

HEGEL ET LE SEUIL DE LA RATIONALITÉ HISTORIQUE. LE CONCEPT DE BARBARIE DANS LES LEÇONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

MANUEL TANGORRA

Abstract

Through a reading of Hegel's *Lectures on the Philosophy of History*, the following article proposes an analysis of the cleavage between historical and un-historical nations, that is, of the opposition between civilization and barbarism. If the development of history represents the progress of the self-consciousness through its different manifestations, Hegel identifies a radical alterity that remains excluded from such a rational path. By locating its paradigmatic expression in the "African character", Hegel identifies barbarism as the pathological deviation of spiritual activity that prevents any ethical objectification, any stable political, religious or cultural institution. The inferiorization of the barbarian, however, does not lead to its animalization. Rather it designates a specifically human subjectivity, which, on a given geographical situation, is incapable of developing its freedom in a historical course. Without questioning the universality of the humankind – that is, without subscribing to any naturalistic fatalism – Hegel structures a hierarchy of spiritual existences, that reveals itself as essential for the euro-centric construction of world history.

Introduction

« Ce caractère est difficile à comprendre ; car il diffère complètement de notre monde culturel; il a en soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience »¹.

¹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, Trad. Kostas Papaioannou, Paris, Librairie Plon, 1965, p. 250 [Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, p. 217]. Dorénavant nous faisons référence à cette édition comme *RH*. En outre, pour

Ainsi Hegel mettait en garde son public européen sur les entraves pour saisir le caractère spirituel des nations décrites par lui-même sous le signe de la barbarie. Il est remarquable que ce passage fasse partie des *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, où Hegel définit le processus historique comme l'activité par laquelle l'universalité de l'esprit se réalise dans le monde matériel et au sein de laquelle l'hétérogénéité culturelle s'intègre dans un cheminement univoque menant vers la conformation des États modernes européens. En dépit de cette compréhension de l'histoire, Hegel identifie l'existence d'une altérité qui échappe au processus dialectique du progrès et qui signale les limites de l'histoire du monde, conçue en tant qu'élément de convergence des différentes cultures dans un horizon spirituel commun. En conséquence, la barbarie que Hegel attribue à certaines existences humaines, ne peut pas être analysée simplement comme un nouveau contenu culturel se trouvant au même niveau que la diversité des peuples qui se succèdent dans le temps et se juxtaposent dans l'espace. Il s'agit, bien autrement, d'une réalité existentielle qui ébranle le concept même de culture à l'œuvre dans la compréhension hégélienne de l'histoire.

Nous le verrons, l'Afrique incarne, aux yeux de Hegel, le paradigme de la subjectivité qui demeure au seuil de l'histoire, des nations qui ne parviennent à aucun développement spirituel au fil du temps. Nous sommes néanmoins convaincus que le concept de barbarie n'est pas une notion à laquelle Hegel fait appel pour s'adresser exclusivement à une formation culturelle singulière. Bien autrement, il s'agit d'un concept fondamental pour comprendre les conditions de réalisation du projet d'une histoire universelle. L'allusion à la barbarie ne sera pas la forme hégélienne de signifier une curiosité anthropologique, mais plutôt la désignation des limites de l'expérience occidentale de la modernité. Ce caractère « entièrement étranger à notre conscience » constitue le trouble qui hante l'histoire euro-centrée et qui, en même temps, fonctionne comme l'altérité pathologique qui justifie la mission civilisatrice occidentale.

Dans un premier temps (1), nous montrerons la manière dont Hegel définit l'anhistoricité de la barbarie en tant que limite de l'histoire *consciente* euro-centrée. En analysant ses propos sur l'Afrique, nous verrons comment la pensée de Hegel délimite une altérité radicale, laquelle, bien que non reléguée à une simple animalité, est considérée comme incapable d'accomplir, par elle-même, une humanité véritable. Par la suite (2), nous mènerons une analyse de la fonction de la détermination géographique dans la caractérisation hégélienne de l'existence anhistorique.

l'ensemble des textes de Hegel, nous signalons entre crochets les pages référées des éditions originales allemandes de chaque traduction.

Nous montrerons comment la fracture que Hegel introduit au sein de l'universalité humaine n'est liée à aucun fatalisme naturaliste mais repose, au contraire, sur une dualité spécifiquement spirituelle qui demeure constitutive du projet euro-centré d'une histoire universelle.

1. Le seuil de l'histoire consciente

Sous quelle forme l'esprit se détermine-t-il dans l'histoire ? Quelles modalités font de l'auto-aliénation de l'esprit un processus proprement *historique* ? D'après Hegel, ce qui constitue la forme concrète de la détermination historique ce sont les peuples. Dans l'esprit du peuple [*Volksgeist*], l'esprit se détermine en tant qu'existant, comme une particularité naturelle, et donc dans une extériorité sensible, temporelle et spatiale. La forme de l'esprit dans son accomplissement historique n'est alors plus l'homme individuel en tant que tel, mais l'individu participant d'une formation éthique – qui implique une organisation politique, religieuse, etc. –, prenant partie d'une universalité pratique.² L'esprit du peuple est ainsi la limitation et la particularisation de l'esprit qui se borne à une existence géo-temporellement située, dans une objectivité sociale qui se développe selon son principe interne et qui exprime – par et dans ce développement – une auto-détermination de l'absoluité spirituelle.

L'esprit objectif qui se développe dans l'histoire universelle au sein des esprit-du-peuple particuliers, c'est ce que Hegel appelle l'esprit du monde [*Weltgeist*], lequel incarne, à son tour, la réalisation objective universelle de l'esprit absolu.³ Ce qui détermine le progrès d'un peuple c'est le degré de compréhension qu'il a de sa propre particularité et de l'esprit dans son absoluité, en d'autres termes, la forme selon laquelle, en lui, l'esprit absolu prend conscience de soi-même.

² « La forme concrète qui revêt l'Esprit (que nous concevons essentiellement comme conscience de soi) n'est pas celle d'un individu humain singulier. L'Esprit est essentiellement individu ; mais dans l'élément de l'histoire universelle nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple. » (*RH*, p. 80 [p. 59]).

