THESE DE DOCTORAT

En cotutelle

Pour obtenir les grades de docteur de l'*Université Paris 7 Denis Diderot* et de l'*Università degli Studi di Bologna*

Spécialité : Philosophie politique

Présentée et soutenue publiquement le 17 septembre 2011 par

M. Matthieu Renault

Frantz Fanon et les langages décoloniaux

Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale

sous la direction de M. Étienne Tassin et M. Sandro Mezzadra

Membres du Jury :

M. Étienne Balibar	Professeur émérite de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense	Président du Jury
Mme Elsa Dorlin	Professeur de Philosophie, Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis	Rapporteur
M. Lewis Gordon	PhD, Laura H. Carnell Professor of Philosophy, Temple University (États-Unis)	Rapporteur
Mme Seloua Luste Boulbina	HDR en Philosophie, CPGE, chercheuse associée Université Paris 7 Denis Diderot	Examinateur
M. Sandro Mezzadra	Professore associato confermato en Histoire des doctrines politiques, Università degli studi di Bologna (Italie)	Directeur de thèse
M. Étienne Tassin	Professeur de Philosophie politique, Université Paris 7 Denis Diderot	Directeur de thèse
M. Stefano Visentin	Assegnista di Ricerca en Histoire des doctrines politiques, Università di Urbino (Italie)	Examinateur

THESE DE DOCTORAT

En cotutelle

Pour obtenir les grades de docteur de l'*Université Paris 7 Denis Diderot* et de l'*Università degli Studi di Bologna*

Spécialité : Philosophie politique

Présentée et soutenue publiquement le 17 septembre 2011 par

M. Matthieu Renault

Frantz Fanon et les langages décoloniaux

Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale

sous la direction de M. Étienne Tassin et M. Sandro Mezzadra

Membres du Jury :

M. Étienne Balibar	Professeur émérite de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense	Président du Jury
Mme Elsa Dorlin	Professeur de Philosophie, Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis	Rapporteur
M. Lewis Gordon	PhD, Laura H. Carnell Professor of Philosophy, Temple University (États-Unis)	Rapporteur
Mme Seloua Luste Boulbina	HDR en Philosophie, CPGE, chercheuse associée Université Paris 7 Denis Diderot	Examinateur
M. Sandro Mezzadra	Professore associato confermato en Histoire des doctrines politiques, Università degli studi di Bologna (Italie)	Directeur de thèse
M. Étienne Tassin	Professeur de Philosophie politique, Université Paris 7 Denis Diderot	Directeur de thèse
M. Stefano Visentin	Assegnista di Ricerca en Histoire des doctrines politiques, Università di Urbino (Italie)	Examinateur

À Olga

« Vous ne voyez que la seule vérité, donc vous êtes injuste »

Fiodor Dostoïevski, *L'Idiot*

Remerciements

Je remercie très chaleureusement mes deux directeurs de thèse, Sandro Mezzadra et Étienne Tassin ; le premier, pour m'avoir accompagné intellectuellement tout au long de ces quatre années, avoir constamment stimulé mes réflexions et m'avoir permis de faire connaître mes recherches en Italie et au-delà ; le second, pour m'avoir exprimé toute sa confiance en reprenant tardivement la direction de ma thèse et en avoir assuré une lecture critique. Je suis très honoré d'avoir été dirigé par deux professeurs dont j'admire les recherches et qui représentent pour moi un exemple à la fois de probité et d'audace intellectuelles.

Je tiens également à remercier mon premier directeur de thèse, Jean-Loup Amselle qui, malgré des divergences théoriques devenues trop aigues, est toujours resté bienveillant avec moi et ouvert au débat.

J'exprime également ma gratitude à l'ensemble des membres du jury, Étienne Balibar, Elsa Dorlin, Lewis Gordon, Seloua Luste Boulbina et Stefanon Visentin, pour avoir accepté de consacrer une partie d'un temps précieux à lire et discuter mes travaux.

Je suis reconnaissant à tous ceux qui, pendant ces quatres années, ont témoigné d'intérêt envers mes recherches et les ont nourries en leur offrant un espace d'expression. Parmi eux, Étienne Balibar qui m'a assuré dès le début de la nécessité d'un commentaire philosophique de l'œuvre de Frantz Fanon ; Sonia Dayan Herzbrun et Seloua Luste Boulbina dont l'effort d'introduction des études postcoloniales en France est inestimable ; Nigel Gibson, Lewis Gordon et Miguel Mellino qui n'ont pas hésité à conférer à un jeune chercheur une place à part entière dans le champ des « études fanoniennes ».

Je voudrais par ailleurs remercier Dana Diminescu et mes collègues de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme. Ils m'ont offert les conditions idéales, affectives, matérielles et intellectuelles, d'accomplissement de mon doctorat et ont très généreusement compris et accepté les exigences de mon travail.

Je tiens à exprimer la plus grande tendresse envers mes parents, mes frères et ma soeur dont l'inconditionnel soutien fut l'indispensable condition de l'écriture de ce travail. Mes pensées vont également à mes amis, Johann, Everardo et beaucoup d'autres qui, bien qu'ayant suivi d'autres voies, n'ont cessé de s'enquérir de la progression de mes recherches.

Si cette thèse est un commencement et non une fin, c'est aussi grâce à Olga qui représente pour moi tout l'avenir.

Résumé

L'enjeu de cette thèse est de dresser un *portrait théorique en situation* du psychiatre martiniquais et théoricien des décolonisations Frantz Fanon, ceci en tâchant de se porter au-delà du *conflit des interprétations* qui oppose, d'une part, le « Fanon anticolonial », célébré - à travers de multiples biographies - en tant que révolutionnaire, homme d'action, mais ce souvent au détriment de l'homme de pensée et, d'autre part, le « Fanon postcolonial », érigé en théoricien de premier ordre, mais ce régulièrement au prix de décontextualisations et déshistoricisations qui tendent à gommer la singularité de son intervention théorique et politique. Dépasser ce conflit engage de déceler chez Fanon les commencements du ou plutôt d'un postcolonialisme au sein même de l'anticolonialisme, tâche qui s'inscrit dans le projet d'une *généalogie de la critique postcoloniale* ou encore d'une histoire des discours de décolonisation – contre tout clivage de l' « avant » et de l' « après » des indépendances.

Il s'agit alors d'interpréter les *langages décoloniaux* déployés par Fanon en tant que produits d'une pratique de *déplacement épistémique*, qui est à la fois de rupture *et* de reprise, de décentrement et de re-situation - au-delà de toute négation - des théories nées en « Occident », mais ce, à la différence de maintes interprétations postcoloniales, en prenant appui sur l'archive intellectuelle effective du psychiatre martiniquais. Que deviennent, dès lors qu'elles sont reprises « *hors* » de l'Europe et *contre* les pouvoirs coloniaux, la critique psychanalytique « intra-européenne » de la civilisation, la phénoménologie hégélienne, les théories biologiques de la lutte pour l'existence, l'anthropologie politique et les théories de l'état de nature, les conceptualisations philosophiques et politiques de la violence, la doctrine médicale/psychiatrique ou encore les philosophies de la vie, etc. ?

Le dévoilement des *méthodes* fanoniennes de déplacement, qui s'inscrivent dans un *postcolonialisme de guerre* unique en son genre, autorise alors une reformulation du problème de la *décolonisation des savoirs*, en d'autres termes celui des politiques de connaissance, des lieux et perspectives du discours en situation postcoloniale.

Mots-clés : Frantz Fanon, anticolonialisme, décolonisation, critique postcoloniale, déplacements épistémiques, philosophie française, psychanalyse/psychiatrie, race, racisme, violence, luttes de libération nationale

Abstract

This dissertation aims to draw a *theoretical portrait in context* of the West Indian psychiatrist and theoretician of decolonization Frantz Fanon. It intends to go beyond the *conflict of interpretations* that pervades Fanon studies. On the one hand, the "anticolonial Fanon" is celebrated – through numerous biographies – as a major revolutionary, as a great "man of action", but most often to the detriment of the "man of thought". On the other hand, the "postcolonial Fanon" is established as a leading theoretician, but generally at the price of a decontextualization and a dehistoricization that tend to blur the singularity of his theoretical and political intervention. Overcoming such a conflict implies detecting, in Fanon's writings, the beginnings of postcolonialism – or rather a certain postcolonialism - within anticolonialism itself. This issue is a part of the more general project of a *genealogy of the postcolonial critique* or, in other words, of a history of decolonization discourses – against any splitting of the "before" and the "after" of independences.

