

De Hegel au postcolonialisme : les paradoxes du centre et de la périphérie dans les préfaces « africaines » de Jean-Paul Sartre

From Hegel to Postcolonialism: The Paradoxes of Center and Periphery in the “African” Prefaces of Jean-Paul Sartre

EVA VOLDŘICHOVÁ BERÁNKOVÁ [Eva.Berankova@ff.cuni.cz]

Univerzita Karlova, République tchèque

RÉSUMÉ

Dans les années 1940–1960, Jean-Paul Sartre a officiellement soutenu par l'autorité de ses préfaces trois œuvres anticipatrices des études postcoloniales actuelles : l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor (1948), le *Portrait du Colonisé, précédé du Portrait du Colonisateur* d'Albert Memmi (1957) et *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1961). L'article analyse ces textes à travers la dynamique « centre / périphérie » qui est relayée, dans la seconde partie de notre texte, par la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave. Après avoir récapitulé l'interprétation sartrienne de ce concept lancé par Hegel, nous ébauchons l'avenir de la dialectique sur le continent africain.

MOTS-CLÉS

Jean-Paul Sartre ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; centre et périphérie ; littératures africaines de langue française ; dialectique du Maître et de l'Esclave

ABSTRACT

In the years 1940–1960, Jean-Paul Sartre officially supported by the authority of his prefaces three works anticipating current postcolonial studies: *Anthology of the New Black and Malagasy Poetry in French* by Léopold Sédar Senghor (1948), *The Colonizer and the Colonized* by Albert Memmi (1957) and *The Wretched of the Earth* by Frantz Fanon (1961). The article analyzes these texts through the “center / periphery” dynamic which is relayed, in the second part of our text, by the Master-Slave dialectic. After having recapitulated the Sartrean interpretation of this concept launched by Hegel, we outline the future of the dialectic on the African continent.

KEYWORDS

Jean-Paul Sartre; Georg Wilhelm Friedrich Hegel; center and periphery; African literatures in French; Master-Slave dialectic

REÇU 2021–06–10 ; ACCEPTÉ 2021–10–18

Le présent article s'inscrit dans le projet de recherche GAČR n. 20–14919S « Centre and Periphery : Changes in the Postcolonial Situation of Romance-language Literatures in the Americas, Africa and Europe » et dans le Projet Européen du Développement Régional « Créativité et adaptabilité comme conditions du succès de l'Europe dans un monde interconnecté » (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

Dans les années 1940–1960, Jean-Paul Sartre a officiellement soutenu par l'autorité de ses préfaces trois œuvres antipatrides des études postcoloniales actuelles : l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor (1948), le *Portrait du Colonisé, précédé du Portrait du Colonisateur* d'Albert Memmi (1957) et *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1961). Parallèlement, Sartre publiait dans *Les Temps Modernes* de nombreux articles, essais et commentaires anticolonialistes qu'il a fini par rassembler dans le cinquième tome de *Situations* (1964) et que sa fille adoptive, Arlette Elkaïm-Sartre, a par la suite remaniés en faisant appel à d'autres sources, en vue de la seconde édition de l'œuvre¹.

Le corpus des textes sartriens relatifs à la problématique des anciennes colonies s'avère beaucoup plus large, puisqu'il inclut également certaines œuvres plus théoriques, constituant le cadre conceptuel des réflexions que Sartre développe autour de la liberté humaine et de la lutte contre l'oppression en général : il s'agit, avant tout, de *L'Être et le Néant* (1943), notamment des chapitres consacrés à la « mauvaise foi » ; des *Réflexions sur la question juive* (1946) qui analysent l'antisémitisme moderne ; de la *Critique de la raison dialectique* (1960) ou des *Cahiers pour une morale* (1983).

Sartre est généralement considéré comme l'un des rares intellectuels occidentaux à avoir favorisé, dès la période d'après-guerre, la reconnaissance progressive des littératures africaines et malgaches en Europe². Dans le même ordre d'idées, nous pourrions citer également les surréalistes : André Breton (Baugh 2003 : 122) qui a conçu et préfacé, en 1947, la deuxième édition du *Cahier d'un retour au pays natal* du Martiniquais Aimé Césaire ; Benjamin Péret en tant que préfacier de la traduction espagnole de la même œuvre ou Robert Desnos dont la préface a popularisé, dès 1937, le recueil de poèmes appelé *Pigments* de la plume du Guyanais Léon-Gontran Damas. Dix ans plus tard, André Gide a soutenu d'une manière très similaire la revue *Présence africaine*, lancée par Alioune Diop. Les *slave narratives* (autobiographies ou autofictions rédigées par d'anciens esclaves ou leurs descendants) se sont diffusés également grâce au soutien scientifique-politique de personnalités telles que Claude Lévi-Strauss ou Michel Leiris.

Les convictions décolonialistes sartriennes ne font pas l'ombre d'un doute, de même que le courage avec lequel le philosophe français faisait face à des foules en délire : en 1960, cinq mille vétérans ont défilé sur les Champs-Élysées en scandant « Mort à Sartre ! », en réaction au soutien apporté par le philosophe à l'Algérie indépendante, tandis que l'OAS (Organisation de l'armée secrète) envoyait à Sartre de nombreuses menaces de mort et, à deux reprises, elle est allée jusqu'à plastiquer, voire détruire son appartement.

