Lumières et esclavage

Bernard Gainot, Marcel Dorigny, Jean Ehrard et Alyssa Goldstein Sepinwall

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ahrf/13515>

DOI : 10.4000/ahrf.13515

ISSN : 1952-403X

Éditeur :

Armand Colin, Société des études robespierristes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2015

Pagination : 149-169

ISBN : 9782200929718

ISSN : 0003-4436

Référence électronique

Bernard Gainot, Marcel Dorigny, Jean Ehrard et Alyssa Goldstein Sepinwall, « Lumières et esclavage », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 380 | juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/13515> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.13515>

LUMIÈRES ET ESCLAVAGE

Bernard GAINOT
Marcel DORIGNY
Jean EHRARD
Alyssa Goldstein SEPINWALL

Bernard Gainot

L'historiographie « progressiste » a longtemps reposé sur une équivalence peu problématisée entre le « mouvement des Lumières », envisagé comme un bloc, et l'abolitionnisme, dont la version radicale se manifesterait au cours de la Révolution Française.

Depuis quelques décennies, cette interprétation linéaire est, parfois violemment, remise en cause. Les penseurs des Lumières auraient, au mieux, fait l'impasse sur la condamnation effective de l'institution esclavagiste en actes, telle qu'elle ne cessait de prendre de l'ampleur dans les colonies tropicales des Antilles et de l'Océan Indien ; au pire, ils se seraient faits complices de cette institution, en prenant des participations au trafic négrier ou en fournissant une armature conceptuelle au racisme biologique émergent. Dans un ouvrage qui connut un grand succès médiatique, quoique reposant sur un contresens et truffé d'erreurs factuelles, on pouvait lire :

« Vaut-il mieux oser dire que les Lumières, quoiqu'elles éclairent, n'arrivent ni à *humaniser* les Noirs, ni à *territorialiser* l'Afrique ? Je crains qu'il ne faille risquer, hasarder, oser si l'on tient à rester dans la vérité historique, à se donner les moyens de comprendre quelque chose à la disproportion flagrante dans ces textes essentiels entre la grandeur des exposés théoriques et la pusillanimité de leurs chutes politiques ou pratiques, entre la grandiloquence des anathèmes au plan des principes, et les tergiversations casuistiques dans les chuchotements des remèdes

proposés (quand propositions de cet ordre il y a) au chancre immonde de l'esclavage »¹.

Il m'a semblé particulièrement important de proposer quelques pistes de réflexion sur ce débat dans notre revue, parce qu'il interroge au premier chef le lien entre théorie et pratique à l'âge des révolutions. Il ne s'agit aucunement de réhabiliter une interprétation linéaire de l'idéologie « progressiste » des Lumières. Le courant constitué postérieurement sous ce nom n'était unifié ni dans son expression, ni dans sa temporalité. À travers les conditions concrètes de ses énonciations successives, l'historien doit être attentif aux sociétés qui reçoivent le message, tout comme aux groupes qui le formulent. Derrière la mise au point de l'observation et de ses règles, c'est toute la question de l'universalisme qui est posée. Moreau de Saint-Méry fut tout à la fois un praticien des Lumières, un administrateur colonial « éclairé », un dirigeant révolutionnaire, et un propagandiste actif du *statu quo* esclavagiste.

À l'inverse, il n'est pas question de participer à un quelconque « procès des Lumières », parce que cette posture serait dans l'air du temps. Il faut rappeler avec force, une fois de plus, que la confusion du registre historique et du registre judiciaire, masquée par la rhétorique de l'indignation morale, ne peut se faire qu'au détriment de l'analyse historique et de l'élaboration du droit. L'esclavage, institué selon des modalités diverses, existe depuis l'aube des temps ; mais l'abolitionnisme, jusqu'à plus amples découvertes, ne se constitua en principe et en maximes, que dans le sillage des empires modernes occidentaux, espagnol, anglais et français.

Pour faire le point sur ce débat, j'ai demandé à trois éminents spécialistes de répondre à une série de questions qui, bien loin d'être exhaustive, ouvre des pistes de réflexion ou présente des chantiers récents de la recherche.

Jean Ehrard est ancien professeur et doyen (1968-1971) de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, ancien président de la Société française d'étude du XVIII^e siècle ; il est notamment spécialiste de Montesquieu. Son ouvrage récent, précisément intitulé *Lumières et*

(1) Louis SALA-MOLINS, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 2002 (1^{re} édition, 1987).

esclavage s'efforce de repartir des textes pour les placer dans un contexte culturel plus large, ce qui permet d'éviter anachronismes et contresens ².

Alyssa Goldstein Sepinwall est professeur d'Histoire à l'Université d'État de Californie, San Marcos. Son travail remarqué sur l'abbé Grégoire³, récemment traduit en français⁴, permet de s'interroger sur les fondements et les limites d'une pensée originale des Lumières tardives, au carrefour de deux des courants majeurs de l'abolitionnisme occidental, le libéralisme politique et le christianisme évangélique. Alyssa Sepinwall oriente aujourd'hui ses travaux vers l'histoire culturelle de la société haïtienne depuis la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours⁵

Marcel Dorigny est maître de conférences honoraire de l'Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, ancien secrétaire de la Société des études robespierristes. Il a consacré de nombreux travaux à la traite négrière⁶, à l'histoire de la pensée et de l'action abolitionnistes⁷, à la structuration et à la reconfiguration des empires coloniaux⁸

La position globale du problème laisse entendre que le mouvement des Lumières forme un bloc, et que sa position sur l'esclavage serait unifiée. Or, il n'en est rien. Pourriez-vous fournir quelques précisions sur les différentes façons d'aborder la question de l'esclavage chez les penseurs des Lumières ? L'approche historique suppose en outre une périodisation ; quels sont les différents contextes d'élaboration des prises de position, et à partir de quels faits ces contextes ont-ils évolué ?

Jean Ehrard

Il est pertinent de parler d'un « mouvement » des Lumières, un peu comme on parle, à propos de ce que d'aucuns préfèrent désigner, non sans un petit frisson, comme « les événements » de 1968, du « mouvement de mai ». Pas plus que ce dernier, le mouvement des Lumières n'a été le fait d'un groupe défini, d'un parti, ni la mise en œuvre d'une doctrine :

(2) Jean EHRARD, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Paris, André Versaille éditeur, 2008.

(3) Alyssa Goldstein SEPINWALL, *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism*, University of California Press, 2005.

(4) *Idem*, *L'abbé Grégoire et la Révolution française*, Paris, Les Perséides, 2008.

