esclavage – se livre à des critiques très ouvertes de l'esclavage au nom du vrai universalisme. Dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, après avoir montré que la différence de couleur entre les humains n'est pas le gage d'une certaine supériorité des Européens par rapport aux

³⁸³ DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas* [1772], Édition numérique complétée à Chicoutimi, Québec, 2002, p.14.

³⁸⁴ SAINT-PIERRE, Jacques Bernardin Henri de, *op. cit.*, p. 40-41.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 46.

Noirs³⁸⁶, il dénonce l'esclavage en montrant qu'il est contraire au droit naturel : « il n'y a donc aucun cas où l'esclavage même volontaire dans son origine, puisse n'être pas contraire au droit naturel³⁸⁷ ». Le droit naturel étant un droit universel, si l'esclavage lui est contraire, il ne saurait s'aligner au côté de l'universalisme.

Condorcet montre ensuite que toute loi qui encourage le maintien de l'esclavage est injuste, contre-nature et à l'encontre de la morale universelle qui est une morale naturelle : « Tout législateur, tout membre particulier d'un corps législatif, est assujetti aux lois de la morale naturelle. Une loi injuste, qui blesse le droit des hommes, soit nationaux soit étrangers, est un crime commis par le législateur³⁸⁸ ». Il poursuit cette même réflexion en montrant que le but ultime des sociétés politiques consiste à maintenir les droits des individus (citoyens ou étrangers) qui les composent : « Ainsi, toute loi contraire au droit d'un citoyen ou d'un étranger est une loi injuste; elle autorise une violence; elle est un véritable crime³⁸⁹ ».

De telles paroles, de telles critiques du colonialisme et du faux universalisme égoïste prétendument humaniste des Européens, de telles critiques des préjugés des Lumières, proférées par les auteurs précités et tant d'autres, ne font qu'attiser l'esprit de certains esclaves qui ne tardent pas à solliciter leur libération et l'abolition absolue de l'esclavage. Les esclaves les plus avisés passent alors aux commandes et deviennent les chefs insurgés des esclaves révoltés.

De là se dessine un universalisme révolutionnaire, engagé et incarné. Cet universalisme est caractérisé d'abord par un discours émancipateur qui articule l'égalité des droits et

³⁸⁶ En ouvrant ses *Réflexions sur l'esclave des Nègres* par une épître dédicatoire aux esclaves noirs, Condorcet écrit : « Quoique je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardés comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les blancs. Je ne parle ici que de ceux d'Europe; car, pour les blancs des colonies, je ne vous fais pas l'injure de les comparer avec vous; je sais combien de fois votre fidélité, votre probité, votre courage ont fait rougir vos maîtres. Si on allait chercher un homme dans les îles de l'Amérique, ce ne serait point parmi les gens de chair blanche qu'on le trouverait ». Voir CONDORCET, Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres et autres textes abolitionnistes* (1781), Paris, l'Harmattan, 2003, p.3.

³⁸⁷CONDORCET, Nicolas, *Ibid.* p. 12.

³⁸⁸*Ibid.* p. 13.

³⁸⁹*Ibid.*

l'affranchissement général des esclaves. Et, comme on peut le comprendre, si on peut avoir une bonne raison de qualifier l'universalisme des Lumières de « fiction historiographique³⁹⁰ », d'universalisme théorique ou métaphysique; c'est surtout à cause de l'existence du Noir³⁹¹, qui fait découvrir la fausse note dans la symphonie des Lumières.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 est le prototype même de l'universalisme passif et théorique quand on sait que son adoption et sa promulgation n'avaient en rien dérangé le système colonial esclavagiste, comme si les Noirs³⁹² ne faisaient pas partie de cette humanité universelle dont elle parle. Alors, il revenait aux Noirs eux-mêmes de prendre en mains le destin de leur liberté. Du coup, l'universalisme révolutionnaire dessiné par les Noirs de Saint-Domingue (Haïti) ne pouvait être passif. Il est caractérisé par l'action, par la prise des armes (que Diderot avait évoquée sous une forme plus métaphorique et que les esclaves insurgés font passer à la concrétude) pour défendre la liberté universelle et par là même universaliser l'universalisme. Dans cette perspective, si nous pouvons être en mesure de dire de la Révolution française ce que Daniel Lindenberg dit de la révolution américaine, à savoir que c'est « une révolution conservatrice³⁹³ », nous pouvons au contraire dire de la révolution haïtienne qu'elle est une « révolution révolutionnaire et universelle » dans la mesure où elle a poussé l'universalisme des Lumières jusqu'à ses limites.

En effet, la révolution haïtienne permet alors de constater le manque d'universalisme de *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* de 1789 et inspirer des combats qui vont amener plus tard à l'adoption de *La déclaration Universelle des Droits de l'homme* de 1948. En ce sens, on peut partager le point de vue de l'intellectuel haïtien Leslie François Manigat qui dit :

³⁹⁰Voir LILTI, Antoine, *Universalisme des Lumières. Débats et controverses*, op.cit.

³⁹¹ Mais aussi de celle des Autochtones américains.

³⁹² Mais aussi les femmes.

³⁹³ LIDENBERG, Daniel, *Le procès des Lumières. Essai sur la mondialisation des idées*, Paris, Seuil, 2009, p. 91.

C'est pourquoi *La déclaration Universelle des Droits de l'homme* de décembre 1948 est consanguine, à travers l'espace-temps de l'histoire, avec la révolution haïtienne de l'indépendance car la problématique qui est sienne, ce dont elle traite, c'est de l'égalité des races humaines. Ce n'est donc pas par hasard que cette rencontre ait été l'occasion du rôle stellaire joué par Haïti dans l'adoption de cette déclaration³⁹⁴.

En somme, comme Samir Amin le soutient : « la culture moderne dominante prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En vérité, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre lui. Car l'eurocentrisme porte en lui la destruction des peuples et des civilisations qui résisteraient à l'expansion de ce modèle³⁹⁵ ». En fait, l'universalisme des Lumières se révèle être un universalisme européen auquel on doit opposer un certain « pluriversalisme³⁹⁶ » qui prendrait en compte la situation des autres peuples et des autres cultures.

Toutefois, en dépit des critiques qu'on peut proférer contre l'universalisme des Lumières, force est de constater qu'il joue un rôle important dans l'universalisme révolutionnaire haïtien, car les premiers instigateurs de la révolution haïtienne, dont Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines, ont appliqué les idées d'émancipation et de libération émises par les Lumières à la cause de l'affranchissement des Noirs. Par conséquent, à côté de la face sombre des Lumières évoquée tout au long du travail, nous pouvons dire que la révolution haïtienne, mais aussi toutes les luttes antiracistes présentes et à venir, sont aussi un héritage des Lumières. Tels sont les contrastes qui témoignent de l'existence des ambivalences qui sont au cœur des Lumières.

³⁹⁴ Voir MANIGAT, Leslie François, « Annotations réflexives sur un thème porteur. La Révolution d'indépendance nationale d'Haïti, de l'ethno-nationalisme à l'universalisme des droits de l'homme (concepts et conceptions des droits de l'homme dans la dynamique évolutive du message révolutionnaire haïtien », *actes de colloque international de l'UNESCO autour du thème : La révolution haïtienne et l'universalisation des droits de l'homme*, Port-au-Prince, 2009.

³⁹⁵ AMIN, Samir, *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, Anthropos, Economica, Paris, 1988, p. 76.

³⁹⁶ Le concept de « pluriversalisme » est utilisé principalement par Enrique Dussel pour parler d'un universalisme concret qui prend en compte toutes les particularités. En ce sens, il s'oppose à l'universalisme abstrait européen considéré comme un particularisme qui se prend pour universel.

Chapitre 4

**Modernité et préjugés racistes: manifestations
ambivalentes au sein des Lumières**

Il faudra bien que ce coin de l'erreur soit éclairé et détruit par la science, de même que tous les préjugés qui ont fait leur temps. FIRMIN, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Cotillon, 1885, p. 767.

IV. Modernité et préjugés racistes: manifestations ambivalentes au sein des Lumières

« Écrasez l'infâme! », telle est une formule Voltaire qui peut nous servir à qualifier le projet des Lumières. On n'est pas sans savoir que le préjugé fait partie de la liste des « infâmies³⁹⁷ » que la philosophie des Lumières se propose d'écraser. En ce sens, dire que les Lumières luttent contre les préjugés est un truisme, mais contre quels préjugés luttent-elles? Qu'en est-il des préjugés racistes? À la lumière de ce qui précède au chapitre 2, nous sommes amenés à dire d'abord que les Lumières – en dépit de leur idéal humaniste et universaliste – participent à la sous-humanisation d'une certaine catégorie ethnique par le truchement des écrits de certains penseurs très influents, dont Kant, Blumenbach, Buffon et Voltaire; ensuite, qu'en dépit du discrédit que les Lumières jettent sur les préjugés, leurs penseurs les plus importants avaient de profonds préjugés racistes, notamment envers les Noirs.

Bien entendu, il y a lieu de distinguer deux conceptions diamétralement opposées des préjugés : d'abord, entendons par « préjugé » – dans une perspective moderne héritée du cartésianisme – un obstacle épistémologique lié à un jugement fait à la hâte, un jugement sans fondement, un jugement teinté de paresse qui n'attend et n'atteint pas l'effort réflexif (nécessitant alors l'usage de la raison) pour affirmer, nier, attribuer des caractéristiques, des qualités, des défauts ou des attributs à des êtres ou à des choses. Dans cette perspective, le préjugé est assimilable à une erreur de jugement.

Il y a aussi la perspective herméneutique – héritée entre autres de Gadamer – selon laquelle

³⁹⁷ Dans « *Écrasez l'infâme* ». *Philosopher à l'âge des Lumières*, Bertrand Binoche décrit 4 infâmies que la philosophie des Lumières compte écraser : le préjugé, la superstition, la providence et l'esclavage. Mais alors, les Lumières parviennent-elles à atteindre cet objectif?

le préjugé ne constitue pas un obstacle épistémologique et ne s'oppose pas vraiment à la raison, mais au contraire est une étape préliminaire dans la quête du savoir sur l'être, et par là même, peut être remis en cause; c'est-à-dire qu'il n'est pas un jugement arrêté et définitif. En ce sens, Gadamer soutient : « le concept [préjugé] implique qu'il puisse recevoir une appréciation positive ou négative [...]. Il y a des préjugés légitimes³⁹⁸ ». La critique gadamérienne des Lumières en ce qui concerne les préjugés s'exprime dans l'expression « préjugé contre les préjugés » utilisée par Hans-Georg Gadamer : « En effet, il existe aussi un préjugé des Lumières, qui porte et détermine leur essence. Ce préjugé fondamental des Lumières est le préjugé contre les préjugés en général, qui enlève ainsi tout pouvoir à la tradition³⁹⁹ ».

Contrairement à cette vision positive des préjugés soutenue par Gadamer, Pierre Bayle – qui est quand même l'un des représentants les plus influents de la conception moderne – voit dans le mot « préjugé » un concept négatif dans tous les sens du terme. Pour lui, le préjugé est pire que l'ignorance : « Je ne sais même si l'on ne pourrait pas assurer que les obstacles d'un bon examen ne viennent pas tant de ce que l'esprit est vide de science, que de ce qu'il est plein de préjugés⁴⁰⁰ ».

Toutefois, et ceci paradoxalement, même si les Lumières adoptent la perspective moderne en matière de préjugé, c'est-à-dire celle qui condamne les préjugés, les meilleurs représentants des Lumières européennes font montre d'un usage accru des préjugés de race dans leurs œuvres. En ce sens, dès le XVIII^e siècle, Ottobah Cugoano dénonce les préjugés de ses contemporains blancs contre les Nègres. Il écrit tristement à ce sujet : « Il est bien décourageant pour moi de me rappeler la flétrissure dont quelques écrivains ont voulu accabler les Nègres en disant "qu'un Africain ne peut parvenir à aucun degré de vrai savoir, qu'il est incapable de

³⁹⁸GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes de la d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grodin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 291.

³⁹⁹*Ibid.*

⁴⁰⁰BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, article « Pellisson », Rotterdam, Reinier Leers, 1697, T.II, part.2, p. 772.

s'imbiber d'aucun sentiment de probité, et qu'il est né pour être esclave"⁴⁰¹ ».

Dans ce chapitre, nous voulons montrer dans un premier temps que les préjugés racistes sont l'œuvre d'une colonisation épistémique qui prend naissance chez les voyageurs européens conquérants modernes et qui se perpétue de génération en génération. De ce fait, nous soutiendrons l'idée que les récits de voyage des conquérants modernes constituent un tremplin aux préjugés racistes. Autrement dit, nous comptons chercher et expliquer les sources des préjugés raciaux en montrant les manifestations ambivalentes de la modernité et, avec elle, des Lumières modernes, tout en soulignant la participation des récits de voyage coloniaux à la construction des préjugés racistes.

Dans un deuxième temps, nous essayerons de montrer comment les Lumières s'approprient et propagent les préjugés raciaux, hérités du passé par le truchement des récits de voyage, et comment ces préjugés amènent à la quête et la construction d'une identité blanche susceptible de partager le monde en noir et blanc. Enfin, nous comptons montrer que les préjugés raciaux créent entre autres le préjugé de la noblesse de la peau et de la blancheur qui sont, par ailleurs, les conditions fondamentales de possibilité de la domination européenne et occidentale.

4.1 Les récits de voyage, entre préjugés et subjectivation raciale

Comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, l'universalisme humaniste est l'un des plus beaux projets des Lumières. Même si ce projet universaliste tend à considérer l'Europe comme le prototype universel, cette idée de l'universalité humaine fait pourtant naître le désir d'aller découvrir le fonctionnement des sociétés extérieures à l'Europe; d'où le goût pour le voyage qui justifie que le XVIII^e ait été baptisé du nom de « siècle du cosmopolitisme ». Et comme les voyageurs européens débarquent sur les territoires étrangers munis de leurs

⁴⁰¹ CUGOANO, Ottobah, *op.cit*, p. 28.

apriorismes concernant leur supériorité par rapport aux autres peuples⁴⁰², ils colonisent d'abord le savoir en disant qu'ils sont les seuls êtres civilisés et que les autres peuples sont des barbares qui méritent d'apprendre la culture européenne afin d'être pleinement humains. Cette colonisation épistémique s'accompagne, entre autres, de ce que la philosophe britannique Miranda Fricker appelle de l'« injustice épistémique », comme nous le développerons plus loin dans ce chapitre.

a. Préjugés racistes entre descriptions péjoratives et colonisation épistémique

Nous parvenons ainsi à la compréhension que le racisme et les discriminations que subissent les personnes issues de la colonisation peuvent trouver leur racine et leur fondement dans les descriptions péjoratives que font les voyageurs conquérants en leur défaveur. En lisant les récits de voyages modernes, il est intéressant de remarquer que le mot « sauvage » est très usuel dans le vocabulaire de l'époque moderne pour parler des Autochtones, des Amérindiens et des peuples réduits en esclavage, notamment les Noirs africains et leurs descendants éparpillés à travers le monde. Des critiques comme Francis Jennings⁴⁰³ s'élèvent pour dire que ce mot n'avait pas forcément une connotation négative et péjorative à l'époque où les écrivains voyageurs l'utilisaient, dans la mesure où il dérivait du latin classique *Silvaticus* qui signifie « habitant de la forêt », c'est-à-dire un être libre, quelqu'un qui vit plus près de la nature; et que c'est seulement par évolution linguistique que le mot en est venu à avoir la connotation de féroce, être brut, brutal. Alors, le discours est-il la cause ou le symptôme?

Nous avons deux considérations à faire sur cette lecture : La première est que, même au sens premier dérivé du latin classique, le mot « sauvage » était utilisé certes

⁴⁰² Tzvetan Todorov soutient que « les voyageurs et les savants ne peuvent, du jour au lendemain, cesser de juger les peuples lointains avec des critères provenant de leur culture ». Voir TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, p. 17.

⁴⁰³ Voir JENNINGS, Francis, *The invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, Norton, 1976.

synchroniquement dans le sens de celui qui vit proche de la nature, c'est-à-dire, dans la forêt, mais aussi diachroniquement au sens d'un être qui vit en dehors de la société, sans culture et sans civilisation, sans foi ni loi. C'était une manière de dire que les civilisations européennes étaient supérieures aux autres civilisations, voire de dire que les autres peuples n'ont pas de civilisation du tout. Cette idée peut être corroborée par les mots suivants de Charles Mills : « Ainsi, avec le temps, une catégorie s'est cristallisée dans la pensée européenne afin de représenter des entités humanoïdes, mais pas complètement humaines (des « sauvages », des « barbares »), identifiées comme telles en étant membre de l'ensemble général des races non-Blanches⁴⁰⁴ ».

C'est cette même logique qui amène certains détracteurs de la race noire à nier la culture de certains peuples non-blancs et à remettre en question (par exemple) la fabrication des pyramides d'Égypte par des Égyptiens. Quand ils ne disent pas que l'Égypte est un accident géographique ou que les anciens égyptiens n'étaient pas des Noirs, ils vont jusqu'à inventer et étendre l'idée mythique selon laquelle ce sont des ovnis qui ont construit ou qui ont participé à la construction des pyramides d'Égypte⁴⁰⁵.

De même, les détracteurs de la race noire ont toujours voulu montrer que les Noirs ne peuvent rien accomplir d'extraordinaire. Rappelons-nous de cette phrase du très grand et célèbre philosophe des Lumières Emmanuel Kant servant de prémices à l'évaluation des propos tenus par un charpentier Africain : « Cet homme était tout à fait noir de la tête aux pieds, ce qui prouve manifestement que ces propos étaient stupides⁴⁰⁶ », ou le grand sceptique David

⁴⁰⁴ MILLS, Charles, *Le contrat racial* [1997], Trad. Aly Ndiaye, Mémoire d'encrier, Montréal, 2023 p.59.

⁴⁰⁵ Plusieurs penseurs dont Erich Von Däniken consacrent des livres pour parler de l'existence des extraterrestres et leurs rôles dans la construction des pyramides égyptiennes (question de dire que ces œuvres ne sauraient être fabriquées par des Noirs). Le milliardaire américain Elon Musk reprend et donne un coup de pouce à cette idée récemment en publiant la phrase suivante sur son compte X (twitter) : « Aliens built the pyramids ». Voir. MUSK, Elon, @elonmusk, 31 juillet 2020, 12h 14 AM, Twitter.URL.

⁴⁰⁶ Selon Eze Emmanuel, il s'agit d'un commentaire verbal de Kant en 1764 face à un noir qui osait le contredire. Voir EMMANUEL, Eze, *The color of reason. The Idea of race in Kant's Anthropology*, Blackwell, 1997. Kant aurait dit et écrit beaucoup de choses analogues à cette citation comme : « Les Nègres d'Afrique n'ont, par leur

Hume qui dit : « il y a des esclaves Nègres dans toute l'Europe où l'on n'a jamais découvert le moindre signe de génie⁴⁰⁷ ». Des idées comme celles-ci accroissent les préjugés raciaux, cependant, le rayonnement extraordinaire de la civilisation nègre égyptienne est un obstacle à cette idée de stupidité nègre propulsée par des penseurs des Lumières tels que Kant et Voltaire.

Toutefois, il est important de faire remarquer qu'il a toujours existé quelques rares savants européens de bonne foi qui ne craignaient pas de dire la vérité. Ainsi, Volney, philosophe-voyageur français du XVIII^e siècle, a eu le courage de dire, après ses recherches et ses voyages en Égypte et en Syrie, que les Égyptiens étaient bien des Noirs :

Ayant visité le Sphinx et voyant cette tête caractérisée de nègre dans tous ses traits, il n'y avait aucun doute : les anciens Égyptiens étaient de vrais Nègres de l'espèce de tous les naturels de l'Afrique [...]. Penser que cette race d'hommes noirs, aujourd'hui notre esclave, objet de nos mépris est celle-là même à qui nous devons nos arts, nos sciences et jusqu'à l'usage de la parole [est un vrai paradoxe]⁴⁰⁸.

En effet, Volney a entrepris d'écrire le récit de ses voyages en Égypte et en Syrie de manière très différente des autres récits de voyage de son temps⁴⁰⁹, c'est-à-dire d'une manière objective et authentique. D'ailleurs, il dénonce le côté merveilleux et fictionnel des récits de voyage, car pour lui, le récit de voyage appartient plus au genre historique qu'au genre romanesque⁴¹⁰. Par conséquent la vérité devrait être sa première visée; tel n'est pas le cas de la majorité des récits de voyage modernistes.

Cependant, les récits de voyage de Volney ne sont pas très connus. Ils n'ont pas été beaucoup divulgués et ses idées, parce qu'elles ne servent pas à l'instauration de l'hégémonie

nature aucun sentiment qui puisse aller au-delà de la niaiserie ». Voir KANT, Emmanuel, *Essai sur les maladies de la tête. Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, éd. Flammarion, 1990.

⁴⁰⁷HUME, David, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Trad. ROBEL Gilles, 1^e éd. Paris, PUF, 2001, p. 418. Cette longue citation se trouve dans les notes de bas de page de la référence citée.

⁴⁰⁸ Volney cité par LARREY, Dominique-Jean, *Notice sur la conformation physique des Égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte*, Paris, Panckoucke, 1829, T. XVIII (2^e partie), p. 67.

⁴⁰⁹ Comme ceux de Bougainville ou de La Pérouse etc.

⁴¹⁰ « J'ai toujours pensé que le genre des voyages appartenait à l'histoire et non aux Romans » dit-il. Voir VOLNEY, Constantin-François, *Voyage en Syrie et en Égypte*, 1787, Vol. III, p. 13-14.

occidentale et de la suprématie blanche, ne sont pas assez véhiculées. Volney n'est même pas souvent répertorié parmi les penseurs les plus connus des Lumières parce qu'il dit la vérité entre autres sur le caractère négroïde des anciens Égyptiens. Les mots de Cheikh Anta Diop expliquent très bien cette idée :

Vers les années 1820, à la veille de la naissance de l'Égyptologie, le savant français Volney, esprit universel et objectif, tenta de rafraîchir la mémoire de l'humanité que l'esclavage récent du nègre avait rendu amnésique à l'égard du passé de ce peuple. Depuis, la lignée des Égyptologues de mauvaise foi, armée d'une érudition féroce, a accompli le crime que l'on sait en se rendant coupable d'une falsification consciente de l'histoire de l'humanité [...]. Elle fut propagée à grand renfort de publicité et enseignée à l'échelle du globe, car elle seule disposait des moyens matériels et financiers de sa propre propagation⁴¹¹.

En fait, même Voltaire reconnaît le caractère négroïde des Égyptiens, voilà pourquoi, dans la logique de son mépris et de sa haine contre les Juifs et les Nègres, il manifeste sa haine et son mépris contre les Égyptiens. Dans le chapitre CIV de son *Essai sur les mœurs intitulé* « De ceux qu'on appelait bohèmes ou Égyptiens », on peut lire :

Il y avait alors une petite nation, aussi vagabonde, aussi méprisée que les Juifs, et adonnée à une espèce de rapine : c'était un ramas de gens inconnus qu'on nommait bohèmes en France et ailleurs Égyptiens [...]. Ces troupes errantes aussi méprisées des Romains qu'elles avaient été honorées autrefois portèrent leurs cérémonies et leurs superstitions mercenaires par tout le monde⁴¹².

Voltaire reconnaît certes le caractère négroïde des anciens Égyptiens mais il ne l'affirme pas clairement, lui qui participe indirectement à la traite négrière⁴¹³ et par conséquent n'était pas en mesure ou n'avait pas intérêt de propulser l'idée de civilisation nègre égyptienne, laquelle ne sert pas la cause de la suprématie blanche.

Pour résumer cette première considération, nous disons que même avec la connotation

⁴¹¹ DIOP, Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 9-10.

⁴¹² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Tome 2, Paris, Garnier, 1963, p. 65.

⁴¹³ Voir VOLTAIRE, « Lettre à M. Pilavoine du 23 Avril 1760 », dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, Tome 40, Paris, Garnier, 1877, p. 360 ou encore HAUDRÈRE, Philippe, *Les Compagnie des Indes Orientales. Trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600- 1858)*, Paris, Desjonquères, 2006, p.76.

jugée comme acceptable signifiant « l'homme qui vit proche de la forêt », le mot « sauvage » utilisé avec récurrence dans les récits de voyage moderne pour parler des indigènes et des peuples non-européens est encore péjorative, car il sous-entend d'abord que les peuples autochtones et donc les peuples non-européens vivent en marge de la société, c'est-à-dire, ne connaissent pas les lois et les législations qui doivent réguler la vie des humains en société; ensuite que les peuples non-européens ne sont pas civilisés et donc sont des barbares, tandis que, comme on vient de le soutenir, l'une des meilleures civilisations pour ne pas dire la meilleure et la plus grande des civilisations est la civilisation égyptienne, une civilisation nègre et non européenne.

Notre deuxième considération consiste à expliquer que même si, selon certains critiques, le vocabulaire du « sauvage » utilisé dans les récits de voyage des conquérants modernes n'avait pas une connotation péjorative, cela ne changerait en rien l'effet que cet usage produit dans la construction du préjugé racial et sur les conséquences de ce préjugé sur les personnes non-blanches et plus particulièrement sur les Noirs. Car cet usage participe à la construction des conduites et des comportements racistes des personnes considérées comme civilisées au détriment des descendants de celles qu'on considérait comme « sauvage » ou « barbares ».

b. La force du préjugé anti-noir

L'usage récurrent des termes « barbare » et « sauvage » pour qualifier les non Européens crée un imaginaire qui invite à avoir la crainte du Noir ou du non-Blanc, à penser qu'il peut poser des actes les plus ignobles purement et simplement parce qu'il est une personne à la peau sombre; à croire que son niveau de réflexion ne dépasse pas la pointe de son nez. Il est discriminé, rejeté; son œuvre est mal appréciée, mal comprise et n'est pas prise au sérieux. Par conséquent, l'usage des mots « sauvage » et « barbare » sont-ils aussi neutres qu'on pourrait le croire?

En fait, les récits de voyage des conquérants modernes participent à la construction de

la subjectivité raciale en montrant la faiblesse des Autochtones tout en témoignant de la réussite des explorations. Ils accroissent par là même le désir de conquête chez les Européens. Ce désir de conquête façonne une sorte d'« Ego » que Dussel appelle un « Ego conquiro »⁴¹⁴. Cet « Ego conquiro », étant lié au nomadisme et plus particulièrement à ce qu'Édouard Glissant appelle « nomadisme en flèche », précède, selon Dussel, l'« Ego cogito ». Glissant opère une nette distinction entre le nomadisme en flèche et deux autres identités qui sont le nomadisme circulaire et l'errance. À la différence du nomade circulaire et de l'errant qui viennent vers l'autre sans l'envahir ni le détruire, dit-il, le nomade en flèche a pour objectif de « conquérir des terres par extermination de leurs occupants⁴¹⁵ ». Un bon exemple du nomadisme en flèche pourrait être celui des colonisateurs européens qui foulent le sol des Autochtones (du Mexique et de Saint-Domingue par exemple), les pillent, les maltraitent, les réduisent à des travaux forcés et les tuent tout en les réduisant à l'esclavage avec le seul objectif de s'enrichir à leurs dépens. Tout cela parce que, comme le dit Stéphane Gacon :

[L'Europe] se pense comme la pointe avancée de la civilisation, justifiant son droit de conquête. S'il a toujours existé des esprits critiques s'inscrivant dans le sillage de Bartolomé de Las Casas reconnaissant la grandeur des civilisations amérindiennes au cours de la *Controverse de Valladolid* (1550) ou de Montaigne ridiculisant les a priori ethnocentristes dans son *Essai sur les cannibales* (1562), la certitude d'une supériorité culturelle est durablement ancrée dans les esprits⁴¹⁶.

En fait, les Européens parviennent à la construction d'un imaginaire et d'une conscience dominante sur la base d'une prétendue supériorité raciale, laquelle leur permet de se donner le droit de conquête et d'asseoir leur suprématie de génération en génération. Dans ce qui suit, nous verrons comment la construction de l'identité blanche constitue l'une des conditions fondamentales rendant possibles, par-là même, la colonisation et la suprématie blanche.

⁴¹⁴ Voir DUSSEL, *Enrique, op. cit.*

⁴¹⁵ GLISSANT, Édouard, *Poétique de la relation*, Gallimard, 1990, p. 24.

⁴¹⁶ GACON, Stéphane « Chapitre 12. L'Europe à la conquête du monde », in Gacon Stéphane (dir.), *L'Europe : Histoire et civilisation*, Malakoff, Armand Colin, 2017, p. 203.

c. Les récits de voyages, un tremplin pour les préjugés racistes

Les préjugés en général, mais plus particulièrement les préjugés de race, ont la vie dure. On a beau montrer et accepter la non-pertinence scientifique des théories raciales qui montent de toutes pièces des classifications et des hiérarchisations raciales brinquebalantes, on a beau montrer leur grossière absurdité; leur héritage demeure vivace et continue de structurer les attitudes et les comportements de nos contemporains qui ne cessent de discriminer les non-Blancs, et plus particulièrement les personnes dites de couleur. En ce sens, Maxime Cervulle a raison de soutenir l'idée que malgré la contestation scientifique des théories racialistes, les préjugés qu'elles font naître persistent aujourd'hui encore : « après l'affaiblissement des théories racialistes et de leurs taxinomies, après la contestation de la pertinence de la notion de « race » en biologie et en anthropologie physique, les rapports sociaux de race semblent avoir conservé leur emprise sur la structure sociale comme sur les consciences individuelles⁴¹⁷ ».

La principale cause de cet état de fait est que les préjugés constitutifs de la subjectivation raciale dominante sont inventés par une période considérée comme la plus florissante de l'histoire de l'humanité : la modernité. Mais aussi, plus curieusement et plus paradoxalement, ces préjugés sont soutenus par certains penseurs parmi les plus éclairés, les plus critiques et les plus rationnels de l'histoire de la pensée et des idées : les philosophes des Lumières.

Ce fait témoigne des ambivalences qui caractérisent la modernité et avec elle, les Lumières. En effet, nos propos visent à souligner que l'invention conjointe du racisme et de la blanchité est une œuvre de l'époque moderne. Ainsi, ne peut-on pas affirmer que les Lumières modernes supportent l'esclavage transatlantique de près ou de loin? En ce sens, comme Robert

⁴¹⁷CERVULLE, Maxime, « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation », *Cahiers du genre*, vol. 53, no 2, 2012, p. 37.

Baird le soutient en citant Eric Williams, il y a une relation entre l'esclavage et le racisme :

Still with only slightly exaggerated precision, we can say that one of the most crucial developments in the 'discovery of personal whiteness' took place during the second half of the 17th century. [...] The invention of a white racial identity was motivated from the start by a need to justify the enslavement of Africans. In the words of Eric Williams [...] "Slavery was not born of racism: rather, racism was the consequence of slavery"⁴¹⁸.

Dans cette perspective, on peut être amené à dire que les récits de voyage modernes participent à la formation de ce que Maxime Cervulle appelle « la conscience dominante » et servent de tremplin à la construction de la blancheur et au racisme. Pour parvenir à expliquer ce rapport, nous commencerons par une brève histoire des récits de voyage, ensuite nous parlerons de leurs buts et enfin, nous montrerons comment ils participent à la construction de l'identité blanche et de la conscience des dominants.

4.2 Une vue globale sur les récits de voyages

On a beaucoup parlé des récits de voyages sans pour autant présenter leur histoire, leur but et leur ancrage dans la modernité. La présente section de notre travail vise à répondre à ces exigences. Nous tâcherons d'y montrer que les récits de voyages sont non seulement un tremplin pour les préjugés racistes, mais aussi le fondement de la colonisation et de la blancheur.

a. Brève histoire des récits de voyage

Si on est amené à faire une brève histoire des récits de voyage, on pourrait remonter à l'Antiquité avec l'*Odyssée* d'Homère qui relate le retour d'Ulysse à Ithaque après la guerre de Troie au VIII^e siècle avant J.C. Il y aurait lieu de parler aussi des récits de voyage de conquête d'Alexandre Le Grand. Également, entre le V^e et le VI^e siècle de notre ère, certains moines

⁴¹⁸ BAIRD. P. Robert, « The invention of whiteness: the long history of a dangerous idea », *The Guardian*, London, 2021 (Journal).

Irlandais ont effectué des voyages transatlantiques. Dans la foulée, Saint Brendan, moine irlandais né au VI^e siècle, aurait raconté ses voyages en mélangeant le naturel et le fantastique. Selon Silvère Menegaldo⁴¹⁹, il existe plus de cent-vingt manuscrits et d'adaptations en langues vernaculaires du *Voyage de Saint Brendan*, mais la plus ancienne version complète qu'on a découverte remonte à la fin du IX^e et au début du X^e siècle, et la plus usuelle, aux fins de traduction, remonte au XII^e siècle. Toutefois, le nom de Marco Polo résonne très fort comme l'un des initiateurs du genre, notamment parce que son livre *Le dévisement du monde* est attesté comme le premier texte du genre viatique écrit en français. Après ce texte paru en 1298, d'autres explorateurs et navigateurs comme Christophe Colomb, Amerigo Vespucci, James Cook, Jacques Cartier, Louis-Antoine de Bougainville, etc., allaient également présenter leurs récits de voyage au public⁴²⁰.

Ainsi, voyager a toujours été une activité très estimée depuis l'Antiquité. Après un voyage, on n'est plus la même personne, on est devenu plus cultivé, certaines fois plus riche et plus puissant. On connaît tous le premier vers du sonnet de Du Bellay : « Heureux qui comme Ulysse a fait un long voyage ». En effet, depuis le début de l'humanité, on voyageait pour des raisons diverses et variées : d'ordre économique, intellectuel, religieux, touristique ou politique. En ce sens, nous pouvons distinguer deux types de voyages : voyage privé (personnel) et voyage public (d'État). Les voyages privés regroupent les marchands qui cherchent le profit ailleurs, ou les intellectuels qui veulent entrer en contact avec de nouveaux savoirs et penseurs : par exemple, c'est en voyageant que Thalès a appris la philosophie chez les Africains (quoique ces derniers aient pourtant été considérés comme des barbares par les Grecs). Les voyages publics, eux, regroupent des voyages d'exploration et de conquête comme ceux d'Alexandre Le Grand et Néarque.

⁴¹⁹ MENEGALDO, Silvère, compte rendu de W.R.J Barron, Glyn S.Burgess (éds.), *The Voyage of Saint Brendan*, dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2005, consulté le 20 janvier 2024.

⁴²⁰ *Le registre de voyage des conquistadors* nous fournit quelques détails sur la conquête du Pérou par exemple.

