

**L'UNIVERSALITÉ DU CONCEPT DE LIBERTÉ SELON SARTRE : ANALYSE
DE TROIS PRÉFACES D'OEUVRES TIERS-MONDISTES**

A Thesis Submitted to the College of
Graduate and Postdoctoral Studies
In Partial Fulfilment of the Requirements
For the Degree of Master of Arts
In the Department of
Languages, Literatures and Cultural Studies
University of Saskatchewan
Saskatoon

By

ERNEST MENSAH EDOH

© Copyright, Ernest Mensah Edoh, December 2020. All Rights Reserved

Unless otherwise noted, copyright of the material in this thesis belongs to the author

PERMISSION TO USE

In presenting this thesis in partial fulfillment of the requirements for a postgraduate degree from the University of Saskatchewan, I agree that the Libraries of this University may make it freely available for inspection. I further agree that permission for copying of this thesis in any manner, in whole or in part, for scholarly purposes may be granted by the professor or professors who supervised my thesis work or, in their absence, by the Head of the Department or the Dean of the College in which my thesis work was done. It is understood that any copying or publication or use of this thesis or parts thereof for financial gain shall not be allowed without my written permission. It is also understood that due recognition shall be given to me and to the University of Saskatchewan in any scholarly use which may be made of any material in my thesis.

Requests for permission to copy or to make other uses of materials in this thesis in whole or part should be addressed to:

Head of the Department of Languages, Literatures and Cultural Studies
University of Saskatchewan
9 Campus Drive
Saskatoon, Saskatchewan S7N 5A5
Canada

OR

Dean
College of Graduate and Postdoctoral Studies
University of Saskatchewan
116 Thorvaldson Building, 110
Science Place
Saskatoon, Saskatchewan S7N 5C9
Canada

RÉSUMÉ

Cette thèse examine l'engagement du philosophe français, Jean-Paul Sartre dans la lutte pour l'indépendance des pays colonisés. L'accent est mis sur les trois préfaces qu'il a rédigées pour les œuvres tiers-mondistes *Orphée noir* (1948) éditée par Senghor, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957) de Memmi et *Les damnés de la terre* (1961) de Fanon. Dans ces préfaces, écrites dans un intervalle d'une douzaine d'années, Sartre a pu universaliser le concept de liberté qu'il a forgé en parlant aux Noirs dans un premier temps pour les encourager à lutter, puis aux Blancs qui devaient les reconnaître comme hommes. Sartre a repris sa théorie de l'existentialisme en l'ajustant dans ses préfaces, à l'exemple de sa conférence de presse *l'Existentialisme est un humanisme* (1946). L'analyse des préfaces nous a permis d'examiner les relations entre les faits narrés et l'historicité, ainsi que la progressive montée de la violence programmée par le philosophe. Cette montée du désir de liberté chez le colonisé a trouvé d'abord son expression en poésie avant de se métamorphoser en action qui est une attitude existentielle.

ABSTRACT

This thesis examines the commitment of the French philosopher, Jean Paul Sartre in the struggle for the independence of colonized countries through his literature of freedom. The emphasis is on the three prefaces he wrote to Third-world works, *the Black Orpheus* (1948) edited by Senghor, *Portrait of the colonized preceded by the portrait of the colonizer* (1957) by Memmi and *The Wretched of the earth* (1961) by Fanon. In these prefaces, written over a period of a dozen years, Sartre was able to universalize his concept of freedom by talking, not only to blacks about struggling for their freedom, but also to whites to recognize them as men. Sartre imposed his theory of Existentialism on the prefaces as evidenced in his press conference *Existentialism is a Humanism* (1946). These prefaces and their author's analyses have enabled us to examine the relationships of the facts narrated to historicity, the Sartrean analyses of the three works through his prefaces have also paved the way for understanding the perspectives of struggles of writers and colonized men. This rise to freedom of the colonised man finds its earlier expression in poetry before manifesting into action, which is an existentialist attitude.

REMERCIEMENTS

C'est un grand plaisir pour moi d'exprimer mes remerciements les plus sincères à ma directrice de thèse, Dr. Stella Spriet, professeur de langue et de littérature à l'Université de la Saskatchewan, pour tous ses conseils, son soutien, ses sacrifices, sa patience et son encouragement tout au long de la rédaction de cette thèse.

Je tiens également à remercier les membres de mon comité, Dr Marie-Diane Clarke et Dr. Romain Chareyron, pour le temps qu'ils ont consacré à évaluer mon travail. Votre relecture attentive et vos suggestions m'ont beaucoup aidé à réussir dans la rédaction de cette thèse.

Je suis également reconnaissant envers les professeurs, Dr Tania Duclos, Dr Anne-Marie Wheeler et Dr Helena Da Silva qui m'ont encadré et conseillé pendant mes études à l'Université de la Saskatchewan.

D'autre part, j'aimerais exprimer ma reconnaissance à ma mère Mawuli, à mes oncles Kwabla et Nicholas, à mes frères Yao et Kwasi pour leurs encouragements et leurs prières. Je reconnais également le soutien moral de mes amis, Richard Dogbe, Sammy Dogbey, Gideon et Hutor.

Je suis infiniment reconnaissant envers Dr David Edney pour sa bourse d'étude qui m'a aidé à consacrer beaucoup de temps à la recherche pour cette thèse. Je ne peux que lui dire un GRAND MERCI !

J'aimerais finalement remercier le corps professoral et administratif du Département des Langues, Littératures, et Études culturelles de l'Université de la Saskatchewan pour le soutien financier qui m'a été accordé pour faciliter mes études.

DÉDICACE

À la mémoire de mon grand-père, **Martin Amenvor Edoh** qui voulait tant me voir rentrer après mes études supérieures et me serrer la main.

À ma fille Semanu Winfield Edoh et à ma femme Cynthia Senam Adika qui ont dû sacrifier ma présence en tant que père de famille toutes ces années où je me suis consacré à la rédaction de cette thèse.

À ceux qui souffrent sous le joug d'une servitude quelconque et qui désire se libérer.

TABLE DES MATIÈRES

PERMISSION TO USE	i
RESUMÉ	ii
ABSTRACT	iii
REMERCIEMENTS	iv
DÉDICACE	v
TABLE DES MATIÈRES	vi
INTRODUCTION : La dénonciation des inégalités	1-19
CHAPITRE 1 : Les antécédents historiques qui ont poussé Sartre à entrer dans la lutte anticoloniale	20
Partie 1: Survol historique des inégalités dans les colonies	20
a. Le code de l'indigénat au fondement des inégalités	20-22
b. La dénonciation d'une situation injuste : la remise en question du code...	22-27
c. Les effets du code dans la vie sociale des deux populations résumés par Sartre	27-29
d. L'ubiquité de la pratique de l'indigénat dans toute les colonies françaises.....	29-30
e. L'opinion française vis-à-vis de la colonisation	30-33
Partie 2 : La progressive prise de conscience européenne	33-34
a. L'écriture de <i>Batouala</i> : une première prise de parole des Nègres	35
b. Vers la vérité coloniale	36-39

c. Le succès de <i>Batouala</i> : un tournant dans la lutte anticoloniale	39-44
CHAPITRE 2 : LA LUTTE NÈGRE PERÇUE PAR SARTRE : de l'éveil de la	
conscience à la lutte pour la liberté	45-46
Partie 1 : La Négritude comme une attitude existentielle	46
a. La naissance d'une nouvelle littérature en France : La Négritude	46-49
b. L'engagement des poètes de la Négritude : réécrire l'histoire	49-52
Partie 2 : Le dynamisme de la littérature francophone, de 1920 à la Négritude et son	
influence sur les luttes indépendantistes	52
a. L'influence des deux guerres mondiales et la différence de traitement entre	
colonisés et métropolitains	52-53
b. Lamine Senghor et la violation d'un pays : un pilier de la Négritude en France.	
.....	54-58
Partie 3 : Les actions de la nouvelle génération d'écrivains mentionnée par Sartre ...	58-59
a. Dualité entre la littérature coloniale et la Négritude	59-63
b. La culture française et la Négritude : une astuce langagière selon Sartre..	63-65
c. L'expérience poétique : une opération hégélienne de délivrance	65-67
d. Analogie sartrienne entre le mythe d'Orphée et l'audace des poètes de la	
Négritude	67-68
Partie 4 : La mission des deux Orphée : succès ou échec ?	69
a. L'aide de Sartre	69
b. La Négritude comme un moyen plutôt comme un but.....	69-72
CHAPITRE 3 : Sartre et la lutte anticoloniale : L'universalisation du concept de	
liberté.....	73-74
Partie 1 : Survol de l'existentialisme : une théorie de la liberté et son opposition à la	

Colonisation.....	74
a. L’existentialisme et le cogito cartésien des Nègres.....	74-76
b. Sartre comme émissaire de la transformation du Nègre pour le public blanc.....	76-80
c. Les préfaces de Sartre : un détournement de public au profit d’une application théorique de l’existentialisme.....	80-83
d. L’existentialisme athée : un instrument indispensable dans la lutte pour l’indépendance.....	83-87
Partie 2 : L’existentialisme et la dignité de l’homme universel.....	87
a. L’existentialisme en opposition avec la chosification de l’homme noir...	84-85
b. L’humanisme contre l’impossible déshumanisation des Nègres.....	85-88
Partie 3 : L’universalisation du concept de liberté à travers l’application de l’existentialisme.....	91
a. La recherche de la liberté pour tous : une action de bonne foi et de la bonne Volonté.....	91-97
CONCLUSION.....	98-102
BIBLIOGRAPHIE	103
SOURCES PRIMAIRES	103
SOURCES SECONDAIRES	103-106

INTRODUCTION :

La dénonciation des inégalités

Notre thèse propose d'examiner trois préfaces de Sartre dans lesquelles le philosophe français s'engage aux côtés des écrivains tiers-mondistes. Ce travail est particulièrement d'actualité dans la mesure où les événements de mai 2020 ont fait ressortir les injustices et inégalités sociales qui touchent la communauté noire dans le monde entier. Il est désormais évident que les individus, blancs et noirs, ne partagent pas les mêmes droits, et que certains jouissent bien plus que d'autres de leur liberté. Les soulèvements mentionnés ont principalement eu lieu aux États-Unis et en Europe mais ont touché le monde entier et ont engendré une vaste réflexion. Le meurtre de George Floyd par un policier, dans des circonstances inqualifiables, a montré qu'il restait encore beaucoup d'efforts à faire pour faire advenir un monde « juste ». Le cas de George Floyd n'est pas unique et les violences policières touchent plus particulièrement certains groupes ethniques et raciaux aux États-Unis, comme le montre les décès d'Ahmaud Arbery (février 2020), de Freddie Grey (avril 2015), de Michael Brown (août 2014), d'Eric Garner (juillet 2014), de Trayvon Martin (février 2012), et la liste continue. Il n'y a ici que des noms d'hommes noirs, ce qui suscite aussi bien l'interrogation que l'indignation. C'est d'ailleurs, l'assassinat de Trayvon Martin qui a fait naître le mouvement « Black Lives Matter » aux États-Unis en 2013, pour protester contre les violences policières et les inégalités sociales dont sont victimes les noirs.

Ces soulèvements ont mis le feu aux poudres et ce qui a eu lieu aux États-Unis s'est ensuite répandu dans le monde entier. D'un seul coup, les communautés ont réalisé qu'il y avait des dizaines de George Floyd, surtout dans les grandes métropoles

européennes qui n'ont pas été épargnées par ces manifestations. Comme l'a déclaré Assa Traoré dans le reportage de l'APF du 2 juin 2020, «Aujourd'hui, ce n'est plus que le combat de la famille Traoré, c'est votre combat à vous tous [...]. Aujourd'hui, quand on se bat pour Georges Floyd, on se bat pour Adama Traoré ». Le frère cadet de cette dernière, Adama, est mort en juillet 2016, entre les mains de policiers en banlieue parisienne. Si l'élimination des statues de maîtres d'esclaves est demandée, tout comme celle des hommes politiques connus pour leurs propos racistes ou encore celle des colonialistes des grandes métropoles, c'est que le monde refuse de continuer à rester aveugle. Déclarer qu'on est dans un état de droit, alors que nous savons pertinemment que ce droit n'est pas donné à tout le monde, c'est un mensonge contre lequel il faut protester. Jacob Frey, le Maire de Minneapolis où les manifestations contre la mort de George Floyd ont commencé souligne qu', « Être Noir ne devait pas être une peine de mort. ». C'est pourtant le cas. Il a été souvent signalé que les hommes mentionnés ci-dessus ont été tués à cause d'un racisme systémique.

Pour bien comprendre les thèmes de notre thèse, faisons un panorama des mots qui ont des significations différentes de leur sens coutumiers. Le mot « nègre » est utilisé dans le cadre de cette recherche pour parler d'un homme noir. Des fois, il est utilisé surtout par Sartre pour faire référence au colonisé. Il faut souligner que, dans ce cas, le mot est dénué de toute signification péjorative et/ou raciste. Dans un second temps, « la Négritude » est un mouvement littéraire né en France au milieu du XX^e siècle. Il est défini par Césaire en des termes suivants : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. » (2013). Il est également important de noter que, dans le cadre de cette

thèse, Sartre utilise les adjectifs « noir » et « blanc » pour parler du colonisé et du colon respectivement. Tantôt il utilise l'adjectif pour les représenter, tantôt il utilise ces adjectifs comme des noms propres en mettant une majuscule au début. Mais tous les deux « noir et Noir » puis « blanc et Blanc » reviennent à la même chose; le colonisé et le colon.

Par ailleurs, les populations des territoires conquis par la colonisation française sont appelées par les colons « indigène(s) », alors que la loi qui régit la vie dans ces colonies entre le XIX^e et le XX^e siècle est sacrée « l'indigénat ou le code de l'indigénat ». Cette loi est venue remplacer celle qui était en vigueur depuis le XVII^e siècle sacrée « code noir ». Ces lois sont différentes aux principes démocratiques avec lesquelles la France métropolitaine est gouvernée durant la même période. Enfin, il est également important de noter que le terme « existentialisme » est le nom que Sartre a donné à sa théorie de liberté et que toutes ses préfaces dont nous faisons l'analyse dans cette recherche tournent au tour de cette volonté sartrienne de mettre sa théorie en pratique. Cette différence entre les lois de la métropole et celles des colonies est à l'origine de l'inégalité qui se transforme ces derniers jours en violence policière et systémique contre certains groupes dont nous venons de lancer le débat avec la mort de George Floyd. Au cours des siècles, cette situation a engendré de nombreuses révoltes et de grandes voix se sont fait entendre pour dénoncer ce fléau, depuis l'instauration de l'esclavage jusqu'à nos jours, en passant bien sûr par la contestation des grandes puissances coloniales qui nous préoccupera dans le cadre de cette étude.

Pourquoi une telle situation a pu perdurer jusqu'au XXI^e siècle ? Pour tenter d'expliquer ceci, il nous faut revenir un peu en arrière. Au XVII^e siècle, deux textes de

lois gouvernaient la France et ses colonies, le premier étant pour la métropole et l'autre pour les colonies. Celui qui était destiné aux colonies, baptisé le code noir, regroupe des édits et recueils de textes juridiques applicables uniquement aux colonies. Ce code est entré en vigueur en 1685 à Saint Domingue, en Guyane, à la Réunion, à Haïti, etc... où le catholicisme a été imposé à tous les esclaves. Nous voyons ainsi, pas à pas, les bases de l'injustice sociale s'inscrire dans l'Histoire. L'historien français Palmer Vernon précise à ce sujet :

Le Code est aussi un véritable portrait sociologique, car aucune législation ne révèle mieux les croyances de l'Europe, notamment ses peurs, ses valeurs et son aveuglement moral. Aucune législation n'a été plus fréquemment adaptée pour s'ajuster à l'expérience de la France avec l'esclavage. (1990 :113).

Cette différence dans le traitement des métropolitains et des habitants des colonies garantit la liberté des uns au détriment de celle des autres. Cette différence de traitement des deux populations est en elle-même une source d'inégalité qui ne peut que faire dégénérer la situation dans la mesure où les métropolitains sont conditionnés à se penser supérieurs par rapport à ceux à qui on impose une façon particulière de vivre, de penser et même de prier. La religion a beaucoup contribué, à une certaine époque, à l'institutionnalisation de l'esclavage.

Les philosophes du XVIII^e siècle, précurseurs de la révolution française, se sont déjà fait entendre à ce sujet et ont dénoncé ce type de situation, risquant par la même occasion leur propre liberté. Un bon nombre de leurs écrits montrent leur engagement dans la défense de la liberté de tous, en France (où l'absolutisme royal est critiqué), et dans les colonies où ils s'insurgent contre l'esclavage. Tel est tout d'abord le cas de

Montesquieu dont les critiques traversent aussi bien les *Lettres persanes* (1721) que *De l'Esprit des Lois* (1748), deux œuvres publiées de façon anonyme pour échapper à la censure (la seconde étant d'ailleurs rapidement mise à l'index). C'est tout d'abord le fanatisme religieux que dénonce l'auteur dans *De l'Esprit des Lois* :

Louis XIII se fit une peine extrême de la loi qui rendait esclaves les nègres de ses colonies ; mais quand on lui eut bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir, il y consentit. (1748 :203).

Cette déclaration rejoint donc les principes du code noir et fait ressortir le paradoxe : les exactions sont commises au nom de Dieu et l'esclavage se révèle être une manifestation de sa toute puissance, légalisé dans le but premier de le célébrer. Aboli en France, l'esclavage est « normal » dans les colonies, ce qui tend d'ores-et-déjà à légitimer la supériorité de la race blanche sur la noire. Peuples soumis et conquis, les hommes noirs doivent alors renoncer à leurs valeurs propres et leurs cultes sont interdits. Montesquieu renchérit :

J'aimerais autant dire que la religion donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation.

Ce fut cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes. C'est sur cette idée qu'ils fondèrent le droit de rendre tant de peuples esclaves ; car ces brigands, qui voulaient absolument être brigands et chrétiens, étaient très dévots. (Montesquieu, 1748 : 203)

Nous noterons ici l'utilisation d'un champ lexical de la violence avec les termes « crime » et « brigands » utilisé à deux reprises, qui s'opposent à ceux de « chrétien » et

de « dévot », montrant bien ici l'antagonisme des valeurs. Comme il l'indique, les Européens sont donc des « brigands », voleurs de terre et de ressources :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux d'Afrique, pour défricher tant de terres.

Le sucre serait cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens. (1748:204)

La dénonciation passe de nouveau ici par le recours au lexique poétique et est renforcée par le syllogisme utilisé de façon ironique. Il est également souligné que le système repose entièrement sur des préjugés devenus progressivement lois. Montesquieu conclut :

Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle ; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli.

Plutarque nous dit, dans la *Vie de Numa*, que du temps de Saturne il n'y avait ni maître ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge.

(Montesquieu, 1748 :205).

L'intolérance religieuse intrinsèquement associée au christianisme a ainsi poussé certaines personnes à faire d'autres hommes des « sous-hommes » et a engendré une régression. Dans *Les Lettres Persanes*, plus précisément dans la lettre 118, l'auteur insiste sur la vanité de vouloir garder des esclaves en montrant à quel point les efforts des

nègres pour chercher de l'or dans les mines d'Amérique est inutile car l'or n'est qu'un symbole et on peut vivre sans ce genre de symboles. Il éduque ses lecteurs en soulignant que : « Dans tous les autres pays, il me semble que, quelque pénibles que soient les travaux que la société y exige, on peut tout faire avec des hommes libres. » (Montesquieu, 1748 : 205) et il reprend plus loin, dans le chapitre IX, que : « Le cri pour l'esclavage est donc le cri de luxe et de la volupté, et non pas celui de l'amour de la félicité publique ». (1748:206). La motivation pour assujettir les hommes n'est pas de l'ordre du besoin mais du désir.

Cette topique est reprise également dans plusieurs textes de Voltaire, des textes qui lui ont valu quelques séjours en exil. Ce philosophe critique l'intolérance religieuse, l'esclavage et la colonisation sous toutes ses formes notamment dans *Candide* (1759), *Zadig* (1748), *Micromégas* (1752), *Zaïre* (1732), et les *Lettres Philosophiques* (1734). Ainsi, quand il parle par exemple de la colonisation du Paraguay dans *Candide*, il fait dire à Cacambo : « Le royaume a déjà plus de trois cents lieux de diamètre ; il est divisé en trente provinces. Los Padres y ont tout, et le peuple rien ; c'est le chef-lieu de la raison et de la justice. » (1759 :180). Le fait que les colonisés, vivant pourtant sur le territoire depuis des siècles, ne possèdent rien est un thème récurrent que nous retrouvons par exemple dans *Alzire ou les Américains* (1736).

Dans le chapitre XIX de *Candide*, les échos sont nombreux avec les textes de Montesquieu cité précédemment. En effet, à Surinam, Candide et Cacambo rencontre un esclave à qui il manque une jambe et une main. Répondant aux questions de Candide interloqué, l'interlocuteur répond :

On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main ; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe : je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe. (1994 : 198)

Nous retrouvons ici l'apparente justification de la violence (l'ironie permettant à Voltaire de mieux attaquer sa cible) : à Surinam, on échange des vies pour un peu de sucre. La supériorité supposée de la race blanche justifie visiblement le malheur des uns, la mère ayant déclaré à son fils qu'il avait « l'honneur d'être esclave de nos seigneurs les blancs » (Voltaire, 1759 :198-199). Nous noterons bien entendu l'inversion des valeurs qui résulte de l'utilisation du terme « honneur ». Il s'ensuit finalement une condamnation de la religion par le biais du syllogisme suivant :

Les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germains. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible. (Voltaire, 1759 :199).

En contrepoint, Voltaire présente, aux chapitre dix-huitième, l'exemple de l'utopie qu'il forge : dans la contrée d'Eldorado ni chrétienté ni esclavagisme n'existe :

« [...] comme nous sommes entourés de rochers inabordables et de précipices, nous avons toujours été jusqu'à présent à l'abri de la rapacité des nations de l'Europe, qui ont une fureur inconcevable pour les cailloux et pour la fange de

notre terre, et qui, pour en avoir, nous tueraient tous jusqu'au dernier. »

(1759 :193)

La colonisation n'apporte que des malheurs aux peuples colonisés, qui sont souvent massacrés. De tels événements poussent notamment Kant à conclure à propos du XVIII^e siècle, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* que :

Si on demande maintenant : vivons-nous actuellement dans une époque *éclairée* ? on doit répondre : non, mais nous vivons dans une époque de *propagation des lumières*. Il s'en faut encore de beaucoup pour que, dans leur ensemble et au point où en sont les choses, les hommes soient déjà capables, ou puissent seulement être rendus capables, de se servir de leur propre entendement d'une manière sûre et correcte dans les questions religieuses, sans être dirigés par quelqu'un d'autre.