(5) Voir par exemple *Id.*, *Haitian History : New Perspectives*, London, Routledge, 2013.

(6) Marcel DORIGNY en collaboration avec Bernard GAINOT, *Atlas des esclavages, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Autrement, 4^e édition 2013 (1^{re} édition 2007).

(7) *Idem*, en collaboration avec Bernard GAINOT, *La Société des Amis des Noirs. Contribution à une histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Unesco, 2007.

(8) *Id.*, *Atlas des premières colonisations, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Autrement, 2013.

plutôt un bouillonnement contestataire, un questionnement général, une effervescence, une explosion. Les convictions, les exigences et les refus qui l'ont caractérisé se sont accompagnés de multiples nuances et contradictions. On ne peut s'étonner de retrouver ces divergences dans les réactions du siècle de la Philosophie à la traite des Noirs et à l'esclavage colonial : c'est le contraire qui serait surprenant.

Pour partie, la diversité des points de vue et des témoignages vient de celle des témoins, clercs ou laïcs, de leur statut professionnel, de leur origine géographique, de leurs domaines de compétence et de curiosité intellectuelle. Peut-on s'attendre à des réactions et des jugements identiques chez un créole ou un métropolitain fraîchement débarqué, chez un missionnaire, un marin ou un négociant, chez un naturaliste, un moraliste, un juriste, un économiste ? Et cela, alors qu'à ces premières causes de différenciation s'ajoutent toutes les variables individuelles de culture et de sensibilité ?

Dans cette complexité foisonnante on décèle pourtant une ligne de force, une direction générale dans laquelle se succèdent, vis-à-vis de l'esclavage colonial, trois attitudes : *indifférence*, *gêne*, *révolte*. Ce schéma approximatif a au moins l'intérêt de mettre en évidence la maturation progressive, et surtout les mutations, des idées sur le sujet, il ne préjuge pas de la place que telle de ces attitudes occupe à chaque moment du siècle dans l'opinion éclairée. Car on découvre déjà des interrogations, des doutes, dans l'indifférence dominante du début du siècle et, en revanche, indifférence ou gêne subsistent dans la période prérévolutionnaire où s'activent les premiers militants de l'abolitionnisme.

Encore faut-il éviter d'assimiler trop vite à cet ultime combat (dont le dénouement interviendra bien au-delà du XVIII^e siècle) toute condamnation morale de l'esclavage, fût-elle particulièrement virulente ou argumentée. Une position de principe, l'antiesclavagisme, n'implique pas forcément, encore moins immédiatement, cet article de programme politique qu'est l'abolitionnisme. Pour que fût possible le passage de la théorie à la pratique, la première devait être devenue assez puissante pour bousculer toutes les forces d'inertie, tous les intérêts particuliers, individuels ou collectifs, poussant au maintien du *statu quo*.

C'est seulement dans les dernières années de l'Ancien Régime que quelques administrateurs lucides, quelques penseurs pionniers d'un nouvel ordre économique et social en viennent à concevoir l'abolition de l'esclavage comme une réforme inévitable et indispensable. Certains faits ont contribué à cette prise de conscience tardive : l'extension du marronnage, l'exemple de la Guyane hollandaise, la crainte d'attentats

individuels, voire de révoltes ou d'insurrections plus ou moins généralisées, l'éloignement des colonies et la menace anglaise, le précédent des Quakers américains et du Vermont etc.. Mais, si la situation politique s'est tendue, autant que s'est éclairci l'horizon intellectuel, il n'y a aucune nouveauté essentielle à la fin du siècle par rapport à son début au plan de l'information sur les réalités coloniales. Le Code Noir et sa version révisée – aggravée – sont des documents publics accessibles à tout lecteur. Et depuis les mémoires ingénus du P. Labat, et à leur suite nombre de récits de voyage dont le public de la métropole est extrêmement friand, on n'ignore presque rien en France ni du commerce de la chair humaine ni des conditions de vie et de travail des Noirs sur les plantations d'Amérique.

Du nouveau, il y en a sans doute dans la forme de l'information, quand celle-ci ne se répand plus seulement par les textes, mais devient visuelle : quelques images dramatiques, véhiculées par le livre ou par des estampes vendues à la pièce, ne peuvent cependant éclipser des représentations apaisantes, voire souriantes, plus nombreuses et plus répandues : sérénité du travail du sucre, du coton et de l'indigo dans les planches de l'*Encyclopédie*, charme d'une gracieuse négrillonne en jupe rouge dont la statue de cire orne tel élégant jardin privé d'Auvergne ; en peinture, négrillon espiègle jouant avec un épagneul ou un sapajou aux pieds d'une grande dame, dans un salon parisien : rien d'inquiétant, bien au contraire. Si l'écrit est abstrait, l'image est au moins ambivalente.

Peu de faits nouveaux donc, sinon au plan des représentations, dans la multiplication d'images contrastées. La nouveauté ne tient guère à la découverte de faits jusque-là inconnus, elle est dans le regard porté sur les choses, plutôt que dans les choses regardées. Or ce regard se transforme à mesure que s'approfondit l'esprit des Lumières et que s'affirment des valeurs nouvelles : universalité, raison, bonheur, égalité, liberté. Reprocher aux Philosophes d'avoir été infidèles, devant la traite, à ces valeurs qu'ils étaient en train d'inventer, c'est raisonner comme si la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen datait de septembre 1715 !

Marcel Dorigny

Il est bien évidemment réducteur, voire falsificateur, de vouloir donner des Lumières du XVIII^e siècle une vision monolithique. Bien au contraire, ce vaste mouvement intellectuel qui émerge à l'aube du siècle et prolonge ses débats jusqu'aux prémices du « romantisme », avec Madame de Staël notamment, ne peut avoir parlé d'une seule voix sur tous les sujets. La question de l'esclavage colonial n'a pas échappé à cette diversité des points de vue. Pour saisir la façon dont les auteurs du siècle ont abordé

ce sujet ô combien sensible, il est nécessaire de prendre en compte la chronologie : entre les années 1730-1740 où émerge le sujet, et les années 1780 où le débat a atteint de vastes secteurs de ce qui devient « l'opinion publique », il y eut mutation quantitative de la pratique de la traite négrière et de l'économie coloniale esclavagiste. En effet, entre la fin de la Guerre d'Amérique et la Révolution française, la traite atlantique a plus que doublé son activité ; la seule île française de Saint-Domingue, alors première productrice mondiale de sucre, « absorbe » à elle seule près de 50 % de la totalité de la traite. Personne en France ne pouvait désormais ignorer un phénomène aussi massif, dont les retombées économiques étaient bien évidemment perceptibles jusque dans les provinces les plus éloignées des ports. Face à une telle mutation le regard des intellectuels ne pouvait être le même que celui de leurs prédécesseurs un demi-siècle plus tôt.

