

## Le Fanon de H. Bhabha : ambivalence de l'identité et dialectique

Maria-Benedita Basto (Centre d'Études Africaines, EHESS, Paris, École Supérieure d'Éducation, Viana do Castelo)

### Introduction :

Dialectiser les identités constitue dans la lecture de Fanon de Homi Bhabha un point de départ négatif pour inscrire ce qu'il conçoit comme « l'émergence d'une pensée véritablement radicale qui ne fait jamais aube sans produire une obscurité incertaine »<sup>1</sup>. Ce qui est en question ici est la fin de l'idée de l'individu ou du récit représentatif occidental de la personne à laquelle correspond selon Bhabha une épistémologie de la réalité et de l'apparence. Cela implique de rompre avec l'idée d'une relation dialectique hégélienne entre deux identités opposées – le maître et l'esclave – qui donnera la possibilité de penser un processus historique orienté vers une réconciliation ultime et la transformation totale de l'homme. Selon Bhabha, à la place de ce qu'il associe avec un paradigme humaniste, auquel Fanon aurait souscrit en dernier compte, peut être énoncé une autre approche qui émerge de sa recherche d'une dialectique de la libération. Il s'agit d'une identité ambivalente qui s'alimente des dynamiques de l'inconscient et dans laquelle le désir se situe toujours en référence à la place qu'occupe l'*Autre* : le colonisé veut prendre la place du colon, rêve d'une « inversion des rôles »<sup>2</sup>, et s'inscrit par conséquent toujours à au moins deux places à la fois.

Ma communication tentera deux choses : d'abord, de circonscrire cette idée d'une identité ambivalente chez Fanon qui selon Bhabha découlerait de son œuvre, même si c'est contre sa propre orientation humaniste ; ensuite, de sonder la fertilité de cette approche pour la compréhension de l'action politique. J'aimerais ici reconsidérer brièvement la façon dont Bhabha comprend la dimension dialectique de Fanon. Plus concrètement, j'examinerai si la dialectique est vraiment autant incompatible avec l'identification ambivalente que Bhabha le prétend.

Une petite remarque avant de commencer. Dans son approche, Bhabha se réfère essentiellement à *Peau noire, masques blancs* (PNMB, 1952), livre pour lequel il écrit en 1986 une préface qui fournira la base pour un article plus long publié en 1994 dans son fameux recueil *The Location of Culture*. Vu les limites de temps, je me baserai dans cette communication essentiellement sur ce travail moins connu de 1986. Bhabha a également préfacé récemment *Les damnés de la terre* (1961), mais du point de ses théorisations, sa

---

<sup>1</sup> P. 113, H. Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition" (Foreword to F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press, 1986) républié dans P. Williams & L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York: Columbia University, 1994, pp. 112-123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

lecture de PNMB est décisive. Pour illustrer le rapport entre ambivalence et subversion politique, Bhabha cite également l'essai de Fanon « l'Algérie dévoilée »<sup>3</sup>.