Le but du présent article ne consiste donc pas à remettre en cause cet engagement sartrien ni l'importance du philosophe pour la pensée postcoloniale (tâche qui a déjà été entreprise par de nombreux d'autres chercheurs – Gyssels 2005 : 621–650). Les préfaces et d'autres textes seront examinés ici du point de vue de l'interaction entre le centre et la périphérie que le contexte de l'époque met en jeu et où le philosophe assume, par sa position centrale, le rôle actif dans la promotion de la périphérie : Sartre est un Blanc né dans une riche famille bourgeoise, ancien élève de la prestigieuse et très élitiste École Normale Supérieure et philosophe au renom mondial

1 Pour les nombreuses polémiques entourant cette seconde édition voir Lebiez 2019.

2 Les paradoxes du soutien européen apporté à des littératures indigènes de l'Amérique Latine font l'objet de l'étude de Dora Poláková, mentionnée dans la bibliographie finale (Poláková 2018 : 55–64).

qui, dans les années 1940–1960, invite les auteurs africains et antillais à lutter contre la France et d'autres régimes coloniaux. C'est grâce à ses préfaces pour des maisons d'édition parisiennes reconnues (Presses universitaires de France, Buchet/Chastel, Maspero) que Senghor, Memmi et Fanon se sont fait connaître du public européen, même s'il reste vrai que – dans le cas de Fanon notamment – les Français ont, pendant de longues années, lu bien davantage la préface de Sartre que l'œuvre qu'elle précédait. Ce faisant, l'article abordera certains concepts hégéliens autour desquels Sartre construisait idéologiquement ses préfaces et qui étayent, de ce fait, son discours anticolonialiste.

Les références auxquelles le philosophe renvoie dans ses textes relèvent d'un eurocentrisme logique qui peut surprendre par son caractère absolu. Dans *Orphée noir*, la préface de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, Sartre se sert exclusivement des sources antiques, bibliques et occidentales. En dehors d'Orphée, métaphore centrale du poète au destin tragique qui se déroule comme un fil rouge le long du texte³, l'écrivain mobilise tout un patrimoine culturel occidental : Jupiter (Sartre 1948 : XXXII), les Titans (Sartre 1948 : XXVIII), Philoctète⁴, Lucrèce⁵ et les bases de la philosophie platonicienne (Sartre 1948 : XXIII)¹ sont relayés par des renvois bibliques, tels la comparaison des poètes de l'anthologie à des « évangélistes noirs⁶ », la parabole du grain de blé⁷, l'idée d'un peuple élu souffrant la Passion christique⁸, une série de réflexions sur le péché originel et la Rédemption⁹ ou des allusions à la quête du Graal (Sartre 1948 : XXIX). Parmi les noms de l'histoire moderne, le texte sartrien cite – à part Hegel qui le sous-tend tout entier et à qui nous aurons l'occasion de revenir en détails – Pascal (Sartre 1948 : XXXVII), les Parnassiens (Sartre 1948 : XXVI), Nietzsche (Sartre 1948 : XXXV), Jaspers (Sartre 1948 : XLI), Mallarmé¹⁰, Bergson¹¹, D. H. Lawrence (Sartre 1948 : XXXIV), Marcel Duchamp (Sartre 1948 : XXII), les surréalistes (spécifiquement Paul Éluard, Louis Aragon et André Breton – Sartre 1948 : XX, XXII, XXV-XXVI, XXVIII, XLIII),

3 « Et je nommerai "orphique" cette poésie parce que cette inlassable descente du nègre en soi-même me fait songer à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton. » (Sartre 1948 : XVII).

4 « Par une générosité suprême, [les poètes de la Négritude] abandonnent [leur orgueil], comme Philoctète abandonnait à Néoptolème son arc et ses flèches » (Sartre 1948 : XLII).

5 « si l'on souhaiterait trouver un terme de comparaison dans la poésie européenne, il faudrait remonter jusqu'à Lucrèce, poète paysan qui célébrait Vénus, la déesse mère, au temps où Rome n'était pas encore beaucoup plus qu'un grand marché agricole. » (Sartre 1948 : XXXIV).

6 « La poésie nègre est évangélique, elle annonce la bonne nouvelle : la Négritude est retrouvée » (Sartre 1948 : XV) ; « C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'effort des "évangélistes noirs" » (Sartre 1948 : XX).

7 « Il s'agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire » (Sartre 1948 : XXIII).

8 « Parce qu'elle a eu l'horrible privilège de toucher le fond du malheur, la race noire est une race élue. Et bien que ces poèmes soient de bout en bout antichrétiens, on pourrait, de ce point de vue, nommer la Négritude une Passion : le noir conscient de soi se représente à ses propres yeux comme l'homme qui a pris sur soi toute la douleur humaine et qui souffre pour tous, même pour le blanc. » (Sartre 1948 : XXXIV).

9 « la loi d'airain de l'esclavage évoque celle de l'Ancien Testament, qui relate les conséquences de la Faute. L'abolition de l'esclavage rappelle cet autre fait historique : la Rédemption. » (Sartre 1948 : XXXVII).

10 « évoquer, dans une ombre exprès, l'objet tu par des mots allusifs, jamais directs, se réduisant à du silence égal » (Sartre 1948 : XIX-XX). D'autres renvois à Mallarmé figurent sur les pages XVIII et XXIV.

11 « On ne pourra se défendre, à cette lecture, de songer à la fameuse distinction qu'a établie Bergson entre l'intelligence et l'intuition » (Sartre 1948 : XXXI-XXXII).



Antoine de Saint-Exupéry¹², Georges Bataille¹³, Martin Heidegger (Sartre 1948 : XXIX), Brice Parain (Sartre 1948 : XIII) ou Michel Carrouges (Sartre 1948 : XXXIV).

Les références non-européennes, elles, se font très rares, se limitant en principe aux auteurs inclus dans l'*Anthologie* auxquels Sartre ajoute Toussaint Louverture (Sartre 1948 : XXVIII), général et homme politique noir qui a joué un rôle crucial dans la Révolution haïtienne de 1791–1802.