À cette mutation d'ordre économique et géopolitique, s'est ajouté pour nourrir la réflexion sur ce sujet hautement sensible, l'apport des économistes. Depuis les publications des Physiocrates des années 1760 et au-delà, notamment Dupont de Nemours, le marquis de Mirabeau, Turgot, Condorcet et plus généralement les *Éphémérides du citoyen*, la rentabilité du travail servile a été contestée : on lui reprochait non seulement de dépeupler l'Afrique qui pourrait être mise en valeur sur place mais de procurer une main-d'œuvre peu productive et jugée inadaptée à toute introduction de techniques nouvelles – de machines – et surtout qui était un frein à l'introduction de la division du travail, dogme de la nouvelle économie politique puissamment diffusée par Adam Smith, lui-même sévère contempteur du travail servile.

Ainsi, entre les textes de Montesquieu des années 1740-début 1750 et les vigoureuses attaques des passages de l'*Histoire des Deux Indes* rédigés par Diderot ou Pechméja, les réalités coloniales avaient-elles changé, sinon de nature, du moins d'importance, pour l'ensemble de l'économie atlantique. Naturellement le débat intellectuel lui-même s'était amplifié, relayé par des auteurs plus « populaires », comme Louis Sébastien Mercier dans un fameux chapitre de l'*An 2440*, ou dans le *Tableau de Paris*.

Pourtant, il serait abusif de ne lire qu'un message flou, hésitant et par là-même ambigu des Lumières avant la radicalisation d'un Diderot (à travers sa collaboration avérée dès cette époque à l'*Histoire* de Raynal, mais également son *Supplément au voyage de Bougainville...*) : rappelons le verdict sans appel de Rousseau, de 1762 :

« Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde

et ne signifie rien. Ces mots *esclavage* et *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira* »⁹.

Rappelons enfin que si la condamnation de l'esclavage a bien été un des fils conducteurs de la pensée des Lumières, par delà les divergences entre les auteurs, la perception qui a été faite de ce refus de l'esclavage n'a pas été la même chez tous les acteurs de l'histoire, alors que la grande majorité d'entre eux se considéraient comme « fils des Lumières ». Par exemple, le vaste réseau de la franc-maçonnerie qui couvrait une partie de l'Europe et s'étendait aux mondes coloniaux, des Amériques aux Indes orientales, n'a pas intégré dans ses pratiques la condamnation de la traite négrière et de l'esclavage : la grande majorité des colons, propriétaires d'esclaves, étaient membres des loges coloniales ; de même bon nombre d'armateurs des ports d'Europe étaient francs-maçons. Autre exemple de la complexité de la réception de l'anti-esclavagisme doctrinal des Lumières à la fin du siècle : la totalité des fondateurs des États-Unis, Franklin excepté, étaient possesseurs d'esclaves, parfois en grand nombre comme Thomas Jefferson, rédacteur de la Déclaration des Droits...

Le passage d'un antiesclavagisme doctrinal à un engagement abolitionniste fut ainsi complexe, rare et tardif : ce fut à la fin des années 1780 (seulement dirait-on...) que se formèrent des sociétés politiques – d'abord à Londres (1787) puis à Paris (1788) – se fixant pour objectif la sortie des sociétés coloniales de la pratique esclavagiste. À cette date les grands auteurs évoqués plus haut avaient tous disparu, seul Raynal restait et nous connaissons son « reniement » de mai 1791... ce qui ne simplifie pas la lecture que nous pouvons faire de ses textes antérieurs, écrits ou non par lui-même mais toujours signés et revendiqués. Condorcet, d'une génération plus jeune, saura, lui, « passer à l'acte » en étant un des fondateurs de la *Société des Amis des Noirs* et en agissant au sein de la Commune de Paris, puis de l'Assemblée législative.

(9) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République*, Livre I, Chapitre V.

Alyssa Goldstein Sepinwall

« Il a été souvent avancé que le mouvement des Lumières a libéré la conscience européenne d'une soumission servile à l'autorité, à la tradition et à la superstition et qu'il incarnait une époque au cours de laquelle la raison dévoilait les vérités de la nature et justifiait les droits de l'Homme [...] On aurait pu [...] supposer que de tels engagements révolutionnaires auraient conduit tout droit vers un abolitionnisme militant. Pourtant [...] des philosophes réputés ont montré que la défense de l'esclavage pouvait faire bon ménage avec la foi en une loi naturelle abstraite, et dans le droit naturel [...] ce fut à l'époque des Lumières que la traite négrière en Afrique et le système de plantation aux Indes occidentales connurent leur âge d'or »¹⁰.

En effet, comme le suggèrent les questions qui structurent ce débat, les penseurs des Lumières (en France et partout ailleurs dans le monde) n'étaient pas unanimement opposés à l'esclavage. J'aimerais attirer l'attention ici sur quelques aspects des relations complexes entre Lumières et esclavage. Tout d'abord, je souhaite mettre l'accent sur le fait que les « Lumières » sont diverses et que cette expression recouvre des courants bien différents : certains étaient abolitionnistes, tandis que d'autres acceptaient ou justifiaient l'esclavage. Parmi les Philosophes les plus réputés aux Amériques se trouvaient des propriétaires d'esclaves ; parmi les lecteurs les plus enthousiastes des textes éclairés figuraient de nombreux colons. En outre, la « science » raciale se trouve au cœur de l'histoire naturelle développée par la pensée des Lumières. Finalement, la pensée des Lumières ne fut pas mise en œuvre uniquement pour contester le colonialisme et l'esclavage mais aussi pour implanter des colonies plus efficaces et multiplier les plantations rentables.

En premier lieu, il est important de rappeler que les spécialistes de l'histoire intellectuelle du XVIII^e siècle insistent de plus en plus sur l'existence de *Lumières plurielles* et sur le mirage d'un mouvement unifié. Bien que des auteurs ultérieurement rangés parmi les écrivains des Lumières aient eu en commun l'usage de la Raison comme fondement réflexif, les positions qu'ils adoptèrent sur les questions politiques ou religieuses variaient considérablement¹¹. Il en va de même de la question

(10) David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1966, (réédition 1988), p. 391.

