

# « Les nègres »

**Alain David**

DANS **LIGNES 1990/4 n° 12**, PAGES 120 À 138

ÉDITIONS **ÉDITIONS HAZAN**

**ISSN 0988-5226**

**ISBN 9782877361705**

**DOI 10.3917/lignes0.012.0120**

**Date de mise en ligne : 28/12/2014**

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-lignes0-1990-4-page-120?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Hazan.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ALAIN DAVID

« LES NÈGRES » \*

Je vais parler – je vais tenter de parler – des « nègres ». Des « nègres », donc, pas des Noirs, ni des Africains, de la réalité géo-politique, ou économique, ou sociale et culturelle de l’Afrique, sur quoi je n’en sais pas davantage que ce que tout le monde sait en Europe et en France – c’est-à-dire – l’Afrique c’est loin et c’est compliqué – presque rien : ce qui est quand même un peu plus grave qu’une simple ignorance, quelque chose qu’il ne m’appartient pas de qualifier mais qui fait que devant vous je ne me sens pas très fier, quelque chose, donc, que je ne puis, sans autre phrase, que vous livrer. J’aurai du moins, par ce demi-aveu (c’est d’entrée de jeu mon espoir et la condition de possibilité de l’exposé que je vais tenir) indiqué le registre dans lequel doit s’inscrire aujourd’hui – mais là encore que signifie « aujourd’hui » ? – le discours philosophique, celui de la culpabilité, de la reconnaissance de la dette – ce qui peut vouloir dire toutes sortes de choses, mais en tout cas pas la tentative d’évaluer cette dette et de régler les comptes.

---

\* Ce texte est celui d’une communication faite à l’université de Dakar, en mars 1989, avant d’être reprise au colloque de Dijon.

Je vais donc parler des nègres, selon la crudité de ce mot, tels qu'ils figurent, sans figurer, dans le discours philosophique, présence absente et absence d'une présence, faisant donc retour selon cette accentuation même, sur ce discours, pour y indiquer l'incidence d'une crise, crise dont les effets sont sans doute immédiatement perceptibles dans la réalité africaine contrainte d'assumer la rationalité occidentale – il n'en est peut-être pas d'autre – et qui dessine donc, mais dans des termes inscrits au défaut de la rationalité – ce qui ne signifie pas, surtout pas, dans « l'irrationnel » – les contours ou la promesse dans l'immanence des cultures, d'une condition humaine commune. Tout cela pourrait encore se résumer d'un mot, en forme de plaisanterie, mais sans doute par là plus fort que ce que la promesse de cet exposé - « Je vais parler des nègres... » – pourrait tenir, d'un mot, disè-je, qui en fait n'est pas un mot mais la mention d'un dessin de Claire Bretecher, et qui touche très juste, dans son formidable irrespect : *Heidegger au Congo*. J'aimerais que ce « Heidegger au Congo », que je n'ai pas osé inscrire comme titre, vous l'entendiez à la façon dont je vais essayer maintenant de le faire entendre : comme signifiant un humanisme, « l'humanisme de l'autre homme », ou – je le dis encore avec un sourire, mais d'autant plus gravement – comme signifiant « Lévinas à Dakar ».

\*

\*      \*

Les nègres donc. Le constat le plus immédiat est celui de leur absence du discours philosophique. Non qu'ils n'y soient mentionnés : mais ils n'apparaissent qu'au titre d'une différence accidentelle, ne touchant pas à l'essence, dans le langage d'Aristote d'une différence relevant de la matière. Ainsi par exemple (*Métaphysique* I 9 1058 b) :

« ... le pédestre et l'aïlé font des espèces différentes, mais non la blancheur ou la noirceur (...) c'est pourquoi ni la blancheur de l'homme ni sa noirceur ne constituent des différences spécifiques, et il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme blanc et l'homme noir quand bien même on imposerait un nom à chacun ».

« Quand bien même on imposerait un nom à chacun ». Saint-Thomas commente ainsi : « Comme si l'homme blanc était appelé A et l'homme noir B. Mais il (Aristote) ajoute cela car l'homme blanc ne semble pas être un quelque chose. Mais si on impose un nom il semble être un quelque chose ».

