

# **Au-delà de la philosophie gothique. Généalogies de l'émancipation et horizons de la transformation\***

*Enrique Rodríguez Larreta*

La *tabula rasa* n'existe pas. Nous sommes tous semblables aux marins qui doivent réparer leur bateau en pleine mer et n'ont jamais la possibilité de le démonter en cale sèche pour le refaire avec de meilleurs matériaux. (Otto Neurath, *Protokollsätze*.)

Deux portraits sont conservés dans le Temple Positiviste de Rio de Janeiro, un des rares au monde qui soient encore consacrés à la religion de l'Humanité défendue par Auguste Comte. Le premier tableau est celui de Toussaint Louverture réalisé par Decio Vilares en 1893, qui a aussi dessiné le drapeau du Brésil portant la devise *Ordre et Progrès* en son centre, drapeau idéalisé par Miguel Lemos et Teixeira Mendes, positivistes historiques, lors de la proclamation de la République le 19 novembre 1889.

Le calendrier positiviste remplace les saints du calendrier catholique par des héros de l'Humanité. Aristote, Dan-

---

\* Traduction: Anne-Marie Davée.

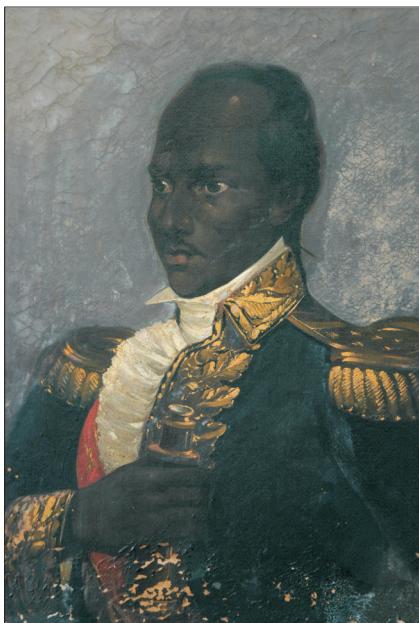


Tableau de Toussaint Louverture réalisé par Decio Vilares en 1893, qui a aussi dessiné le drapeau du Brésil, idéalisé par Miguel Lemos et Teixeira Mendes, positivistes historiques.



te, Toussaint Louverture, l'hommage à ce dernier se limitant modestement à un seul et unique jour contre un mois pour Dante. La philosophie de Comte représente l'évolutionnisme, la marche de l'humanité s'élevant de l'état métaphysique jusqu'à l'ordre du positivisme dans un ordre croissant de savoirs. Le portrait de Toussaint Louverture et le drapeau du Brésil conçus par un même artiste se lisent aujourd'hui comme les indices d'une configuration historique dans laquelle ils représentaient l'expression d'une histoire universelle. Empreintes de gestes et d'idées qui annonçaient les processus d'émancipation et la prise de conscience du genre humain. Avec Hegel, dont Auguste Comte reçut l'influence, surgissait l'histoire de l'humanité entendue comme un processus de l'auto-conscience vers l'Esprit Absolu.

Dans son essai très suggestif sur la révolution haïtienne, Susan Buck-Morss a soutenu l'hypothèse suivant laquelle la dialectique maître-esclave développée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* devrait être lue en s'appuyant sur la connexion avec la mémoire haïtienne. Traitant de la généalogie de l'institution de l'esclavage comme celle d'un point aveugle du libéralisme bourgeois au XVIIIème siècle, elle suggère que l'idée hégelienne de la lutte pour la reconnaissance – au centre de la pensée marxiste et existentialiste du XXème siècle, à partir de l'interprétation de Hegel par Alexandre Kojève et qui sera réinterprétée de manière originale depuis la perspective de la colonie et de la race chez Franz Fanon, un autre caribéen – aurait été inspirée par les

lectures de la presse de l'époque, auxquelles s'était livré Hegel à Iéna. D'après Susan Buck-Morss, Hegel connaissait bien le mode d'existence des esclaves et élabora délibérément sa dialectique du maître et de l'esclave au sein de ce contexte contemporain. Scandale historique d'une révolution sociale radicale intervenant juste au moment où l'idée d'humanité excluait des êtres humains appartenant à d'autres races, cet évènement intéressa les philosophes car l'esprit de liberté se présentait, pour une fois, comme un phénomène contagieux franchissant la limite entre esclaves et hommes libres, montrant que la lutte pour la liberté pouvait être le moteur d'une dialectique historique.

