



SESSION 1 (SEPTEMBRE-DÉCEMBRE 2015)

Approches des sociétés à fondement esclavagiste et colonial

- MODULE N° 1 -

Matthieu Renault

L'AMÉRIQUE DE JOHN LOCKE

L'expansion coloniale de la philosophie européenne

J'ai donné à cette communication le titre d'un livre que j'ai publié récemment aux Éditions Amsterdam, en octobre dernier précisément, un livre qui a donc pour titre *L'Amérique de John Locke : L'expansion coloniale de la philosophie européenne* et qui est issu d'une recherche initiée alors que j'étais postdoctorant à la *London School of Economics and Political Science* grâce à une bourse Fernand Braudel de la Commission européenne et de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme. Ma présentation aujourd'hui va se diviser en deux moments. Dans le premier, je présenterai l'origine de ce livre et sa problématique et, dans le second, je me centrerai sur un problème spécifique – abordé dans mon 4^{ème} chapitre mais je que vais reprendre un peu différemment aujourd'hui – à savoir le problème de l'esclavage.

L'idée de ce livre est née d'une note de bas de page d'un ouvrage de Jacques Derrida : *Politiques de l'amitié*. Derrida y parle du philosophe et juriste allemand, Carl Schmitt et il dit que ce dernier, malgré tout ce que l'on sait sur ses accointances (et c'est peu dire) avec le régime nazi, a su « anticiper les tempêtes et les séismes qui allaient bouleverser le champ historique, l'espace politique, *les frontières des concepts et des pays*, l'axiomatique du droit européen », autrement dit qu'il a « été plus sensible que tant d'autres à la fragilité, à la

précarité “déconstructible” des *frontières* et des axiomes qu’il voulait à tout prix protéger, restaurer ou “conserver” ». Cette remarque m’a intrigué car je me suis demandé ce que voulait bien dire Derrida lorsqu’il parlait des « *frontières des concepts et des pays* ». Était-ce une simple juxtaposition : les *frontières conceptuelles*, les frontières des idées, d’un côté, les *frontières étatiques* de l’autre, ou y avait-il une relation plus profonde entre les unes et les autres, entre, pour le dire autrement, l’ordre *géopolitique international* et l’ordre des *savoirs* ?

Pour répondre à cette question il fallait se tourner vers un des textes majeurs de Schmitt, publié en 1950, *Le Nomos de la terre : dans le Droit des Gens du Jus Publicum Europeum*, un ouvrage dans lequel Schmitt s’attache à rendre compte de la *construction*, au lendemain de la Découverte du Nouveau Monde et au fur et à mesure de la colonisation, de la « prise » comme il dit, des terres extra-européennes, d’un ordre global « *interétatique et européocentrique* »... avant de rendre compte, pour la déplorer, de sa destruction-déconstruction à partir de la fin du XIX^e siècle. Or pour Schmitt, la genèse de cet ordre global a été indissociable de la (re)construction de l’ordre *conceptuel* du droit des gens, du *droit international*, à cette époque qui représente à ses yeux l’âge d’or de la science juridique. Car, pour aller un peu vite, le tour de force des grands théoriciens du droit des gens selon Schmitt a été de démontrer que tout concept juridique authentique avait un *lieu* (historique et géographique), qu’il y avait un « domaine propre à certains concepts », autrement dit que « *tout droit ne vaut qu’au bon endroit* ». Citant la fameuse formule des *Pensées* de Pascal : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà », Schmitt déclare que cette affirmation n’a rien à voir avec un quelconque « scepticisme universel et relativiste », mais qu’elle témoigne de la reconnaissance par Pascal de l’abîme déjà creusé à cette époque entre l’Ancien Monde et le Nouveau Monde, « entre la liberté, c’est-à-dire l’absence de droit au sein d’un état de nature et le domaine d’un état “civil” ordonné ». D’un côté l’Amérique, de l’autre l’Europe, entre elles ces nouvelles « Pyrénées » qu’était l’Océan Atlantique. Or ces limites spatiales étaient aussi les limites des *concepts juridiques*, les limites du droit... au-delà desquelles toute limite à l’appétit d’expansion des puissances européennes étaient abolie. Il y a donc bel et bien chez Schmitt une étroite correspondance, allant jusqu’à l’identification, entre les frontières des pays et les frontières des concepts : l’ordre global interétatique et européocentrique, autrement dit l’*ordre impérial*, s’offre inséparablement comme un ordre (géo)politique *et* un ordre épistémique, un ordre des savoirs.