### **L'identité ambivalente ou la place de l'Autre dans le soi**

Une clef importante pour accéder à la perspective ouverte par le travail de Frantz Fanon donnée par la lecture de Homi Bhabha concerne un questionnement : « qu'est ce que l'homme noir veut ? »<sup>4</sup>. Empruntée à Sigmund Freud – « qu'est ce que la femme veut ? » – cette interrogation permet à Bhabha à la fois d'écarter la dimension humaniste chez Fanon et de mettre en avant ce qu'il conçoit comme la véritable originalité de *Peau noire, masques blancs*. En effet, la question que pose Fanon ne concerne pas une interrogation ontologique sur *Qui* est l'homme aliéné. Cela conduirait vers une affirmation de l'identité comme quelque chose de donné et vers un grand récit réaliste qui constituerait la trame des faits sociaux et historiques devant lesquels émergent les problèmes du psychisme individuel ou collectif. « Qu'est ce que l'homme noir veut ? », ouvre, au contraire, la voie vers une interrogation sur la condition historique de l'homme colonial à travers la question du désir du sujet. Selon Bhabha, en lisant PNMB, il est alors crucial de respecter la différence entre « l'identité personnelle »<sup>5</sup> comme intimation de réalité ou intuition de l'être et le problème psychanalytique de l'identification qui soulève toujours la question du *sujet* et du *désir*. Avant de préciser quelles sont les conséquences de ce désir, remarquons que pour Bhabha le *vouloir* soulève la question de la « *demande politique* »<sup>6</sup> et des « moyens par lesquels nous reconnaissons et identifions son *agencement* »<sup>7</sup>. Nous trouvons ici un aspect essentiel de l'approche théorique de Bhabha : celui-ci consiste à explorer un terrain pour l'action politique qui se situe, selon lui, au delà de la dialectique des rapports antagonistes et binaires entre acteurs préconstitués. J'y reviendrai.

Examinons d'abord les trois conditions qui sous tendent pour Bhabha la compréhension d'un processus d'identification moyennant une analytique du désir. Une première caractéristique de ce processus concerne l'existence du colonisateur et du colonisé en relation avec « une Altérité, son regard ou lieu »<sup>8</sup> qui s'articule à travers une demande à un objet extérieur. L'exemple que Fanon donne de cette relation concerne l'échange des regards entre natif et colon qui structure leur relation psychique. Le natif veut être à la place du colon, veut pouvoir se regarder à partir de la place de l'autre. Le

<sup>3</sup> Fanon, Frantz, « L'Algérie dévoilée », pp. 16–47 in *Sociologie d'une révolution/L'An V de la révolution algérienne*, Paris: Maspero, 1968.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 115

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 117

colon reconnaît avec amertume « qu'ils veulent prendre notre place »<sup>9</sup>. Le rêve de l'inversion des rôles ouvre un espace fantasmagorique de « possession » sous la forme d'une place que le sujet n'arrive jamais à occuper à part entière. Cette relation a comme conséquence un deuxième trait : captif de la tension entre demande de soumission et désir d'accéder à la place de l'autre, la place de l'identification devient un espace de *scindement*. Dans ce sens, la fantaisie du natif serait d'occuper la place du maître tout en gardant la colère de la *revanche* de l'esclave. PNMB ne correspond donc pas à une division, mais à une image dédoublée, à la situation d'être sur deux places à la fois qui rend impossible à l'évolué (l'assimilé) d'accepter l'invitation à adopter l'identité du colonisateur : « Vous êtes un médecin, un écrivain, un étudiant, vous êtes *différent*, vous êtes un de *nôtres* »<sup>10</sup>. Selon Bhabha, c'est à travers cet usage ambivalent de la différence – être différent de ceux qui sont différent vous rend identique – que l'inconscient parle de la forme de l'Altérité, conçue comme « l'ombre attaché de déférence et de déplacement »<sup>11</sup>. On ne peut donc pas parler d'un soi colonisé, ou d'un autre colonisé, mais d'une distance dérangeante entre les deux qui constitue la figure de l'altérité coloniale – l'artifice de l'homme blanc inscrit sur le corps de l'homme noir.

