

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA PROBLEMATISATION DE L'IDENTITÉ DANS
AU COEUR DES TÉNÈBRES DE JOSEPH CONRAD**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Melis AKTAŞ

Directrice de Recherche: Prof. Dr. Zeynep DİREK

JANVIER 2012

Je tiens à remercier particulièrement ma directrice de recherche, Prof. Dr. Zeynep Direk pour sa soutenance et ses conseils dans ce mémoire. Je voudrais exprimer ma gratitude à Doç. Dr. Nami Başer pour ses encouragements. Un grand merci également à mes parents pour m'avoir soutenu pendant la rédaction de cette thèse.

C'est vrai, il avait franchi ce dernier pas, il était passé par-dessus le bord, tandis qu'il m'avait été permis de retirer mon pied hésitant. Et peut-être la seule différence est-elle là ; peut-être toute la sagesse, et toute la vérité, et toute la sincérité, sont-elles strictement comprimées dans ce moment inappréciable de temps dans lequel nous sautons le pas par-dessus le seuil de l'invisible. Peut-être.

Joseph Conrad, *Au Cœur des Ténèbres*.

TABLE DE MATIERES

ABRÉVIATIONS	v
RESUME	vi
ABSTRACT	x
ÖZET	xiv
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE	16
UN VOYAGE DANS LA SPHERE DE LA CONSCIENCE	16
1.1. Vers Le Passé.....	17
1.2. Vers L'Autre.....	25
1.3. Vers La Conscience De Soi Incarnee	36
DEUXIEME PARTIE.....	40
LA RECONNAISSANCE DE CE QUI EST À L'EXCÈS: LA QUESTION DES <i>TÉNÈBRES</i>	40
2.1. La vie et la reconnaissance.....	48
2.2. Le corps et l'identité.....	49
2.2.1. Les identités sur des corps en vertu d'une hiérarchie	54
2.2.2. Le rôle de biopouvoir dans la constitution de l'identité de l'homme blanc.....	58
2.2.3. L'homme blanc en Afrique	63
2.2.4. L'identité de l'homme noir	75
2.2.5. La femme mise entre parenthèses	86
CONCLUSION.....	101
BIBLIOGRAPHIE	106
ANNEXE	108
CURRICULUM VITAE	110

ABRÉVIATIONS

CT : *Au Cœur Des Ténèbres*
HD : *Heart of Darkness*

CI : *Culture et Impérialisme*
EN : *L'Être et le Néant*
PE : *Phénoménologie de l'Esprit*
PNMB : *Peau Noir, Masques Blancs*
PP : *Phénoménologie de la Perception*
VI : *Le Visible et l'Invisible*

RESUME

Il est question dans la nouvelle *Au Cœur des Ténèbres* de Joseph Conrad d'un voyage. La quête du protagoniste, Marlow qui est le narrateur aussi, tire les limites de ce voyage. Il s'agit de la recherche d'une vérité à l'égard de soi-même. Et alors que Marlow s'interroge sur son identité d'homme blanc il remarquera que les identités sociales se contredisent avec la manière d'être au monde du corps. De plus, les individus ne seraient que des sujets des corps pathologiques dans les expériences. Les limites de ces dernières seraient déjà tirées tant que le corps est maintenu en tant que quelque objet qui peut être catégorisé et défini se révélera. Et ceci mettra inévitablement en avant aussi la critique des définitions de l'homme noir et de la femme standard.

D'abord, la recherche dans la nouvelle s'exprime au moyen du mouvement vers le passé. En un sens, en racontant une de ses expériences passées, Marlow semble s'efforcer de se réunir avec cet homme qu'il était. Nous pouvons le considérer à partir de *l'Être et le Néant* de Sartre, comme la recherche d'*en-soi* par le *pour-soi*. Il s'y agit du passé qui est responsable pour « Je suis Moi » de Marlow. À cet égard, contrairement au présent, il y a une complétude dans le passé et ceci fait repenser la dimension d'*en-soi* à l'égard de l'être de Marlow qui se trouve comme un *pour-soi*. Et ici on rencontre le terme de *facticité*. Alors c'est la facticité de Marlow qui doit être considérée alors que le rôle de Kurtz dans cette facticité est examiné. Kurtz, qui peut être considéré comme l'alter-ego de Marlow, signifie une des possibilités de Marlow au futur en tant que l'homme blanc qui prétendument apporte la civilisation en Afrique. En ce sens, Kurtz symbolise une possibilité. D'autre part, appartenant au passé, il s'est déjà épuisé comme une possibilité. Tandis que Kurtz est là comme quelqu'un du passé de Marlow, il nous renvoie à une partie d'identité de Marlow en tant que l'impossibilité d'être autrement. Et cette partie correspond à celle qui avait la possibilité d'être Kurtz une fois. Si nous considérons Kurtz séparément, cette fois nous remarquons que Marlow devient responsable pour son être puisqu'alors qu'il s'agit de la mort, le *pour-soi* devient totalement *pour-autre*. D'autre part, le passé et le présent ne se réunissent jamais. Par conséquent, le fait que Marlow ne puisse pas se réunir avec son identité le mène à s'interroger.

Son passé en tant qu'*en-soi* hante le *pour-soi*. Puisque le passé ne peut pas être revécu, seul les rôles sont joués. Ici le point considérable est que le passé est le produit de la rencontre avec l'*autre*. Dans les termes de Hegel, l'*autre* se trouve comme un troisième terme qui aide à combler le clivage entre la conscience de soi et la vie. Après tout, que la conscience existe en tant que conscience de soi et elle sort de l'existence pure et atteint sa vérité nécessitent qu'il soit *pour-autre*, et donc qu'il rencontre avec l'*autre* qui le fait sortir de son immanence. Et grâce à cet *autre*, la

conscience de soi se découvre comme la vie. Alors c'est la vie qui n'est pas d'autre que le réseau des relations entre toutes autres consciences de soi qui exécutent l'opération négatrice une par une comme le fait la première conscience de soi. Ainsi cette dernière se découvre dans ce réseau alors qu'elle remarque que son indépendance est déjà déterminée par lui. Les limites de sa liberté sont ainsi mises en avant quand elle rencontre l'*autre* et lui reconnaît en tant qu'une liberté aussi qu'elle-même. Et dans le contexte d'*Au Cœur des Ténèbres*, l'homme noir comme l'*autre* radical objective l'homme blanc devant lui. Tandis qu'il l'interroge, il le mène de se demander : « est-ce que ceci est moi-même ? » ; car ce que Sartre mentionne comme le *miroir-obscurci* est ce que l'*autre* me démontre comme moi-même, mais qui fait m'aliéner de moi-même. En ce sens, alors que jusque-là, l'identité de « barbare » était une étiquette sur l'homme noir, tout à coup, elle devient le reflet de Marlow lui-même comme l'homme blanc.

Sans doute, ce qui me permet d'être déterminé par l'*autre* est mon être au monde, c'est-à-dire mon corps. Ce que Marlow trouve en Afrique est aussi la question de corporéité. En effet les individus y sont déterminés manifestement à partir de leurs corps. Et alors Marlow remarque que même si son identité est donnée par une perspective qui prétendument ignore la corporéité, il est en effet déterminé à partir de son corps par cette même perspective. En ce sens, ce qui l'a déterminé ainsi initialement se trouve comme ceci qui se fonctionne comme un réseau des relations et comme l'*autre* qui lui donne son identité, à savoir le système occidental. Ceci veut dire pour l'*être-pour-soi* qu'il est figé extérieurement. « Extérieurement » implique le corps. À cet égard, la facticité correspond inévitablement à ce dernier. D'autre part, l'identité donnée ainsi ne peut être interrogée qu'au moyen de l'*autre* qui se trouve au dehors des normes occidentales. Marlow, qui se sent être objectivé devant cet *autre*, reconnaît la liberté de cette dernière qui se pose comme une menace pour lui. Enfin, le fait qu'il ait peur du reflet de soi-même dans le miroir de l'*autre* met en évidence la peur à l'égard de son identité. D'un autre côté, c'est un problème que l'identité soit constituée à partir de la quiddité du corps. En effet, l'identité doit correspondre à la manière dont mon corps se trouve au monde et de la façon dont je suis vu par autrui. Après tout, le corps, comme le souligne Merleau-Ponty n'est pas du tout une chose, mais une manière d'être au monde qui implique la liberté elle-même ; à cet égard le corps est objectif et phénoménal à la fois. Ainsi, Marlow s'intéresse à ce que l'*autre* voit en lui. Ceci est comme une indication de la manière dont il se trouve en Afrique. De cette façon, il pose son interrogation qui inclut la question « qui est barbare » à l'égard de son identité fixe de l'homme blanc.

Le *Même* élimine les différences et l'altérité puisque ce qui est différent, autrement dit ce qui est l'*autre*, menace l'ordre du *Même*. Et ce faisant, le *Même* ne préfère pas se livrer à une auto-critique. Ce point concerne en effet ce que Edward Said souligne comme le fonctionnement de la subjectivité occidentale et l'attitude impériale dans *Au Cœur des Ténèbres*. Alors que le regard occidental qui supporte l'homme blanc se pose comme absolu et universel, il ignore ainsi sa propre historicité rendue possible par l'ontologie qui porte les différences dans les limites du *Même*. À cet égard, sa conception de la liberté n'est que l'identification et le renforcement de ce *Même*. Par conséquent, au moyen de tel regard, l'homme blanc pense que la lumière manque en Afrique et en ignorant la propre autonomie des ténèbres à elles-mêmes, comme le dit Said, il veut les conquérir. D'autre part, les discours produits par ce regard contribuent à la formation de nous-mêmes et nos

consciences de soi, comme celle de Marlow, alors qu'ils font surgir les inclusions et les exclusions des individus dans le système.

Alors, revenons aux positions de Marlow et Kurtz dans la nouvelle. Évidemment ils se trouvent en haut de l'hierarchie du maître occidental. Mais, le fait qu'ils représentent la maîtrise impériale ne les empêche pas d'être les esclaves du système. D'autre part, devant le radicalement *autre* et un monde totalement différent de l'Occident, leur autorité d'homme blanc et les limites de leur identité qu'implique leur facticité sont rendus questionnables. En ce sens, rencontrer l'altérité révélera l'illusion de la civilisation occidentale qui impose les limites du *Même*, et le caractère contingent de toutes sortes des identités. De plus, la conduite néantisante considérée comme la base de l'interrogation chez Sartre et donc la négativité posée comme la transcendance originelle de la réalité humaine aident à la découverte de l'individu lui-même comme une « totalité détotalisée » qui se temporalise dans l'incomplétude. Ainsi Marlow comme un corps vivant remarque que les déterminations comme « ceci » ou comme « l'homme blanc » se contredisent avec son propre être que décrit Sartre comme une « fuite ». De cette façon, le caractère problématique des identités imposées par l'Occident à ses représentants et aux individus colonisés se révèle. Dès lors, afin de traiter la question d'identité profondément on doit remarquer que le problème essentiel réside dans la tradition occidentale et sa philosophie qui posent les vérités prétendument non interrogeables. Critiquer cette tradition qui aliment toutes sortes des dualités et qui abhorre le corps correspondrait à la fin d'illusion du maître et à l'acceptation qu'il est en effet un sujet incarné plutôt qu'un Moi pur. En ce sens, la sortie du solipsisme rend possible la critique – ou la critique de soi par Marlow- de libre arbitre de l'Occident et de ses représentants qui empêchent de voir des autres perspectives.

D'autre part, afin de tirer le cadre de contexte dans la nouvelle, nous pouvons identifier le centre de l'attitude impériale qui problématise les corps des individus et qui définit ainsi les limites des expériences, sous le nom de « biopouvoir » de Foucault en ayant recours particulièrement à ses critiques de l'âge victorien. Ce pouvoir, qui depuis le dix-huitième siècle est représentatif de l'Europe n'évite pas de fonder une hiérarchie entre des corps alors qu'il distribue les identités à partir des corps chargés avec le genre et la race. Ainsi pour tel pouvoir, les corps de l'homme noir et de la femme sont objectivés totalement lesquels sont déjà au premier plan. Et ils sont placés en bas de l'hierarchie dans laquelle l'homme blanc se trouve en haut. Alors que l'un d'eux est nommé, ce que mentionne Frantz Fanon, comme « un parasite du monde » et il est ainsi abhorré, l'autre se trouve désirable comme un objet purement sexuel. Mais tous les deux se sont figés dans une expérience perpétuelle de la honte. Tandis que l'homme noir, le « parasite » est massacré en Afrique, dans l'Europe de l'âge victorien, la femme est emprisonnée derrière les murs, et elle est contrainte de ne rien interroger, et en ce sens, elle est vouée à une mort symbolique. Dans un période où les discours sur l'humanisme sont courants, leur réalité humaine est arrachée des corps de l'homme noir et de la femme en annulant le présent de la femme et la « fuite » qu'implique ce dernier ; mais aussi en éliminant le présent et le passé, tous les deux de l'homme noir alors que l'homme blanc est reconnu comme une liberté en ayant ses possibilités prévues par ce même pouvoir.

L'homme noir et la femme qui signifient les voix alternatives sont dépouillés d'autorité dans *Au Cœur des Ténèbres*. Après tout, le narrateur, celui qui écrit l'histoire est un européen, c'est-à-dire Marlow lui-même. Mais que ces individus

symbolisent l'altérité qui est impensable, oblige Marlow faire face à une grande impensé et à ce qui est inépuisable. Sur ce point les rôles des Africains et de la maîtresse de Kurtz sont considérables. Marlow nomme l'Africain comme étant l'homme préhistorique et l'Afrique comme étant un monde des premiers âges. Ceci est un discours typique de l'homme blanc. En effet, Marlow se rend compte de la disparité entre les réalités de l'Europe et de l'Afrique. Dans l'Afrique Marlow et les autres colonialistes n'ont aucune vérité. Alors qu'ils se mettent à l'abri d'y apporter la civilisation, l'homme noir n'a besoin d'aucune excuse pour y être. D'autre part, alors qu'on nomme l'homme noir comme étant le « barbare », on nie en effet la diversité des cultures et l'existence d'une plus grande histoire que celle qu'impose l'Occident comme l'histoire universelle.

D'un autre côté, les éléments mythologiques dans la nouvelle sous-entendent l'ouverture au monde commun où se trouvent intersubjectivité et coexistence. Dans un tel monde « sauvage », les ténèbres indiquent le fond pré-objectivé, de pré-pensée, de pré-science, qui rend possible des expériences et où le monde et le corps se mêlent. Selon Merleau-Ponty (particulièrement dans *le Visible et l'Invisible*, 1964), il n'y pas de hiérarchie dans un tel fond primordial ; les sexes et les races s'y inscrivent ensemble. En ce sens, puisque ces derniers résident dans le domaine de pré-pensée, les inclure dans un discours et maintenir le corps comme un objet plutôt qu'une manière d'être au monde et le monde comme une totalité des objets sous le regard du Moi pur plutôt qu'un monde commun sont problématiques.

Par conséquent, que le regard occidental nie les ténèbres (celles-ci correspondent à *l'excès de la chair* dans les termes de Merleau-Ponty) dans leurs êtres alors qu'il catégorise et définit chaque individu et le monde, il fait le monde devenir une prison entourée totalement de la lumière. De cette façon, toute sorte d'ouverture est rendue impossible. Alors que telle attitude associe les ténèbres avec le monde des barbares, il s'efforce en effet de masquer les propres ténèbres de la civilisation occidentale. D'autre part, ce que Marlow découvre dans ce voyage où il interroge sa propre identité, est qu'il y a de l'invisible dans chaque visible qui implique le caractère inépuisable de son propre corps vivant. De plus, il remarque que la fuite, l'ouverture au monde et la liberté ne sont possibles qu'au moyen de la reconnaissance d'existence de l'*autre*, de l'altérité et de la diversité.

ABSTRACT

In the centre of Joseph Conrad's *Heart of Darkness* there is a voyage. The quest of the protagonist, that is to say, of Marlow's, who is also in the position of the narrator, sets the limits of this voyage. And the main point here is a quest of truth. Therefore while Marlow interrogate his own identity the fact that the social identities contradict with the manner of being of the body in the world and that the individuals are only to be classified as the subjects with pathologic bodies of the already defined experiences as long as the body is treated like an object to be categorized and defined will come to light. This, in turn, will bring about inevitably the critiques on the definitions of the black man and the standard woman as well.

The search in the novella is concretized initially in the movement toward the past. It seems that while Marlow narrates one of his experiences in the past he tries to unite with the man he was then. We can note this, taking into consideration *Being and Nothingness* of Sartre, as the search of *in-itself* by *for-itself*. It is the past in fact which provides a basis for Marlow saying "I'm Myself". In this sense, there is a kind of completeness in the past contrary to the incompleteness of the present. In this way the dimension of *in-itself* regarding Marlow's being as *for-itself* comes into question. Here there is the term of facticity in the foreground. And we should dwell on Marlow's facticity with the role of Kurtz thereon. Kurtz considered mainly as the alter-ego of Marlow under the guise of the man who supposedly brings civilisation in Africa signifies Marlow's possible identity in the future. In this sense, he symbolizes a possibility. On the other hand, because of his being from the past, he has already exhausted himself as a possibility. While he is there in front of us as man from Marlow's past, he refers us to a part of Marlow's identity as the impossibility of being otherwise. And this is the part that had once the possibility of becoming Kurtz. But if we take Kurtz separately as a man, we can notice how Marlow becomes responsible for Kurtz's being as in the case of death, *for-itself* becomes totally *for-others*. On the other hand, the past and the present cannot come together. Thereby the fact that Marlow cannot unite with his own identity gives occasion for his self-interrogation.

His facticity as *in-itself* haunts the *for-itself*. Since the past cannot be re-lived, only the roles are played. But the important point here is that the facticity is the product of the encounter with the *other*. In terms of Hegel, the *other* is the third term which helps to fill the gap between the life and the self-consciousness. After all, the existence of consciousness as self-consciousness and seizing its own truth after coming out of the pure existence come up by the aid of the encounter with the *other* which necessitates the exit from its immanence as a *for-others*. The discovery of the self-consciousness of itself as life takes place again via this *other*. In any case, the life itself is none other than the network of relations amidst all the self-consciousnesses which carry out the operation of negativity, i.e. amidst all the *others*,

and as the self-consciousness carries out the same operation not only it finds itself in this network but also it realizes that its own independence has already been determined by this network in question. In this way, the limits of its freedom comes to the fore after the recognition of the *other* as a freedom as itself in the encounter with the *other*. So in the context of the novella the black man turns the white man into an object in front of himself, and while he interrogates the white man, he thus enables him to ask himself the question: “am I this man?” In that what the other shows me as myself that Sartre mentions as a mirror problematic is stranger to me. In this respect, while the identity of “barbarian” -that is implied to have been shown to Marlow as himself by the black man - has been a label on the black man until then, suddenly it turns into Marlow’s own reflection rendering possible his self-interrogation.

On the other hand, what causes to be determined by the *other* is being in the world, for sure. In other words it is the body itself. And what Marlow confronts in Africa is the question of the body. After all, there the individuals have been determined manifestly as from their own bodies. Even though Marlow gets his identity from a perspective which supposedly ignores corporeity he is well aware of his being determined as from his own body. Thereby initially he has been determined thus by the *other* that functions as the network of relations, in other words, the Western system. And that means that his *being-for-itself* has been fixed externally which in turn implies the corporeity. In this respect, the facticity corresponds inevitably to the body. And the interrogation of the identity given in this way is rendered possible by the *other* that is considered as being outside the western norms. So Marlow feeling objectified in front of such *other* recognizes the freedom of the *other* which he takes to be a threat for himself. After all, that he becomes afraid of his own reflection in the mirror of the *other* brings to the fore his fear of his own identity. On the other hand, the foundation of the identity on the quiddity of the body poses a problem. Because in fact the identity should correspond to the manner how I am in the world and how I am seen by the other. And as also Merleau-Ponty points out, the body is not a thing but a manner of being in the world that implies the freedom as well. In this respect the body is both objective and phenomenal at the same time. So in this sense, Marlow is interested in the manner how the *other* sees him as an indication of the manner how he is in Africa –how he acts. Thus he sets forth his interrogation which carries in itself the question of “who is the barbarian?” with regard to his fixed identity of the white man.

Since the different, the *other* threatens the order of the *Same*, the latter eliminates differences and otherness while it doesn’t find necessary to criticize itself in so doing. This point is in fact related to the functioning of western subjectivity which Edward Said points out and thus to the imperial attitude in the novella. When the western gaze supporting the white man poses itself as absolute and universal, it overlooks his own historicity rendered possible by the ontology which carries the different within the limits of the *Same*. And its conception of freedom only consists of the identification and the reinforcement of the *Same*. So with such a gaze the white man thinks that the light is missing in Africa and ignoring the autonomy of the darkness on its own which is also underlined by Said, he wants to conquer it. On the other hand the discourses produced by such a gaze contribute to the formation of our self-consciousnesses, like Marlow’s, while they also cause the exclusions and the inclusions of the individuals in the system.

Then, where are the protagonists of the novella, Marlow and Kurtz placed? They are evidently on the top of the hierarchy of the western master. However the fact that they represent the imperial mastery doesn't save them from becoming the slaves of the system. Their authority of the white man and the limits implied by their own identity become questionable in the face of the radically other and a different world from the West. Facing the otherness is to reveal the illusion of the civilisation which imposes the limits of the *Same*, along with the contingent character of all sorts of identities. The negating conduit considered by Sartre as the basis of interrogation and the negativity as the original transcendence of the human reality help the individual to discover himself/herself as the de-totalised totality which temporalizes itself in the incompleteness. So Marlow as a living body remarks that the determinations like "this" or "that" or an identity like "the white man" contradict with his own being described as a "flight" in Sartre's terminology. Thus the problematic nature of the identities imposed by the Western system on its own representatives and on the individuals colonized comes to light. So in order to deal with the question of identity profoundly we should take into consideration the fact that the main problem lies in the Western tradition and in its philosophy which pose the so-called unquestionable truths. The critique of this tradition alimending all kinds of dualities while debasing the body is to correspond to the end of the master's illusion and to his acceptance of his being an incarnated subject rather than a solipsist "pure I". In this sense the exit from solipsism renders the critique –or the self-critique, like that of Marlow's- of the arbitrary liberty of the West and its representatives which prevent seeing other perspectives, possible.

On the other hand, in drawing the frame of the context in the novella we can identify the centre of the imperial attitude, which problematizes the bodies of the individuals while it defines the limits of experiences, under the name of Foucault's "biopower" particularly in his critiques on the Victorian period. This type of power which has been the representative of Europe since the eighteenth century, doesn't refrain from forming a hierarchy amongst the bodies while it distributes identities as from the bodies loaded with race and gender. So in the name of this power the bodies already in the foreground of the black man and of the woman are totally objectified and they are positioned at the bottom of the hierarchy on the top of which the white man finds his place. While one of the two is named "the parasite" of the world, as in the terms of Frantz Fanon and is thereby abhorred, the other one is desired only as a pure sex object; and both of them are fixed in a perpetual experience of shame. In Africa the black man is massacred and in Europe of the Victorian era, the woman is imprisoned behind the walls, between parentheses and she is made to interrogate nothing at all, thus being in a sense doomed to a symbolical death. So at a time when humanism is on the agenda, their human realities are pulled out of their bodies. And while the present of the one is annulled, both the past and the present of the other one is eliminated. However the white man is recognised by the same power as freedom with his potentials previewed.

In this novella, the black man and the woman as alternative voices are deprived of the authority. After all, the narrator, in a sense the one who writes the history is a European, namely, Marlow. But the fact that these individuals symbolize the unthinkable otherness makes Marlow confront with an enormous unthinkable and inexhaustible in Africa. On this point, the roles of the Africans and the mistress of Kurtz are considerable. Marlow names the African as the prehistoric man, and Africa as the world from the premier ages. This in turn is a typical discourse of the white

man. In fact, Marlow remarks quite well the discrepancy between the realities of Europe and Africa. There is no truth of his and the other colonialists' there. There is only left for them to find an excuse for being there, like bringing civilisation. But the black man doesn't need such an excuse. And while the black man is called the "barbarian", thus the diversity of cultures along with the existence of a much bigger history than the one imposed as the universal history by the West is denied.

In *Heart of Darkness*, the mythological elements suggest opening into a common world. And in such an envisioning of a "savage" world, the darkness connotes the pre-objective, pre-thought, pre-scientific ground which makes experiences possible and where the body and the world mingle. If we follow it from Merleau-Ponty (especially his *Visible et l'Invisible*, 1964) there is no hierarchy in such a ground where the sexes and the races are inscribed together. In this sense, since they exist in the pre-thought, to include them in a discourse and to treat the body like any object rather than as a manner of being in the world and to treat the world like a totality of objects under the gaze of the solipsist "I" rather than as a common world are put forward as problematic.

Consequently, the fact that the Western gaze denies the darkness in their being (in terms of Merleau-Ponty it is the excess of flesh) as it categorizes and defines every individual and the world means in fact that the world is rendered a kind of prison surrounded with light. In this way every kind of opening is made impossible. While such an attitude associates the darkness with the world of the barbarians, in fact it tries to hide the very darkness of the western civilization. On the other hand, what Marlow discovers in this voyage where he questions his own identity is that there is invisible in every visible which implies the inexhaustibility of his own living body as well. In addition, he notes that the "flight", openness to the world, in other words freedom is possible only through the recognition of existence of the *other*, of otherness and of diversity.

ÖZET

Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* adlı romanının ana eksenini bir yolculuk oluşturmaktadır. Anlatıcı pozisyonundaki başkahraman Marlow'un arayışı bu yolculuğun sınırlarını çizmektedir. Söz konusu kendine, kim olduğuna dair bir hakikat arayışıdır. Dolayısıyla Marlow kendi Beyaz adam kimliğini sorgularken toplumsal kimliklerin bireylerin bedenlerinin dünyada bulunma tarzıyla çeliştiği ve beden kategorize edilen ve tanımlanan herhangi bir nesne gibi ele alındığı sürece bireylerin sınırları çizilmiş deneyimlerin patolojik bedenli özneleri olmaktan öteye gidemeyeceği ortaya çıkacaktır. Bu da kaçınılmaz olarak siyah adam ve standart kadın tanımlarına dair eleştiriyi de beraberinde getirecektir.

Hikâyedeki arayış ilk olarak geçmişe doğru giden bir harekette somutlaşmaktadır. Marlow geçmişteki bir deneyimini anlatarak bir bakıma geçmişte olduğu kişiyle bir araya gelme çabasıdır. Bunu biz Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inden hareketle kendisi-için varlığın kendinelik arayışı olarak düşünebiliriz. Marlow'un "Ben Benim" diyebilmesine zemin hazırlayan geçmiştir söz konusu olan. Bu açıdan geçmişte, şimdinin aksine bir tamamlanmışlık vardır ve kendisi-için olarak Marlow'un varlığına ilişkin kendinelik boyutunu gündeme getirir. Bu noktada da olgusal kavramı öne çıkar. Biz burada Marlow'un olgusallığı üzerinde durmalıyız ve Kurtz karakterinin burada ne gibi bir rol üstlendiğini incelemeliyiz. Marlow'un alter-egosu olarak da ele alınabilen Kurtz, Afrika'ya sözde medeniyet getiren beyaz adam olarak Marlow'un muhtemel müstakbel kimliğine işaret etmektedir. Bu anlamda Kurtz bir imkânı simgeler. Öte yandan geçmişte olması dolayısıyla imkân olmağını çoktan tüketmiştir. Kurtz Marlow'un geçmişinden biri olarak bir kenarda dururken başka türlü olmanın imkânsızlığı olarak geçmiş Marlow'un kimliğinin bir parçasına gönderiyor, bu da bir zamanlar Kurtz olma ihtimali olan parçasıdır. Kurtz ayrı bir insan olarak ele alındığında da bu sefer Marlow'un onun varlığından sorumlu hale geldiğini, zira ölümle kendisi-için varlığın artık tamamen başkası-için olduğunu fark ederiz. Öte yandan geçmişle şimdi bir araya gelemez. Dolayısıyla Marlow'un kendisinin kimliğiyle örtüşmemesi Marlow'un kendi kendini sorgulamasına vesile oluyor.

Olgusallığı kendinelik olarak kendisi-için varlığa musallat olmuştur. Geçmiş yeniden yaşanmadığından yalnızca roller oynanır. Burada fark edilen en önemli nokta ise olgusallığın başkası ile karşılaşmanın ürünü olmasıdır. Başkası Hegel'in deyişiyle öz bilinç ile yaşam arasındaki uçurumun kapanmasına yarayan bir üçüncü terimdir. Zira bilincin öz bilinç olarak mevcudiyeti, saf mevcudiyetten çıkıp kendi hakikatine erişmesi başkası-için olmasını ve böylece kendi içselliğinden çıkmasını gerektiren başkası ile karşılaşmasıyla gerçekleşmektedir. Öz bilincin kendini yaşam olarak keşfetmesi de başkası sayesinde oluyor. Ne de olsa yaşam öz bilincin kendisi gibi değilme operasyonu yapan diğer öz bilinçlerin, diğer deyişle tüm başkalarının ilişkiler ağından başka bir şey değildir ve öz bilinç de aynı değillemeyi yaparken

kendini bu ağın içinde bulmakla beraber kendi özgürlüğünün de çoktan bu ağ tarafından belirlenmiş olduğunu fark eder. Özgürlüğünün sınırları da böylece başkasıyla karşılaşır başkasını da kendi gibi bir özgürlük olarak tanımasıyla gündeme gelir. Romanın bağlamı içerisinde de radikal başkası olarak siyah adam, beyaz adamı karşısında bir nesne kılar ve onu sorgularken bir yandan da onun kendi kendine “bu ben miyim” diye sormasını sağlar. Çünkü Sartre’ın problemleri ayna olarak bahsettiği başkasının kendinde olarak bana dair gösterdiği şey bana yabancıdır. Bu açıdan siyah adamın Marlow’a gösterdiği ima edilen barbar kimliği o ana dek hep siyah adama yapıştırılan bir etiketken birdenbire Marlow’un beyaz adam olarak kendisini sorgulatan yansımasına dönüşür.

Kuşkusuz başkası tarafından belirlenmeye yol açan şey dünyada olmaklıktır, diğer deyişle bedendir. Marlow’un Afrika’da karşılaştığı da bir beden meselesidir. Zira insanlar en aşikâr olarak orada bedenlerinden yola çıkılarak belirlenmiştir. Marlow kimliğini güya bedenselliği hiçe sayan bir bakış açısı tarafından da alsa aslında bedeni itibarıyla belirlendiğinin farkındadır. Bu anlamda bedeninden hareketle onu ilk belirleyen, ilişkiler ağı olarak işleyen ve kimliğini veren başkası, yani Batılı sistemdir. Bu da kendi için varlığın dışarıdan sabitlenmiş olması demektir. Dışarıdan demek de bedeni ima eder. Bu açıdan olgusallığın bir boyutu da kaçınılmaz olarak bedendir. Bu şekilde verilen kimliğin sorgulanmasını ise bir başka başkası, Batı normlarının dışında kabul edilen bir başkası getiriyor. Böyle bir başkasının bakışı karşısında nesneleştiğini hisseden Marlow başkasının özgürlüğünü tanıyor ve bu özgürlüğün kendi için bir tehlike arz ettiğini fark ediyor. Zira başkasının aynasında kendisine dair yansıtılandan korkar hale gelmesi alttan alta kendi kimliğinden korkusunu öne çıkarmaktadır. Öte yandan kimliğin bedenin ne’liği üzerinde kurulması bir problem teşkil etmektedir. Oysa kimlik benim başkası tarafından nasıl görüldüğümü ve bedenimin dünyada nasıl bulunduğu. Ne de olsa beden Merleau-Ponty’nin de altını çizdiği gibi bir “şey” değil, özgürlüğü ima eden dünyada bulunma tarzıdır. Bu açıdan beden aynı anda hem nesnel hem de fenomenaldır. Marlow ise kendisinin Afrika’da nasıl bulunduğu işaret olarak başkasının kendisini nasıl gördüğüyle ilgilenmekte ve kendi üzerindeki sabit Beyaz adam kimliğine dair “kim barbar” sorusunu içinde taşıyan sorgusunu masaya yatırmaktadır.

Farklı olan, başkası, Aynı’nın düzenini tehdit ettiğinden Aynı farkları ve başkalığı eler ve bunu yaparken de kendini eleştirme gereği görmez. Bu nokta Edward Said’in üzerine dikkat çektiği Batı öznelliğinin işleyişiyle ve dolayısıyla romanda bahsi geçen emperyal tavırla alakalıdır aslında. Beyaz adamın arkasında duran Batılı bakış kendini mutlak ve evrensel olarak ortaya koyduğunda başkayı aynıya taşıyan ontoloji tarafından mümkün kılınan kendi tarihselliğini görmezden gelir. Özgürlük anlayışı da Aynı’nın özdeşleştirilip pekiştirilmesinden ibarettir. İşte böyle bir bakışla Beyaz adam Afrika’da medeniyetin eksik olduğunu düşünmekte ve Said’in dediği gibi karanlığın kendine özgü otonomisini es geçerek karanlığı fethetmek istemektedir. Öte yandan bu bakışın ürettiği söylemler de bireylerin böyle bir sistemden dışlanmasına veya ona dahil olmasına sebep olurken Marlow gibi bizim de kendimizin ve öz bilincimizin inşasına katkıda bulunurlar.

Peki, romanın başkarakterleri Marlow ve Kurtz nerede yer almaktadırlar? Elbette Beyaz adam kimliği altında Batılı efendinin hiyerarşisinin en tepesindedirler. Ancak emperyal efendiliğin temsilciliğini yapmaları onları sistemin kölesi olmaktan kurtaramaz. Radikal başkası ve Batı’dan farklı bir dünya karşısında Beyaz adam otoriteleri ve kendi olgusalıklarının ima ettiği kimliklerinin sınırları sorgulanır hale

gelir. Zira başkalıkla yüz yüze gelmek Aynı'nın sınırlarını dayatan medeniyet illüzyonunu, her türlü kimliğin arızı karakteriyle birlikte açığa çıkaracaktır. Sartre'da sorgulamanın temeli olarak alınan değilleyen tavır ve insan gerçekliğinin ilksel aşkınlığı olarak ortaya konulan olumsuzlama bireyin kendisini tamamlanmamışlıkta zamansallaştıran "bütünleşmeyen bütünlük" olarak keşfetmesini sağlar. Marlow da yaşayan beden olarak "o", "bu", "şu" veya Beyaz adam gibi bir etiketin Sartre'ın terminolojisinde bir "kaçış" olarak tarif edilen kendi varlığıyla çeliştiğini fark eder. Böylece Batı sisteminin kendi temsilcilerine ve sömürgeleştirdiği bireylere dayattığı kimliklerin sorunlu karakteri ortaya çıkar. Dolayısıyla kimlik meselesinin derinlemesine ele alınması için asıl problemin sözde sorgulanamaz hakikatler ortaya koyan Batı geleneğinde ve felsefesinde yer aldığını fark etmek gerekir. Her türlü ikiliği besleyen ve bedeni hor gören bu geleneğin eleştirilmesi efendinin, illüzyonunun kırılmasına ve kendisinin solipsist saf Ben'den ziyade bedenli bir özne olduğunu kabul etmesine tekabül edecektir. Bu anlamda solipsizmden çıkış diğer perspektifleri görmeyi engelleyen Batı'nın keyfi özgürlüğü ile temsilcilerinin eleştirisini veya –Marlow'un yaptığı gibi- öz eleştirisini mümkün kılar.

Öte yandan romandaki bağlamın çerçevesini çizmede bireylerin bedenlerini sorunsallaştıran ve böylece deneyimlerinin sınırlarını tanımlayan emperyal tavrın merkezini Foucault'nun özellikle Victoria dönemi eleştirilerine başvurarak "biyoiktidar" adı altında teşhis edebiliriz. On sekizinci yüzyıldan beri Avrupa'nın temsilcisi olan bu iktidar kimlikleri ırk ve cinsiyetle yüklediği bedenlerden itibaren verirken bedenler arasında bir hiyerarşi kurmaktan da kaçınmaz. Dolayısıyla böyle bir iktidar için bedenleriyle ön planda olan siyah adam ve kadın tamamen nesneleştirilir ve Beyaz adamın ve erkeğin tepesinden yer aldığı hiyerarşinin en altında konumlandırılırlar. Biri Frantz Fanon'un deyimiyile dünyada bir parazit olarak adlandırılıp kendisinden tiksiniirirken, diğeri arzu edilen bir seks objesidir yalnızca ve her ikisi de daimi bir utanç deneyiminde sabitlenmiştir. Afrika'da "parazit" siyah adam katledilirken Victoria dönemi Avrupa'sında kadın duvarların arkasında parantez içine alınmış, hiçbir şeyi sorgulayamaz hale getirilip sembolik ölüme mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla hümanizmin gündemde olduğu bir dönemde bu iktidar tarafından temsilcisi olan Beyaz adamın kendi potansiyelleri ön görülüp varlığı itibariyle bir özgürlük olarak tanınırken siyah adamın ve kadının bedeninden insan gerçeklikleri sökülüp alınmış ve birinin (kadının)şimdisi ve bu şimdinin ima ettiği "kaçış" durumu iptal edilirken diğeri (siyah adamın) hem geçmişi hem de şimdisi elenmiştir.

Alternatif sesleri, bakışları simgeleyen siyah adam ve kadın bu romanda da otoriteden mahrum bırakılmıştır. Ne de olsa anlatıcı, bir bakıma tarihi yazan bir Batılıdır, yani Marlow'dur. Ancak bu bireylerin bir bakıma düşünülemez olan başkalığı sembolize etmeleri Marlow'u Afrika'da büyük bir düşünülemezlik ve tüketilemezlikle karşı karşıya bırakıyor. Bu noktada Afrikalıların ve Kurtz'un metresinin oynadığı rol oldukça büyüktür. Marlow Afrikalıyı ilk adam, Afrika'yı ise ilk çağdan kalma dünya olarak adlandırır. Bu tipik bir Beyaz adam söylemidir. Aslında Marlow Avrupa ile Afrika arasındaki gerçeklik ayrımını gayet iyi fark etmiştir. Afrika gerçekliğinde kendisi ve diğer sömürgecilerin hiçbir hakikati yoktur. Onlar ancak medeniyet götürme bahanesine sığınırken siyah adamın böyle bir bahaneye ihtiyacı yoktur. Siyah adama barbar denilirken de aslında kültürlerin çeşitliliği ve Batı'nın evrensel tarih diye dayattığı tarihten çok daha büyük bir tarih olduğu reddedilir.

Romadaki mitolojik öğeler eş mevcudiyetli ortak dünyaya açılışı ima eder. Böyle bir “vahşi” dünya tasavvurunda karanlık ise bilimden, düşünceden ve yargıdan önceki, deneyime imkân veren, dünya ve beden birbiri karıştığı zemine işaret eder. Merleau-Ponty’den takip edersek (özellikle *Visible et l’Invisible*, 1964) böyle bir ilksel zeminde hiyerarşi yoktur, cinsiyet ve ırklar beraber yazılıdır. Bu anlamda düşünce öncesinde yer aldıklarından bunları bir söyleme dahil etmek ve bedeni dünyada bulunma tarzı yerine herhangi bir nesne gibi, dünyayı da ortak bir dünya yerine solipsist Ben’in bakışı altında bir nesnel bütünü olarak almak sorunludur.

Sonuç olarak Batılı bakışın her bireyi ve dünyayı kategorize edip tanımlarken varlıklarındaki karanlığı reddetmesi (Merleau-Ponty’nin deyişiyle tenin veya etin taşması olarak çevirebileceğimiz “l’excès de la chair”) dünyanın tamamen sözde ışıkla sarmalanıp bir hapisane kılınmasıdır aslında. Her türlü açılış böylece imkânsız hale getirilmiştir. Böyle bir tavrın, karanlığı barbarların dünyasıyla ilişkilendirmesi aslında Batı medeniyetinin kendi karanlığını maskeleyen çabasından başka bir şey değildir. Öte yandan Marlow’un kendi kimliğini sorguladığı yolcuğunda keşfettiği ise kendi yaşayan bedeninin de tüketilemezliğini ima eden her görünürde bir görünmez olma ve kaçışın, açıklığın, dünyaya açılışın, diğer deyişle özgürlüğün başkasının mevcudiyetinin, başkılığın ve çeşitliliğin tanınmasıyla mümkün olacaktır.

INTRODUCTION

La vie a une dimension tragique. Cette dimension semble appartenir à la vie de chaque homme, et devient un thème qui attire l'attention dans la littérature. La plupart du temps les individus ne peuvent pas faire face directement à la tragédie que leurs vies comprennent. Pour diriger la pensée sur cette tragédie, on a besoin des moyens médiateurs. Dès lors, les représentations littéraires, théâtrales, artistiques sont d'ores et déjà les meilleurs moyens dans la mesure où elles décrivent et expriment le sens de la vie en général, mais aussi dans la mesure où elles mettent en évidence des réponses importantes pour des questions existentielles de l'individu. De telles questions s'avèrent énigmatiques, emprisonnant la personne dans sa propre tragédie. Mais on a besoin d'avoir des réponses; et on a espoir que l'on trouve une solution à cette énigme. Alors, il y eut toujours des tentatives à cet égard dès la tragédie grecque jusqu'à la modernité. Ici nous allons entamer par la question « comment définir la dimension tragique de l'homme dans l'Antiquité et dans la modernité ? » afin de nous diriger peu à peu vers le cœur de la matière de ce mémoire.

Le théâtre grec antique a inventé la tragédie qui se présentait, dans les mots d'Aristote, comme *l'imitation d'action et à travers cette dernière précisément, imitation d'hommes en action* (1450b)¹. Elle servait à une purgation des émotions maléfiques par le moyen de *catharsis*. En effet, la tragédie se rapporte à la conduite de l'origine socratique formulée dans la phrase: « Γνῶθι σεαυτόν », autrement dit *Connais-toi toi-même*. Dans les tragédies les spectateurs connaissent ce qu'ils ne sont pas, notamment heureux, et donc ils peuvent se purifier de leurs émotions négatives qui les conduisaient au malheur. Selon les Grecs, la tragédie provenait d'une erreur de jugement ou d'action de la part des protagonistes. Cette erreur ne s'accordait pas du tout avec l'ordre de l'univers, en tant qu'il est envisagé à

¹ Aristote, **Poétique**, traduit par Michel Magnien, France, Le Livre de Poche, 1990, p.95.

l'Antiquité. De toute façon, l'erreur, c'est-à-dire « ἀμαρτία », menant à la ruine du protagoniste, était présentée dans un enchaînement causale. Cette causalité se posait dans la résolution même des conflits majeurs, par laquelle l'ordre se retrouvait alors que les protagonistes étaient punis pour leurs erreurs ou leurs défauts tragiques. Mais dans la modernité, on est sorti de l'univers du sens et de l'ordre de l'Antiquité, et on est parvenu à un chaos. Il n'y a plus de chance de trouver un sens grâce à la nécessité et causalité. Même si l'ébranlement du sens rend la vie de l'homme tragique dans l'Antiquité, on reposait encore sur une base du sens. Dans la modernité, il ne s'agit plus de défaut ou d'erreur que l'homme commet pour que l'on puisse parler d'une tragédie. Au contraire, dorénavant cet homme d'action se trouve à la fois opposé et à l'intérieur d'une vie qui a cessé, dès lors, d'être un fondement du sens. C'est ainsi qu'il se rend au tragique. Découvrir et connaître graduellement ce qu'il n'est pas, comme les spectateurs de la tragédie antique le faisaient, ne suffisent plus; car cet homme veut connaître ce qu'il est et donc il cherche un remède véritable pour la formule : *Connais-toi toi-même*.