Il faut qu'un nom soit ajouté au blanc et au noir qui ne sont opposés que selon la matière. Différence accidentelle : Callias est blanc, mais c'est par accident seulement qu'il l'est. La différence de la couleur n'affecte pas la définition. La couleur s'inscrit sagement à l'intérieur de la forme qui seule la fait véritablement apparaître. Le blanc est dit de Callias, parce que déjà Callias, en tant qu'homme, est susceptible de recevoir cette qualité. Ou encore, en transposant dans un registre platonicien, le blanc n'est blanc que pour autant qu'il participe de la blancheur, de l'essence du blanc : mais alors l'essence n'est rien de blanc, elle est ce qui arrête la fluctuation matérielle des couleurs et fixe celles-ci dans leur identité. La couleur prouve sa vérité dans la forme. Ainsi encore Descartes peut-il ramener la couleur à une combinaison de lignes. La métaphysique n'est pas raciste, elle ignore le trouble des couleurs. Il n'y a pas davantage, pour le métaphysicien, de Blancs et de Noirs, que de Juifs et de Grecs pour le théologien paulinien. Et pourtant il y a bien des Juifs et des Nègres en Occident, cela n'est que trop patent. Comment est-ce possible ? S'agirait-il, ce qu'on explique parfois à propos de quelques autres grandes catastrophes de la civilisation – les guerres mondiales, les

génocides, le nazisme, le stalinisme, les dangers de la technique, l'exploitation industrielle et post-industrielle, le Tiers-Monde... – s'agirait-il d'aberrations, de bavures, comme on dit en langage policier, dont on ne pourrait accuser la civilisation occidentale ni dans ses principes, ni dans ses intentions. Celle-ci est humaniste et pose l'idée d'un homme, ni noir, ni blanc, ni juif – « Une philosophie juive, dit significativement Yvon Belaval, serait juive par cela même qui l'empêcherait d'être philosophie » – ni grecque : l'homme « en général », mesuré à l'aune de l'universel, de la rationalité – l'homme des droits de l'Homme. Et pourtant – objection que Burke faisait à la Révolution française – l'homme des droits de l'Homme c'est aussi cet homme-ci, français ou anglais, de même Callias, homme, devait être néanmoins dit blanc et Bucéphale, cheval, ombrageux. Le philosophe, métaphysicien et humaniste, ne peut éviter d'avoir à se transformer en anthropologue. Quel est donc l'homme des droits de l'Homme ?

Et de fait, imaginez un peu. Imaginez seulement ce tableau : vous êtes maintenant à l'université de Halle, aux environs de 1740, et vous en suivez les cours. Les maîtres sont prestigieux, tout est empreint du souvenir du célèbre Wolff – *clarissimus Wolff*, comme disait Kant – qui diffusait la pensée de Leibniz et dont les œuvres tiennent plusieurs rayons de bibliothèque ; et il y a Martin Knutzen, le maître de Kant, et tous ces noms qui vont contribuer à forger la philosophie allemande et avec elle l'identité occidentale contemporaine. Et vous, du fond de l'amphithéâtre vous êtes émerveillé, vous tendez l'oreille pour mieux comprendre ce latin, difficile d'accès pour un homme du XX<sup>e</sup> siècle, et vous écarquillez les yeux pour essayer de distinguer les visages. Et alors vous n'en revenez pas : et vous interrogez votre voisin qui justement lui aussi n'en croit pas ses yeux et

qui consulte fébrilement le numéro des *Annales de Halle* – un vieux numéro de 1736 – qu’il tient à la main : un homme là-bas est en train de faire un exposé – exposé difficile : vous avez compris le titre *De humanae mentis apatheia*, *De l’apathe de l’esprit humain* – et tout à coup vous entendez comme en rêve, mais très clairement maintenant la voix du conférencier :

« Vivre et sentir sont deux prédicats inséparables. La preuve en est la convertibilité de ces deux propositions : tout ce qui vit sent nécessairement, et tout ce qui sent vit nécessairement ; de telle sorte que la présence de l’un implique celle de l’autre. »