The aim is, therefore, to interpret Fanon's *decolonial languages* as the product of a practice of *epistemic displacement* that entails both rupture *and* renewal, decentering *and* relocalization – rather than negation – of theories born in the "West". Unlike many postcolonial readings, such an interpretation requires relying on Fanon's actual intellectual archive. How are Western theories affected and altered when they are appropriated "*from without*" Europe and *against* the colonial powers? What are the "translations", in the (anti)colonial situation, of the "intra-European" psychoanalytical critique of civilization, of the Hegelian phenomenology, of biological theories of the struggle for life, of political anthropology and state of nature theories, of philosophical and political conceptualizations of violence, of medical/psychiatric doctrines, of philosophies of life, etc?

Fanon's *methods of displacement* take part in a unique *war postcolonialism*. They allow us to reconsider the question of the *decolonization of knowledge*; in other words, to rethink of the politics of knowledge, that is to say of the places and the perspectives of discourse, in the postcolonial era.

Keywords: Frantz Fanon, anticolonialism, decolonization, postcolonial critique, epistemic displacement, French philosophy, psychoanalysis/psychiatry, race, racism, violence, struggles for national liberation.

Table des matières

INTRODUCTION – POUR UNE GENEALOGIE DE LA CRITIQUE POSTCOLONIALE 11

Le conflit des interprétations – au-delà de la biographie 11

Qu'est-ce que la critique postcoloniale ? 16

Anticolonialisme et postcolonialisme 20

Au-delà du conflit ? Penser les déplacements postcoloniaux 25

CHAPITRE I. « MALAISE DANS LA CIVILISATION » - LE MONDE COLONIAL ET LE SCHEME DU DOUBLE 35

1) LA DISSOCIATION DE L'HOMME EUROPEEN 35

La construction du racisme - la projection 35

De la représentation – le Noir en tant que symbole 38

La culpabilité de l'homme blanc 41

Morale et dissociation psychique 43

2) LES BINARISMES PSYCHOLOGIQUES ET L'ESPACE COLONIAL 46

Le manichéisme 46

Les couples d'opposés – supériorité et infériorité 48

Haut/Bas – la spatialité psychique et la symbolique des couleurs 51

Une topographie psychique 53

L'espace du colonialisme – topographie de la ville coloniale 56

3) LE COLONISE ET SES DOUBLES 58

L'espace spectaculaire de la race 58

« L'effet que cela fait » - imposition culturelle et identification 60

Une théorie de la double conscience 63

Le stade du miroir – imaginaire et perception dans les colonies 69

4) LE DOUBLE MONDE 72

De l'hétérogénéité – la dualité des systèmes de référence 72

Le double langage ... *76*

5) LE COLONIALISME COMME ANTIDIALECTIQUE ... 81

Les impasses de la reconnaissance (au-delà de Hegel et Kojève) ... *81*

Conscience malheureuse et culpabilité - le maître imaginaire ... *85*

Pouvoirs de la double conscience – la double voix ... *88*

Un transitivisme généralisé ... *92*

CONCLUSION : DE L'AMBIVALENCE – A PROPOS DE BHABHA ... 95

CHAPITRE II. DU NEANT A L'ETRE – ONTOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE ANTICOLONIALES ... 99

1) ONTOLOGIE - DE L'(IN)EXISTENCE ... 99

« Faire le Noir » - situation et regard ... *99*

Ontologie de l'altérité - au-delà de la maîtrise et de la servitude ? ... *101*

Une « zone de non-être » – la désontologisation ... *103*

2) UNE PHENOMENOLOGIE POSTCOLONIALE (NEGRITUDE 1) ... 108

Le retour du primitif – la certitude sensible ... *108*

Conscience de l'histoire et négation (de la) dialectique ... *111*

Une dialectique éclatée – la certitude subjective ... *114*

Psychologie ascensionnelle – la plongée dans le grand trou noir ... *116*

3) LE PASSE DE LA REVOLTE (NEGRITUDE 2) ... 119

Un passé spectral ... *119*

La révolte sera existentielle… ou ne sera pas ... *122*

Une histoire des mécanismes de défense ... *125*

4) LE COLONISE CONTRE SES DOUBLES ... 130

Contre Mannoni - l'antécolonial et la place vide du maître blanc ... *130*

La sociogénie – un « marxisme vulgaire » ? ... *132*

Socialthérapie et hospitalisation de jour – de la réintégration ... *135*

Une théorie de l'(in)humanité ... *139*

CONCLUSION : LE RENVERSEMENT DE LA CRITIQUE ANTHROPOLOGIQUE DU RACISME COLONIAL ... 142

CHAPITRE III. CORPS A CORPS ... 147

1) LE CORPS COLONISE ... 147

Corps et désir (Hegel après Kojève 1) ... *147*

« L'intégration, c'est l'être » - au-delà de la division âme/corps ... *150*

Le corps de l'esclave, esclave de son corps (le corps politique 1) ... *156*

Du schéma corporel au schéma historico-racial ... *163*

Du clivage au remembrement ... *166*

2) LE RETOUR DE LA RACE – DU SENS AUX SENS 171
La revanche du symbole et la lutte des corps 171
Noms de race et noms de couleur 173
Grammaire de la race et discours des sens 177
3) L'AMOUR DE LA RACE - SEXUALITE ET PERVERSIONS 180
De la « lactification » (genre et couleur 1) 180
Dialectiques de l'amour - le don (Hegel après Kojève 2) 184
Les pathologies de la civilisation et la phobie du nègre 188
Fantasmes de viol (genre et couleur 2) 192
La circularité du sadisme et du masochisme ou le spectre de l'inversion 196
Du sadisme en Algérie – l'intimité de la violence et de la sexualité 200
CONCLUSION : QUI EST LE PRIMITIF ? – DU BON ET DU MAUVAIS SAUVAGE 202

CHAPITRE IV. VIE ET VIOLENCE – LA DECOLONISATION ET LE SCHEME DE L'UNITE 209

1) LA LUTTE CONTRE LA MORT ET LE RETOUR A LA VIE NUE 209
Vie et mort (Hegel après Kojève et Heidegger) 209
Médecine et vitalisme 211
À l'agonie – de la vie nue 213
Le retour à l'état de nature et le déplacement postcolonial de l'anthropologie politique 220
Donner un sens à sa mort – la violence vitale 222
2) AUX ORIGINES DE LA VIOLENCE – UN POINT DE VUE ECONOMIQUE-ENERGETIQUE 225
Agressivité et tension musculaire (le corps politique 2) 225
De la contre-violence – une érotique de la libération 232
3) LE MYTHE DE LA VIOLENCE 236
Le spectre de Sorel – la violence comme scission vitale 236
Envie et rêve – les racines psychiques de la lutte 238
Paysannerie et lumpenprolétariat 242
Violence et purification – la nostalgie du primitif 246
4) DES MUTATIONS DE L'ANIMAL POLITIQUE 250
La médiation royale 250
Vers l'organisation 253
Lutte pour les valeurs et lutte pour la culture – de l'invention 257
Une théorie des mutations 260
(Re)faire l'amour. (Dé)faire le genre ? – se jouer des doubles 262
Un dualisme stratégique – la guerre des races et la distension du marxisme 266

5) LE SCHEME DE L'UNITE – LA FIN DE LA VIOLENCE ? ... 269
La fin des doubles ... *269*
Le « grand corps » - nationalisme et humanisme ... *274*
La situation postcoloniale et le devenir de la violence ... *277*
CONCLUSION : DES DEPLACEMENTS POSTCOLONIAUX – LA VIOLENCE COMME CRITIQUE DE LA RAISON EUROPEENNE ... 281

CHAPITRE V : LES MOTS DE LA RUPTURE… AVEC L'EUROPE ... 286
1) LIEUX ET POLITIQUES DE VERITE ... 286
Contre la méthode - objectivité et entreglose ... *286*
Avouer - à propos des conduites de vérité ... *288*
Dialectiques du vrai et du faux ... *294*
La digestion de l'Europe - la quasi-invention ... *296*
L'expulsion de l'Europe - la substitution ... *300*
2) RUPTURE ET RECOMMENCEMENT ... 304
Affirmation et négation ... *304*
Rompre ... *306*
Fin et début de l'histoire - les protocritiques du postcolonialisme ... *311*
Sujet et objet - inversion ou conversion ... *314*
3) REPRESENTER - LE LANGAGE DE LA FOLIE ... 317
Logos - la voix des sans-voix ... *317*
Le retournement des armes du colonisateur ... *322*
Les langages détournés - les voix du rêve, le cri et le silence ... *324*
Le discours du fou ... *328*
Représentation et adresse ... *332*
CONCLUSION : HISTOIRE ET TRAGEDIE ... 337