Après tout, l'homme se rend compte de la fragilité des institutions étatiques, religieuses et scientifiques et de l'inanité des méta-narratives. Par conséquent, il n'a plus de refuge. Même s'il est à l'intérieur de la vie, il se voit dans le miroir des discours. Il s'y est immergé dès sa naissance et en retour son être est confirmé par eux. Egalement, il s'oppose à la vie en remarquant que l'absolu est de part en part traversé par les contingences ; y est inclus l'absolu de sa propre identité laquelle lui est imposée comme ce qu'il ne faut pas questionner. Dès lors qu'il découvre que toute sorte d'identité est douteuse ; il reste sans abri, sans monde et mais encore, sans identité. Donc être tragique prend une nouvelle dimension à l'aube de la modernité, car il n'y a plus de point d'appui pour définir des comportements, des jugements, des actions de l'homme en vertu d'un système du sens. Et dès que l'homme ne reconnaît pas son image dans le miroir des autres, c'est-à-dire dans la famille, la société, l'État, la religion, la science il commence à s'interroger sur son identité. De là, il est un sujet avec un corps qui se découvre comme un flux, un écoulement qui ne peut pas être déterminé ou fixé comme un objet par le moyen des concepts donnés d'identité. Mais, en effet, *tout coule* et l'homme rencontre sa propre tragédie -parsemé d'un peu d'absurdité, de désordre engloutis dans la perte de croyance et des origines, provenant de la perte du sens. Loin de se trouver dans une vie qui était jadis stable, il

se compte maintenant pour un néant ; il est immergé dans le flux d'une vie instable qu'il considère en tant que l'Être. Cette transformation de l'attitude depuis l'Antiquité grecque, a ses empreintes dans la philosophie. Et les philosophes modernes semblent en témoigner dans certains mouvements telles que la philosophie existentialiste et la phénoménologie. Alors que les penseurs comme Sartre, Merleau-Ponty et Foucault -même s'il est considéré au dehors de ces deux positions-, ont des idées différentes à l'égard de la question du sens ou l'endroit où on peut le trouver s'il y a un sens, ils appartiennent tous à cette époque.

Alors, en ce qui concerne la première partie de ce mémoire, le premier point portera sur le thème fondamental, à savoir sur cet homme d'action, qui, se différenciant des protagonistes des tragédies grecques, exprimera le désespoir qui l'a déjà marqué, dans un voyage en quête d'une vérité à l'égard de lui-même et de la vie. Cela sera mis en scène par Marlow, le caractère principal d'*Au Cœur des Ténèbres* (1903), qui voyagera vers le cœur du monde, le cœur de l'Afrique, le cœur de l'autre et, bien entendu, le cœur du Soi. De part en part, ce qui est au centre est la recherche d'une identité véritable à l'aide de la reconnaissance par l'autre et aussi de l'autre, qui suggère une reconnaissance réciproque. Ce voyage, en ce sens, se sert comme d'un microcosme de la vie de l'homme. En effet, Marlow s'efforce de trouver un sens de son être comme flux dans celui de la vie et de reconnaître lui-même dans le miroir de l'autre. En opérant avec des idées comme « même », « autre », « reconnaissance », on aura recours à certains philosophes qui les ont mis en œuvre dans la pensée moderne. Par exemple, en cherchant des réponses aux questions existentielles de Marlow, dans la première partie de cet ouvrage nous allons nous rapporter à la pensée de Sartre, dans *l'Être et le Néant* (1943) et celle de Hegel dans *Phénoménologie de L'Esprit* (1807).

Mon but initial est de réécrire le voyage que Conrad a décrit, en termes de la phénoménologie de Hegel en me concentrant sur l'activité négative du *pour soi* que Sartre reprend de la pensée hégélienne et en décrivant l'expérience de Marlow en termes du voyage de la conscience de soi, de *pour soi*, de *l'être pour soi*. Il n'est pas question d'arracher ces philosophes à leurs positions originelles, en déformant les structures rigoureuses qu'ils ont formées. Au contraire, en partant de l'expérience de Marlow, on peut remarquer comment celui-ci correspond à l'expérience humaine en

général. Son voyage en Afrique, sa rencontre avec le radicalement *autre* fait l'écho de l'aventure de la conscience de soi décrit par Hegel. Au moins Sartre avait lu cette aventure de cette manière ; car son *pour-soi* faisait une épreuve radicale de l'*autre* et des autres au niveau de corporéité. D'autre part, chez Hegel l'*autre* est à premier abord la vie elle-même. Elle se présente comme indépendante et indifférente devant la conscience de soi. Donc l'opposition de cette dernière à la vie, dans ce premier moment, a lieu alors qu'elle nie la vie. Et cette opération à son tour s'est révélée comme *activité négative* de la conscience de soi. L'individu en tant que *néant* se place en opposition avec la vie en tant qu'*être*. Cette opposition nous donne des indices à l'égard de la rencontre avec une autre conscience de soi nous renvoyant directement à cette épreuve radicale de l'*autre*.

Ici nous nous contentons de noter les concepts clés qui nous semblent signaler les destinations de ce voyage. Le thème fondamental de ce mémoire est la recherche de l'identité. Comment associer avec cette recherche le traitement hégélien de la conscience de soi ? Chez Hegel la conscience de soi se pose comme une négativité absolue qui ne correspond qu'à sa liberté pure. En ce sens elle refuse d'être déterminée comme un objet ; mais encore veut atteindre son être *pour-soi* en tant que tel et demande la reconnaissance par une autre conscience de soi. Au moyen de cet autre, elle pourrait saisir sa propre vérité. La lutte entre des consciences de soi qui aboutit à la dialectique du maître et de l'esclave nous donnera une indication concernant le sens de l'être *pour-soi* de la conscience de soi. Au premier abord, Hegel souligne que :

« La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. »²

La conscience de soi voit elle-même dans le miroir de l'autre conscience de soi comme un objet, comme si son être était figé. En tant qu'un être *pour-soi*, elle nie d'être emprisonnée ainsi dans la détermination de l'autre conscience de soi. D'où s'ensuit la lutte entre les deux consciences de soi dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. En revanche, la recherche de l'identité dans *Au Cœur des Ténèbres* est la recherche du *pour-soi* pour sa dimension de l'*en-soi*. Cette lecture de Conrad nous

² G.W.F. Hegel. **Phénoménologie de l'Esprit**, Vol : I, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, (désormais PE), p.155.

conduit à Sartre qui interprète la lutte chez Hegel d'une manière particulière. Sartre attire l'attention sur l'inévitabilité d'être un *en soi* aux yeux de l'*autre*. L'identité comme donnée par l'*autre* n'est rien d'autre que cet *en-soi* que nous voyons comme nous-mêmes dans le miroir de l'*autre*. D'autre part, la vérité de la conscience de soi en tant que son être *pour-soi* reste le même chez Sartre, en ce sens qu'il retient le *pour soi* comme une *fuite vers* comme une *néantisation de l'en-soi*³ et comme la *négativité*. Et il exprime cette inévitabilité d'être un *en soi* aux yeux de l'*autre* en termes de la *fuite figée* qui correspond à la réalité humaine. Revenant à la nouvelle, nous remarquons que le *pour-soi* cherche son être *en soi*, considéré comme une vérité de son être cachée dans la possession de l'*autre*. Mais puisqu'il tient compte de son image dans le miroir comme problématique et qu'il se découvre comme une liberté en face de toutes les déterminations imposées sur lui comme son identité, la recherche de l'identité ou la recherche de ce qu'il est se transformera en la recherche de ce qu'il n'est pas. Celle-ci sera faite par le moyen d'une interrogation profonde par ce caractère (Marlow) qui se pose comme le *pour-soi*. Alors on verra comment la tragédie de l'homme moderne dérive de son *mode de devoir être son être* en ce sens qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas⁴.

Alors que dans la nouvelle Marlow raconte ses expériences vécues, on entre dans un mouvement vers le passé. Cela ressemble à la tentative de *pour-soi* qui désire d'atteindre la précision de l'*en-soi* comme indiquée dans le passé. La définition hégélienne de l'*être pour-soi* peut nous aider à éclairer ce moment du texte. Hegel reprend la réalité humaine comme affligée par l'*inquiétude du temps*. Pourquoi il s'agit d'une affliction par le temps ? Et comment associer celle-ci avec l'*incomplétude perpétuelle du pour-soi* ? Le *pour soi* se fonde sur les moments indépendants de la vie. Mais en effet, ces moments sont à leurs tours soutenus par la fluidité de la vie elle-même. À savoir, la dite affliction provient du fait que le *pour-soi* réside sur les moments indépendants de la vie, comme exposé à la formation fluide de la vie elle-même. Il est impossible donc pour lui de se saisir en tant que ce qu'il est. En effet, comme mentionné dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, *gagner du terrain* sur une telle surface est *presque impossible*. Donc, le *pour soi* se révèle comme un nomade. L'être du *pour-soi* se trouve immergé dans une vie dont la vérité

³ Jean-Paul Sartre. **L'Être et Le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique**, Paris, Gallimard, 1994, (désormais EN) p. 402.

⁴ Ibid. Voir « la néantisation originelle »

serait la temporalité. Celle-ci se présente comme *la disparition continuelle de l'être* » alors que *le temps se différencie en trois dimensions : le passé, le présent et le futur*⁵. La vie, ainsi temporelle, constitue *la condition d'existence de la conscience de soi*⁶.

L'être de *pour-soi* est de nier par son attitude négatrice. Une telle négativité appartient en effet à la vie. La vie en tant que telle est la *substance universelle* qui constitue la substance du pour soi. Ainsi la *conscience de soi* en tant que *la source de la négativité* n'est située *que dans le cœur de l'être*. Par conséquent, on remarque que dans le premier moment, la conscience de soi s'oppose à la vie comme *l'autre*, mais que cette vie correspond à elle-même. Et c'est encore cette vie même qui l'empêche de se saisir en tant qu'*en-soi*. Dans la temporalisation de son être, il remarque que ce qu'il cherchait d'abord comme sa dimension en-soi, en fait, vient de derrière lui, toujours avec un écart infranchissable entre cet *en-soi* (qu'indique le passé) et le *pour-soi* (qu'indique le présent) qu'il est. Dès lors, *l'inquiétude du temps* de Hegel fera son écho dans ce mémoire en vertu de l'axe passé-et-présent dans la nouvelle lequel sera examiné à partir de matière de la *facticité*.

L'autre comme une autre conscience de soi apparaît aussi comme un remède pour combler le clivage entre la première conscience de soi et la vie que pour rendre possible d'être ce qu'elle est. Dans ce moment, *l'être-pour-soi* découvre qu'il est un *être-pour-autre* également, et de plus, il remarque qu'il n'est *pour-soi* véritablement que par la médiation de cet autre. D'abord, dans l'existence pure où « Moi=Moi » et « Je suis Je », Hegel voit un manque de vérité. Le moi ne peut rencontrer sa propre vérité que par la sortie de son intériorité. S'il y a initialement une recherche d'une identité véritable, cette vérité ne peut être donnée que par la médiation de l'existence de *l'autre*. Au moment où la conscience de soi est saisie en tant qu'un objet par *l'autre*, il est opportun de parler d'une recherche d'un *en-soi*. Donc *l'autre* joue le rôle d'un nœud entre les dimensions de *pour-soi* et d'*en-soi* de la conscience de soi. Mais alors que cet *autre* démontre que cette première conscience de soi est véritablement un *pour-soi*, il semble tenir ce qu'il en a saisi en tant qu'*en-soi* secret en lui-même, dans sa possession. Encore une fois la crise survient, comme la note Sartre dans *l'Être et le Néant*, et augmente graduellement, puisque ce que cet *autre*

⁵ Stephen Houlgate, **An Introduction to Hegel; Freedom, Truth and History**, USA, Blackwell Publishing, 2005, p.128.

⁶ PE, *note en bas*, p. 148.

saisi en tant que l'*en-soi* de la première conscience de soi est considéré aussi comme problématique, et donc mis en doute.

Tout comme les chevaliers poursuivant le Saint Graal, la quête déterminant le sens du voyage de Marlow prend une nouvelle dimension, à cet égard. Après tout, la conscience de soi appréhende que la vie même soit un produit de l'interaction de toutes les consciences de soi, formant une sorte de réseau des relations entre elles, et aussi appréhende qu'elle est aussi un produit de ce réseau. De plus, ce que la conscience de soi nomme comme son indépendance et sa liberté, dérivant de son activité de négativité, se révèle également comme dépendent de cette indépendance et cette indifférence qu'est la vie, comme aussi le souligne Hegel, et comme déjà déterminé par ces autres consciences de soi exécutant la même opération qu'elle aussi fasse. Les points communs de Hegel et Sartre à l'égard de la position d'un *pour-soi* dans la vie, nous aideront pour réécrire le voyage de Marlow dans la première partie. En suivant Hegel et Sartre, on y trouvera d'abord les rencontres de la conscience de soi ou du *pour-soi* respectivement avec la vie et avec une autre conscience de soi ou un autre *pour-soi* -y compris la lutte à laquelle la conscience de soi subit et la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel.

La première partie consiste donc dans la recherche d'une identité véritable correspondant à la recherche d'un *en-soi* par le *pour soi* de Sartre qui le met en avant comme une *fuite* ou un *néant*. Sous l'influence de Hegel, Sartre décrit la conscience de soi comme *uniquement pour-soi* et comme un opérateur de négativité. On verra qu'il y a certains paradoxes qui contribuent à la formation de l'identité de l'individu. De tels paradoxes compliquent cette recherche, la menant vers l'impasse de la modernité où l'homme moderne se trouve voué à un présent perpétuel et à une incomplétude dans la manière dont le présent est senti et vécu. Dans la nouvelle, le protagoniste fait des rencontres avec l'*autre* et se dirige vers le passé pour se saisir son *en-soi* par les indices de sa facticité et de son identité. Néanmoins, ce retour au passé ne suffira pas à combler l'incomplétude. Marlow ne saura pas rassembler ses dimensions de l'*en-soi* et de *pour-soi*, car il y aura toujours un écart, un clivage dont l'être du *pour soi* est affligé.

Dans la deuxième partie, nous sortirons du niveau abstrait et entrerons dans le monde d'un *regard absolu* d'une conscience solipsiste. C'est ainsi que nous nous approcherons au contexte colonial d'*Au Cœur des Ténèbres*. Cette conscience solipsiste serait tirée de la création ex nihilo, de la manière dont la nature est regardée. Un tel récit biblique pourrait être en effet dérivé aussi des discours scientifiques et philosophiques dans la tradition occidentale. Dieu et « Je » sont des *purs connaisseurs* d'une attitude théorique en ce sens qu'ils désignent la même perspective d'un *observateur absolu* ou d'un sujet isolé et dépouillé de la corporéité à l'égard des autres et du monde. Cette perspective qui feint d'être objective et universelle était, en effet, le produit d'une reconnaissance, entre les consciences de soi, qui n'est pas réciproque du tout. Nous parlerons de ce regard principalement en nous servant des idiomes de la pensée de Merleau-Ponty. Cette pensée revisite le problème du solipsisme et présente cette position solipsiste comme *pensée de survol*⁷. Comme nous avons indiqué au-dessus, dans la religion, le solipsisme se donne dans la création ex nihilo. En général, la philosophie solipsiste préfère résoudre le problème de l'altérité sous la catégorie de l'identité. Elle reste dans l'immanence d'une conscience dont la transcendance ne peut que renforcer les limites du *Même* à l'encontre de l'altérité. Cette *pensée de survol* fait écho aussi dans les discours scientifiques qui objectivent, catégorisent et définissent l'homme et le monde à son gré. De plus, l'attitude impériale de l'Occident est aussi une dérivation de celle-ci, comme aussi l'indique Edward Said. Et à cet égard, *Au Cœur des Ténèbres* rend possible pour nous de regarder un monde comme un produit de cette *pensée de survol* où l'observateur absolu occidental se trouve en tant que l'homme blanc-même.

En suivant Foucault, nous soulignerons que tous ces discours occidentaux se réunissent en ce qu'ils s'incarnent dans le biopouvoir de l'Occident. Ici il faut rappeler que le maître de Hegel a pu risquer sa vie dans la mesure où celle-ci correspondait à la corporéité. C'est ainsi qu'il est devenu le maître, tandis que

⁷ Dans *le Sens et Non-sens* (1948) et dans *l'Oeil et l'Esprit* (1964) Merleau-Ponty met en avant la pensée de survol comme associée avec la pensée scientifique en général. C'est une sorte de pensée qui se pose comme au-dessus des choses, au dessus du monde sensible; et on peut la considérer comme une tentative de surpasser la condition humaine toute entière qui implique des obstacles provenant des liens avec les choses et les autres. Après s'être débarrassé de tous tels liens, le sujet de la pensée de survol pourrait se poser comme un observateur absolu sans attachements mondaines et matériels; et ainsi il pourrait s'affirmer objective et universel. Et ce sujet ne pourrait être que solipsiste, un *solus ipse*.

l'esclave a remarqué que son corps était essentiel pour son existence dans la vie. Chez Foucault *le biopouvoir* est le vrai maître. Il domine les individus en utilisant des mécanismes telles que la religion, la philosophie, la science. Il catégorise et fixe les individus comme objets, en les produisant à partir de leurs corps comme possesseur d'identités, alors qu'il infériorise la corporéité par de tels discours et de tels mécanismes. Et puisqu'il tire les identités hors des corps des individus qui sont d'abord rendus pathologiques, il est nécessaire de souligner la manière dont la fixation des individus par ce *biopouvoir* qui constitue de telles identités, résulte en une expérience semblable à celle-ci de la honte, vécue par ces individus de telles identités. Il me semble convenable d'avoir recours au « biopouvoir » parce que c'est le pouvoir-même qui s'opère sur des corps des individus et qui ainsi fixe des identités. Il faut mettre en avant l'hypocrisie de l'Occident à cet égard de son attitude devant les corps. Alors, ce *biopouvoir* servira à examiner l'objectivation des corps des individus au moyen de l'assignement des identités. De là, hors de l'expérience vécue des individus il y aurait un conflit entre une telle objectivation problématique, restrictive et la manière d'être au monde du corps en général. Sans entrer dans les détails d'une analyse du *pouvoir* comme l'indique Foucault, la description du contexte de la nouvelle semble importante où les parties nous concernant (soit le pouvoir occidental, soit l'homme blanc ou noir, soit la femme) devront tous être mis en avant. Toutefois nous resterons focalisés sur l'expérience de l'individu même.

D'autre part nous verrons, dans le récit de son voyage à l'Afrique, comment le caractère principal de Conrad réalise sa propre ouverture au monde commun et se transcende vers l'altérité après avoir sorti du monde solipsiste du *Moi*, un solipsisme implicite à l'attitude occidentale que l'on trouve dans les discours du colonialisme, du racisme et du sexisme. La sortie de Marlow du solipsisme que son identité en tant qu'un homme blanc implique serait accompagnée par une interrogation de soi et la problématisation de son identité. Sur la jonction de *ce* monde avec un autre qui est de part en part autre, Marlow nous fait voir comment on peut transcender les limites du *Même*. Comme nous allons le souligner, cette transcendance serait possible par la découverte qu'il est, en effet, vu et regardé par un *autre*. Ainsi nous allons mettre en question la prétention d'un regard unilatéral ou une perspective du *Moi* dans laquelle l'universalité et l'objectivité sont déjà jugées présentes. En ayant recours à Merleau-Ponty, nous dirons que dans l'expérience de Marlow, il s'agit d'une découverte d'un

voyant qui se saisit comme un *voyant vu*, la façon dont il fait face aux limites de sa propre liberté. *L'attitude limite*, un autre terme de Foucault que je voudrais mettre en parallèle avec la conduite interrogatrice de l'individu, surgit ici tout à coup quand Marlow commence à questionner la lourdeur de sa facticité, y compris son propre corps. *L'autre* en Afrique le fait réfléchir sur son libre-arbitre provenant de l'autorité que l'Occident lui a assignée. Cet *autre* l'oblige à poser la question si sa liberté est maintenue et garantie dans son identité. Nous proposons que la possibilité de nier les identités données se mette en relief dans cette *attitude limite* de l'homme. Sur la limite de *ce* monde et de son identité, Marlow remarque que sa vérité en tant qu'un *pour-soi* n'est que dans la possession de l'*autre* qui le regarde. Il se sent constitué et objectivé par cet *autre*. Mais qu'est-ce que ce miroir de l'*autre* montre ? Il n'y a que les images identificatoires imposés sur ce même *autre*, tels que : « les barbares, les êtres sauvages, les parasites...etc. » D'où la question « qui est le barbare ? » qui s'imposera à Marlow. Ainsi, c'est grâce à ce que l'*autre* lui démontre comme lui-même qu'il puisse trouver l'occasion pour réfléchir sur son identité. La négation de son identité le mène à la possibilité d'envisager des nouvelles individualités. Nous rattachons cette possibilité à l'*attitude limite* chez Foucault. Dans une telle attitude, on peut trouver la nécessité impliquée de considérer l'*autre* aussi libre que soi-même ; il faut se rapporter à l'*autre* à partir de sa propre altérité plutôt qu'à partir des normes « normalisantes » de l'Occident. D'ailleurs, celles-ci seront critiquées par l'attitude en question. Alors, ce qui transformera la recherche de Marlow de *ce qu'il est* en *ce qu'il n'est pas* s'entrecroisera avec *ce que l'autre n'est pas*. Nous reprendrons cette intersection au moyen de la considération du sens du corps dans la perspective occidentale qui forme aussi des hiérarchies parmi des corps des individus alors qu'elle les objective. À cet égard, nous allons considérer la discrimination entre le corps de l'homme blanc et celui de l'homme noir, ou même celui de la femme. Les identités de ces derniers se poseront comme les plus pathologiques de tous. L'interprétation, la catégorisation et la définition du corps de l'homme blanc ont l'empreint sur son identité par exemple comme un oppresseur en Afrique, servant les intérêts de l'Occident. Et les premières impliquent que l'objectivation du corps de l'homme blanc n'est pas séparée de la manipulation de ses possibilités comprises dans son corps par l'Occident. Cette situation est en effet associée avec un changement qui avait lieu parmi les sociétés européennes au XVIIIème siècle. Foucault en parle alors qu'il met en évidence un autre type de pouvoir surgissant à

cette époque-là où les corps des individus étaient vus progressivement comme des instruments, chacun ayant sa propre fonction dans la société capitaliste. D'un autre côté, il semble important de désigner la situation où les autres individus (particulièrement les colonisés) se trouvaient face à ce nouveau pouvoir et où ils sont considérés comme les obstacles aux intérêts occidentaux. Ils ont eu leurs identités à partir de la définition de leurs corps par ce même pouvoir d'une autre façon. En examinant la distinction entre des déterminations de ces corps, nous allons reconsidérer d'abord *le biopouvoir* de Foucault, à partir duquel *le corps docile* de l'homme blanc est obligé à représenter l'Occident par la manipulation de ses possibilités aussi meilleur que possible via leurs fonctions qu'impliquent leurs identités. D'un autre côté il me semble que les individus (comme l'homme noir et la femme) considérés comme *l'autre* à l'encontre de ce pouvoir révèlent leurs identités comme produits de leurs corps problématisés d'une autre façon que le corps de l'homme blanc. Effectivement c'est à partir de toutes les possibilités de leurs corps annulés et leur liberté ignorée qu'ils ont leurs identités. Leurs corps sont considérés comme immergés dans leur corps, -non pas immergés dans la vie. Ils ne sont pas considérés comme les sujets des actes, qui dans le cas de l'homme blanc, se posent au moins comme les fonctions dans sa société.⁸ Le fait qu'ils soient des corps-sujets dans la mesure où ces êtres humains ont des corps vivants est toujours ignoré dans les discours occidentaux qui préfèrent les retenir comme parasites ou objets purement sexuels, grâce aux identités. Alors ici, particulièrement Edward Saïd et Frantz Fanon nous guideront dans notre tentative de problématiser l'identité corporelle entendue phénoménologiquement vers une discussion de l'identité de celui qui est toujours posé comme *l'autre*.

Dans la deuxième partie, les points qui nous engageront seront autour de la formation des identités à l'égard respectivement de l'homme blanc, de l'homme noir et de la femme. Je voudrais d'un côté reconsidérer la dialectique du maître et de

⁸ Evidemment « le corps docile » de Foucault comprend aussi le corps de la femme si nous la considérons comme la femme blanche. Dans la première section de *l'Histoire de la Sexualité* (Vol I) (1976) appelée « Nous Autres, Victoriens », Foucault parle de la manière comment le corps de la femme est problématisé par des discours occidentaux. Et comme l'homme, la femme est aussi attribué ses propres fonctions dans sa société. Donc en ce qui concerne être un corps docile, la femme se trouve presque au même niveau avec l'homme. Mais dans ce mémoire je voudrais traiter du corps de la femme -plutôt qu'à partir de la dualité comme la blanche contre la noire- en accompagnement de celui de l'homme noir à l'encontre du corps de l'homme blanc qui est posé par des discours occidentaux en haut d'une hiérarchie imaginée. De là, je voudrais rendre possible une critique de tels discours.

l'esclave de Hegel, et d'un autre côté chercher l'aide de Foucault sur les points où notre but sera d'examiner si les identités sont imposées par un maître non particulier qu'est le *biopouvoir*. Mettre l'accent sur l'expérience d'un individu qui se définit initialement comme l'homme blanc nous mènera à examiner le changement dans l'attitude de cet individu alors qu'il commence à questionner son identité. De fait, cette interrogation-même impliquant la liberté de l'individu nous obligera à avoir recours à Foucault encore une fois dans sa description de l'*attitude limite* de l'homme moderne. Après tout, *Au Cœurs des Ténèbres* de Conrad appartient au période moderne, et il présente inévitablement les soucis profonds d'un individu moderne dans le cadre de son propre contexte. Ici, nous rencontrons la facticité comme un obstacle considérable sur la voie où cet individu cherche sa liberté en questionnant son identité. À cet égard une section de ce mémoire sera dédiée à l'examen de la facticité de l'homme blanc tandis qu'il est en Afrique et qu'il rend compte des disparités entre sa propre facticité et de celle de l'homme noir. Cette disparité révélera l'impossibilité pour l'altérité de l'*autre* d'être mise dans les limites du *Même* de l'Occident. L'homme blanc représentatif de l'Occident remarquera qu'en effet c'est lui-même qui fait exister les valeurs provenant des discours occidentaux. On se servira de tels points soulignés par Sartre lui-même, pour faire sens de l'attitude de Marlow et de Kurtz dans la nouvelle. La possibilité de la liberté du pour-soi devant sa facticité sera mise en relief en vertu de l'*attitude limite*. Dans cette attitude il s'agit d'une possibilité de renouvellement des individualités *malgré la facticité* que nous portons toujours sur notre dos. Au moins, nous verrons comment interroger la facticité dans la mesure où elle est associée avec *mon* identité.

Nous examinerons l'identité de l'homme noir à partir de la manière dont son corps est problématisé par des discours occidentaux. En suivant Fanon nous allons poser la question de l'altérité de l'homme noir traitée sous la lumière du *Même*. La définition du corps par Merleau-Ponty, applique-t-elle aussi au corps de l'homme noir ? Qu'est-ce que l'impensé et l'invisible que Marlow témoigne en Afrique ? Nous poserons ces questions comme comprises dans l'interrogation de l'individu-même qui a impulsé toute cette recherche de la vérité de l'identité et qui est ainsi obligé de sortir du monde hiérarchisée de l'Occident et de se poser dans le même niveau avec l'*autre*. L'identité imposée sur l'*autre* sera également questionnée. Le lien indéchirable avec l'*autre* en général comme indiqué dans les analyses de

corporéité par Merleau-Ponty nécessitera de ne pas exclure l'*autre* de cette recherche. Vers la fin de ce mémoire, l'*autre* se présentera comme la femme en vertu de la nouvelle. L'identité de la femme dans le contexte victorien nous mènera de nouvelles questions. Mais sans entrer dans les théories féministes je voudrais traiter de la femme à partir de la proposition de Merleau-Ponty dans *le Visible et l'Invisible* (1964)⁹ où il la pose comme la première *autre* à l'égard de discours religieux. Du récit biblique nous connaissons déjà la création d'Eve. Selon Merleau-Ponty, elle a été créée de la côte d'Adam désignant le *Moi* et l'*autre* sont de la même chair, plutôt qu'une relation hiérarchisée entre sexes. En ce sens, *étant à la fois autre moi et radicalement autre que moi*¹⁰ la femme implique la sortie de l'immanence du *Moi* vers le monde commun et l'altérité. D'autre part j'examinerai en quel sens le corps de la femme ressemble au corps de l'homme noir en ce qu'il est vu comme corps-objet rendu pathologique. Cela nous renvoie à la reconsidération de la primauté donnée aux matières de race et de genre, dans les théories particulièrement marxistes, féministes et post-coloniales qui se focalisent sur la manière dont les catégories divers de l'identité (comme genre, race, classe) s'affectent¹¹. Mais je m'attarderai sur la diversité de l'intensité des oppressions via les identités sur des individus, principalement à partir de la dualité de l'homme blanc contre l'homme noir. En ce qui concerne la matière de la femme, mon but n'est pas de se focaliser sur la séparation de la femme blanche de la femme noire. Ainsi la question ne doit pas être « de quelle femme parlons-nous ? », mais plutôt « comment la femme, peut-elle être envisagée hors des limites de son identité, en tant qu'un individu libre au même niveau que l'individu de l'attitude interrogatrice ? » Parce qu'il me semble que Conrad voulait aussi poser cette question, même s'il paraît avoir mis en scène les femmes occidentales à l'encontre de la femme noire en ce sens des discriminations entre elles que révéleraient leurs identités imposées par l'Occident et qui aboutiraient dans l'opposition d'être blanche ou noire.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, (désormais VI), p.86.

¹⁰ Agata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l'autre*, France, Presses Universitaires de France, 2002, p.189. Zielinski, en citant du *Visible et l'Invisible* (p.112), souligne : « Je ne suis plus le centre du monde : autrui, par la surprise de son apparition dans mon univers a "le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne." La distance de la latéralité permet un empiétement qui n'est pas identité, qui préserve la différence, et l'apparition d'autrui à partir de lui-même. »

¹¹ Judith Butler parle de cette intersection entre les catégories du genre et de la race dans l'introduction (1999) de son *Trouble dans le Genre* : « Je suis d'avis que nous avons besoin de plus d'une théorie constructiviste, que ces catégories travaillent toujours en arrière-plan l'une de l'autre. » (Judith Butler, *Trouble dans le Genre*, traduit d'anglais. par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005. p.38)

Enfin, après être arrivé sur le point de la contingence de toutes sortes d'identités, nous nous trouverons en dehors d'un monde de la création ex nihilo. En effet, Conrad nous fait retourner au *Lebenswelt*, au monde commun marqué par l'*intersubjectivité*. Ici Merleau-Ponty nous guidera. Alors en nous servant des termes tels que « le visible » et « l'invisible », nous mettrons en évidence comment l'altérité de l'*autre* en fait rend possible la liberté de l'individu -qu'implique la possibilité d'une interrogation même *malgré la facticité*- et son ouverture au monde. Nous verrons aussi comment une reconnaissance de telle altérité même justifiera l'interrogation de soi comme impliqué dans l'*attitude limite* de l'homme moderne.

Ce qui est tout au long de la tradition occidentale infériorisé se présente lui-même comme fondamental pour toutes sortes des questions philosophiques : la question de corporéité. En effet, l'*autre* me voit de sa propre manière, et tous les autres et moi nous voyons l'un l'autre de nos propres perspectives. Par conséquent, les identités, comme les images de nous-mêmes dans le miroir de l'*autre*, ne peuvent pas être universelles et nécessaires. À cet égard, les identités comme l'homme blanc ou l'homme barbare restent très abstraites. Parce qu'on a toujours, dès la naissance de nombreux « *Moi* » que l'on voit dans les miroirs des autres comme la famille, l'État, la société. De fait, même dans la question « qui est le barbare », sont sous-entendues les contingences formant toutes les identités qui changent en vertu de la manière du rapport avec l'*autre*. Il resterait toujours de ce qui ne peut pas être vu par les autres, et les identités qui prétendent indiquer ce que « je suis » comme objectivé dans le miroir de l'*autre* implique toujours une partie de moi qui n'est pas encore saisi. Il y a ce qui reste inépuisable chez moi. Et l'inépuisable implique la possibilité qu'il y ait d'inépuisable aussi dans l'*autre* et même dans le monde. Ainsi l'objectivation totale de leur être par un *regard invisible* est hors de question. Je conclurai que Marlow remonte au niveau, différent de *ce* monde de l'Occident : au monde commun, à une présence co-existentielle à laquelle *l'invisible de visible* nous renvoie. Alors que la négativité du *pour-soi* se traduit en la liberté d'un *je peux* d'un corps-sujet chez Merleau-Ponty, les contingences dans l'identité commenceront à nous occuper. Nous remarquerons que ces dernières proviennent de l'altérité des autres et donc de leurs manières de me voir dans leurs altérités ; et cela nous ne mènera à qu'à un seul point : celui de la mort dont l'énigme correspond à l'altérité de l'*autre*.

Au Cœur des Ténèbres a souvent été interprété à partir des idées tels que *l'homme sauvage* et *le mal dans l'être humain*, en se rapportant au caractère énigmatique de Kurtz. Mais ce qui est mal dans l'homme, est-il dans les profondeurs de son cœur, ou dans la manière dont il voit les autres et le monde ? Ceci se révèle dans la nouvelle, particulièrement à travers des identités imposées sur l'homme noir et la femme (même si elle reste à l'arrière-plan) dans les tentatives de normaliser leurs corps considérés comme pathologiques. C'est l'homme blanc qui rendra possible pour nous de problématiser cette situation à partir de sa propre identité, dans une critique où les courants comme existentialisme, néo-historicisme et post-colonialisme auront de l'empreint. De cette manière, nous pourrions reconsidérer le voyage de Marlow vers le *cœur des ténèbres* comme la transcendance de l'altérité, comme une ouverture au *monde commun*. Une telle sortie de l'immanence du *Moi*, à son tour, rendra possible une interrogation sur des identités en général, et de plus, elle concrétisera le sens de l'*attitude limite* de l'homme moderne.

PREMIERE PARTIE

UN VOYAGE DANS LA SPHERE DE LA CONSCIENCE ¹²

Dans *Au Cœur des Ténèbres*, nous rencontrons le récit du voyage du personnage principal, Marlow, qui paraît s'être dans la quête de quelque chose. Ce « quelque chose » en effet lui présenterait ce qui est véritable pour son identité. Ce voyage dont il a eu de l'expérience dans le passé mettrait en évidence l'incitation comme la recherche d'un homme qui s'interroge ; d'un homme qui a pu se questionner à l'égard de sa soi-disant identité en tant qu'un homme blanc dans le projet colonial. En d'autres termes, Marlow est allé au Congo comme une partie de ce projet c'est-à-dire comme un capitaine d'un vapeur de rivière travaillant au nom d'une compagnie belge. Mais l'impression que Marlow nous donne est qu'il y est allé afin de trouver la vérité elle-même, parallèlement avec Orphée qui descend aux Enfers, autrement dit au royaume des morts pour ramener sa femme Eurydice au monde. La vérité qu'il cherche est ce qui appartient à son identité. Il semble être dans la poursuite de se saisir en tant qu'il est. D'autre part, le problème est de trouver ce qu'il est. Relativement à ci-dessus, l'objectif sera de tenter de mettre en parallèle le récit de Marlow avec les thèses de Sartre et Hegel. À cet égard nous remarquerons qu'il s'agit ici d'une recherche d'un *pour-soi*¹³, dans le fleuve de la vie afin de se connaître et de se découvrir. Et l'expérience de Marlow empreint de cette recherche le porterait sur la frontière de son monde devant un tout

¹² Dans le cadre de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, sans aller jusqu'à l'Esprit, mais en restant dans la limites de l' « Indépendance et Dépendance de la Conscience de Soi : Domination et Servitude » et de *l'Etre et le Néant* de Sartre, nous récrivons ici le voyage de Marlow.

¹³ « Le pour soi » de Sartre dans *l'Etre et le Néant* correspond au « Je » de l'action (de négativité) décrit par Kojève alors qu'il explique ce que le Désir veut dire chez Hegel (Alexandre Kojève, **Introduction to the Reading of Hegel**, *Beginning and End*, New York, Basic Books 1969.) Ce qu'est individuel et libre dans ce « Je » et en ce sens ce qu'est la conscience de soi nous renvoi à considérer la réalité humaine dans la forme universelle du temps en tant qu'une fuite perpétuelle chez Sartre. Ici le point d'intersection entre Sartre et Hegel à cet égard est ce que je voudrais mettre en avant à partir de la conscience de soi (ou le pour-soi) sous la thèse : « n'être pas ce qu'elle est et être ce qu'elle n'est pas. »

autre monde, alors que nous le soulignerons comme la situation humaine elle-même où le *Moi* est toujours positionné devant un *autre*. Ce mouvement dans la nouvelle est présenté en guise de voyage vers le haut du fleuve qui comprend le mouvement du présent vers le passé et du soi vers l'*autre*. Ainsi sur leurs points d'intersection, ma tentative sera de mettre en avant le trajet de la quête du *pour-soi* vers sa dimension d'*en-soi* à partir de la quête de Marlow à la poursuite de son identité véritable. Ici ce trajet ne s'intéresse qu'à ce qui rend possible la quête de Marlow, plutôt qu'au contenu de celle-ci qui sera mis en avant dans la deuxième partie. .

1.1. Vers le passé

D'abord, dès le début de la nouvelle, ce qui nous frappe est que le narrateur –autre que Marlow – nous présente une immobilité remarquable où lui-même avec Marlow et les autres trois hommes se trouvent engagés.

*« La Nellie, contre de croisière, évita sur son ancre sans un battement de ses voiles, et s'immobilisa. La mer était haute, le vent était presque tombé, et comme nous voulions descendre le fleuve, il n'y avait qu'à venir au lof et attendre que la marée tourne. »*¹⁴

Marlow, assis dans la position de Buddha, impliquant déjà son ouverture sur des perspectives alternatives et son aliénation de celle-ci de l'Occident, commence à raconter son récit. Ainsi la mobilité qu'on a attendue paraît arriver en scène. La recherche qui a l'influence sur le présent se concrétise dans ce récit. La tentative de saisir l'*en-soi* à l'égard de soi-même est posée ainsi dans le mouvement vers le passé. Par conséquent, ce qui paraît être comme une narration d'une des expériences passées se trouve en effet comme une interrogation de soi, de l'identité et comme une réflexion sur la réalité humaine.

« (...) ce fut seulement après un long silence, quand il dit d'une voix hésitante, "Je suppose, mes amis, que vous vous rappelez que je me suis fait une fois marin d'eau

¹⁴ Joseph Conrad, **Au Cœur des Ténèbres**, traduit d'anglais par J.-J. Mayoux, Flammarion, Paris, 1989, p.83. (désormais **CT**) «The Nellie, a cruising yawl, swung to her anchor without a flutter of the sails, and was at rest. The flood had made, the wind was nearly calm, and being bound down the river, the only thing for it was to come to and wait for the turn of the tide » Voir **Heart of Darkness**, Penguin, UK, 2000, p.15, (désormais **HD**).

douce, pour un temps", que nous sûmes que nous étions destinés à entendre, avant le reflux, une des aventures indécises de Marlow. »¹⁵

Le récit de son voyage vers le haut du fleuve, au Congo correspond au mouvement général de la mémoire qui s'opère en allant du présent vers le passé - sans que je fasse allusion à la distinction d'Aristote entre la mémoire (mnēmē ou mnēmoneuein) comme pathos et se rappeler (to anamimnēskesthai) comme une activité¹⁶. Je m'intéresse à la mémoire dans le mesure où *Au Cœur des Ténèbres* inclut un personnage qui se souvient et qui peut *poursuivre une mémoire, fixer sur elle et l'interroger en adoptant une stance sur elle*¹⁷. Mais qui est-ce le « Je » du récit dont Marlow paraît être en quête ? Jusqu'ici on a parlé d'une recherche de l'*en-soi*, et Marlow, en transcendant le présent vers le passé, semble créer un lien avec ce qu'il est en tant qu'*en soi*, s'efforçant ainsi de sortir de la situation où il se trouve en tant qu'incomplétude. Comment pouvons-nous traiter ce mouvement vers le passé à partir de la thèse de Sartre dans *l'Être et le Néant* sur la temporalité et le passé ? C'est la question considérable au premier abord.

Dans le voyage vers le *cœur*¹⁸ de l'être, il s'agit d'un processus temporel imprégné de vie. En effet, c'est la vie qui se pose comme *l'inquiétude du temps qui comme totalité a la figure compacte de l'espace*¹⁹. La réalité humaine, d'après les termes de Sartre, étant affligée de cette inquiétude, *porte le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé*²⁰. D'autre part, à l'égard de cette réalité, le *pour soi* se perd dans une impasse inévitable : il ne peut jamais acquérir ce qu'il est *en soi* et l'*en-soi* ne peut jamais être présent. *Qu'il n'est pas question ici d'un être défini – qui est- un être qui se rapporte à autre chose ; -un être qui- est un contenu qui se trouve dans des rapports nécessaires avec d'autres contenus, avec le monde entier*²¹ est la raison pour laquelle le *pour soi* ne peut pas atteindre ce qu'il cherche. En d'autres termes, l'être est ce qu'il est sans ayant la détermination de *ceci* comme une réponse à la question « quel(le) », car il y a le sens de cette question

¹⁵ CT. p.90. «(...) it was only after a long silence, when he said, in a hesitating voice, 'I suppose you fellows remember I did once turn fresh-water sailor for a bit,' that we knew we were fated, before the ebb began to run, to hear one of Marlow's inconclusive experiences » Voir HD. p.21.