Vous, vous avez reconnu dans ces lignes que Michel Henry aurait pu signer, toute la problématique de la sensibilité, telle que Kant en élaborera difficilement la notion, telle que la phénoménologie la pensera, et à nouveau, vous êtes émerveillé. Mais déjà votre voisin vous a saisi par le bras : « C’est bien cela Monsieur, regardez ». Et vous lisez dans le périodique qu’il vous tend : *Le maître Amo, originaire d’Afrique et plus précisément de Guinée : nègre authentique, mais humble et honorable philosophe*. Mais que fait-il là, vous demandez-vous, ce nègre, à l’heure où ses pareils participent sous le fouet, à la mise en valeur des Antilles et du continent américain ? Supériorité de la métaphysique qui atteste souverainement, en une exception qui établit la règle, ce que toute une société, esclavagiste, longuement – des siècles jusqu’au seuil du nôtre – abondamment et atrocement, conteste : que le noir et le blanc ne démarquent pas l’identité, que les hommes sont égaux : le droit des hommes contre le *Code noir*. Ainsi donc Antoine Guillaume Amo – Amo quel nom ! – put enseigner la philosophie en Allemagne jusqu’en 1753 puis retourner dans son pays.

Mais le métaphysicien, mettons celui qui vous a attrapé par la manche tout à l’heure – mettons même vous-même,

au moment de la découverte du sensible, lorsque, comme le raconte Husserl, votre main droite s'emparant de votre main gauche, vous vous êtes exclamé *Es wird Leib, es empfindet* – ce qui, bien entendu et traduit comme il faut, voulait dire : « tu as vu, là-bas, le nègre » – ce métaphysicien, donc, se fait anthropologue : cette fois-ci il parle du Callias réel, celui qui est blanc, et de ceux qui ne le sont pas. Il découvre les nègres. Métaphysiquement, blanc ou noir cela ne faisait pas de différence. Anthropologiquement, il en va tout autrement : l'anthropologue se doit de tenir compte des conditions particulières de vie, du climat, de la nature, de tout ce qui fait, Montesquieu, Buffon et Rousseau, et les hommes de l'Encyclopédie, tous y insistent, que « le blanc paraît être la couleur primitive de la nature, que le climat, la nourriture et les mœurs altèrent et conduisent au noir ». De sorte que les nègres, effets de cette dégénérescence due au milieu naturel, loin d'être des hommes comme vous et moi, des hommes pour qui la couleur ne serait pas une différence essentielle, se révèlent pour ce qu'ils sont : des intermédiaires entre l'animal et l'homme. Ecart donc entre le métaphysicien et l'anthropologue – qui est pourtant un seul et même homme. Ecart par exemple entre le Kant des *Fondements de la métaphysique des mœurs* refusant de faire coïncider la forme humaine avec celle d'un monde particulier – « Il n'est rien de bon absolument dans le monde, et même *en général hors du monde*, si ce n'est seulement une bonne volonté » – et le Kant philosophe de l'histoire dissertant sur les races – il faut ici citer un texte : « L'extrême chaleur humide du climat chaud doit au contraire (...) avoir des effets qui sont à l'opposé des précédents [il vient de parler des Mongols] (...) La croissance des parties spongieuses du corps dut être plus accentuée dans un climat chaud et humide : ainsi le nez retroussé, les lèvres lippues. 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 rétiniforme, cause leur noirceur transparente au travers de l'épiderme (...) Du reste une chaleur humide est généralement favorable à la croissance drue des animaux. 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 frivole. »

Texte accablant, d'autant plus qu'il vient sous la plume de celui dont l'Occident reconnaît qu'il fut le penseur de la dignité humaine. Texte aberrant certes, en fonction des réquisits mêmes de cette métaphysique des mœurs, qui le démentent en tous points. Le métaphysicien doit avoir raison contre l'anthropologue. Et pourtant non, car voici le prolongement et la justification de ce texte chez Hegel – le passage est célèbre – dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « Le caractère particulier de l'Afrique est difficile à saisir parce qu'il nous faut renoncer ici à ce qui chez nous se mêle à toute représentation, à la catégorie du général. Ce qui caractérise les nègres, c'est précisément que leur conscience n'en est pas encore arrivée à l'intuition de quelque objectivité ferme, comme par exemple, Dieu, la Loi, où l'homme se tiendrait avec sa volonté, en ayant l'intuition de son être (...) Comme il a été dit le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance ; il faut faire abstraction de tout respect et de 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. »