Sensiblement plus courte et moins poétique, la préface du *Portrait du colonisé* de Memmi n'évoque que Hegel, Néron (Sartre 1973 : 26) et Marx (Sartre 1973 : 26, 30), tandis que celle qui introduit l'essai de Fanon mobilise autour d'une base hégélienne Achille (Sartre 1961 : 41), Marx (Sartre 1961 : 29), Engels (Sartre 1961 : 29), Georges Sorel (Sartre 1961 : 29) et, un peu curieusement, Jean Cocteau (Sartre 1961 : 38). Dans les trois cas, le cadre référentiel sartrien s'avère purement européen et dicté par l'optique du centre confronté à une périphérie en train de s'émanciper.

De plus, les trois préfaces sont explicitement adressées à des Européens avec lesquels Sartre partage un « nous » commun : il parle de « notre regard » (Sartre 1948 : I), « notre couleur de peau » (Sartre 1948 : IX), « notre grandeur » (Sartre 1948 : X), « notre pays » (Sartre 1948 : XI), « notre race » (Sartre 1948 : XI), « nos technologies » (Sartre 1948 : XI), « notre société » (Sartre 1948 : XII), « notre culture » (Sartre 1948 : XVII), « notre rapport au monde » (Sartre 1948 : XXIX), « nos pères » (Sartre 1948 : IX), « nos fils de famille » (Sartre 1948 : XII), etc. Rien que dans *Orphée noir*, l'adjectif possessif « notre/nos » se répète 45 fois, d'une manière quasi obsessionnelle. En même temps, Sartre avertit ses compatriotes que les auteurs africains n'écriront plus jamais pour un public européen et qu'ils l'ignoreront désormais sur les plans politique et culturel. Du sujet de l'Histoire, l'Europe deviendra son objet. (En réalité, un ton aussi radical ne sied qu'au livre de Fanon, tandis que Senghor et Memmi soulignent au contraire leur volonté de toucher un large public de lecteurs, composé tant de colonialistes que de colonisés.)

Cette division entre « nous » et « eux » ne serait pas en soi problématique – sur le plan rhétorique, elle s'avère même fort efficace, dynamisant le texte et le rendant plus dialectique – si elle ne s'accompagnait pas de bon nombre de préjugés essentialistes. Le philosophe français associe la Négritude automatiquement à un tempérament exubérant, à une masculinité exacerbée, ainsi qu'à une sexualité insatiable. Les préfaces évoquent une « âme noire¹⁴ », une grande poésie collective supposant un abandon aux trances (Sartre 1948 : XVII), l'appartenance substantielle du Noir à des temps mythiques où « la parole cré[ait] les Dieux » (Sartre 1948 : XXIV), l'envoûtement, l'incantation et la magie (Sartre 1948 : XXIV) remplaçant la rationalité occidentale. Par contre, « un blanc ne saurait parler convenablement [de la Négritude], puisqu'il n'en a pas l'expérience intérieure et puisque les langues européennes manquent des mots qui permettraient de la décrire » (Sartre 1948 : XXIX).

12 « l'avion de Saint-Exupéry qui plisse la terre comme un tapis au-dessous de lui est un organe de dévoilement » (Sartre 1948 : XXI).

13 « La réaction du parler à l'échec de la prose c'est en effet ce que Bataille nomme l'holocauste des mots. » (Sartre 1948 : XIX). Une autre citation de Bataille figure sur la page XLIV.

14 « c'est en s'abandonnant aux trances, en se roulant par terre comme un possédé en proie à soi-même, en chantant ses colères, ses regrets ou ses détestations, en exhibant ses plaies, sa vie déchirée entre la "civilisation" et le vieux fond noir, bref en se montrant le plus lyrique, que le poète noir atteint le plus sûrement à la grande poésie collective » (Sartre 1948 : XV).

Tandis que les Européens sont caractérisés par Sartre comme des citoyens individualisés d'une civilisation technocratique moderne, l'Africain relève à ses yeux d'un « charmeur d'oiseaux » anonyme, d'un arbre enraciné dans le vrai être¹⁵, d'une pure énergie sexuelle résonnant dans l'univers¹⁶, d'une créature née du rythme de tam-tam¹⁷, etc.

Notamment dans les passages basés sur des métaphores sexuelles, Sartre se laisse aller à des délires fantasmatiques, identifiant le Noir au « grand mâle de la terre, le sperme du monde¹⁸ ». La Négritude dans son ensemble serait, aux yeux de Sartre, fondée sur une sorte de panthéisme sexuel au nom duquel les humains font l'amour avec des pierres, des plantes et des animaux, suivant le rythme secret de la vie¹⁹. La poésie des auteurs africains et malgaches se trouve décrite par le philosophe français exclusivement par le moyen de métaphores phallo-vaginales et interprétée à travers des fantasmes sexuels sartriens :

Pour nos poètes noirs [...] l'être sort du Néant comme une verge qui se dresse ; la Création est un énorme et perpétuel accouchement ; le monde est chair et fils de la chair ; sur la mer et dans le ciel, sur les dunes, sur les pierres, dans le vent, le nègre retrouve le velouté de la peau humaine ; il se caresse au ventre du sable, aux cuisses du ciel : il est « chair de la chair du monde » ; il est « poreux à tous ses souffles », à tous ses pollens ; il est tour à tour la femelle de la Nature et son mâle ; et quand il fait l'amour avec une femme de sa race, l'acte sexuel lui semble la célébration du Mystère de l'être. Cette religion spermatique est comme une tension de l'âme équilibrant deux tendances complémentaires : le sentiment dynamique d'être un phallus qui s'érige et celui plus sourd, plus patient, plus féminin d'être une plante qui croit. Ainsi la Négritude, en sa source la plus profonde, est une androgynie. (Sartre 1948 : XXXIII)

Il faut souligner que dans cette pléthore de clichés exotiques concernant le bon sauvage, copulant joyeusement avec la nature sous toutes ses formes, un élément fait curieusement défaut, à savoir la femme africaine. Sartre ne la mentionne jamais dans un autre contexte que celui d'une plante odorante à polliniser ou d'une femelle excitée à être fécondée (*Orphée noir*), éventuellement comme un simple complément de l'homme colonisé dont ce dernier se voit souvent privé par la cruauté du colonisateur (la préface de l'ouvrage de Frantz Fanon où Sartre ne cesse de

15 « Le noir se dresse et s'immobilise comme un charmeur d'oiseaux et les choses viennent se percher sur les branches de cet arbre faux. » (Sartre 1948 : XXX) ; « Le secret du noir c'est que les sources de son existence et les racines de l'Être sont identiques. Si l'on voulait donner une interprétation sociale de cette métaphysique, nous dirions qu'une poésie d'agriculteurs s'oppose ici à une prose d'ingénieurs. » (Sartre 1948 : XXXI).