¹⁶ David Farrel Krell, **Of Memory, Reminiscence and Writing: On the Verge**, John Wiley and Sons, USA, 1990. p.13.

¹⁷ Ibid. «Preface». p.xii

¹⁸ Par « *cœur* » je veux dire « la vérité de l'être », donc l'essence.

¹⁹ Hegel. *note en bas*, p.149

²⁰ EN, p. 63.

²¹ Hegel. **Logique** Vol: I. Paris : Aubier, 1974. p.77.

seulement *sur le fond d'une présence au monde*²² si elle y est posée. Le problème épistémologique entre le sujet et l'objet entouré de question : comment savoir l'objet en tant qu'il est, est ici sous-entendu dans cette recherche de l'essence en tant que *la vérité de l'être*²³, en ce sens de saisir l'*en-soi* du *pour-soi*, ou si l'on préfère, dans cette médiation ou la conduite néantisante du *pour-soi*. Selon Sartre, de cette manière, il peut s'agir de la possibilité de poser les questions sur l'être, ou sur la possibilité de transcendance. À cet égard cette recherche se place en effet comme celle de l'unité absolue de *l'être-en-soi-et-pour-soi*²⁴ qui correspond à l'essence chez Hegel :

« L'essence étant tout d'abord négativité simple, elle n'a, pour se donner un être-là et, ensuite son être-pour-soi, qu'à poser dans sa propre sphère la précision qu'elle possède en soi. »²⁵

Ainsi le *pour-soi* a tendance à se diriger vers le passé afin de saisir cette précision. Après tout, le passé offre au *pour-soi*, sa dimension *en-soi* qu'il cherche. Sartre déclare que le passé est la loi d'être de mon essence. À savoir chaque *pour-soi* doit l'être *là-bas, derrière soi, hors de portée*²⁶. Le *pour-soi* ainsi s'efforce de compenser le manque provenant de sa structure en tant que *la totalité détotaillée qui se temporalise dans un inachèvement perpétuel*²⁷ -l'incomplétude sentie au présent éternel²⁸- par le moyen de la mémoire elle-même. Cette dernière donne au *pour-soi* la possibilité de transcender le présent vers le point où il peut trouver lui-même en tant que tel. Il navigue vers le haut du fleuve, à contre-courant ; c'est une sorte de saut ontologique de présent au passé par le terme « était », le *pour-soi* au présent devient le passé et *tout rapport avec le présent est rompu*. C'est à travers le *pour-soi* que le passé arrive au monde, car son « Je suis » est dans le forme d'un « Je suis moi ». Le passé est *la totalité toujours croissante de l'en-soi*²⁹ que je suis. Mais d'un autre côté, dans la présence du présent le *pour-soi* n'est pas son passé. Il ne peut jamais être réuni à lui (exceptée la mort). Ainsi la crise qu'il éprouve dans sa recherche est augmentée par la découverte de *son être* et de *ses manières d'être*

²² EN, p.217

²³ Hegel, **Logique** Vol : II, p.5

²⁴ Ibid. p.7.

²⁵ Ibid.

²⁶ EN, p.155.

²⁷ Ibid. 216.

²⁸ Heidegger. **Being and Time**, traduit par John Macquarrie et Edward Robinson, USA, Harper Perennial, 2008. p. 483.

²⁹ EN, pp.146-9-150.

comme *hétérogènes*³⁰. À cet égard, la proposition « Je suis moi » peut être bien substituée par « J'ai été cette personne que je ne suis pas ». Mais ce dont il s'agit ici, en supportant la thèse de Sartre, est : « Je suis cet homme-là ce que j'étais » qui est la condition et le fondement de « ce que je suis » au présent :

« (...) tout ce qu'on peut dire que je suis au sens de l'être en soi, avec une pleine densité compacte (il est coléreux, il est fonctionnaire, il est mécontent) c'est toujours mon passé. C'est au passé que je suis ce que je suis. Mais d'un autre côté, cette lourde plénitude d'être est derrière moi, il y a une distance absolue qui la coupe de moi et la fait retomber hors de ma portée, sans contact, sans adhérences. Si j'étais ou si j'ai été heureux, c'est que je ne le suis pas. Mais cela ne veut pas dire que je sois malheureux : simplement je ne puis être heureux qu'au passé ; ce n'est pas parce que j'ai un passé que je porte ainsi mon être derrière moi : mais le passé n'est justement que cette structure ontologique qui m'oblige à être ce que je suis par-dessus. C'est là ce que signifie "était". Par définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour-soi. Mais précisément il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met à distance de cet être. Par l'affirmation même que je suis sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation. Ainsi le pour-soi est toujours par-delà ce qu'il est du fait qu'il l'est pour-soi et qu'il a à l'être. Mais en même temps c'est bien son être et non un autre être qui demeure en arrière de lui. Ainsi comprenons-nous le sens du "était" qui caractérise simplement le type d'être du pour-soi, c'est-à-dire la relation du pour-soi à son être. Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé. »³¹

Ce que je suis est le produit de mon passé³² ; mais le problème est que je ne peux jamais m'appréhender en tant que l'*en-soi*. Quand Marlow dit qu'il est un colonisateur blanc, ce dernier n'est que l'*en-soi*, alors que Marlow lui-même est le *pour-soi*. Dire que les rôles que nous assumons dans la vie sont les produits de notre passé (ou notre facticité) signifie qu'ils sont le passé, par conséquent tout l'*en-soi* lui-même. Le passé *dégage une dimension supplémentaire de rétention existentielle de ce qui dépasse le pour-soi tout en précisant cette dimension de permanence dans le pour-soi de l'en-soi néantisé comme étant une permanence « à distance »*³³. Après tout, il est impossible de dire ce que je suis au présent en ce sens de l'*en-soi* car, comme le dit Sartre, *le présent n'est pas ; il est une fuite perpétuelle en face de l'être*³⁴. Cette thèse se trouve parallèlement avec la néantisation dont l'être du *pour-soi* est affligé. Étant donné que le *pour-soi* est un manque perpétuel de l'être, on ne

³⁰ Ibid. p. 152

³¹ Ibid, p.153.

³² Cela nous renvoie à la matière de la facticité.

³³ Jean-Marc Mouillie, **Sartre et la Phénoménologie**, « De la Contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans l'Être et le Néant » par Laurent Husson, ENS Editions, Lyon, France, 2000.p. 141.

³⁴ EN, p.158.

peut le déterminer comme *ceci* ou *cela*. C'est justement impossible. Le mouvement de négativité du *pour-soi* démontre son effort de se saisir comme l'*en-soi* ; mais dès qu'il se détermine comme l'*en-soi*, il remarque qu'il ne l'est pas du tout :

« C'est le soi-comme-être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine. »³⁵

Comment sommes-nous parvenus à ce point sur Marlow et sur sa quête ? Evidemment, suite à son expérience au Congo, il a remarqué que la question de sa facticité joue un rôle primaire dans la formation de son identité.³⁶ D'autre part une autre figure dans la nouvelle exprime une partie symbolique pour la facticité et donc pour l'identité de Marlow : Kurtz. Il vaut mieux que nous le mentionnions brièvement du fait de sa fonction sous-entendue dans la nouvelle. D'abord, il faut rappeler ce que nous avons dit à l'égard de voyage de Marlow : une quête de vérité (dans la mesure où son identité est concernée.) La vérité, à son tour, signifie une position sans perspective, contrairement à la situation de Marlow qui lorsqu'il est en route pour le cœur de l'Afrique sans but, allant à la dérive, tout à coup détermine sa destination comme Kurtz. Celui-ci, introduit comme un héros idéaliste par les personnes aux environs dévoilerait à Marlow la vérité au moyen de ce qu'il dirait. Ainsi, même s'il y avait une vérité, celle-ci serait limitée par la perspective de ce Kurtz-même. D'autre part, tout au long de la nouvelle, le potentiel de Marlow qui pourrait se révéler comme Kurtz, est souligné implicitement. À cet égard, on peut considérer la rencontre de Marlow et Kurtz comme celle du Marlow possible du futur. Une recherche de l'*être-en-soi* est déjà mentionnée. Quant au problème dans ce mémoire, c'est réfléchir sur cet *en-soi* en termes du problème de l'identité. Il y a un passé qui permet au présent d'être ainsi et non autrement. Le fait que le sens du passé subisse un changement à chaque présent n'importe pas puisque le contenu du passé reste le même. Marlow demande « Qui suis-je ? » et il se dirige vers le passé dans un réel souci d'identité, s'efforçant alors de mettre en lumière une de ses expériences l'ayant le plus touché. Evidemment, ce récit est voué à la subjectivité comme tous les récits reposant sur les expériences. Quant à la question de se demander si Marlow raconte la vérité à l'égard de son expérience à ses auditeurs et à nous, on ne peut sortir de ce problème complexe. Ainsi on ne doit s'intéresser ici qu'à Marlow lui-

³⁵ Ibid., p. 125.

³⁶ Dans la deuxième partie de ce mémoire nous nous attarderons plus dans cette question de facticité avec celle de corporéité. Ainsi l'interrogation menée par Marlow deviendra plus explicite.

même. Avec ce nom de famille, Conrad semble faire allusion à Christopher Marlowe, le dramaturge de XVI^{ème} siècle, contemporain à Shakespeare, qui a écrit *La Tragique Histoire du Docteur Faust*. Marlowe raconte dans sa pièce de théâtre, l'histoire d'un homme qui pactise avec un démon nommé Méphistophélès afin d'obtenir le tout savoir de la vie et du pouvoir en échange de son âme. Et d'autre part notre personnage principal, Marlow raconte l'expérience de sa rencontre avec un homme (Kurtz) qui paraît avoir vendu son âme au Diable en échange de toute de richesse et du pouvoir. En effet, *le marin d'eau douce* d'autrefois, Marlow, tente de faire remarquer ce qu'il a eu comme possibilité d'être au présent en effet par le moyen du récit ; cela ainsi pose Kurtz comme étant son alter ego.

« "Je ne veux pas vous accabler de ce qui m'est arrivé personnellement (...) Mais pour comprendre ce que j'ai ressenti, il faut que vous sachiez comment je suis allé là-bas, ce que j'ai vu, comment j'ai remonté ce fleuve jusqu'à l'endroit où j'ai d'abord rencontré le pauvre type. C'était, au terme ultime de notre navigation, le point culminant de mon expérience." »³⁷

Alors, comment peut-on poser l'identité de Kurtz dans cette recherche de l'identité? En réfléchissant sur le sens de son expérience, dans ce cadre, Marlow voit Kurtz comme s'il était un reflet de lui-même dans un miroir, incluant son état possible à l'avenir. Kurtz est un colonialiste, et il paraît adopter en principe et d'une façon idéaliste, la thèse par le moyen de laquelle les colonialistes, en général, jouent le rôle des apôtres qui apportent la civilisation aux barbares. Quant à Marlow, il découvre comment Kurtz porte cette thèse du colonialisme même aux extrêmes ayant soif de sang et de moyens matériels, plutôt que d'y trouver l'équivalent de ce prétexte auquel Marlow n'a jamais cru.

« Juste Ciel ! et j'allais prendre en charge un rafiot d'eau douce à quatre sous nanti d'un sifflet de deux sous ! Il semblait toutefois que j'étais aussi un des Ouvriers – avec la majuscule- vous voyez la chose. *Quelque chose comme un apôtre au petit pied.* »³⁸

³⁷ CT, p. 90. « I don't want to bother you much with what happened to me personally, yet to understand the effect of it on me you ought to know how I got out there, what I saw, how I went up that river to the place where I first met the poor chap. It was the farthest point of navigation and the culminating point of my experience. » Voir HD, p.21.

³⁸ CT, p.98 « Good heavens! and I was going to take charge of a two penny-half-penny river-steamboat with a penny whistle attached! I appeared, however, I was also one of the Workers, with a capital- you know. Something like an emissary of light, something like a lower sort of apostle. » Voir HD, p. 28.

Kurtz est un homme blanc, adulte et civilisé, dont *toute l'Europe a contribué à sa création* et dont les idéaux peuvent être résumés dans sa déclaration: *Exterminez toutes ces brutes*³⁹. Kurtz est représentatif du regard unilatéral qui a le privilège de regarder sans qu'il ne soit regardé en retour. De plus, en Afrique, ce regard déchire l'être brut au niveau où toutes les choses se regardent et le soumet à la raison objective et universelle. Ce regard qui se pose comme absolu marque en effet la perspective qui reste limitée aux intérêts du pouvoir occidental. Kurtz symbolise tout ce que ce regard correspond en imposant des identités sur les habitants de l'Afrique qui vivaient de façon co-existentielle, au niveau pré-predicatif, pré-objectif, et en exposant leur être à une division (noir contre blanc ; barbare contre civilisé...)

Ce que je voudrais maintenant souligner est que Marlow, souhaite, en effet, communiquer à la dimension *en-soi* de son être qui se trouve au fond de son expérience passée. En effet, d'une part, il fait un effort de saisir lui-même, son identité authentique ; d'autre part, il se rend compte du clivage entre son passé et le présent. Si nous considérons Kurtz, il représente l'*en-soi* de Marlow dans la mesure où il alludait à l'identité possible⁴⁰ de Marlow au futur ; donc on peut le considérer comme la possibilité propre de Marlow, mais cette possibilité n'est plus une possibilité étant donné qu'elle a été épuisée entièrement dans le passé. Si on le considère comme un homme séparé (donc, non pas comme un alter ego de Marlow), on doit remarquer que maintenant, c'est Marlow qui est responsable pour l'être du Kurtz mort. Contrairement à l'histoire de Dr. Faust, le récit sur Kurtz met en avant une absence à l'égard de ce dernier –puisque'il y a peu des informations sur Kurtz. Mais ce dernier qui était un homme vivant autrefois, ne peut pas être confirmé dans son existence passée que dans le récit même de Marlow, limité à la perspective de ce dernier où Kurtz se trouve comme un *en-soi*. En ce sens Marlow porte la responsabilité de l'*être-en-soi* de Kurtz. Ainsi, dans son propre récit aussi incomplet – comme ses expériences incomplètes⁴¹ - que lui-même comme un *pour-soi*, Marlow met en avant un Kurtz qui est déjà *en-soi* -puisque'il est mort-, complet dans son être. Cela nous renvoie à l'exemple que Sartre a donné dans *l'Être et le Néant* à propos d'un Pierre mort :

³⁹ CT, p.159. (Voir HD, pp.83-4)

⁴⁰ Mais évidemment ce Kurtz qui est la partie du passé de Marlow fait se présenter Marlow du présent qui s'interroge.

⁴¹ Dans la version française (Voir CT, p.90) «des aventures indécises de Marlow » qui correspondent dans l'originel à « Marlow's inconclusive experiences » (Voir HD, p. 21.)

« Par exemple, de Pierre, qui est mort, je puis dire : "il aimait la musique". En ce cas, sujet comme attribut sont passés. Et il n'y a pas de Pierre actuel à partir duquel puisse surgir cet être-passé. (...) En conséquence, ici, ce qui est passé, c'est Pierre-aimant-la musique. (...) de qui ce Pierre-passé est-il le Passé ? (...) De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté »⁴²

Sartre explique dans ce passage que le *pour-soi*, qui est en même temps *pour-autre*, ne devient que *pour-autre* dans le cas de sa mort qui annule le *pour-soi* en tant que *pour-soi*. Mais même si nous continuons à traiter Kurtz plutôt comme un individu séparé, comme l'avenir possible de Marlow lui-même (qui consiste de l'«horreur»⁴³) il faudra que nous trouvions une autre proposition pour cette position. Etant donné que Kurtz est une partie du passé, il se pose en tant que la dimension *en-soi* de Marlow. Ainsi le clivage entre le passé et le présent de Marlow grandit progressivement. Car le passé, en tant que le passé a déjà consommé toutes ses possibilités⁴⁴. En effet ce Marlow du passé, comme *le marin d'eau douce*, travaillait pour le compte des intérêts coloniaux de l'Occident. Et, à cet égard, il avait la possibilité de devenir Kurtz à l'avenir et il ne saurait être autrement. Voilà dans la mesure où il avait cette possibilité comme épuisée dans le passé, on peut en parler comme l'*en-soi* du Marlow, simplement comme sa possibilité qui n'a pas de chance pour se réaliser au présent. Celle-ci n'est que la possibilité de Marlow dans le passé dont on ne peut plus parler comme une possibilité. Alors le passé comme impossibilité d'être autrement correspond, dans ce cas de Marlow, à une partie de son identité qui avait une fois la possibilité de devenir ce que Kurtz était.

Il y a un clivage assez grand entre le passé qui rend possible l'équation de Je=Je et le présent qui est ouvert aux possibilités infinies, dans l'incomplétude du *pour-soi*. Sur la base du passé, Marlow peut bien dire : « Je suis un homme blanc et civilisé et aussi un capitaine travaillant au nom des pratiques colonialistes de l'Occident »; cette définition constitue bien sa dimension *en-soi* ; mais en tant que *pour-soi*, il ne peut jamais coïncider avec cette identité. C'est cette non-coïncidence en effet qui rendrait possible à son tour son interrogation de soi à l'égard de son identité.

⁴² EN, p. 147.

⁴³ CT, p. 189. (Voir HD, p.112)

⁴⁴ EN, p. 151

1.2. Vers l'autre

« *Le pour-soi est son propre fondement en tant qu'il se fait l'échec de l'en-soi pour être le sien. Mais il n'est pas parvenu pour autant à se délivrer de l'en-soi. L'en-soi dépassé demeure et le hante comme sa contingence originelle. (...) C'est ce qui fait qu'à chaque instant je ne suis pas diplomate et marin, que je suis professeur, quoique je ne puisse que jouer cet être sans pouvoir jamais le rejoindre. Si je ne puis rentrer dans le passé, ce n'est pas par quelque vertu magique qui le mettrait hors d'atteinte mais simplement parce qu'il est en-soi et que je suis pour-moi ; le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre* »⁴⁵

D'autre part, il est assez évident que la facticité qui s'explique par le passé, est, dès le début, le produit de la rencontre avec l'autre. Marlow remarque avoir été formé par les normes de société, de classe, de genre dans lesquelles il vit, et qui correspondent à la vie elle-même à laquelle il s'oppose. Cela nous renvoie à considérer la conscience de soi de Hegel qui la décrit comme uniquement *pour soi*⁴⁶. Cette conscience de soi trouverait qu'elle a cette *totalité de la vie en dehors* d'elle, et elle ne remarquerait pas qu'elle *ne subsiste qu'au sein de la vie, la vie est en elle, elle est sa substance*⁴⁷. Si nous essayons de décrire et de résumer le voyage symbolique de Marlow avec les termes hégéliens : Le *pour-soi*, dans son voyage sur le fleuve de la vie, se trouve coincé au milieu de nulle part dans sa recherche. D'un côté le Soi avec son contenu a priori et historique, d'un autre côté *la vie universelle*⁴⁸, correspondent à l'essence du *pour-soi*, à savoir de *la figure individuelle*⁴⁹. En effet le premier est compris dans la seconde. La vie est l'essence originaire du *pour-soi* :

« *Dans le premier moment, la figure subsistante est, c'est-à-dire qu'elle est pour soi, ou est substance infinie dans sa déterminabilité propre; elle émerge donc en opposition à la substance universelle, elle désavoue une telle fluidité et continuité avec cette substance, elle s'affirme comme n'étant pas résolue dans cet universel, elle se maintient et se conserve plutôt en se séparant de cette nature inorganique qui est sienne et en le consommant.* »⁵⁰

Le *pour-soi* se pose comme indépendant, en opposition à la vie qui est aussi indifférente et indépendante. Mais Hegel souligne que l'indépendance de cette figure séparée est déjà déterminée par l'indépendance qu'est la vie.⁵¹ La conscience de soi éprouve une rupture avec son objet qu'est aussi la vie. Le clivage entre le *pour-soi* et

⁴⁵ Ibid., pp.153-4.

⁴⁶ PE, p.148.

⁴⁷ Ibid., p.149

⁴⁸ Ibid, p. 151.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 150

⁵¹ Ibid. p.149

ce qu'il est comme l'*en-soi*, c'est-à-dire entre le *pour-soi* emprisonné dans le présent éternel et ce qu'il a été dans le passé, provient d'un clivage essentiel entre la conscience de soi et la vie. On doit considérer que la vérité de la vie est la temporalité et tous les passés, les présents et les futurs sont inclus en elle ; comme on l'a déjà mentionné, elle est *l'inquiétude du temps, qui comme totalité a la figure de l'espace*.

« *L'espace est le temps, à savoir, le temps est la vérité de l'espace.* »⁵²

Quand on entre dans cette fluidité temporelle, on entre également dans celle universelle de la vie ; la vie est, comme le propose Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, à son tour *la condition d'existence de la conscience de soi, le milieu de son développement*. Mais aussi, on doit remarquer que pour mentionner l'unité de la vie devant laquelle la conscience de soi se trouve en tant qu'une figure morcelée dépend de cette figure elle-même; puisque *c'est pour elle que la vie est une toute unité*⁵³.

« (...) *la Vie renvoie à quelque chose d'autre que ce qu'elle est, elle renvoie à la conscience précisément, pour laquelle elle est comme cette unité, ou comme genre.* »⁵⁴

La facticité de l'individu séparé, ce qu'on nomme le passé, et cet individu lui-même en tant que l'activité négative, résident en effet dans cet être qu'il nie perpétuellement ; c'est-à-dire dans la vie. Or, en un sens, puisque la réalité humaine participe au fait que le néant vient au monde, on a raison de considérer le néant comme la source de négativité qui ne se situe que dans le cœur de l'être. D'où *l'inquiétude du temps* ; dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est auquel la vie donne lieu en supprimant et en même temps en alimentant les moments indépendants. La résidence de l'individu dans ces moments, comme l'on peut le deviner, est considérablement problématique. Sur cette surface fluide il est presque impossible de gagner du terrain ; donc l'individu mène sa vie comme un nomade. Ce qu'il oppose en tant qu'un *autre* –à savoir l'objet indépendant qu'est la vie- établit son attitude négative à l'égard de la vie et de lui-même. Alors le point décisif de ce voyage du *pour-soi* pour commencer est évidemment ce dernier qui l'empêche de se

⁵² Heidegger. **Being and Time**, p. 481.

⁵³ PE, note en bas, p. 148

⁵⁴ Ibid, p.152.

saisir en tant qu'*en-soi*. Alors que la vie devient l'*autre* dans la première instance, le *pour-soi* se trouve dans une activité négative qui sous-entend *le rapport premier de l'être humaine au néant*⁵⁵. Cette dernière est, selon Sartre, à son tour la condition originelle de l'attitude interrogatrice. En demandant ce qu'il est, ce que son essence est, le *pour-soi* réalise qu'il se trouve déjà en opposition avec l'être en général sans se rendant compte du fait qu'il est en effet *au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver*⁵⁶. Dans la nouvelle, Marlow, avec sa propre attitude interrogatrice rend manifeste telle opposition de son part. En effet, il a intériorisé ce que la vie lui a imposé. Alors, il se trouve opposé aux éléments qui constituent la vie et qui ont formé son identité. Mais on doit remarquer que ces éléments sont en effet, toujours les autres consciences de soi⁵⁷. En ce sens Marlow a son identité à partir du lien a priori ontologique avec l'*autre*. Cet autre qu'il trouvait devant lui sont sa famille, sa société, son État et l'Occident tout entier auquel il appartient. Il est ainsi figé extérieurement pour être du côté des oppresseurs, un homme blanc de l'Occident.⁵⁸

Dans la nouvelle on est informé d'une opposition similaire aussi de Kurtz. Mais il a choisi de trouver un moyen d'être accepté par le système européen et ses normes, plutôt que de les interroger comme Marlow le fait. Kurtz a beaucoup souffert à cause de la classe qu'il appartenait, et qu'il n'a même pas pu épouser la femme qu'il aimait. Ainsi il a du refuser d'adopter l'identité imposée par la société devant laquelle il se trouvait comme l'*autre*, et qui était l'*autre* devant elle également. En ce sens, ils s'opposaient. Sa propre société l'a maintenu comme hors de ses normes à cause de sa classe et le supprimait en annulant ses possibilités, en bloquant son passage vers la réalisation de ses rêves, et de ses vœux. Ainsi plutôt que d'y être un esclave, Kurtz a choisi d'être un maître (ou un représentant du maître qu'est l'Occident) dans une des colonies et il voulait ainsi y passer à la partie des oppresseurs. Et, en apportant la lumière *au cœur des ténèbres* dont la mission de sa nouvelle identité implique comme le colonialiste, il pourrait appliquer cette fois, les impositions des normes impliqués par cette identité, sur le soi-disant radicalement

⁵⁵ EN, p. 46.

⁵⁶ Ibid., p. 56.

⁵⁷ Cela se pose pareillement avec Heidegger dans *l'Être et le Temps* où que le Dasein est au monde implique qu'il est d'ores et déjà avec les autres et que le Dasein est essentiellement l'être-avec-les autres (Mit-sein) (Heidegger, **Being and Time**, p. 156.)

⁵⁸ D'autre part, qu'il soit homme et blanc nous renvoie au problème de corporéité. Et si l'on essayait de considérer les expériences vécues des noirs et des femmes, on remarquera toute de suite qu'elles diffèrent en grande partie de celles de Marlow et que les identités qui leur sont imposées sont plus écrasantes et plus coercitives que l'identité assumée par Marlow.

autre. D'autre part, il aurait pu essayer de poser la question sur comme Marlow : « Qui suis-je ? ». Il aurait aussi pu tenter de trouver un remède au clivage entre lui-même et la vie. S'il l'avait fait, évidemment il aurait fallu qu'il regarde le miroir de l'*autre* (le colonisé particulièrement), démontrant ce qu'il est. Parce qu'il devait sortir de cycle du *Même* qui tire les limites de son identité, même si cette dernière avait été formée par cet *autre* qu'est l'Occident pour Kurtz. Concernant l'interrogation sur son identité, il aurait besoin d'un radicalement *autre* que signifie la position de l'homme noir ou du colonisé. Mais il n'a pas pu faire cela⁵⁹.

Ce dont on a besoin à cette occasion de l'opposition avec la vie est quelque chose/un troisième terme⁶⁰ aussi bien résolvant la scission entre lui et la vie que faisant possible pour lui *être ce qu'il est*⁶¹. Afin d'examiner efficacement la relation du *pour-soi* avec l'*être-en-soi*, Sartre propose une solution, parallèlement à celle de Hegel :

*« Nous devons répondre à deux questions bien autrement redoutables : tout d'abord celle de l'existence d'autrui, ensuite celle de mon rapport d'être avec l'être d'autrui. »*⁶²

L'interrogation de soi par Marlow est en effet le moment où le mouvement de la sortie de soi vers l'*autre* est mis en avant dans la nouvelle. L'expérience en Afrique donne au personnage principal l'occasion d'examiner sa position dans le monde et d'interroger son identité déterminée par des discours et valeurs occidentaux. Cette expérience n'est que son rencontre avec l'homme noir dans une partie du monde totalement autre que l'Europe.

« Ce que nous pouvions voir n'était que la vapeur où nous étions, son contour brouillé comme s'il avait été sur le point de se dissoudre, et un ruban d'eau brumeuse, de peut-être deux pieds de large, autour de lui - et c'était tout. Le reste du

⁵⁹ Peut-être avant de mourir son dernier mot « horreur » implique telle interrogation au dernier moment de sa vie. Parce que ce mot est très ambiguë et donc ouvert aux nombreuses interprétations c'est difficile de le dire à coup sûr ; mais on peut bien avoir raison de le considérer comme une sorte de reconnaissance comprise dans une interrogation même si courte –comme une sorte d'épiphanie.

⁶⁰ Parce que ce n'est que l'*autre* qui peut rendre possible pour un individu de s'interroger. La sortie de solipsisme et se rendre compte de l'existence de l'*autre* se révèlent pour lui qu'il réside au même niveau avec l'*autre* et qu'il, lui-même, correspond à la vie (ici le nœud est bien entendu la question de corporéité: puisqu'il y a l'*autre*, on se rappelle qu'il a un corps)

⁶¹ EN, p.153.

⁶² Ibid., pp. 261

*monde n'était nulle part, pour autant que nos yeux, et nos oreilles fussent concernées. Parti, disparu, balayé sans laisser un murmure ou une ombre. »*⁶³

Marlow, dans son voyage qu'il a commencé comme homme blanc, découvre que la vérité qu'il cherche est moins dans des possibilités concernant son avenir (particulièrement la possibilité de devenir Kurtz), que dans le rapport transcendantal avec l'autre, devant lequel il se trouve également comme un *autre*, c'est-à-dire comme l'homme blanc et civilisé. Cela implique que Marlow ne peut trouver la réponse pour sa question « Qui suis-je ? » que de cette façon. En effet l'*autre*, en ce sens, rendrait possible pour lui l'interrogation de soi en désignant la relativité et la contingence dans la formation de toutes sortes des identités. D'autre part ce qui se révèle comme prétendument pathologique dans l'être de l'*autre* s'avérait être le produit des identités imposées sur lui par la perspective occidentale. (Nous pouvons penser comme un exemple ce que Marlow raconte au sujet des hommes noirs travaillant dans le vapeur de rivière. Ils avaient sûrement très faim, mais ils n'ont pas eu recours au cannibalisme.⁶⁴) Alors, aussitôt que Marlow se rend compte de cela, il se dirigera vers sa propre identité puisqu'il remarquera que sa propre identité est aussi le produit de telle perspective, même si elle l'est ainsi avec une nuance.

*« Dans la rue – je ne sais pourquoi- il me vint bizarrement le sentiment que j'étais un imposteur. »*⁶⁵

Marlow devrait examiner son identité en transformant la question en « ce qui je ne suis pas ». D'autre part, cette transformation consisterait non seulement en l'examen de sa propre facticité, mais aussi en la reconnaissance de l'*autre* en tant qu'un champ de la liberté que lui-même. Ainsi il devrait avoir une reconnaissance réciproque entre consciences de soi qui, dans le cas de Marlow impliquerait sa découverte qu'il est aussi regardé par un *autre*. Et alors qu'il se sent ainsi objectivé, il ne pourrait pas reconnaître lui-même dans le miroir de cet *autre*⁶⁶. Ainsi tenant compte du problème

⁶³ CT, p.142. «What we could see was just the steamer we were on, her outlines blurred as though she had been on the point of dissolving, and a misty strip of water, perhaps two feet broad, around her—and that was all. The rest of the world was nowhere, as far as our eyes and ears were concerned. Just nowhere. Gone, disappeared; swept off without leaving a whisper or a shadow behind » Voir HD, p.68.

⁶⁴ Ibid., p.145 (Voir HD, p.71)

⁶⁵ Ibid., p. 98. « In the street – I don't know why- a queer feeling came to me that I was an impostor. » Voir HD, p.29.

⁶⁶ L'*autre* comme l'homme noir (et la femme) démontre dans leur miroir devant l'homme blanc la manière comment ils voient cet homme blanc sous l'abri de son identité comme l'homme, l'homme blanc et le colonialiste.

intrinsèque à l'égard de son identité, Marlow étendra son interrogation jusqu'au point où toutes sortes des identités qui sont auparavant acceptées comme universelles et nécessaires, et donc comme non pas questionnables, où l'impasse causée par une attitude problématique devant l'*autre* seront réexaminé tandis qu'on s'abaisserait au même niveau avec ce dernier, laissant de côté l'image d'un monde hiérarchisée d'un *solus ipse*.

« Non, je ne peux pas l'oublier (Kurtz), bien que je ne sois pas disposé à affirmer qu'il valait absolument la vie que nous perdîmes en le rejoignant. Mon timonier mort me manqua terriblement – il me manquait déjà quand son corps gisait encore dans la cabine de pilotage. Peut-être trouverez-vous cela bizarre à l'excès, ce regret pour un sauvage qui ne comptait pas plus qu'un grain de sable dans un Sahara noir. Eh, bien voyez-vous, il avait fait quelque chose, il avait gouverné ; des mois je l'avais eu à ma disposition –une aide- un instrument. C'était une sorte de collaboration. Il gouvernait pour moi – j'avais à veiller sur lui, j'étais préoccupé de ses insuffisances, et ainsi un lien subtil s'était créé, dont je ne pris conscience que quand il fut soudain brisé. Et l'intime profondeur de ce regard qu'il me donna quand il fut frappé reste jusqu'à ce jour dans ma mémoire –comme un droit de lointaine parenté affirmé en un moment suprême. »⁶⁷

Alors nous devons examiner ce moment considérable à partir de ce que Sartre dit à l'égard de la position de l'*autre*. Évidemment c'est le moment où le *pour soi* s'appréhende non seulement comme un *être-pour-soi* mais aussi comme un être pour *autre*. Autrement dit, d'après les termes hégéliens, l'existence même de ma conscience en tant que conscience de soi, nécessite l'apparence indispensable de l'*autre*. Si l'on veut être plus clair sur ce point, cela vaut mieux de se rendre compte de l'allusion de Sartre à Hegel. Selon Hegel le Soi, en tant que conscience de soi s'appréhenderait comme dans les équations, par exemple, « Moi=Moi » et « Je suis Je »; elle aurait la certitude d'elle-même initialement, mais elle manquerait encore la vérité parce qu'elle se trouverait dans une existence pure où il n'y a pas de vérité à l'égard de la relation entre le sujet et l'objet, où l'objet qui est ce sujet-même n'est pas encore objectivé. Afin d'être véritable, ce certitude aurait besoin que son existence *pour soi* apparaisse comme un objet indépendant. Ainsi le moment où le

⁶⁷ CT, pp.159-160. « No, I can't forget him, though I am not prepared to affirm the fellow was exactly worth the life we lost in getting to him. I missed my late helmsman awfully; - I missed him even while his body was still lying in the pilot-house. Perhaps you will think it passing strange this regret for a savage who was no more account than a grain of sand in a black Sahara. Well, don't you see, he had done something, he had steered; for months I had him at my back. - a help- an instrument. It was a kind of partnership. He steered for me – I had to look after him, I worried about his deficiencies, and thus a subtle bond had been created, of which I only became aware when it was suddenly broken. And the intimate profundity of that look he gave me when he received his hurt remains to this day in my memory – like a claim of distant kinship affirmed in a supreme moment» Voir HD, pp. 84-5.

soi est saisi en tant qu'objet, selon l'expression de Hegel, serait le moment de l'être pour l'*autre*.⁶⁸ Par conséquent, en ce qui concerne le *pour-soi*, l'endroit où sa recherche de l'*en-soi* arriverait en fin de compte est sa rencontre propre avec l'*autre*. Le passage de son immédiateté et de son isolement au développement de la conscience de soi d'atteindre l'état authentique de la conscience de soi nécessite l'existence de l'*autre*. En d'autres termes, la conscience de soi n'est *pour-soi* qu'à travers cette médiation⁶⁹.

Chez Hegel, la conscience de soi se trouve devant un objet ; mais progressivement elle trouve que cet objet n'est pas comme au début celui du désir. Au contraire, elle se rend compte du fait que cet objet est aussi indépendant et *pour-soi* qu'elle-même. Cette existence en question constitue le moyen de tirer la conscience de soi en dehors de son intériorité et de l'obliger à faire la rencontre à sa propre vérité en tant qu'un être *pour-soi*. Chez l'*autre*, elle voit le même mouvement de négativité qu'elle est infligée. La difficulté de le poser comme un objet, comme un *en-soi* qui peut être néantisé par la conscience de soi provient du fait qu'elle réalise se trouver devant un sujet comme elle-même ; un sujet indépendant qui peut se servir comme un miroir pour démontrer à la première conscience de soi qu'elle est *pour-soi* véritablement. Autrement dit, l'*autre* se pose comme un miroir pour donner à la première conscience de soi la vérité de sa certitude de soi-même, alors qu'il cache à lui-même ce qu'il en saisit comme sa dimension *en soi*. Ce qu'elle cherche tout le long de ce voyage ne paraît être que dans la possession de cet *autre* lui-même ; et tandis qu'elle pense avoir atteint ce qu'elle cherche comme son être-*en-soi*⁷⁰, le point originaire de la crise surgit ainsi à cause de cet *autre* qui semble tout posséder en secret.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les consciences de soi, toutes séparées et indépendantes les unes des autres constituent le mouvement de la vie toute entière. Et tandis qu'une conscience de soi se trouve néantisant ce qui est autre qu'elle-même, et

⁶⁸ EN, p 275

⁶⁹ PE, p. 157.

⁷⁰ Cet en-soi se muera en l'identité dont nous traiterons aux parties suivantes de cette mémoire qui focaliseront sur les relations concrètes avec l'autre à partir d'*Au Cœur des Ténèbres*. Mais ici on doit considérer que ce que l'autre cache à lui-même à l'égard de cette première conscience de soi se reflète et ainsi se montre, même si partiellement, dans ses attitudes catégorisant et définissant (ou moulant) l'être de cette première. L'identité donnée ou imposée est en effet le produit d'une telle attitude. Mais, à mon avis, pour la première conscience de soi il y reste toujours une vérité à l'égard de son être qu'elle soupçonne d'être encore dans la possession de l'autre, parce qu'elle ne peut pas se connaître dans son identité donnée.

s'opposant aux phénomènes qu'elle nie, elle contribue en effet à ce mouvement fluidique qui a déjà déterminé cette conscience de soi dans son indépendance (paradoxe), précisément par le moyen des autres consciences de soi exécutant la même opération. Alors, bien qu'elle ne puisse pas acquérir ce que l'autre tient secret, au moins elle peut se découvrir en tant que la vie elle-même qu'elle avait niée comme un être séparé jusqu'ici :

« Comme la Conscience de soi est la Vérité, c'est donc l'objet même, la Vie, qui doit se manifester à elle comme n'étant pas autre, c'est-à-dire la conscience de soi doit se découvrir dans une autre conscience de soi. »⁷¹

L'*autre* apparaît comme un objet non-essentiel, mais avec une différence des autres objets ordinaires : son être immergé dans la vie avec le caractère de négativité. Le moment où le *pour-soi* remarque que cet *autre* est aussi une conscience de soi, il apprend qu'il est lui-même aussi un objet inessentiel immergé dans la vie avec le caractère de négativité. Et en ce sens, l'*autre* fonctionne comme un miroir pour la conscience de soi. Ainsi elle est *pour-soi* dans la mesure où il est *pour-autre*.

Dès le début, la conscience de soi se trouve dans un réseau des relations entre les consciences de soi, autres que celle-ci. Comme on l'a déjà noté, elle s'oppose aux phénomènes qu'est la vie. Mais cette conscience de soi se posant comme un individu indépendant et séparé de l'unité de la vie, est en effet déjà déterminé par ce réseau des relations⁷². Mais d'un autre côté elle est indépendante parce qu'elle peut nier ce qui n'est pas elle, ce qui n'est pas sa partie essentielle. Ainsi elle peut entrevoir ce qu'elle n'est pas. Alors en ce qui concerne le problème qui surgit ici, en revenant à Sartre, on remarque qu'alors le *pour-soi*, en ce sens, peut déterminer ce qu'il n'est pas, il ne peut pas déterminer ce qu'il est. Encore une fois, on arrive au thème de ce voyage ; celui qu'on poursuit.

Dans le cadre d'*Au Cœur des Ténèbres*, en dehors du réseau des relations entre des consciences de soi positionné comme l'*autre* qui signifie le contexte historique a priori et qui distribue des identités, il y a un radicalement *autre*⁷³ dont la réalité

⁷¹ PE, note en bas, p.153.

⁷² À savoir la vie qui est indifférente et indépendante.

⁷³ En ce sens le radicalement autre dans la nouvelle ne peut pas être Kurtz, même si dès le début la destination de la recherche de Marlow semble l'indiquer. Parce que Kurtz se trouve en tant que la partie de la facticité de Marlow ; donc une interrogation véritable au moyen de ce premier ne peut pas arriver alors que Kurtz représente les limites d'un système qui pose ces limites comme transgressible selon le milieu (double standard des lois européens provenant de ce soi-disant humanisme.) D'autre

humaine est annulée par la perspective de ce réseau en question. La véritable interrogation de soi ne peut être réalisée que devant ce dernier *autre*. Effectivement concernant l'attitude de Marlow dans la nouvelle, la découverte de la vérité de son être en tant que le *pour-soi* via cet *autre* correspond à la découverte de son être en tant que la liberté qui rend possible d'interroger son identité. Après tout, dans le miroir de l'*autre*, l'identité qu'il a adoptée jusque-là lui fait poser de nouvelles questions comme « qui est le barbare ? »⁷⁴. Ainsi le regard unilatéral qu'il représente comme un homme blanc et qu'il impose sur l'*autre* est interrompu par cette réflexion dans le miroir. De cette façon, le libre arbitre de l'homme blanc peut être aussi interrogé. La recherche de vérité par Marlow ne peut être justifiée que par la reconnaissance de l'*autre* en tant que liberté. Mais dans le contexte colonial la position de l'*autre* met en évidence une contradiction remarquable. Cette dernière est soulignée par le fait que Marlow et les autres hommes blancs (les pèlerins) deviennent les objets pour l'*autre* (l'homme noir) alors qu'ils considèrent comme allant de soi le fait qu'ils ont saisi –ainsi catégorisé et défini- cet *autre* dans son être comme un objet totalement, sans réalité humaine. D'autre part, grâce à cet *autre*, Marlow se rend compte de sa propre liberté de poser la question : « est-ce que cet objet est –il Moi-même ? (Suis-je, moi-même un barbare ?) »

*« Les deux Blancs que nous étions se tenait au-dessus de lui (le timonier noir de Marlow), et son regard brillant et interrogateur nous enveloppait tous les deux. »*⁷⁵

Par conséquent le *pour-soi* ne peut être un objet pour lui-même que dans l'*autre*, par le moyen d'acquérir *la reconnaissance de son être par l'autre*.

*« (...) C'est l'existence de l'autre qui rend le cogito possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet. »*⁷⁶

C'est ainsi que le cogito qui, depuis Descartes, est situé au-delà de la terre, et qui est considéré comme allant de soi, observant d'au-dessus ses objets, soit fait abaissé

part le radicalement autre ici (qui n'appartient pas à ce système, donc qui se présente comme l'altérité devant le Même), qui rendra possible une interrogation de l'identité avec des contingences compris dans elle et de cette manière aussi une critique du système européen ne serait que le colonisé, à savoir l'homme noir.

⁷⁴ C'est une question impliquée dans la nouvelle. Marlow ne la demande pas directement.

⁷⁵ CT, p.153. «We two whites stood over him, and his lustrous and inquiring glance enveloped us both. » (HD, p.78.)