CONCLUSION : DU PERSPECTIVISME – GUERRE ET PAIX EN SITUATION POSTCOLONIALE ... 340
BIBLIOGRAPHIE ... ***346***

INTRODUCTION – Pour une généalogie de la critique postcoloniale

Le conflit des interprétations – au-delà de la biographie

« Sur Fanon, tout est encore à dire »[1] affirmait Sartre en 1963. Qu'en est-il presque 50 ans plus tard ? En 1996, dans l'introduction du recueil *Fanon, a Critical Reader*, ses éditeurs, Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley Whiting et Renée T. White, s'essayaient à retracer une généalogie, en cinq stades, des « études fanoniennes »[2]. Après le moment des « applications » et « réactions » conviant penseurs révolutionnaires, critiques marxistes et « libéraux », s'était engagé le stade des biographies, puis celui des lectures de Fanon du point de vue de la théorie politique. Le quatrième stade, « encore en cours », était lié à l'émergence des *cultural* et *postcolonial studies*. Si jusqu'alors, rappelle ailleurs Miguel Mellino, c'est sur le dernier ouvrage de Fanon, *Les damnés de la terre*, que s'étaient concentrées les interprétations et les critiques, à présent, cette « bible du mouvement de décolonisation » selon les mots de Stuart Hall, se voyait reléguée dans l'ombre au seul profit du premier livre de Fanon, *Peau noire, masques blancs*[3]. Critiques du stade postcolonial, les éditeurs du recueil témoignaient et en appelaient à la fois à l'émergence d'un cinquième stade - qui ne prétendait pas être le « dernier » - défini par la mobilisation de la pensée de Fanon pour le « développement de recherches originales dans la sphère entière des sciences humaines (*human studies*) »[4].

Peu importe pour le moment que cette généalogie ait le défaut de gommer les tensions internes au sein de chacun des stades[5], en particulier du stade postcolonial qui

---

[1] Sartre, J.-P. « Préface » à Lumumba, P. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde. Paris : Présence Africaine, 1963, p. III.

[2] « Introduction: Five Stages of Fanon Studies » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*. Malden/Oxford : Blackwell, 1996, pp. 1-8.

[3] Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real » *in* Gibson, N. (ed) *Frantz Fanon: Interdisciplinary Perspectives*, New-York : Palgrave Macmillan, 2011 (à paraître : août 2011). Cf. également Mellino, M. « Prefazione » *in* Fanon, F. *Scritti politici, volume 1, Per la rivoluzione africana*. Roma : DeriveApprodi, 2006, pp. 5-16.

[4] « Introduction: Five Stages of Fanon Studies », *op. cit.*, p. 6.

[5] « Introduction: Fanon Studies, cultural studies, cultural politics » *in* Alessandrini, A. C. *Frantz Fanon : Critical Perspectives*. London/New-York : Routldege, 1999, pp. 5-6.

par ailleurs est « encore en cours » presque quinze ans plus tard. Ce qui doit retenir l'attention est que c'est essentiellement une *généalogie anglo-saxonne*, voire américaine. Est-ce à dire qu'elle n'exprimerait après tout qu'un point de vue particulier, relatif et « ethnocentré » ? Non, c'est plutôt dire qu'au-delà du second stade et sur un plan *théorique*, il n'y a presque rien à dire à propos de l'Europe continentale, en particulier de la France, de telle manière qu'en lieu et place des trois derniers stades, il n'y a qu'une longue page blanche : sur Fanon, *tout reste à dire*. Du moins fut-ce le cas jusqu'au début des années 2000 et la publication de l'excellent *Portrait* signé par Alice Cherki[6]. Ce livre n'en manquait pas moins d'être le signe avant-coureur d'un malaise qui allait affecter le retour[7] de Fanon sur la scène française après près d'un quart de siècle d'occultation. Car pouvait-on faire autrement que reprendre les choses là où elles avaient été laissées, c'est-à-dire au stade de la *biographie*, fût-elle intellectuelle[8] ? En témoigne encore la récente publication du *Portraits de décolonisés* de Pierre Bouvier, consacré à Aimé Césaire et Fanon[9], ouvrage significatif dans la mesure où le même Bouvier avait déjà été l'auteur en 1971 d'un premier livre sur Fanon[10]. Le nouveau portrait qu'il dresse, quelles que soient ses qualités, est symptomatique, car s'il entend ouvrir une perspective postcoloniale, c'est en ignorant ou occultant, en sautant par-dessus les interprétations anglo-saxonnes de Fanon ; et de fait ce « bond » s'apparente à certains égards à un pas en arrière, à un retour, une répétition, une réinscription dans le contexte qui avait précédé l'oubli de Fanon. Il ne s'agit bien sûr en rien de mettre en question le travail biographique en tant que tel, mais il est légitime de s'interroger sur son exclusivité, son indépendance à l'égard d'un débat théorique qui peine à prendre corps. La biographie risque de devenir pure hagiographie et la célébration du parcours de l'*homme* menace, quelles que soient ses intentions, d'entériner la relégation du *théoricien* dans les affres du passé. Il y a en somme historicisation à outrance : parce

---

[6] Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*. Paris : Le Seuil, 2000.

[7] Dont témoignent, entre autres, la publication du dossier « Pour Frantz Fanon » *in Les Temps Modernes* n° 635-636 (novembre-décembre 2005/Janvier 2006), ou l'organisation de la conférence « Penser aujourd'hui à partir de Frantz Fanon », Paris, Unesco, 30 novembre-1er décembre 2007.

[8] La situation aux Antilles et en Algérie est quelque peu différente. C'est en 1982 qu'a lieu en Martinique la réhabilitation de Fanon - vilipendé jusqu'alors en tant que traître à la France - avec l'organisation du « Mémorial International Frantz Fanon », Fort-de-France, 31 mars-1er avril 1982. En Algérie, plusieurs conférences sur Fanon auront été organisées, jusqu'à celle qui prit place dans le cadre du second festival panafricain en 2009 (cf. Renault, M. « Colloque international 'Frantz Fanon' (Alger, 7-8 juillet 2009). Compte-rendu », *Journal des anthropologues* n° 118-119 (2009)). Cependant, la figure de Fanon n'en est pas moins en attente d'une élaboration théorique.

[9] Bouvier, P. *Aimé Césaire, Frantz Fanon, Portraits de décolonisés*. Paris : Les Belles Lettres, 2010.

[10] Bouvier, P. *Fanon*. Paris : Éditions Universitaires, 1971.

qu'il est enraciné dans ses coordonnées de temps et de lieu, enfermé dans sa situation, parce qu'il est le dé-passé, Fanon sera aussi l'impensé, le *dé-pensé*[11]. Cette intervention d'un participant à la *Rencontre internationale d'Alger* « Pour Fanon » en décembre 1987, pourrait révéler la conviction inavouée de beaucoup de lecteurs, même les plus favorables : « Lire Fanon en intellectuel, c'est une aberration, une impossibilité tout simplement »[12]. L' « homme d'action » ne saurait être en même temps « homme de pensée ».

On n'imaginerait pourtant pas, écrit Lewis Gordon, qu'un livre sur Kant, Hegel, Marx ou Sartre, ne concerne que leur biographie, leur vie. Or, il y a une tendance à « traiter un intellectuel noir tel que Fanon seulement en termes biographiques »[13], comme si parler de « penseur *noir* » demeurait toujours pour une part oxymorique. C'est que les écrits des intellectuels noirs sont très souvent interprétés en terme de pure expérience subjective. Or, si cette approche s'avérait nécessaire pour combattre l'image du Noir en tant que dépourvue de toute vie intérieure, de toute « conscience », son danger était de reproduire une subordination en mettant l'accent sur les seuls affects, sentiments, au détriment de l'interprétation et de la compréhension de ces expériences ; de telle manière qu'allait émerger une nouvelle « forme de dépendance épistémologique » : d'un côté, le *monde noir de l'expérience*, de l'autre le *monde blanc de la théorie* qui seul peut donner raison au premier.