³ C'est ainsi que Bernard Bourgeois – sur lequel nous reviendrons ci-dessous – décrit la dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit absolu : « Il y a, en vérité, deux moments idéalement distincts dans un tel processus menant de l'esprit objectif à l'esprit absolu : le moment pour lui-même encore objectif du surgissement, dans l'esprit-du-peuple particulier, de l'esprit objectif universel ou de l'esprit-du-monde, et le moment en soi déjà absolu du surgissement dans cet esprit-du-monde, de l'esprit universel absolu. En réalité, l'auto-négation objective et l'auto-négation absolue de l'esprit objectif s'élaborent simultanément, de telle sorte que l'esprit-du-monde n'est pleinement affirmé que pour autant qu'en lui l'esprit nie son objectivité et en se posant comme esprit absolu [...] » (Bourgeois Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991, p. 18).

Les esprit-du-peuple à leur tour se distinguent selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes. Selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'esprit. L'ordre *éthique* des peuples et son droit constituent la conscience que l'esprit a de lui-même. Ils sont le concept que l'esprit a de lui-même. Ce qui se réalise dans l'histoire est donc la représentation de l'esprit. La conscience des peuples dépend du savoir que l'esprit a de lui-même ; et la conscience ultime à laquelle tout se ramène est celle de la liberté humaine⁴.

Un peuple déterminé n'est pas un instrument qu'un esprit universel abstrait manipulerait pour accomplir ses fins, mais il constitue le mode d'existence concret – historique, géographique – de la prise de conscience de soi de l'esprit absolu. L'esprit se réfléchit lui-même et il n'est rien d'autre que cette activité d'auto-position – tel est le principe de l'activité libre –, cependant cette réflexion ne se produit pas dans la neutralité d'une conscience intemporelle, mais au contraire dans les incarnations positives des esprits singuliers. La particularité de l'esprit du peuple n'est donc pas donnée par la condition naturelle dans laquelle il se déploie – celui-ci n'est pas une *adaptation* de l'esprit absolu à la situation sensible – mais, plus fondamentalement, il est issu de l'autolimitation spirituelle de l'esprit dans une existence géo-temporelle.⁵ S'agissant de l'élément de l'histoire – ce qui le différencie nettement de l'élément naturel – la détermination est toujours une auto-particularisation de l'esprit. Le rapport *intérieur* de l'esprit avec sa détermination, du principe avec sa manifestation, constitue la matrice onto-logique de la rationalité historique hégélienne.

Ainsi, la dialectique propre au procès historique réussit à incorporer les singularités culturelles dans un seul et même développement global. C'est justement par le biais d'une prise de conscience de son propre principe particulier que le peuple s'ouvre aux autres cultures du monde et se reconnaît comme prenant partie à un processus universel qui le dépasse. Il y a pourtant certaines cultures, selon Hegel, qui incarnent une altérité d'une toute autre nature. Il ne s'agit plus de sociétés qui diffèrent par la substance éthique qui anime leur activité, mais par la manière dont elles se rapportent à leur propre principe spirituel. Aux limites de la réalisation

⁴ *RH*, p. 80 [p. 59].

⁵ « Si l'esprit d'un peuple est limité ou particularisé, ce n'est pas essentiellement d'abord parce qu'il est celui d'un peuple parmi d'autres – différence extérieure, par elle-même sans signification –, mais parce que son contenu éthico-étatique est borné, non encore rationnel, universel, total, bref unifié en un « monde ». Ou, en d'autres termes, l'esprit d'un peuple n'est pas soumis à l'esprit du monde en tant que celui-ci commanderait extérieurement l'histoire des peuples en lui préexistant à titre de simple intériorisation de leur (pseudo) totalité géographique, mais comme au sujet rationnel qui se réalise en lui selon un degré particulier. » (Bourgeois B., *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, *op. cit.*, p. 19–20).

spirituelle, Hegel identifie des existences humaines qui constituent une véritable barbarie anhistorique, une activité subjective au sein de laquelle le principe rationnel n'arrive pas à se déployer dans un mouvement effectif d'auto-conscience. Le continent africain est, pour Hegel, l'exemple paradigmatique de cette altérité qui ne s'intègre pas dans le développement univoque de l'histoire euro-centrée et qui demeure ainsi au seuil du mouvement d'auto-conscience de l'esprit:

L'Afrique proprement dite est la partie de ce continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un *état* de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit⁶. [...] Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde *anhistorique* non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil [*an der Schwelle*] de l'histoire universelle⁷.

Nous assistons donc au traçage d'un seuil qui divise d'un côté les existences civilisées, qui participent positivement de l'expérience de l'histoire universelle, et de l'autre des formations culturelles barbares qui sont repliées *en soi*, aux marges du processus historique. Hegel est catégorique en ce qui concerne la raison du partage : c'est la prise de conscience des peuples de son propre principe, et en conséquence la possibilité d'une réalisation spirituelle dans des objectivités éthiques telles que l'État, la religion ou la loi morale. Ce qui retient les subjectivités barbares aux frontières de l'histoire, c'est le fait que leur activité spirituelle ne parvient pas à se stabiliser dans une réalité culturelle déterminée et dans laquelle la conscience puisse se reconnaître. D'après Hegel, chez les Africains, l'établissement d'une universalité pratique telle que la loi morale, Dieu, l'État, etc. n'est pas possible ; toutes les constructions éthiques sont provisoires et soumises à la volonté arbitraire des sujets impliqués.⁸ La conscience des individus barbares demeure ainsi prisonnière

⁶ *RH*, p. 247 [p. 214].

⁷ *RH*, p. 269 [p. 234].

⁸ Cette définition de la barbarie spirituelle trouve une correspondance dans l'analyse menée par Hegel sur les religions « primitives ». La barbarie religieuse n'implique pas une absence du principe spirituel qui tend vers la représentation d'un être absolu, mais plutôt une présence dysfonctionnelle de celui-ci, qui ne parvient pas à fixer la représentation d'une objectivité divine existante en soi et pour soi. Chez le barbare, il y a déjà conscience de la supériorité de l'esprit face à la nature, et cependant ce constat ne se traduit pas dans la croyance à un Dieu transcendant comme dans les religions civilisées, mais dans la divinisation de la puissance du vouloir de l'individu sensible. Ainsi, la conscience

de leur particularité et n'arrive pas à se poser dans une effectivité extérieure lui permettant de se reconnaître comme universelle. La conscience de son propre principe – c'est-à-dire la conscience historique à proprement parler – fait défaut là où l'esprit est plongé dans l'arbitraire de la subjectivité naturelle.