La révolution haïtienne apparaît ainsi comme la subite irruption de la “pluriversalité” à l'époque des révolutions bourgeoises. La révolution américaine marqua le début des mouvements d'indépendance et de lutte pour la démocratie au XVIIIème siècle. Elle partagea la scène avec la révolution française et la révolution haïtienne. L'interaction entre ces processus révolutionnaires est reconnue dans le cas des révolutions américaine et française alors que la connexion avec la révolution haïtienne est presque toujours rejetée dans l'ombre.

Thomas Jefferson était hostile à la révolution haïtienne, bien qu'un de ses hauts faits ait consisté en l'achat à Napoléon de la région de la Louisiane pour un prix dérisoire, conséquence indirecte des déboires militaires français dans l'île. Mais l'homme d'Etat américain craignait la contagion du souffle de la liberté sur les esclaves des plantations du sud:

Jefferson se refusa à reconnaître l'indépendance de Haïti en 1804 et fut encouragé en cela par Madison et Monroe, les représentants de l'Etat de Virginie qui lui avaient succédé. Lorsqu'en 1820 la décision fut de nouveau discutée au Sénat, les sénateurs du sud refusèrent d'admettre la notion que des esclaves noirs aient pu se rebeller contre leurs maîtres blancs. "Notre politique vis à vis de Haïti est claire", insistait le sénateur de la Caroline du Sud, Robert V Hayne, "nous n'accepterons jamais leur indépendance." Ce n'est qu'en 1862, en pleine guerre civile, que l'administration de Lincoln reconnut finalement l'indépendance de Haïti. (Bender, 2001.)

Michel-Rolph Trouillot a montré, dans son important *Silencing the Past* (19995), que la révolution haïtienne avait conceptuellement défié les prémisses ontologiques et politiques des écrivains les plus radicaux du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les évènements qui bouleversèrent Saint-Domingue entre 1791 et 1804 représentèrent un ensemble de faits impensables (Trouillot, p. 82). La mise au silence de la révolution haïtienne constitue, à partir de cette perspective, un chapitre de la narrative de la domination globale, une partie de l'histoire de l'Occident et restera une point aveugle tant que cette histoire ne sera pas écrite de manière à devenir une véritable histoire du monde. Pour Trouillot, des exemples de ce programme encore incomplet de recherches sont constitués, entre autres, par les livres de Fernand Braudel sur la formation historique du capitalisme, par *Europe and the People without History* de Eric Wolf et par *l'Histoire des Colonisations* de Marc Ferro. Ces ouvrages représentent un pas en avant vers l'écriture d'une histoire globale de la modernité qui ferait ressortir les interférences entre les multiples his-

toires locales et les processus développés dans les scénarios métropolitains du système mondial. Les études post-coloniales contribuent actuellement à amplifier ce projet de “provincialiser l’Europe” suivant l’expression tout à fait appropriée de Dipesh Chakrabarty. Ses propres recherches, ainsi que celles de Walter Mignolo avec *The Darker Side of Renaissance, Culture and Imperialism* de Edward Saïd, *Imperial Encounters* de Peter Van der Veer et bien d’autres encore, sont des contributions hétérogènes au programme de recherches proposé par Trouillot.

Tout en reconnaissant l’importance de ce programme pour l’étude de l’histoire, la question que je souhaite soulever ici se réfère plus qu’à une histoire, mais bien à une archéologie des catégories constitutives d’une narrative globale de la modernité. Le destin des projets d’émancipation nationale et sociale dans une bonne partie du monde au cours du XXème siècle nous incite à penser qu’il est nécessaire d’examiner la généalogie des idées révolutionnaires et émancipatoires depuis leurs débuts, au XVIIIème siècle, en passant par leur expansion mondiale à l’époque des révolutions anti-colonialistes et socialistes jusqu’à leur apparente décadence en ce début du XXIème siècle, moment où la globalisation, c’est-à-dire l’extension planétaire du capital, paraît être complète.