C'est pourquoi nous ferons dans le présent travail le *pari de la non-biographie* ; et nous tenons à souligner le mot même de « pari » dans la mesure où la conscience du risque et des limites de cette posture principielle – si elle devient (sur-)réaction à la position inverse - ne cessera d'habiter notre interprétation. En d'autres termes, nous faisons le pari qu'il existe une *théorie* fanonienne qui, pour ne cesser d'être en situation, c'est-à-dire pour entretenir des relations multiples avec l'expérience vécue de l'homme noir Fanon, ne saurait lui être entièrement assujettie[14]. En ce sens, le moment

---

[11] Il y a cependant une très notable exception dans le champ francophone, celle d'Achille Mbembe, interprète de premier plan de Fanon. Il est néanmoins une fois encore symptomatique qu'il ait fallu attendre le succès de la traduction anglaise de son *De la postcolonie* pour que cet ouvrage commence à être réellement discuté en France (cf. Mbembe, A. *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2000).

[12] Stephenson E. *in Pour Fanon, Rencontre internationale d'Alger*, Riad El Feth, Centre des arts (10-13 décembre 1987).

[13] Gordon, L. R. « *Through the Hellish Zone of Nonbeing*, Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth ». *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V, Special Double-Issue (summer 2007), p. 6.

[14] Ce qui n'empêche évidemment par que la connaissance de la *vie* de Fanon soit essentielle pour interpréter la maturation de sa *pensée*. Mais quand bien même toute philosophie, comme le disait

postcolonial des études fanoniennes, qui avait initié un réveil de la théorie, fût-ce jusqu'à l'excès, ne saurait être rejeté d'un revers de main[15]. Loin de nous l'idée que le retour de Fanon dans le paysage académique francophone doive signer, « dialectiquement », le début d'un voyage qui répéterait l'histoire des études fanoniennes anglo-saxonnes. Il y a cependant, *pour nous*, un usage nécessaire de la critique postcoloniale[16]. Car la pensée fanonienne est essentiellement devenue, pour reprendre l'expression d'Edward Said, une *théorie voyageuse*. Voyageuse, elle l'est plus encore que les écrits d'un Foucault ou d'un Derrida par exemple - qui nous reviennent aujourd'hui sous le label de *French Theory* - dans la mesure où les études fanoniennes n'ont pour ainsi dire aucun « sol » sur lequel elles se seraient développées avant de voyager, aucun « passé » d'avant leur migration. Si ces voyages n'ont cessé de transformer – et certains diront de déformer – le propos de Fanon, il faut pourtant se résoudre à l'idée qu'aucun « retour aux sources » n'est possible, que l'on ne saurait revenir à un quelconque port d'attache et que nous avons beaucoup à apprendre, et probablement à reprendre, de ces voyages ; en d'autres termes que nous n'avons d'autre choix que de prolonger le voyage, de lui inventer de nouvelles trajectoires et de nouvelles destinations.

Néanmoins, et en vertu d'une certaine ruse du silence, le *retard* français dans les études fanoniennes s'avère en un sens bienfaiteur en ce qu'il permet de faire signe vers un autre « malaise », inverse en quelque sorte de celui causé par l'excès d'historicisation. Car la critique postcoloniale, en faisant de Fanon un de ses précurseurs anticipant le « futur » et donnant lieu à ce que l'on pourrait appeler un « proto-poststructuralisme », tend, pour reprendre les mots de Henry Louis Gates, Jr., à l'ériger en « théoricien global » *in vacuo* en effaçant tout le con-texte politique (situation

---

Nietzsche, serait la « confession de son auteur », cette confession n'en demanderait pas moins d'être explicitée car elle n'est expression qu'en tant qu'elle est traduction, transformation-déformation, passage de l'expérience dans l'ordre des raisons; elle est tout autre chose qu'autobiographie.

[15] Que l'on ne pense ici qu'à l'interprétation séminale d'Homi K. Bhabha (Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot & Rivages, 2007, « Chapitre II. Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », pp. 185-120). Si celle-ci, « après-coup », ne peut manquer de faire légitimement l'objet de critiques, elle demeure, *dans notre contexte*, une voie salutaire d'accès à la pensée de Fanon en tant précisément que Bhabha nous convie à un « engagement envers la théorie » (*ibid.*, « Chapitre premier. L'engagement envers la théorie », pp. 55-83).

[16] En quoi l'on ne peut souscrire à la défiance face à sa pénétration dans les universités françaises (Amselle, J.-L. *L'Occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008 ; Bayart, J.-F. *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*. Paris : Karthala, 2010). À propos de la réception des *postcolonial studies* en France, cf également Smouts, M.-C. (dir.) *La situation postcoloniale*. Paris : Presses de Sciences Po, 2007.

coloniale et lutte de décolonisation), mais aussi théorique (existentialisme, hégélianisme, etc.) de production de ses écrits, et ce alors même qu'elle en appelle « à la reconnaissance de la *situation* (*situatedness*) de tout discours »[17] ; au prix en d'autres termes d'un oubli-déni de l'*expérience* de Fanon[18], d'une dé-situation, d'une dés-historicisation. Et s'il est légitime d'adopter une position non-biographique, il l'est beaucoup moins d'oublier que les concepts fanoniens sont des « concepts sales » : ils ne sont pas nés d'un paisible travail dans le calme d'une bibliothèque, mais ont été formés dans l'urgence du conflit et, pour une large part, en situation de guerre. Gates en appelle ainsi à une *réhistoricisation* dont son essai est un « prélude (…), mais ne commence pas cette tâche elle-même »[19]. Probablement aurait-il dû « commencer » pour s'aviser de la complexité de la tâche ; car, de son aveu même, les écrits de Fanon sont « extrêmement poreux », que ce soit là le fruit de contradictions irrésolues ou, au contraire, d'une grande richesse dialectique[20] ; ils sont grands ouverts aux interprétations. Comment alors prétendre revenir à la lettre du texte fanonien si la malédiction est en quelque sorte inscrite en lui[21] ?

Se fait ainsi jour un véritable *conflit des interprétations* qui s'accuse très nettement avec le retour de Fanon en France, la critique postcoloniale étant accusée d'avoir surinterprété, voire travesti les écrits fanoniens en les arrachant à leurs conditions (anti)coloniales. Écartelé entre un (dé)passé anticolonial - un *antico-colonial* - et un futur postcolonial, Fanon n'a littéralement plus de présent. C'est là un conflit stérile car enfermé dans une logique (exclusive) de l' « ou bien… ou bien… ». Entre le « Fanon postcolonial » et le « Fanon historique » l'on serait sommé de choisir son camp, aucune réconciliation n'étant possible. Or, ce qui est ainsi manqué, c'est le *moment transitionnel* que pourrait constituer l'œuvre de Fanon. Ce conflit n'est peut-

---

[17] Gates, Jr., H. L. « Critical Fanonism » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, The Continuing Dialogue*. Amherst (New-York) : Humanity Books, 1999, p. 253.

[18] Dont l'œuvre devient pur support de projection théorique, miroir susceptible de refléter les thèses les plus diverses et parfois les plus inconciliables. Cette œuvre est à la fois « texte » et « totem ».

[19] Gates, Jr., H. L. « Critical Fanonism », *op. cit.*, p. 252.

[20] Soulignons dès à présent que l'œuvre de Fanon ne manque pas d'affirmations contradictoires. Mais lire Fanon, c'est aussi découvrir que la contradiction théorique peut être un choix assumé, que les contradictions *dans* l'œuvre sont aussi des contradictions *à* l'œuvre ; autrement dit qu'il y a un *pouvoir de la contradiction* en tant que contradiction – et non en tant seulement qu'elle serait promesse d'une unité d'ordre supérieur ; que dans une situation où les contradictions réelles semblent encore insolubles, il faut se garder de la tentation de la synthèse discursive/théorique.

[21] Pour une critique de l'interprétation de Fanon par Gates, cf. Gordon, L. R. *Fanon and the Crisis of European Man, An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New-York/London : Routledge, 1995, « Five : Fanon's Continued Relevance », pp. 85-103.

être qu'une manifestation de la « conscience malheureuse » du moment postcolonial, empêtré dans les contradictions de l'histoire (coloniale) et de son dépassement (décolonisation) ? Aller au-delà du conflit requerra de se livrer à une *généalogie de la critique postcoloniale* qui, récusant les clivages de l' « avant » et de l' « après » des indépendances, de l'histoire et de la post-histoire, de l'*anti*-colonialisme - un passé plein de promesses, mais aussi de désillusions - et du *post*-colonialisme, s'efforcera au contraire d'étudier leurs zones d'indistinction, de recouvrement, en d'autres termes d'élucider les *commencements* (multiples et hétérogènes) - plutôt que l'origine - de la critique postcoloniale au sein de l'anticolonialisme.