Ce qui caractérise en effet les nègres, c'est précisément que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence. Dans son unité indifférenciée et concentrée, l'Africain n'en est pas encore arrivé à la distinction entre lui, individu singulier, et son universalité essentielle; d'où il suit que la connaissance d'un être absolu, qui serait autre que le moi et supérieur à lui, manque absolument⁹.

Cette brutale infériorisation du caractère africain n'aboutit cependant pas à une réduction de celui-ci à la seule condition animale. Le caractère anhistorique de leur activité ne relègue pas les barbares dans la région ontologique de la nature inconsciente ; la barbarie se manifeste comme une altérité radicale au sein même de la vie spécifiquement humaine. Ce qui caractérise l'humanité chez Hegel, c'est justement le mouvement de s'opposer à la nature et de s'affirmer dans sa liberté au-dessus de celle-ci. En ce sens, les africains sont déjà dans « l'élément spirituel », ils se posent comme supérieurs à la nécessité mécanique et établissent ainsi une relation de domination avec leur milieu naturel en vue de l'accomplissement de leurs propres objectifs.¹⁰ C'est dans le mouvement dans et par lequel cette supériorité

religieuse du barbare est prise dans un développement pathologique du désir spirituel, c'est-à-dire dans un repli du même sur la volonté arbitraire du sujet. Tel est le cas, par exemple, des expressions fétichistes de la conscience religieuse barbare que Hegel analyse dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* : « C'est là précisément ce qui est à comprendre au sujet des fétiches. Peu importe ce qu'ils sont – une sculpture, un morceau de bois, un animal, un fleuve, un arbre et autres choses semblables, une sauterelle qu'on garde prisonnière.... Il y a des fétiches honorés par des peuples entiers ou par toute une contrée, mais aussi des fétiches qui ne sont honorés que par un individu quel qu'il soit. Le fétiche n'est rien d'autre qu'une idole. Le mot est la corruption d'un mot portugais qui signifie idole. C'est de manière arbitraire qu'ils font de telle ou telle chose une idole, et c'est non moins arbitrairement qu'ils en changent. » (Hegel G.W.F., *Leçons sur la philosophie de la religion*, Tome II : « La religion déterminée », Tr. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2010, p. 169 [Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1983, Vol. IVa, p. 195]).

⁹ *RH*, p. 251 [p. 218].

¹⁰ Il faut néanmoins noter que, selon Hegel, la domination de l'africain sur la nature n'aboutit pas à une maîtrise technique de la même. Une telle domination n'est pas celle des navires européens sur la mer, mais une certaine « domination imaginaire » : « D'autre part, il ne s'agit pas non plus de l'intelligence qui réduit la nature à l'état de moyen, qui, par exemple, navigue sur la mer, et en un mot se rend maîtresse de la nature. Le pouvoir du nègre sur la nature est seulement une force de l'imagination, une domination imaginaire [*eingebildete Herrschaft*]. » (*RH*, p. 258 [p. 224]).

rité s'exerce où il faut chercher le caractère barbare de ces formations culturelles : bien que l'esprit soit au-dessus de la nature, il affirme sa primauté d'une manière naturelle. En d'autres termes, chez le barbare l'esprit opère une *libération encore naturelle de la nature*¹¹. Par le biais de ce concept certes paradoxal, Hegel réussit à affirmer l'appartenance à l'humanité des barbares en même temps qu'il récuse leur possibilité de parvenir librement à une authentique spiritualité historique:

L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel¹². [...] Il y en a, certes, la domination de l'homme sur la nature, mais sous le mode de l'arbitraire. C'est la volonté contingente de l'homme qui s'élève au-dessus du moment naturel qu'elle considère comme un moyen, auquel elle ne fait pas l'honneur de le traiter de façon appropriée à son essence [c'est-à-dire spirituellement], mais au contraire donne des ordres¹³.

Dans le même geste par lequel il nie la participation des Africains à la réalisation historique de l'esprit, Hegel les inclut dans l'élément spirituel de l'humanité. La barbarie est donc une figure dont l'ambiguïté ébranle les divisions du système conceptuel de notre auteur. Il s'agit certes d'une altérité radicale où l'esprit ne se développe pas selon son essence universelle, mais en même temps Hegel nous avertit que « une humanité animale c'est tout autre chose que l'animalité »¹⁴. Ce clivage anthropologique ne désigne pas la frontière bien connue entre l'esprit et la nature organique extérieure, mais une dualité interne à l'universalité humaine, une confrontation de l'esprit avec sa propre altérité pathologique. Bien que l'exclusion du barbare, en l'occurrence des Africains, ne nous renvoie pas à la non-historicité de l'animalité naturelle, nous devons nous demander pourquoi la démarcation d'un seuil de l'histoire vise certains sujets plutôt que d'autres. Il nous faut désormais saisir la fonction du conditionnement géographique dans l'identification des nations barbares.

¹¹ Nous reprenons ici l'expression de Bernard Bourgeois : « Ce qui veut dire que la vie de l'esprit – dont le sens est pourtant d'être une libération de soi-même d'avec la nature, la substitution de l'auto-détermination à la détermination par le dehors – apparaît comme étant elle-même déterminée par cette nature. L'esprit se pose dans une négation de la nature qui, comme auto-négation de celle-ci, est encore l'affirmation d'elle-même : *libération encore naturelle de la nature!* » (Bourgeois Bernard, *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 244).

¹² *RH*, p. 251 [p. 218].

¹³ *RH*, p. 257 [p. 223].

¹⁴ *RH*, p. 190 [p. 161].