Le Moyen-âge va faire naître le voyage religieux : c'est le cas des pèlerins qui désirèrent aller à la quête d'une expérience spirituelle en terre sainte par exemple, et des croisades qui prétendaient apporter le christianisme aux autres peuples à travers des interventions parfois très violentes. Cela dit, on a aussi toujours raconté ses voyages; les récits de voyages existaient bien évidemment avant les temps modernes. En témoignent les récits de voyages antiques, dont ceux racontés par Ulysse et ceux racontés par les compagnons d'Alexandre Le Grand et les divers récits de voyage médiévaux (pèlerinages vers les lieux saints et croisades).

Toutefois, les récits de voyage allaient connaître un grand essor à l'époque moderne, notamment à l'aide de la découverte de l'imprimerie au cours de la Renaissance. Avec la Modernité, ce genre prend une tournure plus sérieuse dans la mesure où les récits de voyage modernes étaient surtout porteurs d'idéologies. En effet, les récits de voyage modernes rendaient compte de l'expérience subjective des rencontres avec l'Autre. Ainsi, les récits de voyage sont souvent teintés d'apriorismes, de préjugés et de stéréotypes tout à fait eurocentriques, lesquels ont façonné et justifié les comportements et les traitements que les colonisateurs allaient infliger aux colonisés.

Dans cette ligne de pensée, nous parviendrons à la compréhension que les récits de voyage modernistes, parce qu'ils font augmenter l'appât du gain des Européens, représentent l'un des éléments fondamentaux accompagnant la colonisation et l'expansionnisme européens. En effet, deux fantasmes (religieux et économique) pour les voyages s'entrelacent chez les Européens modernes. D'abord leur obsession d'une vocation providentielle à s'appropriier la terre entière au nom du christianisme (volet religieux), ensuite leur avidité pour la richesse (volet économique). Par la suite, le volet économique prit le dessus, mais certains voyageurs continuèrent à se servir du volet religieux à des fins de conquête. En ce sens, on peut catégoriser les auteurs des récits de voyage modernes en trois groupes : guerriers conquérants, marchands et missionnaires, lesquels constituent les représentants des trois formes du colonialisme

européen, en l'occurrence militaire, commercial et religieux⁴²¹.

b. Les récits de voyage entre colonisation et déni de l'autre

Dans tous les cas, pour envahir, conquérir, exploiter et soumettre les autres peuples, les Européens invoquent un devoir de civilisation qu'ils se donnent eux-mêmes. Au nom de quels principes ? Est-ce que c'est en raison du principe du devoir de civilisation comme Jules Ferry l'entend en disant : « Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai ! Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures [...]. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures⁴²² ». Rudyard Kipling va dans le même sens que Jules Ferry en considérant la colonisation comme « le fardeau de l'homme blanc ». Alors, en vertu de quel édit, de quel contrat accorde-t-on la supériorité à certaines races ? Quels bienfaits la colonisation apporte-t-elle pour les races dites inférieures ? En fait, même si la colonisation se fait souvent accompagner des crimes et des cruautés les plus abjects, cela n'empêche pas les puissances coloniales de se vanter pour cette entreprise à travers certains penseurs comme Louis-Hubert Lyautey. Ce dernier a l'audace d'affirmer :

La colonisation, telle que nous l'avons toujours comprise, n'est que la plus haute expression de la civilisation. À des peuples arriérés ou demeurés à l'écart des civilisations modernes, ignorant parfois les formes du bien-être le plus élémentaires, nous apportons le progrès, l'hygiène, la culture morale et intellectuelle, nous les aidons à s'élever sur l'échelle de l'humanité. Cette mission civilisatrice, nous l'avons toujours remplie à l'avant-garde de toutes les nations et elle est un de nos plus beaux titres de gloire⁴²³.

Quelle drôle façon de vanter une institution ayant sous-humanisé, mutilé et maltraité des millions de gens ! Cela est dû au déni de l'autre, car il est clair que l'idée que les penseurs qu'on vient de citer se font de la colonisation témoigne qu'ils sont, eux aussi, pris au piège du déni et

⁴²¹ TODOROV, Tzvetan « Les récits de voyages et le colonialisme », dans, *Débat*, n° 18, Gallimard, 1982, pages 94-101. Consulté le 18 mai 2023.

⁴²² Voir FERRY, Jules, *Les fondements de la politique coloniale*, Paris, 1885.

⁴²³ LYAUTEY, Louis-Hubert, *L'Atlas colonial français. Colonies, protectorat et pays sous mandat*, Paris, L'Illustration, 1929, p. 6.

de la rétention de la parole de l'Autre, c'est-à-dire du colonisé qui n'arrive pas à témoigner les conséquences néfastes et désastreuses de la colonisation. Toutefois, cette idée de colonisateur civilisateur (comme toutes les idéologies qui amènent à la perception d'une race blanche supérieure aux autres) prend sa source dans les récits de voyage de certains conquérants (conquistadors) modernes (Christophe Colomb, Pedro Pizarro, Cabeza de Vaca, Gonzalo Guerrero, Pedro de Valdivia, Antonio Pigafetta etc.)⁴²⁴ qui nous livrent souvent des récits biaisés, racontant l'histoire du point de vue des vainqueurs à la loupe de leur culture et occultant souvent les expériences subjectives des populations indigènes. On peut lire par exemple dans *Le premier voyage autour du monde de Pigafetta* : « Les brésiliens ne sont pas chrétiens; mais ils ne sont pas non plus idolâtres, car ils n'adorent rien; l'instinct naturel est leur unique loi⁴²⁵ ». De même, un livre historique à la dimension de *l'Histoire de la découverte et de la conquête* du Pérou, on peut voir quelques descriptions situées : « Les peuples qui habitent sous la ligne & aux environs ont le visage bazané, ils parlent de la gorge, ils sont adonnés au péché contre nature, c'est pourquoi ils maltraitent leurs femmes et en font peu de cas »⁴²⁶. Plus dangereux encore sont les récits de voyage (un peu plus tard en plein essor du colonialisme) qui veulent faire croire que les esclaves aimaient leur situation d'esclavage et la préféraient à la vie libre qu'ils menaient en Afrique. C'est le cas du récit suivant par exemple :

La situation des esclaves nègres est loin d'être digne de pitié, car ils sont toujours bien traités et reçoivent fréquemment de leurs maîtres une bonne éducation. On a également souvent l'habitude de leur donner la liberté après sept ans de service. Mais dans plusieurs cas qui m'ont été rapportés, les esclaves ont refusé d'accepter leur libération, sachant qu'ils ne pourraient pas être plus heureux que dans leur situation présente⁴²⁷.

⁴²⁴ On peut alors nuancer pour dire que les idées de la supériorité blanche et de la conscience dominante prônées par les récits de voyage trouvent elles-mêmes leur fondement dans certains récits bibliques, lesquels associent le noir au péché et au mal et le blanc à la pureté.

⁴²⁵ ANTONIO, Pigafetta, *Premier voyage autour du monde de Magellan*, Trad. Charles Amoreti, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1536, p.16.

⁴²⁶ AUGUSTIN, Zérate, *Histoire de la découverte et de la conquête du Pérou T.1 (1555)*, Trad. SDC, Compagnie des Libraires, Paris, 1742, p.14

⁴²⁷ TEMPLE, Grenville, *Excursions en Méditerranée. Alger et Tunis*. Trad. P. Granchamp, 1912, p. 107.

Il est vrai qu'on fait peu de cas des récits des colonisés, toutefois les rares récits de voyage racontés par les victimes de la colonisation qui nous sont parvenus apportent un démenti formel à l'insinuation selon laquelle les esclaves étaient mieux traités dans les colonies que dans leur pays et qu'ils aimaient leur situation d'esclave. C'est le cas par exemple du récit de voyage publié par Olaudah Equiano qui raconte sa capture en Afrique et son embarquement pour les colonies européennes en des termes tellement tristes et affligeants :

Lorsque j'observai tout autour du bateau, je vis une multitude de Noirs de tous les âges enchaînés les uns aux autres, chacun exprimant par sa mine la souffrance et le découragement. Peu après je retrouvai des compatriotes et les interrogeai à propos de ce que nous allions devenir. Ils me laissèrent entendre que nous devions être transportés au pays des hommes blancs pour travailler pour eux. Dans la cale régnait une insupportable et écœurante puanteur. L'étroitesse de l'endroit, la chaleur et l'entassement – chacun avait à peine la place pour se retourner – nous étouffaient presque. Nous transpirions abondamment et l'air était irrespirable. Ce qui provoqua des maladies dont beaucoup d'esclaves moururent. Cette situation était aggravée par des chaînes qui étaient devenues insupportables [...] ⁴²⁸.

Alors, qui pourrait prétendre, en connaissant la réalité décrite ci-dessus, que les esclaves noirs étaient heureux de l'être ? Qui pourrait faire croire que les esclaves noirs avaient aimé les maltraitances qu'ils avaient subies ? Ces genres de prétention sont des artifices qui participent à la sous-humanisation des esclaves en déniaient leur sensibilité, leur goût et leur volonté tout en essayant d'effacer la mémoire de la cruauté de l'esclavage transatlantique.

c. But des récits de voyage modernes.

Comme on vient de le signaler, les récits de voyage modernes étaient avant tout idéologiques. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) est l'un des premiers penseurs à remettre en cause la légitimité et l'objectivité des récits de voyage et à soulever le

⁴²⁸ EQUIANO, Olaudah, *Ma véridique histoire*, Trad. Régine Mfoumou-Arthur, Mercure de France, 1789. Extrait.

voile de la partialité et celui des préjugés qui hantent les récits des voyageurs. Dans *Législation orientale*, il montre que les récits de voyage font des généralisations et des conclusions hâtives en disant que les orientaux n'ont pas de législation, ce qui n'est pas vraiment le cas : « sur le rapport de ses voyageurs, de l'abus de l'autorité, devenu pour un temps arbitraire, on a fait une espèce particulière de gouvernement connu sous le nom de despotique : point de lois fixes, point de propriétés dans ce gouvernement⁴²⁹ ». Anquetil-Duperron montre que les grands penseurs des Lumières ne font que relayer les récits (idéologiques) des voyageurs sans véritablement les confronter aux faits :

Jusqu'ici, les princes de l'Orient n'ont guère été connus que par des qualités en quelque sorte destructives de l'humanité. Faste démesuré, despotisme absolu, cruautés, conquêtes arbitraires, régime sanguinaire; il semble, à s'en rapporter au plus grand nombre des écrivains de l'Europe, que l'histoire de ces vastes contrées soit celle de plusieurs grands brigands, qui se plaisent à détruire tour à tour, ce que la nature, dans l'intervalle des dévastations, se hâte vainement de produire. Dans des volumes nombreux on ne présente que perfidie, supplantations, massacres, à peine le lecteur trouve-t-il quelques pages sur les lois de ces peuples⁴³⁰.

Le constat que fait Anquetil-Duperron concernant les préjugés accablants contre les Orientaux présents sous la plume des penseurs européens et influencés par les récits de voyage peut valoir pour la plupart des peuples visités et colonisés par les Européens conquérants. En effet, dès l'arrivée des premiers voyageurs conquérants, la parole des indigènes a été occultée; seul le récit du conquérant comptait⁴³¹. Et les récits de voyages conçus par les conquérants européens tendent à avilir les Autochtones et à construire un sentiment de supériorité adopté par les Européens et plus tard par l'occident dans son ensemble. Ce sentiment de supériorité imaginaire s'est transmis de génération en génération jusqu'à ce que la supériorité blanche soit

⁴²⁹ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe, *Législation Orientale*, Amsterdam, Marc Michel Ray, 1778, « avant- propos », p. 1.

⁴³⁰*Ibid.*

⁴³¹ À l'exception bien sûr des voyageurs culturels ou religieux (comme les Jésuites) qui avaient souvent une attitude d'admiration face aux autochtones en les écoutant.

devenue une réalité dans la tête des Occidentaux, avant de gagner presque tous les esprits.

En fait, les récits de voyage des conquérants modernes ont un but bien précis. Ils sont souvent des espaces d'étalage du regard préconstruit que l'Européen a de l'autre, c'est pourquoi ils sont la scène d'une tension continue : être à la fois curieux de voir et de connaître l'autre et être sûr de sa propre supériorité. Bertrand Binoche a raison d'écrire que « Les relations réelles de voyages sont le fait d'hommes à préjugés⁴³² ». En ce sens, les récits de voyage modernes sont avant tout la scène d'une tension entre les lieux conquis et la subjectivité du voyageur.

De ce fait, les récits de voyage modernes entremêlent le réel et l'imaginaire, ils grossissent les traits par des hyperboles et des tapinoses afin de produire l'effet désiré. En effet, même dans le cas des voyages à but ethnographique, le but de faire valoir la prédominance européenne reste le même et les recherches sont souvent guidées par des apriorismes dévalorisant les cultures rencontrées pour faire triompher les cultures européennes. C'est, peut-être, contre ce point de vue eurocentrique des récits de voyage qui retire la parole aux indigènes que Diderot a jugé nécessaire d'écrire un « supplément » au *Voyage de Bougainville* « où la parole revient à l'indigène. Celui-ci devient alors philosophe⁴³³ ».

Généralement, les voyageurs conquérants modernes émettent des jugements sur les autres à la lumière de leur propre culture, leur religion et leur physionomie considérées comme valeurs et normes universelles. Dans leurs récits, il y a lieu de remarquer une dissymétrie entre les descriptions des lieux et celles des habitants de ces lieux : ils font des descriptions positives et laudatives des lieux et des choses tandis qu'ils font des descriptions négatives et discriminatoires des habitants. Quelques exemples des descriptions des lieux : « L'Hispaniola est une merveille [...]. Les terres si belles et si grasses, bonnes pour planter et semer » peut-on lire dans la lettre de Christophe Colomb à Luis de Sant Angel. Et Christophe Colomb de

⁴³²BINOCHÉ, Bertrand, « *Écrasez l'infâme* ». *Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 28.

⁴³³*Ibid.* p. 29.

poursuivre : « on ne croira pas sans les avoir vus ce que sont les ports de mer et ses fleuves nombreux, grands, aux bonnes eaux et dont la plupart charrient de l'or [...]. Dans l'Hispaniola on trouve beaucoup d'épices, de grandes mines d'or et d'autres métaux⁴³⁴ ».

À l'inverse, quand les voyageurs conquérants décrivent les habitants des lieux découverts, ils en font des descriptions négatives et discriminatoires. Ils construisent une image infériorisante de l'autre. Par exemple, dans la même lettre citée plus haut, Christophe Colomb décrit les Amérindiens d'Hispaniola en ces termes pour montrer comment les Autochtones ont un esprit très peu développé :

Les gens de cette île et de toutes les îles que j'ai découvertes ou dont j'ai eu connaissance vont tout nus [...]. Ils n'ont ni fer, ni acier, ni armes, et ils ne sont point faits pour cela; non qu'ils ne soient bien gaillards et de belle stature, mais parce qu'ils sont prodigieusement craintifs [...]. Dès qu'ils voyaient s'approcher mes hommes, ils fuyaient [...]. Quoi qu'on leur demande de leurs biens, jamais ils ne disent non [...]. Ils restent en cette persuasion que je viens du ciel⁴³⁵.

C'est dans cette même démarche dévalorisante des indigènes que Jacques Cartier dit à propos des autochtones du Canada : « Ceux-cy peuvent estre vrayement appellez sauuages d'autant qu'il ne se peut trouuer gent plus pauure au monde, et croy que tous ensemble n'eussent peu avoir la valeur de cinq sols excepté leurs barques et rhets⁴³⁶ ». Le navigateur Amerigo Vespucci pour sa part décrit les peuples des Antilles comme des cannibales et des barbares dans sa Lettre à Soderini: « Leur manière de vivre est très barbare, parce qu'ils ne mangent pas à heures fixes mais aussi souvent qu'ils le veulent ⁴³⁷ ». Hernàn Cortès va dans le même sens quand il décrit les Aztèques du Mexique en disant :

Tout à coup, sur l'une des pyramides qui se trouvaient près de la place, ils firent bruler des parfums et des gommes qui ressemblent à de l'encens, et qu'ils offraient à leurs idoles en remerciement de

⁴³⁴ COLOMB, Christophe, *La découverte de l'Amérique. Journal de bord et autres écrits*, 1492-1493, Trad. Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La Découverte, 2002, p.306-307.

⁴³⁵ *Op. cit.*

⁴³⁶ CARTIER, Jacques, *Récit de son premier voyage au Canada*, [1534], édition publiée d'après l'édition de 1598, Paris, Tross, 1865, p. 53.

⁴³⁷ VESPUCCI, Amerigo, « Lettre à Soderini », 1505, dans *Le nouveau monde* Trad. Jean-Yves Boriaud, Paris, Belles Lettres, 1992, p.78-79.

leur victoire [...].À la vue de leurs camarades, ils les dépouillèrent de leurs vêtements et les sacrifièrent en leur ouvrant la poitrine dont ils retirèrent le cœur sanglant pour l'offrir à leurs idoles⁴³⁸.

En somme, si les récits de voyage peuvent être considérés comme un tremplin pour la construction de la blancheur, cette construction est rendue possible et fonctionnelle par le contrat racial qui est, dit Charles Mills, « continuellement réécrit⁴³⁹ », qui crée « non seulement l'exploitation raciale, mais la race elle-même en tant qu'identité de groupe⁴⁴⁰ » et qui est le véritable levier de la domination blanche. Dans les récits de voyage, toutes les descriptions sont relatées afin de minimiser, d'inférioriser et de rendre les autochtones aptes à être dominés et exploités. Par exemple, dans la dernière citation, Hernán Cortés veut montrer que les Aztèques sont cruels et barbares, et que par conséquent, les Européens doivent les civiliser. En fait, tous les voyageurs et explorateurs qui écrivent leurs récits de voyage le font pour deux raisons : une raison anthropologique qui tend à faire reconnaître les autres peuples en les dénigrant afin d'affirmer la supériorité des Européens, et une raison économique visant à donner aux gouvernants qui les financent l'impression qu'ils ont investi dans des expéditions qui en valaient la peine afin qu'ils continuent à recevoir des financements pour aller à la rencontre des autres peuples et des autres « races ». En ce sens, nous pouvons dire que les récits de voyages font partie du mécanisme de la construction du racisme.

4.3 L'Anthropologie raciale des Lumières et la mécanique du racisme

Nous avons beaucoup parlé des notions de « race » et de « racisme » tout au long du travail sans pour autant nous arrêter sur leur essence, leur historiographie et leurs enjeux épistémologico-politiques; ce point est pourtant essentiel pour comprendre pourquoi et

⁴³⁸ Voir CORTÉS, Hernán, « Lettre à l'empereur Charles Quint » (1521), dans Désiré Charnay (trad.) *Lettre de Fernand Cortés à Charles -Quint sur la découverte et la conquête du Mexique*, Paris, Hachette, 1896, p. 205.

⁴³⁹ *Ibid.* p. 110.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

comment l'invention de la race par la modernité a fait du monde moderne contemporain ce qu'il est aujourd'hui. Voilà pourquoi nous nous attelons à la tâche de souligner l'épistémologie socio-politico-économique de la race et du racisme dans cette section du travail tout en soutenant, à l'instar d'Anténor Firmin, que les idées d'inégalités raciales reposent nécessairement sur l'exploitation des humains par d'autres humains⁴⁴¹. D'où le lien entre colonisation, modernité et racisme.

Avant de parvenir à établir ce lien trilogique, nous voulons mettre au jour les éléments et les conditions qui ont favorisé le déploiement et l'émergence de la science des races telle qu'elle se développera au XIX^e siècle. Autrement dit, nous voulons montrer comment les penseurs des Lumières ont tout mis en œuvre pour construire la base scientifique et épistémologico-politique du racisme. En effet, le racisme est le produit d'une pensée élaborée qui prend appui sur des idées religieuses, politiques et pseudoscientifiques. Il traîne donc derrière lui un long héritage vieux de plus de trois siècles et comme tel, il ne peut pas être anéanti du jour au lendemain. C'est dans cette perspective qu'Aurelia Michel a affirmé que les réflexes racistes sont perceptibles dans le quotidien des Blancs⁴⁴². Ce n'est pas sans raison qu'on observe aujourd'hui une politique de la mémoire⁴⁴³ visant non seulement à influencer la manière dont le passé colonial est perçu et transmis au sein des sociétés afro-descendantes, mais aussi consistant à discréditer toutes les luttes et les formations dites mémorielles (les mouvements antiracistes, les études postcoloniales et décoloniales) et à détourner l'attention sur tout ce qui peut rappeler les cruautés des puissances coloniales et esclavagistes dont hérite l'occident.

En fait, il existe un « inconscient racial⁴⁴⁴ » enraciné dans l'esprit des personnes

⁴⁴¹FIRMIN, Anténor, *De l'égalité des Races humaines. Anthropologie positive* (1885), Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p. 124.

⁴⁴²MICHEL, Aurelia, *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Seuil, 2020, p. 13.

⁴⁴³ Voir *Politiques de la mémoire* de Pierre Tevanian.

⁴⁴⁴ Une sorte de contrat racial à la Charles Mills.

blanches (il faudrait préciser qu'il s'agit de celles qui adhèrent à la blancheur) de telle sorte qu'en dépit du fait que la notion de « race » perd son aura du point de vue scientifique, elle n'a jamais quitté les mentalités. Ainsi, Pierre Tevanian a une belle façon d'expliquer cet état de fait quand il écrit :

« Il n'y a pas de différence entre Blancs et Noirs ». Cet énoncé est à la fois vrai et faux – ou, plus exactement, il est vrai abstraitement et concrètement faux. Ce qui est vrai c'est que les races n'existent pas d'un point de vue biologique, mais ce qui est fallacieux c'est de nier toute existence à la race.⁴⁴⁵

C'est dans cette même perspective que Collette Guillaumin présente le contraste de la race à la fois comme non-existence et comme la réalité la plus tangible⁴⁴⁶. Car, en dépit du rejet de la scientificité de la race et du racisme, la race continue de configurer le monde contemporain.

a. Deux paradigmes d'anthropologie raciale au siècle des Lumières

Deux paradigmes raciaux prévalaient au temps des Lumières : le premier, à vocation monogéniste, représenté entre autres par Georges Louis Leclerc de Buffon dit Buffon et le philosophe Emmanuel Kant, prône l'idée que tous les humains sont issus d'une seule et même souche et que les différences physiques que nous observons sont liées à la dégénération ou à l'altération de l'espèce d'origine. L'œuvre anthropologique de Buffon doit retenir notre attention dans la mesure où ce dernier produit une anthropologie raciale qu'on peut reconstituer à travers son œuvre.

En ce sens, Claude-Olivier Doron a raison de soutenir l'idée que Buffon, plus que Kant

⁴⁴⁵TEVANIAN, Pierre, « Réflexions sur le privilège blanc » Dans Sylvie Laurent, (dir.), *De quelles couleurs sont les Blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-blancs »*, La Découverte, Paris, 2013, p. 23-33.

⁴⁴⁶« Non, la race n'existe pas. Si la race existe. Non certes elle n'est pas ce qu'on dit qu'elle est, mais elle est néanmoins la plus tangible, réelle et brutale des réalités ». Voir. GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972, p. 65.

ou Blumenbach, est au fondement de la conceptualisation scientifique de la race⁴⁴⁷. En outre, toute la gloire qui devait revenir à Buffon a été attribuée à Darwin quand on a accordé la paternité de l'évolutionnisme à Darwin. En effet, Buffon – qui a été pleinement un homme des Lumières tant par sa vie (1707-1788) que par ses idées – a été le premier à mentionner le fait que les espèces changent et évoluent au fil du temps.

Kant pour sa part a été l'un des premiers à élaborer une vraie réflexion philosophique et scientifique sur la race. Son anthropologie naissante accorde une place importante à la hiérarchisation des races et au racisme. Toutefois, comme la grande majorité des penseurs des Lumières, il est un vrai monogéniste avant la lettre dans la mesure où il pense qu'il n'existe qu'une espèce humaine. En effet, dans sa *Philosophie de l'histoire*, il explique qu'en dépit de la diversité des races à travers le monde, tous les humains dérivent d'une seule et même souche :

Pour justifier cette unité du genre naturel, qui traduit tout simplement l'unité de la force de reproduction, universellement vérifiée, on ne peut alléguer qu'une seule cause naturelle, celle-ci : qu'ils [les humains] appartiennent tous à une seule et même souche, d'où ils sont issus en dépit de leur diversité, ou du moins d'où ils ont pu être issus⁴⁴⁸.

Quoique Buffon et Kant soient monogénistes, ils défendent tous deux l'idée d'une infériorité de la race noire. Dorlin a raison de dire que : « le système monogéniste de Buffon n'empêche pas une certaine hiérarchisation des peuples⁴⁴⁹ ». En effet, Buffon appréhende les différences raciales en termes d'altération et de dégénération par rapport à une race – en l'occurrence la race blanche – considérée comme la norme universelle préexistante de l'humanité⁴⁵⁰. Par conséquent, les races qui s'écartent de la norme sont considérées comme

⁴⁴⁷« Si les origines des notions modernes de la race sont communément associées à Blumenbach et à Kant, [...] Buffon était à la source du concept ». Voir DORON, Claude-Olivier, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e-XIX^e siècles)*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2016, p. 451.

⁴⁴⁸ KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire, (opuscules)*, Trad. Stéphane Piobetta, Opuscule 1, p.38.

⁴⁴⁹ DORLIN, Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, Découverte, 2006, p. 216.

⁴⁵⁰ Toutefois, comme Dominique Tombal l'affirme clairement : « Les dernières recherches semblent prouver définitivement que l'hominisation et ses étapes successives ont eu lieu à partir d'un berceau unique située en

inférieures. Alors, quel est donc le fondement de cette idée d'infériorité des Noirs qu'on trouve dans les écrits de la plupart des penseurs des Lumières? Il n'y a pas de doute que cette idée d'infériorité des Noirs trouve sa source dans les récits de voyage, comme Andrew Curran l'a affirmé :

Comme tous les naturalistes et philosophes de son temps, Buffon tirera la plupart de ses idées sur le sujet à partir des récits de voyage. Semblables aux « misérables » Lapons de Finlande, les Africains que Buffon découvrira dans ces récits et diverses correspondances étaient souvent dépeints comme attardés et illogiques ou encore de simples machines, sans aucune notion du passé et du futur⁴⁵¹.

En fait, on trouve déjà dans *L'Histoire naturelle* (1749) la représentation la plus négative du Nègre que le siècle des Lumières et le siècle suivant allaient adopter. Au tome III du livre, intitulé « Variétés dans l'espèce humaine », Buffon fait de la couleur la variété la plus remarquable dans l'espèce humaine⁴⁵². Comme tous les penseurs des Lumières qui ont des idées négatives sur les Noirs, Buffon se fie beaucoup aux récits de voyage; en témoignent les multiples références qu'il fait aux relations de voyage dans son *Histoire naturelle*. Même le philosophe Emmanuel Kant reconnaît le rôle des récits de voyage dans la construction des idées que ses contemporains ont des Noirs: « Les récents voyages ont répandu à propos des variétés de l'espèce humaine des connaissances qui, jusqu'à présent, ont plutôt eu pour résultat d'inciter l'entendement à s'instruire davantage sur ce sujet que de le satisfaire⁴⁵³ ». Se fondant sur les récits de voyages, Kant distingue quatre races humaines en référence à la couleur de la peau : le blanc, le jaune, le nègre et le rouge cuivré⁴⁵⁴.

L'autre paradigme, à vocation polygéniste, est représenté entre autres par Voltaire et

Afrique Orientale ». Voir TOMBAL, Dominique, « Le polygénisme aux XVII^e et XVIII^e siècles : De la critique biblique à l'idéologie raciste », dans, *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 77, fasc. 4, 1993, p. 850.

⁴⁵¹ CURRAN, Andrew, « Buffon et l'Histoire naturelle des Africains », dans, *Dix-huitième siècle*, Éditions société française du dix-huitième siècle, vol. 44, n° 1, 2012, p. 185.

⁴⁵² Voir BUFFON (Georges-Louis Leclerc), *Histoire naturelle. Générale et particulière*, 1749, Tome III.

⁴⁵³ KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, Trad. Stéphane Piobetta, Opuscule V, p.129.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 132.

Henry Home dit Lord Kames⁴⁵⁵, et soutient que les humains ne sauraient dériver tous d'une seule et même souche. En effet, le polygénisme⁴⁵⁶ de Voltaire est très bien exprimé à travers son œuvre et plus spécifiquement dans son *Traité de métaphysique*. On peut y lire ce qui suit:

Il me semble alors que je suis assez bien fondé à croire qu'il en est des hommes comme des arbres; que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers ne viennent point d'un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins, et les hommes sans barbe ne viennent pas du même homme⁴⁵⁷.

Henry Home pour sa part montre qu'Adam n'est pas la seule lignée originelle de l'espèce humaine. Contrairement aux arguments qui font du climat le fondement de la diversité raciale, Henry Home trouve une réponse dans la confusion de Babel, puis il voit dans l'épisode de Babel l'occasion de concilier l'histoire sacrée et l'histoire profane⁴⁵⁸. Il écrit à ce sujet:

By confounding the language of man and scattering them abroad upon the face of all the earth, they were rendered savages. And to harden them for the new habitations, it was necessary that they should be divided into different kinds, fitted for different climates. Without an immediate change of bodily constitution, the builders of Babel could not possibly have subsisted in the burning region of Guinea, or the frozen region of Lapland⁴⁵⁹.

Il est important de faire remarquer qu'au-delà de la distinction des deux paradigmes sur l'origine de l'humanité, ce qui prévaut dans les écrits des penseurs des Lumières, qu'ils soient monogénistes ou polygénistes, c'est l'idée de la supériorité des Blancs. C'est cette idéologie de la suprématie blanche qui amène Louis Jean-Marie Daubeton, Petrus Camper, Georges Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire, etc. à élaborer une pensée hiérarchique tendant à considérer le Noir comme peu intelligent et moins beau en raison de l'écart de

⁴⁵⁵Voir *Sketches of the history of man* (1774).

⁴⁵⁶Si l'idée de monogénisme trouve sa source dans la bible judéo-chrétienne, l'idée de polygénisme trouve sa source dans le livre d'Isaac de La Peyrère intitulé *Prae-Adamitae* dans lequel il essaie de montrer l'existence de plusieurs peuples pré-adamiques. Notons que les mots « monogénisme » et « polygénisme » n'existaient pas au XVIII^e siècle. Nous les employons ici de manière anachronique.

⁴⁵⁷VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* [1734], Paris, Garnier, 1878, p.7.

⁴⁵⁸HOME, Henry Lord Kames, *Sketches of the history of man* [1774], Electronic reproduction (Dublin-William), tome 1, 1779, p. 44.

⁴⁵⁹*Ibid.* Cité par Tombal Dominique dans « Le polygénisme aux XVII^e et XVIII^e siècles : De la critique biblique à l'idéologie raciste », 1993.

son angle facial par rapport à la norme. C'est en supportant l'idée de la supériorité de la race blanche que Voltaire écrit : « Enfin je vois des hommes qui me paraissaient supérieurs à ces nègres, comme ces nègres le sont aux singes et comme les singes le sont aux huitres et aux autres animaux de cette espèce⁴⁶⁰ ».

C'est aussi cette même idéologie qui amène Buffon à considérer la race blanche à la fois comme la norme et la race originelle de laquelle toutes les autres proviennent. Néanmoins, on sait que toutes les recherches récentes en anthropologie ou en paléontologie ont prouvé que l'humanité vient de l'Afrique, et par conséquent qu'elle était entièrement noire à ses débuts.

b. La mécanique du racisme, fondement et rouage

Le racisme est un phénomène complexe tant par son fondement, son fonctionnement, sa structure que par sa mécanique. Du démenti à la dénégation, en passant par la ratiocination et la théorisation liées à l'idéologie « raciste », pour en arriver à l'acte raciste implicite, voilé et certaines fois inconscient, tous ces processus sont autant d'éléments de la mécanique raciste qui sont plus courants mais plus subtils que les actes racistes conscients, assumés et parfois violents. Par exemple, l'idée selon laquelle la race n'est qu'une illusion sans réalité conceptuelle peut bien être considérée à la fois comme une position ontologique du racisme et comme un déni (dans le sens psychanalytique du terme, c'est-à-dire, comme fait paradoxal par lequel une croyance est à la fois abandonnée et conservée⁴⁶¹). Ainsi Jorge Garcia pense-t-il qu'une personne peut tenir une croyance raciste pour une raison non raciste⁴⁶², c'est-à-dire, elle peut avoir une croyance raciste sans être raciste pour autant. Sa croyance raciste peut l'amener à avoir un « comportement raciste » même à son insu.

⁴⁶⁰ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* [1734], *op. cit.*, p. 35.

⁴⁶¹ Livio Boni et Sophie Mendelsohn ont repris cette idée du déni ou du démenti déjà présente dans l'œuvre d'Octave Mannoni et de Freud.

⁴⁶² GARCIA, Jorge, « The heart of racism », in, *Race and racism*, Bernard Boxill, éd., Oxford University Press, 1996, p. 13.

À la suite de ce qui vient d'être dit, nous comprendrons que le racisme est un phénomène surprenant⁴⁶³ et pluridimensionnel⁴⁶⁴, par conséquent, il s'ouvre sur un problème pluridimensionnel. Il est à la fois un problème d'ordre ontologique, sociologique, épistémique, moral, économique, culturel, identitaire et politique. Fanon est l'un des rares penseurs qui arrivent à saisir plus globalement la multidimensionnalité du racisme à travers une démarche structurelle englobant tous ses aspects (anthropologique, psychanalytique, psychologique, économique, politique, phénoménologique).

En effet, dès son premier grand ouvrage *Peau noire, masques blancs*, Fanon avait entrepris un grand dialogue avec la phénoménologie merleau-pontienne en utilisant, entre autres, à son compte, le concept de « corps propre » de Merleau-Ponty dans ses prises de position sur l'expérience vécue du Noir, de sa couleur de peau et de la discrimination raciale qu'il subit. Comme Merleau-Ponty, Fanon critique « l'approche intellectualiste des pathologies liées à la perception de soi⁴⁶⁵ ».

Ce n'est donc pas sans raison qu'on observe actuellement un certain regain d'intérêt pour la pensée fanonienne, notamment dans les études postcoloniales et décoloniales. Parmi les penseurs contemporains qui s'intéressent à la pensée de Fanon, on trouve Lewis Gordon qui prend le soin de tout aborder chez Fanon, en commençant par sa phénoménologie, et en poursuivant par sa psychiatrie et sa psychanalyse puis sa dialectique, son existentialisme, son anthropologie et son éthique, pour aboutir à ses écrits sur la colonisation et le racisme. Le livre de Gordon qui est consacré le plus entièrement à Fanon a pour titre : *What Fanon said, A philosophical introduction to his life and thought*, publié en 2015. Dans ce livre, Gordon brosse

⁴⁶³ Dans le sens où il est présent là où on ne pense pas le trouver, chez qui on n'aurait pas pensé. Il utilise toutes formes de stratégies de dénigrement y compris le mensonge et l'hypocrisie.