⁷⁶ EN, p. 275.

dans le même niveau avec l'*autre* qui se trouve, comme la première conscience de soi dans la même opération négatrice :

« L'opération -qui -est donc à double sens, non pas seulement en tant qu'elle est aussi bien une opération sur soi que sur l'autre, mais aussi en tant qu'elle est, dans son indivisibilité, aussi bien l'opération de l'une des consciences de soi que de l'autre. »⁷⁷

Husserl, dans sa dernière pensée, supporte ce point en soulignant que notre première conscience, qui est l'expérience fondamentale est d'un « Tu » avec qui je suis déjà en relation.⁷⁸ Grâce à l'opération que je soumetts moi-même et l'*autre*/le « Tu » et à quelle aussi cet *autre* soumet lui-même et moi-même, je peux y trouver la vérité de la conscience de soi ; c'est-à-dire, de mon être pour-soi. Mais cette même opération indivisible⁷⁹ signifie le problème dans lequel on se trouve dès le début : ce que je suis comme un être *pour-soi* diffère de ce que je suis pour l'*autre*. Alors, la dimension de l'*en-soi* qu'on cherche et qui constitue le thème de ce voyage fait surgir les autres nouvelles questions plutôt que suggérer les solutions pour celles-ci qui sont déjà présents. On a dit que l'*autre* se présente comme un miroir pour le *pour-soi*. Mais celui-ci est un peu problématique, et revenant à Sartre, nous trouvons que le *miroir-autrui s'obscurcit*⁸⁰. Comme le *pour-soi* ne peut pas se saisir en tant que *pour-soi*, l'*autre* ne peut le saisir également. Pour l'*autre*, le *pour-soi* n'est qu'un objet -immergé dans la vie. L'*autre* peut le déterminer et le définir de son propre gré ; alors le *pour-soi* remarque que cet objet est l'*autre* ce qu'il est, qu'il ne l'est pas du tout. Ainsi, qu'il ne puisse pas atteindre dans le passé à cause du clivage entre celui-ci et le présent et ce qu'il poursuive à jamais au présent éternel ne sont pas appréhendés par l'intermédiaire de l'*autre* non plus. Au contraire la situation se complique de plus. Alors que l'*autre* est la garantie d'objectivité à l'égard de choses elles-mêmes, quand il s'agit de la rencontre avec une autre conscience de soi, on se trouve plutôt sur un sol glissant. En effet, le soi-disant *en-soi* que l'*autre* démontre dans le miroir devant le *pour-soi* diffère radicalement de ce qu'il est comme un être *pour-soi*. Ainsi comme le *pour-soi* n'est pas en tant qu'il apparaît à l'*autre*, l'*autre*

⁷⁷ PE, p.157

⁷⁸ Edmund Husserl, **Experience and Judgement**, traduit par J.S. Churchill et Karl Ameriks, Evanston, Northwestern University Press, 1973, pp. 15-16.

⁷⁹ Cette opération est sous-entendu dans la phrase « la conscience métaphysique et morale » de Merleau-Ponty indiquant l'indivisibilité des niveaux épistémologique et éthique. (Merleau-Ponty, **Le Sens et Non-sens**, Paris, Gallimard, 1996)

⁸⁰ EN, p. 281.

n'est pas en tant qu'il apparaît à ce premier non plus. Le *pour-soi* peut apparaître à soi-même comme n'étant pas ce qu'il sait. En fait, il ne sait rien en ce qui concerne ce qu'il est ; mais comme on l'a déjà mentionné, il sait ce qu'il n'est pas. Dès lors, même s'il doit être en tant qu'il apparaît, puisqu'il est sur le mode d'un reflet où, selon Sartre, il *se reflète comme n'étant pas un certain être*⁸¹ le mouvement de négativité qu'il est, signifie le mode de son être en tant qu'étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est.

« (...) dans ce rapport ek-statique qui est constitutif de la négation interne et de la connaissance, c'est l'en soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi. »⁸²

Mais d'abord on a dit qu'il faut rendre compte de l'existence de l'*autre* et de ma relation avec l'être de l'*autre* afin de saisir la relation du *pour-soi* avec l'*être-en-soi* dans sa totalité. Par ailleurs, Sartre propose que ce que le *pour-soi* nie sous la thèse qu'il ne l'est pas, à son tour constitue son propre être. Alors que cela se pose comme contredisant le tout que nous avons dit ci-dessus, c'est en effet la même affaire alors que l'on parle, sous la conduite de Hegel, d'un réseau des relations entre consciences de soi dans lequel l'individu se trouve dès le début. À savoir le *pour-soi* est d'ores et déjà en relation avec autrui. En bref, ce réseau de sens, ou l'on peut bien dire, la vie, le détermine en plus de son indépendance. Ce processus de le déterminer et le définir continue jusqu'au bout de sa vie par le moyen de l'*autre*, avec lequel il se trouve au même niveau en ce sens d'avoir la même opération négatrice pour soumettre l'une l'autre. De cette façon, le drame du *pour-soi* surgit : il ne peut acquérir la reconnaissance de son être que par le moyen de l'*autre* qui l'appréhende comme un objet interrompant son être *pour-soi* dont il s'aliène. Mais en même temps, cela ne forme que la condition pour son *être-pour soi*. En d'autres termes, *l'autre me rejette hors de moi vers des structures qui, à la fois, m'échappent et me définissent*⁸³.

⁸¹ Ibid., p. 210.

⁸² Ibid., p. 213.

⁸³ Ibid., p. 284.

1.3. Vers la Conscience de Soi Incarnée ⁸⁴

C'est dans mon être-au-monde que l'*autre* me détermine, qui implique notre existence en tant que corps au milieu du monde. Dans la nouvelle, Marlow se trouve confus face au problème complexe de corporéité en Afrique. Parce qu'il y rencontre des hommes qui sont clairement déterminés à partir de leurs corps, -de leur couleur et de leur forme. En revanche, en tant qu'homme blanc, même s'il avait la position haute dans la soi-disant hiérarchie d'évolution à l'encontre de ces hommes-là, et même s'il a eu son identité d'une perspective qui ignore la corporéité prétendument, Marlow remarque que l'*autre* le détermine aussi à partir de son corps. Cet *autre* est, d'abord, ces autres consciences de soi qui s'opèrent comme un réseau des relations (des institutions familiales, politiques, scientifiques, religieux) et qui lui donnent son identité. Son « Je » deviens « Moi » essentiellement à partir de leur médiation. Il remarque qu'être une femme ou un homme, un blanc ou un noir est suffisant pour être exposé aux fixations l'accrochant de tous les côtés. On a dit que la condition de mon être *pour-soi* est encore mon être *pour-autre* ; d'un autre côté on remarque tout de suite que la condition de tous les deux n'est que mon corps lui-même. Tandis qu'il met en avant sa propre fuite via son attitude interrogatrice, Marlow est frappé par le fait que son être *pour-soi* est déjà figé du dehors. Le corps⁸⁵ est sa facticité et il est cette impasse devant l'effort de rassembler les dimensions de l'*en soi* et du *pour-soi* de la réalité humaine :

« Mon corps est une chose où je réside, ...et la chose –en question- s'anime, une puissance exploratrice vient se poser sur elle ou l'habiter. »⁸⁶

Ce sera, en effet, au moyen du rencontre avec un autre *autre*, c'est-à-dire un radicalement autre qui est accepté comme hors des normes du système occidental que Marlow trouvera un promet de sortie de telle fixation. Son identité, comme le produit de sa facticité qu'est son corps, sera reconsidérée ainsi alors que cet *autre* lui indiquera la contingence de toutes sortes des identités. Marlow comprend que l'homme noir n'est pas un objet. Il le regarde et Marlow note que cet homme noir le aussi questionne. Dire que l'homme noir se trouve en tant que corps pur n'exclut pas

⁸⁴ Graduellement nous nous préparons pour la deuxième partie de ce mémoire où le corps comme le porteur de l'ego cartésien chez Merleau-Ponty se substitue la conscience sans ego de Sartre.

⁸⁵ Il ne s'agit pas du tout ici la suprématie de la conscience sur le corps qui a été courant tout au long de la tradition philosophique. Il y a la conscience puisqu'il y a le corps.

⁸⁶ Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1997, p.211.

du tout l'homme blanc du fait qu'il a aussi un corps. Mais le problème ici ne sera pas la quiddité d'un corps, mais la manière dont le corps se trouve au monde. Marlow, se rendant compte de ce problème, ne peut pas se reconnaître dans le miroir de l'homme noir. Parce que son identité comme homme blanc qu'il a maintenu comme universelle et nécessaire jusque-là se montre dans ce miroir sous les questions : comment cet homme blanc se trouve-t-il en Afrique, comment se comporte-t-il, et aussi qui est le barbare ? Mais avant d'en venir à ce point on doit reconsidérer ce que veut dire la corporéité.

Ce que Merleau-Ponty soutient chez Sartre paraît être que cette recherche de l'*en-soi* comme celle de l'objectivité logique ne dérive que de « *l'intersubjectivité charnelle* »⁸⁷. Mais le corps ne se trouve ni simplement comme sujet, ni comme objet ; mais il est une chose où de telles dualités se perdent. En d'autres termes, ce qu'il est, est précisément ce que le *pour-soi* est. La cause de toute sa conduite négatrice à l'égard des déterminations le retenant comme un objet fixe, provient ainsi de cette position du corps au monde ; c'est-à-dire de cette position du corps, à savoir du *pour soi*, comme un mouvement de négativité. D'autre part le paradoxe est que ce qu'il nie est avec quoi le *pour-soi souhaite d'être identifié*, autrement dit ce qu'il nie est *la liberté d'autrui, comme fondant son être-en-soi*⁸⁸ :

« (...) précisément parce que j'existe par la liberté d'autrui, je n'ai aucune sécurité ; je suis en danger dans cette liberté ; elle pétrit mon être et me fait être ; elle me confère et m'ôte des valeurs, et mon être reçoit d'elle un perpétuelle échappement passif à soi. Irresponsable et hors d'atteinte, cette liberté protéiforme dans laquelle je me suis engagé peut m'engager à son tour dans mille manières d'être différentes »⁸⁹

Ce danger devient plus apparent dans le cas d'être au monde comme un non-européen ou comme une femme (comme les êtres périphériques) –si ce qu'on critique est la perspective occidentale comme la vue universelle-, ou en termes fort clairs, dans le cas d'être l'*autre*, radicalement exclu de tout le reste qui s'accorde avec les normes bien acceptées. Donc la tâche première dans ce mémoire sera mettre en cause telle perspective en accompagnement de l'interrogation de Marlow. Il faut

⁸⁷ Ibid., p. 222.

⁸⁸ EN, p. 405.

⁸⁹ Ibid., p.406.

remarquer que le *miroir-autrui* obscur⁹⁰ ne manque pas aux mains de chaque individu. La question ici est la liberté de l'individu à l'encontre d'autrui. Sur ce point on doit considérer ce que veut dire être un corps vivant en tant que *pour-soi*, qui peut bien correspondre à la capacité de renverser la situation où *je suis hanté par cet être que je crains de rencontrer un jour au détour d'un chemin*.⁹¹ Ainsi, dans *Au Cœur des Ténèbres*, cela peut être souligné comme la peur de Marlow face à son identité. Il craint de *rencontrer un jour au détour d'un chemin* la vérité de son être comme Kurtz. Que Marlow devienne un objet pour l'*autre* veut dire qu'il est emprisonné dans une absence dont Sartre parle dans *L'Être et le Néant*. Marlow remarque bien que sa propre identité qui n'est un produit que de la liberté de l'autrui (à savoir sa facticité) emprisonne la vérité qu'il cherche, c'est-à-dire son être *pour-soi* dans une telle absence. En d'autres termes, son identité-même implique cette absence. Evidemment l'objet qu'il voit dans le miroir de l'*autre*, c'est-à-dire son identité, détermine ses attitudes qui commandent ses *relations concrètes avec autrui*⁹². C'est ainsi que Marlow se comporte en vertu de l'homme blanc qui implique à son tour être un sujet suprême, un Je solipsiste. Un Je qui emprisonne l'*autre* (en ce sens radical) dans son corps et l'identifie de cette façon, c'est-à-dire en le maintenant comme un objet fixe, non pas même comme un objet vivant. Marlow, tandis qu'il commence à reconnaître ce radicalement *autre* comme un corps immergé dans la vie, remarque qu'il a aussi un corps immergé dans la vie ; autrement dit il redécouvre lui-même et cet *autre* comme la vie elle-même. En ce sens, la découverte du lien essentiel et transcendantal avec l'*autre* lui indiquerait la manière de la fuite⁹³ de la fixité de son identité. Ce lien mettra en avant l'interrogation de Marlow qui ne pourra être justifié qu'à la condition qu'il pose la question de corporéité dans le premier plan. C'est seulement ainsi qu'il peut démontrer la nature problématique des identités dans la mesure où celles-ci ne se fondent que sur la quiddité des corps (comme être blanc, ou noir.) Pourtant l'interrogation de Marlow nécessitera de les reconsidérer à

⁹⁰ Selon Hegel, comme on peut le rappeler, la conscience de soi, dans le premier moment, s'oppose aux phénomènes et aux autres consciences de soi qui correspond à la vie. À cet égard la vie comme le milieu et les phénomènes où la conscience de soi se trouve est son autre. Et de plus, c'est aussi en vertu du positionnement du « je » à l'encontre de l'autre, par Sartre que j'ai utilisé ce mot. Et dans le cadre de la nouvelle, cet autre ici est plutôt le pouvoir représenté par l'Occident (non pas le même autre mentionné dans la première phrase) qui impose des identités sur des individus et qui les fait s'aliéner d'eux-mêmes ainsi. C'est sa perspective prétendument universelle et objective où les individus se trouvent comme les autres l'un de l'autre au moyen de telles identités. En ce sens, l'autre devient ce qui est déterminé comme tel par cet autre du premier moment.

⁹¹ Ibid, p. 409.

⁹² Ibid, p.403.

⁹³ Dans la deuxième partie de ce mémoire, la liberté de pour soi dont Sartre parle sera associé avec la liberté d'interrogation de l'homme moderne, qu'est l'attitude limite.

partir de la manière comment les autres *me* regardent ou de la manière comment j'apparais aux autres qui n'est pas indépendant de la manière de la relation avec eux. Nous pouvons parler sur des corps seulement comme les manières d'être au monde ; et nos identités, en ce sens, ne peuvent être que des produits des relations divers avec des autres (c'est pourquoi ces premières sont contingentes). Imposer des identités universelles et nécessaires (qui sont en effet contingentes), à cet égard, se contredira avec cette vérité du corps qui se résume en un mot : la liberté. Mais Marlow n'atteindra pas à cette vérité par le moyen des *autres* occidentaux qui lui ont donné son identité prétendument fixe ; mais par le moyen de ce radicalement *autre* qui signifie la sortie du cycle du *Même* sur l'altérité. L'interrogation de Marlow correspondra à cette sortie. Par conséquent, le point de départ pour Marlow sera la reconnaissance de l'*autre* comme une liberté que lui-même⁹⁴.

Ce processus de reconnaissance mène à une lutte acharnée⁹⁵. La source de la lutte en général dérive de se faire reconnaître non pas simplement comme une chose vivante, mais comme une conscience de soi. Ici cela peut correspondre à la difficulté de reconnaître l'*autre* comme aussi une liberté que lui-même. Mais chez Hegel *dans l'expérience de la lutte pour la vie et la mort, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi*⁹⁶ nous renverra directement à la question de corporéité et du monde. Alors la partie suivante de ce mémoire mettra en avant tels points cruciaux en présentant le problème de l'identité avec celui de l'*autre* à partir de la question de corporéité dans le cadre d'*Au Cœur des Ténèbres*.

⁹⁴ Ici on doit considérer que *la conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu* Hegel, (Voir **PE**, p.155)

⁹⁵ Dans la dialectique du maître et de l'esclave, celle-ci céderait sa place à la soumission d'une des consciences de soi, qui serait appelé l'esclave, au maître jouissant d'être reconnu –mais en effet c'est une reconnaissance problématique, puisqu'au cours du temps le maître découvrirait qu'il est plutôt dépendent qu'indépendant alors que l'esclave se tendrait compte de son propre indépendance.

⁹⁶ **PE**, p.160.

DEUXIEME PARTIE

LA RECONNAISSANCE DE CE QUI EST À L'EXCÈS: LA QUESTION DES *TÉNÈBRES*

Le voyage de Marlow correspond à une expérience de ce qui ne peut pas être constitué, ni épuisé. À premier abord, Marlow interroge ce qu'il est, parce qu'il remarque qu'il ne peut pas se réunir avec ce qu'il a pensé être jusque-là. Alors le problème posé par son identité à cet égard ne peut pas être traité au dessus du monde et de l'histoire. À proprement parler, on doit descendre au même niveau avec des *autres* et des choses et y poser cette question. En ce qui concerne Marlow, il a l'occasion de la demander en Afrique. Inévitablement, il voit que ce qu'il est n'est pas indépendant des mécanismes de l'Occident maintenus comme un monde séparé du monde tout différent de l'Afrique. Tandis que les limites de son identité sont tirées de ces mécanismes Marlow se trouve comme un homme blanc avec la lumière de la civilisation qu'il apporte à la main pour éclairer les ténèbres de l'homme noir. Mais son expérience en Afrique démontrera l'illusion du maître qui fonctionne comme la prison de solipsisme. Sa rencontre avec l'homme noir (et la femme) en ce sens de l'*autre*, rendra possible pour lui une interrogation sur la liberté- y excluant le libre arbitre du pouvoir occidental-, sur son corps qui porte la lourdeur de sa facticité et donc de sa perspective occidentale, sur le conflit entre la manière d'être au monde du corps et des identités qui figent des corps - y compris le problème intrinsèque dans l'identité de l'*autre*. En d'autres termes, nous trouverons dans cette partie du mémoire les questions du corps, de l'autre et du monde à partir du problème de l'identité posé par un homme qui remarque la contingence d'être un homme blanc et qui dès lors, décide de tout interroger comme un homme moderne.

« Évacués, oubliés, les peuples coloniaux ravagés, les siècles de justice sommaire, l'oppression économique sans fin, la distorsion de la vie sociale et privée, la soumission sans recours, en vertu d'une supériorité européenne inaltérable. »⁹⁷

Quand Said parle de *l'attitude impériale*, que Conrad décrit en *Au Cœur des Ténèbres*, il s'agit d'un terme qui signifie le centre du pouvoir. La subjectivité toute puissante ne voit aucune raison de se faire pardonner à propos de son regard- soi-disant absolu. En effet, il ne l'a en sa possession qu'historiquement, mais cette histoire se rend possible par *l'ontologie qui emporte l'Autre au Même, réclame la liberté qui serait l'identification du Même ne permettant jamais d'être aliéné*⁹⁸. De plus, cette même partie, ne permet pas d'être interrogée sur sa liberté arbitraire en refusant de se faire questionner par l'altérité de *l'autre*. Dans les limites d'ipsité égoïstique du *Même*, le moment solipsiste de l'*ego* de Descartes, peut bien désigner le moment de l'homme blanc⁹⁹.

L'homme blanc a réfléchi sur ce qui a pu être le problème de l'Afrique, bien entendu pour des fins philanthropiques, et il a décidé que la lumière, à savoir la civilisation y manque. Alors il a dit *que la lumière y soit* et la elle n'y fut pas. Après tout, les ténèbres qu'il a voulu conquérir *ont leur autonomie, et (qu'elles) peuvent réenvahir et reprendre ce que l'impérialisme avait cru à lui*¹⁰⁰.

Comme l'indique Said, Conrad a capturé l'élan historique dans *Au Cœur des Ténèbres*. Probablement, même si l'œuvre a été écrite en 1898-1899 dans un contexte moderne et colonial, le récit transcende son contexte politique vers un questionnement philosophique concernant le souci existentiel. Dans la première instance, Said me semble interpréter *l'occident monolithique* comme l'équivalent à une histoire et une politique de l'*ego* solipsiste. Il écrit :

⁹⁷ Edward. W. Said, **Culture et Impérialisme** "Deux Visions dans Au Cœur des Ténèbres", traduit d'anglais par Paul Chemla, France, Fayard Le Monde Diplomatique, 2000 (désormais CI), pp.60-1.

⁹⁸ Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, « Filozofların İrk Düşüncesinin Peşinde », İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2005, p.40.

⁹⁹ Comme une extension de la théorie de Descartes il faut remarquer comment res cogitans assume que son être est le même avec celui-ci des choses en dehors de lui ; après tout, tout sont suspect, le sujet pensant non compris ; de là comme on a déjà mentionné, tout dépendent de cet « *ego cogito* », dont on peut bien conclure le sujet de la science ; et depuis Descartes c'était toujours le sujet de la science lequel était sous-entendu quand on parlait d'un sujet quelconque ou de la subjectivité. Et dans *Éloge de la Philosophie* (1960), Merleau-Ponty décrit ce sujet comme voulant « *objectiver* toutes choses, en acquérir la possession intellectuelle » et ignorant le fait que le « monde perçu », « les choses entrouvertes devant –lui (moi)- ont, dans leur épaisseur, de quoi fournir d'« états » de conscience plus d'un sujet sensible, ils ont droit à bien d'autres témoins que –lui (moi) ».

¹⁰⁰ CI, p.70.

«ce grand saut dans les essences et les généralisations s'accompagnait d'appels à une histoire imaginaire» avec «les cadeaux et libéralités gratuites de l'Occident.»¹⁰¹

En d'autres termes, l'Occident, comme simple « Je veux », qui est depuis Platon habitué à expliquer les différences à partir des identités, *exclut des réalités en incluant, comprimant et unifiant*, dans sa forme totalisante, dans ses attitudes et gestes globalisants¹⁰². Le différent et l'autre sont considérés comme menaçant l'ordre du *Même*. Le *Même* dans sa tentative d'exclure les différents et les autres, ne se met pas en critique. Les catégorisations sont mises en évidence en vertu des fonctionnements de l'identité du *Même* pour définir et déterminer les différences au sens de pluralité, diversité, multiplicité. Ce mouvement du *Même*, à son tour, forme l'identité que les individus partagent dans les limites d'une culture, d'une religion, d'une race, d'un genre, d'une ethnicité et d'une classe. Toutes ces appartenances forment une sorte de système clos sur lui-même. En général, cette manière de penser constitue une perspective à l'égard des vies des autres individus. Dès lors, comment peut-on développer une approche critique envers ces catégorisations qui portent l'empreinte du *Même*? Quelle est la possibilité de sortir des analyses et des interprétations qui soutiennent l'Occident? Nous devons prendre conscience du fait que ces discours sont responsables de l'inclusion et de l'exclusion des individus. Ils contribuent aussi à la construction de nous-mêmes en tant que consciences de soi et soi-même.

«...ce n'est pas que tous les interprétations de l'identité sont motivés simplement par le désir 'politique' afin d'exclure certain autre spécifique. Avant telles formes potentiellement pathologiques de construction des identités du groupe, il y a un certain nombre de formes d'identité plus fondamentales et essentielles à être atteint, en l'absence de quelles nous ne serions pas du tout capable de faire sens de nous-mêmes comme agents moraux ou politiques, en effet, en l'absence de quelles nous ne serions pas capable de faire sens de nous-mêmes en tant que soi. Ces formes plus fondamentales incluent la constitution de l'identité individuelle qui a la conscience de soi, par rapport aux autres individus, la constitution de l'identité individuelle ayant la conscience de soi, par rapport à une certaine identité commune, plus large,

¹⁰¹ Ibid, p. 60. « Ils (ceux qui s'imaginaient parler pour l'"Ouest") doutaient fort peu, c'est clair, de l'existence d'un "Occident" monolithique, et de celle d'un monde ex-colonial qu'ils évoquaient sans cesse en bloc, à coup de formules globales. Ce grand saut dans les essences et les généralisations s'accompagnait d'appels à une histoire imaginaire, où les cadeaux et libéralités gratuites de l'Occident étaient indignement suivis d'ingrater morsures à cette main "occidentale" qui savait donner si magnifiquement. "Pourquoi ne nous aiment-ils pas, après tout ce que nous avons fait pour eux?" »

¹⁰² Ibid, p.61.

qui embrasse tout, comme celles-ci qui sont représentées par l'état, et la constitution de l'identité nationale par rapport aux autres nations. »¹⁰³

Dans la première partie de ce mémoire, j'ai souligné que la vie en tant que réseau des relations entre les consciences de soi détermine l'individu et vice versa. Ainsi il faut mettre en évidence la manière dont la rencontre avec l'*autre* contribue à la formation des identités. Précisément, c'est pourquoi cette rencontre a sens ontologique.

Selon la perspective d'*Au Cœur des Ténèbres*, l'Europe est un *autre* en rapport avec les individus comme Marlow et Kurtz. Ils sont eux-mêmes produits de cet Europe, c'est-à-dire d'un réseau des relations. Dans les positions où ils se trouvent, ils sont aussi considérés par l'Europe comme des *autres*, en dépit de *l'autorité discursive du type de pouvoir qu'exercent Kurtz en tant que Blanc dans la jungle ou Marlow, autre Blanc, comme narrateur*¹⁰⁴. On ne peut avoir recours qu'aux expériences de ces hommes blancs, comme dit Said, parce qu'il n'y a pas d'*alternatives non impérialistes* étant donné que *le système les a éliminées et rendues impensables*¹⁰⁵. Les impérialistes qui incluent Kurtz et Marlow se placent au sommet de l'hierarchie systématique formée par l'Europe. En revanche, ils sont plus les esclaves que maîtres, et dans l'esclavage ils ne sont pas du tout différents de l'homme africain (ou de la femme). Le fait qu'ils représentent *la maîtrise impériale* n'empêche pas de leur part l'interrogation du fonctionnement de ce système :

« S'ils sont européens de noms et de manières, les narrateurs de Conrad ne sont pas des témoins "moyens", spontanés, de l'impérialisme. Ils ne se contentent pas d'accepter ce qui se fait au nom de l'idée impériale : ils y réfléchissent énormément, ils s'en inquiètent, ils voudraient vraiment savoir, en fait, s'il est possible de faire passer cette activité pour normale. Mais elle ne l'est jamais. »¹⁰⁶

Marlow particulièrement peut être considéré comme un homme qui ne perd pas sa conscience, et qui a honte de la position des colonialistes intrus en Afrique. Le conflit qu'il perçoit entre vérité et illusion dérive des pressions exercées sur lui par sa propre société, afin d'apporter la civilisation en Afrique. Est-ce que cette idée européenne se conforme à la réalité de l'Afrique ? Est-ce la civilisation dont il s'agit

¹⁰³ Philip T Grier, **Identity and Difference, Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics** "Introduction". USA, State Uni. of NY Press, 2007, p.1

¹⁰⁴ **CI**, p. 63.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid. p.69.

est celle de l'Occident (que Conrad représente en décrivant Bruxelles comme la ville des morts) ou n'est-elle qu'un masque porté par les colonisateurs, ainsi cachant leurs motifs véritables ? Ils prétendent être des chevaliers en quête du Saint Graal, mais en fait ils ne cherchent que l'ivoire. La nouvelle met en scène au premier plan les activités commerciales mais il y a de toutes autres couches à analyser, marquées par la croyance en la puissance d'envahir le cœur (la vérité) de l'Afrique. D'un autre côté, les pèlerins (voire les colonisateurs) sont voués à rester en Afrique comme des ombres n'ayant rien du vrai. La vérité de l'Afrique elle-même, nécessite qu'ils dépassent des limites de leur propre compréhension. Les résultats des tentatives commerciales soutenues par la prétention de posséder la vérité authentique de l'Afrique sont bifurqués: Ou bien l'individu colonialiste perd sa raison, ou il passe au-delà de la limite ultime, voire celle de la mort (comme dans le cas de Kurtz). D'autre part, si on veut y vivre en tant qu'un homme blanc sans s'occuper des problèmes de vérité, on doit être creux comme le Directeur (Conrad écrivait à son propos « *Peut-être était-il entièrement creux* »¹⁰⁷).

*« Nous étions coupés de la compréhension de notre entourage, nous le dépassions en glissant comme des fantômes, étonnés et secrètement horrifiés, comme des hommes sains d'esprit feraient devant le déchaînement enthousiaste d'une maison de fous. Nous ne pouvions pas comprendre parce que nous étions trop loin et nous ne nous rappelions plus, parce que nous voyagions dans la nuit des premiers âges, de ces âges disparus sans laisser à peine un signe et nul souvenir. »*¹⁰⁸

Relativement à la première partie, je voudrais souligner un point lié au thème d'*Au Cœur des Ténèbres*. Ceci nous renvoie au Marlow comme le narrateur dont le récit subjectif de ses expériences se pose comme venant d'un observateur absolu. Evidemment l'audience et le lecteur dépendent de lui afin de saisir la vérité de ses rencontres même si une telle vérité serait assez problématique si l'on continue à accepter tout ce qui est raconté en tant qu'un produit d'un sujet ou d'un regard objectif, doué d'ubiquité. Mais, d'autre part, nous interprétons le voyage qu'il raconte comme une quête de sa propre vérité. Et celle-ci implique déjà la critique de soi-même à face à la supposition-même d'avoir une position absolue. Qu'il soit représentatif de l'Occident et qu'il en bénéficie dans son autorité propre en tant que

¹⁰⁷CT, p. 113. «Perhaps there was nothing within him», Voir HD, p.42.

¹⁰⁸CT, pp.135-6. «We were cut off from the comprehension of our surroundings; we glided past like phantoms, wondering and secretly appalled, as sane men would be before an enthusiastic outbreak in a madhouse. We could not understand because we were too far and could not remember because we were travelling in the night of first ages, of those ages that are gone, leaving hardly a sign—and no memories», Voir HD, p.62.

narrateur, perdraient le sens ; tandis qu'il remarque qu'il se situe sur la jonction devant l'*autre*. Cet *autre* est là-bas, sous-entendant toute altérité, diversité contre un regard solipsiste. Ainsi la quête de Marlow, comme nous verrons à la suite, va faire réaliser l'existence d'autrui, totalement autre que lui-même, et le mènera à s'interroger sur la position qu'il a tenue jusqu-là comme absolu. En d'autres termes, ce sera la critique de soi-même, du regard occidental et aussi du regard d'un corps-sujet, en ce qui concerne leur comportement à l'égard de l'*autre*, de l'impensable qui ne peut être catégorisé et défini si facilement. De plus, sa recherche d'une identité véritable ajoutera des nombreuses questions sur sa tâche de l'interrogation de soi qui est déjà pesante. Il trouvera que cet impensable n'est pas du tout loin de lui, en considérant l'étrangeté de son propre corps qu'il porte sur son dos, son propre corps qui est déjà situé dans un monde avec autrui. Ce dernier, à son tour, va mettre en avant la question de perspective pour le réfléchir profondément. C'est ainsi que la mission coloniale de Marlow, marquée par les intérêts matériels, se transformera en une interrogation sur l'identité, accablée des questions morales et existentielles :

« Nous avons coutume de regarder la forme enchaînée d'un monstre vaincu, mais là- là on regardait la créature monstrueuse et libre. Ce n'était pas de ce monde, et les hommes étaient- Non, ils n'étaient pas inhumains. Voilà : voyez-vous, c'était le pire de tout- ce soupçon qu'ils n'étaient pas inhumains. Cela vous pénétrait lentement. Ils braillaient, sautaient, pirouettaient, faisaient d'horribles grimaces, mais ce qui faisait frissonner, c'était bien la pensée de leur humanité- pareille à la nôtre- la pensée de notre parenté lointaine avec ce tumulte sauvage et passionné. »
109

Son interrogation profonde, dès le début, le dirige vers Kurtz, un autre colonisateur, pour les réponses ou les solutions à ses questions. C'est plutôt la voix de Kurtz, selon Marlow, qui pourrait l'aider dans sa quête de vérité engloutie par les problèmes existentiels. Elle pourrait chuchoter à son oreille quelque mot ou quelque phrase pour résoudre son dilemme moral devenu si frappant à cause de sa position colonialiste. De plus, ce Kurtz pourrait aussi tenir un miroir devant lui afin de montrer ce qu'il est, dans la mesure où il ne s'agit que de son identité. Mais bientôt, Marlow trouvera que la vérité qu'il cherche chez Kurtz, s'avère n'être que l'illusion

¹⁰⁹ CT, p. 136. «We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there—there you could look at a thing monstrous and free. It was unearthly, and the men were—No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it—this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity—like yours—the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. », Voir HD, pp. 62-3.

de la civilisation représentée par l'Occident. Et de là, la nécessité de chercher cette vérité ailleurs surgira.

Tout d'abord, le caractère de Kurtz doit être considéré en ce sens qu'il indique et implique le passé et le futur de Marlow à la fois. Alors qu'il s'agit de son présent, ceci est encore ouvert aux possibilités, et ainsi Kurtz est une des possibilités insinuant la position où Marlow, peut-il se trouver au futur. Le miroir que Kurtz tient montre la possibilité de l'état de son identité, s'il continue à vivre dans les ténèbres de l'Afrique. Alors, on peut remarquer comment la figure de *doppelgänger* se distingue dans le cas de Marlow contre Kurtz. Cette figure attire l'attention sur Kurtz, comme l'alter ego de Marlow, signalant son futur possible. D'autre part, elle nous rappelle la dichotomie dans *L'Étrange Cas du Dr. Jekyll et de M. Hyde (1886)* de Robert Louis Stevenson, *représentant la dualité polaire plaine d'un dédoublement de la personnalité*¹¹⁰. Mais, s'il y a un dédoublement de la personnalité, ceci doit être reconsidéré en vertu de l'hypocrisie de l'âge victorien et aussi de l'attitude de l'Occident qui désire apporter sa lumière aux lieux où la lumière manque, mais qui ignore ses propres ténèbres au dedans. Ainsi, la lumière que Marlow cherche comme sa vérité, chez Kurtz, sous-entend ses ténèbres propres qui sont bien incarnées via ce dernier. C'est dans la mesure où l'illusion de la civilisation est concernée, le fait que Marlow fait face ses propres ténèbres dans le corps de Kurtz, transformera le thème de son voyage en la quête de ce qu'il n'est pas. De cette façon, Marlow pourra penser sur les limites problématiques de son identité donnée, comme impliquée dans sa facticité.

D'un autre côté, Said attire notre attention sur le fait que *Kurtz semble appeler Marlow*:

« On est apporté par telles questions à l'élément plus profond et plus humain chez Conrad : ça n'importe pas comment il est direct, naturel et autosuffisant, mais chaque acte de la vie demande la reconnaissance intellectuelle dans la conscience de chaque homme qui est inclut dans les phénomènes. »¹¹¹

¹¹⁰ Andrew J Webber, **Theories and Practices of The Doppelgänger**, New York: Oxford Uni. Press, 1996. p. 6

¹¹¹ Edward W Said, **Joseph Conrad ve Otobiyoğrafide Kurmaca** (le titre originel: Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Colombia Uni. Press, New York, 1983), traduit par. Ferit Burak Aydar, Istanbul, Agora Kitaplığı, 2008, p.136

Conrad, qui était sous l'influence de la philosophie de Schopenhauer, introduit les œuvres où l'homme met en avant son existence dans une façon égoïstique. Said en conclut que si *le monde n'est que le conflit des égoïsmes volontaires, alors le besoin d'être reconnu est le premier égoïsme, et l'origine des toutes autres choses*¹¹². Ainsi, si Kurtz est ce que Marlow peut devenir, comme s'ils étaient le même individu, ils peuvent bien être considérés comme séparés à l'égard de leurs positions (voire contrairement à Kurtz, au moins Marlow peut s'interroger lui-même). En outre, Kurtz semble appeler Marlow et ce dernier, se trouve dans une quête (la quête de Saint Graal) qu'il mettrait fin, quand il trouve Kurtz. La destination déterminée comme Kurtz en effet n'aboutirait qu'à l'amplification de l'idée du *Même*, du solipsisme égoïstique de l'Occident. Après tout, ils sont, tous les deux, les représentants de l'Occident, qui mettent en pratique les normes provenant encore du système occidental. Ces normes ont imprégné chaque individu (Blanc), exprimant le refus de reconnaître ce qui est autre et différent. Mais une recherche d'une vérité, nécessite que l'on doit sortir de cette prison de solipsisme sous-entendue dans les normes (donc, de l'illusion de la civilisation) et se transcender vers ce qui est absolument *autre*. Et l'on doit le faire dans la première étape, en se rappelant qu'il a aussi un corps. Sinon on omettrait *notre première vérité* ce qui est *la présence*, et le fait que *nous sommes installés parmi la multitude des choses, des vivants, des symboles, des instruments et des hommes*¹¹³. Ainsi, ici, c'est une tâche considérable que l'on doit assumer, particulièrement à partir de Merleau-Ponty, qui retient « la question du monde » en tant que *le point où se nouent corporéité et altérité*¹¹⁴. On ne peut délivrer que de cette façon *le corps et l'Autre du solipsisme, dans lequel une certaine attitude transcendantale pouvait les enfermer*¹¹⁵. Il faut reconduire le corps et l'autre à *l'origine d'une expérience primordiale du monde*¹¹⁶.

¹¹² Ibid.

¹¹³ VI, p. 212-213.

¹¹⁴ Zielinski, p.37.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid. Ce qui est sous-entendu ici est bien-entendu la nature comme le base d'une expérience primordiale du monde. La façon dont la nature est considérée dès le début supporte les thèses proposées par la religion, la science et la philosophie. Donc Dieu dans la religion monothéistique, posé par une projection de l'homme lui-même qui exprimait ses souhaits intimes à l'égard d'une subjectivité toute puissante, ne diffère pas du tout de l'observateur objectif et universel de la science. Et tous les deux aussi correspond au Je pur dans la philosophie de la conscience, au « Je » qui se fait 'indifférent', pur 'connaisseur', dans les termes de Merleau-Ponty d'*Eloge de la Philosophie* (1960), pour saisir sans reste, étaler devant lui, 'objectiver' toutes choses et en acquérir la possession intellectuelle, -une 'attitude théorique' pure, qui vise à 'rendre visibles les rapports qui peuvent procurer le savoir de l'être à l'état naissant'. » Par conséquent posant la nature comme un produit arbitraire d'une volonté égoïstique le regard absolu ou « la pensée de survol » noté dans ces trois positions ci-dessus devra reconsidérer qu'il ne s'agit pas pour lui d'être au-dessus de la Nature,

2.1. La vie et la reconnaissance

D'abord afin de repenser le corps et la corporéité avec la question de l'*autre* nous avons besoin d'un terme clé : la vie. En effet la sortie de l'illusion de Moi pur, ici, mettra en avant l'interrogation d'un sujet qui remarque qu'il a un corps et qu'il a la vie en ce corps. Et surtout cette même interrogation révélera le lien avec l'*autre*. Ce dernier n'est pas exclu de la vie également, ayant son propre corps *vivant*. C'est ainsi qu'il faut que nous repensions à la *reconnaissance* de Hegel. C'est dans celle-ci que le point clé qui noue le corps et l'*autre*, se révélera comme la vie elle-même. La reconnaissance, chez Hegel, est décrite dans le fait qu'une des consciences de soi (voire le maître) réussit à se faire reconnaître, en prévalant sur l'autre conscience de soi. Celle-ci, ainsi, devient soumise au maître qui maintient sa propre vérité en tant qu'*être-pour-soi*. On y trouve trois moments décrits par Hegel dans cette dialectique, et il est nécessaire de décrire le cadre de son début:

*« D'un côté, la conscience de soi affirme sa certitude de soi en niant l'indépendance des objets et en les poussant à la service de soi, à savoir, en les transformant en les moyens pour la satisfaction du désir. D'un autre côté, la conscience de soi voit que son identité est confirmé par une autre conscience de soi qui « se nie » par mettant de côté ses propres intérêts et selon la reconnaissance de la première conscience de soi »*¹¹⁷

Alors que chaque conscience de soi demande d'être reconnu par l'autre, une lutte s'ensuit, et par conséquent l'une qui a risqué sa propre vie et montré *comme non lié à la forme objective ou à quelque existence déterminée ; comme non lié à la vie*¹¹⁸ gagne la reconnaissance. Mais celle-ci, puisqu'elle est unilatérale, est insuffisante et inégale. C'est pourquoi *le maître n'est pas certain s'il est pour lui-même la vérité*. Renoncer¹¹⁹ à la vie dans une lutte pour la reconnaissance rend celle-ci

puisque'il est déjà dans la nature qui est indifférent à ce qu'il fit. Plutôt que dans un monde sous le regard d'un solus ipse, tout se trouve dans le monde en se regardant « dans un monde commun ». Donc il faut repenser la question du monde en tant que « le point où se nouent corporéité et altérité ». Cela aboutit à une révision de la position de sujet qui ne serait plus considéré comme un étant opposé à l'être où il se trouve comme négativité (cela était le thème de la première partie de ce mémoire). Le sujet doit être mis en évidence en tant qu'étant « déjà dans l'être », ce qui veut dire selon Merleau-Ponty (**Le Visible et L'Invisible**, Paris, Gallimard, 1964. p. 302) « que mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité), ils sont dans rapport de transgression ou d'enjambement. »

¹¹⁷ Stephen Houlgate, **An Introduction to Hegel; Freedom, Truth and History**, USA, Blackwell Publishing, 2005, p. 68

¹¹⁸ EN, p. 276.

¹¹⁹ Ici je ne veux pas entrer dans un débat sur l'histoire ; mais je veux lier mon argument au deuxième moment de cette dialectique qui prendra un nouvel aspect alors que nous la traiterons par rapport aux

questionnable ; finalement, qui resterait pour être reconnu et pour reconnaître si toutes les parties étaient mortes ? Ainsi elles se mettent d'accord et l'une d'elles reconnaît l'autre comme maître. La raison pour cette soumission est, le fait que cette partie soumise ne veuille pas risquer sa vie. Puisqu'elle remarque que la mort qui veut dire avoir non-corps n'apporte aucun profit. De toute façon, comment peut-on parler sur un profit quelconque quand il s'agit de renoncer sa vie, c'est-à-dire, son corps. Après tout, c'est son corps qui a la vie :

« Dans l'expérience de la lutte pour la vie et pour la mort, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. »¹²⁰

La vie est essentielle puisque le corps est essentiel, et vice versa. Et à partir de ce «corps vivant», des identités sont assignées par le pouvoir du système occidental, d'un côté, aux individus comme ses représentants et d'un autre côté, à ceux colonisés où les discriminations entre elles, mettent en évidence le problème de l'identité en général. Il faut souligner alors que ce problème provient en effet de la distinction entre la pensée de l'individu envers soi-même en tant que corps-vivant et celle du pouvoir à cet individu, encore comme corps (vivant).