Troisièmement, Bhabha affirme que la question de l'identification n'est donc jamais l'affirmation d'une identité pré-donnée. Il s'agit toujours de la production d'une image d'identité et de la transformation du sujet en assumant cette image. La demande d'identification, le désir de reconnaissance « - c'est-à-dire, être *pour* un Autre – a comme conséquence la représentation du sujet dans l'ordre différenciant de l'Altérité »<sup>12</sup>. L'identification, conclut Bhabha, est alors toujours constituée par un « retour de l'image de l'identité qui porte la marque du scindement dans cet Autre endroit duquel elle est issue »<sup>13</sup>. Bhabha évoque ici les parallèles entre Fanon et Lacan pour lesquels les moments primaires d'une telle répétition du soi résident dans le désir du regard et dans les limites du langage. Pour l'identification, l'identité n'est donc jamais un *a priori*, ni un produit fini, c'est seulement un processus problématique d'accès à une image de totalité. L'accès à l'image de l'identité n'est toujours possible que par la négation d'un sens d'originalité ou de plénitude. Cette négation se manifeste à travers le principe de déplacement et de différenciation associés aux couples absence et présence, représentation et répétition qui le rendent une réalité liminale. Fanon lui-même affirme qu'il s'appuie ici sur la notion lacanienne du stade du miroir. Selon Fanon, cité par

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

Bhabha « il ne fait plus de doute que le véritable Autrui de l'homme Blanc est et demeure l'homme Noir. Et inversement »<sup>14</sup>. Seulement, pour le Blanc, Autrui est perçu sur le plan de l'image corporelle, absolument comme le non-moi, c'est-à-dire le non-identifiable, le non-assimilable.

Bhabha trouve ici, comme je l'avais déjà suggéré, un terrain d'agencement politique. Ce terrain est présenté comme non-dialectique dans le sens que la structure manichéenne de la conscience coloniale ne retrouve aucune réconciliation dans une totalité supérieure. Bhabha évoque à cet égard la description de la démographie de la ville coloniale décrite par Fanon dans les *Damnés de la terre*, où les zones natives et coloniales restent opposées. Elles ne sont pas au service d'une unité supérieure. Cependant, à la différence de Fanon, Bhabha voit une dynamique possible dans le moment non-dialectique de la relation manichéenne. Dans cette dynamique, qui suit la trajectoire du désir colonial, il est possible de *traverser*, même de *déplacer* les frontières manichéennes. En occupant deux places à la fois, le sujet colonial dépersonnalisé et disloqué peut devenir un objet incalculable, littéralement, « difficilement à placer »<sup>15</sup>. Selon Bhabha « la demande de l'autorité ne peut pas unifier son message ni simplement identifier ses sujets »<sup>16</sup>. En ce sens, la stratégie du désir colonial met en scène le drame de l'identité au point où – je cite – « le masque noir glisse pour révéler la peau blanche »<sup>17</sup>. « A cette bordure, entre le corps noir et le corps blanc, se trouve une tension entre la signification et l'être (...) demande et désir »<sup>18</sup>. C'est de cette tension – à la fois psychique et politique – que selon Bhabha peut émerger une stratégie de la subversion. Pour exemplifier une forme de pouvoir qui est exercée aux limites de l'identité et de l'autorité dans « l'esprit moqueur du masque et de l'image »<sup>19</sup>, Bhabha cite l'essai de Fanon « l'Algérie dévoilée »<sup>20</sup>. Ce texte concerne les femmes algériennes voilées qui traversent des frontières manichéennes pour réclamer leur liberté. La tentative du colonisateur de dévoiler la femme algérienne ne transforme pas simplement le voile en symbole de résistance, mais celui-ci devient une technique de camouflage, un moyen de lutte qui sert notamment à dissimuler des bombes. Ce qui se dessine pour Bhabha dans cette idée de subversion politique est l'idée d'une « liberté difficile et même dangereuse »<sup>21</sup>. Cette liberté est marquée par une tension durable dans laquelle le soi met en question son image

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 119.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Fanon, Frantz, 1968, *op.cit.*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 122.

fantasmatique d'un passé originaire ou d'un futur idéal. Le soi confronte de cette manière – affirme Bhabha – le paradoxe de sa propre création. Il s'agit bien d'un état de choses où les dynamiques de subversion sont permanentes et non soumises à une quelconque synthèse ou réconciliation.