16 « Si l'on voulait systématiser, on dirait que le noir se fond à la Nature entière en tant qu'il est sympathie sexuelle pour la Vie et qu'il se revendique comme l'Homme en tant qu'il est Passion de douleur révoltée. » (Sartre 1948 : XXXV).

17 « C'est le rythme, en effet, qui cimente ces multiples aspects de l'âme noire, c'est lui qui communique sa légèreté nietzschéenne à ces lourdes intuitions dionysiaques. » (Sartre 1948 : XXXV).

18 « Les techniques ont contaminé le paysan blanc, mais le noir reste le grand mâle de la terre, le sperme du monde. » (Sartre 1948 : XXXII).

19 « La poésie [de Césaire] est un accouplement perpétuel de femmes et d'hommes métamorphosés en animaux, en végétaux, en pierres, avec des pierres, des plantes et des bêtes métamorphosées en hommes. Ainsi le noir témoigne de l'Éros naturel ; il le manifeste et l'incarne ; si l'on souhaitait trouver un terme de comparaison dans la poésie européenne, il faudrait remonter jusqu'à Lucrèce, poète paysan qui célébrait Vénus, la déesse mère, au temps où Rome n'était pas encore beaucoup plus qu'un grand marché agricole. De nos jours, je ne vois guère que Lawrence pour avoir eu un sentiment cosmique de la sexualité. Encore ce sentiment demeure-t-il chez lui très littéraire. » (Sartre 1948 : XXXIV).



dénoncer les massacres de femmes et d'enfants – Sartre 1961 : 36). La Négritude tout comme la décolonisation sont, selon lui, des affaires exclusivement masculines.

Il est vrai toutefois que la plupart des auteurs africains soutenus par Sartre partagent cette vision des choses. Memmi ne mentionne les femmes que dans le cadre de sa peinture pittoresque de la situation coloniale : les Africaines décrites par lui « ont moins souci de l'humanité abstraite » et sa lutte pour la justice (Sartre 1973 : 52), vivant plutôt sous le dictat de la mode (Sartre 1973 : 56). Leur charme est, certes, susceptible d'arrondir les angles dans les rapports tendus entre leurs maris et les supérieurs blancs (Sartre 1973 : 105), mais, créatures contingentes (comme dirait Simone de Beauvoir) et facilement influençables, les femmes vont beaucoup trop loin dans l'assimilation volontaire, désireuses de se faire teindre les cheveux en blond (Sartre 1973 : 149), de ne porter que des bijoux européens (Sartre 1973 : 150) et d'imiter les Blanches de toutes les manières imaginables.

Frantz Fanon ne dépasse pas, lui non plus, ce cadre androcentrique. Il explique dans son essai que « le colonisé, quand on le torture, qu'on lui tue sa femme ou qu'on la viole, ne va se plaindre à personne » (Sartre 1973 : 94) et il rêve en même temps d'une vie post-révolutionnaire où « les femmes recevront une place identique aux hommes non dans les articles de la Constitution mais dans la vie quotidienne, à l'usine, à l'école, dans les assemblées » (Sartre 1973 : 189). Même pour lui, les femmes sont donc des créatures abstraites, dérivées de l'homme et ne connaissant que des problèmes qui seront automatiquement résolus par la décolonisation²⁰.

Jusque-là, les considérations de Sartre à propos de l'Afrique ne dépassent pas vraiment l'horizon de l'exotisme bourgeois parisien de l'époque, sauf la perspective, tout juste inversée : au lieu de mépriser les « sauvages », le préfacier se sent attiré, fasciné, voire excité par ces titans phalliques qui, tôt ou tard, régleront leurs comptes au Vieux Continent. (Une lecture psychanalytique que nous ne voulons pas entreprendre ici pourrait mettre en parallèle ces fantasmes pansexuels avec le rapport que Sartre entretenait avec son propre corps, jugé « laid » et peu viril, voire avec ses théories et pratiques de la séduction manipulatrice, destinée précisément à faire oublier ladite laideur. Selon Pierre de Bonneville, Sartre domptait les jeunes filles comme des animaux sauvages pour les apprivoiser, les désamorcer et leur cacher « son mètre cinquante-sept, [sa forme rondouillarde, son] strabisme, les dents gâtées par le tabac, le teint brouillé par l'alcool et le n'importe quoi de son hygiène de vie... » – Bonneville 2018 : 182).

Par contre, ce qui dépasse nettement la réception de l'époque, c'est l'utilisation par Sartre de la dialectique hégélienne, et non seulement celle du Maître et de l'Esclave. Du point de vue du philosophe français, le sort des Noirs est dans une large mesure comparable à celui des autres exploités, notamment des prolétaires blancs et des juifs :

Le nègre, comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société ; cette situation lui dévoile son étroite solidarité, par-delà les nuances de sa peau, avec certaines classes d'Européens opprimés comme lui ; elle l'incite à projeter une société sans privilège où la pigmentation de la peau sera tenue pour un simple accident. (Sartre 1948 : XIII)

20 Pour la condition précaire des femmes africaines, tout particulièrement au sein de la diaspora capverdienne du Portugal au début du XXI^e siècle, donc presque trente ans après la décolonisation, voir Válová (2019 : 161–171).