(1991 :6).

Plusieurs autres philosophes se sont également engagés dans la lutte, tels Rousseau dans son *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (1755) et *Le Contrat social* (1762), ou encore Diderot dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), et *L'histoire des deux Indes* (1773) par exemple. Ces philosophes ont impacté leur société, car leurs actions ont contribué à déclencher la révolution française. Bien sûr, le XVIII^e siècle marque une étape majeure et, si une page est tournée en France avec la Révolution française, il faudra attendre encore longtemps pour voir une évolution majeure dans les colonies. Dans ces régions plus éloignées, liberté et égalité ne sont pas encore des mots de ralliement. Si ces concepts s'imposent progressivement en Europe, ils sont encore loin d'avoir une portée universelle.

Le XIX^e siècle correspond à une époque de profondes transformations, mais la

situation dans les colonies, elle, ne change pas. Suite à l'abolition de l'esclavage dans les colonies en 1881, un autre code a remplacé le code noir du XVII^e siècle : le code de l'indigénat rentre en vigueur alors qu'en France, les métropolitains jouissent des droits démocratiques. Ce code permet de justifier toutes les inégalités, légalisant par exemple les travaux forcés et toutes les formes de mesures dégradantes. Il sera d'actualité jusqu'au XX^e siècle et ne disparaîtra qu'avec l'indépendance des colonies, une indépendance qui fera suite à d'importantes luttes où il faudra gagner son droit à la liberté. Ce rapide retour en arrière nous permet de bien définir la situation par rapport à la dénonciation effectuée par Sartre et de mettre au jour le contexte de la revendication d'une liberté universelle. En effet, auteur renommé en France, connu pour sa position d'écrivain engagé et son combat pour la liberté et l'égalité sociale dans la société du XX^e siècle, Sartre s'est lancé dans la lutte contre la colonisation. Après avoir incité les Français à résister contre la mainmise fasciste, dans le même esprit, il se range du côté des colonisés dont il va défendre les droits. Faisant suite aux combats menés par Shoenberger et d'autres abolitionnistes, il s'est engagé aux côtés de ses pairs tiers-mondistes pour universaliser le concept de liberté qu'il a forgé et pour participer à l'émancipation des peuples vivant encore sous le joug des résidus de l'esclavage et de la colonisation.

Pour renforcer son travail dans lequel aucune distinction de race ou de religion n'est opérée, et pour être en mesure d'universaliser son rapport au politique, Sartre a utilisé sa notoriété pour signer la préface de trois œuvres d'écrivains et combattants tiers-mondistes de nationalités différentes avec des expériences particulières. Chaque auteur témoigne d'abus et d'atteintes à leur liberté personnelle ou à celle de leurs aïeux. Ces blessures expliquent les particularités de leurs écritures.

Considéré comme un rebelle par certains français, Sartre est ainsi l'auteur d'*Orphée noir*, qui fait partie du paratexte de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* éditée par le Sénégalais Léopold S. Senghor en 1948, un ouvrage qui marque le centenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. Une seconde préface présente au public français l'essai du Juif tunisien Albert Memmi, *Le portrait du colonisé suivi du portrait du colonisateur* en 1957. Enfin, il va écrire une dernière préface pour l'essai du Martiniquais Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* publié en 1961.

Bien que les fonctions de la préface aient inspiré de passionnantes études littéraires valorisées par l'apport théorique de Gérard Genette, certains aspects visant les relations sociales restent encore inexplorés. Un exemple de ses relations sociales qu'une préface peut établir est l'effet que les préfaces de Sartre ont sur la vie socio-politique des colonisés au moment de leur rédaction. Quand Genette parle du paratexte, il fait référence à différents éléments dont la préface et d'autres textes liminaires. Il n'ignore pas les relations que ses textes entretiennent avec le texte qu'ils introduisent. Selon Geneviève Idt, ce que ces préfaces mettent en relief : « c'est l'unité contradictoire d'un champ intellectuel, le décalage entre des formes et des concepts, en réponse à une attente sociale ». (1977 :67). Idt faisait cette déclaration à l'encontre de la préface de Sartre aux *Damnés de la terre* de Fanon. Pendant l'occupation allemande, Sartre avait tenté de généraliser ses idées philosophiques en les présentant à travers des œuvres littéraires, écrivant par exemple : *La Nausée* (1938), *Les Mouches* (1943) et *Huis-clos* (1944). Toutes ces œuvres ont, comme thème central, la liberté humaine. Ces textes, surtout *Les mouches* et *Huis-clos*, inspirés de la mythologie grecque présentent au public français une opposition entre liberté et fatalité. Oreste, héros mythique, libère la ville d'Argos de la

tyrannie, acceptée par les citoyens, mais à présent contestée. A travers l'exemple d'Oreste, Sartre montre aux Français, alors soumis aux fascistes, la nécessité et la difficulté de choisir la liberté. De même, dans les préfaces que nous étudions, Sartre mène un combat pour une liberté qui n'est pas encore advenue, malgré les combats menés au cours des siècles précédents.

Les trois textes pour lesquels Sartre a accepté d'écrire les préfaces ont le même but : celui de faire advenir une liberté universelle. Nous pouvons même les surnommer la trilogie de la liberté universelle de Sartre. Car, le premier texte, l'Orphée noir appelle le nègre à se penser comme noir avant de demander d'autres droits. Sartre est d'avis que : « La négritude, comme liberté, est le point de départ et terme ultime. [...] Il s'agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire comme le philosophe platonicien meurt à son corps pour renaître à la vérité. » (1948 : XXIII). Dans ce texte, Sartre encourage les nègres à être fiers de leur identité à travers son aide aux poètes de la Négritude en forme de la rédaction de l'Orphée noir.

Dans la deuxième préface à l'œuvre de Memmi, Sartre pose que la colonisation n'est qu'un mythe fondé sur l'anoblissement du colonisateur et l'abaissement du colonisé. Il considère Memmi comme un témoin authentique car il ne représente ni le colonisateur, ni le colon. Il est d'avis que le système repose sur une violence et une oppression qui seront ensuite retournées contre l'opresseur. On a affaire aux thèmes similaires dans la troisième préface, celle qui est consacrée aux *Damnés de la terre* de Fanon. Mais le degré de violence est encore plus élevé, car, elle provient des deux camps. Sartre va conclure que cette violence est tout d'abord utilisée par le colon et que le colonisé la lui retourne pour reprendre son humanité et sa liberté. Alors, pour Sartre, les trois textes résument les

étapes nécessaires pour que les colonisés puissent atteindre leur liberté. Cette action va engendrer une liberté universelle, et celle-ci sera différente des postulats d'humanisme et de liberté établis en Europe, mais qui ne reflètent pas la réalité des colonies.

Sartre, dès la première page des *damnés de la terre* (1961) nous plonge dans un *in médias res* :

Ces mensonges vivants n'avaient plus rien à dire à leurs frères ; ils résonnaient ; de Paris, de Londres, d'Amsterdam nous lançions des mots « Parthénon ! Fraternité ! » et, quelque part en Afrique, en Asie, des lèvres s'ouvraient. : «...thénon ! ...nité ! » C'était l'âge d'or.

Il prit fin. Les bouches s'ouvrirent seules ; les voix jaunes et noires parlaient encore de notre humanisme mais c'était pour nous reprocher notre inhumanité. (Sartre, Fanon, 1961 : 1).

Nous voyons, à quel point la littérature devient un outil indispensable pour Sartre. C'est un outil permettant la lutte et l'engagement pris pour libérer les esprits des mensonges. Après avoir été prisonnier de guerre en Allemagne, Sartre n'a pas oublié les rapports et apports des chercheurs et administrateurs coloniaux qui révèlent la structure abusive du système colonial mais devant lesquels la plus grande partie des métropolitains font la sourde oreille. D'ailleurs, il avait déjà déclaré, deux ans avant la rédaction *d'Orphée noir*, au cours d'une conférence intitulée *l'Existentialisme est un humanisme*, que :

Certes, la liberté comme définition de l'homme, ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté, la

liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but, que si je prends également celle des autres pour but. (Sartre, 1946 :12).

Si les européens luttent pour l'égalité de tous les citoyens, pourquoi ne voient-ils pas que cette égalité est aussi bonne pour les colonies ? Dans la mesure où ces questions ont été posées depuis les temps anciens, pourquoi la situation a-t-elle perduré jusqu'au XX^e siècle ? Comment se fait-il que Sartre reprenne des idées déjà formulées par les écrivains des Lumières comme Voltaire, Montesquieu, Rousseau ou Kant. Sartre, adoptant une position marxiste et hégélienne, sait bien que son engagement sera perçu négativement par certains. Son intervention dans la lutte pour la décolonisation est une réaction aux positions qui visent depuis des siècles à justifier l'entreprise coloniale, en en faisant l'apologie de façon camouflée, dans un alibi de mission civilisatrice.

Ce qui fait la pertinence de notre recherche est lié au fait que la dénonciation de l'esclavage et la colonisation sous toutes ses formes ne datent pas du temps de Sartre. Si les écrivains des Lumières ont tant lutté pour l'abolition des pratiques esclavagistes et coloniales, et que leurs actions sont vues comme des signes précurseurs de la Révolution Française - l'un des événements majeurs visant la liberté au monde - pourquoi ces pratiques ont-elles survécu plus de deux siècles après l'instauration de la république en France ? Et qui sont les Français qui sont, par leur statut de colons ou d'administrateurs coloniaux, la cible de Sartre ?

Sartre avait déclaré « la guerre m'avait enseigné qu'il fallait s'engager ». C'est ainsi qu'il fonde, avec la collaboration de Merleau-Ponty, la revue *Les temps modernes* utilisée comme journal de publication de son engagement. Comme le signale Patrick Wagner, dans son article La notion d'intellectuel engagé chez Sartre, il déclare dès le premier

numéro : « Nous nous rangeons du côté de ceux qui veulent changer à la fois la condition sociale de l'homme et la conception qu'il a de lui-même. » (Wagner, 2003:2).

En fait, Sartre, qui reste la grande figure de l'intellectuel engagé, a toujours considéré qu'il était du devoir des philosophes de prendre part à l'histoire. Tout comme les écrivains des Lumières, il a pris des risques, tout en restant fidèle à ses idées. C'est ainsi que nous retrouvons dans le tout premier numéro de la revue des *Temps modernes*, des déclarations de Sartre lui-même qui définissent ce statut d'intellectuel engagé :

L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire, dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire ? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola ? L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide ? Chacun de ces auteurs, en une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain.

(Sartre, Wagner, 2003 :2-3)

En acceptant de signer la préface aux trois textes, Sartre sait qu'il se lance dans une entreprise de dénonciation de la colonisation. Si l'administration du Congo et l'action de Gide apparaissent dans la liste de Sartre, c'est que Gide s'est engagé vis-à-vis de l'administration de ce pays et a dénoncé un méfait, alors que la littérature est dominée par des auteurs européens qui ne parlaient que du bienfait de la colonisation.

La différence majeure entre les textes de Senghor, Memmi ou Fanon et les préfaces de Sartre réside dans le public visé. Tandis que les auteurs des textes s'adressent à leurs frères nègres, surtout ceux qui sont encore occidentalisés pour les appeler à s'engager de

leur côté, Sartre s'adresse au public français, aux colons et aux métropolitains. Nous allons mettre en exergue les raisons pour lesquelles Sartre va ignorer le public cible des œuvres préfacées pour s'adresser à ses compatriotes et le but qu'il voulait atteindre par cette action. Etant donné que Sartre lui-même déclare dans la préface aux *damnés de la terre* que :

Ce livre n'avait nul besoin d'une préface. D'autant moins qu'il ne s'adresse pas à nous. J'en ai fait une, cependant, pour mener jusqu'au bout la dialectique : nous aussi, gens de l'Europe, on nous décolonise : cela veut dire qu'on extirpe par une opération sanglante le colon qui est en chacun de nous. Regardons-nous, si nous en avons le courage, et voyons ce qu'il advient de nous.

(Sartre, Fanon, 1961 :9).

De quelle dialectique Sartre parle-t-il dans sa préface ? Est-ce toujours cette question de la liberté posée depuis longtemps ? S'il parle de la décolonisation de l'Europe par la violence, pouvons-nous dire qu'il fait allusion aux actions de lutte des colonisés ? Nous allons continuer, dans notre recherche, à montrer la dialectique que Sartre voulait accomplir et à laquelle il fait allusion ainsi que la question de la décolonisation de l'Europe. Ces actions pourraient être des solutions pour atteindre la liberté universelle et l'humanisme révisé que ces luttes visent. Ce point est très clair, étant donné que Sartre lui-même s'insurge dans la préface à l'ouvrage de Memmi : « Il n'y aurait pas de contradiction si la terreur régnait partout sur la terre : mais le colon jouit là-bas, dans la métropole, des droits démocratiques que le système colonial refuse aux colonisés » (Memmi ; Sartre, 1972 : 25). Hypocrisie, simple oubli, racisme ou ignorance ; les points soulevés par Sartre ont une résonance encore aujourd'hui.

Notre cadre théorique sera aussi complexe. Comme nous l'avons déjà indiqué, la préface fait partie des éléments paratextuels d'un texte. Genette en redéfinissant l'intertextualité dans *Palimpsestes*, distingue cinq relations entre les rapports qu'un texte tisse avec d'autres, ce qu'il désigne par le terme transtextualité. Il fait allusion à la « présence effective et repérable d'un texte dans un autre » (1982 :8) en allant de la citation à l'allusion. La paratextualité appartient à la catégorie qui traite de la relation entre un texte et son entourage.

Le lien entre les préfaces nous plonge également dans la théorie du rhizome développée par Deleuze et Guattari. Il y a une connexion entre la philosophie de Sartre et les œuvres de Senghor, Fanon et Memmi, ce qui apparaît clairement dans les préfaces. *Rhizome* est un article publié en 1976 par Deleuze et Guattari, qui est devenu l'introduction de *Mille Plateaux* publié en 1980. Le terme renvoie à un mode d'interrelations décentralisées. Pour les auteurs, un rhizome est un texte qui possède des entrées multiples non hiérarchiques (1976 :1), qui sont favorables à d'autres entrées. Ils expliquent :

Un livre n'a pas d'objet ni de sujet, il est fait de matières diversement formées, de dates et de vitesses très différentes. Dès qu'on attribue le livre à un sujet, on néglige ce travail de matières, et d'extériorité de leurs relations. [...] Un livre n'a donc pas davantage d'objet. En tant qu'agencement, il est seulement lui-même en connexion avec d'autres agencements par rapport à d'autres corps sans organes. (1976 :2).

Le rhizome connecte des points entre eux, d'où l'instauration d'un dialogue entre les concepts philosophiques développés par Sartre et la littérature anticoloniale. Il n'y a pas

d'unité, mais des points de jonctions, des ponts. Les deux auteurs ont également déclaré : « être révolutionnaire, c'est apprendre à devenir nomade » (1976 :1) et Sartre a en effet bien appris à être nomade, à se « déterritorialiser » pour mener une lutte universelle. Sartre a mené sa lutte contre le système colonial de son propre pays en se donnant un espace universel pour sa lutte pour la liberté. Cette situation fait de lui le nomade à la recherche des peuples avides de liberté.

Cette thèse resterait aussi incomplète si nous ne parlions pas des théories de la décolonisation et des théories postcoloniales qui sont au cœur des textes principaux. Et force est de constater que les trois textes, ainsi que les trois préfaces de Sartre, prédisent l'écroulement de la société coloniale et l'ouverture d'une société postcoloniale où les hommes seront tous vraiment libres. Certes, après, il y aura encore d'autres luttes comme, aujourd'hui, la lutte contre le néo-colonialisme.

Enfin, et c'est peut-être le plus important, la dernière théorie sur laquelle nous nous appuyerons sera l'existentialisme de Sartre et sa conception de l'humanisme. Pour Sartre, en effet, l'homme est condamné à être libre car il se définit par ses propres actions. Pourquoi Sartre perçoit-il cette disposition de l'homme comme un humanisme ? Nous reviendrons de façon plus détaillée sur la philosophie sartrienne dans notre dernier chapitre.

En ce qui concerne notre approche, les trois textes dont se sert Sartre pour écrire ses préfaces seront parmi nos principales sources d'informations. Comme il y a, dans l'anthologie de Senghor qu'il présente, des textes de différents auteurs de *La Négritude*, nous nous appuyerons également sur des ouvrages comme le *Discours sur le colonialisme* et *Cahier de retour au pays natal* de Césaire, ainsi que sur d'autres poèmes de la

Négritude. Nous nous servirons également de nombreux articles qui permettront d'enrichir notre recherche.

La première partie de notre thèse fera un panorama des évènements historiques majeurs auxquels Sartre fait référence dans les trois préfaces. Ces faits constituent selon nous, les piliers des actions sartriennes à côté de ses pairs Tiers-mondistes. La deuxième partie de notre travail relatara les efforts des écrivains nègres et montrera ce qui a été fait avant que l'aide de Sartre ne soit sollicitée. Enfin, notre dernière partie montrera l'apport de Sartre dans cette lutte anticoloniale. Elle jettera surtout une lumière sur la manière dont le philosophe impose sa théorie existentialiste par le biais de ses préfaces. C'est ici que nous nous attarderons sur l'engagement sartrien qui jette les bases d'une théorie de liberté universelle.

CHAPITRE 1 : Les antécédents historiques qui ont poussé Sartre à entrer dans lutte anticoloniale

Partie 1 : Survol historique des inégalités dans les colonies

a. Le code de l'indigénat au fondement des inégalités

Jean Paul Sartre évoque dès le début de la préface aux *Damnés de la terre* une situation manichéenne qui est à la base des inégalités entre les populations des colonies et celles des métropoles. Il déclare : « Il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. » (Sartre, Fanon, 1961:35). Le choix des mots « hommes » et « indigènes », n'est pas un hasard : ces deux mots montrent déjà l'inégalité qui est à la base des luttes anticolonialistes. C'est une cause pour laquelle Sartre est depuis longtemps un combattant farouche. Pourquoi Sartre introduit-il cette dichotomie dans sa désignation des habitants de la terre ?

La population autochtone de la Nouvelle Calédonie, de Madagascar, de l'Algérie et de tous les autres territoires annexés et colonisés, est appelée « indigène ». Ce mot, n'est pas seulement un nom, mais désigne tout un système devenu loi qui donne lieu à deux catégories d'individus : l'indigène et le citoyen. Cette loi est pratiquée par exemple en Algérie pendant plus de 130 ans, de 1830 à 1962, date à laquelle le pays acquiert son indépendance. L'utilisation des termes de temporalité et d'espace comme « il n'y a pas si longtemps », et « le monde » situe ce que Sartre démontre dans sa préface, dans le temps et dans l'espace. Les deux termes nous donnent une impression d'universalité par rapport au problème que le préfacier est en train de mettre en exergue dès le début de sa rédaction.

« Il n’y a pas si longtemps », indique l’historicité dans laquelle Sartre place les événements auxquels il fait référence. En rédigeant sa préface à l’œuvre de Fanon en 1961, Sartre prend en considération les actions qui se sont déroulées bien avant et qui se déroulent au moment où il écrit, comme il le montre dans son essai *Qu’est-ce que la littérature*, où il précise que l’engagement est lié à l’histoire. Il souligne que :

La littérature n’est pas atemporelle, mais s’ancre bien dans l’époque où elle naît : l’auteur s’adresse à des individus « historiquement situés », caractérisés par un ensemble de déterminations historiques, sociales, géographiques, etc. (J.P. Sartre, A. Ikraïm Sartre, 1948 :7)

A l’époque, les luttes anticoloniales ont déjà atteint leur point culminant dans de nombreux pays. Dans d’autres cependant, comme l’Algérie, les luttes dureront encore plusieurs années. Ceci situe l’œuvre de Sartre à la fois dans le passé et dans le présent. Enfin, en choisissant « le monde » comme espace, il montre que ce qu’il définit n’a pas de frontières, mais renvoie à l’humanité tout entière.

L’Afrique du nord est centrale dans notre recherche - en particulier l’Algérie - car deux des œuvres de notre analyse traitent de pays ancrés dans cette zone, à savoir : *Les damnés de la terre* (Algérie) et le *Portrait du colonisé suivi du portrait du colonisateur* (Maghreb / Tunisie). Prenons le cas de l’Algérie car ce pays a passé le plus de temps sous la domination française et c’est là qu’a été pratiquée la loi de ségrégation nommée « le code de l’indigénat ». Les intentions de la France pour occuper l’Algérie n’étaient pas entièrement mauvaises. Après les guerres napoléoniennes, les conquêtes de nouveaux territoires étaient d’ordre stratégique pour la France qui devait maintenir son statut de

grande puissance en Europe. C'est ce qu'observe le philosophe et politicien Alexis de Tocqueville (1837), un ardent défenseur de la colonisation, dans ses notes sur l'Algérie :

Je ne doute pas que nous ne puissions élever sur la côte d'Afrique un grand monument à la gloire de notre patrie [...] Le principal mérite de nos colonies n'est pas dans leurs marchés mais dans la position qu'elles occupent sur le globe (Tocqueville 1988 :16-18)

D'ailleurs, Napoléon III a lui-même rêvé d'un royaume arabe sur la côte méditerranéenne et a effectué deux voyages en Algérie en 1860 et en 1865. Pour le plus grand mécontentement des colons, il a dit, dès son arrivée à Alger : « Traitez les Arabes, au milieu desquels vous devez vivre, comme des compatriotes ! » (Stora 1991 :22). La vraie colonisation avec toutes ses atrocités a commencé avec le changement de gouvernement en 1870 sous la III^e République avec l'introduction du code à l'appui. Ce code est adopté le 28 juin 1881 et imposé à l'ensemble des colonies en 1887.

b. La dénonciation d'une situation injuste : la remise en question du code

Dans un article intitulé : « De la « légalisation » de la violence en contexte colonial, le régime de l'indigénat en question », Isabelle Merle explique ce que contient le code en vigueur dans les colonies françaises du XIX^e siècle. Il s'agissait d'un recueil de mesures discrétionnaires destinées à faire régner le « bon ordre colonial », celui-ci étant basé sur l'institutionnalisation de l'inégalité et de l'injustice. Contrairement aux « citoyens » français, les « sujets » français (les Africains noirs, les Malgaches, les Algériens, les Antillais, les Mélanésien, etc., ainsi que les travailleurs immigrés), sous le code de l'indigénat, étaient privés de presque toute leur liberté et de leur droit politique,

notamment celui de voter. Ils ne conservent, au plan civil, que leur statut personnel. Le code était assorti de toutes sortes d'interdictions, dont les infractions étaient punies d'emprisonnement ou de déportation. Le gouverneur pouvait, quant à lui, décider de l'internement des indigènes et du séquestre de leurs biens. Le décret ne prononce rien sur les travaux forcés non payés et l'impôt de capitation, mais inclut une liste qui régit les interdictions auxquelles font face les sujets français : la désobéissance aux ordres, le fait de se trouver hors de son arrondissement sans justifier d'une autorisation régulière, le port d'armes canaques dans les localités habitées par les Européens, la pratique de la sorcellerie ou les accusations de ces mêmes pratiques portées par les indigènes les uns contre les autres, la nudité sur les routes ou dans les centres européens, l'entrée chez les Européens sans leur autorisation, le débroussage au moyen du feu, le fait de troubler l'ordre ou le travail dans les habitations, ateliers, chantiers, fabriques ou magasins, le regroupement sous toutes ses formes. Ce pouvoir de discrétion donné au gouverneur dans les colonies fait de lui une personne très puissante comme nous le voyons à travers les avis de Merle :

En conférant aux gouverneurs des pouvoirs de haute police, il autorise l'application de mesures injustifiables en temps de paix. Mais, plus encore, le régime de l'indigénat organise un système fondé sur la confusion des pouvoirs administratif et judiciaire, qui est contraire à l'un des acquis essentiels de la Révolution française (2004 :160)

Merle continue en défendant son argument par la position de la sociologue Dominique Schnapper qui déclare :

Le projet colonial était intrinsèquement contradictoire avec les principes des nations démocratiques. [...] En Algérie, partie intégrante de la France, on a pu voir naître cette monstruosité juridique par rapport aux principes de la démocratie moderne : la nationalité sans la citoyenneté. (Schnapper, 1994 :152).