J’ai alors fait une hypothèse, encouragé par des remarques incidentes de Schmitt lui-même, à savoir que cette superposition, cette *coïncidence*, qui n’avait rien de fortuite, s’était étendu bien au-delà de la seule science juridique pour gouverner tout un ensemble de formations théoriques hétérogènes, donnant lieu à ce qu’empruntant librement une notion issue de la théorie décoloniale latino-américaine, j’ai appelé une *géopolitique coloniale de la connaissance*. Pour mettre à l’épreuve cette hypothèse, il fallait donc interroger les relations de réciprocité qui ont uni, et unissent encore sous bien des aspects, une certaine configuration (géo)politique internationale d’un côté et, de l’autre, la structure intime et les frontières *géo-épistémiques* de tout un ensemble de savoirs, même lorsque ceux-ci paraissent au premier abord tout à fait étrangers au problème colonial ou postcolonial. Pour cela, il fallait en revenir

à la *genèse* même de la matrice impériale en deçà des colonialismes « avancés » des XIX^e et du XX^e siècles qui retiennent généralement l'essentiel de l'attention au sein des études coloniales et postcoloniales. C'est ce que j'ai cherché à faire – ou plutôt à commencer car il faudrait aller beaucoup plus loin – en me centrant sur un moment clé de cette fondation, la fin du XVII^e siècle et sur un philosophe qui en est d'après moi l'un des tout principaux artisans, à savoir John Locke.

On connaît généralement Locke comme le grand adversaire de l'absolutisme, le défenseur de la tolérance religieuse, le théoricien du contrat social et de l'origine des sociétés politiques, le père fondateur du libéralisme, voire, pour ses critiques, le chantre précoce d'un capitalisme effréné. On sait également qu'il fut profondément engagé dans les batailles politiques qui agitaient l'Angleterre de la fin du XVII^e siècle, dont il fut un acteur de premier plan, et qui conduisirent à la Glorieuse Révolution de 1688. Bref, le destin politique *et* philosophique de Locke aurait essentiellement été un *destin européen*. Mais, et on le sait moins souvent, Locke a également eu une carrière coloniale extrêmement riche s'étendant, fût-ce avec de longues interruptions, sur presque trente ans, ces mêmes années durant lesquelles il compose ses deux grandes œuvres philosophiques : *L'Essai sur l'entendement humain* et les *Deux Traités du gouvernement civil* ? Je résume à gros traits. En 1668, Locke est nommé secrétaire des *Lords propriétaires* de la jeune colonie de Caroline et est impliqué très directement dans la conception des *Constitutions fondamentales de la Caroline*. Entre 1672 et 1674, il est secrétaire puis parallèlement trésorier du Council of Trade and Foreign Plantations, le Conseil du commerce et des plantations étrangères. S'il n'occupe plus de fonctions dans l'administration coloniale anglaise durant les vingt années suivantes, il ne se désintéresse pourtant pas du destin des colonies américaines et participe notamment, au début des années 1680, à la vaste entreprise de révision des Constitutions de la Caroline. En 1696, il devient le secrétaire, et l'un des membres les plus influents, du Board of Trade et remplit cette fonction jusqu'à 1700, date à laquelle sa santé déclinante le contraint à se retirer. Mais c'est également à titre plus privé que Locke s'était engagé dans l'entreprise coloniale en Amérique. En 1672, il avait investi dans une compagnie commerciale, la Company of Merchants Adventurers to trade with the Bahamas. Un an plus tôt, il était devenu actionnaire de la Royal African Company dont le champ d'activités n'était rien d'autre que le trafic d'esclaves, sur lequel elle disposa d'un monopole jusqu'en 1698... date à laquelle fut reconnu le droit inaliénable de tout Anglais à pratiquer librement le commerce des esclaves. Locke enfin entretenait des relations amicales, épistolaires, avec des colons et propriétaires d'esclaves en Amérique du Nord et dans la Caraïbe. David Armitage peut alors en conclure que « cette expérience dans l'administration coloniale publique et privée conféra à Locke une compréhension plus profonde du commerce et des colonies de son pays que celle de n'importe quelle figure canonique dans l'histoire de la pensée politique [anglaise] avant Edmund Burke ».