2.2. Le corps et l'identité

Revenant à la nouvelle, on remarque que ce que Marlow interroge comme son identité et ce que les identités expriment en général, tant qu'elles sont attachées à nous-mêmes doivent en fait, être reconsidérées en termes de corps. Evidemment, en ce qui concerne son identité, on est bien déterminé à partir de *son sexe*, de *son âge* et de *couleur de sa peau*¹²¹. D'autre part, en ce qui concerne la dialectique de maître et de l'esclave de Hegel, la lutte entre les consciences de soi surgit parce que *telle conscience de soi primitive veut être reconnu par l'autre en tant que l''être-pour-soi pur (Fürsichsein) ou la liberté. Cette liberté est comprise d'une manière entièrement négative comme la liberté de toute limitation et de toute détermination par les autres ou par sa propre nature donné, et en conséquence, est prise pour rester dans*

thèses de Frantz Fanon, de Foucault – particulièrement dans le cas de son « biopouvoir » et les relations de pouvoir.

¹²⁰ PE, p.160.

¹²¹ Houlgate. p.68.

laquelle Hegel appelle « la négativité absolu »¹²² Dès lors, l'esclave est défini comme *la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être -pour- un autre*¹²³. Ainsi il se trouve comme s'il avait accepté et adopté les identités lesquelles ont été imposées à lui par le maître. Après tout, ça paraît que dans cette reconnaissance –problématique- il n'y reste pas de choix, mais ce pour vivre, et ce pour ne plus prendre le risque de mort, l'esclave se laisse déterminer ainsi et désavoue sa dimension *pour-soi* qui implique sa tendance vers la liberté à travers son être en tant que le fonctionnement de négativité¹²⁴. Il s'agit ici de la détermination de l'*autre* par le maître, comme si elle avait saisi ce qui est *en-soi* dans cet autre. Elle est réalisée à partir de ce qui peut être pris en tant qu'un objet dans l'*autre*, c'est-à-dire à partir de son corps. Mais il n'en résulte que l'oubli que la conscience de soi qui se pose comme le maître, a un corps aussi devant cet *autre*¹²⁵. En outre, le maître ignore le fait que cet *autre* ne cesse jamais d'être pour-soi, à savoir, d'avoir la liberté de nier ce qu'il est donné en tant que son identité. De là, la proposition de Sartre peut être soulignée encore une fois où la base d'interrogation est mise en évidence comme le résultat de l'*attitude négatrice*¹²⁶. La négativité, en tant que *la transcendance originelle* de la réalité humaine, ou du *pour-soi*, puisqu'elle *n'est pas déterminé en termes d'un ceci* mais plutôt *cause un ceci d'exister*, correspond au *pour-soi* en tant que *la totalité détotaillée qui se temporalise dans un inachèvement perpétuelle*¹²⁷.

*«En un mot le pour-soi est inconnaissable par autrui comme pour-soi. L'objet que je saisis sous le nom d'autrui m'apparaît sous une forme radicalement autre ; autrui n'est pas pour-soi comme il m'apparaît, je ne m'apparais pas comme je suis pour autrui ; je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui, que de saisir ce qu'est autrui pour soi à partir de l'objet-autrui qui m'apparaît. Comment donc pourrait-on établir un concept universel subsumant sous le nom de conscience de soi, ma conscience pour moi et (de) moi et ma connaissance d'autrui.»*¹²⁸

¹²² Ibid.

¹²³ PE, p.161.

¹²⁴ Et la partie (voire le maître) qui renonce la liberté de l'autre de cette façon, omet le fait dans les termes de Sartre de l'*Etre et le Néant* que « en dépendant de l'Autre dans son (mon) être, elle est (je suis) un être pour-soi lequel n'est pour-soi qu'à travers un autre ». Donc ce qui se passe dans le troisième moment sera le fait que le maître remarque dans cette reconnaissance unilatérale qu'il ne peut pas saisir sa propre vérité, puisqu'il est dépendent de cet autre pour être un pour-soi ou un individu véritablement.

¹²⁵ Et si l'Occident est pris comme le maître, on doit considérer les individus qui sont ses représentatifs –l'homme blanc- comme tel. Alors qu'ils exécutent ce que leur système les dicte, et alors que leur perspective est déterminée par lui, ils se regardent comme situés sur le sommet d'une hiérarchie, sans corps. Mais, d'autre part, ils sont les esclaves de ce système également.

¹²⁶ EN, pp.56-8.

¹²⁷ Ibid, p.216.

¹²⁸ Ibid, p.281.

Peut-être, il y a dans l'origine du refus de reconnaître l'autre conscience de soi en tant qu'*être-pour-soi*, une peur profonde. Ce dernier en effet, rend mon existence possible en tant qu'*être-pour-soi*, autrement dit, en tant qu'individu, dans sa propre liberté. Cela peut bien être considéré comme l'indication d'un danger, d'une insécurité¹²⁹. Ainsi, admettre cela serait accepter l'inévitabilité d'être figé du dehors (et c'est ce que Sartre appelle *la fuite figée*¹³⁰) même si on s'efforce d'y échapper. En outre, ce refus implique le solipsisme de la première conscience de soi, qui, de cette manière, *pose son existence dans une façon égoïstique* excluant tous les autres. De cette façon, il se met en évidence en tant que regard absolu qui justement catégorise, fixe et de plus, se pose en tant que vérité objective et universelle.¹³¹

D'autre part, les vérités soi-disant universellement valables, nous posent les problèmes tandis que nous nous efforçons de les attribuer à ce que nous soyons. Ainsi, nous pensons à nos identités comme universelles et nécessaires, venant de ce regard unilatéral. Mais ayant l'accès à la question de l'identité profondément, nous pouvons voir le problème essentiel, provenant de la tradition occidentale, y compris le rôle de la philosophie. Puisque la conscience est y fait jouer le premier rôle, et le corps est considéré comme une nuisance et une sorte de l'empêchement à la voie de la vérité (comme le monde des idées de Platon suggère), la position de la philosophie dans la tradition occidentale contribue exactement à ce solipsisme. De plus, que la chair soit considérée comme l'origine de la tendance à pécher, dans des religions monothéistiques, a aussi laissé son empreinte dans cette tradition. Cependant, si l'on en fait une critique, il faut qu'on s'efforce d'ébranler cette illusion du *maître*. C'est cette illusion du maître solipsiste qui nous renvoie directement à y noter sa *pensée de survol*. Il ne préfère pas reconsidérer sa position où il est, en effet, aussi regardé qu'il regard et où il se trouve évidemment comme aussi incarné qu'autrui. Ainsi il n'est pas du tout un Moi pur.

En fin de compte, nous ne pouvons pas commencer nos interrogations sur des identités sans sortir du solipsisme du regard absolu. Cette sortie consiste à rendre possible une critique de l'attitude de l'Occident et sa liberté arbitraire face à ce qu'il catégorise en tant qu'*autre*, et aussi une critique des hommes comme des

¹²⁹ Ibid, p.406.

¹³⁰ Ibid, p.402.

¹³¹ Donc ce regard soi-disant absolu ferme les yeux sur le caractère questionnable de la vérité qu'il impose.

représentants du pouvoir occidentale et ainsi comme les blocs empêchant de voir la possibilité de l'existence des autres perspectives. Se rendre compte de l'existence d'une perspective qui n'est pas donnée actuellement, la perspective d'un excès doit nécessairement être dérivé du fait que *le monde perçu comme le sujet percevant apparaissent inépuisables ou inconstituables*¹³². En revanche, un regard absolu constitue le monde et les individus. Concernant des individus, ce qui est inachevable et doté d'une incomplétude perpétuelle à leurs égards, se trouve ainsi épuisé, au moyen des identités données. D'autre part, les identités impliquent la fixation de nous-mêmes au dehors. En ce sens, celle-ci a lieu comme l'expérience de honte, décrit par Sartre. Merleau-Ponty la reconsidère en tant qu'*une expérience de mon être total comme compromis dans la partie visible de moi-même*¹³³.

Ainsi dont il s'agit ici, est le trouble dans lequel les individus se trouvent emprisonnés. Il provient du fait que ce qui infériorise le corps, donne les identités à partir du corps. Ce distributeur d'identité, à son tour, se met en avant comme s'il était sans corps. De cette manière, il omet l'importance de la vie et c'est pourquoi, il distribue la mort aux hommes si facilement alors qu'ils lui résistent au nom de leur liberté. « Tuer »¹³⁴, c'est très facile, plus que reconnaître quelqu'un en tant qu'homme, en tant qu'individu qui a la vie en lui-même. C'est en quelque sorte, se nier comme ayant la vie également. « Tuer », est-ce nier se regarder dans le miroir tenu par l'*autre*. Donc tuer, ce qui veut dire aussi nier de voir ce qu'il est, de saisir sa propre vérité cachée dans la possession de l'*autre*, peut bien être accompli par la distribution mêmes des identités. Parce qu'ainsi, on se trouve comme fourni avec une identité qui met en évidence les normes auxquelles il doit se conformer, sans dépassant leur frontières. Ces normes, fonctionnent-elles très bien comme les imposeurs de fixations sur l'individu, lui rendant ainsi en tant que *la fuite- figée*. Mais nous ne sommes pas arrivés encore à la partie de la « fuite ». La fuite n'aura

¹³² Zielinski. p.33. À l'égard de ce point, Merleau-Ponty souligne que « ici, la chose est possible, parce que l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences. » (**Éloge de la Philosophie**. « Le Philosophe et Son Ombre ». Paris, Gallimard, 1960. p. 205.)

¹³³ VI, p. 88.

¹³⁴ Ce point peut sembler indiquer le contraire de ce que Foucault veut dire avec le « biopouvoir ». Parce que pour ce pouvoir, la vie serait essentielle et la mort paraîtrait loin d'être des solutions pour les problèmes provenant de la résistance des individus. Mais je veux parler ici la mort symbolique dont les identités problématiques sont responsables, particulièrement pour des individus considérés comme hors du système occidental ; et je veux traiter la notion de l'identité à cet égard.

lieu que quand on se trouve sur la limite de son identité au moyen de l'interrogation de la fixation que l'identité lui imposait jusqu-là.

Nous avons déjà indiqué que c'est inévitable de se trouver devant un *autre* qui nous montre ce que nous sommes¹³⁵. Donc il est inévitable qu'on se regarde dans le miroir de l'*autre* pour autant qu'un *autre* le tient. Alors, depuis sa naissance, cet *autre* se pose en tant que la famille, la société, l'état, la culture, la religion...etc. qui entourent l'individu, en lui donnant son identité qu'il doit se conformer¹³⁶. Mais cette identité est problématique en ce sens qu'elle est le produit d'un pouvoir, à savoir, d'une *pensée de survol* solipsiste qui attache les identités aux individus. Alors, les individus sont voués à rester toute leur vie, dans la prison de leur identité, dans le miroir où ils ne se reconnaissent plus, donc ils s'aliènent. Et, de plus, ce qui s'ensuit, paraît bien être le résultat où « tuer », correspond à faire honte aux individus par le moyen des identités¹³⁷ lesquelles sont repartis entre eux. De là, l'on a honte puisqu'il se sent que son *être total comme compromis dans la partie visible de soi-même*. Par conséquent on a honte, puisqu'il a un corps; un corps que *l'esclave* garde à tout prix, après tout il se rend compte de l'importance de la vie comprise dans son corps. Mais cette fois, la mort le saisit par le moyen de l'identité imposée sur lui. Donc afin d'échapper à cette mort symbolique, on doit trouver un moyen pour briser le cadre de son identité comme un produit d'un regard solipsiste. Mais c'est seulement en reconnaissant la différence et l'altérité de l'*autre* et en renonçant à réduire les individus en cadres des identités provenant de la notion du *Même* que l'on peut réaliser sa propre *fuite*. Après tout, cette fuite, on peut bien la compter comme sa propre vérité.¹³⁸

¹³⁵ Même si cet acte est lui-même est problématique à cause de l'impossibilité de saisir le pour-soi en tant que pour soi ; et c'est pourquoi le pour-soi se pose en tant qu'une fuite perpétuelle.

¹³⁶ Ceci nous renvoie à la première partie de ce mémoire où la conscience de soi de Hegel, initialement s'opposait à la vie elle-même, comme l'*autre*. Et la vie n'est que l'environnement déjà constitué par les autres individus, donc un certain contexte et ses phénomènes.

¹³⁷ Ce qui implique « telles formes potentiellement pathologiques de construction des identités du groupe. (Grier. p.1.)

¹³⁸ À savoir, c'est la liberté comme la vérité du pour-soi.

2.2.1. Les identités sur des corps en vertu d'une hiérarchie

Avant de nous renvoyer à *Au Cœur des Ténèbres*, je voudrais aussi souligner la discrimination faite entre le corps en tant qu'objet alors qu'on distribue des identités. Elle indique la raison pour laquelle au moyen de certaines identités, les individus se trouvent comme emprisonnés dans leur corps si inférieurisé comme si la vie était arrachée à eux. À proprement parler, les identités comprennent une certaine hiérarchie entre elles qui nous frappe dans des oppositions comme: le Blanc et le Noir, l'homme et la femme. Apparemment, en haut de l'hiérarchie, se trouve ce qui est l'homme et blanc. Ainsi nous en venons au point où les débats sur la race et le genre s'entrecroisent. Le discours de pouvoir impliqué par les positions politiques, scientifiques, religieux, culturelles et philosophiques fonctionne comme un docteur à la recherche d'une découverte qui peut l'aider dans sa tâche de catégorisation¹³⁹. Revenant encore une fois à la nouvelle, je voudrais indiquer deux exemples qui servent comme représentations de ce discours en question : avant d'aller en Afrique, Marlow visite un docteur pour remplir une formalité pour tout qui vas en Afrique au nom de la Compagnie et il raconte :

« Le vieux docteur prit mon pouls, en pensant manifestement à autre chose. " Bon, bon pour aller là-bas", marmonna-t-il ; puis avec une certaine animation il me demanda si je voulais le laisser mesurer ma tête. Assez surpris je dis oui, et il produisit une sorte de compas et pris les dimensions devant, derrière et sous tous les angles, prenant soigneusement des notes. (...) " Je demande toujours la permission, dans l'intérêt de la science, de mesurer les crânes de ceux qui s'en vont là-bas", dit-il. "Et aussi à leur retour ?" demandai-je. "Oh, je ne les vois jamais", fit-il ; "en outre les changements se produisent à l'intérieur, vous savez." (...) Il m'inspecta du regard et pris une autre note. "Des cas de folie dans la famille ?" demanda-t-il, d'un ton détaché. J'étais furieux. "Est-ce que cette question-là aussi est dans l'intérêt de la science ?" "Ce serait", dit-il, sans prendre garde à mon irritation, "intéressant pour la science d'observer les changements de mentalité des individus sur place, mais..." »¹⁴⁰

¹³⁹ Cette approche nous renvoie directement à Foucault. Ainsi il est inévitable qu'on traite la matière à la main, à la lumière de la thèse de Foucault par rapport à ce qu'il dit sur le pouvoir, le sujet, la liberté et la vérité

¹⁴⁰ CT, pp. 96-7. «The old doctor felt my pulse, evidently thinking of something else the while. 'Good, good for there,' he mumbled, and then with a certain eagerness asked me whether I would let him measure my head. Rather surprised, I said Yes, when he produced a thing like calipers and got the dimensions back and front and every way, taking notes carefully... 'I always ask leave, in the interests of science, to measure the crania of those going out there,' he said. 'And when they come back too?' I asked. 'Oh, I never see them,' he remarked; 'and moreover, the changes take place inside, you know... He gave me a searching glance, and made another note. 'Ever any madness in your family?' he asked, in a matter-of-fact tone. I felt very annoyed. 'Is that question in the interests of science too?' 'It would be,' he said, without taking notice of my irritation, 'interesting for science to watch the mental changes of individuals, on the spot but...' » Voir, HD, p.27.

Sur place, Kurtz lui-même a accompli à sa propre manière ce que le docteur voulait réaliser au nom de la science. Dans le récit, on dit que personne ne pouvait recevoir les nouvelles de Kurtz depuis longtemps et la seule chose que l'on en ait entendue est qu'il était très malade. Donc le vapeur de rivière de Marlow a dû lui rapporter ; mais sur la route ils sont attaqués par les indigènes et un des Noirs qui travaillent avec les Blancs dans le vapeur est tué. Marlow devient secoué à cause de cet incident et se demande si c'est juste de payer la vie de Kurtz contre la vie d'un homme noir. L'arrivée au comptoir de Kurtz devient le point décisif. Les avis de Marlow prennent une direction nouvelle à l'égard de Kurtz dont l'idée d'ensemble, jusqu'à ce point, était résumée dans l'expressions comme telles: *l'agent de premier ordre ; un prodige avec une mission de charité, de science et de progrès ; cet homme équipé d'espèces d'idées morales et qui grimperait finalement au sommet; un génie universel qui a le pouvoir de charmer ou d'effrayer des esprits rudimentaires pour les entraîner dans la danse d'un sabat pervertit en son honneur et qui peut aussi emplir les petites âmes des pèlerins d'amères appréhensions* suffisaient à Marlow pour se diriger vers Kurtz (ou pour mieux dire, vers la voix de Kurtz). Marlow, avec son équipage, arrive au comptoir de Kurtz et est secoué par un spectacle qu'il y rencontre :

*« Dans mes jumelles, je vis la pente d'une colline parsemée de quelques arbres, et parfaitement dégagée de broussailles. Un long bâtiment décrépît au sommet était à demi enseveli dans les hautes herbes ; les grands trous du toit pointu bâillaient noirs, vus de loin. La jungle et les bois faisaient le fond. Il n'y avait pas de clôture ni de palissade d'aucune sorte ; mais il y en avait eu une, apparemment, car près de la maison une demi-douzaine de minces poteaux restaient en rang, à peine équarris, et ornés dans le haut de boules rondes sculptées. »*¹⁴¹

« Je braquai mes jumelles sur la maison. Il n'y avait pas signe de vie, mais on voyait le toit en ruine, le long mur de pisé se montrant au-dessus des herbes, avec trois petits carrés de fenêtres, tous de tailles différentes ; tout cela mis à portée de ma main, pour ainsi dire. Puis je fis un mouvement brusque, et l'un des piquets qui restaient de cette palissade disparue, surgit dans le champ des jumelles. Vous vous rappelez que je vous avais dit que j'avais été frappé à distance par certains efforts d'ornementation, assez remarquables dans l'aspect ruiné de l'endroit. Maintenant je voyais soudain de plus près, et le premier effet fut de me faire rejeter la tête en arrière comme pour esquiver un coup. Puis je passai soigneusement de piquet en piquet avec mes jumelles, et je constatai mon erreur. Ces boules rondes n'étaient pas

¹⁴¹ CT, pp. 161-2. «Through my glasses I saw the slope of a hill interspersed with rare trees and perfectly free from undergrowth. A long decaying building on the summit was half buried in the high grass; the large holes in the peaked roof gaped black from afar; the jungle and the woods made a background. There was no enclosure or fence of any kind; but there had been one apparently, for near the house half-a-dozen slim posts remained in a row, roughly trimmed, and with their upper ends ornamented with round carved balls. », Voir HD, p.86.

ornementales mais symboliques ; elles étaient expressives et déconcertantes, frappantes et troublantes- de quoi nourrir la pensée et aussi les vautours s'il y en avait eu à regarder du haut du ciel. Mais, en tout cas, telles fourmis qui seraient assez entreprenantes pour monter au piquet. Elles auraient été encore plus impressionnantes, ces têtes ainsi fichées, si les visages n'avaient pas été tournés vers la maison. Une seule, la première que j'avais distinguée, regardait de mon côté. Je ne fus pas aussi choqué que vous pouvez le penser. Mon sursaut en arrière n'avait été, réellement, qu'un mouvement de surprise. Je m'étais attendu à voir une boule de bois, comprenez-vous. Je retournai délibérément à la première repérée- et elle était bien là, noire, desséchée, ratatinée, les paupières closes- une tête qui semblait dormir en haut de ce piquet, et avec les lèvres sèches et rentrées qui montraient les dents en une étroite ligne blanche, souriait, aussi, souriait continûment de quelque rêve interminable et jovial dans son sommeil éternel. »¹⁴²

Le traitement des crânes par le docteur et Kurtz est le produit d'une seule et unique attitude que la civilisation de l'Occident a adoptée. Ce que le docteur applique sur l'homme blanc trouve son équivalent dans les méthodes d'oppression, de Kurtz sur l'homme noir. Et le crâne comme élément commun de leurs méthodes – dont l'une est pour des fins scientifiques, et l'une est pour des fins politiques et économiques- se trouve là où le sens qu'on déduit des identités fatales s'entrecroisent. La question que nous avons en main nous dirige vers toutes sortes de thèses qui partent des rapports de la conscience avec le corps et aboutissent au point où l'homme se trouve en tant que chose, objet grâce à son corps si facilement déterminable. Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* parle aussi des méthodes de la phrénologie, et critique l'observation qui ignore le fait que *cette déterminabilité précise de l'esprit est indifférente à l'égard de cet être déterminé du crâne car des deux objets de cette observation, l'un est un être-pour-soi tout sec, une propriété ossifiée de l'esprit, et l'autre, est un être-en-soi tout sec*¹⁴³. En revanche, ce docteur qui s'intéresse à cette observation, ignore le fait que si la conscience était une os, et

¹⁴² CT, pp. 169-170. « I directed my glass to the house. There were no signs of life, but there was the ruined roof, the long mud wall peeping above the grass, with three little square window-holes, no two of the same size; all this brought within reach of my hand, as it were. And then I made a brusque movement, and one of the remaining posts of that vanished fence leaped up in the field of my glass. You remember I told you I had been struck at the distance by certain attempts at ornamentation, rather remarkable in the ruinous aspect of the place. Now I had suddenly a nearer view, and its first result was to make me throw my head back as if before a blow. Then I went carefully from post to post with my glass, and I saw my mistake. These round knobs were not ornamental but symbolic; they were expressive and puzzling, striking and disturbing—food for thought and also for vultures if there had been any looking down from the sky; but at all events for such ants as were industrious enough to ascend the pole. They would have been even more impressive, those heads on the stakes, if their faces had not been turned to the house. Only one, the first I had made out, was facing my way. I was not so shocked as you may think. The start back I had given was really nothing but a movement of surprise. I had expected to see a knob of wood there, you know. I returned deliberately to the first I had seen—and there it was, black, dried, sunken, with closed eyelids—a head that seemed to sleep at the top of that pole, and, with the shrunken dry lips showing a narrow white line of the teeth, was smiling, too, smiling continuously at some endless and jocose dream of that eternal slumber», Voir HD, p. 94.

¹⁴³ PE, p.278.

le corps une pareille chose, y excluant sa dimension vivante -y compris la considération de « la réalité effective et l'être-là de l'homme » correspondant à *sa boîte crânienne*¹⁴⁴-, et si le monde n'était fait que de choses ou d'êtres, il n'y aurait pas, même à titre d'apparence, ce que nous appelons un homme, c'est-à-dire un être qui n'est pas, qui nie les choses, une existence sans essence.¹⁴⁵

« L'homme se définit, par opposition au caillou qui est ce qu'il est, comme le lieu d'une inquiétude (*Unruhe*), comme un effort constant pour se rejoindre et en conséquence par le refus de se limiter à l'une quelconque de ses déterminations. »¹⁴⁶

Nous avons vu comment au moyen des certaines branches de la science on ne traite le corps qu'au niveau de l'être, tel un objet d'observation comme si venant d'un regard sans perspective, donc d'un regard objectif et universel- que la position de l'Occident implique. Mais c'est bien entendu que le voyage de Marlow (qui est aussi nôtre, en ce sens du voyage de la vie), faisait remarquer jusqu'à ce point que toutes sortes de catégorisations, fixations déterminant les limites des identités ne rendent celles-ci que pathologiques, et ainsi rendent plus tragiques la recherche d'une vérité quelconque associée à l'identité, provenant de l'effort de rapprocher le *pour soi* de l'*en soi*. Ce que nous nions comme les reflets de nous-mêmes venant du miroir de l'*autre*, peut ainsi devenir plus intolérable que jamais, au moyen des certains mécanismes de l'exercice du pouvoir, comme la science. Mais on doit remarquer que ce que la science diagnostique et impose en tant que l'identité, dans un cas, applique sur l'homme pour qui des possibilités comme un corps vivant sont reconnu alors que dans l'autre, applique sur l'homme considéré comme un corps vivant pour qui des possibilités sont annulés (l'homme noir et la femme). Mais tous ceux-ci ne peuvent pas échapper aux fixations des identités provenant d'un pouvoir qui veut dominer la vie. Peut-être, si l'on se renvoie à la thèse sous le nom de *biopouvoir* de Foucault, la matière à la main peut devenir plus claire.

¹⁴⁴ Ibid, p.275.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, **Sens et Non-sens**, « L'Existentialisme chez Hegel », Paris, Gallimard, 1996, p.83

¹⁴⁶ Ibid, p.82.

2.2.2. Le rôle de *biopouvoir* dans la constitution de l'identité de l'homme blanc

« Les sociétés européennes qui, du XII^e siècle au XVIII^e siècle, étaient, en effet, les sociétés juridiques où le problème du droit était le problème fondamental. On luttait et révolutionnait au nom du droit. À partir de XIX^e siècle, dans les sociétés qui se posaient en tant que la société du droit avec le parlement, la législation, les lois et les cours de justice, le principe fondamental, qui a pénétré dans les modèles juridiques et qui ne leur a pas soumis, n'était pas la loi ; mais plutôt il y avait, en fait, un autre type de pouvoir dont le principe était la norme et qui employait la médecine, les surveillances sociales, la psychiatrie et la psychologie, plutôt que les cours, la loi et l'appareil juridique. »¹⁴⁷

En effet, ce nouveau type de pouvoir a commencé à produire de l'effet dans les sociétés européennes depuis la fin du XVIII^e siècle et il est apparu, non pas comme un type négatif du pouvoir qui n'est en mesure que de limiter et interdire au moyen des lois ; mais comme le *biopouvoir* qui tenait à la vie humaine et essayait d'en profiter du mieux qu'il pouvait. Ainsi, son objectif était en quelque sorte de rendre les corps des hommes les plus efficaces et les plus productifs avec ses techniques subtiles et disciplinaires –à savoir, des *dispositifs*- en transformant les hommes en corps dociles et les soumettant à leur identité collée à eux en sous-main, via ses dispositifs. Le XIX^e siècle, le témoin de la révolution industrielle transformant *le paysage de l'Europe et la vie quotidienne des hommes et des femmes*¹⁴⁸, avec les institutions, les règlements, lois, les discours scientifiques, moraux et philosophiques, les pratiques discursives et non discursives, imposait aux hommes des identités et des individualités qui, en retour, ont conduit les hommes à se définir en conformité avec ces identités. Ainsi, en considération de ce contexte, nous pouvons à la fois réaliser comment les hommes et les femmes de cette période étaient devenus les sujets subordonnés à la domination du pouvoir, dans leurs identités définies selon des classifications de certaines expériences. Particulièrement dans le cadre de la bourgeoisie victorienne, il est évident que le corps humain était l'instrument fertile du *biopouvoir*, étant si fort estimé à cause de sa fonction déterminée dans la roue du capitalisme se développant progressivement. Ainsi l'homme, avec son corps, devait être accepté en tant qu'une chose vivante. C'est dans la mesure où il est vivant qu'il peut compter à l'égard du *biopouvoir*.

¹⁴⁷ Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2* « İktidarın Halkaları ». (le titre original: **Dits et Ecrits**, « As malhas do poder », Gallimard, 1994), traduit par Işık Ergüden, Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005. p.158.

¹⁴⁸ G. Judith Coffin, et al, **Western Civilizations**, New York, Norton, 2002, p.745

L'esclave, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, se rend compte de l'importance de la vie. Nous avons indiqué que cette dernière correspond au corps vivant. Ainsi l'esclave renonce à risquer sa vie dans la lutte, et en ce sens, il veut préserver son corps. Revenant au sujet de Foucault qui se trouve face au *biopouvoir*, nous remarquons aussi que ce *biopouvoir* dans la position du maître, accepte le sujet en tant que corps vivant. Ceci implique sa reconnaissance de l'importance de la vie également. Le maître de Hegel semble supprimer le domaine des actes possibles de l'esclave, en faisant se reconnaître en tant que pure négativité, alors qu'il renonce à reconnaître l'esclave ainsi. Mais celui-ci lui-même découvre ce domaine au moyen de son travail et il en tire sa propre négativité pure, son *être-pour-soi*. Au contraire chez Foucault, afin de penser au pouvoir en tant que relation, le domaine des possibilités pour l'individu comme sujet libre, se trouve comme une condition préalable du pouvoir. À savoir, celui-ci doit déjà reconnaître les individus en tant qu'*êtres-pour-soi*. D'autre part, ce que Foucault propose en ce qui concerne le *biopouvoir* et le sujet, fait poser la question essentielle: en considération de l'esclave de Hegel qui gagne son indépendance peu à peu du maître, le sujet, à savoir, l'homme moderne, comment peut-il gagner son indépendance à l'encontre du *biopouvoir*; la liberté, est-elle possible? Evidemment comme Hegel lui-même désigne, en appelant l'histoire l'effort de l'esclave pour atteindre le statut du maître, le pouvoir et la liberté, aux yeux de Foucault, se posent comme les parties qui se conditionnent mutuellement. Pour qu'on puisse parler d'une relation du pouvoir quelconque, on a besoin de des deux parties, en ce sens ils ne s'excluent pas. En d'autres termes, il y aura toujours un maître d'un côté et l'esclave d'un autre côté – sans en venir encore à l'Etat consistant en les individus qui tous a atteint le *savoir absolu*-, cela correspond à la relation entre le pouvoir et la liberté. D'autre part, selon Foucault : *la pratique de la liberté, n'est pas la découverte de la vérité de la nature humaine qui a été cachée et réprimée, mais elle est de faire une généalogie de nous-mêmes, de remarquer le fait que notre histoire et nos limites ne soient pas nécessaires, mais qu'ils soient contingents, de travailler sur ces limites et de nous reconstituer d'une façon créative*¹⁴⁹. En effet, ce que Foucault semble indiquer est la nécessité de renoncer à ce que nous sommes. Comme les spectateurs du théâtre grec antique (mentionnés dans l'introduction) qui connaissent ce qu'ils ne sont pas, sous la conduite de la formule de *Connais-toi toi-même* la recherche d'une identité

¹⁴⁹ Foucault, *Özne ve İktidar*, « Sunuş: Özne ve İktidar » par Ferda Keskin, pp.23–4.

véritable (dont le voyage du Marlow se compose), nous oblige à repenser comme une recherche de ce que nous ne sommes pas, par un nouveau type de pensée qui explique le sujet et son expérience à partir de sa relation avec le pouvoir.

Si nous continuons à mettre en parallèle les thèses de Hegel et Foucault, d'abord nous pouvons constater ce que Hegel dit à l'égard de la conscience de soi en servitude:

*« Tout d'abord, pour la servitude, c'est le maître qui est l'essence; sa vérité lui est donc la conscience qui est indépendante et pour soi, mais cette vérité qui est pour elle n'est pas encore en elle-même. Toutefois, elle a en fait en elle-même cette vérité de la pure négativité et de l'être-pour-soi ; car elle a fait en elle l'expérience de cette essence. Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. »*¹⁵⁰

L'esclave entrevoit lui-même en tant que néant, un néant maintenu dans l'Être.¹⁵¹ Devant ce maître absolu qu'est la mort, l'esclave remarque qu'il ne peut pas être une chose ou un être-là déterminé, mais qu'il est un *être-pour-soi*. En effet, ceci indique *une liberté qui reste encore au sein de la servitude*¹⁵². Alors ce que Hegel et Foucault mettent en avant à l'égard de la liberté, nous renvoie à cette considération : une identité imposée à nous-mêmes est, en fait, une des autres identités possibles, dérivant –dans les termes de Foucault- de la problématisation de notre être à partir des nos certaines façons de penser, de sentir et d'agir. Alors que le pouvoir rattache une identité à un individu, il le fait en accompagnement de la présupposition du domaine de la liberté où cet individu reste, ou à proprement parler, de la liberté qui correspond à l'individu lui-même. Ce pouvoir s'efforce de prévoir les réactions et les comportements divers et possibles en ce qui concerne cet individu. Mais, d'autre part, il y aura toujours une issue pour l'individu, même si toutes ses possibilités semblent être épuisées par le pouvoir ; même si dans ce dernier cas, la sortie en question serait la mort elle-même¹⁵³. Sur ce point-ci, Foucault suggère de

¹⁵⁰ PE, p.164.

¹⁵¹ A. Kojève, **Introduction to the Readings of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**, ed. A. Bloom, traduit par J.H. Nichols. Ithaca, NY: Cornell Uni.Press, 1980. pp.47-48

¹⁵² PE, p.166.

¹⁵³ La mort est, comme, dans les termes de Heidegger, « la possibilité de l'impossibilité de l'existence du Dasein », qui est, en ce sens, la propre possibilité de l'homme lui-même. (**Selections of « Being and Time », in Existentialism: Basic Writings**, eds. Charles Guignon et Derk Pereboom, Indianapolis, Hackett, 1995, p.242.)

promouvoir des individualisations nouvelles par nous libérant des fixations déjà appliquées sur nous-mêmes. En d'autres termes, il s'agit ici de remarquer la « sortie » et de là, de nous re-constituer d'une façon *créative*, qui sera, à son tour proprement, ce qu'on nomme *l'attitude de modernité*.

Tandis que Foucault, dans son article intitulé « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » mentionne comment Baudelaire a décrit le peintre moderne, il cite que :

*« Le peintre moderne sera celui qui montrera cette sombre redingote comme 'l'habit nécessaire de notre époque'. C'est celui qui saura faire voir, dans cette mode du jour, le rapport essentiel, permanent, obsédant que notre époque entretienne avec la mort (...) un immense cortège de croque-morts, politiques, amoureux, bourgeois. »*¹⁵⁴

En mentionnant ce que Baudelaire ajoute dans « De l'Héroïsme de la Vie Moderne » à l'égard du fait que *nous célébrons tous quelque enterrement*, Foucault semble souligner que nous sommes tous, affligés de la peur de l'esclave que ce dernier sent face à la mort. Ce fait peut nous aider de re-penser nous-mêmes à la limite où toutes sortes des identités se dissipent. Notre obsession de la mort implique la recherche non pas de ce que nous sommes, mais de ce que nous ne sommes pas, et celle-ci, à son tour, rendra possible l'appréhension des possibilités. Elle ne nous emprisonnera pas dans une identité, et notamment, elle nous révélera la relativité de toutes sortes d'identités.

De plus, revenant à la nouvelle qui est un des exemples littéraires de XXe siècle, on peut bien reconsidérer le voyage du Marlow comme le cortège décrit ci-dessus. C'est le thème de la mort qui domine le récit de Marlow. La quête d'une identité véritable à travers la rencontre avec le radicalement *autre*, posé en tant que l'homme noir (et aussi la femme) est reformulée en découvrant le cas à la main non pas du tout si superficiel.

*« Je m'étais attendu à voir une boule de bois, comprenez-vous. Je retournai délibérément à la première repérée- et elle était bien là, noire, desséchée, ratatinée, les paupières closes- une tête qui semblait dormir en haut de ce piquet, et avec les lèvres sèches et rentrées qui montraient les dents en une étroite ligne blanche, souriait, aussi, souriait continûment de quelque rêve interminable et jovial dans son sommeil éternel. »*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Foucault, "What is Enlightenment", **The Foucault Reader**, ed. Rabinow, London, Penguin, 1991. p.40

¹⁵⁵ CT, p.170. (Voir, HD, p.94)

Ainsi le radicalement *autre* ne peut être rien d'autre que la mort elle-même. Marlow commence à questionner la position de son corps vivant qui déjà se trouve dans le service du *biopouvoir*, représenté par l'Occident. Son corps qui ne compte rien s'il n'est pas vivant selon le *biopouvoir*, dévoile à Marlow une thèse semblable, mais une qui le frappe avec la vérité de la vie –s'il y a une quelconque-, de la vie qui n'est que son propre corps. Les identités sont données d'après la considération des corps vivants ; mais selon la perspective du *biopouvoir* occidental, ce n'est que corps docile que devient le corps vivant dans la terminologie foucauldienne pour indiquer la mesure où on doit conformer avec les normes provenant d'un système normalisateur. Les identités que ce dernier désigne ne sont pas prises à l'exclusion des hommes qui ne lui conforment pas. Ce *biopouvoir* est renommé particulièrement dans sa prévision à l'égard des potentielles de l'homme sentant, pensant, agissant. Pour être plus clair sur ce point, nous pouvons avoir recours à la nouvelle où l'homme blanc qui cesse d'être utile en tant que corps vivant aux yeux du pouvoir, perd son identité sous le couvert de laquelle, auparavant, il avait pensé à lui-même, à son être comme correspondant à cette identité. Alors, il gagne une identité nouvelle: «un cas de folie». Même s'il ne fonctionne pas conformément aux attentes du pouvoir, la problématisation de son être ne cesse pas. C'est toujours de nouveau qu'il est créé, produit au moyen des identités. La contingence y est sous-entendue qui indiquerait l'impossibilité de reprendre la vérité d'une identité quelconque. L'homme blanc qui a d'abord été chéri comme un colonisateur civilisateur, « un agent de premier ordre », un émissaire « de charité et de science et de progrès », le chef de *la bande des gens de bien* avec les idées magnifiques apportant la lumière au cœur des ténèbres de l'Afrique, ce même homme, tout à coup, peut bien devenir un intérêt d'observation pour la science. Le « *pouvoir, qui a pour tâche de prendre la vie en charge, aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs* »¹⁵⁶; c'est ce qu'est le biopouvoir dont les *dispositifs*¹⁵⁷ garantissent que la problématisation de l'être de l'individu en vertu des identités ne cesse pas. Ainsi le discours de la science et ici, la psychiatrie joue un premier rôle dans ses diagnostics qui cherchent à

¹⁵⁶ Foucault, **Histoire de la Sexualité 1, La Volonté de Savoir**, Paris, Gallimard, 1976, p.189.

¹⁵⁷ Foucault explique ce qu'il veut dire par ce mot « dispositif » : « un ensemble hétérogène à fond, composé de discours, les institutions, les formes architecturales, les décisions réglementaires, lois, mesures administratives, des énoncés scientifiques, philosophiques, morales et propositions philanthropiques, bref, le discursive autant que le non-discursive. Tels sont les éléments de l'appareil. L'appareil lui-même (voire, le dispositif) est le système de relations qui peut être établi entre ces éléments » («The Confession of the Flesh», **Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)**, ed. Colin Gordon, New York, Pantheon .Books, 1980, pp. 194-228.)

normaliser les individus ne pouvant plus accomplir les fonctions que ses identités données leur ont déjà assigné. C'est ainsi que ceux-ci sont devenu les sujets d'une expérience définie¹⁵⁸.

2.2.3. L'homme blanc en Afrique

Dans la nouvelle, l'identité donnée aux limites de la perspective occidentale (qui assume d'être sans perspective et donc absolu) entre dans une autre réalité où il n'y reste rien de valide. Ainsi Marlow parle des colonisateurs, y compris de Kurtz comme s'ils étaient *les fantômes glissant sur la terre préhistorique, les ombres* dont la facticité ne compte plus là-bas¹⁵⁹. De quelle réalité peut-on parler à l'égard de ces hommes blancs *avec longs bâtons aux mains*, c'est-à-dire les *pèlerins* dans les termes de Marlow ? On doit y être creux, comme dit Marlow. Ainsi certains y perdent la raison, certains meurent. Le reste, de toute façon, sont au dehors de la tentative de trouver un sens quelconque. Quand Marlow revient en Europe, après la mort de Kurtz, il est informé par les diverses personnes que pour l'un d'eux, Kurtz était un artiste, pour un autre, un politicien extrémiste, pour un autre encore, un idéaliste. Le fait que Marlow tente combiner tous les différents Kurtz, dans les différentes identités en une, peut-il correspondre à celle connue en Afrique¹⁶⁰ ? Kurtz, qui était, par-dessus tous, chargé d'apporter la lumière de civilisation en Afrique, comme un colonisateur, peut-être, était frappé par le fait que toutes les identités qu'il a portées d'Europe étaient exclues là-bas. « À quelle classe, à quelle profession, à quelle religion il appartient » perd de l'importance. Le flambeau qu'il tient à la main est emprisonné dans les ténèbres, étant donné que les règlements, les valeurs, et la loi que l'homme blanc s'efforce d'imposer sur l'Afrique et qui sont limités à la réalité de l'Occident ne peuvent pas s'accorder avec celle de l'Afrique. D'un autre côté, nous pouvons ajouter à cette disparité, entre les facticités, ce que Marlow a découvert, l'attitude d'un homme moderne, soulignée par Foucault, à l'égard du néant que nous sommes devant la mort ; et l'Afrique, bien entendu, ne peut signifier

¹⁵⁸ Comme l'expérience de la folie ou de l'hystérie

¹⁵⁹ Les Africains sont aussi décrit comme les ombres, les fantômes ; mais évidemment il y a une distinction des colonisateurs : leur être en tant qu'un autre radical, se pose comme énigmatique, insaisissable et incompréhensible, donc ils sont mis en avant comme ceux-ci. Mais d'autre part, cette description sous-entend leur être en tant qu'actif - ils regardent, orient...-, contrairement à la description des colonialistes, qui avec leur être, paraissent être dénués de sens et engloutis dans la passivité.

¹⁶⁰ En Afrique celle-ci se pose plutôt comme l'identité en tant que l'absence de toute sorte d'identité.

aux yeux de l'homme blanc, que ce qui n'est pas *Même*, ce qui se pose en tant que tout autre, radicalement et absolument autre, et donc ce continent noir et ancien met l'homme blanc dans la position où toutes les voies atteignent un seul point : la mort. Et c'est pourquoi, la nouvelle déborde des images de la mort.

De plus, en considération de ce que je tenterai d'explicitier d'une façon élaborée par la suite, je veux ajouter à ce point que nous avons atteint, la proposition de Sartre. Alors qu'il parle de « moi » en tant que chargé par le *contenu a priori et historique* qui corresponde, selon lui, à l'essence de l'homme¹⁶¹, je le pense comme associé à notre cas. Pour être plus claire, je préfère expliquer ainsi: C'est un fait que l'homme se trouve déjà engagé dans un monde des valeurs¹⁶². Notre être est en situation immédiatement et nous n'apparaissions à nous-mêmes que dans les limites des entreprises, projets et exigences qui ont déjà eu lieu. Revenant à la nouvelle, si nous regardons Marlow et Kurtz comme les hommes qui ont derrière eux, toutes les entreprises, projets et exigences –résumés en un mot : les valeurs- provenant de l'Occident, nous remarquons qu'ils viennent en Afrique afin d'y imposer ces valeurs occidentales. Alors que l'un d'eux les affirme au nom de l'Europe, toutes ces valeurs de l'Occident, semblent s'incarner via son corps, via son être. En d'autres termes, il devient ces valeurs et vice versa. Dans la mesure où il se définit à travers ces valeurs, il aide à l'objectivation de lui-même. Franz Fanon, dans son *Peau Noir, Masques Blancs*, sous-entend comment les objectivations ont lieu en accompagnement des valeurs, comme les produits de *la maîtrise impériale*:

« Il semble en effet que (...) le Blanc et le Noir représentent les deux pôles d'un monde, pôles en lutte perpétuelle : véritable conception manichéiste du monde ; le mot est jeté, il faut s'en souvenir – Blanc ou Noir, telle est la question. Je suis Blanc, c'est-à-dire que j'ai pour moi la beauté et la vertu, qui n'ont jamais été noires. Je suis de la couleur du jour. »¹⁶³

Permettant cette perspective de tirer les limites de sa propre perspective à l'égard de la vie, l'homme blanc porte ses valeurs en Afrique dans la mesure où elles s'accordent à ses propres intérêts. À proprement parler, avec ses arguments persuasifs, mais fallacieux d'apporter la lumière de la civilisation en Afrique,

¹⁶¹ EN, p.70.