⁴⁶⁴ La pluridimensionnalité du racisme donne lieu à une divergence de vue parmi les spécialistes : certains penseurs comme Daniel Sibony partagent le point de vue naturaliste considérant le racisme comme la haine et la peur de l'autre ou de l'inconnu, d'autres au contraire comme Pierre Tevanian partagent le point de vue culturaliste considérant le racisme comme une réalité politico-économique socio-construite.

⁴⁶⁵ BENTOUHAMI-M., Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty » *Cahiers philosophiques*, vol. 138, n^o. 3, 2014, p. 34-46.

un portrait de la vie et de l'œuvre de Fanon en présentant ce dernier comme une véritable « pensée vivante » et en dénonçant la confiscation géographique et raciste de la raison. Il dit en essence:

Critical consciousness asks not only whether systems are consistently applied but also whether the systems themselves are compatible with other projects, especially humanistic ones. Take, for instance, rationality. Rationality emerges in many systems (especially modern liberalism) as free, say, of racist adulteration. What should we make, then, of racist rationality?⁴⁶⁶.

Dans ce livre, Gordon a expliqué comment Fanon décrit ce qu'il appelle le *problème noir* et comment il traite de la question du rapport entre colon et colonisé, et donc de celui entre Noir (non-Blanc) et Blanc. Justement, dès l'introduction de *Peau noire, masques blancs*, Fanon fait mention de son projet en disant : « Nous verrons au cours de cet ouvrage s'élaborer un essai de compréhension du rapport Noir-Blanc⁴⁶⁷ ». Il va sans dire que le rapport Noir-Blanc se manifeste sous plusieurs formes à travers l'histoire : colon/colonisé, maître/esclave, bourreau/victime et racisant/racisé.

Dans *Peau noire masques blancs*, en effet, Fanon dénonce les séquelles du colonialisme et le sentiment de supériorité qu'il provoque chez les Blancs et, par ricochet, le sentiment d'infériorité qu'il provoque chez les Noirs. Frantz Fanon qualifie de cercle vicieux cette tendance selon laquelle les « Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer aux Blancs coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit⁴⁶⁸ ». Pour sortir de ce cercle, il invite à se tourner vers une interprétation psychanalytique : « nous pensons que seule une interprétation psychanalytique du problème noir peut révéler les anomalies affectives responsables de l'édifice complexe⁴⁶⁹ ». En le paraphrasant, nous dirions aussi que seule une interprétation

⁴⁶⁶ GORDON, Lewis, *What Fanon said, An introduction to his live and his thought*, Fordham university press, New York, 2015, p. 20.

⁴⁶⁷ FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.9.

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 10.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

psychanalytique du racisme nous permettra de saisir le sens de l'expérience vécue du racisant.

Comme on vient de le voir à travers les passages pré-cités, en dépit du fait que Fanon appréhende le racisme dans sa pluridimensionnalité, il n'a le désir de traiter véritablement que du problème du colonisé, du racisé ou du Noir en ne faisant qu'effleurer celui du colonisateur ou du racisant dans plusieurs passages, dans le souci de décrire ce qu'il appelle « le problème noir ». Alice Cherki fait un pas de plus en voulant montrer que Fanon avait tâché, dès *Peau noire, masques Blancs*, d'aborder la question du racisme en termes de domination culturelle et en vue de montrer que le racisme est lié à un système d'oppression culturelle. Mais elle ne va pas plus loin que cela. Ainsi, elle écrit dans la préface à la deuxième édition des *Damnés de la terre*:

Déjà dans *Peau noire masques blancs*, la réflexion sur le racisme était rattachée à la domination de certaines cultures décrétée unilatéralement : il ne s'agit pas d'un accident, ni d'un caprice psychologique, mais d'un système culturel d'oppression à l'œuvre également dans la situation coloniale. Lutter contre le racisme est vain si on n'éclaire pas les effets de l'oppression exercée par la culture dominante, oppression qui atteint les communautés, le politique et la culture mais aussi l'être psychique⁴⁷⁰.

En écrivant cela, Alice Cherki (comme Fanon) reste confinée à décrire les effets et les conséquences du racisme⁴⁷¹, donc à parler entre autres de la vie psychique du racisé. Or, l'important pour nous ici consiste à décrire les causes obscures, la structure et les fondements du racisme donc à parler avant tout des éléments qui constituent le patrimoine intellectuel et culturel des préjugés racistes et, par voie de conséquence, de la vie psychique de la personne racisante.

En ce sens, la réflexion d'Albert Memmi sur la colonisation nous paraît pertinente. En

⁴⁷⁰ FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, 2^e éd., Paris, La découverte, 2002, p. 9.

⁴⁷¹ Même dans sa réfutation des thèses de Mannoni où il fait une grande ouverture, l'objectif de Fanon reste l'étude du problème du noir : « Mais il me semble que M. Mannoni n'a pas essayé de ressentir par le dedans le désespoir de l'homme de couleur en face du Blanc. Je me suis attaché dans cette étude à toucher la misère ». Voir *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952, p. 84.

effet, dans plusieurs de ses ouvrages, notamment dans *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*⁴⁷², il met l'accent autant sur le colonisateur (racisant) que sur le colonisé. En parlant du colonisateur, il écrit :

Ce n'est pas lui que risqueraient de convaincre les discours officiels [...]. Les lois qui fixent ses droits exorbitants et les devoirs des colonisés, c'est lui qui les conçoit, les consignes à peine discrètes de discrimination, les dosages dans les concours et l'embauche, il est nécessairement dans le secret de leur application puisqu'il en est chargé⁴⁷³.

Charles Mills, lui, a le mérite de considérer le racisme comme un système à la fois politique, moral et épistémologique. En effet, en assimilant le racisme à l'idée de la suprématie blanche, Charles Mills a montré que c'est ce système politique qui a façonné la pensée et le monde modernes. Il dit dès le début du *Contrat racial*⁴⁷⁴ : « La suprématie blanche est le système politique qui, sans jamais être nommé, a fait du monde moderne ce qu'il est aujourd'hui⁴⁷⁵ ». Mills tend à expliquer la raison pour laquelle il a jeté son dévolu sur le concept de « contrat racial » pour parler de la discrimination et du racisme. Pour lui, ce concept revêt à la fois un aspect descriptif, explicatif, et prescriptif.

L'idée fondamentale qui nous intéresse dans ce texte est celle dans laquelle l'auteur

⁴⁷²À côté d'autres œuvres importantes sur la colonisation et le racisme publiées par Fanon (*Racisme et culture, Les Damnés de la terre*) et d'Albert Memmi (*Portrait d'un Juif, L'Homme dominé* etc.), il y a lieu de souligner l'importance d'Aimé Césaire, surtout avec son « Discours sur le colonialisme » où il cherche à comprendre comment la colonisation travaille à abrutir le colonisateur, « à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence et à la haine raciale ». Voir CÉSAIRE, Aimé, « Discours sur le colonialisme », dans, *Présences Africaines*, Paris, 1955, p. 77.

⁴⁷³MEMMI, Albert, *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Payot, 1973, p. 38.

⁴⁷⁴ En Écho à Charles Mills qui présente la suprématie blanche comme un système politique, Robin DiAngelo écrivant l'avant-propos du livre de Layla Saad intitulé *Moi et la suprématie Blanche* a présenté la suprématie blanche comme un système social en disant qu'elle « est sans doute le système social le plus complexe de ces derniers siècles ». Cf. SAAD, Layla, *Moi et la suprématie blanche. Reconnaître ses privilèges, combattre le racisme et changer le monde*, Trad. Françoise Smith, Paris, Hachette, 2021, p. 11. En effet, l'expression « contrat racial » de Mills implique, comme la remarque si bien Robin DiAngelo, un rapport tacite, parfois explicite entre les blancs, lequel vise « à promouvoir et à maintenir l'idéal de suprématie blanche par rapport à tous les autres peuples du monde. Ce rapport est une caractéristique sciemment intégrée au contrat social et il sous-tend tous les autres contrats sociaux. La suprématie blanche a façonné un système de domination européenne mondiale : elle crée les Blancs et les non-Blancs, les personnes complètes et les sous-personnes. Elle influence la théorie morale et la psychologie morale blanches et elle est imposée aux non-Blancs par le biais d'un conditionnement idéologique et par la violence ». cf. DIANGELO, Robin, *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas?* Trad. Bérengère Viennot, Paris, Les Arènes, 2020, p. 67.

⁴⁷⁵MILLS, Charles, *Le contrat racial* [1997], Trad. Aly Ndiaye, Mémoire d'encrier, Montréal, 2023 p. 31.

soutient la thèse selon laquelle le racisme, loin d'être une anomalie, fait pourtant partie des structures qui constituent notre monde⁴⁷⁶. Charles Mills utilise le concept « contrat racial » comme un outil à la fois à la fois descriptif et normatif dans la mesure où il cherche non seulement à « rendre compte de la manière dont les choses sont et comment elles sont devenues ainsi [mais aussi] la façon dont elles devraient être⁴⁷⁷ ». Alors, la nécessité de définir « le contrat racial », outil de travail de son enquête, s'impose à lui. Après avoir montré que le contrat racial est, en fait, plusieurs contrats en un dans la mesure où il est à la fois politique, moral et épistémologique, il définit le contrat racial comme :

Un ensemble d'accords formels ou informels, ou de méta- accords entre les membres d'un sous-ensemble d'êtres humains désormais désignés par des critères (phénotypiques/généalogiques/culturels) « raciaux » en tant que « blancs » [...]. Dans tous les cas, l'objectif général du contrat est toujours l'octroi préférentiel de privilèges aux Blancs en tant que groupe par rapport aux non-Blancs en tant que groupe, l'exploitation du corps de ces derniers, de leurs terres et de leurs ressources, ainsi que la négation des mêmes possibilités socio-économiques⁴⁷⁸.

En effet, Charles Mills exprime sans nuance que non seulement c'est le contrat racial qui détermine tous les autres contrats sociaux, mais aussi que le contrat racial se fait au bénéfice des Blancs⁴⁷⁹ qui en tirent tous les profits au détriment des non-Blancs. La longue citation suivante mérite d'être mise en évidence :

Par contraste, la dimension économique du contrat racial est la plus saillante, au premier plan plutôt qu'en arrière plan, puisqu'il tend délibérément à l'exploitation économique. L'objectif de l'établissement d'une hiérarchie morale et de la division juridique de la communauté politique en fonction de la race est de garantir et de légitimer le privilège des individus désignés en tant que Blancs /personnes et de l'exploitation de ceux désignés en tant que non-Blancs/ sous-personnes. D'autres bénéfices émanent du contrat racial – une bien plus grande influence politique,

⁴⁷⁶ *Ibid.* p. 23.

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 43

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ « Tous les Blancs sont bénéficiaires du contrat, bien que certains d'entre eux n'en soient pas signataires » écrit Charles Mills en précisant au passage qu'il reconnaît qu'il y a aussi des relations de domination et de subordination entre les sexes et les classes à l'intérieur du groupe des Blancs. p. 44.

l'hégémonie culturelle, l'avantage psychique de se savoir membre de l'Herrenvolk (ce que Du Bois appelle « le salaire de la blancheur » - mais, ultimement, il octroie l'avantage matériel. Mondialement, le contrat racial fait de l'Europe le continent qui domine le monde; localement, à l'intérieur de l'Europe et des autres continents, il désigne les Européens comme la race privilégiée⁴⁸⁰.

Cette citation explique le rôle que le contrat racial joue dans la mise en œuvre de la suprématie blanche. Mills explique par ailleurs une solidarité raciale blanche pour la sauvegarde de cette suprématie, laquelle solidarité utilise tous les moyens y compris le boycottage (subtil) de tous les peuples non-blancs qui pouvaient être leur égal voire les dépasser en termes de prospérité et de bien-être. Aux yeux de Charles Mills, le Contrat racial est un contrat d'exploitation dans la mesure où non seulement il est économique, politique, épistémologique, mais aussi, il détermine qui obtient quoi.

Dans cette perspective, Colette Guillaumin a raison de dire qu'on ne saurait séparer la doctrine des faits si on veut faire une juste analyse du racisme⁴⁸¹. Cette idée s'explique très bien dans les mots de Kauanui disant que : « le racisme est une structure, pas un événement⁴⁸² ». Cela dit, le racisme est un système et, comme DiAngelo le dit parfaitement bien, « le système du racisme commence avec l'idéologie, c'est-à-dire, les grandes idées étayées par la société tout entière⁴⁸³ ». Et on peut être amené à dire que l'idéologie raciste est élaborée à partir de l'anthropologie raciale des Lumières sous la plume de certains grands penseurs appartenant pourtant à une période qui fait de la raison son cheval de bataille. Ainsi, les idées des Lumières, y compris leurs idées raciales et racistes, en tant qu'elles constituent, pour nous, un héritage intellectuel et culturel, continuent-elles à façonner nos quotidiens et nos attitudes. Par conséquent, à cause de cet héritage, pense DiAngelo :

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 72.

⁴⁸¹ GUILLAUMIN, Colette, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁸² J. Kēhaulani, Kauanui « A structure, not an event »: Selter colonialism and Enduring Indigeneity, 5, n° 1, 2016, cité par Robin DiAngelo, dans *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas?* Trad. Bérengère Viennot, Paris, Les Arènes, 2020, p. 54.

⁴⁸³ DIANGELO, Robin, *op. cit.*, p. 55.

Nous [les personnes blanches] sommes conditionnés depuis la naissance pour accepter ces idées et ne pas les remettre en question. Puis l'idéologie est raffermie socialement par le biais de l'école et des manuels scolaires, des discours politiques, des films, de la publicité, des fêtes, du vocabulaire et des expressions idiomatiques ⁴⁸⁴.

En ce sens, nous pensons que les « comportements racistes » sont avant tout l'œuvre de l'idéologie raciste, laquelle est construite à partir d'un ensemble de dispositions (idées ou considérations littéraires et philosophiques, écrits, paroles, actes, prises de position, etc.) qui peuvent remonter loin dans le temps. Par exemple, Bartholomé de Las Casas⁴⁸⁵ en dépit de son éloquence, avait du mal à convaincre les gens de son entourage que les Indiens étaient dotés d'une âme comme eux. Avec l'essor de la réforme ils se sont dirigés vers les Noirs d'Afrique non seulement pour trouver de nouveaux convertis au catholicisme mais aussi, ils étaient convaincus que les Noirs (qui s'écartaient plus de la couleur considérée comme norme) étaient encore moins humains que les Indiens alors ils étaient plus à l'aise pour infliger aux Noirs les traitements qu'ils n'infligeaient plus aux Indiens. Cela signifie pour eux que les Noirs importés n'ont pas d'âme, donc qu'ils ne sont pas des humains et qu'on peut les traiter comme des animaux ou des choses à notre guise.

Cette idéologie semble être toujours présente, même inconsciemment, dans l'esprit des personnes racisantes qui ne voient aucune anormalité dans les injustices infligées aux personnes racisées, tandis que ces mêmes injustices feraient scandale et seraient considérées comme un drame si elles étaient infligées à un individu appartenant à leur groupe ou à leur race. En ce sens, Colette Guillaumin a raison de dire que « l'idéologie raciste résulte ainsi d'un

⁴⁸⁴*Ibid.* Dans la suite du texte, Robin DiAngelo soutient que les idées qui structurent l'idéologie raciste sont « constamment corroborées [pour cela] il est très difficile de ne pas y croire et de ne pas les intérioriser », p. 56. Puis elle montre comment « l'idéologie raciale rationalise les hiérarchies raciales en les présentant comme la conséquence d'un ordre naturel [...]. En conséquence, le racisme est profondément ancré dans notre tissu social », p. 56.

⁴⁸⁵Ibram Kendi nous rappelle que même après sa mort, Las Casas a été condamné pour avoir été en disharmonie avec l'idéologie dominante de l'époque selon laquelle certains peuples ne sont pas des humains et ne possèdent pas d'âmes comme eux (les Européens). Voir KENDI, Ibram, *Stamped from the beginning*, Trad. Thomas Chaumont sous le titre: *Racisme. Une autre histoire de l'Amérique*, Paris, Éditions Leduc, 2021, p. 66.

croisement d'une organisation mentale ancienne, la saisie des différences, et le développement d'une structure matérielle, l'extension systématique des exploitations⁴⁸⁶ ».

c. Être blanc et la praxis du racisme

On ne peut pas parler de racisme sans l'existence conjointe des deux éléments constitutifs du phénomène : un racisant et un racisé. Maintenant, il est important de savoir qui peut être racisé et qui peut être racisant. Autrement dit, peut-il y avoir substitution de rôle entre les personnes racisantes et les personnes racisées ? On peut trouver un début de réponse à ces questions chez la sociologue américaine Robin DiAngelo quand elle écrit :

Les personnes non-Blanches peuvent elles aussi avoir des préjugés et exercer des discriminations envers les Blancs, mais elles ne bénéficient pas de la puissance sociale et institutionnelle nécessaire pour les transformer en racisme ; l'impact de leurs préjugés contre les Blancs est nécessairement ponctuel et contextuel. Les Blancs, eux, détiennent les postes sociaux et institutionnels qui permettent d'infuser leurs préjugés raciaux dans le droit, les politiques, les pratiques et les normes de la société avec des moyens dont ne disposent pas les personnes non-Blanches [...]. Ainsi, quand je dis que seuls les Blancs peuvent véritablement être racistes, ce que je veux dire c'est qu'aux États-Unis, ils sont les uniques détenteurs du pouvoir collectif et institutionnel et des privilèges aux dépens des autres groupes raciaux, alors que l'inverse n'est pas vrai.⁴⁸⁷.

On peut avoir certaines réserves sur la limitation du racisme aux seules personnes blanches que prône DiAngelo dans cette citation, car ce qu'elle appelle la transformation des préjugés et de la discrimination en racisme peut bien être appelé le passage à l'acte raciste, et nous pensons qu'il n'est pas forcément manifeste car le racisme a une haute dimension psychologique et il peut tout aussi bien être implicite et voilé. Nous pensons que le « comportement raciste » a une structure, qu'il ne se réduit pas au passage à l'acte, qu'il commence avec la mise en place d'une idéologie prônant la suprématie d'un groupe racial sur

⁴⁸⁶*Ibid.* p. 41.

⁴⁸⁷*Ibid.*, p. 57.

un autre et le sentiment d'être toujours privilégié, qui débouche parfois sur un sentiment de mépris ou d'indifférence, parfois sur un sentiment sans objet et sans raison et même parfois sur un sentiment de jalousie⁴⁸⁸ ou de haine de l'autre, lequel est relâché à chaque fois que l'altérisé ne reste pas à sa place⁴⁸⁹. Toutefois, nous estimons que la position de DiAngelo est sensée et cohérente : le racisme réel étant celui qui atteint sa cible d'une manière ou d'une autre, seul un groupe privilégié est doté de moyens (pouvoir institutionnel, réglementaire, politique et logistique) pour l'infliger à quelqu'un d'autre.

Dans la même veine, Maxime Cervulle, après avoir questionné l'incidence des rapports de race sur les consciences subjectives, parvient à la compréhension que ce questionnement « invite également à appréhender le sujet blanc en tant que produit du racisme⁴⁹⁰ », mais sujet qui consent au moins tacitement à la domination raciale que procure le racisme. En cela, la position de DiAngelo et celle de Maxime Cervulle mettent à mal l'idée de racisme anti-blanc développée entre autres par Pierre-André Taguieff⁴⁹¹.

Maintenant, il serait important de savoir ce que c'est qu'être blanc, puisque finalement on ne saurait nier le sujet blanc comme partie intégrante et productrice de la mécanique raciste. D'entrée de jeu, on peut dire à l'instar de Charles Mills qu'il faut « distinguer être Blanc et

⁴⁸⁸ Concept utilisé par Lacan dans *Encore*, le 20 mars 1973, pour décrire une haine jalouse liée à la perception que l'autre a pris ma place ou que l'autre est en train de jouir de ce dont moi j'avais joui dans le passé. Ce concept est mobilisé par une expérience augustinienne consistant à voir un enfant (qui ne parle pas encore) mais qui pose un regard envieux sur son frère cadet en train de jouir du sein maternel.

⁴⁸⁹ C'est-à-dire quand le racisé jouit ou est susceptible de jouir un privilège (supposé) réservé à la personne racisante.

⁴⁹⁰ CERVULLE, Maxime, « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation », *Cahiers du genre*, vol. 53, n° 2, 2012, p. 38.

⁴⁹¹ Dans *L'imposture décoloniale. Science imaginaire et pseudo-antiracisme*, Pierre-André Taguieff engage une critique sévère de l'antiracisme (mais aussi de tout ce qui tente de réveiller la mémoire de la colonisation) et montre qu'il est au fond une pensée racialisée. Il y dénonce un racisme blanc, une haine de l'Occident. Dans ce livre il adresse une critique aux penseur.e.s antiracistes, notamment à DiAngelo qu'il cite nommément : « les blancs sont à la fois soupçonnés en permanence de "racisme" et condamnés à des conduites pénitentielles. Ils doivent expier leur faute ontologique : le fait d'être blanc. Cette vision du racisme dérivant du "privilège blanc" est au fondement du catéchisme néo-antiraciste rédigé par la pédagogue et activiste Robin DiAngelo, célèbre pour avoir forgé une expression confuse : la fragilité blanche ». cf. TAGUIEFF, Pierre-André, *L'imposture décoloniale. Science imaginaire et pseudo-antiracisme*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020, p. 294. On comprend que Taguieff, en dépit de ce qu'il représente dans le monde académique, persiste dans le déni en faisant la cassure de la mémoire de l'esclavage et du colonialisme notamment en fustigeant la lutte antiraciste et en signant une tribune qui tend à discréditer les études post-coloniales et décoloniales.

«être Blanc»⁴⁹² ». Entendons par là qu’il faut distinguer la blancheur de la blanchité. Cela dit, être Blanc dans le sens de caractérisation phénotypique (blancheur) ne signifie pas automatiquement qu’on embrasse la blanchité étant cette structure économique-politique vouée à la suprématie blanche⁴⁹³. Autrement dit, une personne blanche peut bien rejeter la blanchité en combattant contre les injustices, les inégalités raciales et donc peut ne pas être raciste.

En effet, comme Achille Mbembe le montre à la suite de Fanon, le Blanc – dans le sens de la blanchité – est la fabrique de l’imagination : « le Blanc est, à plusieurs égards, une fantaisie de l’imagination européenne que l’occident s’est efforcé de naturaliser et d’universaliser⁴⁹⁴ ». Toutefois, la ligne de partage des couleurs⁴⁹⁵ est bien visible dans nos sociétés, car comme Tevanian le fait comprendre très clairement, le Blanc est plus une catégorie sociale que raciale. En ce sens, il écrit : « être Blanc, c’est avant tout ne pas subir la discrimination comme les non-Blancs la subissent⁴⁹⁶ ». Pour cela, il montre que l’idée d’être Blanc marche de pair avec l’idée de privilège blanc. Cette réflexion va dans le même sens que celle de Cheryl Harris qui considère la blanchité⁴⁹⁷ comme une propriété.

Dans les mêmes termes, James Baldwin montre que l’expérience vécue du non-Blanc est différente de celle du Blanc. En fait, même s’ils vivent dans un même pays, Blancs et non-Blancs ne sont pas astreints aux mêmes normes et aux mêmes exigences de vie. Ces disparités constituent de l’engrais à la suprématie blanche: « But the Negro’s experience of white world cannot possibly create in him any respect for the standards by which the white world claims to live [...]. Because it has assuaged a dim guilt and testified to the intrinsic superiority of white

⁴⁹²MILLS, Charles, *Le contrat racial* (1997), Trad. Aly Ndiaye, Mémoire d’Encrier, Québec, 2022, p. 166.

⁴⁹³*Ibid.*

⁴⁹⁴MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 73.

⁴⁹⁵ Expression utilisée Par W.E.B. Du Bois pour parler de la frontière invisible qui sépare Blanc.h.e.s et non-blanc.h.e.s.

⁴⁹⁶*Ibid.*

⁴⁹⁷ La blanchité est un mot français (utilisé pour la première fois par Judith Ezequiel) pour traduire le mot anglais « Whiteness » pour parler de cette construction sociale occidentale en rapport à la « race » blanche. Parmi les premiers à utiliser ce mot on trouve William Du Bois, James Baldwin et Toni Morrison.

people⁴⁹⁸ ».

Toutefois, même s'il est apparemment plus confortable d'être Blanc, il n'est pas rare de trouver la présence de plusieurs formes de mal-être chez une grande majorité de personnes blanches notamment quand ils entendent des discours sur et contre le racisme, surtout quand ces derniers sont tenus par des personnes non-blanches. DiAngelo parle de « fragilité blanche » pour qualifier ce type de mal-être. Mais DiAngelo pense que « la fragilité blanche n'est pas une faiblesse en soi. C'est, en réalité, un moyen extrêmement puissant de contrôle racial et de protection des avantages des Blancs⁴⁹⁹ ». Mais, on peut être amené à dire que la gravité de cette fragilité est différente selon le mode de vécu adopté face au privilège blanc. Tevanian distingue trois options possibles face au privilège blanc : l'adhésion, la dénégation et la conscientisation⁵⁰⁰. Et nous pouvons dire que les options citées influencent l'attitude, la conduite et le comportement différemment face à l'autre ethnoracial. En dépit de tout, aux temps des Lumières comme à notre époque, l'identité blanche ou la blanchité reste un privilège voire une propriété comme dit Cheryl Haris⁵⁰¹.

d. Construction d'un imaginaire et d'une conscience identitaire dominante

Comme on vient de le voir, la colonisation marche de pair avec la fabrication d'une identité blanche sans laquelle elle ne serait pas possible. Autrement dit, pour que la domination soit possible, il fallait créer l'imaginaire d'une supériorité. Pour cela, les colonisateurs utilisèrent plusieurs artifices avant de trouver la bonne formule. La formule utilisée par les Européens pour dominer et conquérir les autres peuples était la religion chrétienne. D'abord ils dirent vouloir les évangéliser, qu'ils n'étaient pas civilisés et qu'ils n'étaient pas pleinement humains s'ils ne sont pas chrétiens. Ainsi, avec l'épuisement et la mort des Indiens qui n'étaient

⁴⁹⁸BALDWIN, James, *The fire next time*, London, Michael Joseph, 1963, p. 33.

⁴⁹⁹*Ibid.*

⁵⁰⁰TEVANIAN, Pierre, *La mécanique raciste*, Paris, Dilecta, 2008, p. 87.

⁵⁰¹Voir, HARRIS, Cheryl, "Whiteness as property" in *Harvard Law Review*, Vol. 106, 1993.

pas habitués aux genres de travaux auxquels les Européens les avaient astreints, l'esclavage prit une autre tournure avec l'arrivée des Africains dans les colonies européennes, lesquels étaient sévèrement maltraités sous prétexte qu'ils ne connaissaient pas du tout la religion chrétienne. Dès lors, un dilemme prit naissance, car certains Africains acceptèrent de se convertir au christianisme tandis que parallèlement, certains Européens avaient choisi de renoncer à cette religion.

La question devint alors: fallait-il asservir les Européens qui abandonnèrent le christianisme tout en rendant les Noirs Africains convertis libres? Comme l'objectif réel et premier des colonisateurs européens n'a d'abord pas été l'évangélisation et la conversion des païens mais plutôt la conquête, la colonisation et le profit, il n'était pas question d'avoir la même identité que les asservis, mais au contraire, il fallut maintenir une distance et inventer une supériorité à intégrer à la fois dans leur imaginaire et dans celui des esclaves. Par conséquent, avec la conversion de certains esclaves africains, il est certain qu'on ne pouvait pas maintenir l'identité chrétienne comme identité propre des colonisateurs, et qu'il fallait imaginer une autre identité commune aux colonisateurs, une identité que les Européens ne partageaient pas avec les Africains. Cette nouvelle identité, on la trouve dans la différence de couleur de la peau. C'est ici le premier germe de la création de l'identité blanche. Cette idée est très bien mise en lumière par les mots suivants de Robert Baird :

If you asked an Englishman in the early part of the 17th century what colour skin he had, he might very well have called it white. But the whiteness of his skin would have suggested no more suitable basis for a collective identity than the roundness of his nose or the baldness of his hear. If you asked him to situate himself within the rapidly expanding borders of the known world, he would probably identify himself, first and most naturally, as an Englishman. If that category proved too narrow – if, say, he needed to describe what it was he had in common with the French and the Dutch that he did not share with Ottomans or Africans – he would almost certainly call himself a Christian instead. [...]. That religious identity was crucial for the development of the English slave trade – and

eventually for the development of racial whiteness⁵⁰².

C'est cette même idée que Charles Mills soutient avec beaucoup de clarté quand il montre que même « l'essor du siècle des Lumières et de la laïcité n'a pas tant remis en cause cette dichotomisation (chrétien/infidèle) ⁵⁰³ » qui participe à la construction de la conscience dominante des Européens. Et, la race, continue Charles Mills, « est progressivement devenue le marqueur formel de ce statut différencié, remplaçant la division religieuse (dont le désavantage, après tout, était qu'on pouvait toujours la surmonter par la conversion)⁵⁰⁴ ».

Ces trois dernières citations font écho à l'idée de l'abbé Grégoire concernant la noblesse de la peau citée en introduction. Aussi l'abbé Grégoire soutient-il que les Blancs utilisent bon nombre d'artifices et de stratagèmes pour réussir à faire triompher la doctrine de la supériorité de leur peau. Tantôt ils s'appuient sur une interprétation d'une malédiction biblique, tantôt ils contredisent l'unité de la nature humaine prônée par la Bible, tantôt ils essayent de diviser les non-Blancs pour pouvoir bien asseoir leur hégémonie, etc. Lisons un peu l'Abbé Grégoire:

Ils [les Blancs] prononcèrent qu'une peau africaine excluait des avantages de la société. Combien d'astuces et d'efforts déployés pour établir cette doctrine ! N'ont-ils pas cent fois appliqué aux nègres la malédiction prononcée sur Chanaan ? Tour à tour on les a vus invoquer la bible, en dénaturer le sens pour faire descendre du ciel l'esclavage, puis la contredire en niant l'unité de type dans la nature humaine, en soutenant que le noir est une race différente et ravalée au bas de l'échelle des êtres [...]. Les colons tentèrent ensuite et malheureusement ils réussissent à susciter l'aversion entre les noirs et les sang-mêlé⁵⁰⁵.

En ce sens, on est amené à dire que la blancheur est le résultat d'un ensemble de mises en place qui accompagnent le désir de conquête des Européens à l'âge moderne afin d'asseoir leur domination sur les autres peuples ou ethnies. Autrement dit, la blancheur est le produit d'un

⁵⁰² BAIRD, P. Robert, « The invention of whiteness: the long history of a dangerous idea », in, *The Guardian*, 2021.

⁵⁰³ MILLS, Charles, *op. cit* p. 59.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ GRÉGOIRE, Henri, *De la noblesse de la peau. Du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*, Paris, Jérôme Million, 1826, p. 40.

préjugé de race, né de la construction d'un imaginaire qui résulte de la recherche d'un artifice, d'un alibi afin de trouver une raison pour laquelle on est en droit de dominer l'autre à tout prix. Aussi pouvons-nous soutenir, en nous appuyant sur la pensée de l'Abbé Grégoire, que les Noirs sont « victimes d'un préjugé établi par la cupidité, accepté par l'ignorance, sanctionné par les gouvernements et fortifié par l'habitude⁵⁰⁶ ». Et l'Abbé Grégoire continue sa réflexion en disant avec clarté :

Naturellement irascibles, ils [les Noirs] s'indignent d'être frappés d'une sorte de réprobation, uniquement parce que leur teinte rembrunie est réputée chez les Blancs pire qu'une maladie cutanée [...]. Les qualités les plus brillantes de plusieurs noirs et sang-mêlé ne pouvaient [...] les relever de l'humiliation à laquelle les condamnait le préjugé colonial⁵⁰⁷.

En somme, il est clair que la colonisation existait avant⁵⁰⁸ la modernité mais que c'est au cours de la modernité que la colonisation se fait accompagner de l'oppression et de l'idéologie raciale. On comprendra bien que la blancheur est née de la motivation des Européens à justifier les mauvais traitements infligés aux esclaves noirs en exhibant leur supériorité et leur droit de coloniser, en mettant en avant leur prétendue mission civilisatrice.

4.4 La blancheur entre l'idéologie raciste et l'esclavage transatlantique

Il ressort de ce qui précède qu'il existe un possible lien entre la construction de l'identité raciale blanche, l'idéologie raciste et l'esclavage transatlantique. En effet, comme on l'a dit plus haut, avec la conversion d'un nombre important d'esclaves noirs, l'identité religieuse n'était plus une marque distinctive entre les Européens et les autres; alors, pour maintenir leur droit et leur devoir de colonisation des autres peuples, les Européens ont remplacé l'identité

⁵⁰⁶ *Ibid.* p. 47.

⁵⁰⁷ *Ibid.* p. 48.

⁵⁰⁸ Dans *Le système colonial dévoilé*, Baron de Vastey écrit : « Les Grecs avaient des colonies dans l'Asie Mineure, les Romains dans les Gaules; ces peuples fondateurs n'ont point été les oppresseurs de leurs colonies ». VASTEY, Jean-Louis, *Le système colonial dévoilé* [1814], Paris, l'Harmattan, 2002, p. 19.

religieuse par une identité raciale. Cette identité raciale blanche occupe une place centrale dans la mise en place de l'hégémonie raciale européenne et dans le processus de la colonisation.

b. Blanchité et expansion coloniale

Selon ce qui vient d'être dit, on peut comprendre que la blanchité⁵⁰⁹ est née du désir de conquête des Européens et de l'esclavage transatlantique. En ce sens, la blanchité est l'invention d'une identité raciale blanche motivée dès le départ par le besoin de justifier la maltraitance et l'asservissement des Africains. Cela dit, la blanchité nous révèle le rôle du système esclavagiste dans la construction de l'idéologie raciste. Cela ne veut pas dire pour autant que l'esclavage et le racisme (anti-noir) forment une seule réalité – d'ailleurs, au début de l'esclavage transatlantique, certains Blancs travaillaient comme esclaves aux côtés des Noirs Africains, pour des raisons religieuses peut-être – mais ils entretiennent des relations causales. Ainsi, Éric Williams (cité par Robert Baird) a-t-il raison de dire que l'esclavage n'est pas né du racisme mais plutôt que le racisme est la conséquence de l'esclavage⁵¹⁰.