Nous voyons que cette monstruosité juridique dont parle Schnapper revient à ce que disait Merle en soulignant que ces pratiques étaient contraires aux acquis de la révolution française. Cette situation sociale et juridique n'a pas échappé aux débats parlementaires. Voici ce qu'un député disait à propos de la situation algérienne lors de la session ordinaire du 29 mai 1888 :

Voici un pays [l'Algérie] où il vous est impossible d'établir la justice telle que vous l'avez en France ; un pays qui, lorsque vous instituez cette justice, ne présente pas, en fait, la garantie que vous offrez ce que vous appelez l'arbitraire de l'administrateur. Les juges de paix sont en général absolument respectables et dignes d'estime ; mais il faut reconnaître qu'ils arrivent frais émoulus de la métropole, ne connaissant pas un mot de la langue du pays, incapables d'entrer en relations directes avec les indigènes, incapables de rien comprendre à leurs mœurs, qu'ils ne connaissent pas, et obligés par conséquent, quand ils condamnent, de s'en rapporter à des agents indigènes, qui viennent faire un rapport quelconque. Voilà pourquoi, en fait, chez le juge de paix, c'est-à-dire devant la juridiction régulière, l'indigène n'est pas suffisamment garanti ; il n'est interrogé d'ailleurs que par l'intermédiaire d'interprètes sur la moralité desquels le doute peut planer [...], parce qu'aux interprètes officiels, occupés à des labeurs absorbants et multipliés, on substitue, pour les audiences de simple police, un

interprète d'occasion. Mais quoi ! à ce juge de paix vous substituez un homme connaissant à fond les mœurs indigènes, connaissant l'arabe ou le kabyle, ayant le sentiment qu'il a la responsabilité de la sécurité du pays qu'il administre, obligé en outre de rendre compte de ses moindres condamnations à ses chefs hiérarchiques et tenu en sévère tutelle par l'administration supérieure ; et vous estimez que vous avez diminué la somme des garanties ? Mais, mes chers collègues, un territoire de commune mixte, c'est un département de France comme étendue. Combien de magistrats vous faudrait-il si vous vouliez assurer partout par les juges de paix la répression des moindres délits de police et de combien de centaine de mille francs grèveriez-vous votre budget. (Session de 29 mai 1888).

La situation décrite par ce parlementaire souligne que le système est discriminatoire envers les indigènes, mais aussi que le jugement rendu est arbitraire car il est basé sur ce que dit l'interprète au juge de paix. De surcroît, cet interprète est sous la tutelle de ses supérieurs envers lesquels il a un devoir d'obéissance.

Environ un mois plus tard, le sénateur Le Breton reprend la position du sociologue Schnapper pour souligner le caractère monstrueux du code de l'indigénat lors de la session du 22 juin 1888 en s'exclamant :

Aujourd'hui, on vous propose une loi qui contient une exception énorme - je pourrais dire une monstruosité juridique - en accordant à des administrateurs des pouvoirs judiciaires en fait à peu près illimités, presque indéfinis ; et l'on vient vous dire : cette chose énorme, il faut que vous la votiez d'urgence, pour ainsi dire les yeux fermés ; il y va de la sécurité de notre colonie, il y va de l'autorité et du

prestige des représentants de la France. Eh bien, messieurs, je crois qu'il est impossible que le Sénat accepte perpétuellement un pareil rôle (*Journal officiel* : 991)

Le juriste Emile Larcher observe singulièrement le système de l'indigénat et souligne avec regret que le système n'a pas de similarité avec les structures modernes de la démocratie comme l'observe également la sociologue Schnapper et déclare en 1923 que :

Le régime de l'indigénat n'est que le résidu des pouvoirs militaires dus aux nécessités de conquête. Dans une situation coloniale qui n'est plus la guerre ouverte mais qui est loin de représenter la paix sociale, ce régime est un instrument et une menace pouvant toujours s'exercer vis-à-vis de populations indigènes qui gardent en mémoire les répressions passées. (Larcher, (Saada, 2001 : 356)).

Bref, par le Sénatus-consulte de 1865, les Algériens sont français mais non citoyens, et l'une des marques de cette non-citoyenneté est l'application exclusive qui leur est faite du code de l'indigénat. Cette situation leur donne une nationalité dégradée. Ils devaient se naturaliser pour devenir pleinement Français. Selon Olivier Le Cour Grandmaison, seul 7000 d'entre eux ont réussi entre 1865 et 1962 à devenir Français et pourtant, on leur tenait des discours sur la République, l'égalité et la fraternité. Pour sa part, Zouhir Boushaba remet en question cette procédure de naturalisation à laquelle est soumis le musulman d'Algérie, juridiquement français, et la qualifie donc, en ses propres termes, d'une « dénaturation de la notion de nationalité » puisque, le musulman d'Algérie est Français. Sa nationalité est cependant vidée de ses principaux droits et de son sens, elle

ne peut devenir « pleine » que par une procédure réservée en droit français à l'étranger le moins « assimilé ». *De facto*, les musulmans d'Algérie étaient traités comme des ressortissants d'origine étrangère, dont on ne laissait entrer les membres qu'au compte-goutte. (Weil, 2005 :104). En face de cette ironie juridique, Patrick Weil, que nous venons de citer, spécialiste de l'Algérie coloniale, ne peut que déclarer : « Jamais ailleurs qu'en Algérie la distance n'a été aussi grande entre les mots du discours républicain et sa pratique. » (Propos recueillis dans le Nouvel Observateur du 30 mai 2002) ; et Merle de dire plus tard : « Le caractère « monstrueux » de ce montage juridique est dénoncé de façon récurrente car il ouvre une brèche dans la conception même de la légalité républicaine. » (2002:148).

c. Les effets du code dans la vie sociale des deux populations résumés par Sartre.

Sartre montre clairement, par le biais de ses préfaces, les effets du code en vigueur dans les colonies sur la vie quotidienne des populations locales. Le doute qui plane sur la mise en place du code invoqué par certains chercheurs et parlementaires cités est condamné dans les analyses de Sartre qui donne des exemples concrets. Il en déplore les conséquences fâcheuses sur la population indigène en s'exclamant, dans la préface au *Portrait du colonisé suivi du portrait du colonisateur* :

Le revenu moyen du Français d'Algérie est dix fois supérieur à celui du musulman. La tension naît de là. La population vit en état de sous-alimentation perpétuelle. La conquête s'est faite par la violence ; la surexploitation et l'oppression exigent le maintien de la violence, donc la présence de l'armée. Il n'y aurait pas de contradiction si la terreur régnait partout sur terre ; mais le colon

jouit là-bas, dans la métropole, des droits démocratiques que le système colonial refuse aux colonisés. C'est le système, en effet, qui favorise l'accroissement de la population pour abaisser le coût la main-d'œuvre, et c'est lui encore qui interdit l'assimilation des indigènes. S'ils avaient le droit de voter, leur supériorité numérique ferait tout éclater à l'instant. (Sartre, Memmi, 1961 :25).

Cette position de Sartre résume presque tous les points soulevés par les opposants au système en place en Algérie au moment de la colonisation. On voit comment, à travers le code de l'indigénat, les statuts politiques et sociaux se renforcent mutuellement. Comme l'indigène est un sous-homme par le biais du code de l'indigénat, la déclaration des droits de l'homme ne le concerne pas. Il n'a aucune protection sous cette loi, une situation qui le rend vulnérable à toute forme d'agression. Sartre a utilisé les mêmes mots pour décrire de pareilles situations, en s'exclamant, dans la préface aux *Damnés de la terre* de Fanon :

En France, en Angleterre, l'humanisme se prétend universel. Avec le travail forcé, c'est tout le contraire : pas de contrat ; en plus de cela, il faut intimider ; donc l'oppression se montre. Nos soldats outre-mer, repoussant l'universalisme métropolitain, appliquent au genre humain le *numerus clausus*. (Sartre, Fanon : 23)

Sartre réagit vivement contre cette loi. C'est ce code de l'indigénat qui est à la base de la situation déplorable en Algérie et partout où le système colonial français est implanté. Sartre utilise le « *Numerus clausus* » pour ne pas dire le racisme ou la discrimination. Il s'agit d'une mesure discriminatoire utilisée dans presque tous les domaines de la vie, notamment l'éducation. Il n'est pas seulement pratiqué par les soldats, mais aussi par les

administrateurs coloniaux.

Alexis de Tocqueville note dans son « Rapport sur l'Algérie » en 1847, qu'à la conquête de Constantine en 1837, il y avait, dans la ville, des écoles d'instruction de deuxième degré et de troisième degré dans lesquelles plus de 600 à 700 élèves étudiaient, non seulement les différents commentaires du Coran et toutes les traditions relatives au Prophète, mais aussi les mathématiques, l'astronomie, la rhétorique et la philosophie. Il y avait aussi plus de 90 écoles primaires fréquentées par 1300 à 1400 enfants. Pourtant, dix ans après la conquête, le nombre de jeunes gens qui suivaient l'enseignement secondaire et supérieur étaient réduits à 60, le nombre d'écoles primaires à 30, et les enfants qui les fréquentaient à 350 (1988 :170). De surcroît, plus tard, en 1941, le gouvernement de Vichy a utilisé le *numerus clausus* pour exclure tous les enfants juifs des écoles d'enseignement en Algérie. Tocqueville lui-même dont nous avons déjà souligné l'ardent soutien à la colonisation a dû conclure :

Autour de nous les lumières se sont éteintes, le recrutement des hommes de religion et des hommes de loi a cessé ; c'est-à-dire que nous avons rendu la société musulmane beaucoup plus misérable, plus désordonnée, plus ignorante et plus barbare qu'elle n'était avant de nous connaître. (Rapport sur l'Algérie, 1847)

d. L'ubiquité de la pratique de l'indigénat dans toutes les colonies françaises

Dans son essai, Isabelle Merle mentionne les avis d'un inspecteur nommé Revel, responsable de la Nouvelle-Calédonie, qui envisage la suppression ou au moins la diminution de cette « monstruosité juridique » consistant à placer dans les mains d'une seule personne le pouvoir de juger et de punir. Il continue en demandant aux personnels

des affaires indigènes et aux gendarmes de respecter au moins les droits élémentaires de la population indigène. Cependant, ce que l'inspecteur observe relève, au contraire, de l'arbitraire, de la gabegie, de l'incompétence ou de l'abus de pouvoir. Cette observation de l'inspecteur Revel pousse Merle à comparer ce qui se passe en Algérie avec ce qui a lieu dans d'autres colonies française :

Le régime de l'indigénat laisse, dans les faits, une marge de manœuvre très importante à des agents de l'administration dotés d'un pouvoir considérable. Le fonctionnement du service des Affaires indigènes en Nouvelle-Calédonie, tel qu'il apparaît aux yeux de l'inspecteur, laisse entrevoir l'arbitraire qui pèse sur la population kanak aux prises avec le « bon plaisir » de gendarmes locaux qui semblent accuser à l'aveugle et infliger des peines extravagantes et parfaitement imprévisibles. Ces faits font écho à ceux relevés vingt ans auparavant dans les journaux de l'Algérie coloniale par les parlementaires français qui, à la Chambre ou au Sénat, dénoncent la toute-puissance des administrateurs et le type d'arbitraire qu'ils font peser sur la population algérienne. Il y a là une remarquable continuité impériale, à la fois par le type de pouvoir exercé sur les populations colonisées et par le type de dénonciations énoncées contre la figure d'un fonctionnaire colonial agissant en dehors de toutes règles et de tout contrôle, indigne représentant d'un Etat moderne. (2004 :161)

C'est la solidarité de ces métropolitains que Fanon montre à ses frères colonisés, surtout ceux qui sont encore trop occidentalisés pour être bien informés et savoir qu'ils ne sont pas seuls et qu'ils ont le soutien de certains métropolitains dans cette lutte pour la liberté. L'un de ces métropolitains, un anticolonialiste farouche et défenseur de la liberté est bien

sûr Sartre lui-même, dont les trois préfaces analysées visent une libération de l'homme en général et des colonisés en particulier. Dans le chapitre suivant, nous ferons ressortir, les moyens par lesquels les colonisés eux-mêmes ont essayé de lutter pour leur liberté à travers l'écriture avant de solliciter de l'aide.

e. L'opinion française vis-à-vis de la colonisation

Dans la plupart des cas, la réaction française face à la colonisation est mitigée. Certains sont pour, et d'autres sont contre. Puisque le parlement représente le peuple, examinons les arguments concernant la colonisation pour en déduire ce que les Français pensaient de la politique menée en outre-mer. D'ailleurs, Sartre souligne que c'est la solidarité de cette partie des habitants de la métropole que Fanon voulait signaler à ses frères. Les événements odieux n'ont pas échappé à certains législateurs français qui déplorent les conditions de vie dans les colonies et, avec véhémence, réfutent les arguments de leurs collègues qui défendent la mission colonisatrice. D'où les vifs débats entre Jules Ferry, ardent défenseur de la colonisation et de Georges Clémenceau, un opposant farouche, à la chambre des députés du 28 au 31 juillet 1885.

Ce qui manque de plus en plus à notre grande industrie, ce sont les débouchés. Il n'y a rien de plus sérieux. Or ce programme est intimement lié à la politique coloniale. Il faut chercher des débouchés. Il y a un second point que je dois aborder : c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question. Les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. Je dis qu'il y a pour elles un droit parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le droit de civiliser les races inférieures. Enfin, si la France veut rester un grand pays, qu'elle porte partout où elle le peut sa langue, ses mœurs, son drapeau, ses armes et son génie. Rayonner

sans agir, sans se mêler aux affaires du monde c'est abdiquer et, dans un temps plus court que vous ne pouvez le croire, c'est descendre du premier rang au troisième et au quatrième [...] (Jules Ferry, discours devant la chambre des députés, le 28 juillet 1885)

Les Français qui considèrent que certains hommes sont d'une race inférieure avaient été traités de même par d'autres européens et Clémenceau intervient pour leur donner une leçon de prudence, s'adressant surtout à son M. Ferry :

Races supérieures ? Races inférieures, c'est bientôt dit ! Pour ma part, je rabats singulièrement depuis que j'ai vu des savants allemands démontrer scientifiquement que la France devait être vaincue dans la guerre franco-allemande parce que le Français est d'une race inférieure à l'Allemand. Depuis ce temps, je l'avoue, j'y regarde deux fois avant de retourner vers un homme et vers une civilisation et de prononcer : homme ou civilisation inférieurs. (Georges Clémenceau, chambre des députés, le 31 juillet 1885)

Ces interventions parlementaires nous montrent à quel point le débat sur la colonisation était polémique et prête à plusieurs controverses, même entre les gens des mêmes groupes : députés, auteurs, citoyens, colons ou colonisés. Ce qu'il est important de noter ici est que ce débat a commencé des siècles auparavant et que sont dénoncées les mêmes atrocités commises envers les esclaves et les colonisés. C'est ce qui pousse Sartre à parler de l'hypocrisie avec laquelle ce sujet est abordé. C'est pourquoi il déclare : « [...] vous faites semblant d'oublier que vous avez des colonies et qu'on y massacre en votre nom » (Sartre, Fanon, 1961 :22).

Nous aurions pu prendre Sartre pour un intellectuel trop engagé qui critique tout aspect de la vie pour gagner de la notoriété si nous n'avions pas lu les mêmes sujets depuis les Lumières. Les arguments et contre-arguments des députés de la troisième république offrent des informations sur l'historicité de ces pratiques que les savants français mêmes considèrent comme une atteinte à la liberté de l'homme. Si Sartre parle de « faire semblant », il sait bien où il veut en arriver. Car, on ne peut pas faire des débats sur le même sujet pendant des siècles sans action ou espoir de résultats différents.

Partie 2. La progressive prise de conscience européenne.

Malgré la violence et les exactions encouragés par le code, la population métropolitaine ignore les événements qui se produisent dans les colonies. Sartre montre clairement cet aspect quand il rédige la préface au *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* de Memmi :

Le sudiste seul a compétence de parler de l'esclavage : c'est qu'il connaît le Nègre ; les gens du Nord, puritains abstraits, ne connaissent que l'Homme, qui est une entité. Ce beau raisonnement sert encore : à Houston, dans la presse de La Nouvelle-Orléans et puis, comme on est toujours le Nordiste de quelqu'un, en Algérie « française » ; les journaux de là-bas nous répètent que le colon seul est qualifié pour parler de la colonie : nous autres, métropolitains, nous n'avons pas son expérience ; nous verrons la terre brûlante d'Afrique par ses yeux ou nous n'y verrons que du feu.

Aux personnes que ce chantage intimide, je recommande de lire le *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* : cette fois, c'est expérience contre expérience [...] (Sartre, Memmi, 1957 :21)

Nous voyons clairement comment Sartre a procédé pour dévoiler les raisons évoquées depuis l'esclavage dans le but de faire connaître la vérité à la population métropolitaine. Cette position de Sartre montre également l'importance des faits historiques visant à établir une vérité absolue dans le présent. Si on a évoqué, des siècles auparavant, que c'est le sudiste seul qui connaît le Nègre, cela sert d'exemple au colon pour dire que lui seul connaît les colonies et qu'on doit prendre tout ce qu'il dit pour vérité. C'est pourquoi Sartre appelle ce stratagème pour cacher les pratiques réelles, du chantage. Il insiste sur cette idée au début de sa préface, car elle souligne que le métropolitain ignore les événements qui se déroulent dans les colonies, ou qu'il a une connaissance superficielle des choses. Ce manque d'informations est si pertinent pour Sartre qu'il l'évoque encore en 1961 quand il rédigeait la préface à l'œuvre de Fanon : « Aux colonies la vérité se montrait nue ; les « métropoles » la préféraient vêtue ; il fallait que l'indigène les aimât. Comme des mères, en quelque sorte » (Sartre, Fanon, 1961:18).

Quand les métropolitains ont-ils donc commencé à s'intéresser aux faits réels qui se produisaient dans les colonies ? Sartre fait allusion à un événement qui a changé la perception des métropolitains vis-à-vis des colonies dans la préface aux *Damnés de la terre* :

Quant à se révolter, nous étions bien tranquilles : quel indigène conscient s'en irait massacrer les beaux fils de l'Europe à seule fin de devenir européen comme eux ? Bref, nous encourageons ces mélancolies et ne trouvâmes pas mauvais, une fois, de décerner le prix Goncourt à un nègre : c'était avant 39. (1961 :18). Sartre fait référence ici à la toute première œuvre écrite par un nègre et récompensée par le Goncourt alors qu'elle traite des faits vécus dans les colonies. Il s'agit de *Batouala* de René Maran.

a. L'écriture de *Batouala* : une première prise de parole des Nègres.

Batouala marque la première œuvre dans laquelle un écrivain noir relate ce qui se passe dans les colonies. Le succès de l'œuvre à l'Académie Goncourt et la polémique qu'elle a suscitée ont un écho puissant pour de nombreux métropolitains. Ce que Maran évoque dans son œuvre est une manifestation réaliste des effets du code de l'indigénat qui définit les rapports entre colonisés et colons. L'auteur déplore les conditions inhumaines du système mis en place dans les colonies, un système qui s'oppose directement à la position de la France comme un pays libre. Par ce statut d'écrivain, Maran devient un pionnier parmi les nègres qui ont pris la parole pour dénoncer une situation injuste. Affecté comme administrateur de la colonie française de l'Afrique centrale, il a été témoin de l'oppression et de l'agression contre les colonisés.

Comme Maran ne peut pas critiquer ses maîtres qui l'ont envoyé travailler dans les colonies, il ne fait que témoigner de ce qui se passe dans les parties de la colonie où il travaille. Malgré la critique de certains écrivains comme Edmond Jaloux et Henri Bidou pour ne citer qu'eux, l'œuvre du Guyanais Maran a gagné le prix Goncourt de littérature en 1921. Comme c'était la première fois que certains métropolitains avaient accès à l'information sur ce qui se passe réellement dans les colonies, ils ont cherché à vérifier les révélations de Maran.

b. Vers la vérité coloniale

L'initiative de Maran a éveillé l'intérêt d'autres écrivains français. Le premier était André Gide qui, en 1925, a visité l'Afrique équatoriale française et a publié un roman intitulé *Voyage au Congo* (1927). Dans ce roman, il a confirmé les révélations de

maltraitance envers les Africains évoquées par Maran. Cela ne s'arrête pas là, Gide publie des articles dans *La Revue de Paris* sur les conditions dans lesquelles les Africains sont forcés de vivre. A l'exemple de Gide et de la *Revue de Paris*, d'autres journaux ont également envoyé des reporters en Afrique.