Cependant même lorsqu'ils n'ignorent pas la carrière coloniale de Locke, ses interprètes, du moins parmi les philosophes – tout en reconnaissant sans peine l'importance décisive qu'a eu son engagement dans les affaires politique « domestiques » anglaises pour le développement

de sa pensée politique – suggèrent ou présupposent que son rôle dans les affaires coloniales « exotiques » fut quant à lui sans contrepartie, sinon tout à fait marginale dans la genèse de sa philosophie. Je me suis précisément attaché à prendre le contrepied de cette idée, dont on peut se demander si elle ne relève pas d'un préjugé tenace. J'ai tâché de montrer qu'il y avait une authentique philosophie du colonialisme chez Locke. À bien des égards, la philosophie de Locke constitue le moment inaugural d'une longue histoire au cours de laquelle *libéralisme et colonialisme* allait être inextricablement noués et qui allait impliquer des figures aussi célèbres que celles d'Adam Smith, Jeremy Bentham ou encore John Stuart Mill. Cette histoire, c'est aussi celle, occultée, mais qui refait aujourd'hui surface, des relations intimes qui ont lié, depuis la fin du XV^e siècle *construction étatique* et *formation impériale*. L'enjeu devenait alors de *déplacer* l'histoire de la philosophie politique, qui reste encore essentiellement une histoire européenne, pour contribuer à ce qu'on pourrait appeler, en référence à ce qui a été fait dans le champ historiographique, une *histoire atlantique de la philosophie*.

Mais rendre compte de la contribution de Locke à la genèse d'une *géopolitique (coloniale) de la connaissance* requerrait d'examiner non seulement sa philosophie politique, mais aussi sa *théorie de la connaissance*, son *empirisme*, dont j'ai tâché de montrer qu'il se nourrissait du modèle qu'offrait alors l'expansion mercantiliste et coloniale des puissances européennes. Il y a une correspondance étroite chez Locke entre les pratiques d'extension de la surface de l'entendement selon ses termes, et les pratiques d'exploration, de navigation et d'appropriation des terres non-européennes, entre *accumulation des connaissances* et accumulation des richesses, et peut-on déjà dire *accumulation du capital*. De manière plus générale, je crois que la question coloniale offre une perspective tout à fait privilégiée, pas la seule bien sûr, pour interroger les relations entre politique et épistémologie, théorie du pouvoir et théorie de la connaissance, à l'âge classique. De ce point de vue, l'œuvre de Locke représente l'acte de *co-naissance*, dont l'étude reste presque entièrement à faire, de l'*empirisme* (du grec *empereia*) comme théorie des pouvoirs et des opérations de l'esprit sur laquelle repose la production de connaissance et qui gouverne la division des sciences, de l'*empirisme* donc d'une part et, d'autre part, d'une pensée de l'empire (du latin *imperium*), théorie d'un ordre mondial centré sur l'Europe – des relations qui allaient se renforcer à des degrés divers dans les philosophies de George Berkeley, David Hume et, à nouveau, John Stuart Mill. C'est cette « triade » : *libéralisme, empirisme et empire* que j'explore au long du livre.

Mais, comme je vous l'annonçais au début, je voudrais me centrer dans ma deuxième partie sur une question spécifique : la question de l'*esclavage* dans la pensée de Locke. Et je commencerai en citant la phrase qui ouvre son *Premier Traité du gouvernement civil* publié en 1689 : « L'esclavage est un état si vil, si misérable et si directement contraire au tempérament généreux, au courage de notre nation, qu'on imagine mal comment un *Anglais*, encore moins un *gentleman* pourrait plaider en sa faveur ». Et nul doute que Locke se