Qu'est-ce que la critique postcoloniale ?

Se poser la question : « *qu'est* ce que le postcolonial ? », c'est inévitablement se demander : « *quand* commence le postcolonial ? », « quel est son *temps* ? ». Car le postcolonial désigne avant tout une condition historique ; il signifie que du « colonial », des (genres de) rapports de forces impériaux subsistent après les indépendances. Ces dernières ne sont pas synonymes de *décolonisation* (du pouvoir et des esprits), elles n'en sont que la condition de possibilité[22]. La signification du « post » de postcolonial dépasse néanmoins cet horizon temporel[23] : l'au-delà qu'il désigne est aussi *spatial* ; sa signification est aussi géographique et géopolitique et ainsi fait écho aux politiques et à l'imaginaire colonial de l'espace. Le « post » fait signe vers un au-delà de l'Europe qui n'en serait plus la négation, la pure surface de projection et d'exclusion. Or, ce « renvoi » n'est pas tant de l'ordre du fait que de la tâche… où la condition postcoloniale se fait aussi projet, *postcolonialisme*, dont l'œuvre sera celle d'un *décentrement* ou d'une *provincialisation* de l'Europe[24].

Cette géographie complexifie la condition historique du colonialisme, qui devient indissociablement une *condition représentationnelle*. En effet, décentrer

---

[22] Cf. notamment Luste Boulbina, S. *Le singe de Kafka et autre propos sur la colonie*. Lyon : Parangon/Vs, 2008.

[23] Pour une réflexion classique à ce sujet, cf. Appiah, K. A. « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? », *Critical Inquiry* vol. 17, n° 2 (1991), pp. 336-357.

[24] Pour une analyse similaire, cf. « Introduction. *De la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales* » *in* Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (dir.) *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010, pp. 9-34. Cf. également Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, Storia e politica nel presente globale*. Verona : Ombre Corte, 2008.

l'Europe suppose le pouvoir de s'exprimer depuis une perspective hétérogène, depuis un « dehors » de l'Europe », pouvoir pour les (ex-)colonisés de *se* dire, *se* représenter. Or, n'est-ce pas déjà un tel pouvoir qui était à l'œuvre au moment des luttes anticoloniales, et plus généralement dès qu'il y a eu résistance au colonialisme, de telle manière que la position postcoloniale serait désormais condition de possibilité des indépendances ? L'effet se fait cause et la cause effet. Le postcolonial repose sur un enchevêtrement du temps et de l'espace, de l'histoire et de la géographie : la condition historique est une situation et en ce sens est inséparable de l'occupation d'une place, d'un lieu qui est aussi d'emblée lieu de représentation, d'énonciation. En ce sens, décentrement signifie pluralisation des lieux de production des discours et des savoirs, s'accompagnant d'une fragmentation de l'histoire, de la revendication d'historicités multiples.

Si le concept gramscien d'hégémonie a joué un rôle capital dans la formation des *subaltern studies* indiennes, puis des *postcolonial studies*, c'est qu'il autorisait un déplacement de la question de la domination de classe sur les plans intellectuel, culturel et moral, parce qu'il permettait de thématiser la lutte permanente des classes dominantes pour conquérir les esprits des classes subalternes : « L'hégémonie est importante parce que la capacité à influencer la pensée du colonisé est de loin l'opération la plus soutenue et la plus puissante du pouvoir impérial dans les régions colonisées »[25]. Penser l'hégémonie, c'était rendre compte des effets subjectifs du discours et des pratiques coloniales sur ses « objets » ; c'était également donner à voir les subjectivités colonisées en tant qu'elles aussi agissantes, et ainsi produire un premier décentrement de l'empire en adoptant le point de vue ses victimes. L'ouvrage d'Edward W. Said *Culture et impérialisme* est un parfait exemple d'un tel renversement des perspectives : « Il existe tout un mouvement, une littérature et une théorie de la résistance et de la riposte à l'empire »[26]. Tout l'effort de Said est de démontrer, selon le titre d'un des sous-chapitres de l'ouvrage, qu'« *il y a deux côtés* »[27].

---

[25] Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*. Abingdon/New-York : Routdlege, 2000, « hegemony », p. 116.

[26] Said, E. W. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 71. Si Joseph Conrad, auteur d'*Au cœur des ténèbres*, savait que les « ténèbres » africaines avaient « leur autonomie, qu'elles [pouvaient] réenvahir et reprendre ce que l'impérialisme avait cru *à lui* », il ignorait que ce qu'il désignait « comme 'ténèbres' non européennes [était] en réalité un monde non européen *qui résiste* à l'impérialisme pour regagner un jour sa souveraineté et son indépendance » (*ibid.*, p. 70).

[27] Les thèses de Said ne manquent à nouveau pas de soulever la question du *moment postcolonial*. Est-ce celui de la résistance elle-même ou celui de l'écriture de Said qui lui (re)donne voix ? C'est l'un et l'autre ; c'est la re-prise du passé (anti)colonial dans le présent postcolonial, leur intrication même, en quoi la pensée du postcolonial est toujours aussi une pensée du colonial.

Avant toute « théorie » (axiomes, idées, arguments, énoncés, etc.), le postcolonialisme désigne le choix d'une autre *perspective*. La critique postcoloniale est à la fois critique politique *et* épistémique. Le postcolonialisme, écrit Robert J.C. Young, « combine les innovations épistémologiques et culturelles du moment postcolonial avec une critique des conditions de la postcolonialité »[28]. La critique postcoloniale est une réflexion sur les *politiques de connaissance*, le projet d'une *décolonisation des savoirs*, l'affirmation d'une différence épistémique devant se situer au delà de l'inversion, et donc de la répétition, des binarismes coloniaux : blanc/noir, bien/mal, supérieur/inférieur, etc. ; au-delà du « séparatisme » qui est sa perpétuelle menace intérieure, ainsi que le souligne à nouveau Said : « si l'histoire subalterne est uniquement interprétée comme une entreprise séparatiste (…) elle court le risque de n'être qu'un miroir opposé à la littérature dont elle conteste la tyrannie »[29] ; elle risque de n'être pas moins « limitée », « provinciale » et « discriminatoire » que ne l'est le discours colonial. Faire sien le point de vue du subalterne, ce n'est en rien revendiquer une « pensée indigène » prétendument libre de toute contamination par le discours du maître. C'est œuvrer à une différenciation plutôt que poser des différences données. La critique postcoloniale est avant tout un jeu et une joute avec la pensée de l'(ex)-occupant. Elle est un continuel « défaire »[30], pratique qui consiste à faire travailler les théories nées en Occident « contre » l'hégémonie de l'Occident, à les traduire afin de décentrer la souveraineté intellectuelle de l'Europe. Elle est pratique de *déconstruction*, « discours, pour répéter Derrida, qui emprunte à un héritage les ressources nécessaires à la déconstruction de cet héritage lui-même »[31]. C'est un double mouvement de *rupture* et de *reprise* qu'explicite parfaitement le philosophe indien Jarava Lal Mehta, grand interprète de Heidegger :

> *Il n'y a pas d'autre voie ouverte, pour nous en Orient, que d'aller avec cette européanisation et d'aller* à travers *elle. À travers ce voyage seulement dans l'étranger et l'étrange nous pouvons regagner notre propre individualité (self-hood) ; ici comme*

---

[28] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford/Malden : Blackwell, 2001, p. 57.

[29] Said, E. W. « Foreword » *in* Guha, R., Spivak, G. C. *Selected Subaltern Studies*. New-York : Oxford University Press, 1988, p. viii.

[30] D'où la place éminente qu'y occupe l'étude du discours colonial, inauguré avec L'*Orientalisme* de Said et poursuivie notamment par Homi K. Bhabha qui entend démontrer que ce discours recèle les germes de sa propre subversion.