Le *Petit Parisien* s'est aussi intéressé à l'affaire en envoyant l'un de ses reporters, Albert Londres, dans la région. Les enquêtes de Londres prennent la forme d'un roman intitulé *Terre d'ébène* dans lequel il est encore plus critique que Gide. Les propos de Londres dans *Terre d'ébène* (1929) ont provoqué de pareils scandales à ceux de Maran. Selon Londres, des milliers d'indigènes ont perdu la vie à cause du manque ou de l'absence d'outils modernes. D'autres se sont enfuis pour se sauver de la mort. Londres décrit ces victimes dans son œuvre : ce sont les « tout-nus » : vingt millions de Français noirs, africains, répartis entre l'AOF (Mauritanie, Sénégal, Guinée, Côte d'Ivoire, Dahomey, Haute-Volta, Soudan, Niger) et l'AEF (Gabon, Moyen-Congo, Oubangui-Chari, Tchad) plus le Togo et le Cameroun, pris aux Allemands comme ils prirent l'Alsace et la Lorraine. En décrivant les conditions de vie qui les rendaient victimes du système colonial, Londres a donné aux lecteurs des détails inscrits sur son carnet de voyage où il rédigeait ce qu'il voyait sous forme de témoignage, et en a fait une peinture pathétique, mais authentique.

Londres nous offre une vision beaucoup plus étendue que celle de Maran. L'espace de *Batoula* (1920) se limite à l'Oubangui-Chari, l'actuelle République centrafricaine alors que celui de *Terre d'ébène* (1929) nous donne une vision beaucoup plus globale de la situation coloniale. Sans aborder le thème de l'exploitation et les principes de la colonisation, il parvient à établir que les administrateurs blancs laissent

l'Afrique dans un état de pauvreté et de sous-développement scandaleux. Au lieu de dépenser en infrastructures, en éducation, en formation ou en outils modernes, on préfère laisser mourir les hommes et les femmes à la tâche dans les plantations agricoles, sur le chemin de fer Congo-Océan qui a fait dix-sept mille morts, dans les exploitations forestières. Les autochtones travaillent sans rémunération et qu'ils soient esclave ou non, on les assujettit à l'impôt. Il a réitéré que la situation était si grave qu'ils étaient des milliers à fuir l'Afrique coloniale française pour se réfugier en Afrique coloniale britannique, six cent mille au Gold Coast, deux millions au Nigéria. Dans les derniers chapitres de son reportage, consacrés au drame du chemin de fer Congo-Océan, il s'adresse directement au ministre des colonies en décrivant le sort des hommes noirs qui y travaillent :

Épuisés, maltraités par les capitais, loin de toute surveillance européenne, (monsieur le ministre des Colonies, j'ai pris à votre intention quelques photographies, vous ne les trouverez pas dans les films de propagande), blessés, amaigris, désolés, les nègres mouraient en masse (2008 : 192-193)

Une situation qui force Londres à déclarer sans équivoque que : « L'esclavage, en Afrique, n'est aboli que dans les déclarations ministérielles de l'Europe » (2008 :55). Il continue en expliquant sa position plus tard : « les esclaves sont restés où ils étaient, c'est-à-dire chez leurs acheteurs. Ils ont simplement changé de nom : de captifs de traite, ils sont devenus captifs de case ... » (2008 :56). Le reportage de Londres fit scandale de la même façon que la publication de *Batouala* et son succès à l'Académie Goncourt. Etant donné que l'essentiel de l'œuvre de Londres paraît pour la première fois en feuilleton dans *Le Petit Parisien* intitulé, « Quatre mois parmi nos Noirs d'Afrique » ;

beaucoup de métropolitains ont l'occasion d'entendre parler des réalités des colonies. C'est « expérience contre expérience » comme Sartre l'évoque à l'égard du témoignage de Memmi. Comme Londres souligne la persistance d'une traite négrière qui ne dit plus son nom et, surtout qu'il déplore la maltraitance infligée aux populations locales et la forte ségrégation raciale qui y règne, il suscite, lui aussi, la critique de beaucoup d'européens et surtout dans les rangs des autorités coloniales. Ainsi, pour se défendre, il rédige une profession de foi servant de préface avant que son reportage ne paraisse en livre :

Je demeure convaincu qu'un journaliste n'est pas un enfant de chœur et que son rôle ne consiste pas à précéder les processions, la main plongée dans une corbeille de pétales de roses. Notre métier n'est pas de faire plaisir, non plus de faire du tort, il est de porter la plume dans la plaie (2008 :11)

Tout comme René Maran qui a perdu son poste d'administrateur de l'Oubangui-Chari après la publication de *Batouala*, Londres savait bien les conséquences que son témoignage occasionnerait, surtout de la part des officiers coloniaux et de leurs complices métropolitains. Avec cette connaissance à l'esprit, il rédige, en plus de la préface, un prologue où il mentionne d'ores et déjà les traitements auxquels il fait face, en attendant ceux qui vont suivre :

Voici donc un livre qui est une mauvaise action. [...] On m'a également appris à l'occasion de ce voyage en Afrique noire différentes autres choses : que j'étais « un métis, un juif, un menteur, un saltimbanque, un bonhomme pas plus haut qu'une pomme, une canaille, un contempteur de l'œuvre française, un grippe-sous, un ramasseur de mégots, un petit persifleur, un voyou, un douteux agent

d'affaires, un dingo, un ingrat, un vil feuilletoniste. » cela, et bien d'autres choses, c'est le prix à payer pour ne pas être d'accord avec tout le monde. (1929 :3)

Enfin, les journaux, *Le Temps* et *Le Matin* ont eux-aussi envoyé des reporters en Afrique en 1929. Finalement, les différentes révélations faites accentuent les témoignages de Maran.

Gide, Londres et tous ceux qui sont allés en Afrique pour vérifier les accusations de Maran, sont des métropolitains qui ont apporté leur soutien à la lutte contre la colonisation. Tous se sont efforcés de bien établir les faits et de jeter une nouvelle lumière sur les ténèbres de la colonisation afin de déchirer les voiles qui empêchaient les métropolitains de voir ce qui se passait au-delà des océans. L'entreprise coloniale a réussi à faire du métropolitain ce que Herbert Marcuse, de l'école de Frankfurt, appellera plus tard, l'homme unidimensionnel, qui est conditionné à penser dans la direction où le guident les médias, contrôlés par le statut quo. (1968 : 99). Mais avec l'écriture de *Batouala* et les enquêtes qui en découlent, certains métropolitains deviennent conscients de ce qui se passe et se rangent du côté des opprimés pour demander une liberté totale.

c. Le succès de *Batouala* : un tournant dans la lutte anticoloniale.

Ce n'est pas un hasard si Sartre a mentionné le prix Goncourt donné à un nègre dans sa préface aux *Damnés de la terre* : *Batouala* et son auteur ont permis une prise de conscience de la part des métropolitains. Désormais, ce n'est plus le colon seul qui a l'expérience des colonies : des journalistes, des académiciens, des feuilletonistes, des parlementaires et le grand public savent ce qui s'y passe. En fait, le succès au Goncourt a aidé à la propagation du message contenu dans l'œuvre grâce aux journaux et aux débats

suscités par un tel succès. D'une manière plus ou moins ironique, voici comment le journal, *Le Petit Parisien* annonce la nouvelle à ses lecteurs :

M. René Maran, administrateur colonial, domicilié à fort Archambault, à deux journées de marche du lac Tchad, au milieu de Noirs qui lui ressemblent comme des frères, a reçu hier le prix Goncourt [...] Depuis l'année 1903, époque où fut décerné le premier prix Goncourt, c'est la première fois que les Noirs jouent et gagnent [...] sa qualité de nègre [...] a séduit les Dix de l'Académie Goncourt épris de couleur et d'étrangeté (*Le Petit Parisien*, le 15 décembre 1921).

Les choix lexicaux de ce journal nous donnent déjà une idée du conservatisme médiatique et des attentes des lecteurs. Alors rien d'étonnant à ce que le succès de Maran au Goncourt ne suscite de vifs arguments. Dans un article intitulé : *Le Prix Goncourt de 1921 et la « Querelle de Batouala »*, Iheanachor Egonu parle du débat que cette sélection a occasionné :

L'attribution du prix Goncourt à un romancier « de couleur » est accueillie avec enthousiasme par certains, avec étonnement par d'autres. Pour les Noirs parisiens la décision des Dix en faveur du « roman nègre » dépasse le cadre strictement littéraire ; c'est avant tout le triomphe de la race noire (1980 :529).

Egonu continue après avoir donné les impressions générales des camps opposés, en montrant les réactions personnelles particulières de certaines personnalités vis-à-vis de la remise de ce prix prestigieux à Maran. Il rappelle notamment celles de son ami et compatriote Felix Eboué qui se souvient un an plus tard, dans une correspondance envoyée au lauréat, datée le 20 novembre 1922 :

La saison Goncourt bat son plein ; cela me reporte aux beaux jours de l'année dernière... Je me vois encore me trainant dans l'après-midi du 14 décembre à la recherche des journaux du soir ; je faisais 40 degrés de fièvre et étais couché depuis quelques jours. Quelle minute divine lorsque j'aperçus ton portrait à la première page de *l'Intransigeant*. Je n'en voulus voir davantage ; je n'en aurais pas eu le courage ni la force. Je suis rentré chez moi, je ne sais comment. J'eus assez d'énergie pour lire enfin le journal, bondir à la poste, et revenir m'écrouler sur mon lit. (Cité par Albert Maurice en hommage à René Maran (Paris : Présence Africaine, 1965 :216).

Dans un article intitulé « Après le Prix Goncourt », Léon Daudet souligne, dans le numéro du 16 décembre 1921, la signification du triomphe d'un romancier noir au Goncourt en réitérant que l'évènement avait démenti « la prétendue infériorité de la race noire », ce qui « couvrira de confusion, avant peu, les contempteurs imbéciles du peuple noir et des métis ». Le chroniqueur du *Petit Parisien* voit, lui, dans le succès de Maran le triomphe du mérite plutôt que celui de l'intrigue, et écrit : « Depuis 1903 c'est la première fois qu'un écrivain est candidat au Goncourt sans être présent et l'obtient sans l'avoir sollicité ». Le chroniqueur du journal *l'Humanité* déclare lui-aussi :

Batouala est un roman dans lequel son auteur [...] montre comment les malheureux nègres, « nos frères noirs », sont exploités par ceux qui leur apportent une soi-disant civilisation masquant la plus féroce exploitation. En couronnant cette œuvre, les Dix ont eu un geste heureux ; mais auront-ils le courage de le prolonger en s'élevant eux-mêmes contre les horreurs de la colonisation dénoncées récemment encore à la Chambre des députés. (Le 15 décembre 1921).

Pourtant, d'autres sont farouchement opposés au choix du comité et font une critique acerbe des dix pour avoir décerné le prix à un nègre. Quelques critiques mettent en cause le caractère polémique de la préface de l'œuvre comme le journal *Le Populaire* qui ne cite que l'extrait de la préface critiquant la colonisation sur sa première page sans commentaires : « orgueil des Européens, de bâtir son royaume sur des cadavres et d'être la force qui prime le droit » (1921 :2)

D'aucuns vont même jusqu'à mettre en cause l'intégrité du comité de sélection, comme Carl Siger, critique du *Mercure de France*, déclarant à propos des dix de l'Académie :

Chacun sait que les membres de l'Académie ne lisent point ou ne lisent que par accident les volumes soumis à leur suffrage. S'ils lisaient en effet, et s'ils avaient la moindre conscience littéraire, ils eussent sans nulle peine rencontrée, dans la production de l'année 1921 un ouvrage supérieur à *Batouala* et n'ayant point l'inconvénient d'être précédé d'un manifeste étranger à toute littérature. Or, c'est précisément ce manifeste qui a dû éveiller la curiosité et l'intérêt de ces messieurs. [...] Il n'est peut-être pas mauvais, en somme, pour une certaine élite de lecteurs, que chaque année, les prix décernés constituent le signalement précis des livres négligeables. (*Mercure de France*, Le 15 février 1922 :202-203).

Ainsi, pour se défendre des accusations causées la préface de l'œuvre, certains membres du comité vont officialiser leur soutien et réaffirmer leur position quant à la victoire de Maran. Ainsi Jean Ajalbert souligne, dans une lettre au *Mercure de France* : « Sans sa préface, *Batouala* aurait eu plus de voix. Pour moi, c'est malgré la préface intempestive que j'ai voté pour *Batouala*, et je souhaiterais qu'elle disparût des éditions futures. » (Le

15 mars 1922 :822).

Les discussions à la chambre des députés n'ont pas été épargnées par la sélection du comité. Pendant que certains voulaient crucifier l'auteur d'une œuvre qui critique le projet colonial de la France, d'autres, qui étaient depuis longtemps opposés à cette entreprise, ont trouvé l'opportunité une fois encore de déplorer la situation dans les colonies, comme messieurs Ferry et Clemenceau plus d'une génération auparavant. Certains étaient indifférents à tous les arguments que le prix Goncourt avait suscités. Dans tout ce brouhaha, un argument très important est à noter : il s'agit de l'intervention du député français Charles Boisneuf dont les propos sont rapportés dans le journal *Les Continents* qui a forcé même les députés du camp adverse à applaudir :

Depuis des siècles, depuis toujours, ce sont des blancs qui écrivent. Ils écrivent tout ce qu'ils veulent sur les nègres. Pour une fois qu'un nègre a écrit quelque chose qui nous déplaît, ne le pendez pas. (*Les Continents*, 15 mai 1924:1).

Et comme toute la littérature de la négritude et celle de Sartre est une littérature qui dénonce le système colonial français, il est très important de noter cette intervention. Effectivement, auparavant, c'était les blancs qui écrivaient mais *Batouala* marque le début d'une lutte littéraire nègre contre les déclarations et affirmations portant sur l'homme noir. C'est ainsi que Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire perçoivent René Maran comme le précurseur de leur mouvement de la Négritude qui est presque un manifeste contre la littérature coloniale unidimensionnelle. *L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, pour laquelle Sartre écrit *Orphée noir* (1948) en guise de préface, fait partie des œuvres d'auteurs formant la Négritude. Elle

marque, au moment de sa rédaction par Senghor en 1948, le centenaire de l'abolition de l'esclavage.

Sartre, examinant les arguments pour et contre le succès de *Batouala* à l'Académie Goncourt, ne peut que s'indigner de l'ironie et de l'hypocrisie de la situation. Si l'indigène est un sous-homme, et qu'on cherche à l'abêtir en tout temps, pourquoi serait-il digne d'un prix où il est en compétition avec les blancs ? Et comme le montrent certains, la victoire de *Batouala* est une victoire contre les afro pessimistes. Sartre s'est engagé dans la lutte en soulignant l'hypocrisie métropolitaine face à la souffrance des colonisés.

CHAPITRE 2 : LA LUTTE NEGRE PERÇUE PAR SARTRE : de l'éveil de la conscience à la lutte active pour la liberté

Après avoir montré les fondements littéraires et historiques des luttes anti-coloniales, nous allons maintenant analyser les démarches effectuées par les écrivains et poètes pour éveiller la conscience des leurs. Nous étudierons également les actions que leur engagement a suscité, ainsi que l'aide apportée par Sartre dans cette conquête de la liberté. Les pionniers du mouvement de la Négritude en France sont des poètes dont les œuvres sont regroupées dans l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègres et malgache de langue française* éditée par Léopold Sédar Senghor et publiée en 1948. Ce mouvement est décrit par Césaire lors d'un interview sur Rfi de la façon suivante : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. » (2013). C'est la première fois, l'œuvre de Maran exceptée, que les Nègres se sont réunis en France pour montrer une autre vérité que celle des Blancs, et ils ont sollicité l'aide d'un philosophe blanc pour donner à leur engagement une vision multidimensionnelle et universelle, une vision authentique. Ceci marque le début de l'engagement sartrien dans la cause nègre anticoloniale, caractérisé par la rédaction d'*Orphée noir*, la préface de l'œuvre de Senghor qui bouleversera plus tard les structures du monde colonial. Sartre fait ainsi référence à cette œuvre plus d'une décennie plus tard, quand il rédige la préface aux *Damnés de la terre* :

Une autre génération vint, qui déplaça la question. Ses écrivains, ses poètes, avec une incroyable patience, essayèrent de nous expliquer que nos valeurs collaient mal avec la vérité de leur vie ; qu'ils ne pouvaient ni tout à fait les rejeter ni les

assimiler. En gros, cela voulait dire : vous faites de nous des monstres, votre humanisme nous prétend universel et vos pratiques racistes nous particularisent.

(Fanon ; Sartre, 1961 :18).

Par leur volonté de s'unir dans l'intention de recréer leur histoire et de reconstruire l'identité de leur peuple, cette génération représente un ensemble d'écrivains engagés en quête d'un monde meilleur. Ils incarnent ce que l'écrivain devrait être selon les convictions de Sartre, c'est-à-dire qu'il est engagé et agit sur le monde.

Partie 1 : La Négritude comme une attitude existentielle

a. La naissance d'une nouvelle littérature en France : La Négritude.

La génération d'écrivains dont parle Sartre sont des étudiants d'outre-mer comme Senghor L.S. le Sénégalais, Césaire le Martiniquais, Léon Damas le Guyanais, Jacques Roumain et Jean Brière les haïtiens, Birago et David Diop les Sénégalais ainsi que Jean-Joseph Rabearivelo le Malgache, etc.... Ces poètes représentent les milliers de nègres éparpillés aux quatre coins du monde. Ils parlent au nom de tous les nègres pour dire que leur cri représente le cri de tous. Ces voix représentent tous les nègres, qu'ils soient indigènes en Afrique ou déportés aux Antilles, en France, dans les îles d'Amérique. Les écrivains de l'anthologie qui sont les pionniers du mouvement de la Négritude poussent Sartre à parler de leur littérature dans l'*Orphée noir* de la façon suivante :

En ne parlant que de soi, le poète noir parle pour tous les nègres : c'est quand il semble étouffé par les serpents de notre culture qu'il se montre le plus révolutionnaire, car il entreprend, alors de ruiner systématiquement l'acquis européen et cette démolition en esprit symbolise la grande prise d'armes future par quoi les noirs détruiront leurs chaînes. (Sartre, 1948 : XIV).

Tout prend une valeur collective comme le soulignent plus tard Deleuze et Guattari au sujet de ce type de littérature, qu'ils qualifient de mineure, puisque c'est un type créé par une minorité dans une langue majeure (2013 :30). Ils montrent également que la littérature mineure a toujours des tendances politiques contrairement aux grandes littératures. Ce que l'écrivain dit seul à travers son poème et ses écrits constitue déjà une action commune. Ses luttes, ses lamentations, ses actions et réactions représentent celles de tout un peuple dont il devient l'ambassadeur par le biais de sa plume. « Si Damas, poète de Guyane et Brière, le Haïtien parlent de la même expérience, c'est que les Noirs ont souffert le même sort de part le monde. » (1948 : XXXVI), observe Sartre dans *Orphée noir*.

Mes aujourd'hui ont chacun sur mon jadis
de gros yeux qui roulent de rancœur de honte
Va encore mon hébétude de jadis
de
coups de corde noueux de corps calcinés
de l'orteil au dos calciné
de chair morte de tisons de fer rouge de bras
brisés sous le fouet qui se déchaine [...]
écrit Damas de Guyane. Et Brière le Haïtien :
[...] Souvent comme moi tu sens des courbatures
se réveiller après des siècles meurtriers
Et saigner dans ta chair les anciennes blessures [...] » (1948 : XXXVI)

Avec ces expériences communes, le poète noir va chercher à sensibiliser ses frères noirs qui partagent le même sort. Il peut travailler pour améliorer la condition déplorable dans laquelle il vit avec son peuple. Son attitude altruiste en fait un messie cherchant à libérer son peuple de la servitude dans laquelle il vit. Sartre décrit cette expérience commune des noirs dans *Orphée noir* :

D'un bout à l'autre de la terre, les noirs, séparés par les langues, la politique et l'histoire de leurs colonisateurs, ont en commun une mémoire collective. On ne s'étonnera pas, pour peu qu'on se rappelle que les paysans français, en 1789, connaissaient encore des terreurs paniques dont l'origine remontait à la guerre de cent ans. (1948 : XXXVII)

Par analogie, ce que Sartre voulait dire apparaît quand il compare cette mémoire collective des noirs éparpillés de part et d'autre du monde à cause de la colonisation à l'expérience collective des paysans français pendant la Révolution. Ceci souligne l'importance de l'histoire dans la composition collective d'un peuple. C'est cette même idée qui a poussé Sartre à faire un retour dans l'histoire philosophique quand il emprunte l'idée d'un autre philosophe pour étayer son argument :

Selon Pascal, l'homme était un composé irrationnel de métaphysique et d'histoire, inexplicable dans sa grandeur s'il sort du limon, dans sa misère s'il est encore tel que Dieu l'a fait, et qu'il fallait recourir pour le comprendre au fait irréductible de la chute. (1948 : XXXVII)

Ici, la colonisation et l'esclavage qui l'a précédée peuvent être les faits irréductibles de la chute de la race noire, puisque Césaire appelle sa race « la race tombée ». (1948 : XXXVII). Cette nouvelle génération de poètes parle de l'importance que l'esclavage et la

colonisation ont eu sur leur race et cherchent à faire comprendre les causes de cette chute et travailler pour rétablir la situation. C'est ainsi que ces poètes ou écrivains deviennent les premiers révolutionnaires noirs. C'est à partir de là qu'ils vont essayer de rétablir la vérité, car ils ont découvert que ce qui était écrit à leur sujet ne collait pas avec la vérité collective admise. Ils ont réalisé ceci en examinant l'histoire coloniale écrite sur leur peuple et ont conclu que ces histoires ne reflétaient pas la vérité. Aimé Césaire va déclarer dans son *Discours sur le colonialisme* :

On peut tuer en Indochine, torturer à Madagascar, emprisonner en Afrique noire, sévir aux Antilles. Les colonisés savent désormais qu'ils ont sur les colonialistes un avantage. Ils savent que leurs « maîtres » provisoires mentent, donc, ils sont faibles. (1955 :8).

b. L'engagement des poètes de la négritude : réécrire l'histoire

Césaire n'est certes pas le seul à parler de mensonge : Sartre a lui-même déclaré dans sa préface aux *Damnés de la terre* : « Notre machiavélisme a peu de prises sur ce monde fort éveillé qui a dépisté l'un après l'autre nos mensonges » (1961 :21). De ce point de vue, le philosophe noir qui trouve l'histoire coloniale mensongère a le soutien d'un philosophe occidental qui a fait les mêmes observations. Ceci est la preuve de la nécessité de sa lutte et de celle des autres poètes et écrivains pour revisiter l'histoire colonialiste unidimensionnelle sur laquelle les colonialistes se basent pour l'abêtir et le déshumaniser. Cela marque la première fois dans l'histoire humaine que les Noirs se sont réunis pour regarder le blanc dans les yeux et parler de ce qu'ils ressentent comme Sartre le met en exergue dès l'incipit d'*Orphée noir* :

Qu'est-ce donc que vous espérez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ? Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie [...] (Sartre, 1948 : IX).