2. L'espace au sein de la réalisation spirituelle

L'élément fondamental de l'histoire, le milieu [*Medium*] où elle se déploie, c'est le temps.¹⁵ C'est le travail négatif de la temporalité qui arrache les formations historiques de leurs fixations objectives et les transpose en tant que *moments* du développement de l'esprit. Le temps c'est ce qui rétablit l'unité à partir de la multiplicité sensible, autrement dit, c'est ce qui construit l'identité de soi à soi de l'esprit dans l'histoire. Cependant, l'histoire universelle qui s'incarne dans les esprits des peuples porte inexorablement la trace d'une aliénation plus profonde, à savoir, l'espace. Si le temps opère une différenciation *interne* des déterminations – le passage d'un peuple à l'autre comme des moments d'un seul et unique progrès global – l'espace constitue une différenciation *extérieure* qui juxtapose les déterminations dans l'immédiateté de leur réalisation matérielle et qui dissémine l'identité du développement spirituel.¹⁶

Nous comprenons ainsi pourquoi c'est dans la détermination de l'élément spatial que se découpent les formations qui troublent l'identité de l'humanité historique. C'est dans la division géographique de l'histoire du monde – impliquée dans l'élaboration d'un savoir sur la totalité globale – que se joue la division entre la réalisation historique de l'esprit et les formations culturelles anhistoriques. La construction d'un monde géographiquement divisé, distribué dans des zones qui conditionnent les réalisations spirituelles, c'est ce qui permet de délimiter le théâtre¹⁷ où se joue la pièce du développement historique de l'esprit :

¹⁵ « Il est conforme au concept de l'Esprit que l'évolution de l'histoire se produise dans le temps. Le temps contient la détermination du négatif. Pour nous il est quelque chose de positif, un fait positif ; mais il peut aussi signifier le contraire. Cette relation avec le néant est le temps [...] » (*RH*, p. 181 [p. 153]).

¹⁶ « Cela signifie que la différenciation de soi de l'esprit foncièrement identique à soi, c'est-à-dire sa réalisation essentiellement historique – puisque le temps est l'intériorisation de la différence dans l'identité –, s'extériorise par rapport à elle-même en se naturalisant dans et comme une différenciation spatiale ou géographique. [...] Une telle réalisation spatiale naturelle du temps qu'est l'esprit, qui fait que « les peuples comme configurations spirituelles, sont aussi par un côté, des êtres naturels », que les États naissent précisément en tant que « nations », soumet leur développement – d'abord dans son existence même, puis dans son processus – au principe de l'extériorité constitutif de la nature. Ainsi en raison de l'identité naturelle d'un moment (de l'esprit) et d'un lieu (de la nature) la vie d'un peuple peut être rivée au moment immédiat, non proprement spirituel, de l'esprit, ou, si elle parcourt, comme historiquement ses moments ultérieurs successifs, n'est vraiment elle-même, que dans l'un de ceux-ci, et c'est pourquoi l'esprit-du-monde séjourne successivement dans autant de peuples existants qu'il a des moments essentiels – bref, l'identité à soi de l'histoire s'aliène dans la différence d'avec soi de la géographie » (Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., p. 243–244).

¹⁷ Dans ces propos sur les conditions géographiques de l'histoire du monde, Hegel met en évidence, même explicitement (*Cf. RH*, p. 250 [p. 217]) l'influence du géographe allemand Karl Ritter. La

L'homme est perpétuellement obligé de tourner son attention vers la nature. L'homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l'état de moyen. La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l'histoire universelle. Sur ce plan, l'esprit libre a rejeté ces extrêmes. En somme c'est la zone tempérée qui a servi de théâtre pour le spectacle de l'histoire universelle¹⁸.

Cette « zonification » qui distingue les territoires selon les conditions qu'ils offrent pour le développement de la vie humaine est constitutive du partage entre civilisation et barbarie qui fait l'objet de notre analyse. Il faut néanmoins noter que dans ce cas, la « zone » ne fait pas référence à la pure détermination physique naturelle mais au mode par lequel l'esprit se matérialise dans une existence géo-localisée.¹⁹ C'est donc dans le rapport particulier qui s'établit – sous une condition géographique donnée – entre nature et esprit que se distinguent les peuples civilisés des nations sans histoire. Les sujets en dehors de la zone tempérée ne sont pas anhistoriques en raison d'un empêchement de l'esprit pour se libérer de la nature ; ils sont privés d'histoire à cause d'une libération défailante, pathologique de l'esprit, laquelle s'opère à l'occasion de certains milieux naturels. La barbarie ne renvoie pas ainsi à une force naturelle triomphant sur l'esprit, mais à une résistance interne à la médiation nature-esprit qui entrave l'appropriation proprement humaine de la nature. En d'autres termes, la force de la nature ne perturbe – ni anéantit – du dehors une spiritualité déjà incarnée ; en revanche, la condition même de la réalisation sensible du principe spirituel bloque la médiation véritablement rationnelle entre esprit et nature, c'est-à-dire la médiation historique.

En ce sens, une connaissance géographique bornée à la description de la nature physique des environnements se révèle incapable pour saisir la détermination du caractère des peuples. Bien autrement, il faut construire un savoir des modes

Géographie générale de celui-ci est déterminante non seulement dans l'analyse du continent africain mais aussi dans la compréhension générale de la science géographique que Hegel manifeste. Nous reviendrons à ce propos, voyons pour l'instant comment Ritter utilise la métaphore du théâtre dans l'introduction de son œuvre : « Ça ne serait donc pas un travail inutile que d'étudier, dans l'intérêt de l'histoire de l'homme et des peuples, le théâtre de leur activité, la terre, dans son rapport immédiat avec l'homme, [...] » (Ritter Karl, *Géographie générale comparée*, Trad. Buret E. et Desor E., Bruxelles, Etablissement Encyclographique, 1837, p. 4).

¹⁸ *RH*, p. 221 [p. 191].