L’écrivain marxiste caribéen C. L. R. James intitule *From Toussaint Louverture to Fidel Castro* l’appendice de 1963 à son ouvrage classique sur la révolution haïtienne *The Black Jacobins Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (1938). Il écrit que “la révolution de Fidel Castro

est, pour le XXème siècle, ce que fut la révolution de Toussaint Louverture au XVIIIème". Les caribéens ont pris conscience d'eux-mêmes en tant que peuple au cours de la révolution haïtienne. "La révolution cubaine, quelque soit sa destinée, est le stade final de la recherche caribéenne de son identité nationale" (James, 1938 [1963], p. 391). "La plantation de canne à sucre a dominé l'existence des gens dans ces îles à un tel point que seule la peau blanche a sauvé ceux qui n'étaient pas propriétaires terriens ou bureaucrates des humiliations et de l'absence totale de la moindre espérance pour un esclave. Tel était le mode de vie et tel il le reste, dans les Caraïbes", écrit James. De la même manière que la lecture des écrits de l'abbé Reynal aurait, suivant la légende, éveillé la conscience révolutionnaire de Toussaint Louverture, le marxisme serait le lieu de rencontre de la pensée universelle avec la concrète singularité de la nation cubaine.

Cette narrative historique généreuse de l'émancipation a été formulée pour la première fois en Allemagne au seuil du XIXème siècle et se trouve à l'origine d'une séquence intellectuelle allant de Kant à Marx et marquée par l'idée de culture dans sa totalité expressive, de société et nation vues comme des unités transcendantes en tant qu'expressions d'un esprit humain orienté vers la liberté. L'auteur d'une recherche récente sur ce thème, très significative (Pheng Cheah, *Spectral Nationality Pasajes of Freedom from Kant to Postcolonial Literaturas of Liberation*), considère par exemple qu'il n'est plus possible aujourd'hui de dépasser le système capitaliste global. Pour la majorité de la population

mondiale, les chances d'une véritable transformation sociale, d'une justice sociale, d'une réelle liberté n'existent plus parce que des facteurs économiques tels que la division du travail et que les programmes de réajustement structurel les empêchent:

La seule chose à faire est de penser la liberté comme une sorte de fantôme qui reviendrait rôder sans cesse. C'est une conception de la liberté beaucoup plus utile que celle de la voir comme une transcendance qui surgirait d'une boîte. Cela ne fonctionne pas, parce que le système est vraiment un réseau qui a pénétré chaque pore de l'existence humaine. Vous ne pouvez pas transcender la globalisation, vous ne pouvez que négocier avec elle. (Peng Cheah, 2005.)

Est-il possible de formuler un autre diagnostic? A la fin du siècle dernier, en particulier après les défaites révolutionnaires des années 30 en Europe continentale et la montée des fascismes qui allait culminer avec la révélation du génocide hitlérien à la fin de la deuxième guerre mondiale, la philosophie continentale s'est transformée en une herméneutique de la catastrophe. Comprendre le cauchemar, se pencher au dessus de l'abîme fut la tâche de l'esprit. Les philosophes de toute une génération de l'après-guerre européenne se sont retrouvés assiégés entre le génocide nazi et l'explosion nucléaire. Leur préoccupation essentielle fut celle d'éviter la complicité entre la pensée et les horreurs de la modernité. La critique de la modernité serait l'espace naturel de la raison. L'œuvre de Théodor Adorno, sa science mélancolique – suivant l'expression de Gillian Rose – est à ce titre un exemple paradigmique. Il s'agit de ce que l'on