Sartre montre que le nègre observe à son tour le blanc. Avec la Négritude, le philosophe analyse la manière dont le nègre fait la critique du blanc, puisqu'il n'est plus prêt à l'admirer. Depuis des siècles, c'est la première fois que le nègre tient tête au blanc pour le regarder en face en disant ce qu'il est d'une part, et ce qu'il pense de lui dans un second temps. Il lui signale une présence qu'il a essayé d'ignorer durant des siècles. Tout comme le fait d'observer le blanc pour le nègre, c'est la première fois que le blanc doit affronter le regard de l'autre. Et comme toutes sortes de choses ont été écrites à propos de l'homme noir, (ce que soulignait le législateur français Boisneuf mentionné dans le chapitre précédent) notamment des choses négatives, Sartre est d'avis dans *l'Orphée noir* que :

Le révolutionnaire nègre est négation parce qu'il se veut pur dénuement : pour construire sa vérité, il faut d'abord qu'il ruine celle des autres. [...] Il s'agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire comme le philosophe platonicien meurt à son corps pour renaître à la vérité. (1948 : XXII-XXIII).

Alors, pour ces poètes et écrivains, leurs écrits deviennent la dénonciation d'une vérité mensongère conçue par la littérature coloniale qui a peint de leur race une image négative, dégradée ou déplorable. La Négritude devient un lieu de lutte pour rétablir cette « race tombée » selon les mots de Césaire. On peut décrire les actions de ce mouvement comme une négation de la négation du noir. Comme le souligne Joubert, « Confrontée à la Négritude, l'existence blanche perd ce privilège d'être le droit pour être ramenée à sa propre facticité » (2014 :45). Car, selon Sartre l'homme blanc est : « [...] blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. » (Sartre, 1948 : IX). Ils vont chercher à peindre une image positive pour anéantir la précédente. Avec le problème bien posé, les philosophes tiers-mondistes vont travailler sans relâche à libérer leur peuple sachant que c'est un processus en cours qui ne sera pas achevé en une journée. Comme le souligne Joubert :

Et cette expérience du regard de l'autre implique une honte dont la portée ontologique se double d'une dimension historique. Si l'écriture de cette préface implique l'exercice d'une solidarité vis-à-vis des poètes noirs de langue française, on remarquera que Sartre ne s'abstrait pourtant pas de sa situation d'homme blanc. Et c'est précisément en l'assumant que ce texte vient attaquer cette modalité particulière de mauvaise foi qui consisterait, pour le Blanc, à refuser de savoir, c'est-à-dire de prendre en considération cette présence noire, afin de préserver son innocence ou son irresponsabilité. (2014 :44).

Imposer le sentiment de cette présence noire est le but de l'anthologie. Comme le dit Sartre, il importe de prendre conscience de sa race avant d'entamer les luttes à venir.

Alors, Joubert, dans ce cas, rejoint Sartre en soulignant la mauvaise foi dans les actions de tout homme blanc qui aurait voulu nier la présence de l'homme noir. Cela explique pourquoi Sartre lui-même fait appel à tous les blancs et leur suggère d'éprouver ce même saisissement à l'égard du regard du nègre. Alors, la rédaction de cette anthologie devient une attitude existentielle adoptée par les nègres pour annoncer leur présence.

Nous allons continuer dans cette partie de notre étude à déchiffrer les actions et événements qui ont permis aux poètes et écrivains tiers-mondistes, que nous nommons philosophes à mener cette lutte vers l'indépendance totale de leur peuple.

Partie 2 : Le dynamisme de la littérature francophone de 1920 à la Négritude et son influence sur les luttes indépendantistes

La voix de la littérature francophone s'est fait entendre grâce au mouvement de la Négritude. Ce mouvement a donné un sens à la littérature francophone comme un instrument de lutte. Pourtant, il y existe des textes francophones bien avant la formation de la Négritude, des textes cherchant, soit à maintenir le système de domination, soit à transformer le système en place en dénonçant le manque de liberté des sociétés colonisées. Un parcours de ces œuvres nous donnera une idée des efforts faits par les nègres pour être entendus.

a. l'influence des deux guerres mondiales et la différence de traitement entre colonisés et métropolitains

Les deux grandes guerres ont vu de nombreux nègres des colonies arriver dans la métropole grâce à une campagne de recrutement dans les rangs des combattants, moyennant des récompenses à la fin de la guerre. Ce phénomène a contribué à une augmentation de la population de nègres vivant en France. Philippe Dewitte se renseigne

auprès du Ministère des colonies et obtient un recensement de 2580 nègres de 1919 à 1939. Ces chiffres sont trois fois plus élevés si on considère la population clandestine selon Dewitte. (1985 :25). Léopold Senghor se souvenait, au cours d'un interview, d'avoir été l'un des dix étudiants africains à Paris en 1926, ce qui explique à quel niveau la population des colonies est maintenue, alors que la principale raison pour la colonisation était justement de civiliser la population. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'on assiste à des écritures et des mouvements nègres qui cherchent à éveiller la conscience des leurs entre les deux guerres.

Soulignons que l'ouvrage de René Maran, n'était pas le premier texte écrit par un nègre. Mais, il s'agit du premier texte d'un écrivain noir qui remet en cause le système colonial français comme le souligne le député Boisneuf. Cette remarque nous aidera à bien poser les fondements de la Négritude en France. Un an avant la publication de l'œuvre de Maran, l'instituteur Sénégalais Amadou Mapaté Diagne avait publié *les Trois Volontés de Malic* en 1920, œuvre dans laquelle il montre la cohabitation de la civilisation noire et de la culture occidentale dans la société de Diamaguène. Son ouvrage constitue la première œuvre romanesque d'un noir en langue française. Puis sont venus après *Batouala*, deux textes de tirailleurs sénégalais d'orientations différentes ; l'un en 1920 et l'autre en 1927. Le premier intitulé *Force-Bonté* et le second, *La Violation d'un pays*. Les auteurs seront connus sous les noms de Bakary Diallo et Lamine Senghor respectivement. Tandis que Bakary chante la supériorité et la bonté de la France, Lamine rejoint Maran dans son œuvre d'une trentaine de pages : *la Violation d'un pays*.

b. Lamine Senghor et *La violation d'un pays* : un pilier de la Négritude en France.

Contrairement à Bakary Diallo qui chante la « bonté » de la France dans son œuvre, un terme qui apparaît plus de quarante fois dans le texte pour désigner soit la France soit les Français, Lamine Senghor souligne l'iniquité des traitements d'après-guerre, ce qui marquera, par son militantisme, la genèse de la Négritude en France.

La Violation d'un pays, viendra marquer la fin de la vie courte et militante de Lamine Senghor, qui était la première personne à distinguer le mot « noir » de « nègre » dans un article, lui donnant le titre de « Père » de la Négritude en France. Ce tirailleur Sénégalais est d'une orientation très différente de celle de son compatriote et collègue Bakary Diallo. Comme il meurt l'année de la publication de son œuvre, rappelons quelques éléments biographiques, car ils contiennent les idées clés quant à son militantisme d'entre-deux-guerres. Invalide à 100% après le bombardement de Verdun, il a observé l'iniquité entre les pensions données aux Français blancs et celles données aux Noirs des colonies qui avaient lutté avec les blancs. Blessé, gazé et souffrant de la tuberculose, il devient un employé de la poste à Paris après la guerre.

Il rejoint les rangs du PCF où il reçoit un peu d'éducation en français. C'est le seul enseignement qu'il a suivi. Senghor a beaucoup travaillé au sein de l'union intercoloniale, affiliée au PCF, pour regrouper les ouvriers africains dans toute la France et il en devient le principal militant africain. En mai 1925, sous l'impulsion du PCF, il s'est présenté aux élections municipales du 13^e arrondissement mais n'obtient que 986 voix. Cette même année, il est invité à un congrès des travailleurs noirs organisé par le parti communiste américain à Chicago mais le PCF refuse de lui payer le voyage et lui

suggère soit de travailler à bord du bateau soit de voyager clandestinement. À ces mots, il démissionne et fonde le Comité de Défense de la Race Nègre (CDRN) en 1926.

Il dispose d'un nouveau journal : *La voix des Nègres*. Son premier numéro paraît en janvier 1927 avec un manifeste qui préfère l'utilisation du terme « Nègre » à celui de « Noir ». Le manifeste pose que la couleur est une notion vide, dans la mesure où tout être humain est d'une certaine couleur. Le « noir » ne s'applique pas à tous les Nègres, car il y a des Nègres blancs ou de toutes sortes. Seul « nègre » a une véritable signification comme il le montre :

Les jeunesses du CDRN se sont fait un devoir de ramasser ce nom dans la boue où vous le traînez, pour en faire un symbole. Ce nom est celui de notre race. [...] Oui, messieurs, vous avez voulu vous servir de ce nom comme mot d'ordre scissionniste. Nous, nous nous en servons comme mot d'ordre de ralliement : un flambeau ! Nous nous faisons honneur et gloire de nous appeler Nègres, avec un N majuscule en tête. C'est notre race nègre que nous voulons guider sur la voie de sa libération totale du joug esclavagiste qu'elle subit (Lamine Senghor, Dewitte, 1985 :144).

Sous cette lumière, Lamine Senghor devient l'un des piliers de la Négritude. Selon sa définition du mot Nègre, toute personne qui lutte pour la cause noire, comme Sartre ou les philosophes des Lumières pouvaient être considérés comme des nègres blancs à cause de leur disposition envers les noirs. Selon *Les Temps Modernes*, Senghor aurait travaillé pour le service de renseignement des colonies où il espionnait ses confrères noirs dans le but de pouvoir voyager au Sénégal avec sa femme avant de changer d'avis lors du procès Blaise Diagne.

Qui est Blaise Diagne ? Il a été le premier député sénégalais à l'assemblée nationale française. Il aidait également dans le recrutement des tirailleurs noirs dans les colonies en leur promettant des récompenses. Les promesses non tenues après la guerre forcent certains journaux nègres à écrire des articles traitant du comportement de leur frère noir, mentionnant notamment des pots de vin reçus pour chaque tirailleur recruté. Un article daté du 24 octobre 1924 paraît dans *Les Continents* reprenant les accusations portées contre Diagne. Cet article non signé, sera revendiqué plus tard par le rédacteur en chef du journal qui n'est autre que le lauréat du Goncourt de 1921, René Maran. Diagne ne pouvant plus prendre ces accusations à la légère, surtout provenant d'un journal nègre où il espérait une sorte de solidarité, porte plainte en diffamation au tribunal de Paris. Lamine Senghor étant l'une des recrues et un témoin des promesses faites par Diagne a immédiatement abandonné son poste d'espionnage pour défendre Maran au cours du procès opposant les deux grands hommes noirs dans la France de l'époque. Malgré le fait que son témoignage n'a pas aidé Maran à gagner le procès, cela lui a donné l'opportunité d'informer la population française et celle des colonies de la discrimination dont les soldats nègres étaient victimes après la guerre. Il note qu'un soldat français invalide à 90%, gagne 6882 Francs par an, alors qu'un soldat nègre de même statut gagne 1620 Francs. De même, un invalide à 100% reçoit 15300 Francs et 1800 Francs respectivement, qu'il soit Français ou nègre. Cette déclaration de Lamine Senghor au cours du procès pousse Sagna à déclarer : « plus que le militant de l'union intercontinentale, c'est le grand blessé de guerre dont on a réveillé les blessures qui parle » (1986:311).

En tant que président du Comité de Défense de la Race Nègre, il exprime le même mécontentement dans son discours lors du congrès inaugural de la ligue contre l'impérialisme à Bruxelles en février 1927 et arrive à la conclusion suivante :

Je suis un Sénégalais qui a compris que la vraie France, celle qui avait proclamé en 1789 l'abolition de l'esclavage dont ma race était la plus grande victime, n'a plus rien de commun au plan moral avec cette France qui rétablit l'esclavage moderne dans la métropole, comme dans les colonies [...] La jeunesse nègre commence maintenant à voir clair. Nous avons constaté que, lorsqu'on a besoin de nous, pour nous faire tuer ou pour nous faire travailler, nous sommes des Français ; mais quand il s'agit de nous donner des droits, nous ne sommes plus des Français, nous sommes des nègres. (Bruxelles, 1927).

Lamine Senghor va reprendre les mêmes idées dans son ouvrage d'une trentaine de pages écrit sous forme d'un récit où l'harmonie de toute une société est bouleversée par l'arrivée d'un étranger aidé par les manœuvres de l'un des habitants. Cet ouvrage intitulé *La Violation d'un Pays*, publié l'année du décès de son auteur, reprend la même orientation que *Batouala* de Maran, cherchant à établir comment l'esclavage, aboli dans les documents de l'Europe, réapparaît sous un autre nom dans la colonisation. Ceci concorde ainsi avec la thèse développée par Londres dans *Terre d'ébène* (1929).

Mais le nom de ce Senghor est resté longtemps trainé dans la boue avant que certains chercheurs et critiques ne l'exhument, notamment Olivier Sagna dans sa thèse de Doctorat. Même Lilyan Kesterlout a confessé, dans la première version de son ouvrage consacré à l'histoire de la littérature négro-africaine daté de 1958, que ce Senghor est

resté pendant longtemps dans l'oubli le plus complet. Cet oubli total pourrait être dû à l'avènement de plus jeunes militants, l'un d'entre eux portant le même nom : Léopold Sedar Senghor.

Cependant, pour bien comprendre et apprécier la vie militante de ce combattant pour la liberté, lisons un rapport de la police coloniale à Marseille de septembre 1926, cité par Philip Dewitte dans son essai :

Se transportant de bateau à bateau, d'établissement à établissement, et se rendant partout où il pouvait trouver un homme de couleur, il se fit une telle publicité que beaucoup de Noirs le regardent déjà comme leur futur libérateur. Il semble que des mesures urgentes devraient être envisagées contre cet agitateur, afin de l'empêcher d'intensifier sa pernicieuse propagande dont les conséquences pourraient être regrettables. (1985 :128).

Partie 3 : Les actions de la nouvelle génération d'écrivains mentionnée par Sartre

Cet illustre Africain a pavé la route à une génération d'écrivains issue des étudiants d'outre-mer en France qui ont pris le relais avec, à leur tête, des hommes comme Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire qui seront plus tard connus comme les fondateurs de la Négritude en France. Sartre s'intéresse à ces écrivains car c'est la première fois qu'ils se rassemblent dans un mouvement. Ce groupe complexe d'auteurs et de poètes de l'anthologie partage des expériences similaires d'un côté du globe à l'autre. Fanon, qui sera plus tard l'un des adeptes de ce mouvement, nous donne son avis à ce sujet dans *Les damnés de la terre* :

Et il est bien vrai que les grands responsables de cette racialisation de la pensée, ou du moins des démarches de la pensée, sont et demeurent les Européens qui n'ont pas cessé d'opposer la culture blanche aux autres incultures. Le colonialisme n'a pas cru devoir perdre son temps à nier les unes après les autres les cultures des différentes nations. Aussi la réponse du colonisé sera-t-elle d'emblée continentale. En Afrique, la littérature colonisée des vingt dernières années n'est pas une littérature nationale mais une littérature de nègres. Le concept de négritude par exemple était l'antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité. Cette négritude s'est révélée dans certains secteurs seule capable de lever interdictions et malédictions. Parce que les intellectuels guinéens ou kenyans se trouvaient confrontés avant tout à l'ostracisme global, au mépris syncrétique du dominateur, leur réaction fut de s'admirer et de se chanter. (Fanon, 1961 :203).

a. Dualité entre la littérature coloniale et la Négritude

Ce que Fanon dit ici, est très important : même les idées sont racialisées, ce qui souligne que la littérature nègre d'avant la Négritude, à part les œuvres de Maran et de Lamine Senghor, ne sont que des littératures nègres sous tutelles. Elles ne peuvent et ne seront pas nationales. Si Fanon dit, dix ans plus tard, que la Négritude est l'antithèse la plus efficace de la littérature coloniale, c'est que les écrits de ce mouvement dénoncent des préjugés conçus comme vérité contre l'homme noir, et que, selon ces préjugés, on a fait de l'homme noir une bête. Le nègre est un homme sans qualité ; c'est un barbare qui n'a pas de voix. En se basant sur les idées propagées, on le traite de sous-homme. La Négritude offre alors une défense contre cette propagande, c'est une contre-force dans

cette lutte idéologique. Memmi nous donne une vision plus claire de la propagande érigée pour justifier le sort du colonisé dans son roman *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, en posant les fondements du mythe :

Tout comme la bourgeoisie propose une image du prolétaire, l'existence du colonisateur appelle et impose une image du colonisé. Alibis sans lesquels la conduite du colonisateur, et celle du bourgeois, leurs existences mêmes, sembleraient scandaleuses. [...] Soit, dans ce portrait-accusation, le trait de paresse. Il semble recueillir l'unanimité des colonisateurs, du Liberia au Laos, en passant par le Maghreb. [...] Ennoblement du colonisateur-abaissement du colonisé. [...] Rien ne pourrait mieux légitimer le privilège du colonisateur que son travail ; rien ne pourrait mieux justifier le dénuement du colonisé que son oisiveté. Le portrait mythique du colonisé comprendra donc une incroyable paresse. Celui du colonisateur, le goût vertueux de l'action. (Memmi, 1957 :99)

Cette partie de l'œuvre de Memmi nous donne un exemple de ces discours qui ont forgé le système colonial. Memmi se pose la question : comment est-ce possible que tous les représentants d'une race ou d'un peuple soient paresseux ? La paresse n'est que l'une des accusations calomnieuses portées à l'encontre du colonisé pour justifier le sort que le système lui réserve. Il y en a d'autres : on lui prête tant d'autres vices pour légitimer l'injustice commise envers lui. Memmi fait une liste de ces accusations : hormis la paresse, il est un débile qui a besoin de la protection (1957 :101), c'est un arriéré pervers, aux instincts mauvais, un voleur et un sadique envers lequel on doit être sévère. (1957 :102). Si l'auteur des *Damnés de la terre* souligne que la Négritude est l'antithèse la plus efficace de cette thèse. Ce propos serait occasionné par l'effort des poètes de la

Négritude à réduire le poids des préjugés conçus dans la littérature colonialiste. Sartre, reprenant tous ces textes et la réponse des colonisés, voit bien que cette littérature colonialiste n'est qu'un alibi cachant la vérité pour légitimer un système qui devrait être illégal. Il déclare dans la préface aux *Damnés de la terre* : « Pour le reste on a compris ; ils sont paresseux, bien sûr : c'est du sabotage. Sournois, voleurs : parbleu [...] » (Sartre, Fanon, 1961 :26).

De nombreuses thèses permettent la mystification du système en place en lui donnant un statut immuable, en commençant par la religion et en passant par la géographie et l'histoire. Césaire cite dans son *Discours sur le colonialisme* (1955), la thèse de M. De Gourou qui stipule dans son livre, *Les pays tropicaux*, qu'il n'y a jamais eu de grande civilisation tropicale, qu'il n'y a eu de grande civilisation qu'avec un climat tempéré. Il est d'avis qu'une malédiction biologique et géographique pèse sur les pays tropicaux (1955 :32). Cette thèse sera rejetée par Césaire qui évoque comme preuves, les empires soudanais, les bronzes du Bénin, la sculpture Shongo et la musique africaine avant de confirmer sa position en reprenant les observations ethnologiques de l'allemand Leo Frobenius qui refuse lui aussi la thèse de la barbarie des nègres (1955 :30). Cette thèse mythique de la malédiction avancée par M. de Gourou sera ôtée de l'esprit du colonisé par l'antithèse authentique de Césaire, qui cite les contributions des cultures africaines à l'humanité avec des exemples à l'appui. Les colonisés face à la dénonciation de Césaire ne peuvent qu'avoir une expérience ésotérique par rapport à la liberté qu'il prêche.

Examinons la thèse de M. Mannoni qui n'a pas échappé à l'observation de Césaire. Ce dernier démontre que sa thèse a une base psychologique et voici le résumé

qu'il en fait :

[...] il y a de par le monde des groupes d'hommes atteints, on ne sait comment, d'un complexe qu'il faut bien appeler complexe de la dépendance, que ces groupes sont psychologiquement faits pour être dépendants : qu'ils ont besoin de la dépendance, qu'ils la postulent, qu'ils la réclament, qu'ils l'exigent ; que ce cas est celui de la plupart des peuples colonisés, des malgaches en particulier. (1955:38).

Mannoni justifie ses arguments avec des points tels que : le nègre n'a aucune imagination de ce qu'est la liberté. En somme, ils n'ont aucun désir de liberté et ils ne la réclament pas. Ce sont les blancs qui leur ont mis cette idée dans la tête. Et comme l'accepte le tirailleur Bakary, Mannoni est d'avis que « Les Nègres sont de grands enfants » (1955 :38). Césaire dit que les malgaches se sont révoltés à plusieurs reprises depuis l'occupation française et la dernière fois en 1947 (1955 :39). C'est ainsi que Césaire, Senghor et les autres adhérents de la Négritude vont procéder pour contrecarrer les thèses colonialistes visant à mystifier l'entreprise coloniale, en faisant l'apologie des sociétés détruites par la colonisation et qui ne peuvent plus s'exprimer pour se défendre. Par exemple, à propos de la thèse de la dépendance du Malgache, Césaire signale dans son *Discours sur le colonialisme* : « Ces Malgaches que l'on torture aujourd'hui, étaient il y a moins d'un siècle, des poètes, des artistes, des administrateurs ! Chut ! Bouche cousue ! Et le silence se fait profond comme un coffre-fort ! » (1955 : 30). Par conséquent, comme l'observe Joubert :

En effet, si la Négritude est cette entreprise de libération par laquelle l'existence

noire rompt avec son aliénation passée au langage blanc, alors elle défait du même coup cet ordre du discours où le Blanc, l'humain et l'universel avaient valeur de synonyme. (2014 : 45).

b. La culture française et la Négritude : une astuce langagière selon Sartre

Comment les auteurs de la Négritude sont-ils parvenus à mener à bien leur entreprise, sans langue ni culture particulières ? Comme nous avons déjà établi que ces nègres étaient éparpillés aux quatre coins du monde, la langue de communication devient une difficulté à confronter puisqu'ils rejetaient la littérature et la culture établies dans le système au sein duquel ils vivaient : la culture européenne en général et la culture française en particulier. Etant donné que ces poètes avouent qu'ils ne peuvent pas totalement rejeter les acquis issus de la colonisation, c'est dans cette optique qu'on assiste à un tournant surprenant de la lutte : il n'y aura pas de rejet mais une transformation. Il est surprenant de voir une littérature qui dit non à une culture mais utilise les acquis de cette même culture pour pouvoir la vaincre. Cette réalité est vraie pour presque tous les pays colonisés comme Grandguillaume déclare dans le cas du Maroc, « Nous parlons le français par double culture. Mais notre langue est l'arabe » (Grandguillaume, 1993 : 88). Sur ce point, regardons l'analyse que Sartre fait de cette lutte et de quelle façon il est nécessaire de plier la langue de l'autre. Le nègre ne peut nier qu'il soit noir, ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore comme le dit Sartre (1948 : XIV). Alors il doit savoir comment mener sa lutte comme noir, car il est opprimé parce qu'il est noir. Cet engagement de la part des écrivains de la Négritude à lutter en tant que noir en utilisant la langue française force Sartre à déclarer dans l'Orphée noir : « Il est noir. Ainsi est-il acculé à l'authenticité : insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de « nègre »

qu'on lui a jeté comme une pierre ; il se revendique comme noir, en face du blanc dans la fierté » (1948 : XIV). Cette analyse de Sartre rejoint celle de Lamine Senghor qui suggère que le mot nègre écrit avec un N majuscule soit un mot de ralliement plutôt qu'un mot de division. Comme c'est avec le français qu'on a tenté depuis des siècles de le réduire à l'état de bête, c'est avec la même langue qu'il oblige celui qui veut l'abêtir à le reconnaître pour homme. C'est pourquoi les écrivains de la Négritude sont clairs sur ce point : ils ne rejettent pas la culture française mais plutôt les pratiques racistes qui les particularisent. Ils utilisent la culture française à leur façon pour reprendre une humanité qu'on leur a arrachée. Cette situation pousse Sartre à dire : « Et comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre [...] (1948 : XXII).