(11) Sur la pluralité et la diversité des « Lumières », voir, entre autres, Roy PORTER et Mikulas TEICH (eds.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, 1981 ; Keith M. BAKER, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990, ch. 1 ; Timothy TACKETT, *Becoming a Revolutionary : The*

de l'esclavage et les principes anti-esclavagistes de quelques Philosophes n'étaient certainement pas unanimement partagés.

La ville de Bordeaux est un exemple révélateur pour bien comprendre la grande diversité des positions relatives à l'esclavage parmi tous ceux qui furent influencés par le mouvement des Lumières. Les négociants de Bordeaux, à l'image des autres lecteurs du XVIII^e siècle, ne considéraient pas les Lumières comme un bloc et pouvaient adhérer à certaines parties de leur raisonnement, mais pas à d'autres. Comme Christine Adams et Stephen Auerbach l'ont montré, il était possible pour des négriers adeptes des Philosophes d'ignorer purement et simplement la dimension abolitionniste de leurs idées. Ainsi Stephen Auerbach, par exemple, a étudié le *Journal de Guienne*, créé à Bordeaux en 1784 pour « *encourager le commerce et répandre les lumières* ». Il observe qu'au cours des quatre premières années de la parution du journal, les éditeurs ne font pas campagne contre la traite mais l'encouragent en publiant des annonces publicitaires pour l'armement négrier. Christine Adams, quant à elle, fait remarquer que lorsque l'Académie de Bordeaux met au concours la rédaction d'un essai sur la meilleure façon de réduire la mortalité lors de la traversée de l'Atlantique, son lauréat était probablement « un marchand inquiet de ses lourdes pertes dans le trafic négriers ». Depuis que la prospérité des négociants bordelais reposait sur « le sucre produit par la sueur des esclaves », les académiciens se passionnaient pour les sciences nouvelles et espéraient qu'elles puissent leur fournir des remèdes afin de prolonger la vie de leurs esclaves ¹².

Les colons eux-mêmes pouvaient se révéler des avocats engagés des idées des Lumières. La cité dominguoise du Cap Français était ainsi activement impliquée dans la République des lettres, à travers le *Cercle des Philadelphes*. Ce *Cercle*, une académie royale, entretenait une relation étroite avec l'Académie Royale des Sciences de Paris. Beaucoup de ses membres, à l'image de Moreau de Saint-Méry, étaient des propriétaires d'esclaves ; quand ils s'attachaient à évoquer l'esclavage, ce n'était pas afin d'en décrier la réalité mais pour envisager des thèmes comme : « Quels sont les Africains les plus faciles à discipliner ? » ou pour comparer des taux de maladies, de mortalité, et de rendement au travail, sur différents types de plantations. Les conclusions de James McClellan sont ainsi

Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture, Princeton, 1996, p. 49 ; et Sankar MUTHU, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, 2003, p. 264-5 et *passim*.

(12) Stephen AUERBACH, « *Encourager le commerce et répandre les lumières* » : *The Press, the Provinces and the Origins of the Revolution in France, 1750-1789*, Ph. D., Louisiana State University, 2001 ; et Christine M. ADAMS, *A Taste for Comfort and Status : A Bourgeois Family in Eighteenth-Century France*, University Park, Pa., 2000, p. 202 et p. 204.

éloquents : « en dépit de son aura libérale, le *Cercle des Philadelphes* était une institution profondément raciste, et admirait sans équivoque la société esclavagiste dont il était issu »¹³.

Prenons un exemple emblématique des interprétations contradictoires portées sur la supposée condamnation de l'esclavage par la pensée des Lumières : Montesquieu. Dans l'*Esprit des lois*, une condamnation radicale, de principe, cohabite avec un relativisme de circonstance justifié par une théorie des climats, de telle sorte que sa position offre l'opportunité à ses détracteurs de dénoncer à la fois son hypocrisie et son préjugé en faveur de l'humanité blanche occidentale.

Comment vous situez-vous dans ce débat ?

Jean Ehrard

On a reproché à Montesquieu de se contredire, de juxtaposer condamnation de principe et acceptation de fait, d'être inconsistant ou hypocrite. On l'a même accusé – pure calomnie – d'avoir été personnellement intéressé à la traite ! Seul point exact : alors que les premiers chapitres du livre XV de *L'Esprit des lois* viennent de présenter une réfutation méthodique (la première, semble-t-il, de l'histoire de la pensée) des arguments d'ordinaire avancés pour légitimer l'esclavage, les chapitres suivants, loin de revendiquer l'abolition d'une pratique si monstrueuse, se bornent à suggérer des précautions propres à en prévenir, dans l'intérêt des maîtres, les « abus » et les « dangers ».

C'est à la géographie que l'auteur fait appel pour justifier ce contraste entre analyse théorique et conformisme pratique. Inutile sous les climats tempérés de l'Europe, la servitude civile serait inévitable dans les pays si chauds qu'aucun effort, aucun travail ne peuvent y être obtenus sans contrainte. Bien que toujours « contre la nature », l'esclavage est donc parfois « fondé sur une raison naturelle » (XV, 7 et 8). Dans sa *Défense de L'Esprit des lois* (1750), Montesquieu proteste pourtant contre l'accusation de « fatalisme » et il n'est pas insincère. En réalité sa pensée, hésitante, embarrassée, peine à se construire dans la cohérence. Les variantes du texte témoignent de ses hésitations. Car il n'a pas oublié les observations faites

(13) Voir James E. McCLELLAN, *Colonialism and Science : Saint Domingue in the Old Regime*, Baltimore, 1992, p. 238-251 ; François REGOURD, *Sciences et colonisation. Le cas de la Guyane et des Antilles françaises, XVII^e -XVIII^e siècles*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux-III, 2000 ; et James E. McCLELLAN et François REGOURD, *The Colonial Machine : French Science and Overseas Expansion in the Old Regime*, Turnhout, 2012.

une vingtaine d'années plus tôt, lors de son voyage en Allemagne, dans les mines du Harz où il était descendu. Comment des hommes astreints à vivre sous terre, dans la poussière, l'humidité, le danger permanent, pouvaient-ils se montrer attachés à leur métier ? L'explication du paradoxe, avait noté le voyageur, était dans un salaire relativement attractif, dans la sécurité de l'emploi, les secours sociaux, une pension de retraite pour la fin de vie. Bien plus, Montesquieu avait vu fonctionner une invention récente, prometteuse de meilleures conditions de travail, la machine à vapeur ou pompe à feu, de l'ingénieur anglais Newcomen. Il se souvient de ces révélations quand il écrit dans *L'Esprit des lois* :

« On peut, par la commodité des machines que l'art invente ou applique, suppléer au travail forcé qu'ailleurs on fait faire aux esclaves [...] Il n'y a peut-être pas de climat sur terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mauvaises on a trouvé des hommes paresseux ; parce qu'ils étaient paresseux, on les a mis en esclavage. (XV, 8) ».