Pour Césaire [...] le Blanc symbolise le capital, comme le Nègre le travail... À travers les hommes à peau noire de sa race, c'est la lutte du prolétariat mondial qu'il chante. C'est facile à dire, moins facile à penser. Et, sans doute, ce n'est pas par hasard que les chantres les plus ardents de la Négritude sont en même temps des militants marxistes. (Sartre 1948 : XL)

Il faut souligner ici que, déjà dans les *Réflexions sur la question juive* (1947), Sartre constatait que la peau noire représente un handicap autrement plus grave que l'appartenance au prolétariat ou à la communauté juive : tandis qu'un prolétaire peut, dans certaines circonstances, devenir riche et qu'un juif assimilé est susceptible de se fondre à la société majoritaire, le Noir, lui, reste à première vue identifiable comme un Noir et sa couleur de peau est interprétée par la tradition occidentale comme « de la pure négativité ». D'ailleurs, Frantz Fanon et Édouard Glissant vont, eux aussi, souligner par la suite cette altérité ontologique, ainsi que le caractère « fondamentalement inassimilable » de l'Africain. Bien d'autres intellectuels noirs (dont Valentin-Yves Mudimbe) vont également rejeter tout parallèle avec les juifs ou les prolétaires.

Un autre problème consiste dans l'incompatibilité du modèle dialectique original avec l'expérience coloniale. Dans la première phase du cycle, régissant la dialectique du Maître et de l'Esclave, Hegel suppose une égalité des positions : deux consciences de soi concurrentes entrent en une lutte à la vie et à la mort pour la reconnaissance/la vérité. Ayant fait preuve de courage et étant prête à risquer sa vie, l'une des consciences gagne la lutte, « démontre » sa vérité et acquiert ainsi la position dominante du Maître, tandis que l'autre, plus prudente, voire lâche, doit se contenter de la position soumise de l'Esclave. À partir de ce premier déséquilibre, une pratique s'instaure qui fait l'Esclave travailler pour le Maître. Ce dernier jouit non seulement des produits du travail de l'Esclave, mais également, sur le plan ontologique, d'une reconnaissance comme « être-pour-soi », tandis que l'Esclave se résume à un « être-pour-un-Autre ». Or, au fur et à mesure, le rapport des forces s'inverse : tandis que le Maître devient de plus en plus passif et dépendant de l'Esclave, ce dernier se libère grâce au travail qui représente à la fois un moyen d'émancipation sociale et une source de dignité sur le plan psychologique. Incapable de transformer la matière, le Maître stagne, tant physiquement qu'intellectuellement, avant de régresser à un niveau dangereusement proche de celui de l'animal. L'Esclave, lui, maîtrise de plus en plus la nature environnante, ce qui s'accompagne chez lui par une prise de conscience de sa propre valeur professionnelle et humaine, ainsi que par la disparition de la peur originelle. Il évolue vers un niveau supérieur de l'humanité, déséquilibrant le système dans l'autre sens : les rapports de pouvoir s'inversent, l'ancien Esclave devient Maître et un nouveau cycle se met en place [...] Hegel (2018 : 263–277)²¹.

Comme Frantz Fanon le rappelle dans *Peau noire, masques blancs* (1952), le système colonial ne fonctionne pas sur cette réciprocité supposée par Hegel²². Les positions du Maître et de l'Esclave ne résultent pas d'une lutte originelle, au cours de laquelle le Maître aurait

21 Dans sa traduction, Bernard Bourgeois utilise le terme « serviteur » à la place de l'« esclave », puisque, à ses yeux, la traduction habituelle du terme allemand « Knecht » souligne trop une interprétation sociale de la dialectique hégélienne.

22 En effet, selon le philosophe allemand, une conscience de soi ne peut pas se former en dehors d'un rapport conflictuel à autrui. C'est la confrontation avec l'autre, c'est le combat (pas forcément physique, mais tout de même engageant la vie et demandant un grand courage) qui conditionne la naissance d'une véritable conscience de soi. Sans un certain degré de réciprocité, la dialectique ne s'enclenche pas.

courageusement risqué sa vie, mais elles sont données, dès le début, par le contexte historique. De plus, le maître blanc ne désire nullement « être reconnu » par l'esclave noir, puisque ce dernier se résume à ses yeux à une sorte de meuble²³ ou d'animal n'ayant pas de conscience propre²⁴. De son côté, l'esclave colonial ne puise non plus aucune fierté de ce travail-corrévé qui ne le libère pas. Fanon constate qu'aucune « lutte » digne de ce nom n'a été provoquée par un esclave assoiffé de liberté. Pendant des décennies, l'ambition du colonisé se résumait à une imitation timide du colonisateur²⁵.

Sartre était sans doute au courant de cette incompatibilité de la situation coloniale avec le modèle hégélien qui, soulignons-le, n'implique pas forcément une lecture historique-sociologique et peut être interprété comme un processus intrapsychique, comme un mouvement de conscience au sein d'un individu²⁶. C'est probablement la raison pour laquelle les préfaces sartriennes préfèrent évoquer des processus dialectiques en général, plutôt que de se focaliser uniquement sur le cas particulier du Maître et de l'Esclave.

À titre d'exemple, la Négritude consiste selon Sartre en une phase négative de l'évolution dialectique, en une sorte de « racisme antiraciste » (Sartre 1948 : XIV, XL). L'idée se trouve très clairement exposée dans la préface à l'anthologie de Senghor :

En fait, la Négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique : l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse ; la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien ; ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans races. Ainsi la Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière. (Sartre 1948 : XLI)

Aux yeux de Sartre, les représentants de la Négritude ne développent leur particularisme que pour aboutir par la suite à des valeurs universelles, ils ne célèbrent la violence/la négation temporelle que pour préparer une paix/une positivité finale. De manière analogue, le philosophe français estime qu'Albert Memmi « essaye de vivre sa particularité en la dépassant vers l'universel.