Césaire souligne dans son *Discours sur le colonialisme* :

Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement. Ce n'est pas une société morte que nous voulons faire revivre. Nous laissons cela aux amateurs d'exotismes. Ce n'est pas davantage la société coloniale actuelle que nous voulons prolonger, la plus carnie qui ait jamais pourri sous le soleil. C'est une société nouvelle qu'il nous faut, avec l'aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique. (1955 :29).

Césaire fait cette déclaration sachant que certains trouvent en lui et dans les écrivains de la Négritude, des ennemis de l'Europe ou de la France. Mais ces écrivains et poètes ne prêchent pas la haine ; ils veulent seulement rétablir la vérité pour se donner une nouvelle

image ou au moins embellir l'image négative qu'on leur a prêtée. Il faut créer une société nouvelle dans laquelle il aura les mêmes droits que les autres hommes, une société meilleure où l'humanisme sera universel et dans laquelle aucune personne ne fera mise à l'écart à cause de sa race ou de son ethnie.

c. L'expérience poétique : une opération hégélienne de délivrance

Cette complétion dialectique (Sartre, 1961 :31), cette antithèse effective et logique (Fanon, 1961 :203), a commencé dans une expérience poétique que Sartre qualifie d'orphique. Ce recours à la poésie n'est pas un hasard (1948 : XX) : c'est l'une des façons de plier la langue française dans le but de dénoncer les vérités mensongères contenues dans la littérature colonialiste. Sartre l'observe dans l'*Orphée noir* :

De Mallarmé aux surréalistes, le but profond de la poésie française me paraît avoir été cette autodestruction du langage. Le poème est une chambre obscure où les mots se cognent en rondes, fous. Collision dans les airs : ils s'allument réciproquement de leurs incendies et tombent en flammes. (1948 : XX).

C'est ainsi que ces annonceurs noirs vont déployer leurs efforts pour donner de nouvelles valeurs aux mots. Et puisque le dominateur existe jusqu'au fond de la langue, ils vont se servir inversement de ce même outil pour rompre avec les associations coutumières de la langue. Ils vont donner de nouvelles significations aux mots et recourir à ceux qui ont été utilisés pour les détruire afin de se reconstruire. C'est là un événement historique sans précédent de la part de ces écrivains. Sartre conclut dans *Orphée noir* sur cette idée d'échappatoire qui ne peut être fournie que par la poésie.

[...] à chaque époque, sa poésie ; à chaque époque, les circonstances élisent une nation, une race, une classe pour reprendre le flambeau, en créant des situations qui ne peuvent s'exprimer ou se dépasser que par la poésie ; et tantôt l'élan poétique coïncide avec l'élan révolutionnaire et tantôt ils divergent. Saluons aujourd'hui la chance historique qui permet aux noirs de

« Pousser d'une telle raideur le grand cri nègre que les assises du monde en seront ébranlées » (Césaire, 1970 :156) (Sartre, 1948 : XLIV).

Puisque la littérature nègre était inexistante ou sous tutelle jusqu'à la Négritude, elle seule peut attirer l'attention de l'opresseur grâce à son caractère poétique et politique. Les efforts de Maran et de Lamine Senghor n'ont pas eu les mêmes succès que le mouvement de la Négritude, mais ils ont contribué à poser les fondements sur lesquels la Négritude a été construite. La violence coloniale et les pratiques racistes dans les colonies ont vu le jour dans la métropole à travers les efforts de ces derniers. Ils auraient peut-être eu plus de succès s'ils avaient eux aussi adopté la poésie comme médium pour véhiculer leur témoignage. Ils sont parvenus à dénoncer le système en place grâce à leurs actions et ce qui leur a manqué a été apporté par la génération suivante qui a su utiliser la poésie à son avantage pour dire non au mépris du dominateur. Selon Sartre :

Ainsi la Négritude est dialectique, elle n'est pas seulement ni surtout l'épanouissement d'instincts ataviques ; elle figure le dépassement d'une situation définie par des consciences libres. Mythe douloureux plein d'espoir, la Négritude, née du mal et grosse d'un bien futur, et vivante comme une femme qui naît pour mourir et qui sent sa propre mort jusque dans les plus riches instants de sa vie ;

c'est un repos instable, une fixité explosive, un orgueil qui se renonce, un absolu qui se sait transitoire : car en même temps qu'elle est l'annonciatrice de sa naissance et de son agonie, elle demeure l'attitude existentielle choisie par des hommes libres et vécue absolument jusqu'à la lie. Parce qu'elle est cette tension entre le passé nostalgique où le noir n'entre plus tout à fait et un avenir où elle cèdera la place à des valeurs nouvelles, la Négritude se pare d'une beauté tragique qui ne trouve d'expression que dans la poésie. (1948 : XLIII)

c. Analogie sartrienne entre le mythe d'Orphée et l'audace des poètes de la Négritude

L'audace des poètes de la Négritude, à changer le sens des mots et à les tourner contre le dominateur, à réclamer une place là où aucune ne lui a été réservée, à se glorifier et à se chanter, à faire l'apologie de sa culture alors qu'on a tant tenté de l'effacer et à être fier quand on attend de lui un sentiment d'humilité, est ce que Sartre qualifie d'orphique.

Tout comme Orphée, qui a surmonté tous les obstacles qui l'ont empêché de descendre aux enfers pour réclamer sa bien-aimée, ces poètes, ont, eux aussi, d'une manière ou d'une autre, surmonté les nombreux obstacles qui pouvaient les empêcher de mener une lutte authentique et idéologique. Orphée devait utiliser sa lyre pour endormir les monstres gardiens des Enfers, ce qui était le meilleur moyen pour parvenir à ses fins. Sartre voit ainsi le héros de la mythologie grecque incarner l'esprit des poètes de la Négritude. Orphée, dans ce cas, c'est Césaire qui chante l'apologie des cultures détruites par la colonisation dans son *Discours sur le colonialisme*, ou dans son *Cahier d'un retour au pays natal* et dans ses poèmes. Orphée c'est également Senghor qui chante l'Afrique à

travers ses poèmes, comme *À ma mère*, *Hostie noir*. Orphée, ce sont ces poètes haïtiens, guyanais, malgaches et de tous les coins du monde qui croient qu'il faut redonner une identité aux colonisés en général et au Nègre en particulier. Cette liste n'est pas exhaustive, car l'Orphée dont parle Sartre, n'est pas une seule personne qui utilise son don pour sauver Eurydice, mais c'est tout un groupe d'Orphée baptisés la Négritude. Orphée, c'est également David Diop qui chante la litanie de l'Afrique à travers son poème *Afrique*, la désolation à travers *Les Vautours* et appelle ses frères colonisés à mettre la main sur la hache.

Cependant, comme la mission d'Orphée n'a pas abouti, l'Orphée noir travaille en collaboration avec d'autres pour s'assurer que sa mission aboutisse. L'Orphée noir travaille avec ceux qui peuvent chanter, contrairement à l'Orphée grec qui poursuivait seul sa quête. La quête de l'Orphée noir, est une quête collective vouée à un échec ou à un succès collectif. En effet, conscient de la grandeur et de la complexité de sa mission, l'Orphée noir va solliciter l'aide de ses compatriotes noirs pour être sûr de sa sortie des Enfers, représentés ici par la colonisation et l'absence de liberté. Il va aider ses frères qui n'ont pas le don de chanter comme lui, mais qui peuvent au moins répéter son refrain. Il appelle tout le monde à son secours. Contrairement à l'Orphée grec, il ne veut pas se retourner et faire échouer sa mission. Enfin, pour s'assurer de sa réussite, il va demander l'aide de Sartre qui lui offre des armes indispensables. Sartre avait déjà joué ce rôle pour les siens en chantant le courage, l'engagement et la lutte des Français pendant la deuxième guerre mondiale dans ses articles et son théâtre.

Partie 4 : La mission des deux Orphée : Succès ou échec ?

a. L'aide de Sartre

Comme Orphée demande l'aide de Pluton pour sauver Eurydice, l'Orphée noir sollicite l'aide du prophète de la liberté le plus célèbre de France. C'est la vie de tout un peuple qui est réclamée, et avec Sartre à ses côtés, il revendique une place propre pour chaque homme. Le philosophe résume l'engagement de cet Orphée par les mots suivants :

C'est au nom des qualités ethniques que le Noir, tout à l'heure, revendiquait sa place au soleil ; à présent, c'est sur sa mission qu'il fonde son droit à la vie et cette mission, tout comme celle du prolétariat, lui vient de sa situation historique : parce qu'il a, plus que tous les autres souffert de l'exploitation capitaliste, il a acquis, plus que tous les autres, le sens de la révolte et l'amour de la liberté. Et parce qu'il est le plus opprimé, c'est la libération de tous qu'il poursuit nécessairement, lorsqu'il travaille à sa propre délivrance. (1948 : XXXIX)

Celui qui lutte déjà pour le prolétariat européen, sait bien que les colonisés ont été victimes des inégalités liées à l'esclavage et à la colonisation. Sartre voit alors sa lutte pour la liberté s'universaliser par son engagement aux côtés de ce nouveau groupe opprimé.

b. La Négritude comme un moyen plutôt que but

Cependant, Sartre savait déjà que la liberté des colonisés ne serait pas atteinte par une simple prise de conscience. C'est pourquoi il signale que c'est un processus en

marche vers un but déterminé qui est la liberté. Il voit la rédaction de *l'Orphée noir* comme un moyen plutôt qu'un but et il déclare que ce racisme antiraciste peut seul mener à l'abolition des différences de race et que, pour aboutir à cette revendication, il faut que les noirs du Sénégal et du Congo se pensent comme noirs. (1948 : XIV). Sartre continue cette lutte des années après la rédaction de *l'Orphée noir*, qui montre l'expérience poétique qui a ouvert des possibilités aux poètes de la négritude. Il est allé au-delà de cette expérience poétique et de l'éveil des consciences en prenant part à d'autres expériences comme celle de la quête identitaire de Memmi et l'expérience psychologique de Fanon où les nègres sont encouragés à ne jamais baisser la garde. Tandis que l'expérience poétique a joué un rôle au début de la lutte, les nouveaux auteurs utilisent la prose pour exprimer non plus leurs cris, mais leurs expériences, tel Memmi déchiré entre l'entreprise coloniale et sa place dans un système qui engendrera sa chute. Fanon, de son côté parle de la lutte d'un point de vue psychologique et aussi de la violence considérée comme une arme efficace. Les deux auteurs ont également sollicité l'aide de Sartre et c'est d'ailleurs ce philosophe qui a donné une nouvelle vision de la violence des colonisés. Comme il le montre dans *Qu'est-ce que la littérature* :

[...] pour devenir totale, la littérature doit être à la fois construction et négativité, praxis et herxis. Ce que Sartre appelle « littérature totale » serait une littérature s'adressant à tous, qui aurait pour thème la totalité de la condition humaine et serait appel au changement perpétuel. Cette littérature existerait dans une société idéale, où publics virtuel et réel coïncideraient. (J.P. Sartre, A. Elkaïm Sartre, 1947 :10)

Il est devenu un prophète annonciateur du malheur pour le système colonial français.

Cette prophétie devient réalité dans les années soixante quand les colonies françaises commencent à obtenir leur indépendance. Sartre était sûr de ses prédictions et déclare dans la préface aux *Damnés de la terre* : « Nos procédés sont périmés. Ils peuvent retarder parfois l'émancipation, ils ne l'arrêteront pas. [...] Le néo-colonialisme, ce rêve paresseux des métropoles, c'est du vent. » (1961 :21). Le cri des poètes de l'anthologie se change en patriotisme dans les romans qui suivent. Sartre déclare dans la préface de l'œuvre de Memmi que : « C'est le colonialisme qui crée le patriotisme des colonisés. » (1957 :19). Et ce patriotisme, Sartre le décrit par les actions des colonisés contre le système colonial dans les trois préfaces, mais prenons un exemple dans *Les Damnés de la terre* où il déclare : « [...] il y en a qui s'affirment en se jetant à mains nues contre les fusils ; ce sont leurs héros ; et d'autres se font hommes en assassinant des Européens. On les abat : brigands et martyrs, leur supplice exalte les masses terrifiées » (1961 :25).

En définitif, Sartre s'associe à presque toutes les actions faites par les colonisés nègres pour s'émanciper. Il est surprenant de voir qu'il ne condamne pas même la violence du colonisé lorsqu'elle se retourne contre le colon. S'il dit que certains colonisés s'affirment et se font homme à travers la violence, c'est que le système ne leur donne pas d'autres moyens que la violence pour se sortir de la situation dans laquelle ils se trouvent. Sartre a déjà établi, dans les trois préfaces, que la violence du colonisé ne venait pas de lui, mais qu'elle était liée au système colonial puisque c'est la seule chose que certains ont connu depuis leur enfance. Il souligne, dans la dernière préface : « La violence coloniale ne se donne pas seulement le but de tenir en respect ces hommes asservis, elle cherche à les déshumaniser ». (1961 :22). Le nègre cherche donc à se faire reconnaître pour homme à travers les moyens avec lesquels on essaye de le déshumaniser. C'est ainsi

qu'il avait déjà utilisé la langue française à son avantage, comme le rappelait l'auteur : « La langue française est pliée à de nouvelles exigences : un ex-indigène l'utilise pour s'adresser aux seuls colonisés : « Indigène de tous les pays sous-développés, unissez-vous ! » » (1961 :

CHAPITRE 3 : Sartre et la lutte anticoloniale :

L'universalisation du concept de liberté.

Depuis 1938, Sartre intègre ses idées philosophiques à ses œuvres littéraires comme *La Nausée* (1938), *Les Mouches* (1943) et de *Huis-clos* (1944) qui ont comme thème central, la liberté humaine. Inspirés de la mythologie grecque, des pièces comme *Les Mouches* et *Huis-clos*, présentent en effet au public français une opposition entre liberté et fatalité. Peu après la victoire des Alliés, Sartre va une nouvelle fois s'inspirer de la mythologie grecque avec *l'Orphée noir*, dont le but est également de réclamer une liberté due. La liberté des hommes est donc bien sa préoccupation majeure, et ses idées principales, précisées dans *l'Existentialisme est un humanisme* (1946), peuvent être mises en perspectives avec la lutte qu'il mène aux côtés des noirs, où l'homme est le centre de sa préoccupation. Pour bien apprécier la position de Sartre dans une lutte qui n'est pas la sienne, mais dans laquelle il se montre très révolutionnaire, examinons la manière dont il définit sa philosophie existentialiste : « [...] une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine. » (1946 :1). Cette définition nous nous montre à quel point l'homme et sa survie est au début, au centre et la fin de cette théorie.

Dans cette partie, nous verrons comment Sartre reprend sa philosophie existentialiste dans ses préfaces pour exhorter les colonisés à demander leur liberté. Nous montrerons de quelle façon il tente ainsi d'universaliser le concept qu'il a forgé et analyserons l'avertissement qu'il lance au public français : il s'agit de les mettre en garde par rapport aux événements qui se dérouleront s'il n'y a pas un changement dans la

manière dont on traite la population des colonies.

Partie 1 : Survol de l'existentialisme : une théorie de la liberté et son opposition à la colonisation.

a. L'existentialisme et le cogito cartésien des nègres

Comme Antoine Roquentin, le protagoniste de son premier roman philosophique *La Nausée* (1938), qui doutait de son existence à Boueville, les événements liés à l'esclavage et à la colonisation font que les noirs doutaient de leur existence. Sartre, étant conscient de cette situation, va appeler les nègres dans *l'Orphée noir* à reprendre le cogito cartésien qui sera, selon ses propres mots, le premier pas vers la liberté :

[...] vu du Sénégal au Congo, le socialisme apparaît surtout comme un beau rêve : pour que les paysans noirs découvrent qu'il est l'aboutissement nécessaire de leurs revendications, immédiates et locales, il faut d'abord qu'ils apprennent à formuler en commun ces revendications, donc, qu'ils se pensent comme noirs. (1948 : XIV).

Alors par analogie avec la théorie existentialiste de Sartre, le noir n'existe pas s'il ne se considère pas comme noir. La Négritude vient jouer ce rôle d'éveil des consciences des noirs. On peut aller jusqu'à dire que la rédaction de *l'Orphée noir* et des autres préfaces de Sartre représente une continuation de la théorie de l'existentialisme posée en 1946 dans sa conférence de presse intitulée *L'existentialisme est un humanisme* où il déclarait :

Il ne peut y avoir de vérité autre au point de départ, que celle-ci : Je pense donc je suis, c'est la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie

qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce cogito cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilité, qui n'est pas suspendue à une vérité s'effondre dans le néant ; pour définir le probable il faut posséder le vrai. (1946 : 9).

C'est pour cette raison que Sartre souligne depuis *Orphée noir* que le nègre doit mener une lutte authentique, car il ne peut nier qu'il soit noir et que, comme le souligne Sartre davantage dans cette première préface : « le noir ne peut pas réclamer pour lui cette humanité abstraite incolore. » (1948 : XIV). C'est pour cela qu'il doit pratiquer le cogito ergo sum cartésien : il doit se penser comme noir pour pouvoir réclamer sa place. Si Sartre fait du cogito le pilier initial de l'existentialisme et de l'éveil de la conscience nègre, ce n'est pas un hasard : il y a une connexion causale entre les deux théories que sont l'existentialisme et la Négritude. Il faut que le nègre commence par exister avant de demander à être reconnu comme homme. S'il ne se pense pas noir, il ne peut pas forcer les autres à le reconnaître comme homme. Il faut passer par le vrai pour définir le probable.

Dans ce cas, le vrai, c'est la Négritude qui représente la vérité absolue du noir, et le probable, c'est l'humanité ou la dignité qu'il cherche à rétablir en luttant pour sa liberté. C'est sous cette lumière que Sartre n'a pas hésité à déclarer dans *Orphée noir* que : « La Négritude, comme liberté est point de départ et terme ultime. » (1948 : XXIII). Sartre reconnaît ce cogito chez les poètes de la Négritude qui parlent non seulement en leurs noms mais au nom de leur peuple. C'est pourquoi il souligne que : « [...] il entreprend alors de ruiner systématiquement l'acquis européen et cette démolition en

esprit symbolise la grande prise d'armes future par quoi les noirs détruiront leurs chaînes.
» (1948 : XXII). Sartre s'est fait prophète en voyant dans le cogito la liberté qui
advient, car on devient invulnérable avec le cogito, on ne cherche que la liberté ou la
mort. Donc, pour qu'il y ait une liberté des nègres, il faut que le Nègre existe et c'est ce
qu'ont permis les poètes de la Négritude en faisant l'apologie de l'Afrique et ses cultures.

b. Sartre comme émissaire de la transformation du nègre pour le public blanc.

Conscient du fait que l'homme ne peut atteindre son but seul, mais qu'il a aussi
besoin de « l'autre » qui doit le reconnaître, Sartre décide d'agir. Tout d'abord, il va
écrire *Orphée noir*, sa première préface, pour transmettre ce que les noirs savent déjà au
public français, montrant de possibles conséquences fâcheuses pouvant provenir des
actions futures de ce groupe devenu éveillé. « Moi aussi, je vous dis : « Tout est perdu, à
moins que... » (Sartre, Fanon, 1961 :23). L'utilisation de l'aposiopèse par Sartre et de
l'expression de condition, « à moins que », indique qu'il ne condamne pas, mais qu'il
propose un changement d'attitude, solution qui peut aider à éviter une confrontation
apocalyptique entre les deux groupes en conflit. Cette position de Sartre vient consolider
ce qu'il disait déjà dans *Qu'est-ce que la littérature* : « la littérature doit être à la fois
construction et négativité » (1947 :9), c'est-à-dire, critiquer pour corriger. Le fait qu'il
propose des solutions dans sa préface montre qu'il fait une critique constructive, ce qui
devait être le but d'une littérature totale comme celle de l'auteur. « Européen, je vole le
livre d'un ennemi et j'en fais un moyen de guérir l'Europe. Profitez-en » (Sartre, Fanon,
1961 :23).

Sartre après avoir proposé sa théorie de l'existentialisme en 1946, savait bien
qu'il fallait que les rêves contenus dans ses principes prennent corps dans les actions des

peuples asservis. Cela explique également pourquoi il ne s'est pas opposé à signer une préface à l'œuvre qui est à la base de la Négritude, le début du cogito nègre.

Il tance le public européen dès l'incipit d'*Orphée noir* : « Qu'est-ce donc que vous espérez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? ». (1948 : IX). Alors que les poètes de la Négritude s'adressent à leurs frères et sœurs nègres et les invitent à se penser comme nègres, Sartre, lui, profite de cette préface pour lancer un appel au public français dans le but de reconnaître le nègre ou l'indigène comme des hommes à part entière. Dans son discours, tantôt il s'associe avec le groupe en utilisant « nous » ; tantôt, comme dans la citation précédente, il s'en dissocie en utilisant « vous », surtout s'il s'agit de pratiques qui portent atteinte à la liberté des hommes.