¹⁹ Nous voyons à nouveau ici les résonances du projet scientifique de Ritter qui dépasse largement l'idée d'une géographie physique: « Nous ne nous occuperons pas seulement des forces mécaniques et chimiques, mais aussi des forces organiques de virtualités moins calculées qui se manifestent dans le temps et pénètrent dans les natures intelligentes et morales. C'est pourquoi nous rejeterons l'expression usitée de géographie physique [...] » (Ritter K., *Géographie générale comparée*, op. cit., p. 14)

par lesquels l'esprit s'enracine à une existence spatiale déterminée. Cet aspect naturel de la réalisation historique des peuples est ce qui constitue les peuples en tant que particularités naturelles, c'est-à-dire en tant que *nations* :

Dans la mesure où elle se manifeste dans la nature, cette particularité est particulière naturelle, c'est-à-dire qu'elle existe comme principe naturel, comme détermination naturelle particulière. C'est la raison pour laquelle chaque peuple représentant un degré particulier du développement de l'Esprit, est une *nation*. Sa configuration naturelle correspond à ce qui, dans la suite des formes spirituelles, est le principe spirituel. Cet aspect naturel nous fait entrer dans le domaine de la détermination géographique [...] ²⁰.

Ce n'est pas le simple espace naturel terrestre qui est visé, mais la *spatialisation* de l'esprit du monde dans son développement nécessaire. La géographie hégélienne se distingue rapidement d'une connaissance sur la seule composition physique du monde. Elle construit, en revanche, un discours sur les déterminations que nous pourrions appeler géo-spirituelles, un savoir du monde qui vise les enjeux de l'aspect naturel de la réalisation spirituelle des peuples.²¹ L'utilité d'une géographie au sein de la philosophie de l'histoire n'est pas d'établir une simple base naturelle pour le déroulement ultérieur des cultures – et qui pourrait en tout cas les influencer extérieurement –, mais d'identifier les implications de la nécessaire spatialisation de l'esprit dans une vie située, ancrée dans une zone qui est déjà médiatisée par l'activité de l'homme. Cet entre-deux – de l'esprit déjà incarné et de la nature déjà médiatisée – constitue le caractère *national*²² des peuples, et c'est précisément à ce niveau que s'agence la géo-localisation hégélienne de la barbarie.

²⁰ *RH*, p. 217 [p. 188].

²¹ Hegel affirme « L'histoire universelle est donc en général l'explication de l'Esprit dans le temps de même que l'Idée s'explique dans l'espace comme nature » (*RH*, p. 182 [p. 154]). Jusqu'ici tout semble s'encadrer dans les divisions schématiques hégéliennes: l'espace est l'élément de la nature, le temps celui de l'esprit. Cependant, Hegel introduit tout de suite une complexification : « En outre, les peuples en tant que formations spirituelles sont également, par un certain côté des êtres naturels. Les diverses figures [des peuples] se manifestent également comme existant dans l'espace l'une à côté de l'autre, dans une indifférence réciproque et avec la même tendance vers la pérennité » (*RH*, p. 183 [p. 154]).

²² Dans sa philosophie de l'histoire, Hegel renvoie le terme nation à son origine dans le mot latin « *nasci* », et le définit comme le caractère d'un peuple « en tant qu'il est né » (*RH*, p. 219 [p. 189]). Ainsi, la nation est un concept qui occupe une place très spécifique dans le rapport entre nature et esprit, il s'agit de l'aspect dans lequel l'esprit est affecté par sa particularisation dans une réalité naturelle. Les nations barbares, sont pour Hegel, celles qui ne parviennent pas à dépasser cette auto-affectation pathologique, ne peuvent pas construire l'universalité éthique de l'Etat et ne réussissent donc pas à devenir un peuple au sens propre. C'est ainsi que Hegel l'explique dans l'*Encyclopédie*: « [...] un peuple non formé en Etat (une nation en tant que telle) n'a proprement aucune histoire, ainsi que

Dès lors, le traitement hégélien de la barbarie ne conduit point à un fatalisme géographique de type naturaliste. Il n'y a pas de causalité extérieure d'une nature géographique sur une essence éthique identique à elle-même ; bien au contraire il s'agit d'une perturbation interne à l'esprit inhérente à sa réalisation dans une existence matérielle. Hegel s'oppose ainsi à l'idée de l'élément géographique comme *détermination absolue* du milieu naturel sur le caractère des peuples :

Or ce caractère donne en même temps la manière dont les peuples se présentent dans l'histoire du monde, y prennent place et position. Cette connexion entre la nature et le caractère de l'homme semble bien *être* en opposition avec la liberté du vouloir humain. L'élément sensible en général est fait de ce lien, et l'on pourrait bien penser que l'homme possède sa liberté en lui-même, indépendamment de la nature. En fait, il ne faut pas considérer cette connexion comme un rapport de dépendance signifiant que le caractère des peuples serait formé par la seule détermination naturelle du sol. L'Esprit ne doit pas *être* pensé comme quelque chose d'abstrait qui recevrait après coup son contenu de la nature. Bien au contraire, les esprits qui se présentent dans l'histoire sont des esprits particuliers, déterminés. [...] Ces considérations semblent s'accorder avec ce qu'on dit au sujet de l'influence du climat sur les situations humaines. C'est l'opinion universellement admise que l'esprit particulier d'un peuple se rattache au climat de la nation. Une nation c'est un peuple en tant qu'il est né. Toutes ces idées sont très répandues. Cependant, si nécessaire que soit le lien du principe spirituel avec le principe naturel, il ne faut pas s'en tenir à ce qu'on dit généralement et attribuer au climat des effets et des influences trop particulières²³.

La géo-localisation de la barbarie n'aboutit donc pas à un déterminisme naturaliste de l'anhistoricité, mais à la disposition d'une fracture géo-spirituelle dont a besoin le caractère « mondial » du développement de l'histoire universelle. Ancrée dans la condition spatiale de la réalisation historique, cette fracture est alors une différenciation qui s'effectue au sein de l'unité de l'humanité. La position – de la part d'un savoir géo-anthropologique – de l'humanité-autre du barbare, montre comment l'esprit du monde se réconcilie avec soi-même *dans* et *par* l'exclusion d'une altérité radicale.

Le fait que Hegel refuse le fatalisme géographique signifie-t-il qu'il existe une possibilité pour les nations non-européennes catégorisées comme barbares d'ac-

les peuples ont existé avant de se former en État, et que d'autres existent encore maintenant en tant que nations sauvages. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Tome III : « Philosophie de l'esprit », Trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 329 [Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von Friedrich Nicolai und Otto Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1959, p. 428]).