¹⁶² Ceci est en parallèle avec ce que Sartre dit à l'égard du *corps en situation* et aussi ce que Merleau-Ponty dit à l'égard du corps en général.

¹⁶³ Franz Fanon, *Peau Noir, Masques Blancs*, France, Editions du Seuil, 1971 (désormais **PNMB**). p.36

l'Occident semble en accord avec ses propres valeurs provenant du soi-disant l'humanisme des *Lumières*, mais alors qu'il s'agit d'intérêts, cet humanisme est mis en suspens facilement. Fanon parle de la ressemblance entre toutes les formes d'exploitation dans l'effort de se justifier en se posant comme nécessaire à l'aide de *quelque décret d'ordre biblique*¹⁶⁴. On peut bien ajouter au discours de la religion, ceux de la science, de la loi, de la philosophie. Ainsi, l'homme blanc qui a d'abord trouvé son être moulé par tous ces discours, renonce à remarquer que c'est, en fait, lui-même qui fait exister les valeurs provenant encore de ces discours *afin de déterminer son acte en vue de leurs exigences*. Mais s'il remarque qu'il a, en effet, une compréhension pré-ontologique de son essence et un sens pré-judicatif de ses possibilités, il peut aussi découvrir que le sens ne vient pas du monde, mais, au contraire le sens est dérivé de lui-même en tant qu'être totalement libre¹⁶⁵.

*« Toutes ces menues attentes passives du réel, toutes ces valeurs banales et quotidiennes tirent leur sens, à vrai dire, d'un premier projet de moi-même qui est comme mon choix de moi-même dans le monde. Mais précisément, ce projet de moi vers une possibilité première, qui fait qu'il y a des valeurs, des appels, des attentes et en en général un monde, ne m'apparaît qu'au-delà du monde comme le sens et la signification abstraits et logiques de mes entreprises. Pour le reste, il y a concrètement des réveils, des écriteaux, des feuilles d'impôts, des agents de police, autant de garde-fous contre l'angoisse. Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi, dès que je suis renvoyé à moi-même parce que je dois m'attendre dans l'avenir, je me découvre tout à coup comme celui qui donne son sens au réveil, celui qui s'interdit, à partir d'un écriteau, de marcher sur un plate-bande ou sur une pelouse (...), celui qui fait, enfin, que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences. J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous, s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs. »*¹⁶⁶

Dans la nouvelle, il y a particulièrement une partie où Marlow paraît se rendre compte de tous ci-dessus, alors qu'il compare les réalités distinctes de l'Europe et l'Afrique. Mais ce qu'il exprime, va bien au-delà d'une comparaison simple :

« Il fallait l'entendre dire, "Mon ivoire". Ah oui, je l'ai entendu. "Ma Promise, mon ivoire, mon poste, mon fleuve, mon..." tout était à lui. J'en retenais mon souffle dans l'attente d'entendre la brousse partir d'un prodigieux éclat de rire qui serait à secouer les étoiles fixes en leur lieu. Tout était à lui – mais c'était une bagatelle. Le point c'était de savoir à quoi, lui, il appartenait, combien de puissances des ténèbres le revendiquaient pour leur. C'était la réflexion qui vous faisait frémir tout entier. C'était impossible – et ce n'était pas non plus salutaire – de risquer à l'imaginer. Il

¹⁶⁴ Ibid. p.71.

¹⁶⁵ Selon Sartre, dans *l'Être et Néant*, cette découverte est possible dans « l'angoisse ».

¹⁶⁶ EN, p.74.

occupait un siège élevé parmi les diables de cette terre – je l’entends littéralement. Vous ne comprenez pas. Comment feriez-vous ? – avec du pavé solide sous les pieds, entouré de bon voisins prêts à vous applaudir ou à vous tomber dessus, allant à pas comptés du boucher à l’agent de police, dans la sainte terreur du scandale, de la potence et de la maison de fous – comment imagineriez-vous la région précise des premiers temps où la démarche sans entraves d’un homme peut l’entraîner, en passant par la solitude – la solitude absolue sans agent de police – par le silence- le silence absolu où ne s’entend nulle voix de bon voisin, d’avertissements chuchotés touchant l’opinion publique ? Ces petites choses font toute énorme différence. En leur absence, il faut retomber sur sa force intérieure, sur sa propre capacité de fidélité. »¹⁶⁷

Ici, Marlow parle de l’attitude de Kurtz alors qu’il est en Afrique. En fait, celle-ci nous rappelle l’attitude occidentale elle-même. Kurtz est représentatif de la tradition occidentale, y compris celle de la philosophie, de la religion, de la science qui, depuis des siècles, se posait comme objective, universelle et déterminait le monde et les autres à partir de son regard tout infligeant des dichotomies infranchissables. Alors, en se rendant compte de ci-dessus, Fanon dit que :

« Le blanc veut le monde ; il le veut pour lui tout seul. Il se découvre le maître prédestiné de ce monde. Il l’asservit. Il s’établit entre le monde et lui un rapport appropriatif. »¹⁶⁸

C’est alors, comme il s’agissait ici du dieu de la religion judéo-chrétienne que Kurtz apparaît comme une sorte d’incarnation de Dieu dont on est frappé par la toute puissance de sa subjectivité. De plus, Kurtz était adoré comme s’il était un dieu parmi les habitants noirs, et en même temps qu’il leur impose ce qu’il veut, il se pose comme l’homme libéré de toutes les limites du monde et de la Nature. D’autre part, il ignore le fait que la loi qu’il tente d’y appliquer ne dérive que de l’Europe d’où sa propre facticité appartient. Il tue les hommes noirs puisqu’ils se sont rebellés contre

¹⁶⁷ CT, pp. 156-7. «You should have heard him say, ‘My ivory.’ Oh, yes, I heard him. ‘My Intended, my ivory, my station, my river, my—’ everything belonged to him. It made me hold my breath in expectation of hearing the wilderness burst into a prodigious peal of laughter that would shake the fixed stars in their places. Everything belonged to him—but that was a trifle. The thing was to know what he belonged to, how many powers of darkness claimed him for their own. That was the reflection that made you creepy all over. It was impossible—it was not good for one either—trying to imagine. He had taken a high seat amongst the devils of the land—I mean literally. You can’t understand. How could you?—with solid pavement under your feet, surrounded by kind neighbors ready to cheer you or to fall on you, stepping delicately between the butcher and the policeman, in the holy terror of scandal and gallows and lunatic asylums—how can you imagine what particular region of the first ages a man’s untrammled feet may take him into by the way of solitude—utter solitude without a policeman—by the way of silence—utter silence, where no warning voice of a kind neighbor can be heard whispering of public opinion? These little things make all the great difference. When they are gone you must fall back upon your own innate strength, upon your own capacity for faithfulness», Voir, HD, pp. 81-2.

¹⁶⁸ PNMB, p.103.

lui, contre sa loi, et aussi contre ce qu'il veut acquérir. Mais, que le destinataire de ses exigences soit l'Afrique pose un problème considérable. Sa propre facticité ne peut pas du tout se conformer à la facticité de l'homme noir. Mais alors qu'il impose sur ce dernier ce que le pouvoir impérialiste, à savoir, l'occident monolithique l'a dicté, il présuppose que l'autorité dont le système lui a assigné au moyen de son identité comme un homme blanc, l'a aussi concédé à participer à l'écriture de l'histoire occidentale se posant comme universelle. Par conséquent, le regard soi-disant absolu correspond au regard de Kurtz en tant qu'homme blanc ; ce qui compte est l'histoire de l'homme blanc et son fardeau tant qu'il s'agit l'Afrique et les autres colonies. Autrement dit, l'histoire serait écrite par les hommes comme Kurtz, qui sont allés en Afrique afin d'y apporter la lumière de la civilisation et qui, au nom de cette mission, ne se sont pas abstenus d'y imposer la loi qui est devenue *outragée*¹⁶⁹ là-bas.

Comme Said le mentionne aussi, le système européen a éliminé tant de voix extérieures -donc des perspectives alternatives- que ce récit du voyage à l'Afrique dans la nouvelle est aussi raconté par un représentant de ce système, voire par Marlow. Mais, d'autre part, *Conrad a compris que si l'impérialisme, comme le récit, a monopolisé l'ensemble du système de représentation (ce qui, dans Au Cœur des Ténèbres, lui permet de parler pour les Africains autant que pour Kurtz et les autres aventuriers, dont Marlow et son public) la conscience qu'on a de soi en tant que personne extérieure peut permettre de saisir comment fonctionne le mécanisme, puisque, fondamentalement, on n'est pas en synchronie ou correspondance parfaite avec lui*¹⁷⁰. C'est sur ce point-ci que nous remarquons la distinction entre Marlow et Kurtz à l'égard de leurs attitudes. Contrairement à Kurtz qui n'interroge pas *comment le mécanisme fonctionne*, Marlow tient compte de lui-même et de son récit comme se trouvant à *la jonction de ce monde, et d'un autre, non spécifié, mais différent*¹⁷¹, et aussi il remarque qu'il s'agit d'*une grande histoire* qui circonscrit l'histoire, soi-disant universelle de l'Occident et qui ne peut pas être un produit d'un regard unilatéral, proclamant d'être absolu :

¹⁶⁹ CT, p.103. «They (black men) were called criminals, and the outraged law, like the bursting shells, had come to them, an insoluble mystery from over the sea», Voir, HD, p.33.

¹⁷⁰ CI, p.64.

¹⁷¹ Ibid., p.63.

« (...) *l'impérialisme, bien loin d'englober sa propre histoire, est circonscrit par une histoire plus large, qui se trouve juste à l'extérieur du cercle étroit où se serrent les Européens sur le pont du Nellie.* »¹⁷²

Le thème de la nouvelle qui est établi dans la rencontre avec les ténèbres correspond au fait de tenir compte de *l'impensé* dans tout les domaines de la vie elle-même, y compris reconnaître l'altérité d'autrui, considérer qu'il y a toujours l'invisible dans le visible.

C'est comme l'esclave de Hegel, tout à coup, se rendant compte de ses possibilités à travers sa propre liberté, en face de la mort que Marlow semble s'interroger sa propre position comme individu d'autant que cet individu est compris à partir de l'opinion générale, en tant qu'homme blanc. Aussi il remarque qu'il peut se produire dans une façon *créative* mille fois pour autant qu'il sache que c'est lui-même qui donne sens, dans sa propre liberté correspondant à son *être-pour-soi*. Nier ce qu'il est, ou autrement dit ce que son identité impose sur lui - provenant, comme si, de la stigmatisation de son « corps-vivant » par un *biopouvoir*-, correspond à s'ouvrir à toutes des possibilités à partir desquelles il est de repenser à lui-même. Ceci ne sous-entend que ce qu'est l'attitude de l'homme moderne dont Foucault parle ; et c'est bien cette attitude qui peut nous faire entrevoir dans les termes de Sartre, ce que la conduite néantisant de *pour-soi*, c'est-à-dire l'attitude qui ne pose celui-ci que comme le néant, implique. D'autre part, cette attitude va nous faire repenser « corps », au-delà de toutes les dichotomies impliquées dans la pensée occidentale, y compris la séparation entre le corps et la conscience:

« *Il n'est plus question d'attribuer un corps, ou même une expérience du corps, à la conscience. La conscience n'a plus lieu d'être une catégorie de définition du sujet, car il n'y a pas de limites à la conscience. La conscience est passée dans le corps ; il y a désormais un 'corps-sujet'.* »¹⁷³

Après tout, l'individu que nous considérons comme agissant, sentant et pensant, ne peut être qu'un corps vivant –mais non pas le *corps vivant* qui correspond au *corps docile* dans le perspective du *biopouvoir*. Sur ce point, à l'aide de Foucault et de Sartre, le voyage de Marlow tout entier sous-entend la thèse de retrouver ce que nous ne sommes pas, à la lumière des identités qui sont maintenues comme ce que

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Merleau-Ponty, **Résumés de cours au Collège de France**, 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968, p.113.

nous sommes, mais qui maintenant deviennent ce que nous renonçons. Marlow rencontre *au cœur des ténèbres* qu'il n'est pas un homme blanc si ceci signifie être un *pèlerin* exécutant la mission de la civilisation, et qu'il ne peut pas risquer sa vie, donc son corps, comme Kurtz.

Nous avons mentionné l'*attitude de modernité* ; et celle-ci peut nous faire remarquer quelles sortes de révélations, Marlow a rencontré, si seulement nous considérons cette première à partir de la corporéité elle-même. Ainsi c'est le corps lui-même qui met en avant les possibilités et la liberté de nier des identités données. Mais cette dernière ne signifie pas que nous pouvons éliminer le contexte historique qui constitue notre facticité. Dans la première partie de ce mémoire, j'ai tenté d'indiquer comment Sartre a associé la facticité avec le passé. En ce qui concerne la recherche de ce que « je suis » -cela correspond aussi à la recherche de Marlow lui-même pour une dimension permanente de son identité, c'est-à-dire, la dimension *en soi* de son *être-pour-soi*- nous pouvons remarquer qu'il s'agit ici du même écart entre le présent et le passé ; car il est évident que ce « je suis » provient de « mon passé » avec lequel « je » ne peux jamais être uni. De plus, c'est « mon » corps qui constitue « ma » facticité. Par conséquent, la proposition « je suis mon corps » sous-entend que les rôles que j'ai assumés selon les identités données à partir de mon corps¹⁷⁴, ont lieu comme *une permanence « à distance »*. Ainsi en tant que *pour-soi*, je peux nier ce que « je suis » et m'efforcer de retrouver ce que « je ne suis pas » mais je ne peux pas changer ma facticité. C'est alors l'écart entre le présent et le passé lui-même qui désigne mon incomplétude perpétuelle et, en même temps, rend possible ma liberté face à ma propre facticité. En d'autres termes, dans le présent, je sais que je suis rien. Dans les termes de Sartre *le présent n'est pas*. Mais quand je dis que mon corps est ma facticité, celui-ci n'indique que *la totalité croissante sans cesse de l'en-soi ce que je suis*, derrière moi-même. D'autre part, ma liberté de nier cette *totalité* peut être considérée comme liée à la création et la décision. C'est sur ce point même que nous pouvons mettre en évidence l'*attitude de modernité*, laquelle n'est rien d'autre que la reconstitution de nous-même d'une façon créative, comme dit Foucault, promouvant des individualisations nouvelles. Il ne s'agit pas ici de nier notre corps en niant notre facticité ; plutôt, je voudrais faire remarquer une autre dimension du corps. Toutes

¹⁷⁴ Donc mon corps nécessite, contrairement au sujet solipsiste, l'existence de l'autre devant moi, à travers lequel je peux me regarder en tant que corps dans le miroir tenu par cet autre- même si le reflet de moi-même serait problématique. Au moins, s'interroger à l'égard des identités qui sont posées comme les reflets de moi-même, est possible.

ces créations, interrogations, négations ne sont possibles qu'à partir du corps qui indique *notre manière d'être au monde, la nouveauté perpétuelle*. À proprement parler, d'un côté, le corps se pose comme celui où les dualismes entre le sujet et l'objet ne comptent plus, tant qu'il *est loin d'une position de surplomb ou d'un regard globalisant*¹⁷⁵ puisque le corps- sujet remarque qu'il n'est pas seulement celui qui regarde, mais qu'il est aussi regardé par un *autre*. D'un autre côté, il s'agit de cela ci-dessous :

*« Derrière moi, dans mon dos, je suis ce corps, que je ne peux voir, qui est imprésentable par excellence de ma vision. »*¹⁷⁶

Evidemment, cet invisible de moi joue un rôle premier dans la constitution de ma facticité, particulièrement dans les impositions des identités sur moi, puisque ce que je ne vois pas est vu par un *autre* qui, à son tour, tente de me définir à partir de ce qu'il voit, en conséquence de l'extériorité de mon corps. Mais comme je ne peux pas être unifié avec mon passé, je ne peux pas aussi m'appréhender en tant que ce que l'*autre* me montre et colle sur moi comme moi-même. Puisqu'il y a toujours un écart entre les rôles et le corps- sujet que je suis¹⁷⁷. *Mon invisibilité pour moi* se trouve comme *une présence à soi qui est absence de soi*¹⁷⁸ et correspond à l'expérience de la contingence. À ce titre, nous pouvons bien désigner la contingence des identités que nous pouvons nier; mais dans la mesure où elles constituent notre facticité, nous ne pouvons pas les éliminer. Celles-ci seraient toujours derrière nous-mêmes, malgré le fait que nous nous re-crions mille fois à nouveau¹⁷⁹.

Plus clairement, il s'agit des possibilités et de la liberté de nier des identités données que le corps sous-entend par lui-même. Mais encore, nous ne pouvons pas annuler le contexte historique qui est contenu dans notre facticité qu'il détermine déjà. Seulement nous pouvons remarquer les empreintes, sur notre corps, de telles ou telles dynamiques historiques s'entrecroisant afin de produire, dans les termes de Foucault, les jeux de vérité¹⁸⁰. Ces derniers se placent face à nous pour qu'on les

¹⁷⁵ Zielinski p.92

¹⁷⁶ Ibid. p.90.

¹⁷⁷ Et c'est cet écart même qui implique l'ouverture au monde où toutes sortes des possibilités résident

¹⁷⁸ VI, p.303.

¹⁷⁹ Alors, c'est, en ce sens pareil à ce que Sartre souligne alors qu'il dit dans *l'Être et le Néant*, que l'on ne peut changer que le sens du passé, mais pas du tout son contenu.

¹⁸⁰ « Ce que Foucault veut dire par 'jeux de vérité' est la totalité des règles qui établit l'être de l'homme en tant que expérience, d'une façon historique, donc comme ce qui peut être pensé et doit

interroge ; et c'est cette attitude interrogatrice dont on nous parle comme la position inévitable de l'homme moderne dans la quête de la vérité quelle qu'elle soit.

Sartre¹⁸¹ parle de trois dimensions du corps dans l'*Être et le Néant* :

*« J'existe mon corps: telle est sa première dimension d'être. Mon corps est utilisé et connu par autrui: telle est sa seconde dimension. Mais en tant que je suis pour autrui, autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis un objet. Il s'agit même là (...) de ma relation fondamentale avec autrui – en particulier dans ma facticité même. J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps. Telle est la troisième dimension ontologique de mon corps. »*¹⁸²

Évidemment, nous pouvons noter que notre invisibilité en ce qui concerne notre corps, est rendue visible par l'*autre*, dans son miroir face à nous. Ainsi, « j'existe par moi-même comme un corps connu par l'*autre* » peut être exprimé ainsi que notre accès à nous-mêmes est rendu possible à l'aide de cet *autre*. Et, alors, revenant à la vie qui est niée comme un *autre* est selon Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (comme nous avons vu dans la première partie) rien d'autre que le réseau des relations entre *consciences de soi*. Parallèlement selon Merleau-Ponty, la vie peut bien correspondre à la triangulation *entre moi comme corps, autrui comme corps, et le monde*¹⁸³ qui se pose comme l'expérience primordiale. D'abord la vie est maintenu comme l'être, et le *pour-soi* comme le néant au dehors de l'être ; Merleau-Ponty souligne que :

être pensé, autrement dit, comme ce qui est utilisé pour produire certaines vérités à l'égard de ce qui est problématisé. » (Foucault, **Özne ve İktidar** « Sunuş : Özne ve İktidar », Ferda Keskin. p.13.)

¹⁸¹ Ici, nous devons nous rappeler que le voyage de Marlow comme la vie du pour-soi dans la première partie, initialement se trouve à l'encontre de cette vie, en ce sens pareil au néant se trouvant en opposition à l'être. Ainsi la vie apparaît comme l'autre devant le pour soi ; et cet autre, à son tour, correspond aux phénomènes et autrui, dans les termes de Hegel, au sens des autres consciences de soi. Ensuite, partant de ce que Sartre met en avant sous l'influence de Hegel, j'ai souligné que le pour soi ne peut pas être au dehors, donc en opposition de la vie en tant que l'être, mais qu'il « repose enroulé dans le cœur de l'être comme un ver. » Alors dans cette partie, jusqu'ici, parallèlement avec la première partie, la question de la corporéité a été mise en avant dont la dialectique du maître et l'esclave servait comme le passage. Enfin nous avons dit que le corps correspond à la vie elle-même et implique l'existence de l'autre laquelle est, d'abord, retenue comme les phénomènes et autrui en opposition du pour-soi. Nous avons quitté toutes sortes des dichotomies entre le sujet et l'objet, la conscience et le corps ; et nous sommes venus au point où il y a, désormais un corps-sujet dont le corps nécessite l'existence de l'autre et le monde (lequel peut être aussi considéré comme phénomènes.) Ainsi le pour-soi est maintenu comme le fondement aussi de la négativité que de la relation. Être-pour-soi sous-entend être-pour-autre. Quand nous le reconsidérons à partir de la corporéité, le problème commence à tomber sous le sens. Par conséquent si nous allons parler sur la liberté et des possibilités d'un corps-sujet, reconsidérer ce que Sartre veut dire par son terme « la fuite figée » par rapport au « corps en situation » avec la thèse de Merleau-Ponty à l'égard de la corporéité, peut nous aider ici dans la problématique de facticité.

¹⁸² EN, p.392.

¹⁸³ Zielinski. p.196.

« Chacun s'éprouve mêlé aux autres, il y a un terrain de rencontre qui est l'Être même en tant que chacun de nous y est inhérent par sa situation. 'Il n'y a que de l'Être' : chacun s'éprouve voué à un corps, à une situation, à travers eux à l'être (...) »¹⁸⁴

Ainsi chacun, en tant que *pour-soi* qui se pose comme le néant, se trouve déjà mêlé à l'Être, en ce sens, à la vie elle-même ; la vie qui est ce *terrain de rencontre* avec autrui. D'autre part, que le corps soit maintenu comme la vie elle-même ne veut dire rien d'autre que le corps qui implique l'existence des autres et la relation entre eux, laquelle, à son tour, constitue la facticité du corps- sujet. Les identités sont formées sur ce point. Elles apparaissent comme le résultat d'un rapport ; donc elles ne peuvent pas être les déterminations essentielles en ce qui concerne le *pour-soi* en tant que le corps- sujet. Bref, toutes sortes d'identités, pour autant que la nouvelle de Conrad soit concernée, comme l'homme blanc et noir, la femme blanche et noire, le civilisé, le barbare, le fou, le normal peuvent bien s'écrouler et se re-produire d'une façon nouvelle, en conséquence de leur contingence. Seulement nous devons nous rendre compte du fait que la vie, qui est le terrain des relations, donc responsable de notre identité à partir de laquelle nous nous efforçons de nous connaître, n'est limitée que dans le cadre des dynamiques historiques. Ces dernières étaient déjà là, nous préparant à notre propre horizon du monde où nous nous trouverions.

C'est ainsi que Marlow, pouvait se trouver comme l'homme blanc au service des colonisateurs ; c'est ainsi qu'un homme blanc revenant en Europe de l'Afrique pouvait se faire traité de fou à partir du diagnostic psychiatrique ; c'est ainsi que la femme blanche comme la fiancée de Kurtz ou la tante de Marlow devait se trouver comme identifiée avec une ville du mort ou *un sépulcre blanchi*¹⁸⁵ de la civilisation, comme *l'ange de la maison* de l'âge victorienne ou comme les enfants qui étaient consolés et endormis par les récits des aventures des colonisateurs comme si ces premiers étaient les contes de fées¹⁸⁶. Les autres exemples dans la nouvelle peuvent

¹⁸⁴ VI, p. 91.

¹⁸⁵ CT, p.187. «She came forward, all in black, with a pale head floating towards me in dusk. She was in mourning (...) she seemed as though she would remember and mourn for ever (...) She had a mature capacity for fidelity, for belief, for suffering (...) This fair hair, this pale visage, this pure brow, seemed surrounded by an ashy halo from which the dark eyes looked out at me », Voir, HD, pp. 118-9..

¹⁸⁶ Ibid., p.98. « It appeared, however, I was also one of the Workers, with a capital—you know. Something like an emissary of light, something like a lower sort of apostle. There had been a lot of such rot let loose in print and talk just about that time, and the excellent woman, living right in the

être encore trouvés pour démontrer explicitement notre point. Mais, ce que je veux souligner est que si nous parlons sur la facticité, nous devons faire *une ontologie historique* de nous-mêmes en nous interrogeant sur la manière dont nous sommes constitués en tant que sujets de certaines expériences. Après avoir noté au moyen de problématisation que ces expériences et leur sujets sont construits historiquement, nous rencontrons le fait que toutes sortes des *vérités associées avec eux sont contingentes, les limites qu'elles indiquent ne sont pas infranchissables, et de là, l'individualité et l'identité que ces limites imposent peuvent être transformées*¹⁸⁷. C'est cette interrogation qui correspond à l'*attitude moderne* que Marlow partage également.

Jusqu'à présent, j'avais mis accent sur le fait que le corps est « ma facticité », en ce sens que le corps comme sujet, ou ce corps que je suis *donne le contexte et s'engage déjà dans un monde et dans l'histoire*¹⁸⁸. Ce dernier ne désigne que *la passivité primordiale* dans laquelle le corps se trouve comme situé *au niveau des choses sans les saisir toutes, étant saisi par elles*¹⁸⁹. Ma facticité vient derrière moi, posant un fossé entre mon corps et moi-même, d'une façon similaire avec l'écart entre le présent et passé. Mon corps est derrière moi, je porte son poids dans la mesure où il est fixé au dehors par autrui. Alors que ce dernier me rappelle que j'ai aussi un corps et que je ne suis pas le seul pour regarder, je remarque la lourdeur de l'objet que je deviens dans le regard d'autrui sur moi, mon corps. D'un autre côté, pour autant que je remarque que les objectivations de mon corps au dehors ne peuvent pas l'épuiser – et que je regarde aussi-, je remarque aussi que les identités provenant de ces fixations formées selon mes relations avec les autres, ne peuvent pas être les déterminations essentielles de moi-même. Ainsi les limites imposées sur moi ne deviennent franchissables qu'au moment où je réalise le fait que je peux les critiquer et les nier, en me mettant en avant comme la liberté elle-même. Mais celle-

rush of all that humbug, got carried off her feet. She talked about 'weaning those ignorant millions from their horrid ways,' till, upon my word, she made me quite uncomfortable. I ventured to hint that the Company was run for profit. "You forget, dear Charlie, that the laborer is worthy of his hire," she said, brightly. It's queer how out of touch with truth women are. They live in a world of their own, and there has never been anything like it, and never can be. It is too beautiful altogether, and if they were to set it up it would go to pieces before the first sunset. Some confounded fact we men have been living contentedly with ever since the day of creation would start up and knock the whole thing over», Voir **HD**, p.28.

¹⁸⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, « Sunuş: Özne ve İktidar », Ferda Keskin, pp. 14-5.

¹⁸⁸ Zielinski, p.182.

¹⁸⁹ Ibid. p.79.

ci à son tour, n'est que la liberté en situation dont son expérience ne me fait remarquer que mes propres limites et possibilités.

Marlow semble se trouver dans la même position. Mais aussi, ce qui est derrière, c'est-à-dire sa facticité, indique qu'il est voué à la limite de la perspective occidentale¹⁹⁰. Mais sa différence des autres colonisateurs est qu'il s'interroge sur sa propre perspective, et qu'il ne cache pas cette vérité de l'emprisonnement dans cette perspective consistant en toutes des valeurs, y compris, des entreprises, des projets et des exigences de l'Europe. Cette interrogation de soi, n'est rien d'autre que la remise en question de la *prétention du sujet à toute-puissance de la connaissance ou de la thématization*¹⁹¹. Marlow, en accompagnement de toutes ces valeurs qui se posent comme universelles, est soudain frappé par le fait que l'altérité d'autrui ne peut pas être assimilé au *Même* du système occidental dont toutes des tentatives consistant en des impositions de la loi, des règles, des individualités sont vouées à l'échec.

«Qu'y avait-il là, après tout ? - Joie, crainte, tristesse, dévouement, courage, colère – qui peut dire ? – mais vérité, oui –vérité dépouillée de sa draperie de temps. Que le sot soit bouche bée et frissonne- l'homme sait, et peut regarder sans ciller. Mais il faut qu'il soit homme, au moins autant que ceux-là sur la rive. Il faut qu'il rencontre cette vérité- là avec la sienne, -avec sa force intérieure. Les principes ne collent pas. Les acquis ? vêtements, jolis oripeaux,- oripeaux qui s'envoleraient à la première bonne secousse. Non : il faut une croyance réfléchie. Un appel qui me vise dans ce chahut démonique- oui ? Fort bien. J'entends. J'admets, mais j'ai une voix, moi aussi, et pour le bien comme le mal elle est une parole qui ne peut être réduite au silence. (...) Vous vous demandez pourquoi je n'ai pas gagné la rive pour être du cri et de la danse ? Eh bien non, je ne l'ai pas fait. Beaux sentiments, dites-vous ? Au diable, les beaux sentiments ! »¹⁹²

Dans la mesure où je me rends compte du fait que je suis aussi vu par autrui, je sors du solipsisme. D'un autre côté, avoir conscience du fait que je vois me renvoie aux limites. C'est au moyen de cette *attitude limite* que je peux interroger la lourdeur

¹⁹⁰ Il ne s'agit pas d'« un regard globalisant », un regard objectif et universel que l'homme blanc, en tant que le représentant de la tradition occidentale affirme d'avoir. Inévitablement, Marlow va en Afrique avec cette perspective occidentale.

¹⁹¹ Zielinski. p.187.

¹⁹² CT, pp. 136-7. « What was there after all? Joy, fear sorrow, devotion, valor, rage – who can tell? - but truth – truth stripped out of its cloak of time. Let the fool gape and shudder- the man knows, and can look on without a wink. But he must at least be as much of a man as these on the shore. He must meet that truth with his own true stuff – with his own inborn strength. Principles? Principles won't do. Acquisitions, clothes, pretty rags- rags that would fly off at the first good shake. No, you want a deliberate belief. An appeal to me in this fiendish row- is there? Very well, I hear; I admit, but I have a voice too, and for good and evil mine is the speech that cannot be silenced. (...) You wonder I didn't go ashore for a howl and a dance? Well, no- I didn't. Fine sentiments, you say? Fine sentiments be hanged! », Voir HD, p .63.

de la facticité de mon corps. À savoir, le fait que je vois ne veut pas dire qu'il s'agit ici d'un sujet solipsiste, comme celui de Descartes; au contraire, alors que ceci est pris avec le fait que je suis aussi vu par un *autre*, l'*attitude limite* peut faire sens pour nous. Je ne suis plus un voyant exclusivement ; mais *un voyant vu*. Le voyage de Marlow vers le *cœur des ténèbres*, n'est qu'un procédé de développement de cette attitude de la part de Marlow lui-même. Par conséquent, la vérité dont il parle ci-dessus ne peut être que se rendre compte de telle vérité: la vérité qu'implique l'*attitude limite* par elle-même. Le fait qu'il mentionne *notre propre force innée*, semble-t-il, fait allusion à l'*activité négatrice de pour-soi* qui se montre ici en tant que la liberté de nier une identité donnée. Ainsi cette *force innée* paraît se révéler dans le refus d'être un être particulier, par *le pour-soi*¹⁹³. Elle correspond bien à ce dont l'*attitude limite* même provient. Dès lors, ce qu'il nous faut souligner est que Marlow, en tant qu'un *pour-soi* qui peut nier, et ainsi exécuter la négativité, remarque que sa propre vérité est cachée dans la possession de l'*autre*. Il ne s'agit pas ici d'une constitution unilatérale : ce n'est pas seul Marlow en tant que *pour-soi* qui constitue et de la même façon, qui regarde. Comme des identités désignent directement, le *pour-soi* ne se connaît que dans la mesure où l'*autre* se révèle comme le constituant. Mais encore, la vérité que le *pour-soi* découvre au moyen de cet *autre*, se déroule seulement s'il ne se reconnaît pas dans le miroir de l'*autre*. De cette manière, il comprend qu'il peut bien nier ce qui l'est montré comme lui-même et ce qui est ainsi imposé sur lui. Ainsi, il se rend compte de ce qu'il est : c'est-à-dire la liberté elle-même. Et le point crucial est reconnaître autrui de la même façon qu'il se reconnaît lui-même. C'est sans doute qu'il ne s'agit pas d'une reconnaissance à travers des normes du système européen. Reconnaître autrui n'est possible que si l'on reconnaît sa propre altérité.

2.2.4. L'identité de l'homme noir

La recherche de ce qu'il n'est pas s'entrecroise avec la quête de ce que l'*autre* n'est pas. Cette intersection peut être encore soulignée, si nous nous étendons sur des *corps dociles des autres*¹⁹⁴ qui se trouvent en bas de l'hierarchie occidentale. La position de leurs corps est telle que leurs possibilités sont presque annulées comme

¹⁹³ Sartre. p. 208

¹⁹⁴ Ici on peut les considérer comme le Noir ; mais évidemment la femme et aussi la femme se trouve dans une position semblable.

un esclave dont sa liberté de « vivre » est arrachée. Ce qui est pire est que contrairement à l'esclave de Hegel qui, enfin découvre sa propre liberté, ces *autres* sont privés de la conscience pour se rendre compte de la liberté et des possibilités comme leur propre vérité. L'identité imposée à partir de leurs corps rendus tellement pathologiques, en un sens, fait omettre des points de sortie, empêche de voir au-delà des limites, sans parler de voir ces limites mêmes. Fanon aussi paraît soutenir ce point dans son propre discours :

*« L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaine. C'est dans cet autre que condense le sens de sa vie. Il n'y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Noir. Un jour le Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave. Mais l'ancien esclave veut se faire reconnaître. Il y a, à la base de la dialectique hégélienne, une réciprocité absolue qu'il faut mettre en évidence. »*¹⁹⁵

Le cas ici souligné est qu'alors que le Blanc a pu faire se reconnaître par le Noir, ce dernier n'a pas pu faire la même chose. Selon Fanon, *un complexe d'autorité* dont le Blanc est infligé se mue en un *complexe de dépendance* pour la part du Noir¹⁹⁶. De là, le Blanc est devenu, tout à coup *le maître attendu* à ses yeux. Les légendes des peuples noirs, dont Fanon parle en citant Mannoni, indiquent leur préfiguration des Européens *sous la forme d'étrangers venus de la mer et destinés à apporter des bienfaits*¹⁹⁷. Dans *Au Cœur des Ténèbres*, nous rencontrons aussi le reflet de cette préfiguration dans le traitement que Kurtz a reçu, comme un homme blanc, parmi les Noirs. Nous sommes informés que Kurtz est adoré comme un Dieu. Celui-ci n'est seulement un Blanc, mais aussi *un être surnaturel*, tel Jupiter avec ses foudres, grâce à son équipement de fusils et de cartouches que la civilisation lui a conférés. Qu'il pille des villages et qu'il étiquette les hommes noirs qui lui résistent, sous le titre de rebelles et qu'il punisse comme dans l'exemple des poteaux avec les têtes sur eux, ne l'incite pas à réfléchir sur des questions morales à l'égard de ses actions. Jusqu'ici,

¹⁹⁵ PNMB, pp.175-6. Même si l'existence d'une réciprocité dans la dialectique du maître et l'esclave est aussi questionnable, au moins, il y a cette implicite reconnaissance par le maître en ce qui concerne l'être-pour-soi de l'esclave. Après tout, la lutte entre eux avait eue lieu en conséquence de cette implicite reconnaissance qu'ils avaient, tous les deux, à l'égard du fait qu'ils sont, à la fois, les êtres-pour-soi, et donc l'un d'eux devait se faire reconnaître par l'autre, à la vie, à la mort.

¹⁹⁶ Fanon, aussi, tire les différences entre les peuples noirs à partir de leurs réactions à l'égard de l'homme blanc, en réfléchissant plutôt sur ceux de colonies françaises. Mais, ici je ne voudrais pas entrer dans tels détails ; donc je seulement traite de l'homme noir colonisé en général dans le cadre d'*Au Cœur des Ténèbres*. Ce que « être colonisé » veut dire phénoménologiquement, est particulièrement le point que je veux tire l'attention

¹⁹⁷ PNMB, p.79.

presque toutes les interprétations de la nouvelle ont mis l'accent, à partir de l'exemple de Kurtz, sur le cas de l'homme sauvage qui nous renvoie directement aux thèses de Hobbes et Rousseau. Je ne m'y alludrai pas y rester. L'idée de *l'homme sauvage* ne peut pas absoudre ce Kurtz qui n'hésite pas à appliquer sa propre loi. La loi d'origine européenne devient en Afrique *outragée* ; mais il y a quand même l'idée d'une loi quelconque. Est-elle la loi de *l'homme sauvage*, sinon comment devons-nous lui penser? On sait que la mission du Blanc était d'apporter la lumière de la civilisation en Afrique ; donc cette loi doit être un aspect de cette lumière en question. En outre, nous avons déjà mis en parallèle le Dieu de la religion judéo-chrétienne et la tradition occidentale, y compris celle de sa philosophie, sa science et ses mécanismes de pouvoir en tant qu'ego solipsiste ou subjectivité toute-puissante. La loi, comme celle de Kurtz porte bien l'empreinte de cette tradition. Cette loi qui devient *outragée* en Afrique, n'a-t-elle pas l'origine européenne ? Selon les interprétations de la nouvelle, *l'homme civilisé*, ne devient-il pas *l'homme sauvage* là-bas ? Ne pouvons-nous pas dire que derrière eux, tous les deux, il y a cet ego solipsiste excluant toute altérité, niant l'existence des autres et se posant comme la pure volonté toute puissante comme Dieu de création ex nihilo. Ainsi le masque est tombé ; *car l'homme sauvage*, en ce sens, d'ores-et-déjà hante l'homme Blanc dans ses habits civilisés dans la mesure où le regard sur *l'autre* est concerné. C'est alors le résultat de ce regard que l'homme noir peut se poser *la question de savoir s'il était un homme ou non*. Il n'a plus de point de référence pour des interrogations de soi, puisque le regard européen a annulé l'histoire et toutes des valeurs de l'homme noir. De la même façon, dans *Les Damnés de la Terre*, Fanon souligne que *l'apparition du colon a signifié syncrétiquement la mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus*.¹⁹⁸

« Tant que le Noir sera chez lui, il n'aura pas, sauf à l'occasion de petites luttes intestines, à éprouver son être pour autrui. Il y a bien le moment de 'l'être pour autre', dont parle Hegel, mais toute ontologie est rendue irréalisable dans une société colonisée et civilisée. (...) Il y a, dans la *Weltanschauung* d'un peuple colonisé, une impureté, une tare qui interdit toute explication ontologique. (...) L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais l'être en face du Blanc. (...) Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc. »¹⁹⁹

¹⁹⁸ Fanon, **Les Damnés de la Terre**. Paris, La Découverte, 2002. pp.89-90

¹⁹⁹ PNMB, pp. 88-9.

Ainsi il reste au Noir à *affronter le regard blanc* sans tenir compte de soi-même, comme aussi regardant et niant ce que le regard blanc a fixé sur son corps. En d'autres termes, le système européen déjà mentionné sous le titre de *biopouvoir* à partir de Foucault, refuse strictement de reconnaître l'être de l'homme noir en tant qu'un *être pour-soi*. Pourtant, nous avons noté que ce même pouvoir maintient l'homme blanc comme un corps vivant et docile, en se rendant compte de lui en tant que la liberté. Voire, ce que *biopouvoir* exécute à l'égard de l'homme blanc n'a lieu que dans les prévisions de ses possibilités comprises dans son corps vivant afin de déterminer son identité en considération de celles-ci. S'agissant de l'homme noir, c'est l'homme colonisé à qui on doit faire attention. C'est l'homme dont son corps vivant est ignoré, et dont sa réalité humaine où son être implique son présent comme sa liberté et son passé comme sa facticité, est annulée. La proposition de Sartre dans *l'Être et le Néant* telle que *le passé est l'en-soi ce que je suis, mais je suis cet en-soi en tant que surpassé* ne compte plus ; car tout simplement, le contexte social à partir duquel il a pu se définir, se trouve tout à coup, envahi et redéfini par le Blanc selon son propre système occidental. Et tout à coup, le Noir est forcé d'utiliser le langage du colonisateur. La sortie dont Foucault parle, que l'homme moderne peut trouver en niant la fixation de l'identité imposée sur lui, n'a pas de sens pour l'homme noir. Parce qu'il n'y a nulle part où échapper à la pétrification de son être tant qu'il n'y a pas des possibilités pour réaliser sa propre fuite. Le *pour-soi* défini comme une incomplétude perpétuelle et comme un néant ne correspond pas du tout à l'être de l'homme noir, selon cette perspective occidentale.

D'autre part, nous pouvons reconsidérer cela à partir de ce que Sartre met en avant à l'égard de la rencontre d'un *pour soi* avec l'*autre*. En tant que corps- sujet je suis un objet pour l'*autre*. Je sais que l'*autre* en tant qu'*autre pour-soi* a sa propre liberté au moyen de laquelle, il m'appréhende en tant qu'*en-soi*. Mais étant donné que je suis aussi un *pour-soi*, j'ai aussi la liberté de faire la même chose à l'égard de lui et de plus, j'ai la liberté de nier cette fixation qu'il a appliquée sur mon être. Aussi, si nous considérons l'homme noir, nous remarquons que la fixation sur lui est plutôt infranchissable. Alors que le *pour-soi* se pose comme un néant, l'être de l'homme noir est maintenu comme étant ce qu'il est. Fanon l'explique plus clairement:

« La dialectique qui introduit la nécessité au point d'appui de ma liberté m'expulse de moi-même. Elle rompt ma position irréfléchie. Toujours en termes de conscience, la conscience noire est immanente à elle-même. Je ne suis pas une potentialité de quelque chose, je suis pleinement ce que je suis. Je n'ai pas à rechercher l'universel. En mon sein nulle probabilité ne prend place. Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle est. Elle est adhérente à elle-même. »²⁰⁰

Ici, nous devons considérer comment Merleau-Ponty repense l'intentionnalité à partir du corps et pose le *pour-soi* comme un néant ou une incomplétude à travers la visibilité et l'invisibilité. La conscience noire dont Fanon parle n'a un sens que si nous la prenons sur la base de la corporéité. Si on peut mentionner une conscience noire, ceci n'indique qu'un corps se différenciant des européens racialement. Le corps de l'homme noir ne peut être *disséqué, fixé et réalisé objectivement des coupes de sa réalité*²⁰¹ que par un regard qui prétend avoir une position universelle et objective, au-delà des choses.²⁰² Evidemment l'altérité pose une insécurité devant ce regard, étant donné qu'elle représente ce qui est invisible, donc indéterminable. Ainsi celui-ci tire cette altérité, dans la mesure où l'altérité de l'homme noir ici concernée est ignorée sous la « lumière » du *Même* qui rend toutes les choses autour de lui visibles, pensant ontologiquement aux différences à partir de l'identité. Comme Fanon le souligne bien, le regard occidental annule la transcendance du corps de l'homme noir et l'emprisonne dans son immanence²⁰³. Par conséquent, le corps-sujet qui n'a pas de possibilité, qui ne peut pas nier les objectivations de son corps -contrairement à la définition propre du corps par Merleau-Ponty- n'est voué qu'à rester au statut d'un cadavre.