Sartre, voyant déjà les principes de sa théorie mis en pratique par ces poètes, va précipiter la deuxième partie du cogito qui est la reconnaissance de « l'autre » grâce à ses préfaces. La première étape, qui est la fierté de la reconnaissance de soi comme nègre n'est qu'un début et les revendications futures pourront être évitées si de bonnes résolutions sont prises. Environ dix ans après *Orphée noir*, Sartre signe la préface de l'œuvre de Memmi, le recommandant au public français, et considère Memmi comme un témoin authentique. L'œuvre de Memmi ne raconte pas, c'est un ouvrage nourri de souvenirs comme le montre Sartre :

[...] en Algérie « française » ; les journaux de là-bas nous répètent que le colon seul est qualifié pour parler de la colonie : nous autres métropolitains, nous n'avons pas son expérience ; nous verrons la terre brûlante d'Afrique par ses yeux ou nous n'y verrons que du feu. Aux personnes que ce chantage intimide, je

recommande de lire le Portrait du colonisé précédé du portrait de colonisateur : cette fois-ci c'est expérience contre expérience ; l'auteur, un tunisien, a raconté dans *La statue de sel*, sa jeunesse amère. Qu'est-il au juste ? Colonisateur ou colonisé ? Il dirait, lui : ni l'un ni l'autre ; vous direz peut-être : l'un et l'autre ; au fond, cela revient au même. (1957 :21).

Il continue plus loin avec ces mots : « ce suspect ne représente personne ; mais, puisqu'il est tout le monde à la fois, il fera le meilleur des témoins. » (1957 :22). C'est ainsi que Sartre authentifie le témoignage de Memmi. C'est dans la préface de ce texte que Sartre déclare qu'il faut savoir gré à Memmi de nous avoir rappelé que le colonisé a lui aussi ses secrets, et que nous assistons à l'atroce agonie du colonialisme. (Sartre, Memmi:30).

Avec ce texte, Sartre parvient à informer une fois encore la population métropolitaine que ce que disent les colons à propos des colonisés en général, et notamment du nègre, ne sont que des mensonges et des alibis sans lesquels leur existence, comme colons serait un scandale.

C'est pourquoi, il s'est dépêché de dire, dès le premier paragraphe de sa préface que « c'est expérience contre expérience » puisque le colon intimide la population française, Sartre recommande ce texte aux métropolitains sachant que Memmi ne représente pas tout à fait le colonisé. Son appartenance à la communauté juive du Maghreb lui confère un statut de témoin neutre. C'est pour cette raison que Sartre utilise le mot « suspect » pour le qualifier. Dans cette confrontation colon-colonisé, il est un double suspect, car chaque camp le voit comme membre de l'autre. Pour les colons, il est suspect parce qu'il n'est pas Français, suspect pour les colonisés parce qu'il ressemble au colonisateur par son apparence. Donc, il est précipité dans un conflit pour lequel il ne sait

pas à quel camp il appartient. Cette situation fait de lui une personne neutre dans ce qu'elle raconte. Sartre a capitalisé sur cette situation sociale de Memmi pour porter son message aux métropolitains. La voix de Sartre n'a pas changé au cours des années et moins encore durant toute la période où il écrivait les préfaces de 1948 à 1961 : treize ans de lutte aux côtés des nègres. Il reprend les mêmes positions dans la préface aux *Damnés de la terre* et s'est montré encore plus clair dans cette œuvre que dans les autres en ce qui concerne la population à laquelle il adresse sa préface. Il continue à faire ce jumelage entre « Nous » et « Vous » pour s'associer aux continentaux mais se dissocie des actes inhumains comme dans le cas suivant :

Nos victimes nous connaissent par leurs blessures et par leurs fers : c'est ce qui rend leur témoignage irréfutable. Il suffit qu'elles nous montrent ce que nous avons fait d'elles pour que nous connaissions ce que nous avons fait de nous. Est-ce utile ? Oui, puisque l'Europe est en grand danger de crever. Mais, direz-vous encore que nous sommes dans la métropole et nous reprouvons des excès. Il est vrai : vous n'êtes pas des colons, mais vous ne valez pas mieux. Ce sont vos pionniers, vous les avez envoyés, outre-mer, ils vous ont enrichis ; vous les aviez prévenus, s'ils faisaient couler trop de sang, vous les désavoueriez du bout des lèvres ; de la même manière un Etat, quel qu'il soit, entretient à l'étranger une tourbe d'agitateurs, de provocateurs et d'espions qu'il désavoue quand on les prend. Vous, si libéraux, si humains, qui poussez l'amour de la culture jusqu'à la préciosité, vous faites semblant d'oublier que vous avez des colonies et qu'on y massacre en votre nom. Fanon révèle à ses camarades, surtout ceux qui demeurent

un peu trop occidentalisés, la solidarité de certains métropolitains [...] (Fanon ; Sartre, 1961 :22).

Les lamentations de Sartre montrent jusqu'à quel point il est empathique envers le sort que le système colonial réserve au colonisé. Ce qui explique son effort à opérer un détournement de public pour sonner un avertissement aux colons.

c. Les préfaces de Sartre : un détournement du public au profit d'une application théorique de l'existentialisme.

Sachant qu'il serait difficile aux colons de reconnaître le nègre comme « homme », mais qu'il s'agit d'une condition indispensable à l'existence du nègre dans *le cogito*, Sartre prend en charge la responsabilité d'informer la population française sur l'urgence de la situation. Il savait bien que Fanon ne s'adressait pas aux colonisateurs ou aux colons, mais à ses propres frères, spécialement ceux qui ne se pensaient pas encore comme nègres à cause de leur manque d'éducation. D'ailleurs, Sartre est clair sur ce point quand il s'adresse à la population française: « Un ex-indigène « de langue française » plie cette langue à des exigences nouvelles, en use et s'adresse aux seuls colonisés : « Indigènes de tous les pays sous-développés, unissez-vous! » (1961 :19). Et il continue en dévoilant pourquoi il n'est pas obligé d'écrire cette préface, mais le fait malgré tout : « Ce livre n'avait nul besoin d'une préface. D'autant moins qu'il ne s'adresse pas à nous. » (1961 :31). Deux publics sont visés : alors que Sartre indique que l'œuvre de Fanon s'adresse à ses frères, l'auteur parle également à ses frères afin de faire une littérature « totale », s'adressant à deux publics, réel et virtuel.

Dans ce cas, Sartre revient sur ses conclusions dans *Qu'est-ce que la littérature* (1947),

Ainsi, comme au XVIII^e siècle, l'écrivain doit faire la synthèse de la négativité et de la construction, de la critique et de l'action, en s'adressant à un double public virtuel et réel. C'est seulement de cette façon que la littérature réalisera cet impératif moral qui est sien, être une activité libre, s'adressant à des hommes libres pour réaliser le changement. (1947 :12).

Il est alors évident que Sartre agit par le biais de ses préfaces. Si Fanon, Memmi et les poètes de la Négritude parlent à leurs frères colonisés (public réel), Sartre prend la responsabilité de s'adresser au public virtuel (les colons, les français) en leurs noms. C'est dans cette optique qu'on peut dire que l'écrivain fonctionne comme un parasite. Il va à l'encontre de ceux qui le font vivre en attirant leur attention sur des situations face auxquelles ils auraient préféré fermer des yeux. Geneviève Idt explique bien ce détournement de public à propos des *Damnés de la terre* :

Comme toute préface, mais plus clairement encore, ce texte définit les six éléments de sa double communication : l'auteur du livre : « un africain, homme du Tiers-Monde, ancien colonisé » (1977 :169) ; son public : « ses frères d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine » (1977 :172) ; l'objet du livre : l'agonie de l'Europe, l'identité du Tiers-Monde. Quant à l'auteur de la préface, il se désigne seulement comme « européen » s'adressant à des européens pour parler à son tour d'un objet dédoublé : à propos du livre, de l'Europe et du Tiers-Monde. Mais la particularité de cette préface, c'est qu'elle opère explicitement un détournement de parole et de public au profit du préfacier [...].Le mythe de la parole volée montre et déguise l'une des règles du rite préfaciel : toute préface donne la parole au préfacé, mais la détourne à son profit, en infléchit la signification. Voler le

livre, c'est le délit de tout préfacier, et peut-être de tout métadiscours : si fidèle qu'elle soit, jusqu'à la citation ou la copie, une glose change la valeur du texte glosé rien qu'en modifiant son énonciation. Tels sont les rapports du texte et de sa préface : la préface reprend des fragments du texte préfacé, et leur donne un autre sujet, un autre objet ou un autre destinataire. (1977 : 69-70)

C'est dans cette préface qu'il a achevé la dialectique dont il parle. Fanon fait une analyse psychanalytique de l'origine de la violence des colonisés. Sartre, lui, fait une application de cette analyse et prédit que c'est la seule voie vers la liberté des colonisés en lançant un avertissement à la population métropolitaine : « Lisez Fanon : vous saurez que, dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l'inconscient collectif des colonisés. » (1961 :26). Sartre, utilise cette préface pour solliciter cette reconnaissance du « nègre » par le « blanc » comme « homme ». Sartre met en relief les conséquences éventuelles que cette prise de conscience qui s'effectue tout d'abord avec le *je pense* du nègre peut engendrer. Examinons le propos suivant :

Fanon révèle à ses camarades - à certains d'entre eux, surtout, qui demeurent un peu trop occidentalisés - la solidarité des « métropolitains » et de leurs agents coloniaux. Ayez le courage de le lire : par cette première raison qu'il vous fera honte et que la honte, comme a dit Marx, est un sentiment révolutionnaire. Vous voyez : moi aussi je ne peux me déprendre de l'illusion subjective. Moi aussi, je vous dis : « Tout est perdu, à moins que... » Européen, je vole le livre d'un ennemi et j'en fais un moyen de guérir l'Europe. Profitez-en. (Sartre, Fanon: 22-23)

Il se réfère à Fanon comme un ennemi de la même façon qu'il se réfère à Senghor, à

Césaire et à tous les nègres. Ce mot « ennemi » n'a pas le sens d'inimitié, mais Sartre fait allusion à la confrontation entre les deux camps, colonisé-colonisateur. S'il appelle les européens à profiter de l'œuvre de Fanon pour se délivrer de leurs maux, c'est que Sartre trouve ici des vérités que Fanon devait cacher aux colons s'il ne voulait pas que cette Europe-là soit guérie. Car cette guérison de l'Europe est en connexion avec le cogito. S'il encourage les européens à lire l'ouvrage comme s'il n'était pas lui-même un européen, c'est qu'il l'a déjà lu et il a vu qu'il contenait des solutions qui pouvaient prévenir un chaos évident et incontournable. Cela est mis en évidence quand il met entre guillemets : « Tout est perdu, à moins que ... ». Nous pouvons continuer la phrase en disant : l'Européen ne reconnaisse le nègre comme homme ; ce qui est la condition de son existence.

Cette situation de l'œuvre de Fanon et de la préface écrite par Sartre font de l'ouvrage un point de référence à l'époque des luttes indépendantistes dans les pays colonisés. Beaucoup d'auteurs font référence à ce duo Fanon-Sartre comme des figures importantes de cette lutte, malgré le fait que tous deux ne sont pas forcément des Africains. William McBride résume l'importance des deux auteurs dans les termes suivants : « l'analyse fanonienne du colonialisme, axée sur l'Algérie et préfacée par un Sartre très élogieux envers l'auteur, est devenue l'un des ouvrages les plus souvent cités de l'époque. » (2016 :86)

d. L'existentialisme athée : un instrument indispensable dans la lutte pour l'indépendance

Sartre estime que tous les existentialistes, comme Jaspers et Gabriel Marcel qui sont chrétiens, ou Heidegger qui est athée, ont quelque chose en commun. « qu'ils

estiment tous que l'existence précède l'essence. » (1946 :2). L'importance d'un homme n'est jamais connue à sa naissance mais à ses funérailles, où l'importance de ses actions apparaît clairement. Le cas du colonisé ne serait pas différent. Sartre déclare qu'il passe par l'athéisme pour bien présenter sa théorie afin de nous faire comprendre les enjeux :

L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. (1946 :2-3).

Si l'existentialiste postule que l'homme n'est pas fait pour une idée préconçue comme on fabrique les outils, c'est que le nègre n'est pas non plus fait pour être un esclave ou un colonisé. Alors qu'un stylo est fabriqué pour qu'on s'en serve pour écrire, l'homme, lui, existe d'abord et se définit après, par ses actions. Comme le déclare Sartre, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait par lui-même. Et c'est pourquoi il y a une possibilité pour un lâche de devenir un héros et vice versa. Dans ce cas, Sartre est clair sur le cas du colonisé. Il n'est pas condamné à vivre dans la servitude, il peut se libérer par ses propres actions. Grâce au cogito qui affirme son existence comme homme noir, il peut réclamer cette humanité auprès de ceux qui tentent de l'abêtir. Sartre nous donne un bon exemple dans sa préface aux *damnés de la terre* :

Quand les paysans touchent des fusils, les vieux mythes pâlisent, les interdits sont un à un renversés : l'arme d'un combattant, c'est son humanité. Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : 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. Dans cet instant la Nation ne s'éloigne pas de lui : on la trouve où il va, il n'est jamais plus loin, elle se confond avec sa liberté. (1961 :29).

Pour Sartre, le colonisé peut décider de rester dans la servitude ou lutter pour sa liberté. C'est une situation qui est imminente pour une personne qui est dans l'élan du Cogito et devient consciente de son existence. Et comme nous avons déjà posé que ce cogito est la vérité absolue du noir, dans sa négritude, il sera avide de liberté. C'est sous cette lumière que Fanon déclare lui aussi que : « Cette négritude ruée contre le mépris du Blanc s'est révélée dans certains secteurs seule capable de lever interdictions et malédictions. » (Fanon, Sartre, 1961 :203). D'où viennent ces interdictions et malédictions dont parle Fanon ? Bien sûr, elles viennent des idées préconçues dans la littérature colonialiste, et sont parfois basées sur certains principes de la religion. C'est la raison pour laquelle la plupart des philosophes de la Négritude sont contre les notions religieuses qui tentent de légitimer la servitude et de développer l'humilité pour favoriser la grâce et la bénédiction de Dieu. Sartre en est conscient et souligne cette disposition des poètes de la Négritude dans l'Orphée noir :

C'est pour cette raison que ces poèmes s'opposent au dolorisme blanc et sont pour la plupart, violemment antichrétiens, c'est que la religion des colons apparaît aux

yeux des noirs, du nègre plus clairement encore qu'à ceux du prolétariat européen, comme une mystification : elle veut lui faire partager la responsabilité d'un crime dont il est la victime ; les rapt, les massacres, les viols et les tortures qui ont ensanglanté l'Afrique, elle veut le persuader d'y voir un châtement légitime, des épreuves méritées. (1948 : XXXVII).

Si vraiment l'existence précède l'essence, c'est que l'homme est responsable de ce qu'il est. Les colonisés sont désormais responsables de leur condition puisqu'ils peuvent lutter pour leur liberté. Ainsi, comme le souligne Sartre, « la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. » (Sartre, 1946 :3).

Si le colonisé est considéré comme un paresseux par le colon même avant sa naissance, c'est qu'il a été préconçu par le maître avant qu'il ne naisse. Le colon sait bien qu'il allait l'user au labeur et aux travaux difficiles. S'il est considéré comme une personne perverse aux mauvais instincts, c'est parce que le colon le juge par les actes de certains colonisés qui ne ressemblent pas à celui qui vient de naître. Comme le souligne Memmi dans son *Portrait du colonisé*, une fois encore les colonisés ne peuvent pas être tous paresseux, et ils ne peuvent pas non plus avoir tous de mauvais instincts. Sous cette lumière, le colonisé n'existe pas comme un homme, mais comme un colonisé prédisposé à faire ce que le colon dit de lui. Dans ce cas nous pouvons dire que le colonisé est, comme le stylo qui sert à écrire, bien déterminé avant même sa naissance.

Mais avec l'existentialisme sartrien, le colonisé devient un homme distinct de tous les autres colonisés ; il aura une vie particulière liée à ses actions. C'est ce que la Négritude

représente pour les nègres dans le cogito. Et ils doivent commencer à exister avant de lutter pour leur dignité. Pour Sartre :

Si l'existence précède l'essence, et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout entière. Ainsi, notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions supposer, car elle engage l'humanité entière. (1946 :3).

Cette position de Sartre est celle qui donne beaucoup plus de dignité à l'homme car, l'homme ne veut pas libre pour lui seul, mais aussi pour tous les hommes.

Partie 2 : L'existentialisme et la dignité de l'homme universel

a. L'existentialisme en opposition avec la chosification de l'homme noir

Comme nous venons de montrer à travers les principes posés par Sartre qu'on ne se découvre pas seul dans le cogito, mais qu'on découvre également les autres, soulignons les raisons de ce principe. Sartre postule que cette théorie est la seule qui ne chosifie ou n'abêtisse pas l'homme contrairement au matérialisme qui a tendance à traiter les hommes comme des objets. Comme dans la situation coloniale, les colonisés sont traités comme des bêtes de somme, ayant les mêmes réactions, les mêmes instincts et les mêmes dispositions, alors, l'existentialisme est la seule théorie à pouvoir donner de la dignité à l'homme. Le fait que le cogito soit une expérience plurielle pousse Sartre à expliquer de quelle manière son cogito est différent de celui de Descartes :

Par le je pense, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes, ainsi l'homme qui s'atteint

directement par le cogito découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être sauf si les autres le reconnaissent comme tel. (1946 :10).

Pour bien comprendre cette partie de la théorie existentialiste telle que le propose Sartre, prenons un exemple qui illustre les points soulevés par le philosophe dans l'*Orphée noir*, « Ceux qui, durant des siècles, ont vainement tenté, parce qu'il était nègre, de le réduire à l'état de bête, il faut qu'il les oblige à le reconnaître pour un homme. » (1948 : XIV).

En effet, le noir n'est rien si le blanc ne le reconnaît pas comme il veut être reconnu. C'est sous cette lumière que nous pouvons conclure que l'analyse faite par Sartre de la Négritude devient une application de cette deuxième partie de l'existentialisme.

b. l'humanisme contre l'impossible deshumanisation des nègres

Reste à savoir ce que Sartre voulait dire en parlant d'humanisme. Il distingue deux sortes d'humanisme dans son essai *l'Existentialisme est un humanisme* (1946) qu'il définit ainsi :

Par humanisme, on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure. Il y a humanisme dans ce sens comme chez Cocteau, par exemple, quand dans son récit, *Le Tour du Monde en 80 heures*, un personnage déclare, parce qu'il survole des montagnes en avion : l'homme est épatant. Cela signifie que moi, personnellement, qui n'ai pas construit les avions, je bénéficierai de ces inventions particulières, et que je pourrai personnellement, en tant qu'homme, me considérer comme responsable et honoré par des actes particuliers à quelques hommes. (1946 :13)

Pourtant, cette définition est plutôt classique et peut être relative à la découverte d'un remède par exemple dans un laboratoire par un scientifique particulier, dans un pays quelconque, mais qui servira à garantir la santé de tout homme. Sartre considère ce type d'humanisme comme secondaire car cela suppose que l'homme puisse se donner une valeur d'après les actes les plus importants de certains hommes. Il y a une autre signification de l'humanisme qui nous importe dans ce cas et qui a le sens suivant selon Sartre lui-même :

L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a d'autres univers que l'univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. (1946 :14).

Dans cette deuxième définition, il y a humanisme parce que la théorie rappelle à l'homme qu'il n'y a d'autres législateurs que lui-même. Si c'est ainsi, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitiment notre conduite. Nous n'avons ni justification ni excuse, nous sommes seuls. C'est ce que Sartre résume ainsi : « l'homme est condamné à être libre » (1946 :5). Condamné, parce qu'il ne s'est pas fait lui-même, et cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. Pourtant, dans le système colonial, l'univers de la subjectivité humaine est absent. Certains décident de ce que le colonisé doit ou ne doit pas être. L'univers colonial est l'opposé total de l'univers de la subjectivité humaine décrit par Sartre. Cet univers colonial contient des interdictions visant les colonisés. Avec l'introduction de lois comme

le code de l'indigénat en Algérie et dans les autres colonies françaises, les colonisés ne jouissent pas de cet humanisme. Les colons deviennent leurs législateurs avant même qu'ils ne naissent. Dans ces conditions, leur dieu, ce sont les colons, puisqu'ils ont établi les valeurs selon lesquelles les colonisés doivent vivre. Le colonisé devient une création du colon et il n'est pas responsable de ses actions. Il doit faire ce que la loi du colon lui dicte. Il devient chosifié, déshumanisé. Et comme nous l'avons mis en exergue dans le chapitre précédent, des thèses sont inventées pour prouver que sa condition provient d'une malédiction de Dieu par exemple. Sartre fait une analyse succincte des démarches effectuées pour déshumaniser le colonisé dans sa préface aux *Damnés de la terre*.

Rien ne sera ménagé pour liquider leurs traditions, pour substituer nos langues aux leurs, pour détruire leur culture sans leur donner la nôtre ; on les abrutira de fatigue. Dénourris, malades, s'ils résistent encore la peur terminera le job : on braque sur le paysan des fusils ; viennent des civils qui s'installent sur sa terre et le contraignent par la cravache à la cultiver pour eux. S'il résiste, les soldats tirent, c'est un homme mort ; s'il cède, il se dégrade, ce n'est plus un homme ; la honte et la crainte vont fissurer son caractère, désintégrer sa personne. L'affaire est menée tambour battant, par des experts : ce n'est pas d'aujourd'hui que datent les «services psychologiques ». Ni le lavage de cerveau. Et pourtant, malgré tant d'efforts, le but n'est atteint nulle part. (Sartre, Fanon, 1957: 24)

Cependant, l'existentialiste explique clairement que ce Dieu législateur n'existe pas et que l'homme est condamné à être libre. Libre parce qu'il ne s'est pas créé lui-même. L'homme, dès qu'il est jeté dans le monde, il est responsable de ses actions. Face à l'impossibilité de déshumaniser les colonisés, Sartre déclare, « [...] ainsi les faux

indigènes sont humains encore par la puissance et l'impuissance de l'opresseur qui se transforment, chez eux, en un refus entêté de la condition animale. » (Sartre, Memmi, 1957: 25) ; car ils voulaient être responsables de leur vie par la somme totale de leurs actions.

Partie 3 : l'universalisation du concept de liberté à travers l'application de l'existentialisme.

a. La recherche de la liberté de tous : une action de bonne foi et de la bonne volonté

Comme on a établi qu'avec l'existentialisme on ne se découvre pas seul dans *le cogito*, mais qu'on découvre aussi les autres ; c'est de la même façon qu'on ne peut être libre seul comme « homme ». Dans le cas contraire, Sartre n'aurait pas lutté pour tous les Français contre le fascisme allemand et contre le colonialisme européen. Cependant, il a pu établir que : « les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle. Pas dans l'abstrait. » (Sartre, 1946 :11). Il élabore cette position en expliquant :

Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. [...] Certes, la liberté comme définition ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but, que si je prends également celle des autres pour but. (Sartre, 1946 :12).