J'aimerais mettre encore en avant un dernier trait que Bhabha associe à la discussion de l'aliénation coloniale de la personne chez Fanon. Discussion qui signifie la fin d'une idée de l'individu et qui produit une urgence dans sa recherche d'une forme conceptuelle pour saisir l'antagonisme social de la relation coloniale. Bhabha s'appuie sur Walter Benjamin pour concevoir une conscience révolutionnaire dans laquelle « l'état d'urgence (*state of emergency*) n'est pas une exception, mais la règle »<sup>22</sup>. L'urgence crée selon Bhabha une situation où Fanon cherche à saisir une expérience complexe. Celle-ci n'est pas associée à la construction d'une théorie unifiée de la relation coloniale, mais à la production d'un ensemble hétéroclite où plusieurs choses se trouvent confrontées: une dialectique hégéliano-marxiste, l'affirmation phénoménologique du soi et de l'autre, et l'ambivalence psychanalytique de l'inconscient. Tandis que la dialectique donne la possibilité de retrouver l'espoir, l'évocation existentialiste du « Je » redonne une présence aux marginalisés. Finalement, le cadre psychanalytique éclairerait la « folie » du racisme, le plaisir de la douleur et la fantaisie agonistique du pouvoir politique. Dans cette conjonction entre expérience de la situation coloniale, travail théorique et militance politique, l'état d'urgence (*state of emergency*) marque aussi un état d'émergence – émergence d'une vision non-unifiée de l'histoire, d'une vision de l'homme qui met en question la transparence de la réalité sociale. L'état d'émergence renvoie à mon avis à une dimension performative et expérientielle du temps que Bhabha développe notamment dans son travail sur *Nation et Narration*<sup>23</sup>.

### **Ambivalences identitaires, politique et dialectique**

Je commencerai par deux remarques et un problème qui se dégagent du Fanon de Bhabha. Le plus important me semble être ici que l'ambivalence des identités coloniales constitue une base pour l'analyse des formes de subversion qui transgressent les frontières manichéennes assignées entre le monde colonial et le monde des colonisés. Je pense notamment à la question de l'appropriation par les colonisés de ce que Bhabha appelle

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>23</sup> Voir "DissémiNation, Temps, récit et les marges de la nation moderne", dans *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, (trad. de l'angl.), Paris : Payot, 2007 (1994), pp. 223-266.

« le livre anglais »<sup>24</sup>, c'est-à-dire, des textes canoniques de la culture impériale, afin de subvertir leur hégémonie.

Je postule également que l'ambivalence de la relation entre colonisateur et colonisé est utile pour comprendre les débats actuels autour de la difficile prise en compte du fait colonial en France<sup>25</sup>. Dans cette perspective, l'identité scindée dont Bhabha nous parle à partir de Fanon, se retrouve dans la confrontation de l'ordre civique républicain avec les discriminations et exclusions violentes qui ont été nécessaires pour son affirmation. La question de la race se pose ici comme le refoulé d'une identité nationale qui cherche à affirmer à tout prix son intégrité, jusqu'au point de créer un ministère de l'identité nationale.

Passons maintenant au problème : on reproche souvent à Bhabha, et aux autres auteurs de la mouvance poststructuraliste des études postcoloniales, d'avoir complètement évacuée la dimension de la lutte politique énoncé chez Fanon. Il faudra d'abord préciser que Bhabha concède à Fanon que le contexte de l'état d'urgence dans lequel il se trouvait demandait « des réponses plus insurgentes, des identifications plus immédiates »<sup>26</sup>. De ce point de vue, il semble rejoindre la position de Gayatri Spivak qui conçoit la nécessité contextuelle de ce qu'elle appelle un « essentialisme stratégique »<sup>27</sup>.