considérerait comme un parfait *gentleman*. Force est pourtant de constater qu'il ne s'est guère opposé à l'esclavage dans les colonies américaines. Même si on s'efforce d'oublier que Locke avait investi dans la Royal African Company, il suffit pour s'en convaincre de se reporter aux *Constitutions fondamentales de la Caroline* qui, tout en autorisant la conversion des esclaves, stipule que « tout citoyen libre de la Caroline exerce un *pouvoir et une autorité sans limites* sur ses esclaves noirs, quelles que soient les opinions de ceux-ci ou leur religion ». Qui plus est, dans le *Premier Traité du gouvernement civil* lui-même, Locke, établissant un parallèle entre « la situation d'Abraham au temps des *patriarches* » et celle d'un « planteur aux *Antilles* [...] de nos jours », déclare que « le titre qui habilite le maître à commander soit aux esclaves, soit aux chevaux résulte simplement d'un achat » puisqu'il s'agit de propriétés qui ont été légitimement acquises « à la suite d'un marchandage et à prix d'argent ». Dans la théorie lockienne de la *propriété*, clef de voûte de sa théorie politique, elle-même fondatrice de la tradition libérale, l'esclave est un bien, une marchandise comme une autre. Mais comment expliquer alors cette *contradiction* entre condamnation et acquiescement à l'esclavage chez Locke ?

Pour répondre à cette question, il est naturel de se tourner vers le cinquième chapitre du *Deuxième traité du gouvernement civil*, « De l'esclavage ». Peut-on y déceler, comme le soutient Domenico Losurdo dans sa *Contre-histoire du libéralisme*, des arguments qui justifieraient l'esclavage des plantations en tant qu'esclavage *perpétuel* fondé sur la race ? On va voir. L'esclavage, dit Locke n'est *juste* que lorsqu'un homme, du fait de ses actes, s'est exclu de lui-même de l'humanité et a mérité la mort, mais que le « créancier de sa vie » préfère « surseoir à la lui prendre et faire usage de sa personne à son propre service ». C'est ce que Locke désigne comme la « *forme parfaite* » de l'esclavage. La relation du maître à son esclave est donc celle du « conquérant légitime » à son « captif » : l'esclavage est « la *continuation de l'état de guerre* » par d'autres moyens. Or, la traite négrière et le système esclavagiste dans le Nouveau monde allaient à l'encontre de cette idée selon laquelle l'esclavage était la conséquence d'une « guerre juste », c'est-à-dire d'une *guerre défensive*. En effet, comment pouvait-on qualifier les chasses à l'homme menées en Afrique de guerres justes ? Locke était assez clairvoyant pour ne pas ignorer ces difficultés. Et puis, quand bien même l'esclavage aurait été juste, l'état de servitude n'aurait pu se transmettre à la descendance des esclaves puisque, dans la philosophie lockienne, la punition d'un crime ne peut en aucun cas s'étendre à la famille de l'agresseur. La théorie lockienne de l'esclavage exclut donc toute forme d'esclavage *héréditaire* parmi les hommes.

Un tel esclavage n'aurait donc pu être justifié qu'à condition que Locke ait considéré que le Noir n'était pas un *homme* à part entière, qu'il était d'une « espèce ou d'un rang inférieur », pour reprendre ces mots, au Blanc. Dans ce cas, il n'y aurait rien eu à objecter à ce que les maîtres blancs exercent sur leurs esclaves noirs une domination *absolue*, qu'ils aient sur eux un droit de vie et de mort égal à celui dont ils disposent sur les animaux, aucun problème donc à ce que le statut d'esclaves se maintiennent de génération en génération. Il suffit cependant de se reporter aux quelques passages de l'*Essai sur l'entendement humain* où Locke invoque la figure de l'« homme noir » ainsi qu'à ses réflexions sur les « idées d'espèce » pour écarter