L'édition posthume de 1757, préparée par l'auteur, ne parle plus de lois « mauvaises », mais de lois « mal faites », insistant ainsi sur la responsabilité du législateur. Bref, exigence du *cœur* ou certitude de l'*esprit*, l'avenir n'est pas bouché.

Autre contradiction fréquemment relevée chez un autre penseur emblématique des Lumières, Mably. Il peut être tout à la fois classé parmi les abolitionnistes, en raison d'une revendication intransigeante des droits de l'Homme ; et parmi les partisans de l'esclavage, en raison, non seulement de son apologie des cités antiques, mais aussi de son projet d'extension de la servitude aux nations d'Europe occidentale dans *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*...

Comment rendre compte de cette contradiction ?

Jean Ehrard

C'est au chapitre XI, III, de son livre *Le Droit public de l'Europe fondé sur les traités* (1746) que Mably formule cette proposition, déjà avancée dix ans plus tôt par l'économiste bordelais Jean-François Melon (*Essai politique sur le commerce*, 2^e édit., 1736, ch. IV), et vivement rejetée par *L'Esprit des lois* (XV, 9) comme étant « le cri du luxe et de la volupté ». Selon Mably, l'importation sur le sol européen d'esclaves d'Afrique ferait la prospérité d'un continent menacé, croit-il, de manquer de bras pour

le travail de la terre et des manufactures, exactement comme la traite des Nègres a fait la richesse des colonies d'Amérique. Et au reproche de violation des lois de la nature il oppose la réalité telle qu'on la constate dans l'Europe moderne :

« Ne les viole-t-on point ces lois saintes dans les états où quelques citoyens possèdent tout, et où les autres n'ont rien ? [...] Ce qui avilit les hommes, c'est la mendicité ; et elle est nécessaire chez tous les peuples qui n'ont pas mis des bornes à la cupidité et à la fortune des citoyens ».

Ainsi pense, à trente-sept ans, le jeune Mably, futur promoteur d'une réconciliation de la morale et de la politique, sous le signe d'une frugalité vertueuse, à l'antique. En 1746, il est encore sous l'emprise des idées dominantes de ce que nous appelons le néo-mercantilisme. Dès cette époque on voit pourtant poindre la préoccupation majeure de sa maturité, l'obsession de l'égalité. Encore faut-il rappeler qu'*égalité* ne rime pas forcément avec *liberté* : l'esclavage n'est pas absent des cités idéales que crée l'imaginaire politique des Lumières, pour peu que le pouvoir de la collectivité s'y substitue à celui de la propriété individuelle. Mably n'est pas Rousseau : il n'y a rien chez lui de la tension entre exigence libertaire et exigence égalitaire qui fait la force du *Contrat social*, dans un rejet total de l'esclavage.

Marcel Dorigny

En effet, nous ne pouvons que souligner les hésitations, les contractions, voire les reniements des auteurs du XVIII^e siècle, et Mably, par ailleurs considéré comme un penseur égalitaire face aux partisans des doctrines « libérales », est une illustration magistrale de cette hésitation face à l'esclavage, allant jusqu'à prôner servage et esclavage en Europe même. Pourtant, un fait essentiel doit être souligné car c'est la grande originalité des Lumières du XVIII^e siècle et c'est ce qui marque leur place dans l'histoire plurimillénaire de l'esclavage : ce fut à travers les textes des auteurs des Lumières que la pratique de l'esclavage a été condamnée en elle-même pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Les penseurs de l'Antiquité, Aristote en tout premier lieu, ont constamment justifié l'esclavage, défini comme « de droit naturel » ; les textes de l'Ancien comme du Nouveau Testament n'apportèrent pas la moindre critique de l'esclavage, généralisé dans les sociétés d'alors ; de la même façon, les fondateurs du christianisme (Saint Paul, Saint Augustin, Saint Jérôme) puis les théologiens du XVIII^e siècle comme Belon de Saint-Quentin...,

justifièrent l'esclavage au nom des textes sacrés, enjoignant aux esclaves le devoir d'obéissance envers le maître comme envers Dieu. Seules étaient condamnées la violence et la torture envers les esclaves. Avec les Lumières du XVIII^e siècle, au-delà des contradictions soulignées ici, ce fut l'existence même du droit de propriété d'un homme sur un autre homme qui fut rejetée, comme le texte de Rousseau cité plus haut l'illustre clairement : ni la conquête, ni la guerre, ni le vol, encore moins l'achat, ne pouvaient fonder un quelconque « droit d'esclavage ». C'était la force qui créait l'esclave, non le droit. Il est impossible de nier qu'il y eut là une rupture historique majeure : il devenait impossible à la fin du siècle de justifier l'esclavage par la Bible (la malédiction de Cham), par la guerre, pas même par la « race » ou tout autre argument. Désormais, et ce fut le point faible de la défense du système esclavagiste, seul l'impératif économique pouvait être mis en avant : supprimer traite et esclavage ruinerait les colonies, les colons, la métropole, et *in fine* ferait le malheur des esclaves eux-mêmes...

Le problème se pose-t-il dans les mêmes termes dans les autres pays de l'Europe Occidentale ?

Le mouvement des Lumières n'est pas limité à la France. Quelles sont les approches communes, les influences réciproques, en matière d'esclavage, par exemple entre la « Philosophie » française, les Lumières écossaises, l'illuminisme napolitain, etc. ?

En matière d'abolitionnisme tout particulièrement, quelles sont les différences de degré ou de nature, entre ce qui se passe en Angleterre, et ce qui se passe en France ?