Texte, là encore, accablant ! Le nègre, c'est l'immédiateté naturelle, non encore ouverte à la médiation. Une nature fermée à la culture. Et l'Afrique n'aura pas d'histoire. Devant de telles énormités il ne reste plus qu'une attitude : laisser là la métaphysique et ses prolongements anthropologiques. Il faut parler autrement – il faut trouver un discours de la dignité : celui pourtant que la métaphysique revendiquait pour elle – un discours où les Noirs aient leur place à côté des Blancs. Ne suffit-il pas alors de renverser les signes de la métaphysique anthropologisante, et n'est-ce pas à un tel renversement que parvient l'ethnologie moderne – disons, pour l'intituler de son patronyme le plus prestigieux et le plus impressionnant, Lévi-Strauss ? Il n'est évidemment pas question que je m'essaie ici à un débat, même à une esquisse de débat, avec l'œuvre monumentale de Lévi-Strauss, et de toute manière je ne serais certainement pas de force. Je voudrais néanmoins poser, ou tenter de poser, à ce point de mon propos, à l'ethnologie en général, une question de principe. Le renversement des signes qu'elle opère, la rupture avec la métaphysique, consiste à ne plus inscrire l'humanité dans une forme déployée en tant que savoir absolu. La structure met fin à l'argument ontologique. Et pourtant il n'est pas certain que l'ethnologie évite le piège où s'était enfermée la métaphysique. Ce piège, on peut, en allant très vite, le caractériser d'un mot : la race. *La race est cette hyperbole de la forme s'affirmant vis à vis de ce qui empêcherait celle-ci, elle est comme une condition transcendante de l'argument ontologique.* La multiplication des formes – des cultures – malgré l'enthousiasme peut être douteux, sur quoi Pascal Bruckner dans *Le sanglot de l'homme blanc* donne à réfléchir, de la pensée de gauche, n'embarrasse pas le raciste qui, ce que montre Pierre-André Taguieff, en accepte tous les termes. Il lui suffit que la culture dont il se réclame, culture qui par ailleurs

est de toute manière mondialisée, soit protégée contre les autres. Par la séparation de principe où elle constitue les cultures, l'ethnologie remplit d'aise ceux qui seraient tentés par l'apartheid. Et Lévi-Strauss est ainsi en France l'un des auteurs les plus lus et les plus cités par la Nouvelle droite. Retour inattendu du paradoxe où avait échoué la métaphysique.

\*  
\*   \*  
\*

C'est donc sur la métaphysique, sur son statut, sur sa fin éventuelle qu'il faut revenir. La crise qui affecte la métaphysique est certes aussi ancienne que la métaphysique elle-même. Et on pourrait sans difficulté en trouver les éléments chez Platon. Il appartient néanmoins à la modernité – depuis Kant – de l'avoir thématisée comme telle et d'avoir fait explicitement de la philosophie une réflexion sur la crise. Cette réflexion consiste dans une interrogation sur la visibilité que, dans l'ouverture de la question « qu'est-ce que » la métaphysique ne cesse de présupposer, quitte à solder ses comptes par le truchement de l'argument ontologique. Mettant en question cette démarche, la réflexion sur la crise, la réflexion critique, passe de la réalité éclairée – la *veritas*, comme *adaequatio* – à la lumière qui l'éclaire, elle se fait phénoménologie. La phénoménologie interroge sur la lumière en un sens qui n'est pas celui où la métaphysique interroge sur l'étant placé dans la lumière. Mais reconnaître que la lumière n'est pas un étant c'est interrompre la continuité de l'étant, agencé en totalité, c'est y inscrire l'Obscur. Hegel pour qui la manifestation devait se dire dans le même sens de l'étant et de la lumière (superposition chez lui de la métaphysique et de la phénoménologie), le notait pour le récuser : la lumière est en elle-même identique à

l'obscurité. Ainsi (*Science de la logique* I, trad. Labarrière-Jarczyk p. 68) : « Il arrive aussi qu'on se représente l'être sous l'image de la lumière pure, comme la clarté d'un voir sans trouble, tandis que le néant on se le représente comme la nuit pure, et l'on rattache leur différence à cette diversité sensible bien connue. Mais en fait, si l'on se représente ce voir de façon plus exacte, alors il est facile de comprendre que dans la clarté absolue on voit autant et aussi peu que dans l'obscurité absolue, que l'un de ces voir est aussi bien l'autre, voir pur, voir de néant. Lumière pure et obscurité pure sont deux vacuités qui sont la même chose ». Lumière pure et obscurité pure sont donc pour Hegel deux instances du rien, lesquelles, comme telles pur *nihil privativum*, n'ont de sens que dans leur négation réciproque, c'est-à-dire engagés dans un processus dialectique. On ne parlera ainsi de la disparition que si elle est la disparition de quelque chose. L'interruption sera à cet égard la condition même de la continuité. Le Tout comme forme, c'est-à-dire comme visibilité, celle-ci se déployant dans les termes de l'interruption. Avec Hegel la phénoménologie retourne encore à la métaphysique, parce que le dire de l'étant ne doit pas différer du dire de la lumière. Ultime modalité de l'argument ontologique, la contrepartie étant la vacuité d'un langage de l'interruption pure, identité romantique et vide de la lumière et de l'obscurité. Le soleil noir de la Mélancolie, même si l'on voulait comprendre celle-ci comme *Sehnsucht*, n'a pas d'être, il n'est rien. N'est-ce pourtant pas là le pari de la poésie, pari toujours réitéré, aussi audacieux (et peut-être identique à lui) que le pari de Pascal : parler sans dire quelque chose, dire le rien, ou dire la lumière pure :

« Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux »

ou : « Mon verre est plein d'un vin tembleur comme une flamme »

« L'âme exposée aux torches du solstice  
Je te soutiens admirable justice  
De la lumière aux armes sans pitié  
Je te rends pure à ta place première  
Regarde-toi. Mais rendre la lumière  
Suppose d'ombre une morne moitié ».

Ne se déployant pas comme forme de l'étant auquel elle serait adéquate au point de lui être identifiable, la lumière « comme telle », la lumière en poésie, ne montre rien et n'est rien, elle est, dans sa positivité, cela qui cernant et livrant l'étant, le partage et l'empêche de se totaliser. Elle inscrit ainsi dans chaque instance de l'étant – dans chaque instant – le suspens de la question, l'Interruption. Ce qui, indéfiniment, s'énonce : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien – sentence que la métaphysique interprète au fond ainsi : pourquoi n'y a-t-il pas tout plutôt que rien, rabattant encore et toujours la positivité du rien sur le Tout pour le déchiffrer comme nihil privativum, comme le rien du Tout. Au contraire, mais énigmatiquement, la poésie expose le rien comme rien – au sens, également, c'est le cas de le dire, où une pellicule peut être surexposée : lumière aveuglante, éblouissement où il n'y a rien à voir et où rien est vu. Mais que dit-on ainsi, quelle est la teneur du sens de la sorte exposé, que signifient « rien » et « quelque chose » dans la question qui s'est énoncée pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Je ne puis, là encore, qu'être rapide, me limitant à quelques remarques. Tout d'abord celle-ci : chez Husserl l'interruption tient à la structure d'horizon. S'orientant sur la présentation des formes la description phénoménologique est alors une tâche infinie et interminable, et de l'aveu même de Husserl, programmatique. « Le sens mondain de tous les mots disponibles, dit Fink dans un article où il sert de porte-parole à Husserl, ne peut être intégralement relevé, il ne peut qu'être limité par d'autres

mots mondains. Pour cette raison aucune analyse phénoménologique et surtout l'analyse des profondes couches constituantes de la subjectivité transcendante n'est intégralement présentable. » En d'autres termes le phénoménologue husserlien pour qui tout se joue sur la visée de la chose même, ne surmonte pas le niveau de l'idéalité. Il dit qu'il dit, et dit qu'il dit qu'il dit – sans jamais peut-être parvenir à la singularité – ce qui serait alors le moment de la réduction. Cette équivoque se retrouve, peut-être avec le plus d'acuité, lorsque Husserl interroge les modalités de donation de l'idée même d'évidence – pour lui le principe des principes – c'est-à-dire la philosophie. Celle-ci est le *telos*, et ce *telos* peut être, ou *ne pas être*. Son surgissement sur ce fond est *la Grèce*, nom particulier de l'Universel, son possible non accomplissement est *l'Europe*, nom d'une humanité orientée et motivée par le destin grec, d'une humanité inscrite dans l'histoire. Ethnocentrisme, Européo-centrisme de la phénoménologie certes. Mais celle-ci écarte facilement l'objection : car les exigences de dignité, de respect au nom desquelles on refuserait cet européo-centrisme, sont celles-là mêmes qui, pour le phénoménologue husserlien, arrachent l'humanité à ses mythes, la constituent dans sa particularité historique d'être orientée sur l'universel : la constituent comme européenne. De sorte que bien des débats sur l'Européo-centrisme pourraient rebondir sur cet argument : ainsi la négritude, au-delà de tous les reproches la ramenant au complexe du colonisé, relève-t-elle peut-être, elle aussi d'une formule que Derrida prononça un jour à propos de Lévinas : « en grec dans notre langue ».