En effet, le désir de conquête des Européens à l'époque moderne (que nous appelons « ego conquiro moderne » à la suite de Dussel) a créé une institution : l'esclavage et des préjugés raciaux. Si l'esclavage institutionnel a fini par disparaître, les préjugés raciaux quant à eux demeurent, se perpétuent et se transmettent de génération en génération dans les communautés blanches, si bien qu'ils entraînent des répercussions palpables et réelles sur les descendants des anciens esclaves. En ce sens, les mots suivants d'Alexis Tocqueville sont très parlants quand il écrit : « J'aperçois l'esclavage qui recule; le préjugé qu'il a fait naître reste

⁵⁰⁹Pour Émilie Tremblay, la blanchité « se réfère à un espace culturel, social et politique dominant étroitement liée à l'expansion coloniale européenne qui favorise les personnes qui sont caractérisées comme blanches. Elle ne se réfère pas uniquement à la couleur de peau ni à la subjectivité individuelle mais à une idéologie basée sur des valeurs, des croyances, des normes, des comportements et des pratiques culturelles – considérés comme étant standards – qui entraîne une distribution différenciée du pouvoir et des privilèges ». TREMBLAY, Émilie « Penser la blanchité dans la construction de sa méthode », dans, MORICEAU, Jean-Luc et SOPARNOT, Richard, *Recherche qualitative en sciences sociales. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*, Caen, EMS éditions, 2019, p. 261.

⁵¹⁰ BAIRD. P. Robert, *op. cit.*

immobile⁵¹¹ ». Comme on peut le constater, ces mots datant du XIX^e siècle ne perdent rien de leur fraîcheur et de leur vérité aujourd'hui encore. Plus clairement, Tocqueville avance : « les modernes, après avoir aboli l'esclavage, ont encore à détruire trois préjugés bien plus insaisissables et plus tenaces que lui : le préjugé du maître, le préjugé de race et le préjugé du blanc⁵¹² ». Dans la même perspective que celle de Tocqueville, nous pouvons nous demander : pourquoi le préjugé racial a-t-il pu tenir jusqu'à aujourd'hui? Autrement dit, comment la blancheur s'est-elle bien ancrée dans l'imaginaire de telle sorte que, comme dit Charles Mills, la suprématie blanche constitue de nos jours le système politique le plus puissant du monde ?

c. Le contrat racial, entre hégémonie blanche et ancrage épistémique

Pour répondre aux deux questions posées plus haut, nous pouvons nous appuyer sur le travail de Colette Guillaumin sur *L'idéologie raciste*. En effet, Colette Guillaumin pense qu'on ne saurait séparer la doctrine des faits si on veut faire une juste analyse du racisme⁵¹³. Cela dit, le racisme ne peut pas être réduit à de simples manifestations de haine individuelles. Il est avant tout une structure liée à l'organisation du monde politique, social, économique et épistémologique telle qu'elle est régie par l'hégémonie et la suprématie blanche. Comme Mélusine le dit : « La notion de blancheur désigne précisément cette hégémonie du groupe blanc résultant de la structuration raciste de l'espace social⁵¹⁴ ». Cette hégémonie est caractérisée, entre autres, par l'attribution de la paternité de toutes les sphères du savoir et du pouvoir (découvertes et inventions scientifiques et politiques) à des personnes blanches.

En effet, l'esprit de conquête s'opérationnalise en se faisant accompagner de deux processus différents mais complémentaires tout au long de l'histoire de l'Europe, et plus tard de l'occident en général. Le premier est l'élaboration d'un ancrage épistémique caractérisé par

⁵¹¹ TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Tome II, Pagnere, Paris, 1848, p. 284.

⁵¹² *Ibid.* p. 449.

⁵¹³ GUILLAUMIN, Colette, *op.cit.* p. 47.

⁵¹⁴ Mélusine, « Être blanc, ou le privilège de l'ignorance », *Cahiers libres*, La Découverte, 2020. p. 231-247.

un contrat épistémologique qui consacre la prédominance européenne en matière de scientificité du savoir. Dans cette perspective, on attribue toute invention sérieuse aux Européens en jetant dans les oubliettes (certaines fois en connaissance de cause) toutes les inventions du même genre effectuées par des peuples non Européens. L'une des preuves les plus parlantes concerne l'histoire même de la philosophie. En effet, il est devenu un lieu commun que le premier philosophe reconnu par l'histoire de la philosophie fut Thalès de Milet; or, ce dernier avait affirmé qu'il a appris la philosophie chez ceux que les Grecs avaient qualifiés de barbares, c'est-à-dire les Africains⁵¹⁵; l'explorateur africain Aboubakri II⁵¹⁶ aurait mis les pieds à l'endroit appelé Amérique aujourd'hui plus d'un siècle avant Christophe Colomb alors que c'est ce dernier que l'on considère comme « découvreur » de l'Amérique; les Étrusques ont inventé le système d'irrigation avant la venue des Romains mais ce sont les Romains qui en ont la paternité. On pourrait multiplier les exemples à l'infini.

Ce premier processus a au moins deux conséquences. D'abord, il produit ce que Miranda Fricker appelle une « injustice épistémique⁵¹⁷ » caractérisée par la non-acceptation, le boycottage et la censure d'une œuvre, d'une pensée produite par une personne ou le refus d'accepter le témoignage d'une personne du fait qu'elle n'appartient pas à la race dominante ou au groupe dominant. Ryoa Chung donne une explication particulièrement claire du concept « injustice épistémique » quand elle écrit : « La notion d'injustice épistémique désigne les formes d'inégalité dans l'accès au savoir ou à la production de savoir, or, les inégalités socioculturelles, économiques et politiques qui caractérisent une société déterminent les

⁵¹⁵ Voir BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie. Tome I. L'Antiquité et le Moyen-Age*. Introduction.

⁵¹⁶ Voir DIAGNE, Pathé, *Bakari III (1312) et Christophe Colomb (1492). À la rencontre de Tarana ou l'Amérique*, Paris, L'Hamarttan, 2014. Voir aussi DIALLO, Boubacar et KÉÏTA, El Ibrahima Kali, *Le jour où Aboubakri II découvrit l'Amérique. Sur la possibilité d'une expédition scientifique des côtes de la Gambie vers Recife au Brésil*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2020.

⁵¹⁷ Expression inventée par la philosophe britannique Miranda Fricker pour parler de la dissymétrie qui existe entre la valeur accordée à la pensée, la parole ou l'œuvre d'une personne racisante ou appartenue à un groupe dominant quelconque et celle accordée à la pensée, la parole ou l'œuvre d'une personne racisée ou appartenue à un groupe dominé.

inégalités d'accès à ces positions d'autorité épistémique⁵¹⁸ ». Autrement dit, en raison des injustices épistémiques, le travail intellectuel d'une personne n'est pas adéquatement compris et est rejeté du fait de son appartenance à un groupe dominé.

La deuxième conséquence est que le processus d'ancrage épistémique favorise ce que Charles Mills appelle « l'ignorance blanche⁵¹⁹ » qui, loin d'être déficitaire, est un privilège pour la personne blanche car elle participe, dit Mills, au maintien de l'illusion de la supériorité blanche : « L'illusion de la supériorité raciale se protège contre toute réfutation. De même sur le plan épistémique positif, la voie de la connaissance noire passe par la reconnaissance consciente de l'ignorance blanche⁵²⁰ ».

En fait, cette ignorance fait l'affaire de la personne blanche. Dans cette même perspective, Mélusine soutient dans son article « Être blanc, ou le privilège de l'ignorance » que l'ignorance de la situation de l'autre est favorable pour la personne blanche dans la mesure où elle devient aveugle à ses propres privilèges⁵²¹ et par conséquent aux discriminations que subissent les personnes non-blanches.

En effet, l'occident se crée une réputation épistémique qui constitue le moule à travers lequel tout savoir doit passer pour être validé et qui est propre à exclure, à banaliser ou à boycotter toute production de savoir qui ne va pas dans le sens de la suprématie blanche. Cela dit, la rationalité moderne se met au service des préjugés raciaux et de tels préjugés marchent de pair avec une colonisation épistémique visant à occidentaliser et à « blanchiser » le savoir afin de pérenniser la suprématie blanche.

En effet, cette notion de blanchité permet de comprendre la structure dissymétrique qui

⁵¹⁸CHUNG, Ryoa, « Les études féministes pour résister aux injustices épistémiques genrées », dans Sabine Lamour, Denise Côté et Daline Alexis (dir.), *Déjouer le silence. Contre-discours sur les femmes haïtiennes*, Montréal, Remue-ménage, Mémoire d'encrier, 2018, p. 26.

⁵¹⁹ Loin d'être une passivité, cette ignorance résiste, réplique, agresse, elle est active, dynamique. « Loin de se limiter aux analphabètes et aux incultes, elle se propage au plus haut niveau de la terre, se présentant même éhontément comme un savoir ». Voir MILLS, Charles, « L'ignorance blanche » dans, *Racisme en Poche, Marronages*, Vol. 1 no 1, 2022, p. 96.

⁵²⁰*Ibid.*

⁵²¹ Voir MÉLUSINE, *art. cit.*, p. 240.

existe entre les chercheur.e.s blanc.he.s et les chercheur.e.s non blanc.he.s en ce qui a trait à la validité de leurs recherches. Ainsi, comme le soutient Emilie Tremblay⁵²², la notion de blanchité permet même aux chercheur.e.s blanc.he.s de prendre conscience de leur positionnalité dans le processus de la recherche en procurant une chance d'élaborer une production plus objective.

Le deuxième processus mis en place notamment par les récits de voyage des Lumières est la création d'un ancrage de la hiérarchie sociale racialisée. Cet ancrage est caractérisé par l'invention, la construction et la mise en place de l'idée de race. L'objectif de cette construction est de parvenir à une identité blanche considérée comme supérieure. Une fois créée, dit Mills, l'identité blanche façonne l'être et la conscience de l'individu. Finalement, cet ancrage hiérarchique aboutit à un « Contrat racial⁵²³ » qui intègre au fond le premier processus, car il est un accord (entre les membres de la race dite supérieure) qui est à la fois politique, moral et épistémologique pour maintenir et entretenir la suprématie et la dominance de la race blanche.

Dans cette perspective, Charles Mills a raison de montrer que l'idée du contrat social évoquée par les penseurs modernes peut être remplacée par l'idée de contrat racial. En effet, après avoir montré que l'âge d'or de la théorie du contrat racial coïncide « avec la croissance d'un capitalisme européen dont le développement était stimulé par les voyages d'exploration⁵²⁴ », c'est-à-dire entre 1650 à 1880, Charles Mills montre que les voyages d'exploration « ont donné au contrat un sous-texte de plus en plus racial⁵²⁵ ». Ainsi donc, le contrat social moderne faisait face à une dangereuse contradiction, quand on sait qu'au moment où les Lumières prônaient des idées antipatriarcales d'égalité des droits, d'autonomie et de liberté pour tous les êtres humains, ont « eu lieu en même temps [...] le massacre, l'exploitation

⁵²² TREMBLAY, Émilie « Chapitre 18. Penser la blanchité dans la construction de sa méthode », Jean-Luc Moriceau éd., *Recherche qualitative en sciences sociales. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*. EMS Éditions, 2019, p. 264.

⁵²³ C'est aussi le titre de l'un des textes fondateurs de la philosophie critique de la race publié pour la première fois en Anglais en 1997 par Charles W. Mills.

⁵²⁴ MILLS, Charles, *Le contrat racial*, *op.cit.* p. 111.

⁵²⁵ *Ibid.*

et l'assujettissement à l'esclavage héréditaire d'hommes qui, au moins en apparence, sont des humains⁵²⁶ ».

Cette contradiction ne saurait être dépassée que par le contrat racial qui sous-tend d'ailleurs le contrat social continuellement réécrit. C'est ce qui amène Charles Mills à soutenir que « le contrat racial est la vérité du contrat social⁵²⁷ ». En effet, le contrat racial refuse la reconnaissance de la personne non-blanche (de la personne noire en particulier) comme un humain à part entière qui serait égal aux personnes blanches :

En tant que principales victimes, les non-Blancs ont, bien évidemment, toujours été conscients de ce schisme particulier qui traverse la psychè blanche. [...]. Le contrat racial comprend un contrat épistémologique, une épistémologie de l'ignorance. « La reconnaissance est une forme d'accord », et selon les modalités du contrat racial, les Blancs ont accepté de ne pas reconnaître les Noirs en tant que personnes égales⁵²⁸.

De cette façon un cadre pluridimensionnel est alors constitué dans lequel les adeptes de la blanchité enferment le non-Blanc pour qu'il ne soit pas en mesure de s'élever au-delà de sa position de non-Blanc. Cela permet donc de justifier l'imaginaire de supériorité blanche présente dans tous les esprits.

d. La construction de la blanchité comme facteur de domination raciale

Les deux processus complémentaires qu'on vient d'analyser se révèlent nécessaires à la légitimation de la suprématie blanche et au maintien de la colonialité dans ses trois volets (savoir, pouvoir et être) qui constituent le point d'aboutissement de « l'Ego conquiro » dont parle Dussel. À ces deux processus, on peut ajouter la création de la blanchité qui est une suite logique du deuxième processus. Notre souci consiste non seulement à comprendre les fondements et les rouages de la construction de l'identité blanche et de la blanchité mais aussi

⁵²⁶*Ibid.*

⁵²⁷*Ibid.*

⁵²⁸*Ibid.* p. 152-153.

et surtout, comment les Lumières se positionnent-t-elles face aux autres identités. C'est pourquoi que, contre toute attente, nous sommes intéressés à la notion de « blanchité » dans une thèse sur Les Lumières. En effet, comme Émilie Tremblay le dit à la suite de Maxime Cervulle, la blanchité « se réfère à un espace culturel, social et politique dominant étroitement lié à l'expansion coloniale européenne qui favorise les personnes considérées comme blanches⁵²⁹ ». Émilie Tremblay poursuit sa réflexion en disant que « la blanchité rend visibles les présupposés qui sont attachés à ce statut invisibilisé, les privilèges, dont celui de ne pas avoir conscience de son statut privilégié et les opportunités qu'il induit⁵³⁰ ».

En effet, le concept de blanchité offre l'avantage d'éviter le piège de l'essentialisation qui guette souvent les recherches sur les identités subjectives dans la mesure où il désigne non seulement l'hégémonie et la suprématie blanche, mais aussi un obstacle à l'épanouissement des minorités ethnoraciales à bien des égards. En ce sens, Maxime Cervulle explique avec clarté que :

[La blanchité] désigne l'hégémonie sociale, culturelle et politique blanche à laquelle sont confrontées les minorités ethnoraciales [...]. Le concept de la blanchité ne renvoie ni à un type corporel ni à une origine définie, mais à un construit social : aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes sociaux historiques, certains individus ou groupes peuvent être assignés [...] à une 'identité blanche' socialement gratifiante⁵³¹.

La blanchité est à la fois la perception d'une appartenance à la race dite supérieure, une expérience vécue de la domination et un effort continu pour sauvegarder les privilèges et la suprématie de sa race en utilisant tous les moyens – quelquefois inconsciemment – pour diminuer, boycotter et discriminer les individus qui ne sont pas perçus comme Blancs. Toutefois, comme Charles Mills a pris le soin de le faire, il ne faut pas confondre blancheur et blanchité : toutes personnes blanches ne partagent pas forcément et automatiquement les vœux

⁵²⁹ TREMBLAY, Émilie, *op. cit.* p. 261.

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ CERVULLE, Maxime, *op.cit.* p. 39.

de la blancheur. Certaines d'entre elles contribuent grandement à des luttes antiracistes et agissent contre les préjugés racistes datant de l'époque moderne.

En somme, on peut comprendre que plusieurs éléments rentrent dans la constitution et la maintenance des préjugés raciaux : l'interprétation du récit biblique de la malédiction de Cham et l'usage que les penseurs des Lumières ont fait des récits de voyages modernes, la rationalisation raciste des préjugés – émis par les voyageurs – par une bonne frange des penseurs des Lumières et la création de la blancheur par les Lumières modernes sont autant d'éléments qui servent de fondement aux préjugés racistes, qui constituent le contrat racial et qui configurent le monde contemporain tel qu'il est.

Chapitre 5

Les Lumières par-delà les frontières
chronologiques et géographiques. Le cas des
Lumières noires

La Négritude résulte d'une attitude active et offensive de l'esprit. Elle est sursaut et sursaut de dignité. Elle est refus, je veux dire refus de l'oppression. Elle est combat, c'est-à-dire combat contre l'inégalité [...]. Autrement dit, la négritude a été une révolte contre ce que j'appellerai le réductionnisme européen. CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 1955 /2004, p. 84.

V. Les Lumières par-delà les frontières chronologiques et géographiques. Le cas des Lumières noires

Au chapitre premier, nous avons déjà parlé du décentrement des Lumières en essayant de dégager la thèse suivant laquelle les Lumières ne sauraient se limiter ni à un espace géographique ni à une période chronologique précise (en l'occurrence le XVIII^e siècle). Nous reprendrons cette idée dans ce chapitre en réaffirmant que les Lumières vont au-delà du XVIII^e siècle. Notre pensée va dans le même sens que la leçon inaugurale d'Antoine Lilti au titre évocateur : *Histoire des Lumières, XVIII^e-XXI^e siècle* dans laquelle il considère les Lumières à la fois comme « un moment historique, un idéal philosophique et un héritage intellectuel » inscrits dans un processus continu⁵³².

Dans ce chapitre, nous voulons soutenir non seulement l'idée que les « Lumières ne sont pas seulement une philosophie, qu'elles sont un combat⁵³³ », qu'elles appartiennent, en effet, « au patrimoine intellectuel mondial⁵³⁴ », qu'elles « ne sont pas un héritage exclusivement européen⁵³⁵ »; mais aussi et surtout l'idée qu'il existe des « alter-Lumières », entre autres ce qu'il convient d'appeler les Lumières noires qui permettent de mieux « comprendre le véritable potentiel universaliste des Lumières⁵³⁶ ». L'objectif de ce chapitre sera donc d'élargir la

⁵³² LILTI, Antoine, *Actualité des Lumières : Une histoire plurielle*, Paris, Arthème Fayard et Collège de France, 2023, p. 29.

⁵³³ *Ibid.* p. 27.

⁵³⁴ *Ibid.* p. 38.

⁵³⁵ *Ibid.* p. 40.

⁵³⁶ *Ibid.* p. 42.

conception des Lumières en y intégrant les Lumières noires. Il va sans dire que cet élargissement conceptuel des Lumières ne peut pas se faire sans une délimitation conceptuelle des Lumières noires. Et comme nous allons le soutenir, les Lumières noires, pouvant être considérées à certains égards comme les « marges des Lumières⁵³⁷ », constituent pourtant un héritage des Lumières modernes européennes.

5.1 Le transcendantalisme des Lumières. Héritage des Lumières du XVIII^e siècle au XXI^e siècle

Nous empruntons le concept de transcendantalisme aux penseurs américains Ralph Emerson et Henry Thoreau pour soutenir l'idée que les Lumières européennes se dépassent elles-mêmes en donnant naissance à des « alter-Lumières » qui, elles-mêmes, tentent de renouer avec les idéaux des Lumières qui ont été corrompus et délaissés par les préjugés (raciaux, sociaux et de genre) ayant hanté la pensée et l'œuvre de certains grands penseurs des Lumières, tel qu'attesté par l'historiographie canonique dominante.

Le concept a été utilisé au XIX^e siècle par Ralph Waldo Emerson (1803–1882) et Henri David Thoreau (1817–1862) dans le souci de proposer une nouvelle conception de l'être humain fondée sur la conviction que l'être humain est bon naturellement et qu'il peut se transcender lui-même, qu'il peut trouver sa pureté originelle s'il s'écarte des mœurs sociales en rentrant en lui-même. Par l'utilisation de ce concept, nous faisons un déplacement de son sens afin de montrer que les alter-Lumières sont une source inépuisable dans laquelle on peut retrouver les idéaux des Lumières corrompus par la plupart des penseurs des Lumières modernes européennes.

⁵³⁷ L'expression « marge des Lumières » peut être entendue au moins de deux manières : elle peut désigner une catégorie de pensée mise à la marge parce qu'elle s'oppose aux idéaux des Lumières et à la Révolution. À contrario, elle peut désigner une catégorie de pensée mise à la marge parce qu'elle pousse les Lumières jusqu'à leurs limites. La première est mise à l'écart parce qu'elle est conservatrice et traditionnaliste, la deuxième est mise à l'écart parce qu'elle vise une émancipation universelle et radicale. Il va sans dire que les Lumières noires font partie de la deuxième catégorie.

En effet, nous pensons que les Lumières sont transcendantes et nous entendons par « transcendance des Lumières » non seulement le fait que les Lumières dépassent leur cadre historique et chronologique cantonné autour du XVIII^e siècle, mais aussi le fait que les Lumières atteignent leur plus haut point de perfectionnement en dépassant et en dénonçant les préjugés et les ambivalences des Lumières modernes, et surtout en postulant des alter-modernités ou alter-Lumières visant à combattre la subordination raciale et tous les autres préjugés qui ont hanté les Lumières modernes européennes.

a. De la pluralité des Lumières. Le cas des Lumières noires

Dans le chapitre 1, nous avons soutenu l'idée que les Lumières sont à la fois multiples et hétérogènes. En effet, à côté des Lumières européennes, on a évoqué d'autres Lumières non européennes. Par contre, l'histoire de la philosophie – qui est d'ailleurs une invention⁵³⁸ des Lumières modernes (on y reviendra) – a tendance à faire de l'Europe le biotope non seulement des Lumières, mais aussi de la philosophie. Les Lumières modernes, telles que conçues par l'historiographie occidentale, ont fait des « promesses émancipatrices » à l'humanité (liberté, égalité, droits humains, et émancipation des différentes tutelles, etc.) tout en dégageant l'idéal d'un universalisme pluridimensionnel entre autres humaniste et rationaliste. Toutefois, comme on l'a vu au chapitre 1, la seule présence des Noirs nous a permis de constater les contradictions, les paradoxes et les ambivalences des Lumières modernes européennes. En ce sens, comme le fait remarquer Tzvetan Todorov, la Traite des Noirs et leur esclavage sont les principales et véritables épreuves de cet universalisme (idée déjà évoquée au chapitre 1). Cette idée est aussi soutenue par Lewis Gordon quand il écrit :

L'existence noire met en évidence une tension centrale dans la pensée moderne. Tout en célébrant

⁵³⁸ S'il est vrai que l'historiographie se développe au XIX^e siècle et que *Les leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel peuvent être considérées, à quelques égards, comme l'un des textes fondateurs de l'histoire de la philosophie, il faut bien admettre – en raison de l'avènement de l'idée de progrès au XVIII^e siècle et du besoin de lire l'histoire comme une marche continue de l'humanité vers plus de progrès – que l'histoire de la philosophie est contemporaine des Lumières.

la valeur de la liberté, la pensée moderne a été en grande partie une rationalisation de l'esclavage et a ignoré les idées des Noirs sur l'esclavage et la liberté. On doit donc se demander dans quelle mesure la pensée philosophique se voue à la vérité et à la réalité. La raison alléguée pour exclure la pensée noire est un prétendu attachement aux thèmes universels. On peut aisément montrer que ceci prend souvent la forme d'une présomption de la particularité de la négritude élargie par la force universalisante de la blanchitude. Que cette blanchitude se fonde sur l'ignorance de la négritude alors que la négritude se définit par rapport à la blanchitude (et à d'autres fournisseurs de pensée symbolique) mène à un renversement de vision. La blanchitude n'est universelle que dans la mesure où elle ignore la réalité. C'est un particulier qui s'affirme universel⁵³⁹.

On comprend par cette longue citation que l'historiographie traditionnelle occidentale moderne (y compris celle des Lumières) a toujours ignoré la pensée noire en construisant l'histoire du monde. Dès lors, notre question de départ « comment les Lumières ont-elles pensé leur rapport au monde et aux autres? » refait surface. Cette question pose, du coup, le problème de l'universalisme des Lumières, mais sachant que les Lumières ne sont pas une, de quelles Lumières parle-t-on ? Les Lumières sont-elles une invention exclusive de l'Europe?

Pour débattre de ces questions, reprenons deux affirmations déjà évoquées sur les Lumières afin de pointer du doigt non leur fausseté, mais leur délicatesse. D'abord, l'affirmation faite par Tzvetan Todorov dans *L'esprit des Lumières* qui énonce : « Les Lumières sont la création la plus prestigieuse de l'Europe, et elles n'auraient pas pu voir le jour sans l'existence de l'espace européen, à la fois un et multiple⁵⁴⁰ ». Ensuite, celle de Jonathan Israel qui soutient : « les Lumières européennes furent un mouvement intellectuel et culturel extrêmement

⁵³⁹ GORDON, Lewis, « L'existence noire dans la philosophie de la culture ». *Africana, une philosophie de l'africanité*, Éditions Diogène, 2011, p.130.

⁵⁴⁰ TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des Lumières, op. cit.*, 2006, p. 123-124. L'idée de présenter l'Europe comme le centre du monde et comme modèle n'est pas nouvelle : Edmund Husserl, par exemple, a montré qu'il y a en Europe « quelque chose d'insigne à quoi tous les autres groupes de l'humanité eux-mêmes sont sensibles, quelque chose qui, abstraction faite de toute utilité, les pousse à s'eupéaniser plus ou moins, alors que nous, si nous nous comprenons bien, nous ne nous indianiserons par exemple jamais. Je veux dire que nous sentons (et vu l'absence de toute idée claire, ce sentiment est bien légitime) que l'humanité européenne possède de manière innée une entéléchie qui domine de part en part la transformation de la figure européenne et lui confère le sens d'un développement en direction d'un pôle éternel ». Voir HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, Hatier, 2019, p. 59.

unifié⁵⁴¹».

Contrairement à la vision dogmatique et euro-centrique des Lumières perceptible dans ces deux affirmations⁵⁴², aussi sensées soient-elles, nous pensons que les Lumières sont non seulement à la fois multiples et hétérogènes, mais aussi que chaque pays adapte les idéaux des Lumières à sa situation. Par conséquent, au-delà des taxinomies habituelles, nous pensons qu'il est nécessaire de procéder à une décolonisation des Lumières car, contrairement à Levinas faisant référence à Platon, nous pensons qu'il n'y a pas de cultures privilégiées⁵⁴³ et qu'il faut tourner le dos à la « colonialité épistémique » qui accorde à l'occident une mission civilisatrice du monde. Nous pensons comme Merleau-Ponty que la philosophie européenne / occidentale peut apprendre des philosophies non européennes⁵⁴⁴.

En ce sens, nous pensons qu'il est impératif de « décoloniser pour universaliser⁵⁴⁵ ». Voilà pourquoi nous avons appuyé l'idée du décentrement des Lumières proposée par Marc Belissa⁵⁴⁶. Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, les Lumières sont multiples et à côté des Lumières européennes plus populaires (et popularisées), nous trouvons également des Lumières non européennes. Charles Mills a très bien exprimé cette idée:

⁵⁴¹ ISRAEL, Jonathan, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, [2001], Trad. Pauline Hugues et al. Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 22.

⁵⁴² C'est dans la même veine que Catherine König-Pralong fait la remarque suivante : « L'Europe a été conçue comme l'espace vital de certaines productions intellectuelles, en particulier comme le biotope de la philosophie. De manière récurrente, à partir des Lumières, les philosophes, les historiens de la culture et les théoriciens de la science politique ont en effet défini la civilisation occidentale ou l'Europe au moyen de trois propriétés : la liberté, la sécularisation et la pensée rationnelle. Ces trois qualités furent en partie conçues dans un jeu d'opposition au monde, à la culture ou à l'« esprit » islamiques, qualifiés de serviles, religieux et mystiques ou poétiques ». Voir KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2019, p. 85-86.

⁵⁴³ Dans les mots de Levinas, « il existe une culture privilégiée [...] qui consisterait à déprécier les cultures proprement historiques et à coloniser en quelques façon le monde, à commencer par le pays où surgit cette culture révolutionnaire ». Voir LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1987, p. 31.

⁵⁴⁴ Dans les mots de Merleau-Ponty : « La philosophie occidentale peut apprendre d'elles [des philosophies non européennes] à retrouver le rapport avec l'être, l'opinion initiale dont elle est née, à mesurer les possibilités que nous nous sommes fermées en devenant » occidentaux » et, peut-être à les ouvrir ». Voir MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes, op. cit.*, p. 176.

⁵⁴⁵ La formule est de Souleymane Bachir Diagne. Voir BACHIR DIAGNE, Souleymane, *Universaliser. L'humanité par des moyens d'humanité*, Paris, Albin Michel, 2024, p. 105.

⁵⁴⁶ BELISSA, Marc, « La faute à Voltaire? La faute à Rousseau? », dans, Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Talendier, 2015, p. 28.

There are multiple Enlightenments, demarcated, for example, by geography, chronology, and political orientation. Thus we have the standard lineup, both within and outside continental Europe (though not outside the European world order), of for instance the Scottish, Dutch, German, French, and Ibero-American Enlightenments, each with their respective timings. External to that world (at least in conventional cartographies), we have the less familiar Islamic Enlightenment, whether of eighteenth-century modernity onward, or challenging standard periodizations as well as standard mapmaking – in the Arab influence on the putatively self-created, springing from its own brow earlier European Renaissance (al-Khalili 2012). Then, there are political categorizations as in Jonathan Israel's (2001) contrast between conservative / moderate and radical Enlightenments. So the potential plurality of reference of the concept must be borne firmly in mind: the space, time, and politics of Enlightenment are all variable⁵⁴⁷.

Il est clair qu'à côté des Lumières européennes, il existe aussi des Lumières non européennes dont font partie les Lumières indiennes et les Lumières chinoises. Nous avons montré que les Lumières sont non seulement multiples mais aussi, qu'elles sont hétérogènes. En effet, il est clair que les Lumières ne sont pas l'apanage exclusif de l'Europe. Et, comme le soutient Charles Mills, il est même nécessaire d'éclairer les ténèbres produites par les différentes contradictions des Lumières européennes par d'autres Lumières. Dans cette perspective, Charles Mills suggère la reconnaissance d'une catégorie des Lumières déniée voire oubliée par toutes les historiographies occidentales, celle intitulée les Lumières noires: « *I suggest we need to formally recognize a variant not usually listed in these taxonomies : what could be termed the Black Enlightenment⁵⁴⁸ » ». C'est cette variante des Lumières que ce chapitre espère explorer. Mais alors, que sont les Lumières noires?*

b. Les « Lumières noires » selon Charles Mills

Parler de Lumières noires revient à parler de l'esclavage transatlantique car, comme

⁵⁴⁷ MILLS, Charles, « The illumination of blackness », in *Antiblackness*, ed. Moon-Kie Jung et Jao H. Costa-Gavras, Durham, Duke University Press, 2021, p.18-19.

⁵⁴⁸ MILLS, Charles, « Black Light », *Art Forum*, été, 2018, article en ligne consulté le 25 mars 2024.

Charles Mills le soutient, le développement des Lumières noires coïncide avec la modernité à partir de l'expérience de l'esclavage transatlantique et de la subordination raciale⁵⁴⁹. C'est surtout chez Charles Mills qu'on peut trouver une bonne définition des Lumières noires. En effet, dans un court article publié en 2018 sous le titre « Black Light » dans *Art forum* puis remanié, approfondi et publié en 2021 sous le titre « The illumination of Blackness » publié dans *Antiblackness*, Charles Mills définit les Lumières noires comme une philosophie qui se développe à partir de l'expérience distinctive de la subordination raciale.

Les Lumières noires seraient en fait une correction apportée aux Lumières blanches, lesquelles ont été, si l'on peut dire, trop « aveuglantes » en raison de leur excessive brillance. Cette idée est très bien exprimée par Charles Mills:

So if the “whiteness” of Enlightenment vision has too often been self-blinding rather than illuminating, a black correction has been required to see clearly. And from this perspective, this angle of vision, the problem has never been a genuinely universalist White Enlightenment but a consistently racially particularist White Enlightenment, from the American founding father Thomas Jefferson, a slave owner, proclaiming the self-evident truth of human equality to the German philosopher Immanuel Kant, simultaneously the father of modern Western ethics and the inventor of modern “scientific” (biological) racism⁵⁵⁰.

Charles Mills montre que s'il est impossible de parler de philosophie noire ou des Lumières noires avant la modernité, c'est parce que justement la catégorie raciale noire (mais également la catégorie raciale blanche d'ailleurs) n'existait pas avant cette période⁵⁵¹. Cela ne veut pas dire que les noirs ne philosophaient pas avant la modernité – au contraire, tout concourt à prouver que la philosophie a une origine africaine⁵⁵² – mais que la catégorie raciale noire

⁵⁴⁹*Ibid.* » The Black Enlightenment develops in modernity out of the experience of Atlantic slavery, which created a stigmatized, diasporic Afro-descendant population not merely in the Americas but also in Europe ».

⁵⁵⁰*Ibid.*

⁵⁵¹ Il est vrai que, comme le dit Charles Mills à la suite de Neil Irvin Painter et de George Fredrickson, le monde pré-moderne avait « beaucoup de préjugés et de sectarismes tribaux, ethniques et religieux », mais ces derniers n'ont jamais muté sous une forme raciale avant la modernité. Voir MILLS, Charles, « The illumination of blackness », *art. cit.*, p. 20.

⁵⁵² À la question : la philosophie est-elle une invention des Grecs ou un héritage qu'ils ont reçu des « Barbares »?, Émile Bréhier répond : « Il semble que les orientalistes, à mesure qu'ils nous dévoilent les civilisations

n'existait pas avant la modernité. Autrement dit, même si on était amené à reconnaître l'existence d'un racisme occidental prémoderne, la subordination raciale systématisée des Noirs remonte à la modernité⁵⁵³.

Toutefois, si on souhaitait tracer une généalogie de la pensée noire, nous aurions pu dire que les sciences, les arts et même la philosophie découlent de l'Afrique, mais la catégorie raciale « Noire » n'a pas un caractère transhistorique au sens où sa réalité est un socio-construit historique lié à l'histoire de la modernité. Dans cette ligne de pensée, dans une démarche dialectique rigoureuse, en rappelant que l'humanité vient de l'Afrique (noire), Charles Mills affirme d'abord que tout (y compris la philosophie des Lumières européennes) aurait une origine nègre⁵⁵⁴. Il ajoute ensuite que cela ne veut pas dire que la philosophie noire inclut toutes les anciennes philosophies tout en précisant ce qu'il entend par « Noir » :

However, at least in my recommended usage, Black philosophy does not include all the philosophizing of the former group either. Blackness for me denotes not just a particular range of skin colors and phenotypical features, a designation that can be applied by us to populations in past epochs independently of how these populations actually thought of themselves, but to populations racialized as black, and (generally) identifying themselves as such. As I am suggesting we use the term, then Blackness is a racial category, not just a physical description, and as such it cannot exist before racial Blackness exists, and thus before race exists⁵⁵⁵.