²³ *RH*, p. 219, [p. 189].

céder à l'histoire universelle ? Est-ce que finalement, l'absoluité de l'esprit réussit à inclure, malgré tout, l'altérité radicale dans un horizon spirituel commun ? Certains commentateurs répondent affirmativement à ces questions ; voyons comment Bernard Bourgeois – célèbre commentateur et traducteur de Hegel en français – déduit, à partir de l'anti-naturalisme, la certitude que la pensée hégélienne permet de dépasser la fracture civilisation-barbarie dans l'affirmation de l'universalité de l'humanité :

C'est pourquoi l'inhumain de situation ou de condition n'est pas imposé par l'esprit-du-monde à tel groupe d'hommes comme un destin absolu. [...] C'est ainsi que Hegel qui a décrit la race 'éthiopienne' comme incapable originellement de s'élever à l'historicité, c'est-à-dire à l'humanité véritable, et ce en tant qu'elle vit dans le « pays fermé sur soi », comme tel (encore) non pénétrable, qu'est le continent noir – libère tout à fait, par une telle explication, la possibilité de son développement culturel, individuel et collectif, à travers la *mise en rapport négative d'abord forcée* des peuples africains avec d'autres peuples. Si, originellement le nègre – dont l'esprit, en son 'intensité' concentrée sur soi, intériorise la masse compacte, sans différence, du pays africain – ne peut ressentir la contradiction impliquée dans « toute impulsion intérieure en direction de la culture », il a cependant en lui originellement une 'aptitude à la culture'²⁴.

Selon cette défense « hégélienne de Hegel » que Bourgeois entend mener, l'aptitude à la culture attribuée aux barbares signifie que, lors d'une transformation de ses conditions existentielles, l'humanité-autre des barbares peut devenir une humanité véritable, avec l'historicité et les droits que cela implique.²⁵ En ce qui nous concerne, et bien que l'examen de Bourgeois soit rigoureux et précis, nous nous éloignons de la conclusion qu'il en tire. La frontière que Hegel détermine est *essentielle* à la réalisation historique de l'esprit et, dès lors, elle ne peut pas être surmontée par le biais de la simple affirmation de l'identité de soi à soi du genre humain. L'aptitude à la culture des barbares ne désigne pas tant la possibilité pour les peuples non-historiques de participer de plein droit à l'activité spirituelle de dépassement de la nature, mais, bien au contraire, elle implique et justifie la tâche civilisatrice des peuples historiques – et plus précisément des peuples chrétiens européens qui constituent l'aboutissement du progrès historique – de domination de ces formations culturelles encore *trop naturelles*. Le fait que Hegel échappe au déterminisme géographique-physique le plus élémentaire, loin de le conduire vers

²⁴ Bourgeois B, *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., 1992, p. 247.

²⁵ « Il est patent que la reconnaissance, par Hegel, de la base naturelle-géographique de l'histoire ne peut le moins du monde justifier de sa part une quelconque modération de son affirmation universaliste de l'homme et ses droits » (*Ibid.*, p. 248).

la contestation des rapports de domination de l'altérité culturelle, le conforte dans la justification de la « mise en rapport négative, d'abord forcée »²⁶ qui constitue le système global du pouvoir colonial. L'aptitude de cette humanité-autre à devenir humanité pleine, ne parle pas seulement de l'ahistoricité des barbares, mais de la tâche (absolument historique) des États européens, de la mission civilisatrice des peuples qui représentent la matérialisation la plus développée de l'esprit dans le monde. La possibilité pour les barbares de changer de condition – « l'homme peut justement changer son milieu et de milieu : à la différence de l'animal, il peut vivre partout »²⁷ – ne relativise en aucun cas la fracture géo-anthropologique immanente au devenir-monde de l'esprit ; bien au contraire, elle réaffirme sa nécessité, elle montre comment l'antagonisme entre civilisation et barbarie – justement dans la mesure où celle-ci devient potentiellement civilisable – est essentiel au développement d'une histoire universelle.

Si le passage de la liberté *en soi* du barbare à la liberté *pour soi* propre des peuples historiques doit s'effectuer par une influence *nécessairement* extérieure, l'identité de l'humanité avec soi-même se complexifie davantage. Les « nations sans histoire » n'échappent pas à leur condition par l'activité d'une liberté qui est la leur, mais justement par un extérieur civilisateur qui est déterminé par la même fracture anthropologique. Si ces peuples n'ont pas de « destin absolu » marqué par leur existence géographique, c'est parce qu'ils reçoivent extérieurement la domination d'un pouvoir qui les prend comme objet d'un processus de normalisation existentielle, et non parce qu'ils peuvent parvenir par eux-mêmes (c'est-à-dire librement) à l'indépendance de l'esprit à l'égard de sa condition spatiale. Ainsi, de l'affirmation que « l'homme peut vivre partout » – qui serait pour Bourgeois le triomphe de l'universalité en soi de l'être humain en dépit des divisions – résulte l'ouverture à l'exercice concret du clivage colonial. « L'homme peut vivre partout » n'implique pas la possibilité pour les peuples ahistoriques de se déplacer librement, de transformer de façon autonome leur condition naturelle-existentielle, mais la possibilité d'être (librement) *déplaçables* par la colonisation menée par les puissances européennes, lesquelles opèrent, dans le développement libre et historique de son principe spirituel, la transformation de la condition des barbares. La possibilité en soi du barbare de devenir humain au sens plein, son aptitude à être conduit par un autre dans le véritable chemin de l'histoire, ne nuance pas la fracture interne de l'esprit objectif, mais renforce la supériorité des peuples historiques, qui ne seront pas, désormais, simplement des peuples civilisés, mais essentiellement des peuples *civilisateurs*.

²⁶ Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., 1992, p. 247.

²⁷ *Ibid.*, p. 246.