Alyssa Goldstein Sepinwall

Les colons de Saint-Domingue n'étaient pas les seuls propriétaires d'esclaves à participer à la république des Lettres. Les colons latino-américains et ceux des Antilles britanniques se passionnaient, eux aussi, pour les écrits des Lumières¹⁴. En outre, des penseurs américains éminents comme Thomas Jefferson associaient philosophie politique des Lumières et possession d'esclaves. Dans son livre *Notes sur l'Etat de Virginie*, Jefferson explique sa foi en l'infériorité naturelle des Noirs. Il y rejette l'idée que les Blancs et les Noirs sont biologiquement identiques, émettant plutôt le point

(14) Voir notamment Christer PETLEY, *Slaveholders in Jamaica : Colonial Society and Culture During the Era of Abolition*, Londres, 2009 ; David B. DAVIS, *Problem of Slavery in Western Culture*, op. cit. ; Justin ROBERTS, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750-1807*, Cambridge, 2013.

de vue de races séparées en raison de différences naturelles insurmontables. Non seulement les Blancs sont plus beaux, mais les Noirs « évacuent moins par les reins, ce qui leur donne une forte et désagréable odeur ». Ils doivent posséder un « appareil respiratoire différent » car « ils paraissent avoir besoin de moins de sommeil ». En outre, soutient-il, les Noirs sont émotionnellement immatures : « Leurs peines sont passagères [...] Toute leur existence semble appartenir davantage au monde de la perception plutôt qu'à celui de la réflexion »¹⁵.

Marcel Dorigny

Les abolitionnistes anglais et nord-américains, se réclamant des Lumières européennes, ont appuyé leurs argumentations sur une lecture égalitaire des textes bibliques, fondant leur refus de l'esclavage sur l'origine commune de tous les hommes ; cet égalitarisme biblique avait déjà été une des composantes des mouvements égalitaires lors de la Révolution anglaise du XVII^e siècle. Les Quakers illustrèrent au mieux ce courant, très répandu dans le nord des États-Unis et en Angleterre. En France, ce socle d'essence religieuse fut quasi absent des références des abolitionnistes, avec toutefois l'exception majeure de l'abbé Grégoire qui ne renia jamais ses convictions religieuses.

Dans la pratique politique, une différence est à souligner entre abolitionnistes anglais et français. Wilberforce et Clarkson voyaient dans l'exigence d'une abolition immédiate et internationale de la traite négrière la seule revendication possible : de là découlerait plus ou moins rapidement un « dépérissement » de l'esclavage, qui devrait s'adapter et peu à peu disparaître par étapes, sans qu'il soit nécessaire de promulguer une loi d'abolition. Du côté français, cette démarche, jamais rejetée explicitement, fut toujours accompagnée d'une sorte de « planification » de l'abolition elle-même. Ainsi, l'abolition révolutionnaire de 1794 ne fut pas condamnée, même si elle ne devait rien aux abolitionnistes eux-mêmes mais avait été imposée par l'insurrection des Noirs de Saint-Domingue, dans le contexte de la guerre générale qui s'était étendue à la mer des Caraïbes. La radicalité de cette abolition de l'esclavage, certes non souhaitée, se devait d'être défendue et accompagnée d'une « pédagogie de la liberté » ; elle ne fut jamais remise en cause par la seconde *Société des Amis des Noirs* pendant les huit années de son existence légale.

(15) Thomas JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia*, London, 1787, p. 230-232.

Jean Ehrard

Je n'ai aucune compétence particulière pour les pays autres que la France, et j'ai appris à me méfier des pièges du comparatisme. Il y a tant d'allers et retours entre les différents pays et les différentes cultures de la république des Lettres que l'historien soucieux de les suivre s'y perd facilement. Et je me méfie encore plus de l'idée floue d'*influence*. Ce que je crois constater, c'est une différence capitale entre l'Angleterre et l'Amérique anglaise où l'anti-esclavagisme se développe sur fond de religiosité, et la France où l'acceptation de l'esclavage par l'Église fait de la protestation contre lui une réaction profane, purement humaine et rationnelle.

La Raison chez les penseurs des Lumières se présente comme une Raison classificatoire. Les opérations de classement supposent une hiérarchisation ; une échelle des races se met en place. La Raison universelle a-t-elle son versant ténébreux qui serait le racisme ? Mais la notion de *race* elle-même ne doit-elle pas être historicisée, et a-t-elle bien le même sens au XVIII^e siècle qu'aujourd'hui ?

Les procédures judiciaires menées tout au long du XVIII^e siècle, tant en Europe que dans les colonies, marquent-elles un infléchissement racial (en matière de mariages, de statuts, de legs), ou bien suivent-elles les règles coutumières de la distinction des conditions ?

Marcel Dorigny

La volonté de « classer », les végétaux, les minéraux, les animaux... a été en effet une des pratiques scientifiques du siècle : les voyageurs, envoyés souvent aux frais des États pour « découvrir » le monde (Cook, Bougainville, Lapérouse et bien d'autres), emmenaient avec eux de véritables armadas de savants de toutes les spécialités : il fallait contribuer à un « inventaire » du monde. La *Société des Philadelphes*, au Cap-Français, véritable « académie coloniale », se fixait elle aussi le but d'inventorier l'archipel des Antilles. Mais l'acte de classer impliquait-il nécessairement le projet de hiérarchiser le monde ? Rien n'est moins certain : Buffon a proposé un vaste inventaire des espèces animales et végétales, a-t-il pour autant proposé une hiérarchie ? Il faut se garder des anachronismes, notamment s'agissant des variations de l'apparence des êtres humains connus sur les divers continents. Voltaire excepté, les hommes du XVIII^e siècle s'affirmaient monogénistes, attribuant les différences de développement des sociétés humaines, notamment en matière de sciences et de techniques,

voire de perfectionnement des systèmes politiques, aux circonstances historiques de leur développement, aux conditions climatiques plus ou moins hostiles (l'exemple récurrent étant celui des peuples du grand nord vivant dans un froid intense...). Il s'agissait de « retards », potentiellement provisoires, non de causes liées à une nature humaine différente, donc inférieure. Chez Condorcet, le plus emblématique de cette démarche, les habitants des sociétés d'Afrique et d'Asie étaient parfaitement égaux aux Européens en capacités intellectuelles : ils étaient donc susceptibles de « perfectionnement » illimité, si les conditions sociales et économiques étaient réunies. C'était le *credo* développé dès 1790 dans un long texte publié dans la *Bibliothèque de l'homme public*, puis érigé en quasi-programme pour le siècle à venir dans la dernière époque de son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, rédigé début 1794. Bien évidemment une telle conviction, fondamentalement égalitaire, ouvrait la voie au projet de « civiliser » les peuples extra-européens en exportant chez eux les sciences de l'Europe. Nous savons que ce fut un des axes majeurs de l'expansionnisme colonial du siècle suivant... Les Lumières comportaient incontestablement un arrière-plan pouvant parfaitement légitimer la colonisation nouvelle, sans qu'il fût pour autant nécessaire de considérer les « indigènes » comme inférieurs par nature, au contraire même, puisqu'il s'agissait de les « hisser » au niveau de civilisation atteint par l'Europe.