Charles Mills explique ainsi que toute philosophie réalisée par les Noirs n'est pas automatiquement une philosophie noire. De même, d'autres catégories raciales peuvent évoluer

préhelléniques comme les civilisations mésopotamiennes et égyptiennes avec lesquelles les cités de l'Ionie, berceau de la philosophie grecque, ont été en contact, donnent raison à la seconde de ces thèses ». Voir BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie. Tome I, l'Antiquité et le Moyen-âge* [1928], Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2005, p. 11. Plus loin il précise : « Les Grecs ont menti en disant qu'ils étaient les premiers philosophes; ils ont en réalité emprunté leur doctrine à Moïse à l'Égypte et à Babylonie. Le premier âge de la philosophie n'est donc pas l'âge grec, mais l'âge barbare », p. 20. Avant Émile Bréhier, Baron de Vastey a soutenu cette même idée. Après avoir signalé que les Grecs anciens étaient des colonisateurs qui n'avaient pas opprimé leurs colonies comme à l'époque moderne, il dit que c'est chez les peuples conquis que les Grecs ont appris « les Lumières, les arts, le commerce, la navigation ». Voir VASTEY, Jean-Louis, *op. cit.*

⁵⁵³ MILLS, Charles, « The illumination of blackness », *art. cit.*, p. 23.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

dans le champ de la philosophie noire. Par-là, il fait une distinction entre l'identité du philosophe et l'identité de la philosophie⁵⁵⁶. Il compare la philosophie noire avec la philosophie féministe en disant que, tout comme des hommes peuvent être féministes et peuvent faire de la philosophie féministe, les Blancs peuvent faire de la philosophie noire, car selon lui, les critères cruciaux sont plus basés sur l'engagement que sur l'identité⁵⁵⁷. En effet, après avoir montré que la philosophie noire ne signifie pas une philosophie réalisée exclusivement par les personnes noires, Mills définit les Lumières noires comme une philosophie qui se développe à partir de l'expérience de la subordination raciale. Regardons cela de plus près dans les mots de Charles Mills:

In my opinion, the best way to conceptualize the defining features of black philosophy is as the philosophy that develops out of the distinctive experience of racial subordination in modernity a philosophy that, in its effort to understand and end that subordination, has the potential for illuminating modernity more thoroughly and relentlessly, more free from illusions, than its (typically) white antagonist⁵⁵⁸.

En fait, à côté de l'expérience de la subordination raciale qui est l'un des éléments constitutifs des Lumières noires, Charles Mills nous laisse comprendre que les Lumières noires se caractérisent d'abord et plus fondamentalement par leur opposition à la subordination raciale. En ce sens il précise: « So the idea is to establish a comparable genealogy of age and prestige of black thought. For our purposes though, the crucially defining features of Blackness and the Black Enlightenment do not have this transhistorical character but arise specifically in opposition to racial subordination⁵⁵⁹ ». Par-là, on peut comprendre que les Lumières noires ne sauraient être l'œuvre exclusive des personnes noires.

On peut vite déceler le caractère universel des Lumières noires : non seulement elles visent

⁵⁵⁶ « So, we need to differentiate the identity of the philosophers from the identity of the philosophy and separate the question of who they are from the question of what it is », MILLS, Charles, « The illumination of blackness », *op. cit.*, p. 24.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 20.

la destruction de la subordination raciale pour mettre fin aux inégalités raciales et à l'exclusion, mais aussi elles incluent toutes les catégories (sociales, sexuelles et raciales) dans cette lutte. En effet, l'un des premiers penseurs des Lumières noires est une personne blanche : Benjamin Lay (nous y reviendrons).

Toutes ces considérations nous invitent à nous demander, à la suite de Charles Mills : si les Lumières sont destinées à éclairer la noirceur, comment les Lumières peuvent-elles être noires? La réponse à cette question dépend du point de vue considéré. À côté de la métaphore analogique liée à la physique associant la couleur du Noir aux ténèbres, il y a un point de vue qui la considère comme « une condition sociétale particulière⁵⁶⁰ ». En ce sens, Charles Mills analyse deux perspectives différentes concernant la (blanchité) blancheur : la première perspective est la blancheur comme éclairage. Cette perspective assimile non seulement la blancheur à la lumière mais aussi introduit l'idée que la blancheur est porteuse de la lumière et de l'universalité. Comme telle, elle est propre à éclairer les zones d'ombres dans toutes les sphères de la vie humaine. La deuxième perspective est la blancheur comme éblouissement. Cette perspective, quant à elle, voit la blancheur comme une lumière aveuglante qui s'aveugle d'abord elle-même et qui ne peut être éclairée que par une lumière opposée. Faisons référence à Charles Mills pour une plus ample élucidation de cette perspective :

Consider another way of looking at things, another set of linked metaphors [...] drawn from a very different text, one classic in its own way as a representation of the racialized optics of modernity: Ralph Ellison's *Invisible man*. Here we are given a very different perspective on whiteness and enlightenment: Whiteness as glare, whiteness as dazzle, whiteness as blinding, whiteness as "Monopolated Light and Power". In the prologue to Ellison's novel, his nameless Black narrator [...] tells us "I've illuminated the blackness of my invisibility" [...] ⁵⁶¹.

Nous pouvons comprendre que cette perspective présente la blanchité – comme la

⁵⁶⁰*Ibid.*, p. 25.

⁵⁶¹*Ibid.*, p. 18.

négritude d'ailleurs – non en termes de longueur d'onde, mais plutôt comme une position sociétale particulière. C'est surtout cette deuxième perspective qu'on veut adopter à la suite de Charles Mills. En ce sens, Charles Mills a raison de soutenir la thèse selon laquelle une philosophie issue de la négritude pourrait être mieux placée pour mener à bien les projets universalistes égalitaires et humanistes des Lumières. Lisons Charles Mills:

From this perspective, we can appreciate how a philosophy coming out of Blackness could actually be better situated to carry out the Enlightenment project than its designated legitimate representatives, whose supposedly illuminating vision was (and is) darkened in various ways by their commitment to the existing racial order. Pronouncements about general human equality all too often stopped at the global color line⁵⁶².

En effet, les Lumières noires rassemblent non seulement les penseur.e.s qui luttent en faveur d'un vrai universalisme, celui qui est sérieusement inclusif, mais aussi ceux et celles qui luttent pour la liberté et l'égalité entre tous les humains. De la sorte, on peut comprendre que les Lumières noires sont des Lumières radicales. C'est dans cette perspective que plusieurs penseurs dont Nick Nesbitt, Michel-Ralph Trouillot et bien d'autres, ont montré que la Révolution haïtienne a accompli le rêve des Lumières radicales en étant plus universelle, plus inclusive, plus systématique que les Révolutions française et américaine. D'où le lien entre les Lumières noires et la Révolution haïtienne, une Révolution qui a été à la fois anticoloniale, anti-impérialiste et antiraciste, visant une émancipation universelle. Dans ce qui suit nous souhaitons démontrer que la Révolution haïtienne n'a pas seulement contribué au développement du projet des Lumières en servant de référence vivante pour les Lumières noires, mais qu'elle a également favorisé, selon l'expression de Nick Nesbitt, une « émancipation universelle⁵⁶³ ».

⁵⁶² *Ibid.*, p. 26.

⁵⁶³ Voir NESBITT, NICK, *Universal emancipation. The Haitian Revolution and the radical Enlightenment*, University of Virginia Press, London, 2008.

c. Lien entre la Révolution haïtienne et les Lumières (Noires)

La « Déclaration d'indépendance » américaine de 1776 et la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 sont deux documents qui ont permis non seulement d'expérimenter et de mettre en pratique les valeurs et les idéaux des Lumières mais aussi de servir comme deux principaux catalyseurs ayant jeté les bases du développement de la pensée transnationale des Lumières⁵⁶⁴. Le mérite revient cependant à la Révolution haïtienne (débutée en 1791) pour avoir opéré l'émancipation universelle de l'humanité. En ce sens, on n'aurait pas tort de dire que la révolution haïtienne a poussé les Lumières jusqu'à leurs limites. Par conséquent, en étant plus inclusives, plus englobantes et plus profondes, la révolution haïtienne et donc les Lumières haïtiennes, ou plus généralement les Lumières Noires ont été à la fois l'accomplissement et le dépassement des Lumières européennes. Mais comment explique-t-on le rapport qu'il y a entre la Révolution haïtienne et les Lumières (noires)?

Pour répondre à cette question, il faut avoir une idée du système politique et économique qui a prévalu pendant la modernité. En effet, au cours de la modernité, le système économique-politique mondial était basé sur la conquête, le colonialisme et l'esclavage. Pour maintenir ce système en place, les puissances impérialistes s'appuient entre autres sur deux constructions sociales interreliées et interdépendantes. Le premier, qui est le fondement de la hiérarchie raciale et de la séparation du monde en noir et blanc, se nomme après-coup, c'est-à-dire anachroniquement, la « blanchité ». Remarquons que la blanchité est à distinguer de la blancheur. On trouve une belle explication de cette distinction chez Charles Mills : la blancheur peut être définie comme une simple « classification phénotypique/raciale⁵⁶⁵», tandis que la blanchité est « le système politico-économique voué à la suprématie blanche⁵⁶⁶».

Mills précise au passage qu'en séparant la blancheur de la blanchité, la théorie

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ MILLS, Charles, *Le contrat racial op. cit.*, p. 166.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

du contrat racial « ouvre un espace théorique permettant la répudiation du contrat par les Blancs eux-mêmes (on pourrait alors distinguer être Blanc et « être blanc »)⁵⁶⁷ ». On comprend bien que c'est par cette ouverture qu'on peut expliquer l'exercice de la philosophie noire par des personnes blanches ou encore leur appartenance aux Lumières noires.

La deuxième construction sociale est le racisme. Ce dernier est considéré par plus d'un comme l'idéologie politique la plus influente et la plus importante de la modernité. C'est dans cette perspective que Charles Mills assimile le racisme à la suprématie blanche qu'il considère comme « le système politique qui, sans jamais être nommé, a fait du monde moderne ce qu'il est aujourd'hui⁵⁶⁸ ». Il est à remarquer que ce système politique est resté intact et n'a connu aucune véritable attaque jusqu'en 1791, date à laquelle les esclaves de Saint-Domingue (d'Haïti) commencèrent à ébranler le système impérialiste, esclavagiste et raciste qui constituait l'ordre européen (mondial). En effet, la Révolution haïtienne débutée par la grande révolte des esclaves de Saint-Domingue dans la nuit du 22 au 23 août 1791 a fait exploser non seulement le système politique et économique européen, mais aussi l'ordre épistémologique des Lumières. Nick Nesbitt a très bien exprimé cette idée en écrivant :

The Haitian Revolution testifies to both a radicalization and a comprehensive demolition of the epistemology that dominated the Age of Enlightenment. It brought to bear the slaves' highly evolved ability to link moral and political judgment in an effective politics. Before 1791, political decisions regarding slavery in the United States and France had often judged the institution of slavery by relative, practical criteria⁵⁶⁹.

Dans cette même perspective, Charles Mills pense que, même si elle est souvent considérée comme hors du récit des Lumières – c'est-à-dire, même si on a toujours tendance à oublier ou à nier le rôle d'Haïti dans l'historiographie mondiale – la Révolution haïtienne⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁶⁹ NESBITT, Nick, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2008, p. 28.

⁵⁷⁰ C'est d'ailleurs la plus incarnée des réalisations politiques des Lumières.

est plus universaliste, plus systématiquement une réalisation des Lumières que la Révolution française et la Révolution américaine⁵⁷¹. C'est aussi dans cette même ligne de pensée que Souleymane Bachir Diagne pense que la Révolution haïtienne est porteuse d'une véritable universalité :

Avant la première abolition de l'esclavage par la France en 1794, les Haïtiens avaient déclenché en 1791 la révolte contre ce crime qui allait les conduire à la proclamation de leur indépendance en 1804. Les « Jacobins noirs » de la révolution haïtienne avaient tiré les conséquences de la proclamation des « droits de l'homme et du citoyen ». Et, quand il était écrit dans cette proclamation que « les hommes naissent libres et égaux en droit », la constitution d'Haïti adoptée en 1801 précisait en son article 3 : « tous les hommes naissent, vivent et meurent libres ». C'est ce « tous », porteur d'une universalité vraiment universelle, qui a ainsi été célébré lors de la commémoration, en 2009, par l'UNESCO, à Port-au-Prince, de la Révolution haïtienne comme porteuse de l'universalité des droits de l'homme, saluée par cette déclaration du Sénégalais Pierre Sané : « La révolution haïtienne a été un moment clé de l'histoire de l'humanité »⁵⁷².

Cependant, même si la Révolution haïtienne est logiquement et dans les faits « un moment fondateur dans l'histoire de l'humanité, la première révolte victorieuse d'esclaves qui a créé la première République noire au monde⁵⁷³ », le silence assourdissant de l'historiographie occidentale et mondiale sur le rôle de cette Révolution dans la matérialisation des idéaux des Lumières se perpétue aujourd'hui encore, car ceux qui ont le pouvoir sont ceux-là qui écrivent et orientent l'Histoire du monde et peuvent décider quels événements méritent d'être célébrés et glorifiés ou au contraire quels événements sont propres à être banalisés et à être jetés dans les oubliettes de l'histoire. En ce sens, il est normal qu'un événement comme la Révolution haïtienne, qui ne fait pas honneur à la domination européenne, soit ignoré par l'historiographie issue du même continent. Une lecture extrême irait même jusqu'à affirmer, avec Immanuel Wallerstein, que « ceux qui dominent ont le besoin constant de sentir moralement et

⁵⁷¹ MILLS, Charles, « The illumination of blackness », *op. cit.*, p. 26.

⁵⁷² BACHIR DIAGNE, *Souleymane, Universaliser. L'humanité par des moyens d'humanité*, *op. cit.*, p. 38-39.

⁵⁷³ *Ibid.*, p.38.

historiquement justifiée leur position de domination collective et leur statut de récipiendaires privilégiés du surplus économique généré par le système⁵⁷⁴ ». Le sentiment du besoin moral et historique de justification de la position de domination des anciennes puissances coloniales les invite à passer sous silence la mémoire de l'esclavage ainsi que le rôle de la Révolution haïtienne tant dans la destruction du système colonialiste que dans la construction de la modernité, et donc des Lumières. C'est ce que Michel-Rolph Trouillot (1949-2012) explique dans *Silencing the past. Power and the production of history*:

Half a century after emancipation, slavery was not a major theme among white historians either, albeit for different reasons. U.S. historiography, for reasons perhaps not too different from its Brazilian counterpart, produced its own silences on African-American slavery. Earlier in this century, there were blacks and whites in North America who argued over both the symbolic and analytical relevance of slavery for the present they were living. Such debates suggest that historical relevance does not proceed directly from the original impact of an event, or its mode of inscription, or even the continuity of that inscription⁵⁷⁵.

Trouillot a montré que le silence provoqué par l'historiographie occidentale sur l'esclave et la place de la Révolution haïtienne dans la modernité n'a rien de neutre ou de naturel. Ce silence est actif, c'est une pratique. Ce silence participe donc à un processus, il participe à un engagement en faveur d'une cause: celle de la suprématie blanche. L'auteur dit en ce sens: « By silence I mean an active and transitive process: one "silences" a fact or an individual as a silencer silences a gun. One engages in the practice of silencing⁵⁷⁶ ».

En somme, malgré ce silence complice de l'historiographie occidentale, il faut bien reconnaître que la Révolution haïtienne est une source historique et matérielle des idéaux des Lumières⁵⁷⁷. En effet, comme archétype des Lumières noires, la Révolution haïtienne visait

⁵⁷⁴ WALLERSTEIN, Immanuel, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit de l'ingérence* [2006], (trad.), Hutchinson Patrick, Paris, Demopolis, 2008, p.54.

⁵⁷⁵ TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 19.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.48.

⁵⁷⁷ Souleymane Bachir Diagne est sensible à ce manque de reconnaissance de la portée universelle de la révolution haïtienne par les penseurs paneuropéens. Il écrit à ce sujet : « Si Hegel a été si attentif à la figure de l'empereur

l'universalisation de l'humanité en condamnant l'esclavage, en détruisant tout un système politico-socio-économique basé sur l'exploitation et la subordination raciale. Haïti a chanté le refrain d'une « humanité partagée », et comme Souleymane Bachir Diagne le dit bien, « ce fut Haïti, fidèle à la devise qui devint sienne – liberté, égalité, fraternité –, qui se chargea de chanter cet air qui donna le vertige au monde⁵⁷⁸ ». Selon Charles Mills les problèmes actuels d'Haïti ont à voir en partie avec cette Révolution qui ne fait pas plaisir aux anciennes puissances colonisatrices. Il montre que, victime d'un boycottage systématique orchestré par la solidarité raciale blanche internationale, Haïti est de nos jours le pays le plus pauvre et le plus humilié de l'hémisphère occidental⁵⁷⁹.

En somme, la Révolution haïtienne est une lutte contre l'inégalité et une opposition à la subordination raciale. Comme le dit Laurent Dubois, elle « commença comme un défi lancé par les colons blancs à l'autorité impériale de la France, mais elle se transforme rapidement en combat contre l'inégalité raciale puis contre l'existence même de l'esclavage⁵⁸⁰ ». En ce sens, la Révolution haïtienne est fondatrice des Lumières noires.

d. De l'invocation d'un certain universalisme à l'universalisme universel

emportant sur son cheval l'universalisme des Lumières, il ne l'a guère été à la révolution haïtienne, qui fut pourtant une réalisation des idéaux que ces Lumières éclairent. Il est vrai que l'événement était une défaite de l'armée napoléonienne. Mais il est vrai aussi, plus généralement, que Haïti, « où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité » pour reprendre les mots de Césaire, ne pouvait entrer dans le cadre du récit par Clio au service de l'empereur et de la philosophie d'une histoire universelle dont le théâtre ne pouvait être que l'Europe ». BACHIR DIAGNE, Souleymane, *Universaliser. L'humanité par des moyens d'humanité*, op. cit., p. 37.

⁵⁷⁸ BACHIR DIAGNE, Souleymane, op. cit., p. 41.

⁵⁷⁹ MILLS, Charles, *Le contrat racial*, op. cit., p. 176. « Le cadre politique est très explicitement fondé sur la notion que les blancs à travers le monde ont un intérêt commun à maintenir la suprématie blanche mondiale contre les insurrections conçues en termes raciaux [...]. Bien qu'il y ait occasionnellement eu des brèches au profit d'un avantage national stratégique, la solidarité raciale blanche internationale se manifestait généralement dans les actions conjointes afin de supprimer et d'isoler les rébellions d'esclaves et les soulèvements coloniaux : le boycottage d'Haïti, la seule Révolution d'esclave de l'histoire à avoir réussi (et, ce qui n'est pas une coïncidence, le pays le plus pauvre de l'hémisphère occidental) ». p. 175 et 176.

⁵⁸⁰ DUBOIS, Laurent, *Les vengeurs du nouveau monde. Histoire de la Révolution haïtienne* [2004], Trad. Thomas Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, 2005, p. 25-26.

Catherine König-Pralong dit que l'histoire de la philosophie est inventée par les Lumières⁵⁸¹ en montrant que la religion et la philosophie « forment un binôme moderne qui a également eu un rôle déterminant en histoire de la philosophie [...]. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les historiens de la philosophie ont eux aussi fondé une colonie imaginaire, la modernité européenne⁵⁸² ». Cette colonie imaginaire est par ailleurs le lieu de naissance d'un certain universalisme attesté, nourri et appuyé par les Lumières. On n'aurait pas tort de l'appeler « l'universalisme européen⁵⁸³ » à la suite d'Immanuel Wallerstein, car étant né au XVI^e siècle, il a servi à légitimer la colonisation de l'Amérique – pour ne pas dire du monde – par l'Europe.

Notre propos consiste non à critiquer l'universalisme en soi, mais à montrer la non-universalité et les limites de l'« universalisme européen » – qui est un pur ethnocentrisme dans la mesure où il tend à ériger une culture (la culture occidentale) comme modèle, comme norme et comme valeur universelle au rang de laquelle les autres cultures doivent s'aligner en l'imposant comme supérieure aux autres ; qui a été en outre le prétexte de la légitimation et de la justification de la colonisation et est encore le prétexte du droit de l'ingérence dans les pays non européens – et à plaider en faveur d'un universalisme universel. Autrement dit, notre propos consiste à dire qu'il y a une nécessité de remplacer cet universalisme européen par un universalisme véritablement universel. Cet universalisme universel peut se reconnaître dans les Lumières noires.

En effet, on a compris jusque-là que les Lumières blanches européennes sont très

⁵⁸¹ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2019, p. 32. « Le premier contexte déterminant pour l'histoire de la philosophie est celui de sa constitution en discipline académique au milieu du XVIII^e siècle », dit-elle.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸³ Cette expression est surtout utilisée par Immanuel Wallerstein : « Je vais tenter de démontrer ici que l'universalisme des puissants a toujours été un universalisme partial et dévoyé, auquel je donnerai le nom d'« universalisme européen », puisqu'il a toujours été mis en avant par des dirigeants et des intellectuels paneuropéens, dans les poursuites éperdues des intérêts propres aux strates dominantes du système-monde moderne ». Voir WALLERSTEIN, Immanuel, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit de l'ingérence*, op. cit., p. 5.

ambivalentes et souffrent – en dépit du fait qu’elles sont souvent acclamées pour leur universalisme⁵⁸⁴ – d’un défaut d’universalité. Toutefois, comme Charles Mills le fait remarquer, le racisme et l’eurocentrisme des Lumières n’ont rien de « surprenant » et d’« anormal », car comme toutes les institutions modernes, les Lumières blanches européennes devaient accomplir les vœux du contrat racial⁵⁸⁵. Dans ce contrat racial, quand les modernes parlent de « l’humanisme universel », ils excluent toute une catégorie raciale. En ce sens, on peut comprendre les Lumières noires comme des Lumières alternatives parce que les personnes noires (et éventuellement les personnes blanches sensibles à l’idée de la subordination raciale) sont non seulement plus aptes à voir les contradictions des Lumières, mais aussi à les dénoncer.

En effet, là où les Lumières blanches ont tendance à considérer l’homme blanc comme l’archétype du genre humain ou comme le seul humain véritable, les Lumières noires considèrent tous les humains (hommes et femmes), toutes les races et toutes les classes comme pleinement humains. Là où les Lumières blanches ont tendance à attribuer les droits humains à l’homme blanc⁵⁸⁶ et à soutenir la subordination raciale, les Lumières noires visent avant tout à comprendre le racisme et à supprimer la subordination raciale.

En somme, à la lumière de ce qui précède, on peut être amené à dire que les Lumières noires sont porteuses du germe d’une humanisation universelle dans la mesure où elles visent à détruire les inégalités et la subordination raciale et à universaliser l’humanité. Elles trouvent donc leur fondement dans les travaux engagés de quelques rares penseurs des Lumières blanches modernes dont Benjamin Lay, Henri Grégoire et à un degré moindre, Condorcet.

⁵⁸⁴ Elles souffrent d’un défaut d’universalité parce que leur universalisme est, au fond, un eurocentrisme. En ce sens, les Lumières sont à la fois acclamées et condamnées. Mills dit à ce sujet: “Exalted and excoriated, praised as universalist and damned as Eurocentric, the Enlightenment has for decades now been central to scholarly debate and even, to a significant extent, to discussion beyond the academy”.

⁵⁸⁵ *Le contrat Racial, op. cit.*, p. 185.

⁵⁸⁶ Comme on l’a souligné au premier chapitre, l’article premier de la Déclaration des Droits de l’homme et du citoyen de 1789, en déclarant que « les hommes naissent et demeurent égaux en droits », n’avait pas inclus ceux qui étaient dans les chaînes et qui, visiblement n’avaient pas de droits. En ce sens, l’universel de la Déclaration des Droits de l’homme et du citoyen était un universel particulier et l’humanité dont elle parlait était surtout l’humanité européenne.

5.2 Au fondement des Lumières noires

Les Lumières noires n'ont pas une naissance ou un début historique précis. Toutefois, comme Charles Mills l'affirme bien, on peut considérer qu'elles prennent naissance à partir de l'opposition à la subordination *raciale*. Au XVIII^e siècle, l'opposition à la subordination raciale⁵⁸⁷ se caractérisait notamment par le combat contre l'esclavage des Nègres. Autrement dit, les thématiques traitées par les Lumières noires tournent autour du combat contre les inégalités, la colonisation et l'esclavage des Nègres⁵⁸⁸.

Or, comme on a vu au chapitre 2, les meilleurs représentants des Lumières au sens courant – c'est-à-dire les Lumières blanches européennes – étaient très timides dans leur dénonciation de l'esclavage nègre. Autrement dit, ils ne visaient pas à combattre le système colonialiste et esclavagiste où ils jouissaient, de près ou de loin, de certains privilèges. Ainsi les penseurs qui ont eu le courage de combattre l'esclavage, et donc qui s'opposent à la subordination, sont-ils absents dans toutes les listes qui catégorisent les penseurs des Lumières (blanches) édictées par l'historiographie traditionnelle occidentale.

De ce fait, tous les penseurs et toutes les penseur.e.s oublié.e.s par l'historiographie, notamment en raison de leur engagement dans la cause des Nègres, dans la lutte contre la subordination raciale et sexuelle peuvent intégrer cette variante des Lumières que sont les Lumières noires. Du coup, on peut comprendre que cette variante des Lumières est assimilable à la philosophie critique de la race dans la mesure où cette dernière vise à élargir l'horizon philosophique en y intégrant et en faisant justice à des penseurs profonds mais oubliés par l'historiographie traditionnelle. Dans les lignes qui suivent, nous passerons en revue les

⁵⁸⁷ Elles peuvent intégrer l'opposition à la subordination de genre également.

⁵⁸⁸ C'est en ce sens qu'on avait dit que Benjamin Lay (*All Slave-Keepers keep the innocent in Bondage. Apostates*), mais aussi Henri Grégoire (*Écrits sur les Noirs*) et Olympe de Gouges (*Zamore et Mirza ou l'esclavage des Noirs*) peuvent être considérés comme des penseurs des Lumières noires et que la révolution haïtienne participe à l'accomplissement des Lumières noires.

principales contributions de quelques penseurs du XVIII^e siècle à la lutte contre la subordination raciale, contre les inégalités liées à la couleur de la peau et donc les penseurs qui ont contribué à la naissance des Lumières noires.

a. Benjamin Lay, un digne représentant des Lumières noires

Né au Royaume-Uni en 1682, Benjamin Lay est peut-être l'une des personnes les plus courageuses et les plus combatives du monde. Avec les faibles moyens⁵⁸⁹ dont il disposait, il entreprit une lutte contre le racisme esclavagiste sur plusieurs terrains : par la plume, par ses comportements, par ses positions publiques, etc. Il était en fait un activiste au sens plein du terme. La traduction française⁵⁹⁰ du livre de Markus Rediker sur lui met en évidence la dimension activiste et engagée de cet auteur. Elle s'intitule : *Un activiste des Lumières. Le destin singulier de Benjamin Lay*. En effet, Benjamin Lay n'a jamais ménagé ses efforts, tant en parole qu'en action, pour lutter contre les inégalités et la subordination raciale. Considéré comme le premier révolutionnaire abolitionniste, Benjamin Lay a été un radicaliste qui a utilisé toute sa force et son industrie à combattre le système esclavagiste en prônant corps et âme un cosmopolitisme égalitariste. Selon Markus Rediker, « le radicalisme de Benjamin combinait le quakerisme, la philosophie antique, la culture maritime, l'abolitionnisme et la culture des communaux⁵⁹¹ ». Toutes ces ressources forment un socle culturel assez solide permettant à Benjamin Lay d'être bien armé – lui qui n'a pourtant pas fait de grandes études, et qui était sans doute un autodidacte – pour effectuer son combat contre l'esclavage et la subordination

⁵⁸⁹ À la fin de son livre, Benjamin Lay prévient son lecteur que son livre n'est pas parfait, car il est écrit par un pauvre marin analphabète : "There is some passages in my book, that are not so well as could have been wished, some errors may have escaped the press, the printer being much incumbered with other concerns: thou art lovingly intreated to excuse, amend, or censure it as thee please: but remember that it was written by one that was a poor common sailor and an illiterate man". LAY, Benjamin, *op. cit.*, p.271.

⁵⁹⁰ Le titre original est: *The fearless Benjamin Lay. The Quaker Dwarf who became the first Revolutionary Abolitionist*.

⁵⁹¹ REDIKER, Markus, *op. cit.*, p. 190.

raciale. À côté de ses prises de positions et de ses actions spectaculaires⁵⁹² pour dénoncer les propriétaires d'esclaves, Benjamin Lay laisse à la postérité un ouvrage digne du penseur engagé qu'il était : *All Slave-Keepers that keep the innocent in bondage, apostates*.

Dans son unique ouvrage, il dénonce les propriétaires d'esclaves et toutes les personnes qui soutiennent le système esclavagiste, surtout ses frères quakers propriétaires d'esclaves qu'il traite de dangereux en disant qu'ils interprètent mal les Écritures : « *I say these Nocents, come very near the innocents in words, except here and there, they do stretch and strain, rest, part, pervert, miscontrue and misapply Scripture to serve their covetous ends or to justifie the practice, or to extenuate the crime*⁵⁹³ ».

En lisant ce livre unique de Benjamin Lay, on peut voir que ce penseur dépasse de très loin la pensée de son temps, tant en matière des droits de l'homme et de la femme, que de la lutte antiraciste, de la lutte antispéciste⁵⁹⁴, etc. Il a même cherché à avoir une bonne conscience environnementale. En effet, Benjamin Lay accordait le même degré d'importance aux hommes et aux femmes, aux Blancs et aux Nègres, aux humains et aux animaux, etc. Le passage suivant peut déjà nous donner une idée du penseur universaliste qu'il était :

*The many Hundreds of Thousands, that are now in slavery were they at liberty, as we are, had the same education, learning, conversations, books, sweet communions in our religious assemblies; I believe many of them would exceed many of their tyrant masters in Piety, Virtue and godliness; and their bright Genius which I know they have would be invlivened; for I have converst with many of them, for liberty is life, and slavery is death, nay the very thoughts of it to right thinking animal, as Man or Woman*⁵⁹⁵.

Contrairement à certains grands penseurs des Lumières, dont Voltaire et Kant, qui pensent

⁵⁹² Markus Rediker nous raconte que Benjamin Lay a même kidnappé un fils d'un propriétaire d'esclave pour lui montrer à quel point cela peut faire mal aux parents dont leurs enfants sont vendus comme esclaves afin de le convaincre d'abandonner cette pratique odieuse.

⁵⁹³ LAY, Benjamin, *op.cit*, p.18.

⁵⁹⁴ Les biographies de Benjamin Lay (Rediker, Rush) nous informent que Benjamin Lay ne se nourrit pas de la chair de l'animal, qu'il fabrique lui-même ses vêtements afin de refuser d'utiliser les habits qui impliquent un animal tout comme il essaie dans la mesure du possible de ne pas se nourrir de mets ou de toute autre chose qui implique le travail des esclaves.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p.55.

que le simple fait d'avoir la peau noire est une marque d'inintelligence, Benjamin Lay reconnaît que les Nègres esclaves⁵⁹⁶ pourraient être des génies s'ils étaient libres et avaient reçu les mêmes enseignements que leurs maîtres. Il essaie continuellement de rentrer dans la conscience de ses frères Quakers pour les décourager de perpétrer leurs pratiques esclavagistes en leur montrant que l'esclavage ne cadre pas avec les commandements divins.

But my dear and tender friends, how does this cruelty and partiality agree with our principles as a people, which have been preaching up perfection in holiness of life, for near a hundred years, and the universal love of God to all people, of all colours and countries without respect of persons: have we forgot this blessed testimony for which our dear friends suffered in Old and New-England⁵⁹⁷.

Ainsi Benjamin Lay raconte-t-il, alors qu'il participait à l'une des rencontres Quakers très enrichissantes pour l'âme et l'esprit en 1736, qu'il méditait sur la pratique de l'esclavage et parvenait à la conclusion que si les propriétaires d'esclaves étaient fidèles à Dieu et à la vérité, ils auraient permis aux Noirs qui sont leurs esclaves d'apprendre à lire et à écrire, puis ils auraient permis leur libération car, pense-t-il, le quakerisme ne devrait pas tolérer des propriétaires d'esclaves en son sein étant donné que ses principes sont en contradiction avec la servitude et l'esclavage⁵⁹⁸.

Construisant sa conviction sur les saintes Écritures, Benjamin Lay croit dur comme fer que tous les humains sont égaux, puisqu'ils ont le même sang et sont créés par un même Dieu; par conséquent, aucun d'entre eux n'est appelé à être l'esclave des autres : « *I suppose the pure holy eternal Being, which made of one blood all Nations of men to dwell upon the face of the earth, did not make others to be slaves to us, any more than we to be so to them⁵⁹⁹* ». Après avoir expliqué et critiqué le fonctionnement du commerce d'esclaves, Benjamin Lay conçoit

⁵⁹⁶ Pour les avoir vus et rencontrés, il les connaît de première main. Il est donc un philosophe de terrain qui connaît bien la réalité des Nègres esclaves contrairement aux philosophes de cabinet qui ne méprise que des concepts.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p.53.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 61.

l'esclavage comme un outil utilisé par le diable pour rendre le cœur humain mauvais. Il pense que l'esclavage est un système diabolique et infernal propre à faire souffrir des créatures sans secours; puis il s'étonne de voir que les pratiquants de la religion considérée comme la plus pure adhèrent à ce commerce diabolique :

I say such as have had a true account, do know that those that are employed in this Trade, are some of the worst of Men, and withal some of the worst of Thieves, Pyrates, and Murtherers, from whence our lesser Pyrates have proceeded [...]. And all this time pretending to the most holy pure religion in the whole world, to do unto all, as we would they should do unto us, and, as James writes, to visit the fatherless children, and widow, in their afflictions, and keep ourselves unspotted from the world; but I know no worse engine the Devil has to make widows and fatherless children, and to bring into affliction and bondage, and sore captivity indeed, than, this hellish practice in Pennsylvania, Negroe-Keeping⁶⁰⁰.