Cependant, Bhabha lui-même envisage l'état d'urgence comme un état permanent qui crée à la fois la nécessité de penser les théories jusqu'à leurs limites et de reconnaître la tension durable au sein des affirmations identitaires. Il devient alors nécessaire de repenser la question de l'action politique comme facteur de transformation historique, et par ce biais, de revenir au problème d'une dialectique comme possibilité de penser une temporalité de transformation. Peut-on penser la dialectique comme théorie qui permettrait de concevoir à la fois l'action politique et l'existence des identités non-essentialistes ? Bhabha semble nous répondre « non », associant la dialectique à un « mythe humaniste de l'homme »<sup>28</sup> qui passe à côté des implications les plus radicales de PNMB. En considérant des travaux récents qui s'opposent à une lecture aplatissante de Hegel par les auteurs des études postcoloniales, j'esquisserai deux autres réponses, une

---

<sup>24</sup> Voir « Des signes pris pour dès merveilles: questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », dans *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, (trad. de l'angl.), Paris : Payot, 2007 (1994), pp. 171-198.

<sup>25</sup> Voir à ce sujet p.ex. Blanchard, P., Bancel, N., Lemaire, S., *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris : Éd. La Découverte, 2005 et la discussion de la réception du livre dans N. Bancel et P. Blanchard, « La fracture coloniale : retour sur une réaction », *Mouvements*, no. 51, sept.-oct. 2007, pp. 40-51.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>27</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. » In Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*, pp. 3-32. Foreword by Edward W. Said. New York & Oxford: Oxford University Press, 1988.

<sup>28</sup> Bhabha, « Remembering... », p. 119.

ayant trait au problème de la transformation historique, l'autre concernant l'ambiguïté dans le rencontre avec l'autre.

Selon Keya Ganguly qui s'appuie sur ce point sur les écrits de Tsenay Serequeberhan et de Susan Buck-Morss<sup>29</sup>, la dialectique ne peut être réduite à une vision totalisante et euro-centrique du devenir historique<sup>30</sup>. Au contraire, l'auteur suggère que la dialectique permet de comprendre une dynamique diachronique de l'histoire qui a été écarté dans la perspective synchronique des approches d'inspiration (post-)structuralistes. C'est cette synchronie prétendue de l'ordre des signes qui permettrait à ces derniers de s'intéresser aux « différentiels », aux « disjonctions » ou « singularités ». Selon Ganguly la valorisation des écarts risquerait cependant d'engendrer d'autres « totalisations »<sup>31</sup>. Ganguly évoque ici Bhabha dont la critique du temps synchrone de l'idéologie de la nation débouche, selon elle, sur la réification d'une prétendue altérité qui oppose « l'anarchie sublime du peuple » à « l'homogénéité de la 'nation' »<sup>32</sup>. Cette lecture me semble pourtant erronée, car il faudra voir que, d'un point de vue empirique pour Bhabha la nation ne peut pas être conçue en dehors de sa production dans le temps performatif de l'expérience. De la même façon, nous avons vu que dans sa discussion de PNMB Bhabha souligne que l'identification n'est jamais l'affirmation d'une identité pré-donnée. Constituant seulement *un processus problématique*, elle ne renvoie jamais à un *a priori*, ou à un produit fini. Bhabha est alors moins anhistorique que Ganguly le prétend, mais il reste un problème important. Si dans le Fanon de Bhabha l'asynchronie est toujours associée à une dimension subversive présente à la fois dans les identifications des colonisateurs et des colonisés, on se demande à partir de quel moment elle serait porteuse d'une *demande* politique qui vise la transformation des rapports sociaux. Question par rapport à laquelle le Fanon de Bhabha semble rester muet et qui relance à mon sens la problématique de la disqualification du processus dialectique qui caractérise la lecture de Bhabha.

Selon John K. Noyes, cette vision de la dialectique hégélienne qui insiste sur la finalité totalitaire du processus et que nous retrouvons également chez Gayatri Spivak reste partielle. Pour lui la réponse que nous fournit la dialectique à la question de savoir qu'est-ce qu'il arrive quand « la conscience du maître doit trouver une façon de penser

---

<sup>29</sup> Serequeberhan, Tsenay, "The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy", in Emmanuel Chukwudi Eze (dir.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1997; Buck-Morss, Susan, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry*, 26.4, 2000, pp. 821-865.