peut dénommer “philosophie gothique”, d’après Peter Sloterdijk. La littérature gothique est ce genre littéraire anglais qui transforme l’horreur en aspect sublime du peuple. Au XIXème siècle, la mode de passer le temps, de se distraire par le biais de l’annonce de la terreur se développa dans la littérature, dans les arts et même sur le terrain des idées. Tout de suite après la deuxième guerre mondiale, l’état général des esprits provoqua le “retour du gothique” sur le plan théorique. Des philosophes qui avaient souffert l’exil aux Etats-Unis de l’industrie culturelle, tourmentés par l’ombre menaçante de l’holocauste dans leur pays d’origine, comme T. Adorno et Herbert Marcuse, entraînèrent l’horizon intellectuel de cette attraction (peut-être justifié dans leur contexte historique et personnel) vers les abîmes du gothique. Partant de la perspective du monde soviétique des années 40, Georg Lukacs mit cette attitude en cause, la définissant comme le criticisme commode d’intellectuels installés au Grand Hotel de l’Abîme, produisant une pensée incapable de suggérer des transformations de grande portée, sauf dans les limites de l’espace négatif du modernisme esthétique. Jean-Paul Sartre, d’un autre point de vue et pour me limiter ici à quelques figures emblématiques, incarna dans la période de l’après-guerre cet esprit de résistance anti-capitaliste qui offrit l’anti-colonialisme et la révolution cubaine – les Caraïbes, de nouveau – aux révolutionnaires du Tiers-Monde. Dans “l’Ouragan sur le sucre”, le “gothicisme” de sa pensée de l’après-guerre se transforme en lyrisme de la violence révolutionnaire et en lutte de la sub-

jectivité contre les ruses et les résistances du “pratique inerte” dans la *Critique de la raison dialectique*. Le marxisme, considéré “l’horizon théorique irremplaçable de l’époque” devait être complété par l’espace de la subjectivité élaboré par la phénoménologie sartrienne, tout comme Kierkegaard incorpora en son temps la fracture de la subjectivité dans le miroir intact de la marche hégélienne de l’Esprit.

Le soulèvement en Hongrie, le rapport Khrouchtchev et finalement l’effondrement du bloc soviétique sous l’ère de Mikhaïl Gorbatchev (qui allait faire place à un étrange collage historique composé par des échantillons de conflits ethniques, d’appareils d’Etat, de technologie moderne et de capitalisme sauvage, collage qui défie encore nos catégories d’analyses en fonctionnant tel un *patch-work* gigantesque de l’historicisme européen, comme un lieu du réprimé) qui transforma sérieusement les narratives historiques s’appuyant sur un processus d’émancipation sociale et nationale orienté plus ou moins directement par le monde socialiste. Jean-Paul Sartre ne put assister aux dernières scènes de cette oeuvre, mais le cas Soljenitsyne et la découverte du Goulag avaient profondément ébranlé les croyances des intellectuels européens progressistes au cours des difficiles décennies de 70 et de 80. Sous cet angle, la narrative de C. L. R. James dans *Black Jacobins* et peut-être aussi celle de Michel-Rolph Trouillot devraient-elles être saisies dans toute leur complexité en considérant y compris les limites de leurs concepts. À ce sujet, un commentaire de Peter Sloterdijk sur Jean-Paul Sartre me semble tout à fait pertinent:

Il pourrait aller de soi que l'intervention de Sartre incarne le point de maturité de la révolte contre la substance: chez lui, la négativité se positive, au-delà de tous les travaux et de tous les combats, pour devenir une antithèse de l'Être en général; elle se transforme alors pour passer du rien antique négatif au néant actif de la modernité. La conscience pure, source spontanée et toujours claire de la négativité, est le trou qui se prostitue à tous les objets. En même temps, elle sort intacte de tous les remplissages. L'honneur du sujet est désormais de s'arracher en permanence à tout pouvoir comme à toute nature. Le moindre gramme de matière est une maîtresse obscène qui ne peut que susciter notre révolte. Quand en revanche on veut franchir la ligne, aller vers les substances et se mêler aux choses, on est un déserteur, un traître à la condition humaine. Car bien que l'homme soit condamné à la résistance contre l'Etre, le salaud, ce singe de l'essence veut que l'Etant le prenne par-derrière.