Tout au long de son livre, Benjamin Lay s'efforce de montrer l'impossibilité d'une conciliation entre l'esclavagisme et les principes du quakerisme. Toutefois, il s'étonne de voir que plusieurs frères Quakers étaient des propriétaires d'esclaves alors que cela ne dérangeait personne. En effet, pour lui, la Traite et l'esclavage des Noirs sont les plus grands des péchés: « *Men and women preaching up the purest religion in the world, and leave in the greatest of sins at same time [...]. I do firmly believe in the secret of my soul before the lord, that slave-keeping and Trading [...] is as great a cause of the sins of Sodom⁶⁰¹ ».*

Comme déjà souligné, Benjamin Lay utilise tous les moyens pour combattre l'esclavage et pour amener les esclavagistes à changer d'attitude. Dans son unique livre, par exemple, il utilise plusieurs procédés en s'appuyant sur l'histoire, la philosophie et surtout la religion chrétienne (en prenant la Bible pour étendard) tantôt pour convaincre, tantôt pour persuader les esclavagistes d'abandonner cette pratique diabolique. Dans plusieurs passages de son livre, il n'hésite pas à supplier les esclavagistes (les quakers esclavagistes en particulier) en leur

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 75-76.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 88.

demandant de rentrer en eux-mêmes et d'abandonner la pratique cruelle consistant à maintenir les Noirs dans la servitude :

*Now friends, you that are Slave-keepers, I pray and beseech ye, examine your own hearts; and see and feel too, if you have not the same answer from Truth now within; while you preach and exhort others to equity, and to do justice and love mercy, and to walk humbly before the Lord and his people, and you yourselves live and act quite contrary, behave proudly, do unjustly and unmercifully, and live in and encourage the grossest iniquity in the whole world*⁶⁰².

En somme, Benjamin Lay est considéré à bon droit comme le premier abolitionniste révolutionnaire. Il a vécu à une époque où les Noirs n'étaient pas considérés comme des humains à part entière, il a vécu à une époque où l'esclavage des Nègres était accepté de manière quasiment universelle (au moins en Europe), mais il a osé le combattre avec la dernière rigueur. Contrairement à tous ceux avant lui qui critiquaient l'esclavage en demandant aux maîtres d'alléger leur sort, Benjamin « exigeait l'émancipation immédiate de tous les Africains asservis partout dans le monde⁶⁰³ ». On comprend bien pourquoi il est resté dans l'ombre de l'historiographie occidentale traditionnelle. Homme de conviction⁶⁰⁴, il a su résister au rejet, à la pression, à la répression, au ridicule (lié surtout à sa petite taille⁶⁰⁵) pour mener jusqu'au bout sa lutte contre les inégalités et contre la subordination raciale. En raison de toutes ces considérations, on est en droit de considérer Benjamin Lay comme l'un des premiers représentants des Lumières noires.

b. Olympe de Gouges, une figure féminine des Lumières noires

On sait qu'à l'époque des Lumières, un vent de liberté souffle dans toutes les directions⁶⁰⁶.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 91.

⁶⁰³ REDIKER, Markus, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁰⁴ Comme le souligne Markus Rediker, Benjamin Lay « pouvait se montrer drôle ou charmant, mais la force de sa conviction pouvait également le rendre agressif, difficile et têtu ». Voir REDIKER, Markus, *op. cit.*, p.191.

⁶⁰⁵ Il faisait à peine plus de 120 centimètres, nous dit Markus Rediker.

⁶⁰⁶ Les siècles qui précèdent les Lumières avaient mis les femmes à l'écart dans toutes les sphères. Cette mise à l'écart a poussé certaines femmes – comme Marie de Gournay (1565-1645) et Mary Astell (1666-1731), etc. – à revendiquer l'égalité intellectuelle avec les hommes et leur place dans l'échiquier intellectuel. Les Lumières ont

Le vœu de cette liberté imprègne la Déclaration de 1789 qui stipule en son article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Ce vent de liberté pousse les personnes qui estiment que – dans les faits – elles ne sont pas libres ou qu’elles ne sont pas égales en droit avec les humains considérés comme tels à chercher leur liberté et à revendiquer l’égalité juridique : des esclaves noirs révoltés pour le premier cas, et des femmes militantes pour le second. L’idée qu’on veut soutenir ici consiste à dire que ces deux catégories de luttes peuvent bien faire partie des Lumières dans la mesure où les Lumières noires sont caractérisées par leur opposition à la subordination raciale et genrée. Pour la lutte contre la subordination du genre, nous comptons considérer les travaux d’Olympe de Gouges.

Marie Gouze dit Olympe de Gouges, née le 7 mai 1748, est l’une des premières figures féminines⁶⁰⁷ de la lutte contre les inégalités de sexe et de race. Tant par ses écrits que par ses actions, elle milite en faveur de l’égalité entre les hommes et les femmes et contre l’esclavage des Noirs. En effet, Olympe de Gouges est connue comme l’auteure du premier texte qui a osé revendiquer formellement l’égalité de droits entre hommes et femmes, en l’occurrence la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* qui stipule en son article premier : « La femme naît libre et demeure égale à l’homme en droit. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune⁶⁰⁸ ». De Gouges était très consciente de la portée de l’acte qu’elle posait en écrivant ce texte à une époque comme le XVIII^e siècle où les Nègres et les femmes ne faisaient pas partie de la grande humanité, où ils /elles n’étaient pas vraiment libres. En s’adressant à la Reine, elle a écrit : « Mon but, madame, est de vous parler franchement; je

été beaucoup plus ouvertes aux femmes intellectuelles notamment sous l’influence des salons littéraires tenus essentiellement par des femmes. Toutefois, en dépit de cette ouverture et de cette liberté, la prise en compte des femmes philosophes par l’historiographie a été minime et l’égalité de leurs droits avec les hommes n’était pas réelle. Face à cette inégalité flagrante, Olympe de Gouges et plusieurs autres ont pris la plume pour dénoncer l’inégalité de droit et revendiquer l’égalité réelle en droit. C’est à cette mise à l’écart des femmes par l’historiographie classique qu’on compte remédier en consacrant une petite partie de cette thèse à l’une d’entre elles: Olympe de Gouges.

⁶⁰⁷ Il y en a plusieurs au XVIII^e siècle dont Théroigne de Méricourt, Louise Félicité de Keralio, Isabelle de Charrière etc.

⁶⁰⁸DE GOUGES, Olympe, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* [1791], annoté par Sabine Fayon, Paris, Bordas, 2021, Article premier, p.12.

n'ai pas attendu pour m'exprimer ainsi, l'époque de la liberté : je me suis montrée avec la même énergie dans un temps où l'aveuglement des despotes punissait une si noble audace⁶⁰⁹ ».

Elle ne luttait pas seulement pour l'égalité entre hommes et femmes, mais aussi pour celle entre Blancs et Noirs. Aussi laisse-t-elle à la postérité divers textes qui combattent catégoriquement l'esclavage des Noirs dont *Zamore et Mirza ou l'heureux naufrage* et *Réflexions sur les hommes nègres*.

Il est important de remarquer que la dénonciation et le combat contre les inégalités sont très présents dans les œuvres d'Olympe de Gouges. C'est d'ailleurs en raison de ses idées contre l'esclavage des Noirs et contre les inégalités entre hommes et femmes – même si les accusations publiques portent plutôt sur une sorte d'attentat à l'indivisibilité de la République pour avoir pris le parti des Girondins – qu'elle fut guillotinée le 3 novembre 1793.

En effet, dans ses *Réflexions sur les hommes nègres* par exemple, contrairement à l'idée répandue à son époque insinuant que si les Nègres sont condamnés à l'esclavage, c'est parce qu'ils font partie d'une espèce inférieure, Olympe de Gouges suggère plutôt que « c'était la force et le préjugé qui les avaient condamnés à cet horrible esclavage, que la nature n'y avait aucune part, et que l'injuste et puissant intérêt des Blancs avait tout fait⁶¹⁰ ». Dans *L'esclavage des Noirs ou l'heureux naufrage* elle entrevoit déjà l'abolition de l'esclavage en faisant dire à son personnage Zamore :

Peut-être avant peu notre sort va changer. Une morale douce et consolante a fait tomber en Europe le voile de l'erreur. Les hommes éclairés jettent sur nous des regards attendris : nous leur devons le retour de cette précieuse liberté, le premier trésor de l'homme, et dont les ravisseurs cruels nous ont privés depuis si longtemps⁶¹¹.

La liberté et l'égalité ont été les deux thèmes centraux de la pensée d'Olympe de Gouges.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p.7.

⁶¹⁰ DE GOUGES, Olympe, *Réflexions sur les hommes nègres*, Paris, Cailleau, 1788, p. 2. Exporté de Wikisource le 10 décembre 2024.

⁶¹¹ DE GOUGES, Olympe, *L'esclavage des Noirs ou l'heureux naufrage* [1792], Paris, Théâtre classique.fr, 2021, Acte 1, Scène 1, p. 10.

Elle s'opposait catégoriquement à l'inégalité et à la subordination raciale. Voilà en quoi elle est résolument une penseuse des Lumières noires. Contrairement aux penseurs des Lumières les plus connus et adulés comme tels par l'historiographie traditionnelle, qui sont par ailleurs très timides quand ils traitent de la question de l'esclavage des Nègres, les penseurs que nous rangeons dans la catégorie des Lumières noires (Benjamin Lay, Henri Grégoire, Olympe de Gouges, Ottobah Cugoano, Toussaint Louverture, etc.) plaident avec vigueur en faveur de l'abolition de l'esclavage, contre la subordination raciale et contre les inégalités de toute sorte.

Il ressort de ce qui précède qu'Olympe de Gouges est doublement une penseuse des Lumières noires parce qu'elle est à la fois victime dans sa chair (guillotinée à cause de ses idées révolutionnaires contre les inégalités de droits entre hommes/femmes et la subordination raciale) et victime du rejet et de l'oubli (éclipsée par l'historiographie traditionnelle). Elle est donc une figure majeure du militantisme féminin au temps des Lumières⁶¹².

c. Penseurs noirs des Lumières noires au temps des Lumières modernes

On s'entend bien que la pensée n'a pas de couleur. Toutefois, les préjugés raciaux qui régnaient au XVIII^e siècle et le statut auquel les Lumières européennes reléguaient les Africains nous invitent à faire quelques révélations et à mettre en relief quelques penseurs que l'historiographie classique jette dans les oubliettes de l'histoire. En effet, si les rapports entre l'Europe et l'Afrique se résument presque toujours au commerce de la traite au XVIII^e siècle, parler d'un (Noir) Africain qui parvient à faire des études de doctorat en philosophie dans une

⁶¹² Il faut dire, au passage, qu'on ne peut pas parler du militantisme féminin au temps des Lumières sans se référer à un cas singulier dans l'histoire, mais qui est très peu connu. Il s'agit du cas de Jeanne Odo, femme noire âgée de 114 ans en 1793 où elle prenait la tête d'une foule et réclamait la liberté, l'égalité et la fraternité. Florence Gauthier restitue sa mémoire dans plusieurs de ses écrits comme *Origine du racisme moderne : 1789/ 1791* où l'on peut lire : « La société des citoyens de couleur s'était inspirée de cet hommage au vieux serf du Mont-Jura et de cette symbolique d'une portion de l'humanité exclue des droits de l'homme, représentée par une personne remarquablement âgée pour souligner la durée de cette exclusion, et réclamant sa réintégration dans le genre humain. Le 14 juin 1793, Jeanne Odo déclara au président de la Convention qu'elle était née à Port-au-Prince et qu'elle avait 114 ans. » GAUTHIER, Florence, *Aux origines du racisme moderne : 1789-1791*, Paris, CRNS, 2024, p. 513.

université européenne ne peut être que surprenant. Ce Noir est Anton Wilhem Amo. Né au Ghana probablement en 1703⁶¹³, il fut transporté en Europe (peut-être) comme esclave, mais le duc Anton Ulrich qui l'a reçu, a décidé de ne pas le réduire à l'esclavage. Il a par la suite reçu une solide éducation en médecine, en droit et en philosophie. Après avoir reçu son doctorat en philosophie, il enseigna même dans plusieurs universités allemandes dont Iena et Wittemberg.

En fait, même s'il n'est pas connu comme tel, Anton Wilhem Amo est l'un des principaux philosophes des Lumières allemandes. Il est important de faire remarquer que par les thèmes qu'il traite dans sa philosophie (métaphysique, dualisme corps/âme, idéalisme allemand), Amo appartiendrait plus aux Lumières européennes qu'aux Lumières noires car, mise à part sa dissertation sur les droits des Maures en Europe, intitulée *De jure Maurorum in Europa* (1727), dans laquelle il fait brièvement référence aux Noirs et à l'esclavage qu'il qualifie de pratique illégale, ses réflexions n'ont guère de rapport aux études anthropologiques et ethniques, et donc il n'a aucunement condamné la subordination raciale⁶¹⁴.

À côté de Wilhem Amo nous voulons insister sur trois autres penseurs noirs des Lumières qui peuvent faire véritablement partie des Lumières noires : Toussaint Louverture, Ottobah, Louis Delgrès, Cugoano et Olaudah Equiano. De son côté, Toussaint Louverture écrit une vaste correspondance avec plusieurs personnalités tant à Saint-Domingue qu'ailleurs, Il laisse aussi à la postérité un mémoire publié à titre posthume intitulé *Mémoires du général Toussaint Louverture écrits par lui-même* dans lesquels il présente l'histoire de sa vie, en condamnant la trahison du gouvernement français qui l'avait fait capturer (arrêter) puis enfermer dans un cachot à cause de ses velléités autonomistes et de ses combats pour la libération du peuple noir, et dans lesquels il glorifie la race noire en condamnant l'esclavage et en chérissant la liberté

⁶¹³ Les biographes de Wilhem Amo (Burchard Brentjes, Paulin Hountondji, etc.) n'ont pas une grande certitude sur sa date de naissance précise. Tout ce qu'on connaît de lui remonte au 29 juillet 1707, date de son baptême chez Anton Ulrich.

⁶¹⁴ Par conséquent, même s'il avait un destin extraordinaire, il ne nous intéresse pas trop dans notre étude.

des personnes de couleur.

L'essentiel de la pensée de Toussaint est à rechercher dans sa riche correspondance avec entre autres Étienne Laveaux – qui était le gouverneur français de la colonie de Saint-Domingue – entre 1794 et 1798. Laveaux était en fait « un militaire de carrière, antiesclavagiste, Jacobin, qui devient gouverneur en 1793, le moment le plus critique, lorsque l'île, rongée de l'intérieur par deux années de guerre, est attaquée par les Espagnols et les Anglais⁶¹⁵ ». Ainsi, Toussaint collabore bien avec lui dans le but de défendre Saint-Domingue en témoigne l'utilisation des mots tendres et amicaux dans chacune des lettres envoyées à Laveaux :

Au citoyen Laveaux, Général de division, Membre du conseil des Anciens.

Malgré les impostures de Sonthonax, mon cher général et bien bon ami, il m'est impossible de croire que l'erreur dans laquelle il a voulu jeter sur son compte et sur le mien ait pu durer longtemps. Je connais trop la franchise de votre cœur, votre amitié pour moi et votre attachement à la cause des Noirs pour penser que vous avez pu être longtemps la dupe de ses mensonges et de ses calomnies [...] À chaque pas de ce traite, la colonie a été témoin de proscriptions, de massacres, d'incendies⁶¹⁶.

Toussaint qui avait lu *l'Histoire philosophique et politique des deux Indes*, voyait en lui-même le héros libérateur dont parle Diderot dans ce livre. Alors, il se comportait comme tel et il avait juré de faire respecter la triptyque liberté, égalité fraternité énoncée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 à Saint-Domingue également : « L'idée que Toussaint se fait des principes du triptyque reçoit d'une part la leçon de la Révolution française et, d'autre part, semble prendre ses distances pour aller au-delà, en s'engageant sur des chemins que Paris ne voit pas⁶¹⁷ ».

⁶¹⁵ LOUVERTURE, Toussaint, *Lettres à la France. Idées pour la libération du peuple noir (1794-1798)*, Introduction et appareil critique, Antonio Baggio et Richard Augustin, Paris, Nouvelle cité, 2011, p. 11 (introduction).

⁶¹⁶ *Ibid.* p. 380.

⁶¹⁷ *Ibid.* p. 12 (introduction).

Dans ses lettres, Toussaint Louverture fait mention de ses victoires, de son amour pour la liberté, de ses ambitions à libérer le peuple noir et de son intérêt pour le bien être de Saint-Domingue. Dans sa lettre du 7 juillet 1794 au général Laveaux, il manifeste sa joie en apprenant la publication du décret abolissant l'esclavage. On peut y lire :

Je m'empresse de vous faire part des succès et avantages que j'ai remportés il y a trois à quatre jours sur le général Jean-François à Dondon. Celui-ci avait été envoyé du fort Dauphin pour me combattre. En effet, pendant mon séjour au Port-Margot, il a attaqué à plusieurs reprises mes troupes; mais il a toujours été repoussé vigoureusement [...] Mes troupes ont fait un carnage sur ses gens et j'ai fait beaucoup de prisonniers [...] J'ai également vu les séances de l'assemblée nationale du mois de septembre de l'année dernière et le décret qu'il a rendu pour l'abolition de l'esclavage. C'est une nouvelle bien consolante pour tous les amis de l'humanité, et j'espère qu'à l'avenir, tous se trouveront mieux, et que, si nous avons le bonheur de jouir de la tranquillité, la colonie sera et deviendra aussi florissante que jamais⁶¹⁸.

Comme on peut le constater, Toussaint n'avait pas l'intention de ravir à la France sa colonie la plus prospère. Toussaint savait pertinemment que la France craignait un soulèvement d'esclaves. Il voulait certes la liberté de tous les esclaves de Saint-Domingue, mais il n'avait pas contesté l'autorité de la Métropole française. Il voulait juste collaborer avec la Métropole pour le bon fonctionnement d'une colonie sans esclavage. Mais quand la France voit que son autorité va en grandissant à Saint-Domingue, elle craint sa main mise sur le pouvoir local et envoie tout le temps des troupes pour prendre le contrôle des territoires qu'il occupe. En bon stratège, Toussaint a toujours eu gain de cause contre les troupes envoyées.

Quand Napoléon Bonaparte avait l'idée de rétablir l'esclavage dans les Antilles, Toussaint riposte avec une constitution coloniale – Constitution de 1801 – dans laquelle on peut lire: « il ne peut exister d'esclaves sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie⁶¹⁹ ». On comprend

⁶¹⁸ *Ibid.* p.164-165

⁶¹⁹ LOUVERTURE, Toussaint, *Constitution de 1801*[1801], Paris, De L'Amandier, 2013, article 3.

bien que les vellités autonomistes de Toussaint ne pouvaient être tolérées par la métropole française, et sans surprise il a été capturé et jeté au fort de Joux où il a fini ses jours en 1803.

Étant abandonné au fort de Joux, Toussaint se mettait à rédiger ses Mémoires dans lesquels il reproche le manque de justice qu'il y a eu dans son arrestation : « j'ai été esclave, j'ose l'avouer, mais je n'ai jamais essuyé même des reproches de la part de mes maîtres⁶²⁰ ». Toussaint relate les accusations qui lui sont formulées en ces termes : « En traversant la France, j'ai lu dans les papiers publics un article qui me concerne. On m'accuse d'être un rebelle et un traître; et pour justifier cette accusation, on dit avoir intercepté une lettre, par laquelle j'engageais des cultivateurs de Saint-Domingue à se soulever⁶²¹ ».

En somme, Toussaint est l'un des artisans de la Révolution haïtienne. Ses stratégies et ses vellités autonomistes faisaient peur à Bonaparte. Au moment de sa capture, il a fait cette déclaration : « En me reversant, on n'a abattu à Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté des Noirs, il repoussera par les racines parce qu'elles sont profondes et nombreuses⁶²² ». Trêve de parole, Jean-Jacques Dessalines a pris le relais et parvient à mettre en déroute l'armée française et à proclamer l'indépendance haïtienne le premier janvier 1804.

Cugoano pour sa part publie un essai autobiographique considéré comme l'un des premiers écrits abolitionnistes rédigés par un ancien esclave nègre⁶²³ en 1787 sous le titre original : *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the inhabitants of Great-Britain*, qu'on a fini par traduire en français par *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*. Dans ce livre qui est à la fois essai et récit, Cugoano a non seulement fait une réfutation rationnelle et systématique des

⁶²⁰ LOUVERTURE, Toussaint, *Mémoires du général Toussaint Louverture écrits par lui-même* [ouvrage posthume], Paris, Pagnerre, 1853, p. 90.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 96.

⁶²² LOUVERTURE, Toussaint, Déclaration faite le 12 juin 1802.

⁶²³ Voir DORLIN, Elsa « Avant-propos », dans, *réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*, Paris, La Découverte, 2009, p. 5.

justifications de l'esclavage, mais aussi, il a prouvé (exemples à l'appui) que, contrairement aux fausses justifications qui tendent à montrer que les Nègres sont ignorants, maladroits et insociables, ils ont beaucoup d'humanité :

Quelques personnes prétendent que les Africains « sont en général un assemblage de peuples pauvres, ignorants, insociables et dispersés »; qu'ils « ne se font pas un crime de vendre leurs compatriotes, et même leurs femmes et leurs enfants », et que, plusieurs de ceux qu'ils font ainsi sortir de leur pays parviennent à une situation beaucoup plus heureuse que celle qu'ils auraient eue dans leur patrie ». Ces prétextes spécieux n'ont pas l'ombre de justice et de vérité. D'ailleurs, quand ce discours serait vrai, il n'a pu donner à personne le droit d'enlever les hommes. Mais il est faux; les Africains ne sont ni ignorants, ni dispersés, ni insociables; puisqu'ils sont judicieux, adroits, et très aimants⁶²⁴.

Cugoano ne passe pas par quatre chemins pour dire que seuls l'ignorance et le manque de bon sens peuvent pousser quelqu'un à croire que la couleur de la peau est un marqueur de différence morale et intellectuelle entre les humains. En cela, il comprend que l'avidité et la soif du gain octroyé par le commerce des esclaves obstruent l'intelligence des Européens en ce qui concerne leur avis sur la commune humanité de tous les humains :

Les hommes éclairés et réfléchis doivent savoir que la couleur ne peut pas être une marque de malédiction originelle et imprimée plus particulièrement sur les Africains que sur aucun autre peuple. Ainsi, il n'y a pas plus de prétextes pour réduire un Nègre à l'esclavage que pour y réduire un Blanc. L'ignorance et les erreurs de l'imagination, appuyées sur la protection générale accordée au trafic des Noirs, ont pu seules affermir les Européens dans l'opinion que l'esclavage africain est légitime. Elles seules ont pu persuader qu'il est moins criminel de maltraiter et de persécuter un Nègre qu'un autre homme⁶²⁵.

S'appuyant sur la philosophie, la morale, l'histoire et la religion, Cugoano s'attaque au système esclavagiste et particulièrement au commerce de la traite à gros coups de massue tout

⁶²⁴ CUGOANO, Ottobah, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* [1787], trad. Elsa Dorlin, Paris, La Découverte, 2009, p. 42.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 52.

en faisant l'éloge de certaines personnes blanches qui ont détesté et combattu ce trafic abominable.

De son côté, Olaudah Equiano publie, l'année de la Révolution française, un récit autobiographique intitulé *The interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano*. Ce récit est publié pour la première fois à Londres en 1789 et est traduit en français sous le titre *Ma véridique histoire par Olaudah Equiano*. Dans ce récit à la fois passionnant et tragique, il a non seulement raconté le récit de sa vie comme captif et comme esclave, mais aussi dénoncé le système esclavagiste avec la plus grande vigueur. De la sorte, *Ma véridique histoire par Olaudah Equiano* est à la fois un récit et un essai militant très utile à la cause abolitionniste.

En effet, dans cet essai autobiographique, après avoir raconté les différentes péripéties de sa vie en tant qu'esclave, Olaudah Equiano dévoile son projet et sa stratégie pour acheter sa liberté, et exprime son désarroi et ses répulsions contre les mauvais traitements infligés aux Nègres dans les différentes contrées occupées par les Européens, dont les Indes occidentales, véritable foyer du commerce des esclaves à son époque : « Ainsi, parcourus-je les îles pendant plus de quatre ans, faisant toujours du commerce au fil de mes déplacements, pendant lesquels je fis l'expérience de plusieurs cas de mauvais traitements, plusieurs blessures causées aux Nègres lors de nos transactions avec les Blancs⁶²⁶». Il affirme que les cruautés subies par les Nègres sont trop choquantes pour les raconter toutes dans une œuvre :

Dans le chapitre précédent, j'ai exposé au lecteur quelques-uns de tous les cas d'oppression, d'extorsion et de cruauté dont j'ai été témoin dans les Indes occidentales : mais si je devais tout énumérer, l'inventaire serait ennuyeux et répugnant. Les punitions des esclaves à chaque petite occasion sont si fréquentes, et si bien connues, de même que les différents instruments avec lesquels on les torture, que cela n'a plus rien de nouveau pour les exposer; et elles sont trop choquantes pour donner de la joie soit à l'écrivain soit au lecteur⁶²⁷.

⁶²⁶EQUIANO, Olaudah, *Ma véridique histoire par Equiano, Africain, Esclave en Amérique, Homme libre*, [1789], Trad. Régine Mfoumou-Arthur, Paris, Mercure de France, 2008, p. 182.

⁶²⁷*Ibid.*, p. 178.

Même s'il a acheté sa liberté, c'est-à-dire qu'il n'était plus esclave, Equiano luttait pour la fin du système esclavagiste et pour la libération de tous ses compatriotes qui croupissaient dans des chaînes. C'est d'ailleurs ce point commun qui existe entre nos trois penseurs nègres abolitionnistes: après leur affranchissement, ils ne se sont pas contentés pas de leur liberté, ils voulaient que tous les autres esclaves soient libérés. Ils luttait tous pour une émancipation universelle et contre la subordination raciale. Voilà en quoi ils sont donc pleinement des penseurs des Lumières.

En somme, nous désignons par Lumières noires une forme de pensée à la fois universelle, radicale et révolutionnaire visant à combattre les inégalités (sociales, raciales, sexuelles) et à la domination raciale. Cette pensée est pourtant méconnue, niée ou rejetée, et se cache dans l'ombre, éclipsée par l'historiographie traditionnelle. En effet, les penseurs appartenant aux Lumières noires sont souvent victimes en raison de la radicalité et du caractère révolutionnaire de leur pensée, et surtout parce qu'ils / elles ne partagent pas l'idée dominante qui se prend pour universelle alors qu'elle ne l'est pas.

5.3 Les Lumières noires du XIX^e au XIX^e siècle, un héritage des Lumières

Il est important de rappeler que notre propos ne consiste pas à critiquer les Lumières en elles-mêmes; d'ailleurs, nous reconnaissons que les plus grands progrès contemporains en termes d'humanisation et d'universalisation trouvent leur source dans les Lumières. Cela dit, nous pensons que l'héritage des Lumières modernes est très présent à notre époque. Il ne s'agit pas non plus d'une critique de l'occident ni celle des personnes blanches. Notre entreprise vise à démontrer que les Lumières européennes modernes, bien qu'elles « éclairent » en énonçant des idéaux de liberté, d'égalité et d'humanisation, ont un côté sombre en ignorant délibérément une catégorie de population (sexuelle et raciale) dans leur quête d'universalité. Nous souhaitons également mettre en évidence que certaines Lumières alternatives ont récupéré les

idéaux de liberté, d'égalité et d'humanité des Lumières en les concrétisant et en les appliquant à l'ensemble de l'humanité. C'est dans cette perspective que nous parlions des Lumières noires. C'est pourquoi nous consacrons la dernière partie de notre travail à l'héritage des Lumières.

a. L'héritage des Lumières et la lutte pour la réhabilitation de la race noire

L'histoire de la décolonisation commence avec la guerre d'indépendance des États-Unis d'Amérique (1775-1782) et celle de l'indépendance d'Haïti (1791-1804) puis se poursuit avec les guerres et mouvements d'indépendance de l'Amérique latine et de l'Afrique, précisément la guerre d'Algérie (1954-1962). Si seules les deux premières guerres d'indépendance (américaine et haïtienne) sont qualifiées de Révolutions, seule la Révolution haïtienne a été considérée comme une menace par les puissances colonialistes. En effet, l'indépendance américaine a été vite reconnue par le Royaume de France dès 1778 et par la suite par toutes les grandes puissances coloniales; tandis que l'indépendance haïtienne a été victime d'un long « dénigrement d'inspiration esclavagiste et raciste⁶²⁸ ». De là, il était de bon ton qu'une kyrielle de penseurs haïtiens, héritiers des Lumières aient pris la plume pour défendre cette indépendance et pour lutter contre la subordination raciale.

En effet, à côté des historiens haïtiens, au rang desquels on peut citer : Louis Boisrond⁶²⁹ (1776-1806) avec ses *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*, Thomas Madiou (1814-1884) considéré comme le père de l'histoire haïtienne avec ses 8 Tomes d'*Histoire d'Haïti*, Beaubrun Ardouin (1796-1865) avec ses *Études sur l'histoire d'Haïti* (1853), Émile Nau (1812-1860) avec son histoire *des Caciques d'Haïti*; il est important de s'arrêter un peu sur les penseurs (philosophes) critiques et défenseurs⁶³⁰ de la race noire. Parmi ceux-ci, on trouve :

⁶²⁸ DOUILLER, Stéphane, « La réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti d'H. Price et l'ombre du préjugé de couleur » dans *Chemins critiques*, Revue Haïtien-Caribéenne, 2019, 30 ans, Volume 6, p. 153-170.

⁶²⁹ Il est surtout connu comme l'auteur de l'acte d'indépendance d'Haïti.

⁶³⁰ Ils sont nombreux et comme nous allons parler seulement de quelques-uns, citons quelques autres ici : Hannibal Price (1841-1893) avec *De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti*, ouvrage dans lequel il décrit l'origine du préjugé raciste en le condamnant ; Jean Price Mars (1876-1969) avec *La vocation de l'élite*, où

- **Demesvar Delorme (1831-1901)**

Grand intellectuel, il était à la fois journaliste, théoricien, homme politique (élu député plusieurs fois), philosophe et penseur. Il laisse une œuvre enrichissante à la postérité mais deux⁶³¹ de ses écrits nous intéressent particulièrement dans le cadre de ce travail : *La Démocratie et le préjugé de couleur aux États-Unis* (1868) et les *Réflexions diverses sur Haïti* (1870). Dans *La Démocratie et le préjugé de couleur aux États-Unis*, Demesvar Delorme, après avoir montré que la pratique démocratique en Amérique apporte un démenti formel à Montesquieu qui croyait que la République n'était possible que dans les pays européens, dénonce une contradiction, un non-sens lié à la coexistence entre la légalité et l'inégalité occasionnée par l'esclavage. Il pense que la raison de cette contradiction est à chercher dans l'origine même de la nation américaine :

Ce n'est point dans des causes fortuites qu'il faut chercher l'explication de ce non-sens qui entachait la grande république américaine, et par lequel le pays de la liberté par excellence s'est trouvé en même temps la terre classique de l'esclavage, de l'exploitation brutale d'une race d'hommes par une autre. C'est dans l'origine même de cette nation qu'il faut chercher la raison de cette inconcevable contradiction⁶³².

Dans une profonde analyse philosophique, il explique que la nation américaine est née à partir de la lutte entre le spiritualisme et le matérialisme, lutte dans laquelle le matérialisme est sorti gagnant. En effet, selon Demesvar Delorme, le triomphe de ce principe (le matérialisme) est la cause des luttes incessantes qui caractérisent l'humanité :

Nous voyons en effet que le spiritualisme et le sensualisme se sont toujours disputé la direction

il invite toutes les élites à prendre conscience de leur rôle et leur responsabilité dans la marche de l'État; Cheik Anta Diop (1923-1986) avec *Nations nègres et culture*, ouvrage très profond qui entend faire une justice épistémique raciale en révélant l'origine nègre de la civilisation égyptienne par une démonstration à la fois profonde, riche et pluridisciplinaire.

⁶³¹ À ces deux écrits on pourrait ajouter *Les théoriciens au pouvoir*, ouvrage dans lequel il soutient une thèse similaire à celle de Platon en ce qui a trait de la gouvernance de l'État. Pour lui, pour qu'Haïti soit toujours à la hauteur de sa grandeur historique, il faut que ce soient les plus capables et les plus cultivés qui parviennent à l'arène du pouvoir.

⁶³² DELORME, Demesvar, *Études sur l'Amérique. La démocratie et le préjugé de couleur en Amérique. Les nationalités américaines et le système Monroe* [1866], Paris, Hachette BNF, 2018, p. 10.

morale des sociétés et le mal ne vient pas de ce qu'il y a dans ce dualisme un esprit du mal dont la victoire soit funeste à l'humanité, mais plutôt de ce que les deux principes n'ont pas encore compris la nécessité de se réconcilier, de s'unir, pour donner la paix à l'univers⁶³³.

Dans *Réflexions diverses sur Haïti*, ouvrage qu'il a écrit en étant en exil en France, il dresse un tableau d'Haïti touchant plusieurs sujets : le patriotisme, la mauvaise gouvernance, la production agricole haïtienne, le passé glorieux d'Haïti, la vie des Haïtiens aux États-Unis, etc. S'adressant aux Haïtiens, après avoir exprimé son désarroi d'être à l'extérieur de son pays natal, il a montré comment il s'acharnait à défendre son pays et sa race :

Depuis bientôt cinq ans, je vis loin de vous dans les misères et les souffrances de l'exil, travaillant pour mon existence et pour servir la cause de ma race et de mon pays, ne prenant part à aucune intrigue, à aucun projet de nature à agiter ce pays déjà trop à plaindre, auquel je souhaite tout d'abord le calme, la paix, la réflexion, le recueillement qu'il lui faut pour qu'il se décide à se sauver par ses propres efforts [...]. Aidez-vous, Dieu vous aidera. Mais aidez-vous vite! Nous avons déjà prospéré sous notre propre direction. Ce n'est pas le régime colonial seul qui a fait valoir les richesses de notre territoire. Sous l'administration de Toussaint Louverture par exemple, notre pays a été plus prospère encore que sous les gouvernements européens de Saint-Domingue [...]. On n'a pas non plus oublié, un temps moins éloigné encore, où sous la direction de chefs d'arrondissements intelligents, certaines parties de la République vivaient dans une abondance dont on parle aujourd'hui avec admiration⁶³⁴.

- **Louis-Joseph Janvier (1855-1911)**

Louis-Joseph Janvier était tour à tour médecin, juriste, diplomate et écrivain. Défenseur de la race noire, il invite la jeunesse haïtienne à se former car pour lui, son salut réside dans la formation et l'éducation. Étudiant distingué, il a fait preuve d'une grande excellence académique au cours de ses études en France et il laisse une œuvre⁶³⁵ de grande valeur à la

⁶³³ *Ibid.*, p.11.

⁶³⁴ DELORME, Demesvar, *La misère au sein des richesses. Réflexions diverses sur Haïti* [1893], Port-au-Prince, Les Éditions Fardin, 2009, p. 109-110.

⁶³⁵ On peut citer entre autres : *Un peuple noir devant les peuples blancs, étude de politique et de sociologie comparées* (1883), *Haïti aux haïtiens* (1884), *Les Détracteurs de la race noire et la République d'Haïti. Réponse à M. Léo Quesnel* (1882), etc.

postérité. Pour le besoin de notre travail nous nous arrêterons juste un peu sur *L'égalité des races* (1884).