[31] Derrida J. cité par Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 418. Cf. également le concept de *catachresis* chez Gayatri C. Spivak.

ailleurs, le chemin vers ce qui est le plus proche de nous est le chemin de retour le plus long.[32]

Le voyage auquel Mehta convie ses lecteurs ne va pas sans ce que Said désigne comme un *voyage des théories*, suggérant « la possibilité de lieux, de sites et de situations activement différents pour la théorie, sans universalisation facile ou totalisation généralisante excessive »[33]. Ces *déplacements* théoriques, plutôt que dépassements, révèlent la complexité de la géographie postcoloniale : les lieux de parole et de connaissance ne coïncident plus nécessairement avec des territoires et leurs frontières. La critique postcoloniale s'exerce tant depuis le « dedans » de l'Occident que depuis son « dehors ». Elle est tout autant le mouvement en vertu duquel la pensée occidentale *se* défait que celui par lequel elle est défaite[34]. C'est une telle géographie épistémique qui gouverne la provincialisation de l'Europe que Dipesh Chakrabarty, qui est aussi un lecteur de Mehta, appelle de ses vœux. La provincialisation est une série de gestes de décentrement, jamais un donné en fonction duquel on pourrait dire (qu'enfin) l'Europe n'est plus qu'une province du monde. Chakrabarty ne cesse de souligner que

---

[32] Mehta, J. L. *Martin Heidegger: The Way and The Vision*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1976, p. 466.

[33] Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse » *in Réflexions sur l'exil et autres essais*. Arles : Actes Sud, 2008, p. 572. Le propre appel de Mehta au voyage est déjà lui-même une traduction, le fruit d'un voyage de la philosophie heideggérienne en Inde. Les études postcoloniales sont fondées sur de tels voyages : de l'hégémonie gramscienne dans l'Inde de la post-indépendance ; du concept d'hybridité de Mikhaïl Bakhtine dans la théorie du discours colonial ; de la *French Theory* s'avérant de fait être une « drôle de construction américaine » (Butler, J. *Trouble dans le genre, Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte, 2006, « Introduction (1999) », p. 29) ; de la critique postcoloniale elle-même faisant retour, non sans heurts, en Europe et dans les (ex-)colonies françaises, etc. Thématiser la *décolonisation épistémique*, ce n'est pas tant, ou pas seulement, déconstruire le discours colonial - les « savoirs colonisateurs » -, qu'analyser les *lois de transformation* qui gouvernent la formation des théories voyageuses en situation (post)coloniale.

[34] Est-il légitime d' « adjectiver » la pensée, en la qualifiant d' « occidentale » ou d' « européenne » ? Certes non si l'on prétend énoncer ainsi une possession; pas plus si l'on entend une unité de conception, une *weltanschauung* homogène. Mais oui si l'on reconnaît simplement que toute connaissance a nécessairement un sol, des coordonnées de lieu et de temps qui marquent sa naissance et son développement. Tout texte a un *con-texte* - et l'impérialisme fut un élément contextuel décisif des modernités européennes - déterminant une perspective, un champ de représentation qui a ses points aveugles, ses zones d'ombre, ses processus d'inclusion et d'exclusion. Et lorsque les limites de la connaissance en viennent à s'identifier aux frontières géographiques, alors il y a bel et bien une pensée *de* l'Occident, au sens avant tout du *génitif objectif,* au sens où l'Occident en est l'objet premier ; cela n'impliquant aucunement que sa valeur de vérité ait la même extension que son contexte de production ; cette connaissance peut valoir en d'autres lieux et en d'autres temps, elle peut voyager et dans ce mouvement être déplacée, traduite.

provincialisation ne signifie pas exclusion, qu'elle n'est pas projet « de rejeter la pensée européenne »[35]. La critique du colonialisme a toujours aussi été le fruit de l'héritage des lumières européennes. La pensée européenne est à la fois indispensable *et* inadéquate[36]. La provincialisation, qui n'est en rien relativisme, est son renouvellement « à partir des marges et pour elles »[37].

La critique postcoloniale repose donc sur une structure duelle qui pose l'équivalence des préfixes « dé » (décentrer, déplacer) et « re » (renouveler, reprendre), de la *rupture* et du *recommencement*. Tout « défaire » est un « refaire » (autrement), et inversement. Rompre ne signifie pas couper, dans un geste fondateur, le cordon ombilical avec la « mère-patrie » coloniale ; c'est un long travail se déclinant en un ensemble de pratiques de décolonisation hétérogènes, parfois discordantes voire contradictoires. Œuvrer à une généalogie de la critique postcoloniale signifie alors étudier les modalités de constitution de ces autres perspectives d'énonciation, l'émergence des schèmes (la voix des sans-voix, la critique de l'historicisme, etc.) plutôt que des thèses qui organisent le projet postcolonial. Ce n'est pas tant rechercher une origine du postcolonial que découvrir ses « inventions », ses multiples commencements, mais aussi ses limites, ses « mort-nés », dans la mesure où certains de ses débuts se sont peut-être « finis » presque aussitôt, ont été oubliés ou délibérément effacés.

Anticolonialisme et postcolonialisme

Contribuer à une généalogie de la critique postcoloniale, c'est interroger le(s) temps du postcolonial. Y avait-il déjà du postcolonial au sein de l'anticolonial conçu comme ensemble de critiques, résistances et luttes contre le colonialisme *en période coloniale* ? L' « au-delà » du colonialisme commence-t-il comme un « anti » ? Prenons tout d'abord l'exemple de *L'éveil de l'Afrique noire* d'Emmanuel Mounier, considéré à sa publication en 1948 comme un grand manifeste anticolonialiste :

---

[35] Chakrabarty, D. *Provincialiser l'Europe, La pensée postcoloniale et la différence historique*. Paris : Amsterdam, 2009, p. 53.

[36] « Si *Provincialiser l'Europe* s'ouvre et s'achève sur la reconnaissance du fait que la pensée politique européenne est indispensable pour représenter la modernité politique non européenne, il affronte les problèmes de représentation qui résultent nécessairement de cette indispensabilité » (*ibid.*, p. 61).

[37] *Ibid.*, p. 53.

Supposez un père qui aurait manqué l'éducation de ses enfants, mais à qui une sorte de dernière chance donnerait un fils tard venu, et la possibilité de ne pas recommencer sur lui les erreurs qu'avec les autres il ne peut plus rattraper. Telle est pour nous l'Afrique noire.[38]

De même, dans *Le personnalisme*, Mounier en appelle son lecteur à reconnaître la fin imminente du fait colonial : « La justice ordonne aux métropoles de guider effectivement et loyalement vers l'indépendance ces peuples qu'elles se sont engagées à éduquer, et qu'elles ont parfois arrachés à un équilibre politique qui valait bien le leur »[39]. Aucune supériorité de valeur de l'Europe certes, mais, le mal étant fait, la nécessité d'accomplir la mission civilisatrice dans la négation même du colonialisme, en vertu d'un paternalisme expressément revendiqué. Aucune mise en question des « façons de voir » européennes ; aucune contestation de la perspective « blanche », aucun postcolonialisme.

Second exemple, celui du philosophe marxiste vietnamien Tran Duc Thao : « la culture moderne n'est le monopole d'aucun pays »[40]. S'il ne s'agit en rien de défendre une quelconque hétérogénéité « spirituelle » des peuples colonisés[41], le philosophe fait néanmoins un premier pas dans la mesure où il met en question la centration imposée par l'Europe et thématise la multiplicité des lieux de la modernité pour arracher celle-ci à sa possession européenne. Si Tran Duc Thao affirme que l'erreur de la France est d'avoir été incapable de « se représenter nettement l'existence d'un peuple vietnamien conscient de lui-même »[42], cela reste néanmoins un argument « pré-postcolonial » dans la mesure où toute idée que cette autre conscience puisse être hétérogène à une conscience de classe-révolutionnaire « européenne » ne l'intéresse guère : « De tendance démocratique, [le Viet-Minh] ne s'opposait pas aux Blancs mais simplement à la colonisation, et cela au nom même des principes de l'Occident »[43]. La reprise de ces principes n'est pas subversion ou déplacement, retournement stratégique des armes de l'ennemi ; elle ne repose que sur leur potentielle universalité. La rupture idéologique et épistémologique est amorcée ; elle n'est pas consommée.

---

[38] Mounier, E. *L'éveil de l'Afrique noire in Œuvres ***, 1944-1950*. Paris : Le Seuil, 1962, p. 249.

[39] Mounier, E. *Le personnalisme*. Paris : PUF, 1962, p. 125.

[40] Tran Duc Thao. « Sur l'Indochine », *Les Temps Modernes* n° 5 (février 1946), p. 880.

[41] Quoique le philosophe, usant d'un argument qui n'est pas sans évoquer la négritude, parle de l'unité et de l'harmonie antécoloniales de la nation vietnamienne (*ibid.*, p. 887).

[42] Tran Duc Thao, « Les relations franco-vietnamiennes », Les *Temps Modernes* n°18 (mars 1947), p. 1055.

[43] *Ibid.*.