Sartre était le maître-penseur d'une gnose sadique illuminée par la conviction qu'il n'existe rien entre le ciel et la terre qui ne mérite d'être nié. A la lumière de ce diagnostic, on comprend pourquoi la pensée contemporaine ne peut tout simplement plus progresser sur le chemin de Sartre. On a ouvert un nouveau chapitre dans le roman de la négativité. Sur ses premières pages, on rencontre des concepts sur lesquels le grand professeur de la liberté n'avait pas grand-chose à dire: écosystèmes, réseaux, multitudes, atmosphères, mécanismes cybernétiques. Les termes cardinaux de l'ère postsartrienne sont non pas révolution, mais émergence, non pas refus, mais rattachement et transformation. La science actuelle a rompu avec l'idéologie sartrienne du monde muet et absurde. Nous savons à présent que tout parle et nous pouvons l'entendre dès que nous interrompons le monologue du sujet autiste. La conscience pure a fusionné avec les scintillement tranquilles des écrans à cristaux liquides. Les choses et les hommes forment des nouvelles communautés, au-delà de la bourgeoisie et du prolétariat. Il y a longtemps

que la société du vécu a ôté à la critique le mot de la bouche. Mieux: la consommation elle-même est devenue la critique et l'anéantissement des choses. La seule à ne pas être encore au chômage, c'est la nausée. (Sloterdijk, 2005.)

Mais les contextes extrêmement complexes, les échecs des mouvements de libération nationale et sociale dans le monde post-colonial et la crise du socialisme qui ont clos le XXème siècle, alliés au spectacle des malheurs collectifs à l'échelle mondiale et en temps réel ont conduit à un retour partiel de la philosophie gothique. L'association entre la modernité et l'holocauste fut utilisée parfois en tant que concept historique chez Zygmunt Bauman, par exemple, ou comme métaphore pour définir des situations post-coloniales (Achille Mbembe) ainsi que d'autres violences historiques ou bien encore dans le cas de la mise en question de la modernité pour l'analyse de la situation concentrationnaire et de l'état d'exception permanente (Giorgio Agamben).

## Conclusion

Ces notes ont débuté avec la révolution haïtienne et l'une de ses scènes fondatrices, celle de Toussaint Louverture lisant *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de l'abbé Raynal et s'attardant, peut-être, sur certains passages:

La liberté naturelle est un droit que la nature a donné à chacun de disposer de soi-même en accord avec sa volonté (...).

La nature parle plus haut que la philosophie de l'intérêt propre. Il existe déjà des colonies de noirs fugitifs dont les traités et pouvoirs protègent du danger. Ces lueurs annoncent le tonnerre. Un chef vaillant et vaillant est attendu (...). Il apparaîtra sans aucun doute et viendra hisser l'étendard sacré de la liberté. (N.T.: traduction libre de cette citation fournie en espagnol et dans l'impossibilité matérielle de consulter le texte original en français)

C. L. R. James fait le commentaire suivant:

Toussaint lit et relit ce passage: "On veut seulement un chef courageux. Où est-il? On recherchait un chef courageux. La tragédie des mouvements de masses est qu'ils ont besoin des dirigeants qui conviennent et ne les trouvent que trop rarement. Mais on voulait bien plus.

Les hommes fabriquent leur propre histoire et les jacobins de Saint-Domingue écrivaient l'histoire qui allait modifier le destin de millions d'individus et bouleverser les échanges commerciaux des trois continents". (25)

Ce que la scène fondatrice enregistre est le moment de la rencontre mythique entre l'universel et le singulier au concret qui marque la naissance d'une nouvelle inscription historique. Un faible écho de cette inscription du particulier en tant qu'exemplarité de l'universel se fait entendre au travers du portrait de Toussaint Louverture présent dans le Temple Positiviste de Rio de Janeiro, un jalon sur le chemin de l'humanité.