définitivement cette hypothèse. L'espèce « homme », au même titre que les autres espèces, n'est pas un produit de la nature, dit-il, mais une *créature de l'entendement* : « *les frontières des espèces qui permettent aux hommes de les classer, sont faites par les hommes* ». Comment dans ces conditions Locke aurait-il pu concevoir l'existence d'une infranchissable frontière *naturelle*, raciale, entre le Blanc et le Noir ? Il est vrai qu'en raison même du caractère *arbitraire* des limites des espèces, il était selon lui impossible de démontrer à quiconque, fût-ce un enfant, qu'il se trompait lorsqu'il excluait le Noir de l'humanité. Au fond, il n'y avait pour Locke aucune *vérité* à opposer au « racisme ». Il n'empêche qu'en principe toute discrimination établie sur la base de propriétés physiques superficielles, épidermiques, ne pouvait elle-même être qu'arbitraire et par conséquent injuste. Dans sa *Lettre sur la tolérance*, Locke demande ainsi à son lecteur de supposer – mais n'était-ce qu'une supposition ? – un prince qui s'aviserait « de distinguer ses sujets selon la différence du teint ou des traits de leur visages, en sorte que ceux qui auraient les cheveux noirs et les yeux bleus ne pussent faire aucun commerce ni exercer aucun métier, qu'on les dépouillât du soin et de l'éducation de leurs enfants et qu'on ne leur rendit aucune justice ». Un tel prince, dit-il, ne recueillerait rien d'autre que la juste révolte des opprimés. Pour résumer, l'esclavage perpétuel ne saurait pas plus se justifier par une quelconque *différence naturelle* entre Blancs et Noirs.

Il semble alors qu'on ait épuisé les solutions et qu'il faille se contenter de reconnaître qu'il y a une contradiction entre ce que Locke condamne d'un point de vue philosophique et ce qu'il accepte sans sourciller dans la pratique et pour ses intérêts personnels. À vrai dire, ça ne serait ni le premier, ni le dernier à le faire. Mais je pense néanmoins que c'est plus complexe que cela. Car comprendre correctement le rapport que Locke entretient à l'esclavage des plantations exige, aussi paradoxal que cela puisse paraître, de rompre avec le postulat spontané selon lequel ce qu'il dit explicitement de l'esclavage dans les *Deux Traités* s'applique, ou du moins pourrait s'appliquer, aux esclaves noirs d'Amérique. En effet, invoquer l'esclavage, ce n'est jamais pour Locke que pointer du doigt l'extrême menace que représente la *monarchie absolue* en Europe. Les esclaves du discours lockien ne sont jamais les victimes de la traite négrière, ce sont ou seraient les sujets anglais assujettis au pouvoir illimité d'un monarque. La figure de l'esclave noir reste entièrement en dehors du *champ de vision*, et partant de problématisation, du philosophe. Or, cette invisibilité se révèle être l'effet d'une forclusion plus originaire, le produit de ce qu'Achille Mbembe, à propos des Lumières françaises, comme « *une pratique de l'occultation et de la dénégation* » reposant sur des procédés de *métaphorisation de l'esclavage*. De même, dépouillant l'esclavage de ses acteurs-victimes réels, les maîtres et esclaves des colonies américaines de la fin du xvii^e siècle, Locke le dégage de son incarnation concrète pour en abstraire un type générique, anhistorique et atopique, de rapport de maîtrise et de servitude, un concept « *abstrait* » d'esclavage qu'il applique dès lors à l'Europe et à elle seule. Au terme de cette opération, le mot « esclave » ne désigne plus dans les *Deux Traités* que le *seul* sujet européen, esclave en puissance de son monarque. Dans ce mouvement, la question de l'esclavage des plantations est soulevée pour être aussitôt niée.

Mais affirmer que l'esclavage lockien est *abstrait-métaphorique* ne signifie pas que l'exemple de l'esclavage *concret-historique* soit privé de toute fonction dans l'économie des *Deux Traités*. L'esclavage des plantations y joue bel et bien un rôle : celui d'un *spectre*. À travers son usage répété des termes « esclave » et « esclavage », Locke brandit la menace que les sujets européens, anglais en particulier, soient réduits à une condition analogue à celle, occultée, des esclaves noirs d'Amérique : il révèle le danger d'un retour à l'esclavage qui emprunterait non pas tant la voie *temporelle-historique* de la répétition de formes d'esclavage exercées par le passé en Europe que la voie *spatiale-géographique* de la réduplication sur le sol européen des pratiques esclavagistes exercées à l'encontre des « nègres » sur les plantations, la voie donc de la *ré-introjection* sur le Vieux Continent des rapports de domination absolue à l'œuvre dans le Nouveau Monde. La conjuration, la *répression* de la violence et l'affirmation de la *liberté* naturelle des sujets face à leurs souverains dont le *Deuxième Traité du gouvernement civil* était le manifeste, avaient donc un corollaire : la *catharsis* de cette même violence, sa *projection* dans le lointain, en Amérique, et de cette manière son euphémisation, voire son invisibilisation pure et simple. Mais si les esclaves noirs étaient les victimes par excellence de ces mécanismes d'*externalisation de la violence brute dans les colonies*, ces mécanismes participaient d'une reconfiguration plus globale des rapports de pouvoir consécutive à la découverte et la colonisation du Nouveau Monde.