Mais la véritable objection n'est pas là : elle est plutôt celle du soupçon récurrent de ne pas en avoir terminé avec la métaphysique. L'Europe n'est-elle pas, adossée qu'elle se trouve à la perspective téléologique du dépassement

de la crise, elle aussi dans sa singularité même, une forme, l'intention, au sens courant de ce mot, de la phénoménologie, mais l'intention dont la réalisation toujours remise constitue, selon cette procrastination, cette forme comme métaphysique. Tel est du moins l'enjeu de la critique que Heidegger adresse à Husserl : la phénoménologie husserlienne n'aurait pas encore rompu avec la métaphysique. Le rapport à la chose n'aurait pas à revêtir l'allure d'une tâche infinie – réduction éidétique qui jamais peut-être ne parviendra au transcendantal – il serait d'emblée, en tant qu'ouverture du rien, idiome, singularité, poésie. Reste alors la question, pour Heidegger – là encore, je ne puis que regretter la rapidité très excessive de mon propos – du sens, de l'entente de l'idiome. Comment le rien qui détruit la forme arrive-t-il lui-même à la manifestation ? On ne reviendra pas ici sur la portée des réponses, complexes, de Heidegger – demandons-nous seulement si, à travers ces réponses, il y a bien interruption de la métaphysique. Ou, pour le dire autrement, et peut-être plus radicalement, dans la mesure où le mythe est, comme le veut Lévi-Strauss, ce récit selon lequel l'écoulement temporel se fait espace et parvient à la manifestation, alors la métaphysique, et derrière elle la phénoménologie, avec tous leurs motifs démythifiants – nationalité et Europe, ou différence ontologique et Allemagne – est encore mythe, offerte comme telle à la curiosité de l'ethnographie. Le projet de la phénoménologie – interroger la lumière – au-delà de Husserl ou de Heidegger, ou peut-être dans leurs propres termes, reste à accomplir

Reposons alors, une fois de plus, la question : *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien*. Mais, les mots du poème – par exemple, soleil noir de la mélancolie – le suggèrent, le rien (ou la lumière) entendus dans sa positivité, c'est le noir. Que veut dire noir ?

Noir n'est pas d'abord ici la couleur noire, il est le noir du « je n'y vois que du noir », le noir dont on a peur, quand on a peur du noir. Noir veut dire rien, rien veut dire noir. Ou plutôt rien ne veut pas dire exactement noir, car dans rien s'efface la positivité. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que du noir ? Selon cette formulation « noir » est quelque chose, et pourtant, on l'a dit, ce n'est rien. Rien d'autre que l'éblouissement. La lumière même. Et ce noir qui est rien sans que ce rien *ne* soit rien est-ce quelque chose qui empêche tout quelque chose d'appartenir au tout ? Il faut alors se demander quelle est cette positivité qui, inscrite dans le rien – inscription du rien – convertit celui-ci dans sa nuance énigmatique de noir. Ou, comme nous disions dans les devinettes d'enfants – je vais y revenir car ce n'est justement peut-être que par rapport à l'enfance que cela peut être dit – *qu'est-ce qui est noir sans être une couleur et qui est rien en étant quelque chose ?*

On aura sans doute reconnu, posée à nouveaux frais, la question de la réduction transcendante. Posée, mettons dans la perspective qui est celle de Michel Henry ou, comme on le notait tout à l'heure, d'Antoine-Guillaume Amo dont il est maintenant temps de reprendre le texte :

« Vivre et sentir sont deux prédicats inséparables. La preuve en est la convertibilité de ces deux propositions : tout ce qui vit sent nécessairement et tout ce qui sent vit nécessairement ; de telle sorte que la présence de l'un implique celle de l'autre ».

Mais voici Michel Henri (*La Barbarie* p.15) :

« La vie (...) est ce que tout le monde sait, étant cela même que nous sommes. Mais comment “tout le monde”, c’est-à-dire chacun en tant qu’il est un vivant peut-il savoir ce qu’est la vie sinon dans la mesure où la vie se sait elle-même et où ce savoir originel de soi constitue son essence propre ? Car la vie se sent et s’éprouve soi-même en sorte qu’il n’y a rien en elle qu’elle n’éprouve ni ne sente. Et cela parce que le fait de se sentir soi-même est justement ce qui fait d’elle la vie. Ainsi tout ce qui porte en soi cette propriété merveilleuse de se sentir soi-même est-il-vivant tandis que tout ce qui s’en trouve dépourvu n’est que de la mort ».