Alors, pour que cette théorie prenne corps dans la situation coloniale, il faut que les

européens reconnaissent la liberté des colonisés afin qu'ils soient, eux aussi, libres. Comme toute personne marginalisée cherche l'instrument de sa libération, les colonisés vont chercher dans chaque circonstance l'opportunité de se libérer. Comme le souligne Sartre dans la préface à l'œuvre de Memmi : « il n'y aurait de contradiction si la terreur régnait partout sur terre : mais le colon jouit là-bas, dans la métropole des droits démocratiques que le système colonial refuse aux colonisés » (Sartre, Memmi, 1957 : 25). Pourtant, ces droits sont prétendument universels en France, ce qui renforce la mauvaise foi dénoncée par Sartre. Contrairement à la réalité coloniale, l'auteur nous donne son avis sur la nature ubiquitaire de cette liberté que nous cherchons à travers nos actes.

Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour l'autre. Si l'existence précède l'essence et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout en entière. Ainsi notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions supporter, car elle engage l'humanité entière. (Sartre, 1946 : 3).

Nous voici devant un problème bien posé. Si ce que nous choisissons est toujours le bien

et que, ce qui est bon pour nous l'est pour l'autre aussi, pourquoi le système colonial refuse les droits démocratiques aux colonisés ? D'une part, cela provient de la mauvaise foi dont nous avons parlé et d'autre part, le système crée deux images opposées. Alors que le colon est un homme libre par ses choix, il crée des monstres qui vont progressivement rétablir l'équilibre en demandant leur liberté. Sartre précise dans sa préface aux *Damnés de la terre* :

Et l'Europe, que fait-elle d'autre ? Et ce monstre sureuropéen, l'Amérique du Nord ? Quel bavardage : liberté, égalité, fraternité, amour, honneur, patrie, que sais-je ? Cela ne nous empêchait pas de tenir en même temps des discours racistes, sale nègre, sale juif, sale raton. De bons esprits, libéraux et tendres, des néo-colonialistes, en somme se prétendaient choqués par cette inconséquence, erreur ou mauvaise foi : rien de plus conséquent, chez nous qu'un humanisme raciste puisque l'europpéen n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres. Tant qu'il y eut un indigénat, cette imposture ne fut pas démasquée : on trouvait dans le genre humain une abstraite postulation d'universalité qui servait à couvrir des pratiques plus réalistes : il y avait de l'autre côté des mers, une race de sous-hommes qui, grâce à nous, dans mille ans peut-être, accéderait à notre état. Bref on confondait. (Sartre, Fanon, 1961:32).

Contrairement à l'humanisme raciste, que les colons prétendent universel, la liberté existentialiste de Sartre postule que ce qui est bon pour le blanc, l'est aussi pour le nègre. L'image du colon que l'Européen crée, crée en même temps une image opposée qui est l'image des colonisés perçus comme « esclaves » et « monstres ». Et comme l'homme de bonne foi cherche toujours la liberté, les nègres engagés et leur défenseurs

métropolitains vont chercher à rétablir cette bonne image universelle de l'homme. C'est ainsi que Sartre appelle le colonisé à s'engager à se libérer. Car selon l'existentialiste, il y a une chance pour l'« esclave » et le « monstre » de devenir « homme » à travers ses actions. Sartre nous fait part de ce processus de transformation à travers sa préface à l'œuvre de Fanon de la manière suivante :

[...] il en est qui s'affirment en se jetant à mains nues contre les fusils ; ce sont leurs héros ; et d'autres se font hommes en assassinant des Européens. On les abat : brigands et martyrs, leur supplice exalte les masses terrifiées. [...] les marques de la violence, nulle douceur ne les effacera : c'est la violence qui peut seule les détruire. Et le colonisé se guérit de la névrose coloniale en chassant le colon par les armes. Quand sa rage éclate, il retrouve sa transparence perdue, il se connaît dans la mesure même où il se fait ; de loin nous tenons sa guerre comme le triomphe de la barbarie ; mais elle procède par elle-même à l'émancipation progressive du combattant, elle liquide en lui et hors de lui, progressivement, les ténèbres coloniales. Dès qu'elle commence, elle est sans merci. Il faut rester terrifié ou devenir terrible. [...] l'arme d'un combattant, c'est son humanité. (Sartre, Fanon, 1961 :26-29).

Le message des annonceurs dans leurs poèmes n'est qu'un signe précurseur des événements décrits par Sartre ci-dessus. Le colonisé reçoit son image d'esclave et de monstre à travers la violence de la conquête coloniale et le système colonial mis en place par la force. Alors, pour reprendre l'image de l'homme qu'il possédait avant la conquête, il ne doit pas seulement se décoloniser, mais décoloniser aussi le colon. Comme c'est par la violence que le colon l'a façonné, c'est par cette même violence qu'il peut extirper la

nature du colon hors de l'Européen et détruire également son image de colonisé. C'est la raison pour laquelle Sartre décrit cette violence comme faisant d'une pierre deux coups dans la préface aux *Damnés de la terre* car abattre un colon, c'est : « [...] 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. Dans cet instant la Nation ne s'éloigne pas de lui, on la trouve où il va, où il n'est jamais plus loin, elle se confond avec sa liberté » (Sartre, Fanon :30).

Si Sartre se positionne du côté des nègres du début jusqu'à la fin, c'est parce qu'il y a un gain dans le sacrifice. Si les nègres courent de risque de perdre leur vie, c'est parce qu'il y a une bonne cause. Sartre voit ses rêves contenus dans sa théorie existentialiste prendre corps dans les actions des colonisés. Il peut de cette façon universaliser ses principes et c'est pourquoi il dit à propos du nègre dans *l'Orphée noir*, que contrairement aux Européens, ils ne souhaitent nullement dominer le monde (Sartre, 1948 :XL).

De plus, le nègre n'a d'autre choix que d'être engagé. Comme le dit Sartre : « [...] il a vu tant d'agonies qu'il veut vaincre plutôt que de survivre ; d'autre profiteront de la victoire, pas lui : » (1961 :30). Il sait bien que le risque qu'il court n'est rien comparé à la liberté qu'il recherche. Ceux qui luttent contribuent à la construction d'une société qui dure plus que leurs propres vies.

Ce n'est pas un hasard si Jean Paul Sartre accepte de signer la préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Cette préface qu'il a baptisée *l'Orphée noir* marque le début d'un mouvement consacré la Négritude. Et ce n'est pas non plus un hasard si l'auteur de l'œuvre, Senghor, lui demande d'en être le préfacier.

Sartre est déjà célèbre grâce à ces textes philosophiques comme *La Nausée*, *Les Mouches* et *Huis clos* où la liberté est le thème principal. Alors, rien d'étonnant à ce que les trois préfaces qu'il a écrites pour les textes tiers-mondistes soient une application de sa théorie de la liberté basée sur l'existentialisme. Comme nous l'avons montré, la Négritude représente la première action des nègres vers leur libération, car, selon le « je pense » cartésien que Sartre reprend, la vérité absolue du nègre est sa négritude. Et pour qu'il y ait une liberté pour les nègres, ce qui est une vérité quelconque, il faut qu'elle devienne absolue.

Sartre est conscient que sa théorie existentialiste n'a pas le caractère universel qu'on lui donne dans les métropoles tant qu'il y a des colonies où les hommes sont massacrés ou maintenus de force dans des conditions inhumaines. Son action à côté des prophètes nègres, que ce soit à côté de Senghor, à côté de Memmi, ou à côté de Fanon, sont une belle opportunité de parler aux continentaux qui doivent reconnaître les nègres comme des hommes et leur accorder la même dignité qu'à eux. Malgré le fait que tous ces auteurs parlent à leurs frères nègres, Sartre devient un émissaire et renvoie leur message au public français car, dans le cogito, le nègre ne peut devenir homme à moins que le colon ne le reconnaisse comme tel.

Malgré le fait que c'est dans le poème que le colonisé a trouvé sa force initiale au combat, il va trouver, par la suite, faute d'alternatives, le seul moyen de se faire homme dans l'action. C'est ce que Sartre dit dans les *Damnés de la terre* : « [...] nous étions homme à ses dépens, il se fait homme aux nôtres. Un autre homme : de meilleure qualité. » (Sartre, Fanon :31). Meilleure, parce qu'il veut seulement que les privilèges basés sur les ethnies et les races soient abolis et que ces différences ne deviennent que de

simples accidents. Pour arriver à terme, il faut qu'il oblige le colon à le reconnaître pour homme. Voici comment Sartre résume cette action :

voici donc l'homme instauré jusque dans les 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 nationale. (Sartre, Fanon, 1961:30).

Ce qui est sûr est que, comme Sartre le dit depuis 1948, la Négritude n'est qu'un début et que d'autres actions vont la suivre. Ces prédictions se sont actualisées au cours des années et beaucoup de colonies ont retrouvé leur indépendance. D'autres actions sont d'ailleurs encore nécessaires. Sartre a pu contribuer à dénoncer le racisme grâce à ses écrits. Par son engagement, Sartre n'a pas seulement réussi à attirer l'attention de la population métropolitaine sur ce qui se passait dans les colonies, il a également lutté vivement à côté des colonisés jusqu'à la fin. Une position qui peut être supportée par de nombreux articles qu'il a écrits contre la colonisation en général et contre les interventions militaires en Algérie en particulier.

CONCLUSION

La notion de liberté, surtout son aspect universel est un thème sur lequel beaucoup de philosophes s'interrogent. A dire vrai, ce n'est pas un espace vide, c'est un thème qui a été travaillé dans toutes les régions du globe et sur lequel il est encore pertinent de s'interroger grâce à la présence de groupes comme les BLM, dont les actions ont une forte résonance. Beaucoup de philosophes et de chercheurs ont apporté leur contribution à ce débat afin de trouver des solutions. La contribution de Sartre est celle qui nous importe dans cette recherche. L'apport de Sartre dans cette lutte n'est pas exhaustif. Il y en a d'autres philosophes avec les mêmes inspirations comme Jean Ziegler, Leonora Miano, Fatou Niang et d'autres encore. Mais nous sommes loin d'atteindre le but.

Si Sartre reprend ce thème, qui a été soulevé par les philosophes des Lumières avec des questions similaires, c'est renvoyer aux yeux de l'humanité sa responsabilité ou sa culpabilité par rapport aux enjeux que présente ce thème de Kant à Sartre, et encore de nos jours. C'est fouiller les profondeurs et dévoiler jusqu'à quel point la liberté universelle est encore piétinée et qu'il faut un effort pour l'atteinte, comme ce que montre Sartre à travers ses préfaces et analyses : *l'Orphée noir* (1948), *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (1957), *Les Damnés de la terre* (1961). Le monde entier est bousculé et menacé au moment même où je parle, par la petitesse des actions de ceux qui visent à assujettir d'autres hommes pour leurs profits personnels. Les protestations, la chute des monuments historiques appartenant aux hommes considérés aujourd'hui comme des usurpateurs des droits et liberté ont des échos dans les quatre coins du monde. Ce qui montre une métamorphose du travail entrepris par Sartre dans le siècle précédent.

C'est certainement ce but qui a nourri chez Sartre le désir d'immortaliser sa philosophie par la littérature en écrivant *Les Mouches*, *Huis-clos*, *L'existentialisme est un humanisme*, *Qu'est-ce que la littérature*, et les préfaces de notre recherche. Etant conscient que la littérature joue un rôle important dans le bien-être de toute l'humanité, Sartre est d'avis, dans *Qu'est-ce la littérature*, que cette dernière doit être négation et construction.

Cette situation nous montre l'importance de la rébellion littéraire sartrienne contre le colonialisme dans son propre pays. Loin d'être un acte de trahison, c'est un diagnostic et une prescription pour une guérison. C'est la raison pour laquelle, la première partie de notre recherche fait un panorama des événements historiques qui ont poussé Sartre à s'engager à côté des combattants tiers-mondistes. Ces faits historiques sur lesquels nous avons mis l'accent, sont des réalités auxquelles Sartre fait référence dans les trois préfaces pour bien situer son engagement littéraire dans le temps et dans l'espace.

Conscient qu'il s'adresse aux individus qui sont historiquement conditionnés par les faits qui marquent leur vie, il fait une analyse socio-culturelle relative aux lois, à la politique et à leurs effets sur la liberté et surtout la vie des colonisés et des colons.

La deuxième partie de notre recherche traite des actions et luttes menées par les combattants tiers-mondistes eux-mêmes, le recours à l'aide de Sartre et l'analyse que ce philosophe fait de cette mobilisation aux côtés des militants tiers-mondistes. Puisqu'on ne peut pas mourir pour des gens qui ne sont pas prêts à s'aider eux-mêmes, il est impératif que les combattants comme Senghor, Césaire, Fanon, Memmi, Diop ... etc., s'organisent d'abord avant de solliciter de l'aide. Tout comme le dieu Jupiter explique à Oreste qu'il ne vient pas d'Argos et que, par conséquent, il ne peut pas libérer les gens d'Argos de la dictature d'Égisthe, Sartre ne peut directement être assimilé aux écrivains de la

Négritude. Mais quand il est sollicité par les gens qui luttent pour la liberté, il offre de lutter à leurs côtés.

Sartre a reconnu par l'engagement littéraire de ces écrivains que le Tiers monde s'éveillait, qu'il fallait un changement de méthode, que la force et la servitude étaient périmées. Il reconnaît également qu'à travers la poésie, ces écrivains ont trouvé les mots pour exprimer leur refus des traitements inhumains. La réflexion sur la langue va leur permettre de se glorifier et de se percevoir comme des hommes : une première étape vers leur liberté. Il est alors établi entre Sartre et les écrivains tiers-mondistes que la littérature coloniale est truffée de mensonges. Leur écriture devient de la sorte une antithèse pour rétablir la vérité. C'est pourquoi, ils ont utilisé le français à leur manière pour appeler leurs frères à se joindre à la lutte. Les actes de transformation d'un colonisé à homme libre est tout d'abord montrée à travers la poésie pour se métamorphoser en action où le colonisé se fait homme de la même manière qu'il a été façonné en colonisé, c'est-à-dire, par ces propres actions.

La troisième partie est réservée à la philosophie de Sartre et à son application dans les trois préfaces, sa contribution à l'indépendance des colonisés et son effet sur la liberté universelle. Cette partie résume la philosophie existentialiste de Sartre et la manière dont il l'applique afin d'aider les colonisés à atteindre leur but, qui est d'accéder à leur indépendance. Sartre dit dans *l'Orphée noir* qu'il faut que les Noirs de Dakar et du Congo se pensent comme noirs et que le premier pas vers la liberté, comme il le décrit dans *l'Existentialisme est un humanisme*, est « je pense donc je suis ».

On dirait que, par cet engagement, Sartre a fait une contribution monumentale en montrant cette transformation du colonisé aux métropolitains. Il n'a pas seulement fait ce

travail d'émissaire, il a également obligé la population métropolitaine à regarder le Nègre comme un homme. Car pour qu'il soit libre, il faut qu'il soit reconnu par d'autres comme un homme. Reconnaître les colonisés comme des hommes devrait permettre d'éviter les actions violentes. Sartre décrit cet homme résolu qui n'éprouve aucune peur devant la fatalité que représentent les exactions et expéditions punitives de l'armée coloniale au public européen. Il déplore le postulat d'humanisme universel qui servait à couvrir des pratiques réelles de racisme et de violence contre les peuples colonisés, ce qu'il appelle de la mauvaise foi. Les recommandations existentielles sartriennes ignorées, l'Europe a perdu toutes ses colonies suite à une lutte sanglante qui était le seul moyen laissé aux colonisés pour se libérer de leur servitude. L'homme libre, ayant en tête son engagement envers l'humanité, comprend qu'on ne peut pas être libre seul, donc il fait le choix de lutter pour une liberté universelle.

Néanmoins, ces pratiques réapparaissent encore malheureusement de nos jours. Ceci rend les recommandations de Sartre, après plus de soixante ans, encore pertinentes. Le racisme, qui conditionne aujourd'hui les luttes du mouvement BLM, n'est pas seulement un mot. Il représente des comportements et attitudes qui sont pour la plupart apprises au sein des familles. Pourrions-nous dire qu'une éducation ou bien une socialisation totale de la population raciste du monde serait une solution à ce problème ? Car, une fois qu'il y a une population marginalisée à cause de sa race, de sa religion ou de son ethnie, la liberté mondiale envisagée par Sartre ne peut être atteinte.

Comme le montre le sociologue américain Ervin Goffman, les institutions de resocialisation où on apprend de nouvelles valeurs, « Total Institution », pourraient faire le travail. Il est dans l'intérêt de tous de resocialiser les gens racistes pour avoir un monde

libre et prospère. Nous pourrions, dans notre prochaine recherche, jeter une lumière sur le racisme, la liberté et leurs effets sur le développement mondial. D'ailleurs, Sartre évoque le racisme comme un facteur inscrit dans le système colonial pour le perpétuer.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Editions : Maspero, Paris (1961).

Memmi, Albert. *Portrait Du Colonisé, Précédé Du Portrait Du Colonisateur; Et D'une Préf. de Jean-Paul Sartre*, Editions : Gallimard. Paris 1985.

Senghor, Léopold. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française (avec préface de Jean-Paul Sartre "Orphée noir")*, Editions : PUF, Paris (1948).

SOURCES SECONDAIRES

Benot, Yves. *Diderot: de l'athéisme à l'anticolonialisme*. Vol. 12. Editions : F. Maspero, Paris, 1981.

Biondi, Jean-Pierre, et Gilles Morin. *Les anticolonialistes, 1881-1962*. Editions : FeniXX, 1992.

Siger, Carl *Questions coloniales: Littérature et Colonies*, Mercure de France, no. 568 (15 février 1922),

Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Editions: Présence africaine, Paris 1956.

Césaire, Aimé. *Discours sur le Colonialisme*, 1955, 6e éd., Présence Africaine, Paris (1973).

Saint-Exupéry, Antoine. *Vol de nuit*. Editions : Gallimard, Paris, 1933.

De Tocqueville, Alexis. *Premier Rapport sur l'Algérie. Extraits du premier rapport des travaux parlementaires de Tocqueville sur l'Algérie en 1847*. (1847).

De Tocqueville, Alexis. *De la colonie en Algérie*. Vol. 52. Editions Complexe, 1988.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Editions Minit, 2013.

Dewitte, Philippe. *Les mouvements nègres en France, 1919-1939*. Vol. 16. Editions Harmattan, 1985.

Diagne, Ahmadou Mapaté. *Les trois volontés de Malic*. Edition Kraus, 1973.

Diallo, Bakary. *Force Bonté (1926)*, avec une préface de Mohamadou Kane, Dakar Editions (NEA), Paris(1985).

Diderot, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville et autres textes*. Editions Flammarion, 2013.

Diop, David. *Coups de pilon : poèmes*. Vol. 24. Editions Présence Africaine, Paris, 1973.

Egonu, Iheanachor. « Le Prix Goncourt de 1921 et la " Querelle de Batouala" ». *Research in African Literatures* 11.4 (1980): 529-545.

Gide, André. *Voyage au Congo: carnets de route*. Editions Gallimard, Paris, 1927

Idt, Geneviève. *Fonction rituelle du métalangage dans les préfaces «hétérographes»*. *Littérature* (1977): 65-74.

Jean Ajalbert, *Lettre au Mercure de France*, 154, no. 570 (15 mars 1922), p. 855.

Joubert, Hubert Tardy. *Sartre et la Négritude: « de l'existence à l'histoire »*. Rue Descartes 4 (2014): 36-49.

Journal officiel, débats parlementaires, Sénat, séance du 22 juin 1888, p. 991.

Julliard, Jacques, et Michel Winock. *Dictionnaire des intellectuels français: les personnes, les lieux, les moments*. Éditions du Seuil, 1996.

Kesteloot, Lilyan. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Editions Karthala, 2001.

Khalifa, Jean. *Naissance de la négritude*. « Les Temps Modernes » no 5 (2009): 38-63.

Le Cour Grandmaison, Olivier. *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique: le*

- droit colonial en Algérie et dans l'empire français. Editions: Zones, Paris (2010).*
- Londres, Albert. *Terre d'ébène* (1929). Editions : *Le serpent à plume, Paris (1994).*
- Maran, René. *Batouala: véritable roman nègre*. Editions : Albin Michel, Paris, 1921.
- Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel*. Éditions de minuit, Paris, 1968.
- McBride, William L. « La dignité humaine et la Préface sartrienne aux Damnés de la Terre ». *Diogene*, Vol 1 (2016): 86-90.
- Memmi, Albert. *La statue de sel*. Paris, Corrèa (1953).
- Merle, Isabelle. « De la «légalisation» de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question ». *Revue des sciences sociales du politique* 17.66, Edition Politix (2004): 137-162.
- Winock, Michel. *Clémenceau*. Editions : Gallimard, Paris (2007).
- Montesquieu, Charles de Secondat. *Esprit des lois*. Vol. 1. Firmin Didot frères, fils et cie, Paris, 1872.
- Murphy, David. « Tirailleur, facteur, anticolonialiste: la courte vie militante de Lamine Senghor » (1924-1927). *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 126 (2015): 55-72.
- Rapport du journal Les Continents, 15 mai 1924:1
- Sagna, Olivier. *Des pionniers méconnus de l'indépendance: africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)*. Diss. Paris 7, 1986.
- Sartre, Jean-Paul, et Arlette Elkaïm-Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. (1946).
- Sartre, Jean-Paul, et Arlette Elkaïm-Sartre. *Qu'est-ce que la littérature?*. Vol. 58. Paris: Gallimard, 1948.

Sartre, Jean-Paul, et Pierre Brunel. *Les mouches*. Editions Harrap, 1963.

Sartre, Jean-Paul. « La pensée politique de Patrice Lumumba », Edition Présence Africaine, vol. xlvii, no. 3, 1963, pp. 18-58.

Sartre, Jean-Paul. *Huis Clos*. Editions Gallimard, Paris 1944.

Sartre, Jean-Paul. *La Nausée*. Editions Gallimard, Paris, 1938.

Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens*. « Sur l'idée moderne de définition. » Vol. 106. Paris: Gallimard, 1994.

Schoelcher, Victor. *Abolition de l'esclavage*: « examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sang-mêlés ». Editions Pagnerre, Paris, 1841.

Senghor, Lamine. *La violation d'un pays, et autres écrits anticolonialistes*. (2012).

Stora, Benjamin. *Histoire de l'Algérie coloniale: 1830-1954*. Editions La Découverte, Paris 1991.

Voltaire, Francois. *Candide: Ou Optimisme*. Edition Penguin, Paris 2005.

Weil, Patrick. « Le statut des musulmans en Algérie coloniale ». *Histoire de la Justice* Vol 1 (2005): 93-109.

Zouhir Boushaba, *Être Algérien hier, aujourd'hui et demain*, Éditions Mimouni, Alger, 1992.