Dans cet essai relativement court – comparé à celui d'Anténor Firmin dans la même veine – Louis Joseph Janvier répond aux détracteurs de la race noire, et plus particulièrement à Ernest Renan qui pense que l'inégalité est naturelle et qui affirme, dans *Dialogues et fragments philosophiques* : « Les hommes ne sont pas égaux, les races ne sont pas égales. Le nègre par exemple est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le blanc⁶³⁶ ».

En critiquant cette idée de Renan et en tenant de pareilles idées comme responsables des préjugés qui ont été à la base de l'esclavage et de son maintien, Louis-Joseph Janvier a apporté un démenti formel à cette manière de penser en prenant l'exemple de quelques Nègres à travers l'histoire – dont Toussaint Louverture et Frederick Douglass – qui ont fait preuve d'une grandeur d'âme extraordinairement admirable⁶³⁷.

Faisant l'éloge de quelques penseurs des Lumières européennes dont Condorcet, Henri Grégoire et Diderot, qu'il considère comme des émancipateurs et comme des modèles à suivre pour l'émancipation de la race noire, il se montre reconnaissant envers eux pour leur héritage et il soutient que la reconnaissance est une vertu. Il y aurait beaucoup à dire sur ce riche penseur, son esprit militant mis à la cause de la défense de la race noire, sa pensée rigoureuse et sa grande culture.

- **Anténor Firmin (1850-1911)**

Homme politique, militant antiraciste, penseur engagé, anthropologue, économiste, etc. sont autant de qualifications qu'on peut attribuer à ce génie haïtien. Il a fait des études en anthropologie et devint ainsi le premier anthropologue noir prônant une science de l'être humain libérée de l'idéologie de la suprématie blanche. En ce sens, Robert Bernasconi a raison

⁶³⁶ RENAN, Ernest, *Dialogues et Fragments philosophiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1876, Préface, p. XVI-XVII.

⁶³⁷ JANVIER, Louis-Joseph, *L'égalité des Races humaines* [1884], Version numérique, Université du Québec à Chicoutimi, 2005, p. 18. : « La race noire sortant de l'esclave a pourtant produit un grand homme politique : Toussaint Louverture ; aux États-Unis, elle a eu Frederick Douglass ».

de le considérer comme le fondateur de la philosophie critique de la race⁶³⁸. Anténor Firmin a utilisé toute son industrie à combattre l'anthropologie basée sur l'idéologie raciale en vogue à son époque. En effet, dans *De l'égalité des races humaines*, publié pour la première fois en 1885, il répond frontalement à l'ouvrage de Gobineau intitulé justement *Essai sur l'inégalité des races humaines* dans une contre-attaque très profonde, très rigoureuse, méthodique et argumentée mettant à genoux l'anthropologie raciale mensongère en vogue à son époque. Guidées par le souci de la vérité, par la pensée philosophique et par la rigueur scientifique, les réflexions de Firmin constituent une mine inépuisable en matière d'anthropologie raciale, d'universalisme, de décolonisation mentale, de critique des préjugés, de philosophie critique de la race, etc. Il est important de citer un passage de ce livre :

Il m'arrive souvent de contredire la plupart des anthropologistes et de m'inscrire contre leurs opinions [...]. Il m'est agréable de penser qu'en réfléchissant sur tous les points que soulève ma controverse, ils inclineront à reformer ces opinions en ce qui concerne les aptitudes de ma race [...]. Je suis noir. D'autre part, j'ai toujours considéré le culte de la science comme le seul vrai, le seul digne de la constante attention et de l'infini dévouement de tout homme qui ne se laisse guider que par la libre raison. Comment pourrais-je concilier les conclusions que l'on semble tirer de cette même science contre les aptitudes des Noirs avec cette vénération passionnée et profonde qui est pour moi un besoin impérieux de l'esprit? Pourrais-je m'abstraire du rang de mes congénères et me considérer comme une exception parmi d'autres exceptions? Certes, j'ai trop de logique dans mes conceptions pour m'arrêter à cette distinction aussi orgueilleuse que spécieuse et folle [...]. Je voulais me complaire dans une telle pensée mensongère et inepte, que la réalité jamais menteuse viendrait me faire sentir, à chaque instant, que le mépris systématique professé contre l'Africain

⁶³⁸ Cette idée est très bien mise en relief par Magali Bessone quand, après avoir défini le projet de la philosophie critique de la race comme un idéal d'élargissement du canon philosophique traditionnel à des auteurs ignorés ou marginalisés, elle souligne que « c'est à ce titre que selon Bernasconi, il est fécond de considérer l'ouvrage du philosophe haïtien Anténor Firmin, *De l'égalité des Races humaine. Anthropologie positive* comme le texte fondateur de la PCR (philosophie critique de la race) en raison de la profondeur et de l'ampleur de son engagement critique avec le racisme de son temps ». Cf. R. Bernasconi « Critical philosophy of race », p. 552, cité par Magali Bessone dans « Qu'est-ce que la critique dans la philosophie critique de la race? », *Astérior*, [En ligne] 2022 consulté le 30 décembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/astterion8689>; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.8689>

m'enveloppe tout entier⁶³⁹.

Dans son anthropologie positive, Firmin élabore un traité de déconstruction qui s'en prend à tous les anthropologues, penseurs, géographes, naturalistes, voyageurs de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle – Broca, Topinard, Quatrefages, Buffon, Blumembach, Linné, Herbert Spencer, Gobineau, etc. – qui prétendent affirmer la supériorité des Blancs par rapport aux autres races. Contre Gobineau, par exemple, qui avait écrit un *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) dans lequel il prônait la supériorité de la blancheur, sa supériorité physique et morale, Firmin montre, preuves historiques et scientifiques à l'appui, que cette idée d'inégalité raciale relève de la pure pseudoscience et n'a aucune valeur de vérité :

Bien que Gobineau [...] ait prétendu que l'idée d'une inégalité, native, originale, tranchée et permanente dans les races est, dans le monde, une des opinions les plus anciennement répandues et adoptées, personne de ceux qui ont étudié l'histoire ne saurait admettre une telle assertion. Peut-être observe-t-on un esprit fait d'égoïsme et d'orgueil qui a toujours porté les peuples civilisés à se croire d'une nature supérieure aux nations qui les entourent; mais on peut affirmer qu'il n'y a jamais eu la moindre relation entre ce sentiment, qui est la conséquence d'un patriotisme étroit, mais hautement respectable, et une idée positive de hiérarchie systématiquement établie parmi les races humaines⁶⁴⁰.

Ainsi pense-t-il que « la doctrine antiphilosophique et pseudo-scientifique de l'inégalité des races ne repose que sur l'idée de l'exploitation de l'homme par l'homme⁶⁴¹ ». De ce fait, il pense qu'il est évident que l'inégalité n'est pas réelle car, dit-il, « l'inégalité des races, si elle était réelle, légitimerait si bien l'esclavage que, d'une façon manifeste, le propriétaire de l'esclave ne peut le considérer un seul instant comme son égal, sans qu'il ne soit en même temps aiguillonné et accablé par la répulsion de sa propre conscience⁶⁴² ».

En se servant entre autres des arguments tirés de la philosophie, des faits historiques et de

⁶³⁹ FIRMIN, Anténor, *op. cit.*, p. 10-11.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.265-266.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 272.

la science, Anténor Firmin rejette toutes les thèses qui consacrent l'infériorité de la race noire. L'un des contre-arguments qu'il évoque a à voir avec la civilisation égyptienne ancienne, l'une des plus grandes civilisations de tous les temps, à laquelle on doit les plus grandes inventions et qui a été une civilisation nègre :

Et bien, si on parvenait à prouver avec les progrès des connaissances historiques que ce peuple égyptien n'était pas de race blanche comme l'esprit de système et un orgueil rétrospectif l'ont continuellement affirmé, depuis que les études égyptologiques ont fait voir quelle importance a eu cette nation antique, que pourra-t-on alléguer pour sauver la théorie de l'inégalité? Aucun argument⁶⁴³.

En somme, Anténor Firmin considère l'idée de l'inégalité des races humaines comme une fiction propre à subalterniser une catégorie raciale et à légitimer l'institution de l'esclavage⁶⁴⁴. Cette idée est contraire aux droits humains. C'est ce qui explique le fait par lequel cette idée d'inégalité ethnique, aussi fausse soit-elle, était surtout embrassée et soutenue par les esclavagistes qui voulaient trouver une couverture scientifique à leur pratique inhumaine.

b. Décoloniser pour humaniser. Les Lumières noires pour un universalisme universel

Conformément à l'esprit des Lumières visant entre autres la libération des humains (la sortie de la minorité, comme le dit Kant), les Lumières noires contemporaines visent une désaliénation du colonisé tendant à le libérer des chaînes mentales que les séquelles de la colonisation ont laissées dans son cerveau. Dans cette perspective, Senghor pense que la lutte contre la subordination raciale doit se faire sur plusieurs fronts car, dit-il, l'aliénation est à la fois politique, sociale, culturelle et économique. En faisant une comparaison entre les prolétaires du XIX^e siècle et les colonisés du XX^e siècle, il dit ceci :

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 428.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 274.

L'analyse découvre ici et là une aliénation semblable. Les prolétaires – essentiellement les ouvriers – du XIX^e siècle étaient des hommes aliénés de leur humanité. Les colonisés du XX^e siècle, les hommes de couleur sont aliénés plus gravement encore. Aux aliénations économiques s'ajoutent d'autres : aliénation politique, aliénation sociale, aliénation culturelle. Il en résulte ici et là souffrances physiques et souffrances morales, misères et conscience malheureuse, qui naît, cette dernière, d'un sentiment de frustration. D'où ici et là révolte et lutte pour « supprimer la situation présente » et « transformer le monde » en établissant l'équilibre naturel⁶⁴⁵.

C'est dans cette perspective que les penseurs décoloniaux prônent une décolonisation plurielle dans le souci de créer – selon les mots de Fanon – « une nouvelle humanité ». Ainsi Fanon pense-t-il que la décolonisation – qui ne se fait jamais sans violence dans la mesure où la colonisation elle-même est violente – opère une profonde modification chez l'être. Dans *les Damnés de la terre* – ouvrage considéré comme le classique de la décolonisation – Fanon analyse les conséquences de la colonisation et prône une décolonisation intégrale qui passera par une désaliénation :

La décolonisation ne passe jamais inaperçue, car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire. Elle introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la « chose » colonisée devient homme dans le processus même par lequel il se libère⁶⁴⁶.

À côté de la décolonisation matérielle caractérisée par la prise d'indépendance des pays anciennement colonisés, la décolonisation la plus importante mais aussi la plus difficile est la décolonisation mentale. Par décolonisation mentale, nous n'entendons pas (uniquement) une décolonisation d'ordre psychique ou psychologique qui prendrait seulement en compte les séquelles de la colonisation dans les esprits et dans l'âme des descendants des colonisés, mais

⁶⁴⁵ SENGHOR, Léopold Sédar, *Nations et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 21.

⁶⁴⁶ FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*[1961], Paris, La Découverte, 2002, p. 40.

surtout une décolonisation des mentalités qui passe nécessairement par une décolonisation épistémique. La décolonisation des mentalités offre l'avantage d'être plus universelle, car elle est susceptible de toucher à la fois les descendants des colonisés et ceux des colonisateurs.

En effet, le monde moderne a été un monde polarisé. Cette polarisation eurocentrique mettait en avant les cultures et les savoirs européens et occidentaux en les postulant comme des valeurs absolues tout en les imposant aux Autres par le biais de la colonisation comme s'il n'existait pas d'autres cultures et d'autres savoirs. Face à cet ethnocentrisme forcené, des penseurs latino-américains, dont Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel et Anibal Quijano, s'élèvent pour dénoncer l'héritage d'une colonisation épistémique qui accompagne la colonisation matérielle et qui continue d'avoir des effets sur notre monde contemporain.

En ce sens, Walter Mignolo prône une désobéissance épistémique qu'il considère comme la première condition de possibilité de la « décolonialité »⁶⁴⁷. C'est dans cette perspective qu'il considère la conférence de Bandung de 1955 comme l'événement marquant la naissance de la décolonialité : « la modernité, la postmodernité et l'altermodernité sont historiquement issues des Lumières et de la Révolution française. La décolonialité [quant à elle] naquit lors de la conférence de Bandung en 1955⁶⁴⁸ ». La conférence de Bandung ouvre la voie à la décolonisation véritable parce que pour la première fois, vingt-neuf pays (asiatiques et

⁶⁴⁷ La compréhension du concept de « décolonialité » implique avant tout celle de la colonialité. Le concept de « colonialité » a été développé par le sociologue péruvien Anibal Quijano et repris par le sémiologue argentin Walter Mignolo pour désigner la construction d'une sorte d'inconscient racial visant à maintenir la domination européenne même après la fin de la colonisation. Pour Quijano, la colonialité se fait à trois niveaux et donc il y a trois types de colonialité : la colonialité du pouvoir (matrice coloniale fondée sur quatre piliers qui sont l'exploitation de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité), la colonialité du savoir et la colonialité de l'être. En fait, la colonialité vise : « la durabilité de la domination des Européens sur les groupes qu'ils ont scientifiquement conçus comme inférieurs ». Voir LE PETIT CORPS, Colette et DESILE Amandine, « La colonialité du pouvoir aujourd'hui : approches par l'étude des migrations », dans *Migrations société*, 2020, N° 182, p. 19. Pour Quijano comme pour Mignolo, tandis que nous sommes à l'ère du postcolonialisme, la colonialité quant à elle est loin d'être derrière nous; d'où la nécessité de la décolonialité aujourd'hui encore.

⁶⁴⁸ MIGNOLO, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique, trad. Vanessa Lee, *Mouvements*, n° 73, Printemps 2013, p. 182.

africains) se sont réunis hors du contrôle et de la domination européenne et occidentale pour discuter de leur avenir.

Presqu'à la même époque, des voix noires⁶⁴⁹ s'élèvent pour faire valoir la culture noire et pour dénoncer l'identification de la colonisation à la civilisation. C'est le cas par exemple d'Aimé Césaire qui, après avoir présenté la civilisation européenne comme une « civilisation décadente », « une civilisation atteinte », « une civilisation moribonde », réfute l'idée d'assimilation de la colonisation à la civilisation. Le fait est que, dit Césaire :

La civilisation dite « européenne », la civilisation « occidentale », telle que l'ont façonnée deux siècles de régime bourgeois, est incapable de résoudre les deux problèmes auxquels son existence a donné naissance : le problème prolétaire et le problème colonial; que, déferée à la barre de la « raison » comme à la barre de la « conscience », cette Europe-là est impuissante à se justifier, et que de plus en plus, elle se réfugie dans une hypocrisie d'autant plus odieuse qu'elle a de moins en moins de chances de tromper⁶⁵⁰.

Pour Césaire, l'Europe est « moralement, spirituellement indéfendable » car elle patauge dans une hypocrisie collective, un « mensonge principal à partir duquel prolifèrent tous les autres⁶⁵¹ », en l'occurrence l'identification de la colonisation à la civilisation. De là, le penseur de la « négritude » nous invite à réfléchir autour d'une question principale : qu'est-ce que la colonisation? Il est important de citer Césaire ici :

Cela revient à dire que l'essentiel est ici de voir clair, de penser clair, entendre dangereusement, de répondre clairement à l'innocente question initiale : qu'est-ce en son principe que la colonisation? De convenir de ce qu'elle n'est point; ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit; d'admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du

⁶⁴⁹ Seulement un an après la conférence de Bandung a eu lieu le premier congrès des écrivains et artistes noirs que les organisateurs appellent affectivement le « Bandung culturel ».

⁶⁵⁰ CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme. Suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 1955, p.7.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec, derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation, qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes⁶⁵².

À la suite de la question « qu'est-ce en son principe que la colonisation? », Césaire nous invite à « étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence à la haine raciale, au relativisme moral⁶⁵³ ».

On pourrait citer toute une classe de penseurs contemporains⁶⁵⁴ qui font de la lutte contre la subordination raciale l'objet de leur pensée et de leurs publications. Ces penseurs ont en commun l'appartenance à la perspective déconstructiviste consistant à remettre en cause l'historiographie classique occidentale qui oublie souvent les personnes non européennes dans la construction du savoir et de la modernité. C'est dans cette veine qu'il faut placer certains des écrits du penseur camerounais Achille Mbembe comme *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale* (1988); *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000) et *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010), etc.; ceux du philosophe Norman Ajari comme *Le manifeste Afro-décolonial. Le rêve oublié de la politique radicale noire* (2024), *Dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* (2019), etc.; et ceux de Souleymane Bachir Diagne comme *En quête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale* (2018), *Universaliser. L'humanité par les moyens d'humanité* (2024) ou celui de Peter Adamson et ChikeJeffers intitulé *Africana Philosophy from Ancient Egypt to the Nineteenth Century. A History of Philosophy without any Gaps* (2025), etc.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 9.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵⁴ La liste n'est pas exclusive aux penseurs noirs, africains ou afro-descendants. Quelques rares penseurs européens font aussi de la lutte contre la subordination raciale l'objet de leurs travaux. Nous pouvons penser par exemple à Magali Besson (Sans *distinction de race. Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques* publié en 2013) et Robert Bernasconi (*Critical philosophy of race*) publié en 2022, etc.

c. Les Lumières (noires) contemporaines

L'expression « Lumières noires » que nous utilisons tout au long de notre travail est à la fois paradoxale et riche de sens. La métaphore de « la lumière » implique, entre autres, le clair, l'apparaissant, le pur, le visible et celle du « noir » implique, entre autres, la noirceur, l'ombre, l'invisibilité. En effet, l'idée que nous voulons véhiculer à travers cette expression consiste à rendre visible la lumière invisible des noirs cachée sous l'ombre des préjugés de l'historiographie classique occidentale. Cette idée est très bien exprimée par le penseur afro-américain Ralph Waldo Ellison (1914-1994) dans son roman *Invisible man* (1952) dans lequel il montre que si le noir, le penseur noir est invisible, c'est justement parce que les autres refusent de le voir : « I am invisible, understand, simply because people refuse to see me⁶⁵⁵ ». Face à cette invisibilité évidente de l'être noir, un groupe de penseurs (écrivains et artistes) noirs – au nombre d'une soixantaine environ – sous l'initiative d'Alioune Diop, fondateur de la prestigieuse maison d'édition baptisée Présence africaine, ont organisé le premier Congrès international des écrivains et artistes noirs dans l'Amphithéâtre Descartes de l'Université de Sorbonne à Paris du 19 au 22 septembre 1956. Ce congrès avait pour thème « La crise de la culture ». Dans le discours introductif du congrès, Alioune Diop considère le jour qui a vu naître ce grand rassemblement de penseurs noirs comme un jour mémorable et de grande importance. Il a tenu le discours suivant:

Ce jour sera marqué d'une pierre blanche. Si depuis la fin de la guerre la rencontre de Bandung constitue pour les consciences non européennes, l'événement le plus important, je crois pouvoir affirmer que ce congrès mondial des hommes de culture noirs représentera le second événement de cette décade. D'autres congrès avaient eu lieu au lendemain de l'entre-deux-guerres. Ces congrès cependant n'avaient l'originalité ni d'être essentiellement culturels, ni de bénéficier du concours remarquable d'un si grand nombre de talents parvenus à maturité, non seulement aux États-Unis,

⁶⁵⁵ELLISON, Ralph, *Invisible man*, New York, Random House, 1952, prologue, p. 7.

aux Antilles et dans la grande et fière République d'Haïti, mais encore dans les pays d'Afrique noire. Les dix dernières années de l'histoire ont été marquées par des changements décisifs pour le destin des peuples non européens, et notamment de ces peuples noirs que l'histoire semble avoir voulu traiter de façon cavalière, je dirais même résolument disqualifier, si cette histoire avec un grand H, n'était pas l'interprétation unilatérale de la vie du monde par l'occident seule [...]. Noirs des États-Unis, des Antilles et du continent africain, quelle que soit la distance qui sépare parfois nos univers spirituels, nous avons ceci d'incontestablement commun que nous descendons des mêmes ancêtres. Si la couleur de la peau n'est qu'un accident; cette couleur n'en est pas moins responsable d'événements et d'œuvres, d'institutions, de lois éthiques qui ont marqué de façon indélébile l'histoire de notre rapport avec l'homme blanc ⁶⁵⁶[...].

L'esclavage est une des composantes décisives du triste destin de nos peuples. Il n'est pas le seul. Le racisme en était la conséquence la plus immédiate. Ne fallait-il pas que la notion de barbarie vînt justifier l'exploitation de l'homme noir et même transformer celle-ci en une « mission civilisatrice »? C'est ici que l'on aperçoit l'importance et la responsabilité de la culture dans un ensemble de faits d'apparence accidentelle⁶⁵⁷.

Dans son discours d'ouverture, Alioune Diop compatit également avec les juifs : « Reconnaissons que nous ne sommes pas les seules victimes du racisme. Les juifs, au cours de cette guerre, ont connu des souffrances organisées et portées à un niveau jamais imaginé auparavant. C'est avec émotion que nous nous inclinons ici devant la mémoire de toutes les victimes du racisme hitlérien⁶⁵⁸ ». Il signale toutefois que « l'antisémitisme n'a ni les mêmes origines ni toujours les mêmes caractères que le racisme anti-nègre⁶⁵⁹ ».

Pour Alioune Diop, ce congrès vise à envoyer un signal clair au monde entier, lequel signal consiste à retirer les Noirs ainsi que leur culture de l'invisibilité qui leur a été imposée depuis des siècles. Autrement dit, l'objectif ultime du congrès consiste à permettre aux Noirs

⁶⁵⁶ DIOP, Alioune « Discours d'ouverture », dans *Le premier Congrès international des écrivains et artistes noirs : Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956*. *Compte rendu complet*, Paris, Présence africaine, 1956, p. 9-10.

⁶⁵⁷ *Ibid.* p. 10.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.* Il soutient que l'antisémitisme ne se base pas sur la couleur de peau et que « les Juifs ne passent pas communément pour des barbares indésirables dans le circuit de la vie internationale » comme c'est le cas des Noirs.

d'intégrer l'ordre du visible.

Après le discours d'ouverture d'Alioune Diop, le congrès a été présidé par le médecin et ethnologue Haïtien Jean-Price Mars qui donna la parole aux différents conférenciers. Citons quelques-uns parmi les participants présents: pour la Martinique, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant; pour le Sénégal, Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Bachir Touré, Mamadou Dia, etc.; pour Haïti, Jean-Price Mars, Émile Saint-Lot, Jacques Stephen-Alexis, René Depestre etc.; pour les États-Unis d'Amérique, Mercer Cook, William Fontaine, Richard Wright, etc. Les participants venaient de plus de 25 pays et les thèmes traités portaient sur le colonialisme, le racisme, la culture, la civilisation, l'industrialisation, le christianisme, etc.

Il est important de faire remarquer que certaines personnalités blanches, dont Pablo Picasso, André Gide, Emmanuel Mounier, Jean-Paul Sartre et Claude Lévi-Strauss ont apporté leur soutien au Congrès; certains d'entre eux étaient même présents au sein du public. Certains penseurs n'ont pas pu venir à Paris mais adhéraient fortement à l'esprit du congrès. C'est le cas par exemple de W.E.B Du Bois – c'est d'ailleurs lui qui devait être le président du congrès – qui était absent parce que le gouvernement américain lui avait refusé ses documents de voyage en raison de ses positions jugées trop sévères contre les puissances occidentales. Il est à noter que sa lettre fut lue et acclamée à l'ouverture du Congrès. Parallèlement, les écrivains afro-américains Richard Wright et James Baldwin, supportés en quelque sorte par la CIA, donc très souples par rapport aux puissances occidentales (en particulier les États-Unis), n'eurent aucun mal à obtenir leur document de voyage pour faire partie de la délégation afro-américaine au Congrès.

Trois ans après ce premier Congrès a eu lieu le deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, qui s'est déroulé à Rome du 26 mars au premier avril 1959 sous le thème : « l'unité des cultures négro-africaines ». Les thématiques abordées étaient les suivantes : l'identité des peuples noirs, les valeurs culturelles de l'Afrique, la littérature noire américaine, la justice et

les discriminations raciales aux États-Unis d'Amérique, la situation des Noirs en Amérique latine, le colonialisme, etc. En effet, après avoir rappelé le thème du premier Congrès disant qu'il consistait à diagnostiquer le mal causé par la colonisation, l'appel du second congrès visait à proposer la solution à ce mal :

Notre premier congrès de 1956 avait pris pour thème central : la crise de la culture. Notre souci dominant était alors de situer les responsabilités et de dissiper les équivoques. C'est à tort en effet, et sous l'influence des intérêts colonialistes, que les peuples d'Occident avaient accepté la notion des peuples sans culture. Ils ignoraient et la contribution des peuples afro-asiatiques au patrimoine humain et l'action consciente et méthodique exercée contre les cultures indigènes. Les gouvernements coloniaux avaient beaucoup trop à dissimuler à leurs propres peuples pour tolérer que nos cultures portent témoignage contre l'idéologie et l'ordre colonialiste. Nous fumes longtemps sous l'oppression de la puissance, des peuples muets et absents de la scène mondiale. Cette année, notre souci a un caractère moins critique et plus constructif. Nous avons diagnostiqué le problème en 1956. En 1959 nous proposons une solution : la solidarité de nos peuples⁶⁶⁰.

Les deux Congrès des écrivains et artistes noirs ont des retombées positives pour l'identité nègre dans la mesure où, d'une part ils contribuent à une plus grande affirmation de la culture nègre en manifestant la volonté de réhabiliter et de rehausser cette culture à travers le monde; et où, d'autre part, ils postulent que l'essor culturel de la race noire passe irrémédiablement par la libération politique et l'indépendance économique des pays anciennement colonisés. En plus, ces deux Congrès ouvrent la voie aux intérêts très poussés pour les études coloniales, postcoloniales et décoloniales tant chez des penseurs appartenant à la communauté noire que chez d'autres groupes ethniques. En ce sens, on est en droit de dire que ces deux Congrès participent grandement à la lutte contre la subordination raciale.

En somme, les Lumières noires peuvent être considérées comme un héritage des Lumières européennes. Elles sont inspirées par les Lumières radicales, incarnées par la Révolution

⁶⁶⁰« Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1^{er} avril 1959) », *Présence Africaine*, Nouvelle série bimensuelle, Numéro spécial, Paris, 1959, p.9.

haïtienne, divulguées majoritairement par des penseurs noirs notamment à la suite les deux congrès des écrivains et artistes noirs. Elles visent une émancipation véritablement universelle en faisant de l'égalité et de la liberté deux biens communs universels. En ce sens, les Lumières noires constituent une alternative aux déceptions des Lumières européennes qui n'arrivent pas à tenir leur promesse d'humanité universelle.

VI. Conclusion

La philosophie des Lumières est, dans son esprit comme dans son concept, une philosophie active et militante qui prône non seulement un humanisme universel, mais aussi un projet de libération et d'émancipation de l'être humain. Loin de nous l'idée de critiquer les Lumières : notre thèse visait plutôt à les glorifier. Toutefois, et c'était l'un des objectifs de la thèse, nous avons voulu mettre l'accent sur le fait que, en prônant l'humanisme universel, la libération et l'émancipation de l'être humain, les Lumières ont souvent oublié une bonne partie de la population humaine : les personnes noires (et les femmes), qui étaient invisibilisées, considérées comme des mineures et qui n'avaient pas les mêmes droits que les hommes blancs. En témoigne le silence assourdissant des voix autorisées des plus grands penseurs des Lumières face au sort des Noirs victimes du système colonialiste et esclavagiste.

Nous avons présenté des arguments qui nous ont permis de soutenir l'idée que le système colonial esclavagiste se servait de l'idéologie et des préjugés racistes pour asservir les peuples non européens. S'il est clair qu'il n'existe pas d'arguments tenables pour qualifier d'esclavagistes les penseurs les plus en vue des Lumières dans la mesure où tous les philosophes des Lumières déplorent – à divers niveaux – l'esclavage, il est aussi clair que les figures de proue de la philosophie des Lumières utilisent les préjugés racistes à la mode pour asseoir l'idéologie de la suprématie blanche et par là même, ils soutiennent le système esclavagiste de près ou de loin en soutenant la domination raciale européenne.

En effet, les Européens ont inventé une identité basée sur la race pour maintenir leur supériorité par rapport aux autres peuples. Ainsi, à l'époque moderne, l'idée de blancheur prend-elle le relais de la religion chrétienne comme marque distinctive des Européens conquérants avec le reste du monde. Cette identité était donc nécessaire pour justifier l'esclavage nègre. Si le dogme religieux disparaît peu à peu à l'époque moderne, l'idée d'une race supérieure devient (elle aussi à son tour) un dogme, une croyance qui ne tarde pas à se propager rapidement,

notamment grâce aux écrits des penseurs européens du XVIII^e siècle comme Kant, Locke, Blumenbach, Voltaire, etc. Toutefois, ce sont (à notre avis) les imaginations, les exagérations et les mensonges que contiennent les récits de voyage des premiers voyageurs conquérants depuis la fin du XV^e siècle – soit à partir de 1492 – qui jettent les bases de l'idéologie de la suprématie blanche et donc de la construction de la blancheur; afin de servir la cause des esclavagistes.

Cela nous a permis d'interroger la position des penseurs des Lumières concernant l'esclavage des Nègres. Et nous avons constaté que les voix les plus autorisées des Lumières se complaisent plus ou moins au système esclavagiste. Elles parviennent même à soutenir les préjugés racistes dans leurs écrits. Ce constat nous a permis de pointer du droit un côté sombre des Lumières et d'engager une démarche déconstructiviste non pas vis-à-vis des Lumières en elles-mêmes – car non seulement les Lumières ne sont pas mauvaises ou partisans en elles-mêmes, mais aussi elles ont produit des semences qui sont propres à évaluer, à questionner et à transcender toutes les pratiques malsaines, y compris celles des Lumières modernes et occidentales –, mais vis-à-vis de l'historiographie classique traditionnelle occidentale qui tend à considérer les Lumières comme un mouvement typiquement européen figé dans un temps et dans un espace donnés.

Ce côté sombre des Lumières blanches européennes est révélateur des ambivalences des Lumières mais aussi, il est la première cause du désenchantement des Lumières. Face aux désillusions des Lumières caractérisées par les promesses d'humanité universelle qui se révèlent non tenues, les groupes sous-humanisés (femmes et Noirs) trouvent dans les Lumières noires un meilleur espace pour revendiquer leur humanité qu'au sein des Lumières les plus connues. En ce sens, nous pouvons situer le militantisme féminin et la lutte contre le racisme anti-nègre au sein des Lumières noires. Il est important de faire remarquer que nous ne faisons qu'effleurer la question du « militantisme féminin au temps des lumières », question qui peut

être à elle seule l'objet d'une autre thèse. Alors, afin d'éviter de nous disperser, nous n'avons parlé que d'une seule militante (Olympe de Gouges), mais elles étaient nombreuses au temps des Lumières.

Nous avons épousé une démarche déconstructiviste visant à décoloniser et à universaliser le monde et le savoir. Car nous pensons que « décoloniser le monde c'est donc décoloniser la connaissance et les savoirs. C'est revenir à la connaissance dans toute la multiplicité de ses formes, adopter un regard réflexif et affirmer que tout savoir est situé, qu'il vienne d'Europe ou de ce qui est considéré comme subalterne⁶⁶¹ ». Notre démarche déconstructiviste nous a permis de souligner d'abord l'ambivalence⁶⁶² des Lumières – cette ambivalence concerne avant tout le rapport entre les Lumières européennes et les autres peuples; autrement dit, elle concerne le contraste qui existe entre les idées de liberté, d'égalité, d'émancipation, d'humanisme universel prônées par les Lumières et les thèses racistes (préjugés de races) et pro-esclavagistes soutenues par les penseurs les plus prisés des Lumières classiques européennes –, et ensuite à mettre en avant l'idée du décentrement, ou mieux de la décolonisation, des Lumières. Cette idée de la décolonisation des Lumières nous a permis de postuler que les Lumières ne sont pas unes mais multiples et qu'elles ne se limitent pas au cadre spatio-temporel du XVIII^e siècle européen. Ainsi avons-nous postulé – à la suite de Citton⁶⁶³ – l'existence des alter-Lumières qui sont susceptibles d'être plus englobantes, plus universelles et plus respectueuses des valeurs des Lumières que les Lumières modernes européennes.

Notre démarche déconstructiviste a pris appui sur trois approches critiques inter-reliées: la théorie critique, la déconstruction et la philosophie critique de la race. Le point commun de ces trois approches est la déconstruction des préjugés épistémiques et idéologiques (préjugés de race et de genre) mais aussi une remise en cause de l'ethnocentrisme et de l'eurocentrisme des

⁶⁶¹ ALI, Zahra et DAYAN-HERZBRUN, Sonia, *Pluriversalisme décolonial*, Paris, Kimé, 2017, p. 9.

⁶⁶² Cette ambivalence est surtout révélée par l'existence du Nègre.

⁶⁶³ CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, 2022.

Lumières propulsés par l'historiographie canonique occidentale. En ce sens, notre démarche vise à « élargir le canon philosophique traditionnel à des auteurs ignorés ou marginalisés permettant de mettre en pratique la critique des savoirs dans la discipline philosophique universitaire⁶⁶⁴ ». C'est sans doute cette ambition d'élargir le canon philosophique sans aucun écart qui a poussé Peter Adamson et Chike Jeffers à écrire *Africana Philosophy from Ancient Egypt to the Nineteenth Century. A History of Philosophy without any Gaps* (2025). Il va sans dire que cet élargissement du canon philosophique opte pour une plus grande universalité.

Dans cette perspective, nous avons mis le projecteur sur une catégorie de Lumières qui sont rarement répertoriées dans les différentes classifications des Lumières. Il s'agit des Lumières noires. Comme nous l'avons vu, les Lumières noires sont caractérisées entre autres par une hostilité à la subordination raciale. En ce sens, les Lumières noires sont un héritage direct des Lumières radicales et plus précisément des Lumières antiesclavagistes. C'est dans cette logique qu'on peut faire remonter l'arbre généalogique des Lumières noires aux écrits de Diderot, Condorcet, l'Abbé Raynal, etc.; qu'on peut considérer Benjamin Lay, Henri Grégoire, Toussaint Louverture, Ottobah Cugoana, Olaudah Equiano, Olympe de Gouges, etc., comme les premiers penseurs des Lumières noires; qu'on peut considérer la Révolution haïtienne comme la matérialisation des idéaux des Lumières (noires) et qu'on peut considérer les deux Congrès des écrivains et artistes noirs comme des événements propagateurs des idéaux des Lumières noires dans le monde contemporain.