23 Selon l'article 44 du *Code noir*, l'esclave est un « bien meuble ». *Code noir ou Recueil d'édits, déclarations et arrêtés concernant la discipline et le commerce des esclaves nègres des îles françaises de l'Amérique*. Paris : BNF Gallica. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84479z/f218.item.r=Code+Noir.langFR>.

24 « the master laughs at the consciousness of the slave. What he wants from the slave is not recognition but work » (Fanon 2008 : 172).

25 Pour une excellente exposition de la lecture fanonienne de Hegel voir Mengozzi (2016 : 182).

26 Sur les neuf cents pages de la dernière édition française de la *Phénoménologie de l'esprit*, la dialectique du Maître et de l'Esclave n'en occupe que quatorze et demie. De plus, elle est insérée dans le chapitre IV du livre qui traite de « La vérité de la certitude de soi-même ». Aucune marque explicite ne témoigne d'un désir de Hegel de voir ce passage interprété historiquement ou politiquement. Il est vrai que, dans le contexte français, Alexandre Kojève et son séminaire à l'École Pratique des Hautes Études (dont Sartre a été l'un des participants assidus) ont imposé une lecture marxisante de la dialectique qui non seulement voit dans le Maître et l'Esclave deux acteurs antagonistes de l'Histoire, mais qui va jusqu'à considérer ce passage comme la principale clé interprétative de la *Phénoménologie*. Or, Kojève a reconnu par la suite : « Il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ; j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. » (Lettre de Kojève à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948. In Jarczyk & Labarriere 1996 : 64.)

Non pas vers l'Homme, qui n'existe pas encore, mais vers une Raison rigoureuse et qui s'impose à tous » (Sartre 1973 : 24).

C'est seulement dans sa préface de l'ouvrage de Fanon que Sartre abandonne, du moins en partie, cette prémisse universaliste, bien eurocentrée, et formule l'insupportable paradoxe des colonisés vis-à-vis des colonisateurs : « vous faites de nous des monstres, votre humanisme nous prétend universels et vos pratiques racistes nous particularisent » (Sartre 1961 : 24). Même à cette phase de l'argumentation, Sartre finit par renvoyer à Hegel, appliquant aux Africains le concept de la « conscience malheureuse²⁷ » qui s'embrouille dans ses propres contradictions.

Néanmoins, contrairement aux deux préfaces précédentes, Sartre n'ose plus anticiper sur cette troisième phase de la dialectique hégélienne qui apporte une synthèse conciliante et cathartique.

Tandis que les chantres de la Négritude n'aspiraient au fond qu'à une reconnaissance non conflictuelle de leur spécificité culturelle par l'Occident et qu'Albert Memmi, lui aussi, couronnait son essai par une fin optimiste où « l'ex-colonisé sera devenu un homme comme les autres. Avec tout l'heur et le malheur des hommes, bien sûr, mais enfin il sera un homme libre » (Memmi 1973 : 177), Frantz Fanon considère l'abîme qui s'est creusé entre le colonisateur et le colonisé, déshumanisé pendant plusieurs siècles, comme à ce point insurmontable et l'ampleur des crimes historiques comme à ce point irréparable qu'il en appelle ouvertement à une violence révolutionnaire, seule issue imaginable à l'avenir. Dans sa préface, Sartre reprend cette rhétorique radicale et s'arrête, lui aussi, symboliquement, au niveau de la deuxième phase dialectique qu'il pousse encore plus loin que Fanon :

Abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds (Sartre 1961 : 35).

La dialectique reste donc *grosso modo* en place, seulement sa troisième phase utopique s'écrit avec le sang :

La guerre – ne fût-ce qu'en posant la question du commandement et des responsabilités – institue de nouvelles structures qui seront les premières institutions de la paix. Voici donc l'homme instauré jusque dans des traditions nouvelles, filles futures d'un horrible présent, le voici légitimé par un droit qui va naître, qui naît chaque jour au feu : avec le dernier colon tué, rembarqué ou assimilé, l'espèce minoritaire disparaît, cédant la place à la fraternité socialiste. (Sartre 1961 : 36)

27 Hegel consacre à la conscience malheureuse la partie IV B de la *Phénoménologie de l'esprit* (« La liberté de la conscience de soi ; le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse »), mais, pour notre propos sartrien, il est plus important de rappeler ici l'étude de Jean Wahl intitulée *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), une véritable lecture « proto-existentialiste » de la *Phénoménologie*. Pour Sartre (mais aussi pour les surréalistes, Georges Bataille et bien d'autres intellectuels français), le livre de Wahl était une révélation. Son hypothèse d'un Hegel romantique, qui aurait donné au tragique de la condition humaine une expression dialectique, a séduit plusieurs générations de Français, désireux de rompre la filiation traditionnelle Platon-Hegel et de rapprocher le penseur allemand de Søren Kierkegaard. Selon certains chercheurs contemporains, comme Bruce Baugh, il sensuivra toute une réhabilitation « française » de la négativité hégélienne que les (post-)existentialistes s'efforceront de libérer de la synthèse finale conciliante pour en faire, bien au contraire, un détonateur susceptible de faire exploser le Système de l'intérieur.



La préface se termine ainsi par un appel révolutionnaire lancé aux Français en les invitant à ne pas finir – tout comme leur régime colonial – dans les oubliettes de l’Histoire. Bien au contraire, ils devraient rejoindre le camp ennemi, tant qu’il est temps : « Mais ceci, comme on dit, est une autre histoire. Celle de l’homme. Le temps s’approche, j’en suis sûr, où nous nous joindrons à ceux qui la font » (Sartre 1961 : 42).