Ce ne sera qu'avec Césaire que sera revendiquée une véritable différence spirituelle, observable dans le renversement de perspective opéré entre le *Discours sur le colonialisme* et la *Lettre à Maurice Thorez*. Certes, dans le premier, Césaire évoque déjà la prise de parole des colonisés : « il se trouve que ce ne sont pas seulement les masses européennes qui incriminent, mais que l'acte d'accusation est proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'homme qui, du fond de l'esclavage, s'érigent en juges »[44]. Césaire s'adresse au colonisateur, le juge en usant d'une stratégie de citation du discours de l'Occident sur son autre qui défait ce discours en révélant le racisme qui le hante. Pour autant, il n'entend aucunement dévoiler un *point de vue* qui serait propre au colonisé ; et ce n'est jamais l'« européanisation » en tant que telle, mais l'européanisation manquée, « [faussée] par la mainmise de l'Europe »[45] qui est mise en question. C'est à un dépassement (dialectique) de la (fausse) alternative de l'Europe *ou* de l'Afrique - « nous ne sommes pas les hommes du « ou ceci ou cela »[46] - qu'en appelle Césaire. Or, ce dépassement n'est autre que celui que produira la révolution communiste. Le nègre est identifié au prolétaire ; comme lui, il a à réaliser sa mission universelle. Si Césaire pense la reprise et le retournement contre l'oppresseur des valeurs nées en Europe (valeur de l'humanisme, de la nation, etc.), il ne réfléchit pas tant à leur appropriation par les masses colonisées en particulier que par les masses révolutionnaires en général - contre la bourgeoisie - où qu'elles se situent. Quant à l'initiative d'une politique des nationalités, elle revient encore entièrement à l' « Europe occidentale » quoiqu'il faille aussi « tenir compte de l'admirable résistance des peuples coloniaux »[47]. C'est *au nom* de l'Europe que Césaire dénonce le colonialisme.

Lisons à présent la *Lettre à Maurice Thorez*, lettre de démission du parti communiste français datée du 24 octobre 1956. Celle-ci débute par une acerbe critique du PCF, impuissant, après les crimes de Staline, à se remettre en question, à se refonder. Rien jusque-là qui ne se singularise par rapport à une critique « francocentrée ». Un changement de perspective se produit néanmoins un peu plus loin : « je veux ajouter un certain nombre de considérations *se rapportant à ma qualité d'homme de couleur* »[48]. Si

---

[44] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 2004, p. 8.

[45] *Ibid.*, p. 28. Demeure cette différence essentielle entre l'Europe en tant qu'entité politique (coloniale) et en tant qu'entité spirituelle, quoique la première soit susceptible de pervertir la seconde.

[46] *Ibid.*, p. 26.

[47] *Ibid.*, p. 74. Elle est, ajoute Césaire, « l'ultime *chance* » de l'Europe.

[48] Césaire, A. *Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine, 1956, p. 7. Nous soulignons. Cet autre point de vue, c'est celui de « notre » *conscience* d'hommes de couleur qui « avons pris possession de tout le champ de notre singularité » : « Singularité de notre "situation dans le monde" qui ne se confond avec

Césaire s'adresse encore à l'Europe, il parle désormais au nom des siens : « nous, homme de couleur ». Le nègre et le prolétaire (blanc) ne sont plus si aisément identifiables ; chacun a des problèmes propres à résoudre. La question coloniale n'est plus seulement « partie d'un ensemble plus important », d'une « situation générale ». La lutte des peuples coloniaux est non seulement « plus complexe » que celle de l'ouvrier français, elle est aussi « d'une tout autre nature ». Il n'existe pas de voie tracée par avance, que ce soit par la révolution française ou la révolution russe. La voie des peuples de couleur est tout entière à découvrir et « les soins de cette découverte ne regardent que nous »[49]. S'il y a un communisme anticolonial, ce sera une « variété africaine du communisme » qui ne sera plus « branchée (…) sur les divisions européennes », divisions artificielles car importées, transplantées. Le geste postcolonial esquissé par Césaire est un *débranchement*. Les colonisés doivent à présent se représenter, agir par et pour eux-mêmes, mettant ainsi en question « la supériorité omnilatérale de l'Occident »[50]. Il faut en finir avec toutes ces notions qui ne se disent qu'au singulier : la Civilisation, le Progrès, la Raison.

Les peuples colonisés doivent s'élever, non être élevés ; ils doivent progresser « par croissance interne (…) sans que rien d'extérieur vienne gauchir cette croissance, ou l'altérer ou la compromettre »[51]. Césaire revendique un « droit à l'initiative », droit de prendre un nouveau départ, de commencer un nouveau projet politique-culturel, droit de ne plus suivre l'Europe, de ne plus se conformer à son histoire. Ce n'est là en rien rejet systématique de toute théorie européenne, mais l'affirmation « qu'aucune doctrine ne vaut que repensée *par nous*, que repensée *pour nous*, que convertie *à nous* »[52]. C'est en d'autres termes l'affirmation de la nécessité de traductions théoriques et politiques. Une notion résume l'argumentaire césairien, celle de *révolution copernicienne* : l'Europe ne doit plus être le centre de la terre ; mais il ne s'agit pas tant de se lancer dans la quête d'un nouveau « soleil » ; à l'eurocentrisme se substitue ce que l'on appellera un décentrisme ou un *perspectivisme*, dont Césaire tient à préciser qu'il n'est

---

nulle autre. Singularité de nos problèmes qui ne se ramènent à nul autre problème. Singularité de notre histoire coupée de terribles avatars qui n'appartiennent qu'à elle. Singularité de notre culture que nous voulons vivre de manière de plus en plus réelle ». (*ibid*., p. 8).

[49] *Ibid.*, p. 8. Les forces des « peuples noirs (…) ne peuvent que s'étioler dans des organisations qui ne leur sont pas propres, faites *pour* eux, faites *par* eux et adaptées à des fins qu'*eux seuls* peuvent déterminer » (*ibid*., p. 10. Nous soulignons).

[50] *Ibid.*, p. 11. Supériorité que présupposent eux-mêmes, quoiqu'ils s'en défendent, les communistes français qui qualifient avec dédain cette critique de « relativisme culturel ».

[51] *Ibid*., pp. 11-12.

[52] *Ibid.*, p. 12.

pas « provincialisme », « particularisme étroit », car il est voué à s'inscrire dans un universel concret, un universel « riche de tous les particuliers ». L'on assiste avec Césaire à une naissance de la critique postcoloniale à la fois au sein de et par déplacement du marxisme, procédant d'un voyage, d'un changement de coordonnées du matérialisme historique. Et l'on pourrait également invoquer la figure de l'écrivain communiste haïtien Jacques Roumain pour témoigner des modalités souvent complexes d'affiliation au marxisme dans le monde non-européen.

La *Lettre à Maurice Thorez* a été rédigée six mois après la *Conférence de Bandoeng* et à peine un mois après le *1er Congrès des écrivains et artistes noirs* qui s'était tenu à Paris, deux événements qui jouèrent à coup sûr un rôle déterminant dans l'évolution du discours césairien. Mais la *Lettre* a tout autant préparé le discours de décentrement qui sera la marque du *Deuxième Congrès* de 1959 à Rome. Dans son allocation d'ouverture, Alioune Dop met en cause l'*hégémonie occidentale* : « la personnalité africaine « aspire (…) à être dégagée de l'emprise occidentale »[53]. Il formule la thèse de l'hétérogénéité des lieux de la connaissance : « Toute doctrine née en Occident tend, en effet, à se caractériser (…) par des références prises exclusivement à l'expérience occidentale, à l'histoire occidentale, à la sensibilité occidentale »[54]. S'impose dès lors la tâche d'une *désoccidentalisation* - préfigurant la décolonisation postcoloniale des savoirs - qui ne sera néanmoins pluralisation qu'en tant que celle-ci participera d'une universalisation : l'au-delà de l'Occident, c'est la « civilisation humaine ». Nulle négation alors des « dons de l'Occident », mais leur usage « selon notre génie et notre situation »[55].

---

[53] Diop, A. « Le sens de ce Congrès (discours d'ouverture) », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959), pp. 40-42.

[54] *Ibid.*, p. 44. Et ce d'autant plus que les « disciplines » (l'histoire, l'économie, la science politique, etc.) sont prises dans la gangue des relations de pouvoirs, sont soumises « aux impératifs de l'hégémonie occidentale » (*ibid.*).