<sup>30</sup> "Temporalité et critique postcoloniale", dans N. Lazarus (éd.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris : Éd. Amsterdam, 2006, pp. 259-280.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 273.

soi-même à travers les pensées du servant »<sup>33</sup> est plus complexe. Noyes affirme qu'il est vrai que pour Hegel cette rencontre finit par produire « une image de l'entier », une synthèse qui correspond politiquement à une reterritorialisation, à la naissance d'un nouvel empire. Mais cette synthèse reste liée à une autre dynamique qui est celle de la négativité. Si l'Autre disparaît dans la rencontre, il est crucial, pour Noyes, de prendre en compte « le secret de la négativité » que « la modalité de cette disparition » révèle. Ce qui est en question ici c'est le fait que « dans chaque disparition violente [de l'autre] il reste une insistance, un marquage de la façon dont le monde physique et ses habitants refusent de partir »<sup>34</sup>. Noyes retrouve cette négativité dans la façon dont Fanon envisage l'impact d'une conscience noire qui refuse de jouer le jeu identificateur de la conscience blanche, ou qui joue ce jeu à condition qu'il mette en question les rapports historiques de pouvoir. Sous cet angle, la dialectique et le jeu ambivalent des identifications auquel Bhabha s'intéresse particulièrement, ne semblent guère être incompatibles. On peut d'ailleurs se demander si une conceptualisation du désir de synthèse et la négativité que cette dernière n'arrive pas à effacer ne sont pas nécessaires pour prendre en compte le caractère volontaire de « la demande politique » et des contradictions historiques que la satisfaction de cette demande va produire.

### **Conclusion :**

Homi Bhabha a bien réussi à faire ressortir la radicalité des processus d'identification chez Fanon en insistant sur la façon dont l'identification ambivalente déstabilise ou subvertit les oppositions binaires qui structurent et contribuent au maintien des ordres coloniaux et postcoloniaux et leurs exclusions. Bhabha part d'un processus problématique d'accès à une image de totalité – le colonisé qui veut être à la place du colonisateur tout en gardant sa colère contre ce dernier – pour concevoir un terrain politique où l'action du colonisé traverse et déplace les divisions de l'ordre répressif. Bhabha cherche à dissocier l'émergence de ce terrain politique d'un processus historique que Fanon conçoit comme dialectique. Bhabha, à l'instar de Spivak, renvoie la dialectique à un essentialisme stratégique nécessaire pour faire face à l'urgence d'agir contre une insupportable domination, mais qui sur le plan théorique reste incorrect.

Cependant, l'analytique du désir dont nous parle Bhabha ne répond pas à la question à savoir comment penser le passage de l'ambivalence des identifications à la formulation d'une demande politique qui vise le changement de l'ordre établi. C'est face

---

<sup>33</sup> John K. Noyes, "Hegel and the Fate of Negativity after Empire"; texte en ligne sans pagination [http://www.semioticon.com/virtuals/postcolonialism\\_2/Noyes%20Hegel.htm](http://www.semioticon.com/virtuals/postcolonialism_2/Noyes%20Hegel.htm)

<sup>34</sup> *Ibid.*

à ce problème que j'ai brièvement examiné sous quelles conditions la dialectique et sa dimension historiquement transformatrice pourraient être compatibles avec une vision non-essentialiste et processuelle de l'identité. A cet égard, j'ai d'abord souligné la dimension historique de la pensée de Bhabha que nous retrouvons dans son idée de la production des identités dans un temps performatif et processuel. J'ai ensuite avancé la nécessité de prendre en compte l'ambivalence d'une dialectique hégélienne qui renvoie à la fois au désir de transcender les contraires et à une dimension de négativité associée à la présence ineffaçable de l'Autre.