Pour ne pas conclure sur un ton aussi lugubre et sanglant, je voudrais esquisser une mise en perspective : à la différence des préfaces sartriennes, que la plupart des chercheurs postcoloniaux actuels soumettent à un examen fort critique – reprochant au philosophe français la division stricte en « nous » et « eux », les prémisses essentialistes ainsi qu’une certaine simplification didactique de la philosophie hégélienne (que Sartre a absorbée presque exclusivement par l’intermédiaire des cours d’Alexandre Kojève) – la dialectique en tant que telle a pris racine sur le sol africain, malgache et haïtien²⁸ où elle fête de nombreux succès.

En effet, malgré le regard globalement dépréciateur que Hegel portait jadis sur l’Afrique (un continent philosophiquement non réveillé, attendant dans l’antichambre de l’histoire de l’Esprit Universel²⁹) et les Noirs (des êtres naturels et sauvages³⁰), que les études postcoloniales n’ont pas manqué de repérer et de dénoncer, toute une nouvelle orientation de recherche est actuellement en train de se constituer autour d’une relecture des apports hégéliens à la pensée africaine. Si, au début du XIX^e siècle, Hegel mettait l’Afrique entre parenthèses, comme un espace dont le temps n’est « pas encore venu » (Seye 2008 : 109), nombreux sont les penseurs contemporains qui, deux cents ans plus tard, réévaluent les chances du Continent noir à reprendre, du moins en partie, le flambeau des études hégéliennes. Tel est le cas de non seulement Boucounta Seye, déjà mentionné par rapport à Haïti, mais aussi d’Alfred Adler (2017), Benoît Okolo Okonda (2010), Jean Gobert Tanoh (2014) et de bien d’autres.

Parmi les études qui appliquent créativement la dialectique hégélienne sur l’évolution culturelle de l’Afrique, je voudrais signaler ici l’article intitulé « *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre :

28 Dans son livre *Hegel, Haïti, and Universal History*, Susan Buck-Morss émet l’hypothèse selon laquelle la dialectique du Maître et de l’Esclave aurait été inspirée de la révolution haïtienne (1791–1804). Même si Hegel ne mentionne jamais explicitement cette première révolte d’esclaves réussie du monde moderne, il ne pouvait pas ne pas être au courant de l’événement. Lecteur assidu de *Minerva*, une revue d’inspiration maçonnique fondée par Wilhelm von Archenholz, Hegel faisait partie des académiciens allemands les mieux renseignés sur la politique mondiale. De plus, *Minerva* consacrait à la révolution haïtienne de nombreuses chroniques détaillées, et ceci durant la période où le philosophe était abonné au journal. Cette argumentation de Buck-Morss se trouve par la suite reprise dans d’autres ouvrages contemporains, dont *L’Afrique noire jugée par l’historien philosophe Hegel* de Boucounta Seye.

29 Pour ne pas commettre d’injustice, soulignons ici que, à la différence de la plupart de ses contemporains, Hegel n’est pas raciste à proprement parler. Le handicap historique africain serait, à ses yeux, essentiellement causé par des facteurs externes (le climat et le caractère des paysages), et non pas dû à une essence quelconque : « Le gel qui rassemble les Lapons ou la chaleur torride de l’Afrique sont des forces trop puissantes par rapport à l’homme pour que l’esprit puisse se mouvoir librement parmi elles et parvienne à la richesse qui est nécessaire à la réalisation d’une forme développée de la vie. Le besoin, dans ces zones, ne cesse vraiment jamais, jamais on ne peut l’écartier. L’homme est perpétuellement obligé de tourner son attention vers la nature. L’homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l’état de moyen. La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l’histoire universelle. » (Hegel 1965 : 220–221).

30 « Comme il a déjà été dit, le nègre représente l’homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance ; il faut faire abstraction de tout respect et toute moralité, de ce que l’on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre ; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l’homme. [...] Cette condition n’est susceptible d’aucune évolution et d’aucune culture, et tels que nous les voyons aujourd’hui, tels ils furent toujours. » (Hegel 1979 : 76, 79).

une lecture programmatique de la Négritude » d'Ouzouf Amedegnato et d'Ibrahim Ouattara. Comme il résulte de la table récapitulative ci-dessous, les auteurs décèlent dans la Négritude un mouvement dialectique dont certains éléments (case « Révolte de l'esclave ») reprennent le schéma sartrien, mais qui s'avère beaucoup plus large (trois phases à la place d'une seule) et, surtout, qui entre par la suite dans un mouvement dialectique second (ligne « Négritude originelle », « Anti-Négritude » et « Post-Négritude »). La même méthode dialectique est par la suite appliquée également à l'évolution littéraire et linguistique de la culture africaine. Ainsi, les auteurs interprètent le continent noir comme « quadruplement dialectisé » : a) au sein de la Négritude, b) dans un sens plus large où la Négritude, en tant que telle, se voit réduite à la phase initiale d'un cycle plus général c) durant l'histoire des littératures africaines d) tout au long de l'évolution des langues locales. Sortie de l'antichambre de l'histoire, où le philosophe allemand la plaçait, l'Afrique devient une sorte de laboratoire contemporain de la pensée dialectique, une terre propice à toutes les subtilités de l'esprit mouvant.

Libérée du monopole sartrien et marxiste, dégagée (du moins en partie) du contexte historique dans lequel Hegel l'a conçue, la dialectique a ainsi de beaux jours devant elle, y compris sur le continent africain.