Ainsi se trouvent définis par Antoine-Guillaume Amo et par Michel Henry les termes de la réduction. Antérieure au monde, c’est-à-dire non déployée ekstatiquement en lui, la subjectivité est vie, vie transcendante. Rien du monde, ne s’y incrinant pas dans ses formes, avant toute forme, elle est ce qu’en dit Victor Hugo :

« Alors dans Besançon vieille ville espagnole  
 Jetée comme la graine au gré de l’air qui vole  
 Naquit d’un sang breton et lorrain à la fois  
 Un enfant sans couleur sans regard et sans voix  
 C’était moi ».

C’était en effet moi, ce noir. Mais justement : on se demande immédiatement – c’est une question aussi pour Michel Henry : comment le noir, en tant qu’occultation du monde, immanence pure, auto-affection, peut-il s’affecter au point de se faire soi, de s’assigner à soi-même, d’être *ipse* ? Ou encore, qu’est-ce qui fait que la subjectivité immanente, la vie, de Michel Henry ou d’Antoine-Guillaume Amo, n’est pas tout simplement la présence, comme telle métaphysique, du Tout, l’âme du

monde ? Et que le noir, sans appartenir au monde auquel il est soustrait, est néanmoins ce noir-ci, une singularité ? Répétons plus simplement cette question dans son expression de tout à l'heure : *qu'est-ce qui est noir sans être une couleur et qui est rien en étant quelque chose ?* A s'en tenir aux termes que je viens de rappeler, nous aurons dessiné un monstre. La subjectivité, la vie transcendante, en tant que ceci qui n'est pas du monde, ne ressemble à rien. Elle est un monstre. Il reste à dire à quel titre elle paraît, c'est-à-dire comment s'assigne sa singularité, comment se montre le monstre – comment se révèle le noir. En d'autres termes – variation sur la question heideggerienne « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien » – on se demande maintenant – là encore une question d'enfant – *pourquoi les nègres sont-ils noirs ?*

On pourrait reformuler cette dernière question ainsi : selon quelle forme apparaît ce qui procède de l'interruption des formes ? Demande contradictoire et maladroite : sans doute ! Elle est pourtant kantienne, recherche, au-delà de l'interruption que signifient les antinomies, de la solidité d'un sol – *Grundlegung* – de la fermeté d'une forme universelle, qui cependant et paradoxalement ne fait pas monde. Il convient à ce point – je ne le montre pas ici, j'ai tenté de le faire ailleurs – de prolonger Kant par Lévinas. La rupture, la distance qu'introduit le *als ob*, l'universalité spéciale du commandement qui commande sans égards aux circonstances, commande par là-même l'impossible, assignant chaque moi à lui-même selon la césure de la culpabilité – « nous sommes tous coupables, et moi plus que tous les autres » – tout cela ressortit d'un humanisme où s'interrompt la forme métaphysique, ressortit de l'humanisme de l'autre homme. Dans les termes de cet humanisme, au moment où « je » commence, l'autre a déjà disparu. Diachronie constitutive du moi : le temps n'est pas le temps du monde mais la

trace de l'autre. Antériorité d'un « avant » où l'effectivité de la forme se découvre affectée d'un inaccomplissement récurrent. Avant : l'imperfection de l'imparfait qui l'exprime ouvre à un prédicat extraordinaire, qui ne qualifie rien ou qui qualifie le rien – le transcendantal de Kant ou de Husserl, moi-même en tant qu'autre, ce tout autre qui me fait moi-même. Avant : l'enfant que j'étais – que maintenant j'étais, ne l'ayant jamais été – l'enfant qui maintenant et incessamment disparaît pour que « je » soit. Le déictique qui affecte le noir de la disparition le révèle comme ce déictique : ceci, ceci sans forme, ceci, le noir qui ne ressemble à rien et qui est moi, cet enfant qui me regarde, seulement, au point de tirer de moi des larmes. Mais ceci, noir, parce qu'il est devenu *ceci* – rien, en tant que quelque chose – est maintenant bien la couleur noire, plus colorée cependant que ce qu'en dit le nom de la couleur (nom nullement coloré lui, nom métaphysique), il est ceci qui chatoie dans toutes les couleurs du monde et fait que toutes les couleurs éclatent, ne consentant plus, sauf pour jouer, à s'arrêter dans les formes qui prétendaient les contenir. Esthétique transcendantale, moment du sensible. Il avait surgi tout à l'heure à Halle, quand on disait : « J'ai vu un nègre là-bas ».