Conclusion

Les commentateurs « hégéliens de Hegel » ont certainement raison lorsqu'ils affirment que le philosophe conteste tout fatalisme géographique par les mêmes raisons par lesquelles il s'oppose au racisme biologiste ;²⁸ à savoir, le refus ferme de tout naturalisme déterministe au sein d'une philosophie qui prône la liberté absolue de l'esprit. Cependant, cette réflexion pourrait nous faire penser que le seuil de l'histoire que Hegel construit représente une facticité historique relative et contingente. C'est le cas – et nous l'avons vu – de Bernard Bourgeois, qui affirme que les déterminations géo-raciales ne peuvent pas être des conditionnements absolus au développement de l'esprit. Mais voyons comment Bourgeois lui-même doit admettre que la possibilité du devenir historique que Hegel octroie aux Africains est soumise à « l'intervention » extra africaine que ceux-là doivent recevoir :

Il [Hegel] affirme à la fois la *possibilité* d'un développement culturel des Africains, et la *condition* limitant – c'est-à-dire déterminant – la réalisation de cette possibilité : 'l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée... Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion *intérieure* en direction de la culture'; la *dynamis* est présente, pas l'*energeia*. [...] Mais la suite de ce texte dégage aussi, du fait même qui atteste (de l'être au possible, la conséquence est valable!) l'existence de l'aptitude africaine à la culture, la condition extra-africaine de la réalisation de cette aptitude. La virtualité africaine de la culture

²⁸ Pour des raisons d'extension, nous n'avons pas fait référence dans ce travail à l'importance de la détermination ethno-raciale dans la construction de la frontière anthropologique. De même que l'élément géo-spatial, la division raciale que Hegel conçoit ne peut pas déboucher sur une fixation naturaliste qui détermine de manière absolue la liberté des sujets en question: « On a accordé une importance à cette question parce que l'on croyait pouvoir expliquer en admettant une provenance à partir de plusieurs couples, la supériorité spirituelle de l'une des espèces humaines sur l'autre, et que, voire même, l'on espérait prouver que les hommes étaient, suivant leurs capacités spirituelles, si divers par nature que quelques-uns pouvaient être commandés comme des animaux. Mais, de la provenance, on ne peut tirer aucun argument pour affirmer le droit ou le non droit des hommes à la liberté et à la domination. L'homme est en-soi rationnel ; en cela réside la possibilité de l'égalité du droit de tous les hommes, – la nullité d'une différenciation rigide en espèces d'hommes ayant un droit et en espèces d'hommes sans droit. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., 1988, p. 415 [Hegel G.W.F., *Die philosophie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von Hermann Glockner, Vol. 10, p. 70–71]). C'est à partir de ce passage que de nombreux interprètes déduisent l'impossibilité d'attribuer un racisme, quel qu'il soit, à la pensée hégélienne. Pour notre part, nous croyons que l'absence d'un racisme biologiste ne change en rien le fait que Hegel dispose une racialisation hiérarchisée, qui identifie la barbarie comme une dérive pathologique de l'humanité à l'occasion de sa réalisation dans une corpo-physiologie déterminée. La spécificité de l'usage hégélien de la détermination raciale met en lumière le fait que les clivages internes à l'humanité, habilités par la pensée euro-centrique, vont bien au-delà des classifications biologistes, et cohabitent avec la posture universaliste à l'égard de la nature en soi de l'être humain.

ne se réalise, aux yeux de Hegel, que par l'intervention d'un *choc extérieur*. L'Afrique ne peut par elle-même actualiser ce qu'elle est en puissance²⁹.

Bien que le clivage hégélien entre civilisation et barbarie ne soit pas naturaliste, il demeure néanmoins absolu, du moment où l'ouverture qui autorise l'africanité à sortir de son exclusion de l'histoire reproduit la hiérarchisation qui fait des Africains des sujets inférieurs. Leur anhistoricité est contingente – « elle-même historique » pourrions-nous dire avec Bourgeois –, mais non pas à l'égard de leur propre vie spirituelle ; là où Hegel donne aux Africains une voie pour parvenir au progrès, l'opération d'infériorisation coloniale agit et persiste, car cette possibilité ne peut pas être actualisée par leur propre développement autonome. « L'aptitude à la culture » ne tempère point la supériorité européenne, bien au contraire elle représente l'opportunité de l'exercer, car le sujet du *passage* à la civilisation du barbare – à l'occasion, l'entrée de l'Africain dans l'histoire – demeure toujours l'europpéen civilisé.³⁰ La possibilité *en soi* de surmonter la différence géo-physiologique – de même que la différence géo-spatiale comme nous l'avons vu ci-dessus – clôt le déterminisme naturaliste mais non pas la hiérarchisation coloniale, laquelle, devenue maintenant un clivage interne à l'esprit, justifie la domination de l'humanité véritable sur l'humanité défaillante des peuples sans histoire.

Dans ce sens, le projet hégélien d'une histoire universelle – qui est plus généralement un projet de la modernité européenne – se trouve parcouru par une ambiguïté constitutive. D'un côté il s'agit de la construction d'une universalité éthique qui réussit – bien qu'à travers des conflits, des guerres et d'autres événements matériels tragiques – à réconcilier l'hétérogénéité des différences culturelles. Mais de l'autre, la *Weltgeschichte* hégélienne habilite et dispose un seuil au sein de l'humani-

²⁹ Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., p. 265–266. Le passage de l'*Encyclopédie* repris par Bourgeois est le suivant : « L'aptitude à la culture ne peut pas leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme, et parlé avec émotion de la liberté qu'ils ont eu grâce à lui après une longue servitude de l'esprit, mais ils ont aussi, à Haïti, formé un état selon des principes chrétiens. Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture. Dans leur patrie, règne le despotisme le plus effrayant ; là ils ne parviennent pas au sentiment de la personnalité de l'homme, – là, leur esprit est tout à fait sommeillant, reste abîmé en lui-même, n'accomplit aucun progrès, et correspond ainsi à la masse compacte, sans différence, du pays africain. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., p. 417 [p. 73–74, Edition Glockner]).