Nous avons déjà mentionné que l'identité provient de des relations avec les *autres*. C'est donc ainsi qu'on peut parler sur la contingence des identités. Je constate que mon identité est le résultat de la manière dont je suis vu. L'invisibilité de mon corps pour moi-même me permet de me poser comme un néant marqué par *une présence à soi qui est absence de soi*²⁰⁴. Mais ceci n'est pas un obstacle pour le fait que je suis pleinement présent en tant que corps devant l'*autre*. L'invisibilité de moi-même se

²⁰⁰ Ibid., p.109.

²⁰¹ Ibid., p.93

²⁰² Le regard du Blanc sur lui paraît indiquer le contraire de ce que Merleau-Ponty dit à l'égard de « l'impossibilité d'un regard de surplomb » dans l'intentionnalité du corps (je cite de Zielinski. Voir p.79.)

²⁰³ Mais, au contraire, Zielinski, citant de Levinas souligne que : « Il n'y a pas de pure immanence corporelle, il n'y a pas d'immanence du corps au sujet sans immédiate transcendance, sans transcendance qui précède l'expérience même du sujet prenant conscience qu'il est ce corps. »

²⁰⁴ VI, p. 303.

reflète dans le fait que l'*autre* me voit dans la mesure où je suis visible. Mais, être visible pleinement n'est pas possible et ceci ne correspond pas au fait que je suis pleinement présent pour l'*autre*. Qu'il me voit a lieu dans un rapport établi entre nous-mêmes, et donc il s'agit toujours de la contingence à l'égard des manières dont je suis vue. D'autre part, le fait que je me trouve en tant que *voyant*, même si je ne peux me voir *voyant* implique que je peux aussi exécuter la même opération pour l'*autre* à l'égard de son appréhension comme un objet. Mais en considération du corps comme *objectif et phénoménal* à la fois, j'ai toujours conscience²⁰⁵ de la liberté de cet *autre* qui peut sortir du cercle de ma fixation quand il veut. Pour le faire, d'abord il doit se rendre compte de sa propre vérité en tant que néant qui comprend sa liberté en elle-même; c'est-à-dire, la liberté de création et de décision signalant notre manière d'être au monde²⁰⁶. Comme dans l'expérience du monde²⁰⁷, au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée, dans l'expérience de mon corps, je remarque que dans chaque relation avec les autres, l'objet que je deviens pour eux, se transforme. À chaque instant, en vertu de la relation elle-même, mon image dans le miroir de l'*autre* change ; comme mon corps est déjà étranger à l'égard de moi-même, étant donné son invisibilité pour moi, je ne peux pas non plus reconnaître la fixation que l'*autre* appréhende de ce qui est visible de mon corps devant lui. Sartre mentionne à partir de Hegel, que la vérité du *pour-soi* est dans la possession de l'*autre*. Cette vérité ne peut être que la vérité de mon existence en tant qu'un sujet incarné. Mais en ce qui concerne ce que je suis, ce que mon identité véritable est, l'*autre* ne peut pas me donner une vérité quelconque. Les relations avec lui qui résultent des contingences, produisent mes identités. Le problème surgit quand il les impose à moi en tant qu'identités objectives et universelles. Mais dans la mesure où je remarque que l'issue peut être trouvée quelque part, à l'aide de l'interrogation de soi, ces identités cessent d'être pathologiques pour moi.

En revanche, l'homme noir porte la lourdeur de son propre corps comme s'il était un cadavre. Dans la mesure où il est maintenu en tant que cadavre, il n'est qu'un être-là. *Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa*²⁰⁸, dit Fanon dans sa *Peau Noir Masques Blancs*, alors qu'il attire l'attention sur la différence entre le Juif et le Noir,

²⁰⁵ Ici *Einfühlung* sert comme un mot clé.

²⁰⁶ **PP**, p. 501.

²⁰⁷ Selon Merleau-Ponty, dans *le Visible et Non-visible*, moi, l'autre et le monde sommes de la même chair.

²⁰⁸ **PNMB**, p. 89.

même s'il a affirmé précédemment que toutes sortes d'exploitations et des racismes, y compris le racisme colonial, se ressemblaient.

« Toutefois, le Juif peut être ignoré dans sa juiverie. Il n'est pas intégralement ce qu'il est. On espère, on attend. Ses actes, son comportement décident en dernier ressort. C'est un Blanc, et, hormis quelques traits assez discutables, il lui arrive de passer inaperçu. (...) Le Juif n'est pas aimé à partir du moment où il est dépisté. Mais avec moi, tout prend un visage nouveau. Aucune chance ne m'est permise. Je suis surdéterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de « l'idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître. »²⁰⁹

Nous avons vu comment Fanon souligne qu'il n'y a pas la même dialectique du maître et de l'esclave de Hegel entre le Blanc et le Noir. Il n'y a pas la même réciprocité entre eux. La réciprocité que la relation avec l'*autre* nécessite, y manque. Dès lors le problème que nous avons mentionné à l'égard de la contingence des identités comme le produit des relations avec l'*autre*, prend un nouvel aspect. Pareillement, alors que Foucault parle d'un *rapport de pouvoir*, il souligne que l'on peut mentionner un tel rapport sous la condition qu'il y ait une réciprocité entre le pouvoir et la liberté. S'il y a seulement un pouvoir, alors ce ne serait pas un rapport. Ainsi nous suivons ici le même argument. Jusqu'ici nous avons parlé sur des identités provenant d'une relation. Alors qu'il s'agit de l'homme blanc, le *corps docile* du *biopouvoir* est toujours considéré en tenant compte de ses possibilités de son corps qui n'est pas seulement vivant mais dans la mesure où il l'est, il est libre également. Les choix et les décisions sont face à lui comme les reflets de sa propre liberté. D'autre part, quand il s'agit de l'homme noir et de son corps, nous ne pouvons pas mentionner de tels choix et décisions. Le fait que sa liberté ait été niée, ne dérive que de ce manque de réciprocité avec l'*autre* qui se pose comme le maître. Ce qui résulte est donc une identité qui lui est attribuée par le regard soi-disant absolu²¹⁰ de ce maître. C'est un regard d'un « Je solipsiste » annulant l'essence de l'*autre*, de son propre manière. Dans ce cas, c'est l'essence de l'homme noir qui correspond à son passé, à savoir à sa facticité²¹¹. Ce que le corps en situation

²⁰⁹ Ibid., p.93

²¹⁰ Alors que je suis regardé par les autres, je tiens compte du fait que chacun d'eux m'appréhende selon la perspective où il est situé. Donc, comment l'Occident, peut-il, assumer d'être situé au niveau sans perspective? Et, même s'il y a une position absolue, comment une identité qui me fait honte à l'égard de moi-même, peut-elle, provenir d'un regard de telle position?

²¹¹ Rappelons-nous de la dimension de l'en-soi du pour-soi, dans les termes de Sartre, avec laquelle, le pour-soi ne peut pas s'unifier. Mais cet en-soi que le passé du pour-soi soit, ne désigne que la réalité humaine elle-même. C'est le corps vivant lui-même, qui est figé en arrière, mais qui peut encore fuir des fixations. Il ne peut jamais s'unifier avec ces fixations, comme dans le cas des rôles et des identités nous assumons dans la vie. Par conséquent, le pour-soi est ce néant marqué par le clivage

implique ainsi change de sens dans le cas de l'homme noir. En effet, sa situation, en ce sens qu'elle constitue son originalité, son monde, son horizon de valeurs, et l'histoire comme ses points de références, lui est arrachée. Et c'est ce que le colonialisme veut dire en lui-même, avec toutes ses impositions, interdictions sous le masque de civilisation. Ainsi, il correspond, d'après Fanon, à *la mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus*²¹². De plus, l'homme noir, laissant de côté toute la richesse de son histoire²¹³ que lui procure sa propre essence, vivrait sur le mode d'un objet, toujours *regardé, disséqué et abhorré*, et toujours se trouvant dans limites de l'expérience de la honte. Par conséquent, il reconnaît qu'il est tel que le Blanc le voit et a honte de lui-même *tel qu'il apparaît au Blanc*.²¹⁴ Alors qu'autrui me révèle la vérité de mon existence en tant que sujet incarné, la soi-disant vérité révélée pour l'homme noir est celle qu'il ne peut être considéré dans la catégorie de la vie -autrement dit, en ce sens qu'il est vivant- qu'en tant qu'*être sauvage*.

Alors, dans *Au Cœur des Ténèbres*, même si Marlow représente la position de l'Occident, il se distingue des autres colonialistes grâce à son attitude interrogatrice. Conrad, dans cette quête de vérité, a recours à l'aide de ce personnage, étant donné que le système Européen a éliminé toutes les autres voix alternatives. C'est ainsi qu'au début, Marlow a espéré trouver ce qu'il cherchait, dans les mots d'un autre européen (Kurtz). Effectivement l'Afrique et l'homme noir ne sont pas pensables à cause de leur altérité. Mais cet « impensable » prétendument rendu pensable, ne dérive qu'encore de penser d'altérité à partir du *Même* ou pareillement de penser des différences à partir de l'identité. Marlow se rend compte ainsi du fait qu'apporter la lumière aux ténèbres ne sert à rien. Il faut faire face à ces ténèbres, les reconnaître dans leur altérité. Puis dans la dernière étape, peut-être, il faudra faire face à ses propres ténèbres, dans la mesure où son identité les implique.

avec la fixation de son corps que son passé bien implique, mais qui encore indique son essence, dans le sens qu'il est ce qu'il est seulement dans le passé. D'autre part, l'être de l'homme noir, ne correspond pas du tout au néant du pour-soi, mais plutôt, il est pleinement ce qu'il est. Il n'a pas de passé, ni même de présent.

²¹² « Le bien-être et le progrès de l'Europe ont été bâtis avec la sueur et les cadavres des nègres, des Arabes, des Indiens et des Jaunes. » (Voir, Fanon, **Les Damnés de la Terre**, p.94.)

²¹³ Dans *Peau Noire, Masques Blanc* (p.105), après avoir mentionné qu'il a découvert « une catégorie historique valable » dans l'antiquité noire, Fanon dit : « (...) Le Blanc s'était trompé, je n'étais pas un primitif, pas davantage un demi-homme, j'appartenais à une race qui, il y a de cela deux mille ans, travaillait déjà l'or et l'argent. »

²¹⁴ EN, pp.259-260

« Parfois un bateau venu de la côte donnait un contact momentané avec la réalité. Il avait des pagayeurs noirs. On leur voyait de loin luire le blanc des yeux. Ils criaient, ils chantaient, leurs corps ruisselaient de sueur ; ils avaient des visages comme des masques grotesques, ces types ; mais ils avaient des os, des muscles, une vitalité sauvage, une énergie intense de mouvement, qui étaient aussi naturels et vrais que la houle le long de leur côte. Ils n'avaient pas besoin d'excuse pour être là. »²¹⁵

Marlow semble bien avoir son part de la perspective occidentale, alors qu'il voit l'homme noir implicitement comme une bête sauvage. Mais tout à coup, il passe à une autocritique. Dès lors, il dit concernant les Noirs en Afrique *qu'ils ne voulaient pas d'excuse pour être là*. En effet l'Afrique constitue leur propre réalité, leur facticité qu'ils portent sur leur dos. Mais Marlow, au contraire, en tant qu'homme blanc a besoin d'une excuse pour être là. Toutefois, il ne veut pas se réfugier dans le discours colonial de l'Occident. À savoir, il considère que s'il met en avant son excuse pour être en Afrique comme la tâche d'y apporter la lumière de la civilisation²¹⁶, il se trouverait dans la même hypocrisie d'un discours dominant qui ne veut pas voir la situation profondément. Il y a, en effet, dans cette situation un problème empêchant ses représentants blancs (les colonisateurs, les racistes) de s'interroger, au moins, sur leurs comportements là-bas, sinon sur leurs identités problématiques. Dès que la réalité humaine de l'homme noir commence à se manifester, Marlow remarque que sa propre réalité manque en Afrique, comme celle des autres colonisateurs. Et toutes les tentatives pour annuler la facticité de l'homme noir échoueront. Après tout, un grand continent avec sa propre histoire et son propre ordre des choses est derrière l'homme noir. De là, Marlow se rend compte du fait que l'on ne peut jamais épuiser ce grand continent au moyen de ses propres concepts, ses catégorisations. Tout ne peut être pensé et mis sous le *Même*. Il y a et aura toujours un impensé grand ou selon les termes de Marlow, un impensé *monstrueux et libre* à l'égard du monde et de l'homme. Et dans toutes les descriptions de l'Afrique et de son expérience là-bas, Marlow en témoigne :

«Au-delà de la palissade la forêt montait spectrale dans le claire de lune et à travers l'agitation obscure, les bruits vague de cette lamentable cour- son mystère, sa grandeur, la stupéfiante réalité de sa vie cachée (...) L'homme préhistorique nous

²¹⁵ CT, p.100. «Now and then a boat from the shore gave one a momentary contact with reality. It was paddled by black fellows. You could see from afar the white of their eyeballs glistening. They shouted, sang; their bodies streamed with perspiration; they had faces like grotesque masks- these chaps; but they had bone, muscle, a wild vitality, an intense energy of movement, that was as natural and true as the surf along the coast. They wanted no excuse for being there. They were a great comfort to look at», Voir HD, p.30.

²¹⁶ Voire ce fameux fardeau de l'homme blanc.

maudissait, nous implorait, nous accueillait-qui pourrait le dire ? Nous étions coupés de la compréhension de notre entourage ; nous le dépassions en glissant comme des fantômes, étonnés et secrètement horrifiés, comme des hommes sains d'esprit feraient devant le déchaînement enthousiaste d'une maison de fous. (...) La terre semblait n'être plus terrestre. Nous avons coutume de regarder la forme enchaînée d'un monstre vaincu, mais là- là on regardait la création monstrueuse et libre. Ce n'était pas de ce monde, et les hommes étaient- Non, ils n'étaient pas inhumains. »²¹⁷

Ce monde dont Marlow parle est, sans doute, l'Occident, dans la mesure où il constitue sa propre facticité. Les mots, les phrases qu'il choisit dans son récit, sont évidemment ceux-ci que seulement un homme occidental peut utiliser. L'homme noir n'est qu'un *homme préhistorique* aussi à ses yeux qu'aux yeux de la science contemporaine qui travaille sur l'évolution. Selon cette dernière, il y a une hiérarchie dans l'évolution des humains où l'homme blanc se positionne au plus haut, tandis que l'homme noir n'a pas pu faire un progrès dans son évolution. Mais, si c'est le cas, alors l'Afrique aussi paraît comme un monde des premiers âges. Si le discours de Marlow désigne le manque de civilisation dans certaines parties du monde et l'arrêt de l'évolution pour certains hommes, ceci accorde bien au discours d'un homme blanc. Mais en fait, Marlow veut s'exprimer autrement. Si l'on regarde ce discours plus profondément, on peut le constater. Le fait que Marlow met en avant la différence et altérité de l'Afrique et de l'homme noir sous l'hypothèse de leur primitivité est, en effet, sa confrontation avec la question de la différence entre des facticités. De cette manière, il commence à voir la réalité humaine de l'homme noir, toujours ignorée par l'homme blanc. Ce dernier, alors qu'il prétend apporter la civilisation en Afrique, met en avant, sans doute, un concept très schématique. Selon Lévi-Strauss, si on veut parler sur le sens de la civilisation, on doit le repenser non pas comme une civilisation absolue du monde, correspondant à la perspective limitée de l'occident, mais comme la coalition universelle des cultures dont chacune garde sa propre originalité.²¹⁸ Marlow tient compte de l'originalité de l'Afrique et de l'homme

²¹⁷ CT, p. 120-135-6. «Beyond the fence the forest stood up spectrally in the moonlight, and through the dim stir, through the faint sounds of that lamentable courtyard, the silence of the land went home to one's very heart, - its mystery, its greatness, the amazing reality of its concealed life. (...)The steamer toiled along slowly on the edge of a black and incomprehensible frenzy. The prehistoric man was cursing us, praying to us, welcoming us—who could tell? We were cut from the comprehension of our surroundings; we glided past like phantoms, wondering and secretly appalled, as sane men would be before an enthusiastic outbreak in a madhouse. (...) The earth seemed unearthly. We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there- there you could look at a thing monstrous and free», Voir HD, p.48-62.

²¹⁸ Claude Lévi-Strauss, **Race et Histoire**, Unesco, 1959; "Race et Culture", Revue Internationale des Sciences Sociales, c. XXIII, no:4, 1971. (Irk, Tarih ve Kültür, traduit par. Haldun Bayrı, Reha Erdem, et al. Istanbul, Metis yayınları, 2007, pp. 58-9)

noir, du fait que la facticité, dans la mesure où le pour-soi la porte derrière lui, constitue l'*en-soi* de ce *pour-soi*. Il remarque cette dimension même de l'homme noir. Mais il doit encore se rendre compte de l'*être-pour-soi* de l'homme noir, qui va compléter sa réalité humaine. Ainsi l'homme noir se révélera comme ayant son passé et son présent -y compris ses possibilités et sa propre liberté- et qu'il n'est pas du tout un corps-objet sans monde. Cette reconnaissance a lieu alors que Marlow voit qu'il est vu, qu'il est regardé par l'homme noir dans la liberté de ce dernier.

« Nous zigaguions à deux pieds de la rive. Il fallut que je me penche en plein pour faire pivoter le lourd volet, et je vis une figure parmi les feuilles au niveau de la mienne, qui me regardait, très féroce et décidée ; et soudain comme si un voile s'était levé devant mes yeux, je distinguai, enfoncé dans la confusion obscure, des poitrines nues, des bras, des jambes, des regards furieux (...) »²¹⁹

Marlow se trouve ainsi dans la limite de son monde, de son horizon, de sa perspective tant qu'elle est contenue dans son identité. Son expérience en Afrique lui a montré qu'il y avait bien d'autres mondes, d'autres horizons, d'autres perspectives, sans qu'on interdise d'admettre des diversités, de l'altérité de ce qui sont différents. Et l'histoire... Ce qu'on nomme l'histoire est bien surpassée par une plus grande. Celle-ci comprend celle de l'Occident, celle de l'Afrique, celle des autres, même des empires, des maîtres et des esclaves du passé, du présent et du futur. Avant que Marlow ait commencé à raconter cette narrative *dans la pose d'un Bouddha méditant*, le lecteur doit se remémorer une allusion à une partie de l'histoire où Rome était le pouvoir dominant. Ces temps-là, les Romains appelaient « les barbares » les habitants de la Bretagne. Désormais ce sont cette dernière et les autres états de l'Europe qui donnent ce nom aux habitants de leurs colonies. Si on ne veut pas reconnaître l'altérité de l'*autre*, on a souvent recours à ces sortes d'étiquettes. Dans ce mot « barbare », dit Lévi-Strauss, on nie la diversité des cultures. Selon cette perspective, au dehors des limites des formes culturelles, religieuses, morales, sociales que nous nous identifions, il n'y a pas des hommes, mais des barbares. Selon Lévi-Strauss, pour qu'on puisse dire « barbare », il devrait avoir un concept de ce mot, un sens par rapport à ce qu'il veut dire. Autrement dit, il devrait savoir la manière d'être un barbare. Ainsi en ce qui concerne *Au Cœur des Ténèbres*, ce que

²¹⁹ CT, p. 150. «And we were staggering within ten feet of the bank. I had to lean right out to swing the heavy shutter, and I saw a face amongst the leaves on the level with my own, looking at me very fierce and steady ; and then suddenly, as though a veil had been removed from my eyes, I made out, deep in the tangled gloom, naked breasts, arms, legs, glaring eyes, (...)», Voir HD, p. 76.

l'homme blanc catégorise sous le nom de « barbare » ne doit pas être séparé de sa propre manière d'être en Afrique et s'il tente de se regarder dans le miroir de ce qu'il nomme comme le barbare, peut-être il ne voit qu'un barbare comme le reflet de lui-même.

2.2.5. La femme mise entre parenthèses

Des le début, ce mémoire présentait la contradiction essentielle de l'attitude occidentale en elle-même. Selon cette attitude qui infériorisait le corps tout au long de sa tradition de l'ontologie, du politique, des sciences, des moeurs et de la religion, les identités qui ne devaient pas être questionnées, étaient imposées aux individus inévitablement à partir de leur corps considéré comme une chose statique. D'autre part, aux corps de certains individus ont été arrachés leur réalité humaine alors que les discours sur l'humanité et l'humanisme étaient en cours. Il s'agissait de la pétrification des individus colonisés, y compris de leur passé et de leur présent au moyen des identités annulant leurs possibilités et figeant leur être total, à la manière d'un cadavre. Sur ce point pouvons-nous penser à la femme²²⁰ dans une situation différente de celle de l'homme noir ? Evidemment sa position implique une différence remarquable de celle de l'homme noir. Alors que le regard de l'Occident

²²⁰ De quelle femme parlons-nous ? C'est, en effet, la même question avec « de quel homme noir parlons-nous ? » J'ai déjà indiqué comment Fanon mentionne des différences entre les noirs aussi. Mais, en restant dans les limites d'*Au Cœur des Ténèbres*, en ce qui concerne la situation de l'homme noir, nous avons du nous attarder sur ce que l'être colonisé veut dire en sens ontologique et phénoménologique par rapport à la corporéité. La même logique compte aussi pour la situation de la femme. Après tout, Conrad tire la différence entre la femme blanche et la femme noire dans la mesure où cette dernière correspond à l'être-pour-soi pur, libéré des limitations imposées sur « le corps vivant » de la femme blanche. Même si elle est aussi exposée aux oppressions de l'homme blanc parmi ses peuples noirs, Conrad semble lui penser non pas à partir du problème de la race mais, de la question « qui est la femme, comme mon Autre ? » En ce sens, on doit considérer la femme noire, non pas à partir de la couleur de sa peau, mais plutôt à partir de ce qu'elle incarne comme l'être totalement pour-soi et libre. Donc elle se trouve en opposition de la femme blanche qui, sa mission procréatrice exceptée, se soumet à l'identité laquelle saisit son corps comme pur objet. Par conséquent, en ce qui concerne la réalité humaine, la femme noire se trouvant plus proche à la vérité, s'oppose à la femme blanche. En fait, tout ce problème peut être résumé dans l'attitude du Moi vers l'*autre*. C'est la peur du Moi qui découvre qu'il est aussi constitué par l'*autre* dans sa propre liberté qui s'agit ici. Dans le voyage de Marlow vers sa reconnaissance de l'homme noir avec sa réalité humaine, la femme (peu importe qu'elle est noire ou blanche) est posée comme le point clé devant l'attitude de l'homme blanc comme le représentative du *biopouvoir* occidental. Voire, Conrad formule la différence entre la femme blanche et noire, comme inscrite dans le voyage de Marlow vers la reconnaissance de l'*autre*, la reconnaissance de la femme (le premier *autre* biblique) et avec elle, de l'homme noir comme pour-soi et la liberté. Ainsi Marlow peut laisser de côté « la pensée de survol » dont il est représentatif et ainsi se trouver dans un monde commun avec l'*autre*. Donc c'est la femme elle-même qui ouvre la porte à ce monde commun et à l'*autre* comme le noir et aussi comme elle-même, qui indique le point où tous les débats sur la race et le genre s'entrecroisent.

annule la situation de l'homme noir²²¹, il maintient la femme seulement comme enfoncée dans sa propre situation. Elle ne peut pas être pensée indépendamment de sa facticité. Mais, d'autre part, le fait qu'elle ait ses possibilités, et qu'elle se pose comme une *fuite* à cet égard, est ignoré. Cela est, en effet, une autre dimension de penser à l'individu comme un corps-objet seulement. En ce sens, la mission procréatrice de la femme rend plus intense le sens qu'elle soit une chose. Concernant l'homme noir et la femme, il n'y a pour eux aucun discours occidental qui puisse les sauver de l'objectivation de leur être rendu pathologique, et leur redonner leur réalité humaine.

Fanon a mentionné, dans *Peau Noir, Masques Blancs*, la façon dont le Noir est discernable partout, aussi il ne peut pas échapper au fait d'être un objet abhorré à cause de son corps, contrairement au Juif qui ne peut pas être détecté si facilement. La femme, en ce sens, se trouve dans une situation similaire à celle du Noir. Puisqu'elle trouve partout son corps ainsi objectivé. De fait, elle est aussi un corps-objet. Elle ne peut pas échapper, tout comme le Noir, à la détection, étant donné que son corps au premier plan. Elle porte aussi sur son dos la lourdeur de son *être total comme compromis dans la partie visible* de son corps²²². Toutefois, la femme et l'homme noir restent des pôles opposés du même axe de l'être-là. En effet, alors qu'une partie porte sur son corps-objet l'empreinte d'un parasite qui doit être abhorré (le Noir), l'autre partie porte sur son corps-objet l'empreinte d'un objet purement sexuel qui doit être désiré (la femme). Donc son identité est donnée à partir de cet objet sexuel que son corps correspond aux yeux du *biopouvoir- renvoyant aux conventions culturelles et phalliques*²²³. On doit considérer la mission procréatrice par rapport à cette manière de la construction de l'identité de la femme. Pourtant je ne veux pas m'attarder sur les théories féministes qui ensemble peuvent devenir sujet d'un autre ouvrage. Je veux seulement faire un parallèle entre le contexte décrit dans la nouvelle et le rôle de corporéité dans la formation des identités. La race et le genre se trouvent dans la même position devant un pouvoir qui en charge les corps des individus. Tous les deux sont interprétés et définis selon les normes de l'Occident. Le regard soi-disant absolu, se posant comme la toute-puissance subjective de Dieu

²²¹ On doit considérer un individu, comme Sartre et Merleau-Ponty, en tant qu'un corps dans la situation. C'est à partir de cela que nous avons traité de l'homme noir en considération du sens d'être colonisé où est inclut l'annuallement des facticités.

²²² VI, p.88

²²³ Judith Butler, **Trouble dans le Genre**, Paris, La Découverte, 2005, p.105.

judéo-chrétienne, a catégorisé le Noir et la femme, sous le titre de ce qui est démoniaque et leur a fait porter leurs corps sur eux comme s'ils étaient leur stigma. Par conséquent, ce qu'ils éprouvent comme honte aboutit au fait qu'une partie (le Noir) veuille se mettre à l'abri des masques blancs, alors que l'autre partie reconnaît le corps masculin comme en haut de la hiérarchie entre les sexes. Ainsi si on n'a pas un tel corps, on doit être ou bien comme un homme dans ses attitudes²²⁴ ou bien une femme soumise à son mari, à son père, et à ce que la tradition patriarcal lui a dictée de faire. Et en ce qui concerne cette dernière partie, on ne peut pas considérer l'interrogation de Marlow, dans laquelle il pense aux contingences des identités au dehors de l'interrogation de la prétention de faire une femme et d'être une femme au sens propre et légitime.

Alors, comment cette prétention a lieu dans le contexte victorien dont nous pouvons trouver les allusions dans *Au Cœur des Ténèbres*. Au premier abord, le silence de personnages féminins nous frappe. Leur absence est remarquable dans un récit chevaleresque des hommes. En effet, à cet égard, les descriptions de l'homme noir et de la femme sont mises en parallèle. En tant que « les autres », ils ont été présumés être muets et aveugles. Même s'ils semblent parler, comme dans le cas de la tante de Marlow ou de la fiancée de Kurtz et les hommes noirs en Afrique, ils seulement émettent des sons inintelligibles ou des mots sans sens et sans rapport avec la réalité. « C'est étrange, à quel point les femmes sont sans contact avec le vrai »²²⁵ constate Marlow, alors qu'il témoigne de la naïveté de sa tante qui, comme un enfant, préfère dormir en écoutant le discours coloniale de l'Occident sur le fardeau de l'homme blanc, comme un conte de fée. Puisqu'elles ne sont pas reconnues comme un *pour-soi* ayant leurs propres possibilités, elles sont contraintes à ne rien interroger, du fait des identités imposées aux elles. Sinon elles transgresseraient les limites de ce qui est défini comme normal. Alors les théories et les pratiques médicales ont déjà problématisé l'être de la femme pensant, agissant, sentant, dans le cadre de son corps prétendument saturé de sexualité, dont celles-ci en ont tiré certaines formes pour les catégoriser sous le diagnostique de l'anomalie ou (ce qui est courant alors) de l'hystérie. Foucault donne à cette situation le nom de *l'hystérisation du corps de la femme*²²⁶. En effet dans des discours de tels

²²⁴ Tel comportement, en effet, serait compté parmi des anomalies dans XIXème siècle.

²²⁵ CT, p.98. « It's queer how out of touch with truth women are », Voir HD, p.28.

²²⁶ Foucault, *Histoire de la Sexualité 1, La Volonté de Savoir*, p. 137.

mécanismes du *biopouvoir*, le corps féminin se trouve comme intrinsèquement pathologique ; en ce sens comme le corps de l'homme noir, le corps féminin a une tare qui rend son être ontologiquement inexplicable. Donc il s'agit ici de normaliser ce qui est déjà anormal. Et c'est la tâche du *biopouvoir*, au moyen de ses dispositifs, de garantir la sécurité et la stabilité du corps social, familial en restaurant le corps féminin dans la mission d'exécuter ses responsabilités *biologico-morales*. De cette façon, ce que veut dire « mettre la femme entre parenthèses » peut être noté, en considérant celles-ci comme toutes sortes des pratiques provenant du *biopouvoir* pour enfermer les femmes derrière des murs des maisons, ou si c'est nécessaire, derrière des murs des asiles d'aliénés. Par conséquent, ici nous lisons un récit sur un voyage de découverte d'un homme, laissant ce qu'on nomme *la femme*, au sens propre et légitime du terme, derrière des murs de l'Europe ; l'Europe qui est décrite dans les termes de Marlow comme ci-dessous :

« Je me suis démené comme un fou pour être prêt et, moins de quarante-huit heures après, je traversais le Manche pour me montrer à mes employeurs et signer le contrat. En très peu d'heures j'arrivais dans une cité qui me fait toujours penser à un sépulcre blanchi, préjugé bien sûr. (...) Une rue étroite et déserte dans une ombre épaisse, de hautes maisons, d'innombrable fenêtres à jalousies, un silence mortel, de l'herbe qui poussait entre les pavés, d'imposantes portes cochères à droite et à gauche, d'immenses doubles portes à l'entrebâillement impressionnante. »²²⁷

L'Europe se présente ainsi comme une prison associée avec la mort. La pétrification des individus blancs, ou noirs, ou féminins elles via des identités, doit dériver justement de tel centre du *biopouvoir*. D'autre part, cette image de l'Europe correspond directement à l'image idéale de la femme de l'âge victorien.

« Le crépuscule tombait. Je dus attendre dans un salon haut de plafond, avec trois grandes fenêtres sur toute la hauteur qui étaient comme trois colonnes lumineuses et drapées. Les pieds et les dossiers dorés du mobilier luisaient en courbes indistinctes. La haute cheminée de marbre était d'une blancheur froide et monumentale. Un piano à queue se dressait, massif, dans un coin, avec des lueurs foncées sur les surfaces plates qui faisaient penser à un sarcophage sombre et poli. Une haute porte s'ouvrit –se referma. (...) Elle s'avança, tout en noir, la tête pale, flottant vers moi dans le crépuscule. Elle était en deuil. Il y avait plus d'un an qu'il était mort, plus

²²⁷ CT, pp.93-4. «I flew around like mad to get ready, and before forty-eight hours I was crossing the Channel to show myself to my employers, and sign the contract. In a very few hours I arrived in a city that always makes me think of a whited sepulcher. Prejudice no doubt. (...) A narrow and deserted street in deep shadow, high houses, innumerable windows with venetian blinds, a dead silence, grass sprouting between the stones, imposing carriage archways right and left, immense double doors standing ponderously ajar.», Voir HD, p.24.

*d'un an que la nouvelle en était arrivée ; il semblait qu'elle dût se souvenir et garder le deuil à jamais. »*²²⁸

L'Europe et la maison de la fiancée de Kurtz²²⁹ sont décrites comme des cercueils. La fiancée elle-même, *une Ombre tragique et familière*, apparaît comme si elle n'avait pas de réalité ; comme une figure flottante, elle semble céder dans son être total, aux mains de la mort²³⁰. Nous pouvons donc constater que d'un côté, le corps de la femme est figé et défini comme un objet sexuel, et de l'autre côté, puisqu'en tant qu'objet sexuel, elle pose encore un problème et un danger quelconque, son identité ne doit pas permettre de penser à la fois à elle et à son corps, mais plutôt elle doit exister comme *une figure flottant* (dans la mesure où son existence donne lui-même à la pensée), comme une *ange de la maison*, comme la Reine Victoria, ou comme la Sainte Vierge. Il s'agit d'une mort symbolique²³¹, en ce qui concerne une telle identité imposée sur la femme. Alors que Marlow dit « elles vivent dans un monde à elles », il implique, en effet, le fait qu'elles soient obligées de vivre en prêtant toujours attention à ne pas insinuer qu'elles ont des corps, et elles sont aussi privées du monde, dans le sens d'« un monde commun ». Le *biopouvoir* qu'on peut considérer comme mâle et blanc, niant ce monde commun et l'altérité de *l'autre* à la fois, déclare: « C'est mon monde seulement » et prétend qu'il a une position absolue, alors qu'il se définit et définit les autres individus à partir de ce qui n'est qu'une charge contingente sur le corps (comme race et sexe/genre) dont le sens peut bien différer culturellement, localement, historiquement.

Dans la nouvelle il y a une partie où Marlow restait dans un autre comptoir pendant le temps où il attendait son vapeur de rivière d'être fixé, il était invité dans la pièce du briquetier ; et là il a remarqué *une petite étude à l'huile, sur un panneau, qui représentait une femme drapée, les yeux bandés, portant une torche allumée. Le fond*

²²⁸ Ibid., pp.196-7. «The dusk was falling. I had to wait in a lofty drawing-room with three long windows from floor to ceiling that were like three luminous and bedraped columns. The bent gilt legs and backs of the furniture shone in indistinct curves. The tall marble fireplace had a cold and monumental whiteness. A grand piano stood massively in a corner, with dark gleams on the flat surfaces like a somber and polished sarcophagus. A high door opened –closed. I rose. She came forward, all in black, with a pale head, floating towards me in the dusk. She was in mourning. It was more than a year since his death, more than a year since the news came; she seemed as though she would remember and mourn forever», Voir **HD**, p.118.

²²⁹ Tout au long de la nouvelle la fiancée de Kurtz est référée sous le nom de « la Promise (Intended) » de Kurtz.

²³⁰ Tout au plus, c'est évident qu'elle suit proprement l'exemple de la Reine Victoria qui, après la mort de son mari, se présentait devant son peuple comme si elle garderait son deuil à jamais.

²³¹ Par contre Marlow confronte avec la mort réelle du racialement autre - qui sert en tant qu'un symbole menaçant pour les autres noirs (voire les poteaux ornés des crânes).

*était sombre, presque noir. Le mouvement de la femme était majestueux, et l'effet de la torche sur le visage, sinistre*²³². Et ce qui est plus étonnant est que l'artiste était Kurtz lui-même, le représentant mâle et blanc du *biopouvoir*. Les interprétations de cette scène souvent désignent l'allusion aux déesses grecques de la justice et la liberté²³³. D'un autre côté cette petite esquisse de Kurtz, ne révèle-t-elle pas la conception même de la femme par le *biopouvoir* ? La femme est, en effet, un *être pour-soi*, qui n'est consciente pas du tout de la liberté (symbolisée par la torche à sa main) constituant sa propre vérité. Mais elle préfère exister d'une façon aveugle, en vertu des attentes du *biopouvoir*. Ainsi en proposant « C'est étrange, à quel point les femmes sont sans contact avec le vrai », Marlow peut bien vouloir indiquer la manière dont la femme est forcée d'exister loin de sa réalité humaine.

Toutefois on doit remarquer derrière de tels mécanismes normalisateurs, la peur du *biopouvoir* à l'égard des possibilités des individus, y compris, des femmes. Effectivement, bien que le XIXème siècle se soit efforcé de retenir les femmes « entre parenthèses », lentement et graduellement les réactions féministes ont commencé à surgir. Probablement Conrad était très conscient de ce qui se passait autour de lui, en ce point de l'histoire ; donc il a mis en avant Marlow comme sa propre projection dans la nouvelle. Marlow n'évite pas de poser des questions, il tient compte du fait que ce qu'il a appris de ses expériences en Afrique, comme l'impensé toujours ignoré, n'exclut pas non plus la question de la femme comme l'*autre*. Sa critique à l'égard de *la femme idéale* de l'époque se révèle dans les phrases qu'il choisit pour la description de la femme européenne.

Grâce à son expérience en Afrique, Marlow réfléchit sur son identité, dont il remarque des contingences. Sa confrontation avec Kurtz, les hommes noirs et la maîtresse de Kurtz rend possible pour lui de reconsidérer ce que l'Occident met en avant comme l'*autre*, soit l'homme noir, soit la femme ; et Marlow encore se rend compte des contingences aussi dans l'identité de cet *autre*. Sur la jonction de *ce* monde avec l'*autre*, Marlow se trouve tout à coup sur les limites des identités -y compris la sienne-, des discours des institutions ou du pouvoir impliquant des valeurs, des structures, des territoires, tous venant d'une perspective, à savoir celle de

²³² CT, p.118. «Then I noticed a small sketch in oils, on a panel, representing a woman, draped and blindfolded, carrying a lighted torch. The background was somber – almost black. The movement of the woman was stately, and the effect of the torchlight on the face was sinister», Voir HD, pp 46-7.

²³³ Thémis et Astrée.

l'Occident dont Marlow est aussi infligé. Tout au plus, Marlow, comme un homme moderne, découvre qu'un impensé *monstrueux* se trouve face à cette perspective de *la pensée de survol*, se préparant à l'engloutir. Voyant la position soi-disant absolue de l'Occident s'écoulant devant lui, Marlow fait face à ce grand impensé dans l'image de la maîtresse de Kurtz, correspondant à l'Afrique. Cette femme est là comme *Astrée* ou *Thémis*, ayant la torche de la liberté à sa main, mais, cette fois, sans des bandes sur ses yeux. Les parenthèses apparemment ne peuvent pas du tout l'emprisonner :

« De sombres formes humaines se distinguaient au loin, évoluant indistinctement à la lisière obscure de la forêt, tandis que près du fleuve deux corps de bronze, appuyés sur de grandes lances, se tenaient dans le soleil sous de fantastiques coiffures de peaux tachetées, guerriers figés dans une immobilité de statues. Et de droite à gauche le long du rivage éclairé une femme se déplaçait, apparition sauvage et magnifique. (...) Elle marchait à pas mesurés (...) Elle portait la tête haute ; sa chevelure était disposée en forme de casque ; elle avait des jambières de cuivre jusqu'aux genoux, des gantelets de fil de cuivre jusqu'au coude, une tache écarlate sur sa joue brune, d'innombrables colliers de perles de verre au cou. (...) Elle était sauvage et superbe, l'œil farouche, glorieuse ; il y avait quelque chose de sinistre et d'imposant dans sa démarche décidée. Et dans le silence qui était tombé soudain sur toute la terre attristée, la brousse sans fin, le corps colossal de la vie féconde et mystérieuse semblait la regarder, pensif, comme s'il eût contemplé l'image de son âme propre, ténébreuse et passionnée. (...) Elle était debout à nous regarder sans un geste, pareille à la brousse même, avec un air de méditer sur un insondable dessein. (...) Les pèlerins dans mon dos murmurèrent. Elle nous regardait tous comme si la vie avait dépendu de la fixité inébranlable de son regard. Soudain elle ouvrit ses bras nus et les lança rigides au-dessus de sa tête comme dans le désir irrésistible de toucher le ciel (...). Un silence formidable était suspendu sur la scène. Elle se détourna et s'éloigna lentement (...) Une fois seulement la lueur de son regard se retourna sur nous dans la pénombre de taillis avant qu'elle ne disparut. »²³⁴

²³⁴ CT, pp.175-6, «Dark human shapes could be made out in the distance, flitting indistinctly against the gloomy border of the forest, and near the river two bronze figures, leaning on tall spears, stood in the sunlight under fantastic head-dresses of spotted skins, warlike and still in the statuesque repose. And from right to left along the lighted shore moved a wild and gorgeous apparition of a woman. She walked with measured steps (...) She carried her head high; her hair was done in the shape of a helmet; she had brass leggings to the knee, brass wire gauntlets to the elbow, a crimson spot on her tawny cheek, innumerable necklaces of glass beads on her neck (...) She was savage and superb, wild-eyed and magnificent; there was something ominous and stately in her deliberate progress. And in the hush that had fallen suddenly upon the whole sorrowful land, the immense wilderness, the colossal body of the fecund and mysterious life seemed to look at her, pensive, as though it had been looking at the image of its own tenebrous and passionate soul. (...) She stood looking at us without a stir, and like the wilderness itself, with an air of brooding over an inscrutable purpose. (...) The pilgrims murmured at my back. She looked at us all as if her life had depended upon the unswerving steadiness of her glance. Suddenly she opened her bare arms and threw them up rigid above her head, as though in an uncontrollable desire to touch the sky (...) A formidable silence hung over the scene. She turned away slowly. (...) Once only her eyes gleamed back at us in the dusk of the thickets before she disappeared», Voir, HD, pp. 98-9.