	Position dominante du maître	Révolte de l'esclave	Dépassement de la contradiction et passage à un niveau supérieur
Négritude originelle	Douleur : <i>L'Enfant noir</i> (1953), <i>L'Aventure ambiguë</i> (1961), <i>Crépuscule des temps anciens</i> (1962)...	Agressivité : <i>L'Afrique révoltée</i> (1958), <i>La Révolte des romanciers noirs de langue française</i> (1973)...	Triomphe (provisoire) : Cheik Anta Diop et ses théories de l'antériorité culturelle de l'Afrique
Négritude dialectisée	Négritude originelle	Anti-Négritude W. Soyinka : « Un tigre ne proclame pas sa tigritude ! »	Post-Négritude : rejet de l'essentialisme, individualisation des écrivains
Niveau littéraire	Littérature imitative, rédigée dans un français impeccable	Littérature de la rupture : mélange de langues, lectorat local, recherche de l'authenticité	Littérature universaliste : sortie du contexte africain
Niveau linguistique	Traditions orales	Littératures rédigées dans la langue du colonisateur	Littératures en langues africaines



Références bibliographiques

- Adler, A. (2017). *Hegel et l'Afrique. Histoire et conscience historique africaines*. Paris : CNRS Éditions.
- Amedegnato, O. S. ; & Ouattara, I. (2019). *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre : une lecture programmatique de la Négritude. *Revista de Estudios Africanos*, 0, 23–50.
- Baugh, B. (2003). *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*. New York/London : Routledge.
- Breton, A. (1972). *Martinique charmeuse de serpents*. Paris : Jean-Jacques Pauvert.
- Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press. (1972 – dépôt légal). *Code noir ou Recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant la discipline et le commerce des esclaves nègres des îles françaises de l'Amérique*. Paris : BNF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84479z/f218.item.r=Code+Noir.langFR>> [2022–01–14].
- Damas, L. G. (1937). *Pigments*. Paris : Guy Lévi-Mano.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. London : Pluto Press.
- . (1961). *Les Damnés de la terre*. Paris : Éditions François Maspero. <http://classiques.uqac.ca/classiques/fanon_franz/damnes_de_la_terre/damnes_de_la_terre.pdf>
- Gobert Tanoh, J. (2014). *Hegel, le pur penseur de l'Afrique. Essai sur le devenir de l'être africain*. Paris : EdiLivres.
- Gordon, L. R. (2005). Sartre et l'existentialisme noir. In I. Ch. Zarka (Ed.), *Sartre à l'épreuve. Cités. Philosophie. Politique. Histoire*, 22, 2, 89–97. <<https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-89.htm>> [2022–01–14].
- Gyssels, K. (2005). Sartre postcolonial ? Relire Orphée noir plus d'un demi-siècle après. *Cahiers d'études africaines*, 45, 179–180, 631–650.
- Hegel, G. W. F. (1979). *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- . (2018). *Phénoménologie de l'esprit*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- . (1965). *La Raison dans l'histoire*. 10/18. Paris : Plon.
- Jarczyk, G. ; & Labarrière, P.-J. (1996). *De Kojève à Hegel : cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris : Albin Michel.
- Lebiez, M. (2019). Momifier Sartre. *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*. 1^{er} janvier 2019. <<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2019/01/01/momifier-sartre/>> [2022–01–14].
- Memmi, A. (1973). *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Paris : Petite Bibliothèque Payot. <<http://ekladata.com/Mj7NZRckbGxc2KCrIS3eGwF4oms/Memmi-Albert-Portrait-du-Colonise.pdf>>
- Mengozi, C. (2016). Lo sguardo e la colpa: *Tempo di uccidere* di Ennio Flaiano e la dialettica servo-signore alla prova del colonialismo. *Modern Language Notes – Italian issue*, 31, 1, 175–195.
- Okolo Okonda, B. (2010). *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*. Argenteuil : Le Cercle Herméneutique Éditeur.
- Péret, B. (1995). Préface à Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire. In B. Péret, *Œuvres complètes*, tome 7. Paris : José Corti.
- Poláková, D. (2018). Un mundo ancho y ajeno. (Dis)continuidad en el indigenismo hispanoamericano. *Studia romanistica*, XVIII, 2, 55–64.
- Ranaivoson, D. (2010). L'Anthologie de Senghor comme manifeste. *Études littéraires africaines*, 29, 20–27. <<https://www.eruit.org/en/journals/ela/2010-n29-ela01605/1027492ar.pdf>>

- Šarše, V. (2020). (Auto)cenzura tří angažovaných kamerunských romanopisců: Ferdinand Oyono, Mongo Beti a Patrice Nganang. *Svět literatury*, XXX, 61, 124–138.
- Sartre, J.-P. (1948). Orphée noir. Préface à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor. Paris : PUF, I-XLIV. <https://d11.cuni.cz/pluginfile.php/489096/mod_resource/content/1/03b%20-%20Orph%C3%A9%20noir%20-%20Sartre.pdf>
- . (1961). Préface à *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon (pp. 23–42). Paris : Éditions François Maspero.
- . (1973). Préface à *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (pp. 23–30). Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- . (1947). *Réflexions sur la question juive*. Paris : Morihien.
- Seye, B. (2008). *L'Afrique noire jugée par l'historien philosophe Hegel : carton jaune ou carton rouge dans l'histoire mondiale ?* Norderstedt : Books on Demand.
- Tchumkam, H. (2006). Léopold Sédar Senghor par Jean-Paul Sartre : pour une approche de la médiation dans *Orphée noir*. *Francofonia*, 15, 185–197.
- Válová, K. (2019). Os marginalizados em *O Vento Assobiando nas Gruas* de Lídia Jorge. In. Š. Grauová, J. Hricsina & K. Válová (Eds.), *Pensar o passado, compreender o presente, idealizar o futuro* (pp. 161–171). Praha: Filozofická Fakulta, Univerzita Karlova.
- Wahl, J. (1951). *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Brionne : Gérard Monfort.