Alyssa Goldstein Sepinwall

Jefferson n'était pas le seul à promouvoir de nouvelles conceptions en matière de « races » biologiques ; lui et d'autres se conformaient aux schémas de classification promus par des scientifiques comme Linné, Buffon et Blumenbach, que de nombreux chercheurs actuels présentent comme les fondateurs d'un nouveau racisme biologique à cette époque. Pour contester la version de l'Église sur l'origine commune de l'Humanité (dans la Genèse), des penseurs comme Voltaire se fondaient sur l'histoire naturelle des Lumières pour suggérer que les races avaient dû être créées

séparément¹⁶. Même des Philosophes qui croyaient en l'origine commune de l'Humanité voyaient en la négritude une pathologie. L'article « Nègre » de l'*Encyclopédie* suggère que la négritude est un symptôme de maladie, due à un excès de bile ; il avance également que la « laideur » est une marque distinctive des Noirs et une constante dans toute l'Afrique¹⁷. Tout en collectionnant des données pour la recherche ethnographique ou botanique, les scientifiques des Lumières participaient aux voyages coloniaux et contribuaient ainsi à justifier le colonialisme¹⁸. De même, dans les métropoles européennes, les scientifiques bénéficiaient de la traite. Au cours de ma recherche sur le savant des Lumières, Marie Le Masson-Le Gofft, j'ai observé que le fait de vivre au Havre (un centre du trafic négrier) lui permettait de travailler sur des « spécimens » africains transportés à bord de navires négriers, ce que ses collègues parisiens n'étaient pas en mesure de faire.

Au regard de la pluralité des opinions exprimées par les penseurs des Lumières en matière de race, d'esclavage et de différences humaines, les propriétaires d'esclaves ne voyaient aucune contradiction à mobiliser à leur profit les idéaux des Lumières pour défendre leur « institution particulière ». À la suite de David Brion Davis, on peut encore prendre l'exemple du défenseur britannique de l'esclavage, Gordon Turnbull, qui s'appuyait sur les écrits de Hume et de Montesquieu afin d'attaquer les abolitionnistes. Et Davis de noter que les projets des Lumières pouvaient aussi être utilisés afin d'étayer la défense de l'esclavage sur « les bases théoriques de l'intérêt, de l'infériorité raciale et du relativisme éthique »¹⁹.

(16) Sur l'Histoire naturelle et le concept de « race », on peut consulter Michèle DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspéro, 1971 ; Winthrop JORDAN, *The White Man's Burden : Historical Origins of Racism in the United States*, Oxford, 1974, tout particulièrement ch. 4 ; William B. COHEN, *The French Encounter with Africans : White Response to Blacks, 1530-1880*, Bloomington, 1980 ; Louis SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*, Paris, 1992 ; Londa SCHIEBINGER, *Nature's Body : Gender in the Making of Modern Science*, Boston, 1993 ; Pierre Henri BOULLE, *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, 2007 ; et Andrew CURRAN, *The Anatomy of Blackness : Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, Baltimore, 2011.

(17) FORMEY, article « Nègre » dans *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société des gens de lettres...*, Paris, 1751, XI, p. 76, consultable en ligne sur le site http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V11/ENC_11-76.jpeg.

(18) Sur la science des Lumières et ses rapports avec le colonialisme, voir Neil SAFIER, *Measuring the New World : Enlightenment Science and South America*, Chicago, 2008.

(19) David B. DAVIS, *Problem of Slavery in Western Culture*, op. cit., p. 392 ; idem, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, 1975, p. 48.

Jean Ehrard

Je crois d'autant moins au « racisme » des Lumières que l'idée de race est loin d'avoir en France au XVIII^e siècle le sens qu'elle aura plus tard. Par ailleurs, je nie que *classer* suppose de *hiérarchiser*. Classer des minéraux conduit-il à penser que le granit est supérieur au calcaire ou inversement ? Et enfin, pour que l'idée de hiérarchie des races soit raciste, il faudrait que la hiérarchie dont on parle soit immuable. De nos jours Voltaire a été accusé de racisme et pourtant il a suggéré que les peuplades indiennes des forêts du Brésil pourraient avoir un jour leur Newton ! L'âge des Lumières croit au Progrès, ou du moins à la perfectibilité. Si l'on devait lui faire un reproche (hypothèse absurde), ce serait d'avoir ouvert la voie, non au racisme, mais à la bonne conscience colonialiste, par l'idée qu'on peut et doit *civiliser* les races encore inférieures.

Comment sortir de l'esclavage ? Les débats de la dernière période des Lumières (années 1770-1780) ont abordé ce thème, les auteurs proposant différentes solutions : insurrection générale ? Réformes progressives, jusqu'aux projets d'instaurer une sorte de servage comme forme de transition ? Abolition graduelle par la loi ?

Comment physiocrates et libéraux (Smith, Turgot, Condorcet...) ont-ils considéré le travail servile sous l'angle de la production des richesses et de la rationalisation de l'économie coloniale ?

Jean Ehrard

En France l'abolitionnisme naissant n'imagine que des réformes progressives, étalées dans le temps. C'est encore le cas pour Condorcet. Les prophéties sur la venue de nouveaux Spartacus ne sont pas des souhaits, encore moins des appels à la révolte, mais des mises en garde contre les risques du *statu quo*, pour hâter les réformes.

Alyssa Goldstein Sepinwall

En plus de soutenir de nouvelles conceptions sur la séparation des « races », leur infériorité respective, la pensée des Lumières a également contribué à consolider les institutions coloniales. Pour beaucoup de propriétaires d'esclaves, la science du XVIII^e siècle permettait de rendre la traite et l'économie sucrière plus rentables. Ainsi les articles « Colonies » et « Sucrierie » de l'*Encyclopédie* ne s'opposent pas au colonialisme et

à l'esclavage mais cherchent à rendre les colonies plus modernes et productives²⁰. De la même façon, dans ses pages consacrées à « l'Atlantique britannique », Justin Roberts a bien montré que les « planteurs, inspirés par la confiance des Lumières au progrès [...] ont développé de nouveaux systèmes de gestion permettant d'obtenir davantage de travail de la main-d'œuvre servile ». Parallèlement aux idées des Lumières sur la liberté, avance Justin Roberts, « existe également un implacable rationalisme, un pragmatisme, et un opportunisme qui favorisèrent l'industrialisation future, la discipline industrielle et, dans les plantations américaines, des régimes de travail épuisants permettant aux planteurs de réduire les travailleurs à des unités de production dépersonnalisées et interchangeables. C'est la face noire des Lumières »²¹.