\*

\*      \*

La conclusion serait bien sûr, d'abord, celle-ci : *black is beautiful*. Mais cette parole, nul ne saura la dire en première personne. La première personne c'est le cogito celui du *Discours de la méthode*. Elle pose le monde, dans ses formes, dans ses structures, et ignore la couleur. Cela veut dire d'abord que je n'ai parlé que de nègres « imaginaires ». Mais c'est « imaginaire » au sens de Kant, *Einbildungskraft*, et non *Phantasie*, la réceptivité transcen-

dantale. Et par ailleurs, est-il d'autres nègres ? Il n'est par ailleurs – ce que disait Aristote – que des hommes. Des hommes et leur souffrance. Mais comment les pires souffrances auraient-elles pu advenir hors de l'imaginaire ? C'est dans le langage de l'imaginaire que les nègres sont là (*Da-sein*), nous regardent, témoins, ainsi chez Faulkner, du péché qui interrompt la continuité du monde blanc, non des personnes, mais, ce que reconnaît Quentin dans *Le Bruit et la Fureur* « l'obvers des Blancs avec lesquels ils vivent », silhouettes indistinctes qui se profilent dans la lumière poussiéreuse du Sud, pressentis ou à pressentir, comme c'est le cas pour Joe Christmas dans *Lumière d'août*, en chaque blanc. Ou encore ce passage du *Cœur des ténèbres* qui résumant et ayant inspiré ce que j'ai tenté d'énoncer ici doit être cité plus largement :

« Nous voyagions dans la nuit des premiers âges, de ces âges qui ont passé en laissant à peine une trace (...) et pas de souvenirs. La terre en cet endroit n'avait pas l'air terrestre. Nous sommes habitués à considérer la forme entravée d'un monstre asservi, mais là on découvrait le monstre en liberté. Il était surnaturel et les hommes étaient... non ils n'étaient pas inhumains. Voyez-vous, c'était là le pire, ce soupçon qu'on avait qu'ils n'étaient pas inhumains. On y arrivait petit à petit : sans doute ils hurlaient, bondissaient, tournaient sur eux-mêmes, faisaient d'affreuses grimaces, mais ce qui saisissait, c'est le sentiment qu'on avait de leur humanité, pareille à la nôtre, la pensée de notre lointaine affinité avec cette violence sauvage et passionnée ».

Le nègre imaginaire. Qu'il soit tel, on y consentira peut-être maintenant, Faulkner, Conrad sont de bonnes cautions. Mais l'Afrique ? Je l'ai dit en commençant, pour l'Afrique je ne sais pas, j'ignore, avec honte et culpabilité, la réalité africaine. Il est d'autant moins question de dire à la place des Africains ce qu'il doit en être d'elle. Ce

scrupule pourtant en dit déjà un petit peu trop. Il signifie, en mode husserlien, j'en ai conscience : « Vous, comme nous ». « En grec, dans *voire* langue ». « Nous et vous » : les Européens, tous Européens ! Inéluctabilité de l'euro-péo-centrisme et peut-être par là récurrence du mythe : vis à vis de quoi il convient de retourner, encore et toujours, à la nécessité de l'interruption. Aussi me bornerai-je, pour conclure, à souligner le mot « attention ». *Il faut faire attention* cette attention, prière naturelle de l'âme pour Malebranche, puis pour Benjamin et Celan – attention à l'autre homme. Attention en regard de quoi j'ai cru comprendre que se détachait l'expression « les nègres ». *Attention – les nègres*.

Mais cela même forme l'énoncé d'une recommandation pour le métaphysicien, blanc ou noir, Callias ou un autre – peut-être pourrait-on prolonger de cette manière le débat sur la négritude – énigmatique impératif réveillant du sommeil dogmatique (attention les nègres), éveillant à l'interruption. Ici me vient, d'Apollinaire, un mot d'interruption, baroque, coloré, lumineux – nègre – que, m'interrompant j'aimerais apposer à cette conférence, avec l'espoir de la faire résonner en lui :

« Soleil cou coupé »