Contrairement à la description de la fiancée de Kurtz qui se trouvant parmi les images de la mort, celle de la femme noire est mise en avant d'une façon plus détaillée et vivante. En Afrique Marlow réalise que la femme, comme l'*autre*, n'a pas du tout les parenthèses qui la retiennent en tant que corps-objet, en tant qu'une chose. Alors qu'il a noté que la facticité comme le passé d'un homme colonisé (l'homme noir) ne peut pas être ignorée, aussi grâce à cette femme décrite au-dessus, il tient compte du fait que le présent ne peut être arraché à la femme²³⁵. Avoir un présent correspond à la liberté -de l'acte et de choix.²³⁶ Dans sa propre liberté, remarque Marlow, cette femme peut les regarder (les pèlerins et Marlow). Il dit que « Elle nous regardait tous comme si la vie avait dépendu de la fixité inébranlable de son regard. » Sans doute, une autre phrase n'aurait pas pu être plus explicative que celle-ci. Son corps suggère évidemment la liberté intentionnelle marquée par l'ouverture au monde. Cela s'oppose à son tour, à la conception générale de la femme dont la position de l'europpéenne est un exemple. En vertu de cette conception, la femme reste dans sa pleine immanence aux limites du *Même* dans la mesure où l'Occident la détermine²³⁷. Et cette femme faisant face à Marlow et aux pèlerins, dans l'autre côté de la frontière séparant *ce* monde de l'autre totalement inconnu, semble questionner leur position de *survol*. Alors qu'elle les regarde, il faut que *le regard invisible* - suggéré par Foucault à l'égard du fonctionnement du pouvoir dont on peut considérer les pèlerins et Marlow comme ses représentants - s'interroge et se découvre comme incarné, plutôt au même niveau avec les autres et les choses dans un monde commun qu'au niveau au dessus d'un monde constitué par moi et donc *pour moi*. Ainsi la séparation entre *ce* monde et l'autre s'efface comme les autres distinctions, les autres dichotomies enfoncées dans la tradition occidentale. *Le corps colossal de la vie féconde et mystérieuse* avec laquelle cette femme est identifiée, dénote ce qui est inépuisable en ce qui concerne le monde et l'individu comme le corps-sujet à la fois.

Le récit de Marlow implique le fait qu'il s'agit d'un *Moi pur* se rappelant qu'il a aussi un corps comme son plus propre -non pas une conscience pure- ; un corps déjà

²³⁵ Ou à l'homme colonisé ; tous les deux veulent dire la même chose puisqu'ils sont posés en tant que l'autre en général.

²³⁶ **PP**, pp.519-520.

²³⁷ Cela se trouve pareillement à ce que Fanon dit à l'égard de l'être de l'homme noir. Donc il y a une passivité inhérente imposée par la perspective de l'Occident sur des individus.

hanté par autrui.²³⁸ Et en ce sens, son expérience en Afrique implique l'expérience primordiale qui *est moins la mise à jour d'une origine absolue -par définition insaisissable- que l'expérience d'un surgissement permanent, « une création continuée »*, de cette *réciprocité inextricable*²³⁹ entre le corps et le monde et l'autrui. Nous nous trouvons ainsi au dehors d'un monde de la création ex nihilo. En accompagnement des indices mythologiques, Conrad nous fait retourner au monde commun marqué par l'intersubjectivité. Tout à coup, son narrateur, Marlow, remarque que la femme, en tant que premier *autre*, lui a ouvert les portes vers ce monde commun.

Dans *le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty a recours à la Genèse²⁴⁰, pour indiquer le lien entre Moi et l'*autre*. Il ne s'agirait pas d'une hiérarchie sous-entendue entre les sexes dans ce récit biblique, mais plutôt d'*une analogie à mon expérience du corps propre - grâce à laquelle -je le reconnais comme autre moi et radicalement autre que moi à la fois*²⁴¹. Ce serait à partir de mon corps que l'*autre* m'apparaît. Cette apparition de l'*autre* serait posée comme une évidence du monde commun, de l'intersubjectivité déjà comprise dans le corps. De cette manière, Merleau-Ponty constate que nous sommes de la même chair et que le monde n'est pas seulement mon monde, mais il est un monde commun. C'est l'*autre* qui rendrait possible pour moi l'expérience du monde. On peut dire qu'avec la création d'Ève, la sortie de l'immanence et du *Même* vers la transcendance et l'altérité, puis surtout ce qu'on peut nommer l'ouverture au monde, sont rendus possibles. En ce sens, que ce premier *autre* soit une femme est un point où l'on doit s'attarder et où l'on doit reconsidérer la position de la femme dans *Au Cœur des Ténèbres*. Conrad semble donner à la femme le premier rôle, comme s'il avait tenu compte de cette interprétation biblique de Merleau-Ponty par avance.

Nous avons dit que Merleau-Ponty semble exclure toute sorte de hiérarchie entre les sexes. Il s'efforce plutôt de mettre en avant le sens de l'*autre* en général, au

²³⁸ Zielinski. p. 101.

²³⁹ Ibid. p.103.

²⁴⁰ VI, p. 86. Ici, nous pouvons nous rappeler comment la création de la femme a lieu dans la Genèse du Bible Ostervald : « ²¹ Et l'Éternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam, qui s'endormit; et il prit une de ses côtes, et resserra la chair à sa place.

²² Et l'Éternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise d'Adam, et la fit venir vers Adam.

²³ Et Adam dit: Celle-ci enfin est os de mes os, et chair de ma chair. Celle-ci sera nommée femme (en hébreu Isha), car elle a été prise de l'homme (en hébreu Ish).»

²⁴¹ Zielinski, p.189.

dehors de le considérer à partir d'un corps sexué. Ainsi le fait qu'Adam se pose comme l'être-humain premier puisqu'il est mâle ne compte pas du tout. Celui-ci pourrait bien être Ève elle-même. Ce récit biblique, en effet, se trouve à l'encontre d'une position solipsiste, renvoyant au fait que dès le début, le Moi est immergé dans une vie avec autrui. Si on veut considérer Ève comme la première *autre*, on en voit les échos dans *Au Cœur des Ténèbres*. C'est encore la femme qui rend possible pour Marlow une expérience de l'altérité, en le faisant sortir du cycle du *Même*. C'est la femme qui l'oblige à penser les limites de son identité à partir de la considération de l'individu comme le *pour-soi*, comme une ouverture ou comme une fuite (quoiqu'une *fuite figée*), ou une liberté (quoiqu'une liberté avec ses limites). C'est encore elle qui lui fait sentir l'existence d'un grand impensé, un grand invisible du visible, lui menant à la découverte de l'expérience de l'homme au monde en général comme l'expérience des contingences, l'expérience d'une *totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée*²⁴². En fait, l'expérience du monde qui est mise en avant au moyen du voyage de Marlow, désigne l'expérience d'un monde commun où toutes sortes des positions sont relatives. Et c'est ainsi qu'il se rend compte du fait que son identité n'est pas un non-questionnable, non plus des autres identités données ou imposées à des individus. Tandis que le lecteur envisage son récit en tant que produit d'un discours colonial, les questions que Marlow se pose à lui-même, même si elles se trouvent dans une perspective occidentale inévitablement, à cause de sa facticité en tant qu'homme blanc, abondent en des problèmes du solipsisme, de l'*autre* et du monde.

Qui a donc ouvert cette porte pour Marlow vers le monde *comme au premier jour*²⁴³? Nous savons que son voyage est rendu possible par les efforts de sa tante²⁴⁴. Et avant la participation au vapeur de rivière Marlow a dû signer le contrat

²⁴² PP, p.254.

²⁴³ Merleau-Ponty, *Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p.24.

²⁴⁴ CT, p. 92: « (...) je m'étais mis en tête qu'il fallait à tout prix que j'aie là-bas(...) Les hommes ont dit "Mon cher Ami", et n'ont rien fait. Alors- le croiriez-vous ?- j'essayé les femmes. Moi, Charlie Marlow, j'ai mis les femmes en œuvre- pour avoir un boulot. Bon Dieu ! Mais, voyez-vous, c'est que l'idée me travaillait. J'avais une tante, un brave cœur, et chaleureuse. Elle m'a écrit : "Ce serait un plaisir. Je suis prête à faire n'importe quoi, n'importe quoi pour toi. C'est une idée splendide. Je connais la femme d'un personnage très haut placé dans l'Administration, et aussi quelqu'un qui a une grosse influence sur..." Elle était décidé à tout mettre en branle pour que je sois nommé capitaine d'un vapeur du fleuve, si c'était ça que je voulais. J'ai eu mon poste- bien sûr ; et très vite », Voir HD, pp.22-3.

dans la Compagnie²⁴⁵ à Bruxelles. En rentrant, il y rencontre deux femmes qui tricotent de la laine noire rappelant les Moires²⁴⁶ dans la mythologie grecque. Marlow pense à elles comme *les gardiennes de la porte des Ténèbres*²⁴⁷ et dès lors, on sent que les portes sur une expérience au dehors du cycle du *Même*, ouvriront. Le fait que Conrad fasse l'usage des éléments mythologiques, implique une conception nouvelle d'un monde à partir de son impensé et les possibilités indiquant en somme la possibilité des nombreux horizons à être déployé devant l'audience. Ces *gardiennes de la porte des Ténèbres* rendent possible l'ébranlement de tout (objets *construits par les hommes, ustensiles, maisons, rues, villes* ou on peut penser ici à tout ce que la civilisation occidentale garde en possession, y compris ses valeurs, ses habitudes, ses moraux.) ce que nous pensons comme existant nécessairement et d'une façon inébranlable.²⁴⁸

Ainsi les *ténèbres* signifient ici ce qui se pose comme la base précédant science, avant de la pensée, avant du jugement. On sent que le voyage est mené vers une vue du monde panthéistique, vers le monde décrit par Fanon qui ressemble à l'Afrique dont Marlow a eu l'expérience:

*« Je suis Noir, je réalise une fusion totale, une compréhension sympathique de la terre, une perte de mon moi au cœur de cosmos (...) J'épouse le monde ! Je suis le monde. Le Blanc n'a jamais compris cette substitution magique. Le Blanc veut le monde ; il le veut pour lui tout seul (...) En magicien, je vole au Blanc "un certain monde", pour lui et les siens perdu. Ce jour-là, le Blanc dut ressentir un choc en retour qu'il ne put identifier, étant tellement peu habitué à ces réactions. C'est que, au-dessus du monde objectif des terres et des bananiers ou hévées, j'avais délicatement institué le véritable monde. L'essence du monde était mon bien. Entre le monde et moi s'établissait un rapport de coexistence. J'avais retrouvé l'Un primordial. »*²⁴⁹

Cette description de Fanon évoque sans doute ce dont Merleau-Ponty parle alors qu'il mentionne la chair du monde dans *le Visible et L'Invisible*. Nous nous trouvons au moyen de l'expérience de Marlow, sur un niveau servant comme une base pour toutes des expériences possibles, un fond souvent référé par les représentants ou par

²⁴⁵ La Compagnie, « la plus grand-chose dans la ville » se trouve en contraste avec l'Afrique, se posant comme la place représentative de la civilisation et comme « la ville de le mort » (le sépulcre blanchi) à la fois.

²⁴⁶ Κλωθώ, Λάχεσις, Άτροπος.

²⁴⁷ CT, pp.94-5-6 et 182: «La vieille tricoteuse au chat envahissait ma mémoire, bien peu approprié pour être assise à l'autre bout de cette affaire.», Voir, HD, pp. 24-5-6 et 105.

²⁴⁸ Merleau-Ponty, *Le Sens et Non-sens*, p.21-2.

²⁴⁹ PNMB, pp.36 et 103.

les *corps dociles* de l'Occident comme le monde sauvage ou barbare. Mais ce fond, étant autant ignoré que vulgarisé, nous conduit vers un *il y a préalable*²⁵⁰ comme *le site, le sol du monde sensible et du monde ouvré*, comme *l'historicité primordiale*, rendant possible de penser au corps et au monde comme mêlés²⁵¹. Contrairement à une pensée d'un monde dérivé de *la création ex nihilo*, retrouver un monde, en ce sens païen où il s'agit d'un monde *comme un ouvrage inachevé selon le mot profond de Malebranche*²⁵², peut nous aider à voir aussi la liberté du sujet comme *entrelacé au devenir du monde*²⁵³. Revenant à la nouvelle, nous pouvons remarquer comment Marlow, dans sa propre liberté, trouve la limite de la perspective occidentale tandis qu'il se rend compte de l'absurdité de la prétention d'avoir le monde en tant que totalité épuisable sous son regard. À cet égard, son expérience en Afrique ne présente pas une confirmation des mondes séparés des individus, des peuples, chacun ayant son propre monde ; par contre, ce dont s'agit ici est *des différents niveaux du rapport au monde qui s'ancrent dans un niveau primordial, qui est l'expérience de ce contact sensible depuis toujours du sujet avec le monde*²⁵⁴. Alors, ce que l'on dit à l'égard des mondes séparés, comme dans l'exemple du discours du colonialisme où une distinction entre *ce* monde de la civilisation et l'autre des barbares est mise en avant, ou ce que l'on indique comme des différentes perspectives, ne signifie que des différentes manières du rapport à un *il y a préalable* qu'est le monde commun. D'autre part, il me semble qu'à ce niveau primordial tous des hommes et toutes des choses ne sont pas hiérarchisés, les séparations entre eux à partir de leurs êtres ne sont pas encore appliqués au moyen de la pensée (qui nécessairement appartient aux limites d'une perspective). En bref dans ce niveau pré-objectif, la femme, l'homme, le noir, le blanc ou le jaune se sont déjà inscrits dans une manière co-existentielle. Ainsi je les considère comme appartenant à ce fond de la pré-pensée. En ce sens, les interprétations et les catégorisations hiérarchiques produisent toutes sortes des discours à l'égard de la race et du genre imposant la différence entre les sexes et les diversités parmi les couleurs de peau des corps des individus. Cela devient une matière pour le discours sociale, politique ou scientifique, et ces interprétations se présentent en effet comme le problème essentiel. Malheureusement, les identités qui

²⁵⁰ Comme on peut ici remarquer, nous sommes sur le point que nous avons auparavant mis en avant pour le repenser à la suite, en ce qui concerne le rapport du corps-sujet avec le monde qui joue un rôle principal pour son rapport avec autrui.

²⁵¹ Merleau-Ponty, *Œil et l'Esprit*, pp.12-3.

²⁵² Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, p.49.

²⁵³ Zielinski, p.133.

²⁵⁴ Ibid, p.124.

nous sont très familières dérivent de ces sortes de discours. Au moyen de celles-ci, les corps des individus sont rendus pathologiques et les individus sont forcés de porter toute la lourdeur des leurs corps comme cadavres. Et évidemment, cela n'est qu'un produit d'un malentendu en ce qui concerne le corps qui est ainsi maintenu comme un objet fixe, plutôt que comme une manière d'être au monde. Et puis, le monde est considéré comme la somme des objets, exposé aux dualismes infranchissables plutôt que comme un monde commun. En un mot, dans un monde limité à une perspective (celle de l'Occident), toutes les identités distribuées et imposées par *un regard invisible* à partir des corps des individus en tant que des objets qualifiés selon leurs couleurs et leurs sexes, ne cessent jamais de poser de problèmes considérables.

La différence d'autrui que nous envisageons, ne dérive pas de leurs corps considérés comme des objets. En effet, c'est leur manière d'être au monde²⁵⁵, de leur relation au monde qui mène à leur problématisation comme l'*autre*. À cet égard, nous pouvons constater la diversité des cultures, et aussi la contingence des relations individuelles entre des hommes comme pensable à partir des manières d'être-au-monde. Et en ce qui concerne l'attitude occidentale, on rencontre qu'aussi que l'existence d'une grande histoire est réduite à sa soi-disant *globale* histoire comme si elle était un produit d'un regard sans perspective, que les diversités des manières d'être-au-monde sont réduites à ce que l'Occident valorise comme le propre manière d'être-au-monde. Par conséquent, les identités pathologiques dont nous parlons ont surgi. Tout au long de sa tradition, ses mécanismes de pouvoir, y compris sa philosophie et sa science ont saisi des individus, soit occidentaux, soit colonisés ou des membres d'une culture toute étrange aux limites de sa *pensée du survol* en considérant tous ceux-ci et aussi des choses au monde comme vus et pensés totalement dans leur être. Tandis que l'Occident renonce ainsi aux *ténèbres* que l'on peut dire à l'égard de tout ce qui n'a pas été pensé ou de *l'excès de la chair*, il affirme qu'il apporte la lumière de son regard objectivant sur ces ténèbres ayant besoin de les reproduire de sa *pensée du survol*. Mais cette attitude tient compte du monde comme une lumière globale. De cette manière, tous des individus sont considérés comme s'ils avaient leur partage de cette lumière tandis que leur être est

²⁵⁵ Selon Merleau-Ponty, le corps se trouve au monde dans le mode de « je peux ». Donc selon Zielinski, « chez Merleau-Ponty, ce n'est pas l'intentionnalité de la conscience qui trouve le corps, mais le *je peux* corporel originnaire qui situe le sujet dans un monde » (Voir Zielinski, p.101.)

problématisé, catégorisé et défini selon des normes qui indiquent ses limites. D'autre part, alors que la perspective d'une telle attitude tire les limites du *Même*, elle, en fait, crée sa propre prison où manque une ouverture propre. Ainsi s'il y a des ténèbres, c'est évidemment les ténèbres de telle attitude dont s'agissent ici. Dans la nouvelle, Marlow s'est rendu compte de ces *ténèbres* de la civilisation face aux ténèbres qui prétendent correspondre au monde de soi-disant « barbares ».

« Non, ils ne m'ont pas enterré, quoiqu'il y ait eu une période que je me rappelle obscurément, avec des frémissements de stupeur, comme un passage à travers un monde inconvenable qui ne recéait espoir ni désir. Je me retrouvais dans le cité sépulcrale, j'en voulais à ces gens que je voyais courir par les rues pour se chiper quelques sous les uns aux autres, pour dévorer leur infâme cuisine, pour avaler leur mauvais bière, pour rêver leurs rêves insignifiants et stupides. Ils empiétaient sur mes pensées. C'étaient des intrus de qui la connaissance de la vie était pour moi une irritante imposture, tant je me sentais certain qu'il n'était pas possible qu'ils connaissent les choses que je connaissais. Leur comportement, qui était simplement celui d'individus comme allant à leurs affaires dans la certitude d'une sécurité parfaite, me blessait comme les bravades outrageantes de la sottise en face d'un danger qu'elle est incapable de concevoir. Je n'avais pas spécialement le désir de les éclairer, mais j'avais quelque peine à me retenir de leur rire à la figure, pleins comme ils étaient de stupide importance. »²⁵⁶

Alors, le voyage que Marlow a commencé en poursuivant son identité véritable, aboutit dans la reconsidération *qu'il y a, dans toute présentation, de l'imprésentable²⁵⁷*, dans tout de visible, de l'invisible, dans toute présence, de l'absence, dans tout le réfléchi de l'irréfléchi, dans toute la lumière des ténèbres qu'est la négativité qui correspond à son tour, à la *mise en question de la prétention du sujet à toute-puissance de la connaissance ou de la thématization²⁵⁸*. Marlow est parvenu à ce point à l'aide de l'*autre* comme l'homme noir et la femme qu'il trouvait face à lui, ou dans les termes de Merleau-Ponty, *de son côté²⁵⁹*. En ce sens, il remarque que l'ouverture au monde ou la liberté d'individu ou *la fuite* du pour-soi,

²⁵⁶ CT, p.192. «No, they did not bury me, though there is a period of time which I remember mistily, with a shuddering wonder, like a passage through some inconceivable world that had no hope in it and no desire. I found myself back in the sepulchral city resenting the sight of people hurrying through the streets to filch a little money from each other, to devour their infamous cookery, to gulp their unwholesome beer, to dream their insignificant and silly dreams. They trespassed upon my thoughts. They were intruders whose knowledge of life was to me an irritating pretence, because I felt so sure they could not possibly know the things I knew. Their bearing, which was simply the bearing of commonplace individuals going about their business in the assurance of perfect safety, was offensive to me like the outrageous flauntings of folly in the face of a danger it is unable to comprehend. I had no desire to enlighten them, but I had some difficulty in restraining myself from laughing in their faces, so full of stupid importance», Voir HD, p.114.

²⁵⁷ VI, p.281.

²⁵⁸ Zielinski. p. 187.

²⁵⁹ VI, p. 86.

tous sont rendus possibles par l'existence de cet *autre* et garantis à travers des rapports avec lui. C'est ainsi que nous pouvons constater comment Marlow s'interroge sur son identité en tant qu'homme blanc face à l'homme noir, ou en tant qu'homme face à la femme. Par conséquent, Marlow se découvre tout à coup comme un néant toujours dans l'Être, comme un corps-sujet, mais dans le corps non-objectivé, comme une liberté toujours liée aux limites de la manière d'être du corps et comme un indéterminé (ce qu'est pour-soi) toujours saisi par des déterminations. Il renouvelle sa perspective à l'égard de son identité. D'abord, il agit avec la liberté de nier ce qu'il est; mais il se rend compte du fait que l'on peut nier ce qu'on veut, pourtant, on ne peut pas l'annuler. Ainsi c'est sa facticité même qu'il porte derrière lui comme immergée dans son corps qui ne peut pas du tout être annulée. Mais évidemment jusqu'à ce point, l'identité dérivée de sa facticité était construite au moyen des relations avec des autres individus. Et sans doute, à premier abord, pour être un colonisateur, on a besoin d'avoir devant lui un autre comme le colonisé. D'autre part, si l'on veut nier cette identité, sa liberté lui suggère de s'engager ailleurs²⁶⁰. Et cela n'est possible qu'au moyen d'un rapport renouvelé avec l'*autre*, en le reconnaissant dans sa propre altérité. Même si l'on a peur de ce qui apparaît au dehors du cycle du *Même*, cette altérité, en fait, se livre comme la garantie de la liberté de ce premier en rendant possible son ouverture au monde. En tout cas, Marlow a réussi à réaliser cette ouverture.

²⁶⁰ PP, "La Liberté".p.519.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, j'ai tenté de mettre en avant une interrogation profonde par le protagoniste du *Au Cœur des Ténèbres* de Conrad qui implique une recherche de sa vérité face à son identité. En suivant les points du *Même*, de l'*altérité*, du *Moi* et de l'*autre* et en me limitant au contexte coloniale de la nouvelle, j'ai placé le cadre de ce mémoire autour d'un homme qui, à partir de son expérience dans un autre monde qu'est l'Afrique, parvient à *réapprendre à voir*²⁶¹ son milieu, lui-même dans ce milieu, le monde, lui-même dans ce monde et *autrui*, et lui-même dans un rapport inextricable avec celui-ci dans la mesure où il est inscrit dans ce monde avec son corps.

Tout d'abord j'ai traité de la recherche d'une identité véritable par Marlow dans la nouvelle, comme une recherche d'un *en-soi* par le *pour soi*. La question de l'identité n'exclut pas la considération de la réalité humaine dont sa dimension, comme un manque perpétuel est soulignée par Sartre. En ce sens l'individu qui est *pour-soi* se pose comme une *fuite* ou un *néant*. Notre protagoniste s'efforce de trouver ce qui peut combler le clivage dans son être. Ainsi il se dirige vers le passé pour saisir son *en-soi* par les indices de sa facticité, mais lui-même enfoncé dans un présent éternel, ne peut acquérir un remède du passé, puisqu'il ne peut pas se réunir avec ce qu'il a été en arrière. Mais il ne peut pas encore répondre à la question « qui suis-je ? ». C'est seulement après son rencontre avec l'*autre* qu'il peut appréhender le sens du passé, de son identité et de son être comme la néantisation de l'*en-soi* à travers de la vérité de la vie qu'est la temporalité. Cette rencontre aussi marque le moment où on peut noter, en suivant Hegel, comment l'*être-pour-soi* découvre qu'il est un *être-pour-autre* également, comment il n'est *pour-soi* véritablement que par la médiation de cet *autre*. Mais encore la recherche de la vérité à l'égard de son être ne peut être justifiée que par la sortie de son intériorité qui est rendue possible par la reconnaissance de l'existence de l'*autre*. De plus, la découverte de sa propre liberté

²⁶¹ Zielinski. p.129.

et son attitude négatrice à l'égard de son identité sont aussi rendus possibles par cet *autre* qui, selon Hegel, fait remarquer la vie comme un produit de l'interaction de toutes les consciences de soi, formant une sorte de réseau des relations entre elles et qui aussi montre le reflet venant de son miroir comme problématique concernant ce que la première conscience de soi est. De plus, le *pour-soi* se découvre aussi comme la vie, puisque son corps devant l'*autre* déjà l'implique, alors que la vie comme le réseau des relations a l'empreinte sur son corps comme dans le cas de son identité. Tous les problèmes de l'identité dérivent de la détermination et de la fixation de son être à partir de son corps considéré comme un objet. Cela se présente telle une même procédure appliquée à tous individus. Et Marlow est obligé à transformer son question « qui suis-je ? » en « comment suis-je au monde ; de quelle manière vis-je ? ». Ce « comment » à son tour, fait apparaître sa recherche dans ce voyage comme la poursuite de ce qu'il n'est pas. Parce que le *néant*, le flux perpétuel, la liberté qu'il est, ne lui permet que de penser comme un corps d'un comportement (non pas un corps-objet) se révélant dans les choix et les décisions d'un corps-sujet.

Toutefois, Marlow comprend bien qu'il est lui-même complice dans le projet colonial. C'est ce projet que l'on doit considérer comme un produit d'une tradition limitée à une certaine perspective. Tenant compte de celle-ci, j'ai mis en avant la question de *facticité*. Marlow veut nier certains aspects de son identité, sinon son identité toute entière. Mais la liberté qu'il trouve comme son propre être qui correspond à la négativité, implique des limites également. Et la question de *facticité* se trouve sur ce point-ci. Avoir la liberté pour nier ce qu'il est, pour exécuter des opérations négatrices ne rend pas possible une annulation total à cet égard. Comme l'esclave de Hegel ne peut pas risquer sa vie en abandonnant son corps après avoir appris que son corps est en fait la vie elle-même, Marlow aussi note que les empreintes du passé sur son corps, en tant que *facticité*, appartiennent à sa réalité humaine qui ne peut pas être annulé.

Dans la mesure où sa *facticité* est concernée, Marlow a ses propres choix et décisions que l'on appelle la liberté. Ainsi il est devenu un capitaine au service des intérêts de l'Occident. Mais son expérience en Afrique rend douteuse cette sorte de liberté. Tandis qu'il se rend compte de son être comme un *corps docile* pour le *biopouvoir* occidentale, le problème plus sérieux de l'identité de l'*autre* aussi le

frappe. Par conséquent, la recherche de son identité véritable devient une question profonde s'étendant jusqu'à inclure la question de l'identité imposée sur l'*autre*, dont le corps est rendu pathologique. Ainsi la rencontre de Marlow avec l'*autre* comme l'homme noir ou la femme, fait émerger les nuances considérables cachées dans le cas de l'identité. C'est la hiérarchie entre les identités constituée à partir de ces corps problématisés des individus qui nous a fait remarquer comment le regard occidental n'est pas du tout égalitaire dans le sens de l'humanisme suggère par les apports des Lumières.

Dans la deuxième partie Merleau-Ponty, Foucault et Fanon m'ont particulièrement aidé pour la formation de l'entrecroisement de la corporéité, du *biopouvoir* et des identités imposées par ce dernier sur des individus (l'homme blanc, l'homme noir, et la femme). D'autre part évidemment il y a toujours face à nous ce que signifie la liberté dont nous avons parlé comme comprise dans l'attitude de l'homme moderne. La recherche de Marlow doit être associée aux questions de la modernité en général. C'est ce que j'ai tenté de tirer de l'expérience de Marlow. L'attitude interrogatrice qui est comprise dans cette expérience se renvoie à la liberté qui indique la manière d'être au monde du corps-sujet. Ainsi tout au long de ce mémoire, les termes comme *négativité*, *ouverture au monde* et *transcendance de l'altérité* sont présents pour souligner la liberté d'interroger -malgré la facticité- que sous-entend ce voyage-même de Marlow.

En considérant es tous les deux parties de ce mémoire nous pouvons dire qu'il s'agit ici d'une découverte à l'égard du sens du *pour-soi* en tant qu'un flux, saisi par le flux de la vie. Et l'*autre* joue le premier rôle dans cette découverte. L'identité elle-même signifie l'image du soi-même dans le miroir de l'*autre*. Chaque *autre* démontre ce qui n'est pas vu encore à l'égard de soi-même. En ce sens, l'*autre* rend visible ce qui est l'invisible en nous-mêmes ; pourtant ce sont les petites parties de nous-mêmes qui sont devenues visibles et il y reste toujours de l'invisible qui nous embrase -aussi toutes les choses et le monde. Chaque *autre* désigne une autre dimension de nous-mêmes, même si le fait que celle-ci fasse partie de notre être peut être mis en doute. La raison pour laquelle les identités sont toujours problématiques provient du problème dans le miroir de l'*autre*. Alors que nous posons la question tout comme Marlow: « est-ce que je suis vraiment cette personne? » nous nous

trouvons en fait au niveau des contingences dérivant de nos rapports avec chaque *autre*. Ainsi la manière dont nous sommes vus fait écho sur notre identité. Il n'y a pas d'identité qui ne puisse être questionnée, puisque aucune n'est universelle et nécessaire. De cette façon, on est un colonisateur dans la mesure où on se trouve face à l'*autre* colonisé, et l'Occident et ses représentants politiques et économiques, tels que des institutions, des compagnies servant aux intérêts ; on est ami dans la mesure où on se trouve lié au quelqu'un fidèlement ; on est un homme ou un mari ou un amant dans la mesure où on se trouve devant une femme dans un rapport sexuel ou familial. Aussi on est un rebelle et hors des normes et de la loi dans la mesure où on défie les valeurs occidentales. En tout cas, on est positionné devant un *autre* ou des *autres*. Mais toujours il surgit plusieurs « Moi »s plutôt qu'un « Moi » qui pourrait indiquer ce que « je suis ». Ainsi, parler d'« homme blanc » reste plus abstrait ; parce que l'on doit connaître toutes les limites de cet « homme blanc » à l'égard de ce que ce terme comprend et devant quelle(s) personne(s) il le comprend.

En Afrique, Marlow se trouve devant celui qui était qualifié de barbare, un animal sauvage, tandis qu'il est témoin de tous les massacres que cet homme soi-disant barbare subit. Il fait aussi face à la femme (l'*autre* en ce sens du sexe/genre et l'*autre* en ce sens de la race à la fois) qui signifie la femme sans des « parenthèses », c'est-à-dire sans des normes occidentales normalisant son corps qui est, selon cette perspective, intrinsèquement pathologique. Marlow se rend compte du fait que l'identité imposée de cette façon produit des hommes, de leurs corps vivants, les cadavres dont la réalité humaine est annulée. Telle identité les oblige à vivre ainsi, en portant toute la lourdeur de leurs corps objectivé.

Mais *au cœur des ténèbres*, ce qui est révélé, est la peur, ou d'après les termes de Kurtz l'« horreur » comme l'origine du refus de reconnaître l'*autre* dans son altérité. Cette reconnaissance serait la confirmation de l'invisible, de l'irréfléchi, de l'indéterminé, ou des ténèbres. Considérer l'*autre* comme un *voyant* dans son altérité, comme un regard qui « me » regarde de nulle part, qui semblerait ainsi garder un secret de mon être serait l'acceptation que l'on a un corps et donc y porte la mort imminente. Cet *autre* me regardant se transformerait ainsi en la mort qui est l'*autre* en tant que le maître absolu. Dans ce mémoire où nous avons allégué l'interrogation de soi comme l'attitude de l'homme moderne, nous avons aussi fait

allusion à la description de la modernité par Baudelaire comme un *cortège funèbre* sur laquelle Foucault attire l'attention. Et dans *Au Cœur des Ténèbres* de Conrad, alors qu'il présente un récit sur la rencontre avec l'*autre* et la vérité des identités, il nous inclut tout de même dans un tel cortège funèbre. Avant de passer la frontière de la mort, Kurtz dit à Marlow : « L'horreur ». En effet, ce moment peut nous aider à questionner une attitude qui n'impose qu'une perspective, ignorant la diversité d'autres, et de parler d'une ouverture au monde, non pas à « Mon monde » mais au monde commun.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de Joseph Conrad

- CONRAD, Joseph, **Au Cœur des Ténèbres**, traduit d'anglais par J.-J. Mayoux, Flammarion, Paris, 1989.
 CONRAD, Joseph, **Heart of Darkness**, Penguin, UK, 2000.

B. Ouvrages généraux

- ARISTOTE, **Poétique**, trad. par Michel Magnien, France, Le Livre de Poche, 1990.
 BUTLER, Judith, **Trouble dans le Genre**, Paris, La Découverte, 2005.
 COFFIN, G. Judith, et al, **Western Civilizations**, New York, Norton, 2002.
 DIREK, Zeynep, **Başlık Deneyimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2005.
 FANON, Frantz, **Les Damnés de la Terre**. Paris, La Découverte, 2002.
 FANON, Franz, **Peau Noir, Masques Blancs**, France, Editions du Seuil, 1971.
 FOUCAULT, Michel, **Histoire de la Sexualité 1, La Volonté de Savoir**, Paris, Gallimard, 1976.
 FOUCAULT, Michel, **Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2** (le titre originel: **Dits et Ecrits**, Gallimard, 1994), traduit par Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
 GORDON, Colin, **Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)**, New York, Pantheon .Books, 1980.
 GRIER, Philip T., **Identity and Difference, Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics**, USA, State Uni. of NY Press, 2007.
 GUIGNON, Charles; PEREBOOM, Derk, **Selections of « Being and Time », in Existentialism : Basic Writings**, Indianapolis, Hackett, 1995.
 HEGEL, G.W.F., **Logique** Vol.I-II, Paris, Aubier, 1974.
 HEGEL, G.W.F., **Phénoménologie de l'Esprit**. Vol : I, Paris, Aubier, 1941.
 HOULGATE, Stephen, **An Introduction to Hegel; Freedom, Truth and History**, USA, Blackwell Publishing, 2005.
 HUSSERL, Edmund, **Experience and Judgement**, traduit par J.S. Churchill et Karl Ameriks, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
 KOJÈVE, Alexandre, **Introduction to the Reading of Hegel, Beginning and End**, Basic Books, New York, 1969.
 KOJÈVE, Alexandre, **Introduction to the Readings of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**, ed. A. Bloom, traduit. par J.H. Nichols. Ithaca, NY, Cornell Uni. Press, 1980.
 KRELL, David Farrel, **Of Memory, Reminiscence and Writing: On the Verge**, John Wiley and Sons, USA, 1990.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, **Race et Histoire**, Unesco, 1959; “Race et Culture”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, c. XXIII, no:4, 1971. (Irk, Tarih ve Kültür, traduit par. Haldun Bayrı, Reha Erdem, et al. Istanbul, Metis yayınları, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Éloge de la Philosophie**, Paris, Gallimard, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Le Visible et L’Invisible**, Paris, Gallimard, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Œil et l’Esprit**, Paris, Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Résumés de cours au Collège de France, 1952-1960**, Paris, Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Sens et Non-sens**, Paris, Gallimard, 1996.
- MOUILLIE, Jean-Marc, **Sartre et la Phénoménologie**, ENS Editions:Lyon, France, 2000.
- RABINOW, Paul, **The Foucault Reader**, London, Penguin,1991.
- SAID, Edward. W., **Culture et Impérialisme**, traduit d’anglais par Paul Chemla, France, Fayard Le Monde Diplomatique, 2000
- SAID, Edward W., **Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca** (le titre originel: Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Columbia Uni. Press, New York, 1983), traduit par. Ferit Burak Aydar, Istanbul, Agora Kitaplığı, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul, **L’Être et Le Néant, Essai d’Ontologique Phénoménologique**, Paris, Gallimard, 1994.
- WEBBER, Andrew J., **Theories and Practices of The Doppelgänger**, New York, Oxford Uni. Press, 1996.
- ZIELINSKI, Agata, **Lecture de Merleau- Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l’autre**, France, Presses Universitaires de France, 2002.

C. Articles

- FOUCAULT, “What is Enlightenment”, **The Foucault Reader**, ed. Rabinow. London, Penguin, 1991.

ANNEXE

RÉSUMÉ D'AU CŒUR DES TÉNÈBRES

Au Coeur des Ténèbres commence par un narrateur anonyme qui dans un bateau, sous le nom de Nellie, attend le changement de la marée et avec les trois autres auditeurs, écoute la narration de Marlow. Celle-ci constitue le cœur de la nouvelle à travers laquelle le principal personnage, Marlow s'efforce d'exprimer l'impact de son expérience quand il était au Congo, servant comme capitaine pour un compagnie belge qui y fait du commerce.

Après avoir travaillé pendant six ans dans les mers de Chine, en Pacifique et en l'Océan Indien il retourne au Grande-Bretagne et y reste sans travail. Puis, il décide d'aller au Congo afin de réaliser son rêve d'enfance et aussi il sait bien que là-bas il s'agit d'un intérêt continental. Par conséquent il a recours à certains hommes, mais personne ne l'aide dans ce côté, et il tente sa chance avec les femmes, qui s'avère bénéfique. Grâce à sa tante qui a des relations avec certains personnages estimables, Marlow reçoit sa nomination en tant que capitaine d'un vapeur de rivière dont le dernier capitaine a été tué par des africains. Avant la participation au vapeur il avait signer le contrat dans la Compagnie à Bruxelles. Quand il rentre dans la Compagnie, il y rencontre deux femmes qui tricotent la laine noire. Marlow pense qu'elles sont comme « les gardiennes de la porte des Ténèbres ». La visite au docteur, requise pour la formalité, présage une partie du destin des hommes qui vont en Afrique, dans le phrase du docteur : « Ce serait intéressant pour la science d'observer les changements mentaux des individus là-bas »

Avant de partir pour Congo, Marlow dit au revoir à sa tante qui dans sa naïveté attend de lui d'y apporter la lumière de la civilisation, ignorant les intérêts commerciaux dans cette région. Il commence son voyage jusqu'en Afrique par un vapeur de rivière français. En Afrique il se déplace à un autre vapeur de rivière dont le capitaine est un Suède. En route pour le comptoir de la Compagnie, le capitaine confirme les impressions de Marlow à l'égard d'inadaptabilité des hommes blancs aux conditions africaines (comme le climat). Ils meurent de maladies un par un ou ils se suicident. Dans ce comptoir Marlow attend la caravane pour le centre comptoir pendant dix jours et il se confronte au traitement brutal à l'égard des indigènes et les conditions terribles où ils sont forcés de travailler. Alors le chef comptable de la Compagnie parle d'un Kurtz éveillant la curiosité de Marlow dans cette personne ainsi. Selon lui, Kurtz est « l'agent de premier classe », ayant beaucoup de succès dans la collection d'ivoire. Quand Marlow arrive au centre comptoir, il remarque que son vapeur de rivière est dans une mauvaise condition et donc il doit être fixé, nécessitant que Marlow attende pendant des mois. Là-bas Marlow rencontre le

directeur et le briquetier qui révèlent qu'ils connaissent Kurtz également, reconnaissent ses réussites et son influence dans la région mais ils font sentir à Marlow qu'ils ne veulent pas que Kurtz progresse plus et ne gagne plus de pouvoir.

On dit que personne ne pouvait recevoir les nouvelles de Kurtz depuis longtemps et la seule chose qu'on ait entendue est qu'il était très malade. Finalement le vapeur de rivière, lequel est fixé, a dû partir en compagnie du directeur et des quelques agents et à rapporter Kurtz ; mais sur la route ils sont attaqués par les indigènes et un des Noirs qui travaillent avec les Blancs (le timonier de Marlow) dans le vapeur est tué. Le fait qu'ils arrivent au comptoir devient le point décisif où les avis de Marlow prennent une direction nouvelle à l'égard de Kurtz. L'homme qui est décrit en tant qu'un idéaliste, une personne remarquable; un émissaire de pitié et de science et progresse, est en effet celui qui est responsable de mettre sur les postes bordant le comptoir, les têtes des indigènes (qui sont rebelles à ses yeux). Au comptoir un Russe à l'apparence d'Arlequin les rencontre et se révèle comme celui qui les a laissés les bois en leur route là-haut. Le russe informe Marlow que Kurtz lui-même est comme Dieu parmi les indigènes et le fait qu'il commette les crimes comme tuer les Noirs, mettant leur têtes sur les postes comme les menaces pour les autres indigènes et qu'il pillage les villages afin de collecter plus d'ivoire, n'a pas le même sens dans le sujet de morale, parce qu'il ne s'agit ici que de Kurtz lui-même et ses propre jugements moraux. Les agents amènent Kurtz au vapeur de rivière avec les indigènes qui le portent sur une civière et qui se conformant à l'ordre de Kurtz, se dispersent dans la jungle. Une femme noire apparaît à la rive ; Marlow est informé par le Russe qu'elle est la maîtresse de Kurtz. Il lui divulgue aussi que l'attaque sur eux a été ordonnée par Kurtz lui-même, puisqu'il ne veut pas revenir sans réaliser ses plans dans la région. La nuit Marlow ne peut pas trouver Kurtz dans le vapeur et lorsqu'il va le chercher, il arrête la progression de Kurtz à quatre pattes, vers les indigènes au cours d'un rite en ce moment, et le convainc de revenir au vapeur avec beaucoup de difficulté. Lorsque Marlow et les pèlerins partent du centre comptoir avec Kurtz dans le vapeur, la femme noire réapparaît sur la rive et puis disparaît. Kurtz meurt en route après avoir dit comme son dernier mot (« horreur ») et laissant tout ses effets personnels à Marlow dont Marlow va sélectionner des lettres privées afin de les livrer à la fiancée de Kurtz, c'est-à-dire à sa Promesse (« Intended »). Marlow, après avoir subit une maladie grave retourne en Europe. À son retour, certaines personnes (comme le proche de Kurtz et l'avocat de la Compagnie) rendent visite à Marlow afin de récupérer les effets personnels de Kurtz, mais Marlow refuse de les donner. D'autre part il est informé sur les diverses manières d'être de Kurtz aux yeux des autres (un artiste et un politicien potentiellement). Quand c'est le tour de rendre visite à la fiancée qui est en deuil, elle révèle que Kurtz était le parangon de vertu et de la réussite. Et quand elle demande ce que fut son dernier mot, Marlow répond en mentant que ce fut son nom.

CURRICULUM VITAE

Né le: 21 Janvier 1985 à İstanbul

Formation:

2009-2012: Master de recherche en philosophie (Université Galatasaray, Turquie)

2007-2008: Diplôme d'enseignement de l'anglais (Université Marmara, Turquie)

2003-2007: Diplôme de langue et littérature anglaises (Université Istanbul, Turquie)

1996-2003: Diplôme de Fin d'Etudes Secondaires (Kadıköy Mustafa Saffet Anadolu Lisesi, Turquie)