Les colonies américaines du XVII^e siècle étaient en effet le lieu de bien d'autres formes de servitude, en particulier celle des « *petits Blancs* » travaillant sous le régime de l'*indenture*, engagisme en français. Trop démunis pour financer leur voyage vers l'autre rive de l'Atlantique, ces travailleurs sous contrat vendaient leur force de travail pour plusieurs années pendant lesquelles ils ne touchaient aucun salaire et recevaient de leurs maîtres le strict minimum pour se maintenir en vie. L'histoire de l'engagisme est une histoire de *violence*. Jusqu'à l'expiration de leur contrat – pour ceux qui survivaient jusque-là – les serviteurs blancs, écrit Alan Taylor, « étaient essentiellement de la propriété plutôt que des personnes », toute infraction, la fuite en particulier, se traduisant par de sévères punitions et/ou par l'extension de la durée de service pour les maîtres. Ils étaient achetés et revendus, « saisis comme des chevaux ou du bétail » écrit Eric Williams dans *Capitalisme et esclavage*, afin de rembourser les dettes de leurs propriétaires et « n'étaient pas épargnés du fouet dont étaient si généreusement gratifiés leurs camarades noirs ». Les *Constitutions fondamentales de la Caroline* témoignent du misérable sort réservé aux Blancs pauvres des colonies à travers la figure du *leet-man* – terme d'origine médiéval. Le *leet-man* (ou *leet-woman*) est défini dans les *Constitutions* comme un individu qui s'est engagé volontairement au service d'un propriétaire (*landgrave*, cacique ou seigneur d'un manoir). Soumis à l'entière juridiction de son maître, sa liberté de mouvement est, comme celle des esclaves noirs, drastiquement réduite : « il ne peut aller s'établir ailleurs, en quittant la terre de son seigneur, sans l'autorisation préalable de celui-ci, signée de sa main et revêtue de son sceau ». Mais les *Constitutions* font plus que refléter l'extrême dégradation des conditions de vie des petits Blancs en Amérique, elles représentent une tentative, selon toute apparence unique, d'instaurer un système de servitude (blanche en l'occurrence) *héréditaire* dans les colonies

américaines : « Les descendants d'un justiciable d'un domaine le sont eux-mêmes à perpétuité ». Un tel système n'était rien d'autre que la reproduction, au-delà de l'Atlantique, de l'institution du *servage* qui avait alors totalement disparu du sol de l'Angleterre.

La liberté de choix des travailleurs sous contrat dits volontaires était de fait largement déterminée par la pauvreté et la faim qui les affligeaient en Europe. En symbiose avec les théories mercantilistes de l'époque qui « plaidaient vigoureusement pour la mise au travail assidu et utilitaire des classes pauvres », l'engagisme était largement encouragé et, dans les faits, régulièrement imposé par la force. Dès 1606, Francis Bacon avait souligné le « double avantage » que présentait pour l'économie anglaise l'émigration des pauvres « en évitant une présence de ces gens chez soi et en les employant à son profit là-bas ». Dans un mémorandum rédigé en 1697, en tant que délégué du Board of Trade, Locke s'est à son tour prononcé sur le traitement qui devait selon lui être réservé, en Angleterre, aux pauvres et en particulier à ceux qu'il nomme « parasites mendiants ». À une époque où les maisons de correction *sur terre* étaient critiquées pour leur inefficacité, le travail forcé *en mer* était un remède que le philosophe recommande à plusieurs reprises : « Tous les hommes sains de corps et d'esprit, âgés de plus de quatorze ans et de moins de cinquante ans, qui mendient dans les régions maritimes sans laissez-passer seront arrêtés [...]. Les individus ainsi produits devant ce juge de paix ou gardien des pauvres seront envoyés [...] au port le plus proche, où on les maintiendra aux travaux forcés, jusqu'à ce qu'un des navires de sa majesté, mouillant dans ce port ou s'en rapprochant, offre l'occasion de les mener à bord, où ils serviront trois ans sous une stricte discipline pour un salaire de soldat ». La politique que Locke enjoint à ses contemporains d'adopter à l'égard des pauvres est fondée sur la punition et sur une extrême restriction de la liberté de mouvement : « Ils seront punis comme déserteurs s'ils vont sur le rivage sans permission ou si, quand on les envoie sur le rivage, ils vont plus loin ou restent plus longtemps qu'il ne leur est permis » ; ou encore : « quiconque fabriquera un faux laissez-passer aura les oreilles coupées la première fois où il sera reconnu comme faussaire ; la seconde fois il sera déporté vers les plantations, comme un criminel ». Avec l'extension de la pratique du travail forcé en mer et dans les colonies, la dissimulation de la violence exercée sur les *classes pauvres* ne passait plus seulement par son confinement dans des espaces clos, asilaires, tels que les *workhouses*, mais aussi par son *exportation* au-delà des frontières étatiques... à l'intérieur desquelles les libertés individuelles étaient désormais d'autant plus « libres » de s'épanouir.