Il existe bien d'autres représentations de Haïti, du Brésil, de diverses régions du monde, bien différentes, des métaphores culturelles, un sens fossilisé de la culture vue

comme une relique et de l'identité comme une simple essence ; une culture en ce sens est précisément l'organisme incapable d'universalité, simple trace du témoignage. Haïti, comme *Magic Island* de W. Searbrook, comme territoire du réel merveilleux du *Reino de éste Mundo*, de Alejo Carpentier, comme intrigues dictatoriales des *The comedians* de Graham Greene et univers paysan décrit par Melville Herskovits. Pour Jacques Derrida, aucune identité culturelle ne peut se présenter elle-même comme le corps opaque d'un langage intraduisible et sinon comme l'irremplaçable inscription de l'universel sur le singulier. Cela vaut pour Haïti menacée aujourd'hui dans sa propre existence d'Etat national et cela vaut également pour le Brésil, avec sa force, sa créativité économique, le dynamisme de sa société civile, mais peuplé de millions d'exclus et vivant la fragilité et les contradictions de son expérience démocratique relativement récente. Haïti et le Brésil également, parce que "Haïti, c'est aussi ici" comme l'a remarqué un poète brésilien en observant une bagarre entre gens d'une même couleur et de la même condition sociale sur la Place du Pelourinho à Salvador, qui fut autrefois le centre du marché aux esclaves de Bahia, une des capitales de l'Atlantique noir, tout comme Port-au-Prince:

Lorsque l'on vous invitera à monter tout en haut de  
La Fondation Maison Jorge Amado  
Pour voir les soldats, en files, presque tous noirs  
Frappant la nuque de malfaiteurs noirs,

De voleurs mulâtres  
Et d'autres presque blancs et  
Traités comme les noirs,  
Juste pour montrer aux autres presque noirs  
(Et ils sont presque tous noirs)  
Et aux presque blancs, pauvres comme les noirs,  
Comment sont traités les blancs presque noirs tant ils sont pauvres  
Et peu importe si les yeux du monde entier sont tournés vers la place  
Sur laquelle les esclaves étaient châtiés (...).  
(Caetano Veloso.)

La construction de modernités alternatives est-elle possible (Taylor 2004) dans un monde dominé par des hégémonies impériales, avec des régions entières dévastées par la guerre et par le somnambulisme de l'anomie, parmi des îles de prospérité et de richesses? Ou bien devons-nous accepter les stimulants narcotiques de la philosophie gothique, en regardant par la fenêtre de notre hotel de l'abîme avant que ses murs ne s'écroulent? Voici un des défis de ce nouveau siècle: la construction de nouveaux langages qui conduisent à de nouvelles pratiques pour un changement de nos sociétés. Les succès éphémères de nombreuses révolutions et leurs coûts humains énormes nous préservent peut-être du recours simpliste à la révolution, ce mot d'ordre d'un XXème siècle qui s'éloigne déjà et nous oblige à penser sérieusement aux conditions spécifiques de transformations qui demeurent indispensables dans l'ensemble du monde et qui vont exiger l'imagination et la participation de bien des voix et de bien des perspectives aujourd'hui oubliées et englouties.

## Bibliographie

BUCK-MORSS, Susan (1995). *Hegel et Haïti. A dialéctica Amo-Esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

DAYAN, Joan (1995). *Haïti, History and the Gods*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

GLISSANT, Édouard (1997). *Le discours antillais*. Paris, Gallimard.

JAMES, C. L. R. (1963 [1938]), *The Black Jacobins*, New-York, Random House.

PHENG CHEAH (2005). *Spectral Nationality Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. Berkeley, University of California Press.

SLOTERDIJK, Peter (2005). *Le grand négateur*. Le Nouvel Observateur, Paris, jeudi 3 mars.

\_\_\_\_\_(2005). *Que s'est-il passé au XXème siècle ? En route vers une critique de la raison extrémiste*. Conférence inaugurale, chaire Emmanuel Levinas, Strasbourg, 4 mars.

TAYLOR, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press.

TROUILLOT, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.