³⁰ Dans l'analyse de Ritter sur l'Afrique nous retrouvons, sous la forme d'une interrogation, la question de l'intervention civilisatrice extérieure que doivent subir les africains pour parvenir à une existence authentiquement historique : « Faudra-t-il que la civilisation soit portée de l'extérieur, et inoculée, pour ainsi dire aux habitants du Soudan [terme que Ritter utilise pour se référer à l'Afrique centrale], parce que, à en juger d'après tout le développement de l'histoire les autres sont appelés à donner, et eux à recevoir ? » (Ritter K., *Géographie générale comparée*, op. cit., p. 576).

té qui fracture l'existence spirituelle et qui est essentiel au mouvement d'expansion mondiale de la vérité éthique des États modernes. C'est à cet égard que nous faisons nôtres les propos d'Étienne Balibar, lorsqu'il montre la manière dont la dialectique de l'histoire du monde, justement par sa prétention totalisante, s'exerce dans et par une frontière qui divise fondamentalement la civilisation et la barbarie :

Or nous vivons aujourd'hui dans un *âge* post-historique à l'égard de cette figure de la dialectique, non pas au sens d'une disparition de l'historicité mais au sens d'une disparition du postulat, ou l'illusion, de l'univocité de l'histoire. C'est pourquoi Hegel dans toute sa grandeur ne pouvait pas comprendre, à savoir, que la dialectique de l'universel dans l'histoire a elle aussi la fonction d'une norme, qu'elle a elle aussi par principe, comme la métaphysique de l'essence, ou la métaphysique du transcendantal, de produire ses exclusions internes, ne serait-ce qu'en traçant *a priori* une frontière entre la barbarie et la civilisation, ou les civilisations du 'passé' et les civilisations de 'l'avenir'³¹.

En conséquence, le conflit que le seuil de l'histoire introduit au sein de la philosophie de Hegel n'est pas une contingence propre d'une incomplétude de celle-ci – ou de son caractère biaisé, illusoire, rempli de préjugés, etc. –, il s'agit au contraire d'une fracture constitutive de *l'opération réelle* par laquelle un universalisme s'énonce et se rend effectif. De cette manière l'universalisme humaniste hégélien – « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée » – s'actualise³² et devient réel à travers l'introduction du clivage géo-anthropologique essentiel à la domination coloniale – « pourtant ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture ». Bien que l'histoire du monde soit la médiation temporelle qui internalise les différences dans un même parcours spirituel, elle constitue aussi l'horizon d'apparition d'une frontière qui divise l'humanité authentique de l'humanité barbare. Dans le même mouvement par lequel la conscience européenne se pose comme centre et fin de l'universalité historique, elle fait l'expérience de sa limite radicale et du travail de normalisation qu'elle entretient avec sa propre altérité pathologique.

³¹ Balibar Etienne, *Des Universels*, Paris, Galilée, 2016, p. 32.

³² Il faut être clair sur ce point car le terme « actualiser » peut prêter à confusion. L'universel tel que le conçoit Hegel n'existe pas « avant » ou « en dehors » de son énonciation dans une situation particulière. Ainsi, le clivage métaphysique traditionnel virtualité-actualité devient inapproprié car il n'y a pas chez Hegel d'absolu silencieux qui, après coup, se réaliserait dans le monde sensible, pour reprendre la représentation théologique de Dieu avant la création. Nous suivons ici toujours Balibar : « [...] ce que nous dit Hegel n'est pas que les discours de l'universel en s'énonçant ont été victimes d'une « chute » dans l'enfer du monde matériel, ou dans un champ de réalité empirique qui les aurait trahis et privés de leur pureté originelle. Il n'est pas néoplatonicien. Car précisément les discours de l'universel n'existent pas avant leur énonciation, ils coïncident avec son opération. » (*Ibid.*, p. 45).

Dès lors, le « choc extérieur » auquel faisait référence Bernard Bourgeois comme condition de l'accès à l'histoire des nations barbares ne peut pas être considéré comme une simple contingence empirique, inessentielle à l'égard de la réalisation matérielle de l'esprit. Le choc de la domination coloniale est certainement une interruption de la dialectique hégélienne, au sein de laquelle chaque peuple subit les transformations que son propre principe spirituel prescrit. Mais cet intervalle dans l'auto-détermination des peuples est néanmoins fondamental pour la *mission* de l'universel euro-centré,³³ il s'agit donc d'un rapport purement *extérieur* qui sous-tend tout le travail *d'intériorisation* de la différence culturelle, c'est *l'exclusion* du barbare qui rend effectif le travail de la norme civilisatrice. La violence du choc colonial n'est donc pas un épiphénomène empirique qui pourrait être réduit à un moment interne de la réconciliation de l'esprit universel avec soi-même, mais l'expression de la fracture anthropologique élémentaire sur laquelle repose l'expérience euro-centrée de l'histoire du monde.

Manuel Tangorra est un doctorant argentin qui se trouve actuellement à l'Université Catholique de Louvain où il prépare une thèse sur l'anthropologie philosophique de Hegel. Au-delà de la philosophie hégélienne, ses intérêts recouvrent l'ensemble de la tradition idéaliste, notamment les pensées de Kant et de Fichte. Sa recherche actuelle entend revisiter la philosophie pratique de ces auteurs à la lumière des débats contemporains liés au multiculturalisme, à l'eurocentrisme et à la colonialité de la pensée.

E-mail : manuel.tangorra@uclouvain.be

³³ Le lien intime entre la pensée universaliste de la mission coloniale – notamment de l'évangélisation chrétienne comme composant fondamental de la même – et l'infériorisation des sujets racisés, a été abordé d'une manière soignée par Laënnec Hurbon dans son article « Racisme et théologie missionnaire » : « L'esclavage antique par exemple n'a pas donné naissance à une mythologie raciale au sens où nous l'entendons actuellement ; l'antijudaïsme des quatre premiers siècles non plus. Il faut attendre les Croisades, mais surtout l'esclavage et les empires coloniaux d'à partir du XVI^e siècle pour voir se développer le racisme. Paradoxalement ce développement du racisme s'est opéré en même temps que le développement des idées de démocratie, d'humanitarisme, et d'universalisme. Il fallait trouver désormais, au nom même de la fraternité, une justification au travail forcé et à la colonisation, en décrétant inférieurs, c'est-à-dire barbares, primitifs, païens, les peuples dont on convoitait les richesses et qu'on utilisait. » (Hurbon Laënnec, « Racisme et théologie missionnaire », in *Présence Africaine* 1969/3 (N° 71), p. 36–37).