J'en viens à ma conclusion. Dans le récit lockien des *origines* des sociétés politiques, la fondation du gouvernement civil, de l'État, procède d'une mise à distance de la menace de mort violente qui guettait en permanence les individus dans l'*état de nature*. Il ne s'agit pas tant d'une éradication de l'usage de la violence que de sa régulation *via* son transfert au pouvoir étatique, les gouvernés retenant à tout moment le droit de *s'opposer* à leurs gouvernants si ceux-ci abusent du pouvoir qui leur a été confié. Mais on comprend à présent que cette exigence de *limitation* de la violence dans l'Ancien Monde a une face cachée : la reproduction dans le Nouveau Monde de formes de pouvoir *illimité*, de modalités de domination pure reposant sur une totale privation de liberté. La mise à distance de la violence

doit donc également être entendue en un sens littéral, géographique, comme son *déplacement*, son expulsion hors des limites territoriales du corps politique et sa relocalisation dans un espace, colonial, qui, toutes les réflexions de Locke sur la colonisation de l'Amérique en témoignent, s'offre comme un nouvel *état de nature* ouvert à l'insatiable appétit d'expansion des grandes puissances européennes... et dont les Indiens américains étaient les premières victimes. La philosophie lockienne de la liberté a donc pour corollaire une *géophilosophie* de la servitude. Si elle parvient à masquer cette dernière, c'est parce qu'elle repose sur la mise en œuvre de ce que j'ai appelé dans le livre une *topo-logique du fonctionnement différentiel des concepts* qui gouverne, entre autres, le concept fondamental chez Locke de *travail*. De part et d'autre de l'Atlantique, la « même » notion de travail n'a de fait pas la même signification ni la même fonction : d'un côté, en Europe, le travail est conçu par Locke comme l'origine de la *propriété*, que l'État a pour fonction de protéger, et donc comme l'instrument même de la liberté ; de l'autre, en Amérique, le travail devient, ou plutôt reste en un sens classique, synonyme de servitude plus ou moins totale, c'est la *négarion* même de la liberté. Un tel fonctionnement différentiel des concepts est irréductible à la « simple » contradiction entre l'affirmation philosophique des principes du libéralisme et leur négation pratique au nom d'intérêts matériels plus ou moins déguisés. Il est en dernière instance la condition de possibilité même de la *coexistence*, au sein de la philosophie lockienne, d'un postulat d'inclusion-universelle fondé sur l'*identité* de la nature humaine d'un côté et, de l'autre de *stratégies d'exclusion* légitimant la *relégation*, en un sens qui est aussi spatial, des catégories entières d'individus – indigènes, esclaves noirs, « petits Blancs » – dans un domaine d'*infra-humanité* les privant de tout droit et autorisant une poignée d'hommes libres à exercer sur eux les droits de maîtres et souverains absolus. Retracer une contre-histoire du libéralisme exige, en définitive, d'en faire la *contre-géographie*.

Édition électronique du MOOC "Connaître l'esclavage", Cycles d'approfondissement
(Espace MCTM, session 1, septembre-décembre 2015, © Éditions numériques de l'ITM, 2015).