En définitive, même s'il est évident que les préjugés racistes et sexistes des plus grands penseurs des Lumières ont fait beaucoup de dégâts idéologiques qui ont des retentissements aujourd'hui encore; même si ces préjugés nous révèlent la face cachée des Lumières⁶⁶⁵,

⁶⁶⁴ Cela constitue, selon Magali Bessonne, l'enjeu majeur de la philosophie critique de la race. Un enjeu, dit-elle, qui est « tout à la fois théorique, pédagogique, institutionnel et politique ». Voir Magali Bessonne, *art. cit.*

⁶⁶⁵ En un sens différent du titre du célèbre ouvrage de Miguel Benítez, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996), qui désignait par là les manuscrits circulant sous le manteau en raison de leur contenu subversif sur le plan philosophique, politique ou religieux (manuscrits qui concourraient justement aux Lumières radicales déjà

autrement dit, même si les Lumières ont un côté sombre qui peut être considéré comme le patrimoine culturel des préjugés racistes, cela ne peut pas nous faire oublier que les valeurs et les idéaux des Lumières constituent un héritage sur lequel est fondé tout mouvement, tout progrès en termes de respect des droits humains, de respect de la personne, de lutte contre l'esclavage, etc. En ce sens, les luttes décoloniales, les luttes antiracistes et les luttes antisexistes, etc., peuvent toutes se réclamer des Lumières. En somme, le côté ténébreux des Lumières européennes ne doit pas nous faire oublier que les Lumières restent et demeurent une mine inépuisable dans laquelle les alter-Lumières tirent leurs idées de liberté, d'égalité, de progrès et d'émancipation; mais aussi la dimension critique de tout ce qui s'oppose aux idées précitées. Par conséquent, il est important de recoller les différents morceaux des Lumières en accordant une place importante aux alter-Lumières pour procéder à une véritable décolonisation épistémique, en vue d'une meilleure universalisation et glorification de l'humanité.

évoquées). Ou celui sous la direction de Didier Masseau, *Les marges des Lumières Française (1750-1789)*, qui désignait des penseurs – comme Joseph de Maistre ou Louis de Bonald – ne partageant pas les idéaux des Lumières.

VII. Références bibliographiques

a- Ouvrages

- ADAMSON Peter & JEFFERS Chike, *Africana Philosophy from Ancient Egypt to the Nineteenth Century. A History of Philosophy without any Gaps*, Oxford, Oxford University Press, 2025.
- ALI, Zahra et DAYAN-HERZBRUN, Sonia, *Pluriversalisme décolonial*, Paris, Kimé, 2017.
- ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe, *Législation Orientale*, Amsterdam, Marc Michel Ray, 1778.
- AMIN, Samir, *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, Economica, 1988.
- BACHIR DIAGNE, Souleymane, *Universaliser. L'humanité par des moyens d'humanité*, Paris, Albin Michel, 2024.
- BACHIR DIAGNE, Souleymane et AMSELLE, Jean-Paul, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.
- BALDWIN, James, *The fire next time*, London, Michael Joseph, 1963.
- BARBARAS, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, article « Pellisson », Rotterdam, Reinier Leers, 1697.
- BÉNAC-GIROUX, Karine (dir.), *Poétique de l'altérité. Colonialisme, esclavagisme, exotisme (XVIII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- BENDYSHE, Thomas, *The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, London, The Anthropological society, 1865.

- BENITEZ, Miguel, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas- Voltaire Foundation, 1996.
- BENOT, Yves et al. *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005.
- BENTOUHAMI, Houry et MÖSCHEL, Mathias, *Critical race theory, une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, Dalloz, 2017.
- BESSONE, Magali, *Sans distinction de race. Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. Paris, Vrin, 2013.
- BIARD, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Tallendier, 2015.
- BINOCHE, Bertrand, « *Écrasez l'infame!* ». *Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique Éditions, 2018.
- BONI, Livio et MENDELSON, Sophie, *La vie psychique du racisme. L'empire du démenti*, Paris, La Découverte, 2021.
- BOURGEOIS, Bernard, *La philosophie allemande classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984.
- BOWKER, Geoffrey and, LEIGH, Susan, *Sorting things out, classifications and its consequences*, Massachusetts, MIT Press, 1999.
- BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie. Tome I, L'Antiquité et le Moyen-âge* [1928], Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2005.
- BUFFON (Georges-Louis Leclerc), *Histoire des animaux*, Paris, Hachette, 1887.
- BUFFON (Georges-Louis Leclerc), *Histoire naturelle. Générale et particulière*, 1749.

- BUFFON (Georges-Louis Leclerc), « Variétés dans l'espèce humaine », dans, *Œuvres philosophiques de Buffon*, texte établi et présenté par PIVETEAU, Jean, Paris, P.U.F, 1954.
- CALLOUËT Catherine, DIOP David, BOQUILLON Michèle et LAHOUATI Gérard (dir.), *l'Afrique du siècle des Lumières: savoirs et représentations*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009.
- CANGUILHEM, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977.
- CARTIER, Jacques, *Récit de son premier voyage au Canada*, [1534], édition publiée d'après l'édition de 1598, Paris, Stross, 1865.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières* [1932], Trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présences Africaines, 1955.
- CHAUDON, Louis-Mayeul, *Dictionnaire Antiphilosophique pour servir de commentaire et de correctif au dictionnaire philosophique et aux autres livres qui ont paru de nos jours contre le christianisme*, Avignon, Veuve Girard, 1767.
- CITTON, Yves, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, 2022.
- COLLIN, Phillipe et QUIROZ, Lissell, *Pensées Décoloniales. Une introduction aux théories critiques de l'Amérique Latine*, Paris, La Découverte, 2023.
- COLOMB, Christophe, *La découverte de l'Amérique. Journal de bord et autres écrits*, 1492-1493, Trad. Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La Découverte, 2002.
- CONDORCET, Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres et autres textes abolitionnistes* (1781), Paris, L'Harmattan, 2003.
- COOPER, Frederick, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, [2005] Trad. Christian Jean Mougin, Paris, Payot, 2010.

- CORTÉS, Juan Vicente ; LAVERAN, Sophie (dir.), *Spinoza : La raison à l'épreuve de la pratique*, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2013.
- CRÉPON, Marc, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples, de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996.
- CUGOANO, Ottobah, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres* [1787], trad. Elsa Dorlin, Paris, La Découverte, 2009.
- DE GOUGES, Olympe, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* [1791], annoté par Sabine Fayon, Paris, Bordas, 2021.
- DE GOUGES, Olympe, *L'esclavage des Noirs ou l'heureux naufrage* [1792], Théâtre classique.fr, 2021.
- DE GOUGES, Olympe, *Réflexions sur les hommes nègres*, Paris, Cailleau, 1788.
- DE SAINT-PIERRE, Jacques Bernardin Henri, *La Chaumière indienne. Suivi du café de Surate*, Paris, Librairie des bibliophiles, 1790.
- DELORME, Demesvar, *Études sur l'Amérique. La démocratie et le préjugé de couleur en Amérique. Les nationalités américaines et le système Monroe* (1866), Paris, Hachette BNF, 2018.
- DELORME, Demesvar, *La misère au sein des richesses. Réflexions diverses sur Haïti*, (1893), Port-au-Prince, Les Éditions Fardin, 2009.
- DERRIDA, Jacques, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- DIAGNE, Pathé, *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492). À la rencontre de Tarana ou l'Amérique*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- DIALLO, Boubacar et KEÏTA, El Ibrahima Kali, *Le jour où Aboubakri II découvrit l'Amérique. Sur la possibilité d'une expédition scientifique des cotes de la Gambie vers Recife au Brésil*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2020.

- DIANGELO, Robin, *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas?* Trad. Bérengère Viennot, Paris, Les Arènes, 2020.
- DIDEROT, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas* [1772], Édition numérique complétée à Chicoutimi, Québec, 2002.
- DIOP, Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981.
- DIOP, Cheikh Anta, *Nations nègres et cultures. De l'antiquité Nègre- Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1954.
- DOGUET, Jean-Paul, *Les philosophes et l'esclavage*, Paris, Kimé, 2016.
- DORLIN, Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, (2009), Actuel Marx, 2018.
- DORLIN, Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, Découverte, 2006.
- DORON, CLAUDE-Olivier, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e-XIX^e siècle)*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2016.
- DUCHET, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, réed. Paris, Albin Michel, 1995.
- DUFOIX, Stéphane et POLICAR, Alain (dir.), *L'universalisme en débat(s)*, Lormont, Le bord de l'eau, 2023.
- DUBOIS, Laurent, *Les vengeurs du nouveau monde. Histoire de la Révolution haïtienne* [2004], Trad. Thomas Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, 2005.
- DUSSEL, Enrique, *1492, L'occultation de l'Autre*, Éditions ouvrières, Paris, 1992.
- EDDO-LODGE, Reni, *Le racisme est un problème de Blancs*, Trad. Renaud Trazoyer, éditions Autrement, 2018.
- ELIAS, Norbert, *La société des individus* [1987], Jeanne Étoré, Paris, Fayard, 1991.

- ELLISON, Ralph, *Invisible man*, New York, Random House, 1952.
- EQUIANO, Olaudah, *Ma véridique histoire par Equiano, Africain, Esclave en Amérique, Homme libre*, [1789], Trad. Régine Mfoumou-Arthur, Paris, Mercure de France, 2008.
- FAGUET, Émile, *Dix-huitième siècle. Études Littéraires*, Paris, Nouvelle bibliothèque littéraire, 1894.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, 2^e éd., Paris, La découverte, 2002.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FEAGIN, Joe, *The white racial frame. Centuries of racial framing and Counter framing*, London, Routledge, 3^eéd., 2020.
- FIRMIN, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon, 1885.
- FLEURY, Cynthia, *Les irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2018.
- FRANCIS, Jennings, *The invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, Norton, 1976.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic injustice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1996.
- GARNOT, Benoît, *Voltaire et Charlie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2015.
- GARRAU Marie, PROVOST Mickaëlle (dir.), *Expériences vécues du genre et de la race. Pour une phénoménologie critique*, Paris, Sorbonne, 2022.
- GAUTHIER, Florence, *Aux origines du racisme moderne : 1789-1791*, Paris, CRNS, 2024.
- GEORGE, Fredrickson, *Racism, a short History*, Princeton University Press, 2002.
Carnaud Jacqueline, Trad., Éditions Liana, 2018.

- GILROY, Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1993), Paris, Amsterdam, 2017.
- GLISSANT, Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- GORDON, Lewis, *What Fanon said, An introduction to his life and his thought*, Fordham University Press, New York, 2015.
- GRÉGOIRE, Henri, *De la noblesse de la peau. Du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*, Paris, Jérôme Million, 1826.
- GUENTHER, Lisa, *Solitary confinement: social death and its afterlives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.
- GUIGUE, Bruno, *Les raisons de l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972.
- HAMROUNI, Naïma et MAILLÉ, Chantal (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Remue-ménage, 2015.
- HAREL, Maximilien-Marie, *Voltaire : Recueil des particularités curieuses de sa vie et de sa mort*, Porrentruy, Jean Joseph Goetschy, 1781.
- HATEM, Nicole et IBRAHIM, Annie (dir.), *Lumières orientales et Orient des Lumières. Éléments pour un dialogue*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- HAUDRÈRE, Phillipe, *Les Compagnie des Indes Orientales. Trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600- 1858)*, Paris, Desjonquères, 2006.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire* [1822], Trad. PAPAIONNOU, Kostas, Paris, Librairie Plon, 1965.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, édition critique, établie par Kervégan Jean-François, Presses Universitaires de France, 2013.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'Esprit* [1758]. Une édition numérique réalisée par Jean Marc Simonet, Chicoutimi, 2009.
- HERDER, Johann Gottfried (von), *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Tome I, trad. Edgard Quinet, Paris, 1827, p. 7.
- HOFFMAN Franck et Messling Marcus (dir.), *The epoch of universalism 1769-1989*, Berlin, De Gruyter, 2021.
- HOME, Henry Lord Kames, *Sketches of the history of man* [1774], Electronic reproduction (Dublin-William), tome 1, 1779.
- HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944], Trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie critique. Essais*, [1978], Trad. Groupe de traduction au collège de philosophie, Paris, Payot, 2009.
- HUME, David, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Trad. ROBEL Gilles, 1^e éd. Paris, PUF, 2001.
- HUME, David, *Traité de la Nature humaine* [1739], trad. Philippe Folliot, Normandie, Édition électronique, 2006.
- HUSSERL, Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, Hattier, 2019.
- ISRAEL, Jonathan, *An intellectual history of the French revolution. From the rights of man to Robespierre*, New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- ISRAEL, Jonathan, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* [2001], Trad. Pauline Hugues et al., Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

- ISRAEL, Jonathan, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne* [Princeton University Press, 2010], Trad. ROSAR Jean-Jacques, Paris, Agone, 2017.
- JANVIER, Louis-Joseph, *L'égalité des Races humaines* (1884), Version numérique, Université du Québec à Chicoutimi, 2005.
- JORATI, Julia, *Slavery and race. Philosophical debates in the eighteenth century*, Oxford, University Press, 2024.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Félix Alcan, 1905.
- KANT, Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* [1797], trad. Jules Barni, Paris, Auguste Durand, 1853.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], Texte numérique établi par Philippe Folliot à partir de la traduction de Victor Delbos (édition 1792), Québec, Classiques des sciences sociales, 2002.
- KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire. Opuscules*, Trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier Montaigne, 1947.
- KANT, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), Trad. Roger Kempf, Paris, Vrin, 1988.
- KENDI, Ibram, *Stamped from the beginning*, Traduction de Thomas Chaumont sous le titre: *Racisme. Une autre histoire de l'Amérique*, Paris, Éditions Leduc, 2021.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2019.
- KRISTEVA, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

- LANCEREAU, Guillaume (dir.), *Échos des Lumières. Un XVIII^e siècle pour aujourd'hui*, Paris, Nouveau monde, 2022.
- LARREY, Dominique-Jean, *Notice sur la conformation physique des Égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte*, Paris, Panckoucke, 1829.
- LAURENT, Sylvie, *Pauvre petit Blanc. Le mythe de la dépossession raciale*, Paris, Éditions des sciences de l'homme, 2020.
- LAY, Benjamin, *All the slave-keepers that keep the Innocent in Bondage, Apostates*, Philadelphia, Library of Congress, 1737.
- LEE, Emily S., *Race as phenomena. Between phenomenology and philosophy of race*, London, Rowman & Littlefield, 2019.
- LENCLUD, Gérard, *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, Gallimard, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1987.
- LILTI, Antoine, *Actualité des Lumières : une histoire plurielle*, Paris, Collège de France/ Fayard, 2023.
- LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil/ Gallimard, 2019.
- LINDENBERG, Daniel, *Le procès des Lumières. Essai sur la mondialisation des idées*, Paris, Seuil, 2009.
- LINNÉ, Carl (von), *Système de la nature. Classe première : du règne animal*, trad. Vanderstegen de Putte d'après la 13^{ème} édition latine mise au jour augmentée et corrigée par J.F. Gmelin, Bruxelles, Lemaire, 1793.
- LOUVERTURE, Toussaint, *Constitution de 1801[1801]*, Paris, De L'Amandier, 2013.

- LOUVERTURE, Toussaint, *Mémoires du général Toussaint Louverture écrits par lui-même* [ouvrage posthume], Paris, Pagnerre, 1853.
- LUKÁCS, Georges, *La destruction de la raison. Nietzsche*, Trad. Aymeric Monville, Paris, Delga, 2006.
- MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (dir.), *Figures du sentiment : morale, politique et esthétique*, Québec, les Presses de l'université Laval, 2003.
- MANNONI, Octave, *Le racisme revisité, Madagascar 1947*, Paris, Éditions Denoël, 1997.
- MARTIN, Zavier, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne. Sur le quotient intellectuel et affectif « du bon sauvage »*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2001.
- MARTIN, Zavier, *L'homme rétréci par les Lumières. Anatomie d'une illusion républicaine*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2020.
- MARTIN, Zavier, *Naissance du sous-homme au plein cœur des Lumières*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2014.
- MARTIN, Zavier, *Voltaire méconnu. Aspects cachés de l'humanisme des Lumières*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 3^eéd., 2014.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande* [1945], trad. René Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Les éditions sociales, 1952.
- MASSEAU, Didier (dir.), *Les marges des Lumières françaises (1750-1789)*, Genève, Droz, 2004.
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015.
- MÉDINA, José, *The epistemology of resistance*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- MEMMI, Albert, *L'homme dominé. Le Noir, le colonisé, le juif, la femme, le domestique*, Paris, Gallimard, 1968.

- MEMMI, Albert, *Le portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Payot, 1973.
- MEMMI, Albert, *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1994.
- MERCIER, Louis-Sébastien, *L'an deux mille quatre cent quarante : rêve s'il en fût jamais*, Londres, Van Harrevelt, 1771.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MICHEL, Aurelia, *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Seuil, 2020.
- MICHEL, Wiervorka, dir., *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1992.
- MILLER, Christopher, *The French Atlantic triangle. Literature and culture of the Slave Trade*, Durham, Duke University press, 2008.
- MILLS, Charles, *Le contrat racial* [1997], Trad. Aly Ndiaye, Montréal, Mémoire d'encrier, 2023.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, *De l'esprit des Lois* [1758], Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, 2002.
- MORICEAU, Jean-Luc et SOPARNOT, Richard, *Recherche qualitative en sciences sociales. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*, Caen, EMS éditions, 2019.
- MOUSSA, Sarga (dir.), *L'idée de 'race' dans les sciences Humaines et la littérature (XVIII^e et XIX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- MUTHU, Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, 2009.
- NAGEL, Thomas, *The last Word*, New York, Oxford University Press, 1997.
- NESBITT, Nick, *Universal emancipation. The Haitian revolution and the radical Enlightenment*, London, University of Virginia Press, 2008.

- PAGDEN, Anthony, *The Enlightenment and Why it still Matters*, New York, Random House Publishing group, 2013.
- PAINE, Thomas, *Le sens commun/ Common Sense* [1776], Trad. V. Bernard, Paris, Aubier collection bilingue, 1983.
- PALMIÉ, Stéphan, *Wizards and Scientists, Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press, Durham and London, 2002.
- PELLERIN, Pascale (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- PINKER, Steven, *Le triomphe des Lumières. Pourquoi il faut défendre la raison, la science et l'humanisme*, Trad. Daniel Mirsky, Paris, Arènes, 2018.
- PLUCHON, Pierre, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallandier, 1984.
- PRUM, Michel (dir.), *La fabrique de la « race ». Regard sur l'ethnicité dans l'aire anglophone*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- POMEAU, René, *Voltaire en son temps*, Paris/Oxford, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, Vol. 1, p. 9.
- QUIROZ, Lissell, *Pensées Décoloniales. Une introduction aux théories critiques de l'Amérique Latine*, Paris, La Découverte, 2023.
- RAYNAL, Guillaume, *Histoire philosophique et politique dans les deux Indes* [1770], Paris, François Maspero, 1981.
- RAYMOND, Julien, *Observations sur l'origine et le progrès des colons blancs contre les hommes de couleur*, Paris, 1791.
- REDIKER, Markus, *Un activiste des Lumières. Le destin singulier de Benjamin Lay*, [2017], Trad. Aurélien Blanchard, Paris, Seuil, 2019.
- RENAN, Ernest, *Dialogues et Fragments philosophiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1876.

- ROJZMAN, Charles, « La formation, une arme contre le racisme », dans Taguieff, Pierre-André (dir.), *Face au racisme, les moyens d’agir*, Paris, La Découverte, 1991.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social. Ou principes du Droit politique* [1762], Paris, Flammarion, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La nouvelle Héloïse* [1761], Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1843.
- ROY, Olivier, *L’aplatissement du monde. La crise de la culture et l’empire des normes*, Paris, Seuil, 2022.
- SAAD, Layla, *Moi et la suprématie blanche. Reconnaître ses privilèges, combattre le racisme et changer le monde*, Trad. Françoise Smith, Paris, Hachette, 2021.
- SALA-MOLINS, Louis, *Les misères des Lumières. Sous la Raison, l’outrage*, Paris, Édition Robert Laffont, 1992.
- SALA-MOLINS, Louis. *Le Code Noir. Ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- SAUL, John, *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en occident* [1992], Trad. Sabine Boulongne, Paris, Payot et Rivages, 1993.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Nations et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961.
- SERVIER, Jean, *L’ethnologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996.
- SIGAUT, Marion, *Voltaire. Une imposture au service des puissants*, Saint-Denis, Kontrekulture, 2014.
- SIMON, Herbert, *Reasons in human affairs*, Stanford University press, 1983.
- SOREL, Georges, *Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 5^e éd., 1947.
- ST-MARTIN, Armelle (dir.), *Les Lumières au-delà des Alpes et des Pyrénées. Communications, transferts et échanges*, Paris, Hermann, 2013.

- TAGUIEFF, Pierre-André, *L'imposture décoloniale. Science imaginaire et pseudo-antiracisme*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020.
- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Trad. Charlotte Melançon, Paris, Éditions du Cerf, 2002.
- TEVANIAN, Pierre, *La mécanique raciste*, Paris, Dilecta, 2008.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Tome II, Paris, Pagnere, 1848.
- TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006.
- TORT, Patrick, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983.
- TORT, Patrick, *La raison classificatoire. Quinze études*, Paris, Aubier, 1989.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press, 1995.
- VASTEY, Jean-Louis, *Le système colonial dévoilé [1814]*, Paris, l'Harmattan, 2002.
- VOLNEY, Constantin-François, *Voyage en Syrie et en Égypte [1787]*, Paris, Fayard, 1998.
- VOLTAIRE, « Lettre à Pinto » [1762], dans, *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1883.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier Frères, 1967.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Beuchot, 1829.
- VOLTAIRE, *Traité de métaphysique [1734]*, Paris, Garnier, 1878.
- W.E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, Éditions Rue d'Ulm presse de L'École Normale supérieure, 2004.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit de l'ingérence [2006]*, trad. Hutchinson Patrick, Paris, Demopolis, 2008.
- WIEVIORKA, Michel (dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La découverte, 1992.

- WOLFZETTEL, Friedrich, *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France du Moyen-Âge au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

b- Articles et revues

- AL DOURI, Tammouz, « Le racisme inconscient et le droit de la non-discrimination » dans, Hourya Bentouhami et Mathias Möschel (dir.), *Critical Race theory: Une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, Dalloz, 2017.
- ASTOR Dorian, GENEL Katia, LILTI Antoine, NEIMAN Susan et TALENT Adrien, « Les Ambivalences du progrès », dans *Esprit*, 2023.
- BAIRD. P. Robert, « The invention of whiteness: the long history of a dangerous idea », in *The Guardian*, 2021.
- BALIBAR, Étienne, « La construction du racisme », dans *Actuel Marx*, 2005.
- BENTOUHAMI-M., Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », dans *Cahiers philosophiques*, vol. 138, n°3, 2014.
- BESSIRE, François, « Géographie des Lumières », dans, ST-MARTIN, Armelle (dir.), *Les Lumières au-delà des alpes et des Pyrénées. Communications, transferts et échanges*, Paris, Hermann, 2013.
- BESSONE, Magali, « Les contextes de la race : une question normative », dans *Archives de philosophie*, Paris, Centre Sèvres, 2018.
- BESSONE, Magali, « Les Lumières noires : pour un autre universalisme », in Stéphane Dufoix et Alain Policar (dir.), *L'universalisme en débat*, Lormont, Le bord de l'eau, 2023
- BESSONE, Magali, « Quelle place pour la critique dans les théories critiques de la race? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 142, n° 3, 2017, p. 368.

- CAISSON, Max, « Lumières de Herder » Terrain, 1991, Mis en ligne le 06 Juillet, 2007, Consulté le 30 Août 2023. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/3007>; DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.3007>.
- CERVILLE, Maxime, « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation », *Cahiers du genre*, vol. 53, no 2, 2012.
- CÉSAIRE, Aimé « Lettre à Maurice Thorez », Paris, 24 octobre 1956.
- CHALAYE, Sylvie, « Les traces noires de l'Histoire en Occident », dans *Africultures*, n° 64, 2005.
- CHAPUT, Emmanuel, « Autonomie et émancipation : la Théorie critique à la lumière de l'Aufklärung kantienne », *Variations*, [En ligne], 2020, consulté le 25 mai 2024. URL:<https://journals.openedition.org/variations/1558>; DOI: <https://doi.org/10.4000/variations.1558>.
- CHARLES, Lawrence, « The id, The ego, and equal protection: Reckoning with unconscious racism », dans HouryaBentouhami et Mathias Möschel,dir, *Critical Race theory: Une introduction aux grands textesfondateurs*, Paris, Dalloz, 2017.
- CHUNG, Ryoa, « Les études féministes pour résister aux injustices épistémiques genrées », dans Sabine Lamour, Denise Côté et Daline Alexis (dir.), *Déjouer le silence. Contre-discours sur les femmes haïtiennes*, Montréal, Remue-ménage, Mémoire d'encrier, 2018.
- CITOT, Vincent, « Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoire*, # 25, 2005.
- CORTÉS, Fernand, « Lettre à l'empereur Charles Quint » (1521), dans Désiré Charnay (trad.) *Lettre de Fernand Cortès à Charles-Quint sur la découverte et la conquête du Mexique*, Paris, Hachette, 1896.

- CURRAN, Andrew, « Buffon et l’Histoire naturelle des Africains », dans, *Dix-huitième siècle*, Éditions société française du dix-huitième siècle, vol. 44, n° 1, 2012.
- DELIGNE, Jean, REBATO Esther et CHARLES Suzanne, « Races et racisme », *Journal des anthropologues* [en ligne], 84/2001, mise en ligne le 07 mai 2009, consulté le 14 Juillet 2024. URL : [http:// journals.openedition.org/jda/2619](http://journals.openedition.org/jda/2619).
- DIOP, Alioune « Discours d’ouverture », dans *Le premier Congrès international des écrivains et artistes noirs : Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956. Compte rendu complet*, Paris, Présence africaine, 1956.
- DORIGNY, Marcel et GAINOT, Bernard, « La révolution et « la question coloniale » (1789-1804) », dans Biard, Michel (dir.), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, Tallandier, 2015.
- DOUILLER, Stéphane, « La réhabilitation de la race noire par la république d’Haïti d’H. Price et l’ombre du préjugé de couleur » dans *Chemins critiques*, Revue Haïtien-Caribéenne, 2019,
- FANON, Frantz, « Racisme et culture », dans *Présences Africaines*, 2002.
- GACON, Stéphane « Chapitre 12. L’Europe à la conquête du monde », dans Gacon, Stéphane (dir.), *L’Europe : Histoire et civilisation*, Malakoff, Armand Colin, 2017.
- GAINOD, Bernard, DORIGNY, Marcel, EHRARD, Jean et GOLDSTEIN Alyssa Sepinwall, « Lumières et esclavage », dans *Annales Historiques de la révolution Française* [en ligne], 380, juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 30 juin 2024. <http://journals.openedition.org//ahrf/13515>.
- GARCIA, Jorge, « The heart of racism », in, *Race and racism*, Bernard Boxil éd., Oxford University Press, 1996.
- GRÉGOIRE, Henri, « De la littérature des Nègres » [1808], dans *Œuvre de l’Abbé Grégoire*, KTO Press, 1977.

- GRÉGOIRE, Henri, « Épitre aux haïtiens », dans *Écrits sur les Noirs*, Tome 2, 1826.
- GUÉDON, Jean-Claude, « L'idéologie comme mode d'appropriation de la science », dans, Claude Savary et Claude Panaccio (dir.), *L'idéologie et les stratégies de la raison. Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1984.
- GUELAMINE, Faïza, « Le concept de discrimination: les éléments racistes », *Vie sociale*, Vol.3, no.3, 2006.
- GUIGUE, Bruno, « Montesquieu ou les paradoxes du relativisme », dans *Études*, Tome 401, 2004.
- HURBON, Laënnec, « La Révolution haïtienne, une avancée post-coloniale », dans *Rue Descartes*, Éditions Collège International de philosophie, 2007.
- KANT, Emmanuel, « Des différentes races humaines » [1775], dans, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- KANT, Emmanuel, *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières?* [1784], Trad. Jean-François Poirier et François Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine, « L'histoire médiévale de la raison de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècle) », dans *Annales, Histoire, Sciences sociales*, Vol.70, # 3, 2015.
- KOTTIAS, Myriam, « La seconde abolition des esclaves dans les colonies françaises en 1848 », dans *Humanisme*, Éditions Grand Orient, 2018.
- LE MASNE, Pierre « La colonisation et l'esclavage vus par les physiocrates », dans *L'Économie politique*, vol. 71, no. 3, 2016.
- LE PETIT CORPS, Colette et DESILE, Amandine « La colonialité du pouvoir aujourd'hui : approches par l'étude des migrations », dans *Migrations société*, 2020.

- LIFSCHITZ, Avi, « Un culte universaliste de la raison? Réflexions sur les Lumières et les particularismes culturels », dans, HOFFMAN Franck et Messling Marcus (dir.), *The epoch of universalism 1769- 1989*, Berlin, De Gruyter, 2021.
- LILTI, Antoine, « L'universalisme des Lumières : débats et controverses », *Cours au collège de France*, Paris, hiver 2024.
- Louis de Jaucourt, « article préjugé » dans DIDEROT, Denis et D'ALEMBERT (dir.), *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, André Le Breton, 1751, Tome 13.
- MANIGAT, Leslie François, « Annotations réflexives sur un thème porteur. La Révolution d'indépendance nationale d'Haïti, de l'ethno-nationalisme à l'universalisme des droits de l'homme (concepts et conceptions des droits de l'homme dans la dynamique évolutive du message révolutionnaire haïtien) », *actes de colloque international de l'UNESCO autour du thème : La révolution haïtienne et l'universalisation des droits de l'homme*, Port-au-Prince, 2009.
- MARIENSTRAS, Élise, « La notion de race au XVIII^e siècle en France et aux États-Unis », dans PRUM, Michel (dir.), *La fabrique de la race. Regards sur l'ethnicité dans l'aire anglophone*, Paris, l'Harmattan, 2007.
- MÉLUSINE, « Être blanc, ou le privilège de l'ignorance », *Cahiers libres*, La Découverte, 2020.
- MENEGALDO, Silvère, compte rendu de W.R.J Barron, Glyn S.Burgess (éds.), *The Voyage of Saint Brendan*, dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2005, consulté le 20 janvier 2024.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » dans *Signes* [1960], édition électronique réalisée par Pierre Patenaude à partir de l'édition Gallimard, Chicoutimi, 2011.

- MIGNOLO, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », trad. Vanessa Lee, *Mouvements*, n^o 73, Printemps 2013.
- MILLS, Charles, « An Illuminating Blackness », in *The Black Scholar*, Vol.43, N^o4, 2013.
- MILLS, Charles, « L'ignorance blanche » dans *Racisme en Poche, Marronages*, Vol. 1 no 1, 2022.
- MILLS, Charles, « Critical philosophy of race », dans *The Oxford Handbook of philosophical methodology*, H. Cappelen, T. Gendler et J. Hawthorne éd., Oxford, Oxford University Press, 2016.
- MILLS, Charles, « The illumination of blackness », in *Antiblackness*, ed. Moon-Kie Jung et Jao H. Costa-Gavras, Durham, Duke University Press, 2021.
- MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riquetti (de), « Lettres aux colons », dans *Le Courier de Provence*, 20 Aout 1789.
- PAINE, Thomas, « African slavery in America », in *Pennsylvania Journal*, Pennsylvania, 1775.
- PANESE, Francesco, « La fabrique du Nègre au cap du XIX^e siècle: Petrus Camper, Johann Friedrich Blumenbach et Julien-Joseph Virey », dans *L'invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, Découverte, 2014.
- PIQUIONNE, Nathalie, « Lettre de Jean-François, Biassou et Belair », dans *Annales historiques de la Révolution Française*, n^o 311, 1998.
- PUJOL, Stéphane, « Histoire et philosophie de l'histoire au XVIII^e siècle : La critique de l'universalisme chez Voltaire et Herder », dans BELL, Davi et al. (dir.), *La recherche dix-huitiémiste. Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1999.

- QUIROZ, Lissel, « Hybris, colonialité et modernité, les Lumières au prisme de la théorie décoloniale », *Lumières*, vol. 34, no. 2, 2019.
- RAYNAUD- PALIGOT, Carole, « Anthropologie raciale et savoirs biologiques », *Art et savoirs* [en ligne], 03 décembre 2020, consulté le 14 juillet 2024, p. 2. URL: <http://journals.openedition.org/aes/2836>.
- SALAÛN, Franck, « Diderot et D'Alembert ont-ils inventé les Lumières? », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Société Diderot, 2017, p. 183. Mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 3 octobre 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5508>.
- TAPIA, Claude, « Modernité, postmodernité, hypermodernité », Dans *Connexions*, Éditions Eres, 2012.
- TAYLOR, Barbara et KNOTT, Sarah (dir.), *Women, Gender and Enlightenment*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- TEVANIAN, Pierre, « Réflexions sur le privilège blanc » Dans Sylvie Laurent (dir.), *De quelles couleurs sont les Blancs ? des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti- blancs »*, La Découverte, Paris, 2013.
- TODOROV, Tzvetan « Les récits de voyages et le colonialisme », dans *Débat*, n° 18, Gallimard, 1982.
- TOMBAL, Dominique, « Le polygénisme aux XVII^e et XVIII^e siècles : De la critique biblique à l'idéologie raciste », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 77, fasc.4, 1993.
- TREMBLAY, Émilie, « Penser la blancheur dans la construction de sa méthode », dans MORICEAU, Jean-Luc et SOPARNOT, Richard, *Recherche qualitative en sciences sociales. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*, Caen, EMS éditions, 2019.

- VALADE, Bernard, « De la classification et des classificateurs », dans Cherkaoui, Mohamed (dir.), *Histoire et théorie des sciences sociales*, Genève, Librairie Droz, 2003.
- VESPUCCI, Amerigo, « Lettre à Soderini », 1505, dans *Le nouveau monde*, Trad. Jean-Yves Boriaud, Paris, Belles Lettres, 1992.
- HUTING, Claudine, « The Philosophes and black slavery: 1748- 1765 ». *Journal of the history of Ideas*, vol.39, no.3, 1978.
- VOLTAIRE, « Esclavage », dans *Questions sur l'Encyclopédie* vol. V, Tome 41 [1770-1772], Oxford, Voltaire Foundation, 2010.
- VOLTAIRE, « Éloge de la raison » [1774], dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 21, Paris, Garnier, 1877.
- Voltaire, « L'abbé Desfontaines et le ramoneur » (1738), dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877.
- VOLTAIRE, « Lettre à M. Pilavoine du 23 Avril 1760 », dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, Tome 40, Paris, Garnier, 1877.
- WALZER, Michael, « Nations and universes », in Bruce Haddock, Peri Roberts, and Peter Sutch (dir.), *Principles and Political Order: The Challenge of Diversity*, Londres, Routledge, 2006.