Si la relation entre les Lumières et l'esclavage est si complexe, comment se fait-il que la pensée des Lumières soit aussi nettement assimilée à l'abolitionnisme ? D'autant que même les penseurs les plus antiesclavagistes du XVIII^e siècle (comme Raynal ou Condorcet) n'étaient pas favorables à une abolition immédiate (comme l'ont montré les travaux de chercheurs comme Yves Benot, Marcel Dorigny et Bernard Gainot). Selon moi, la révolution de Saint-Domingue constitue le tournant majeur pour tout essai de périodisation des relations entre Lumières et esclavage. La déclaration des *Droits de l'Homme* de 1789 ne conduisit pas directement à l'abolition ; c'est uniquement parce que les esclaves prirent directement leur destin en main que la France fut contrainte d'entamer un processus émancipateur en 1793, sous la conduite des commissaires Sonthonax et Polverel. L'abolitionnisme ne fut certainement pas un cadeau offert par les penseurs éclairés et bienveillants de la métropole aux masses enchaînées du Nouveau Monde. Le rôle et le combat des peuples asservis dans la lutte pour leur liberté – et pour l'extension de l'idée qui veut que chaque *homme* se doit d'obtenir des droits universels – doit absolument être prise en compte dans toute histoire portant sur la fin de l'esclavage.

(20) Voir François VÉRON DE FORBONNAIS, « Colonie », dans *Encyclopédie* III, p. 648-651 (consultable en ligne sur le site http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/extras/encpageturn.pl?V3/ENC_3-648.jpeg&ff) ; et les multiples entrées « Sucre » et « Sucrerie » (y compris des planches) dans *Ibidem*. Voir également Yves BENOT, « L'Encyclopédie et le droit de coloniser » dans Yves BENOT, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 164-172.

(21) Justin ROBERTS, *Slavery and the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 6.

Marcel Dorigny

La « sortie » de l'esclavage est restée longtemps un « non sujet » dans les écrits des Lumières des années 1740-50 : l'esclavage y était condamné dans son essence mais y mettre fin n'était pas dans la démarche de ces auteurs. Ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Rousseau n'ont proposé une voie pour y mettre fin. Il s'agit alors de textes de portée philosophique, non de programmes destinés à l'action politique. C'est ce qui a fait dire – bien à tort – à certains des critiques récents des Lumières que leurs propos étaient « mondains », sans aucune prise sur les réalités coloniales d'alors. Le premier tournant, première rupture, pourrait-on dire, est intervenu vers 1770 : Mercier, dans le chapitre « Un singulier monument » de l'an 2440, annonce à ses lecteurs que les esclaves d'Amérique se sont soulevés, ont détruit la servitude et ont chassé des colons de tous les territoires du Nouveau Monde, désormais libres et indépendants. Cette « Révolution » s'est opérée dans la violence et le massacre général des Européens :

« Le torrent qui brise ses digues, la foudre qui tombe, ont un effet moins prompt, moins violent. Dans le même instant ils ont versé le sang de leurs tyrans. Français, espagnols, anglais, hollandais, portugais, tout a été la proie du fer, du poison et de la flamme. La terre de l'Amérique a bu avec avidité ce sang qu'elle attendait depuis longtemps, et les ossements de leurs ancêtres lâchement égorgés ont paru s'élever alors et tressaillir de joie. Les naturels ont repris leurs droits imprescriptibles, puisque c'étaient ceux de la nature ».

Raynal, en fait Diderot, a repris ce schéma insurrectionnel, prédisant la fin de l'esclavage par un bain de sang épouvantable, dont les colons seront les victimes. Cette révolte générale sera conduite par un « nouveau Spartacus », le « Vengeur du Nouveau Monde » mis en scène par Mercier. Il est facile de comprendre l'effroi provoqué par de telles prophéties mais il serait bien naïf de notre part de prendre au premier degré ces textes : ni Mercier, ni Raynal n'appelaient les Noirs à l'insurrection. Leurs textes incendiaires étaient destinés à conduire les colons, les armateurs, les administrateurs coloniaux à mettre en place une politique de réformes graduelles du régime colonial, afin d'éviter l'insurrection et ainsi de protéger les colonies contre l'irresponsabilité des colons eux-mêmes.

L'entrée de l'esclavage sur la scène politique proprement dite se fit tardivement, par la création d'organisations politiques explicitement vouées à promouvoir un ensemble de mesures visant à la sortie progressive de l'esclavage : abolition internationale de la traite, réformes progressives du

régime du travail sur les plantations, encouragement à la natalité des femmes esclaves, régulation des châtiments... enfin affranchissement « sélectif » de certaines catégories d'esclaves : les vieillards, les enfants arrivés à l'âge de 15 ans, les esclaves domestiques... L'objectif étant de parvenir en deux ou trois générations à une quasi-extinction de la servitude, sans heurts, sans insurrection et sans déséquilibrer l'économie coloniale, donc sans porter atteinte aux intérêts des planteurs, du commerce et plus généralement des métropoles. Ce schéma fut celui des abolitionnistes anglais, français, nord-américains.

En France, la réalité historique déjoua ces plans et l'insurrection générale des noirs de Saint-Domingue imposa une tout autre issue, celle précisément que les abolitionnistes avaient voulu conjurer. Bien qu'ayant pleinement accepté l'abolition votée par la Convention le 4 février 1794, Grégoire, l'un des plus actifs acteurs de la rédaction du texte d'abolition, n'en considéra pas moins, beaucoup plus tard que ce décret radical, imprévu, fut une erreur : le rétablissement de l'esclavage en 1802 ne se heurta pas à une opposition importante en France mais ouvrit la voie à l'indépendance spectaculaire de Saint-Domingue, devenue République d'Haïti. En 1808, dans ses *Mémoires*, Grégoire porta ce jugement sévère sur le décret abolitionniste :

« L'émancipation subite prononcée par le décret du 16 pluviôse, qu'avait provoqué Levasseur nous parut une mesure désastreuse : elle était en politique ce qu'est en physique un volcan ».

Ainsi, les débats issus des Lumières sur les modalités de sortie de l'esclavage étaient loin d'être clos à l'aube du XIX^e siècle.

Bernard GAINOT
IHRF- Université Paris I
bgainot@wanadoo.fr

Marcel DORIGNY
Université Paris VIII

Jean EHRARD
Université Blaise Pascal Clermont II
Jean-ehnard2@wanadoo.fr

Alyssa Goldstein SEPINWALL
Université d'État de Californie, San Marcos
sepinwall@csum.edu