[55] *Ibid.* Il ne s'agissait ici que de dessiner le cadre de notre interprétation des écrits de Fanon, d'esquisser à gros traits les contours d'une généalogie de la critique postcoloniale, non encore d'en tracer le programme, encore moins d'en donner une image synthétique. Pour ce faire, et avant même de se porter au-delà du champ francophone, il aurait fallu évoquer d'autres figures, celle de Jacques Rabemananjara, de Jean Amrouche, celle également de Jean-Paul Sartre - et de beaucoup d'autres encore, au-delà des indépendances) Mais ne doutons pas que nous les rencontrerons au cours de notre interprétation de la théorie fanonienne.

Au-delà du conflit ? Penser les déplacements postcoloniaux

Y a-t-il de même un commencement du postcolonialisme dans la critique fanonienne ? Il est naturel, pour répondre à cette question, de se référer à la figure de Fanon telle que découverte dans les *postcolonial studies*. Said témoigne de l'enracinement de la pensée de Fanon dans l'humanisme européen, ainsi que dans le mouvement critique, initié par Marx, Nietzsche et Freud, de fouille des « soubassements de l'édifice de la raison occidentale »[56], autrement dit dans une *critique intra-occidentale de l'Occident* : « le geste fanonien, écrit Young, fut de former une alliance avec l'autre moi critique de l'Occident, le dionysiaque contre l'apollinien »[57]. La différence réside en ceci, ajoute Said, que Fanon « situe ses prédécesseurs géographiquement – ils sont *d'Occident* – pour mieux libérer leurs énergies de la matrice culturelle répressive qui les a produites »[58]. Ce n'est pas dire que la position périphérique - martiniquaise ou algérienne - serait une condition suffisante - elle n'est pas même toujours condition nécessaire - de ce dé-placement : le lieu d'énonciation et le lieu d' « habitation », pour entretenir de fortes relations, ne se confondent pas, et le danger serait précisément d'ériger Fanon en théoricien postcolonial *parce qu*'il serait intellectuel colonisé. Ashis Nandy souligne avec raison que « la plus violente dénonciation de l'Occident, produite par Frantz Fanon, est écrite dans le style élégant de Jean-Paul Sartre »[59]. La violence de la critique anticoloniale fanonienne est emblématique en ce qu'elle ne repose sur aucune tradition de pensée autre qu'européenne[60] ; aucune alternative théorique ou idéologique ne préexiste chez lui, aucun *a priori* sinon les propres conflits, les divisions *internes* à l'Europe. Young dit de

---

[56] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 375.

[57] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 343.

[58] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 375.

[59] Nandy, A. *The Intimate enemy, Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford/New-York : Oxford University Press, 1988, « Préface », p. xii. La thèse défendue par Nandy est que le colonialisme *in-forme* l'interprétation du colonialisme, qu'il s'infiltre même au cœur de ses critiques, celles-ci demeurant « des formes d'hommages au colonisateur » ; et Nandy n'exclut pas sa propre écriture de ce processus d'information ; le colonialisme « colore même cette interprétation de l'interprétation » (*ibid.*). La question n'est donc pas tant de savoir si l'on peut être pur de toute contamination. Elle est bien plutôt de mettre en place des stratégies qui feront de l'hommage une subversion, de la reprise une déprise.

[60] Lorsque Fanon dira, dans une veine sartrienne, que le colonisé n'a d'autre sol que sa *situation*, d'autres ressources pour lutter que ce qu'il *est*, c'est-à-dire ce qu'*ont fait* de lui le colonisateur et la situation coloniale, ces thèses vaudront tout autant pour l' « *homo theoreticus* » Fanon.

lui qu'il était « le plus profondément assimilé »[61] des anticolonialistes francophones et qu'il demeura toujours « intellectuellement centré » en Europe[62] ; il utilisa « les ressources de la pensée occidentale contre elle-même. Ce qu'il fit fut de traduire son lieu épistémologique »[63], autrement dit de (re)situer la pensée européenne sur le terrain de l'impérialisme, de la confronter à ses points aveugles et ses exclusions. *Les damnés de la terre* est la première tentative pour « décoloniser la pensée européenne et ses formes historiques »[64].

La pratique théorique – et indissociablement politique - de Fanon doit alors être interprétée comme pratique de *décolonisation des savoirs*, c'est-à-dire comme série de *déplacements épistémiques*, ce que ne permet pas de découvrir une approche purement biographique-historique dans la mesure où, remettant Fanon « à sa place », elle gomme justement ce travail de *dé-situation*. Fanon fait *voyager* la pensée européenne au-delà de ses frontières[65]. Cependant, les interprétations postcoloniales ne sont pas non plus exemptes de tout reproche car elles se désintéressent trop souvent des modalités concrètes de déplacement pour ne plus en faire qu'un geste global à l'encontre de l'Occident, effaçant ainsi la singularité de l'intervention fanonienne au regard des autres intellectuels anticoloniaux et postcoloniaux[66]. Fanon est privé de toute « place ». Or, il ne saurait y avoir de dé-placement sans *dé-placé*, c'est-à-dire sans place, sans situation. Penser le déplacement suppose donc de dépasser le conflit du « Fanon historique » et du « Fanon postcolonial », positions exclusives qui ne sont pas moins mutilantes l'une que

---

[61] Sartre l'aurait sans doute mis sur un pied d'égalité avec Patrice Lumumba. Selon Sartre, Lumumba était la figure même de l'évolué, de l'assimilé. C'était un « Robespierre noir », porté par une passion de l'universel, par un « jacobinisme inflexible » (Sartre, J.-P. « Préface » à Lumumba, P. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, *op. cit.*, pp.xx, xxix).

[62] À la différence par exemple d'un Gandhi donnant lieu à un *traditionalisme critique*.

[63] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 276.

[64] Young, R. J. C. *White Mythologies: writing history and the West*. London/New-York : Routledge, 2004, p. 158.

[65] Ces déplacements sont intimement liés aux propres « voyages » de Fanon dans l'empire colonial français - de Martinique en métropole, puis en Algérie, en Tunisie et en Afrique noire. Fanon est avant tout, pour reprendre l'expression de James Clifford, un *théoricien voyageur*, en déplacement incessant. Rendre compte de cette « dialectique » pourrait constituer une toute autre manière d'écrire la biographie intellectuelle de Fanon.

[66] Ceci pourrait expliquer la position inconfortable qui est celle de Fanon dans le corpus postcolonial : d'un côté, il est un précurseur du postcolonialisme, un inaugurateur des déplacements de la pensée occidentale ; de l'autre, c'est un théoricien anticolonial « traditionnel » dont l'œuvre doit elle-même faire l'objet de déplacements, ces deux lectures ne cessant de s'entrecroiser.

l'autre[67]; il s'agit à la fois de replacer Fanon dans sa situation (ses « coordonnées ») et de rendre compte du mouvement par lequel il s'en défait, se dé-situe, se porte vers un au-delà (post), au double sens historique-géographique et épistémologique.

Une telle compréhension des pratiques effectives de déplacement épistémique présuppose de considérer l'œuvre de Fanon, de *Peau noire, masques blancs* aux *Damnés de la terre*, en tant que *totalité*. Il nous faut, aujourd'hui et ne serait-ce que pour un temps, un autre « Fanon global »[68], ce qui ne signifie évidemment pas nier les contradictions, les évolutions, voire les révolutions dans l'œuvre, mais permet au contraire de les comprendre. Certains interprètes se sont déjà engagés dans cette voie : Ato Sekyi-Otu, Miguel Mellino, Lewis R. Gordon ou encore Nigel C. Gibson[69]. Cependant, adopter la perspective du déplacement épistémique, n'est-ce pas risquer d'effacer l'originalité de la pratique de rupture qui est celle de Fanon ? Cette perspective ne relèverait-elle pas d'une ultime ruse « coloniale » dans la mesure où elle maintiendrait Fanon dans une dépendance épistémique au moment même où elle prétendrait rendre compte d'une pratique de déprise ? Cette question rejoint l'avertissement formulé par Mellino :

> *Proposer de façon quelque peu « abstraite » et « épistémologique » des études critiques sur les relations entre les conceptions de Fanon et celles des figures intellectuelles et des mouvements politiques et philosophiques qui ont eu un rôle formateur sur le développement de sa perspective théorique (...) signifierait non seulement commettre*

---

[67] C'est ce que dit également Anthony C. Alessandrini dans des termes proches des nôtres ; cf. Alessandrini, A. C. « The Humanism Effect : Fanon, Foucault and Ethics without Subjects », *Foucault Studies* n° 7 (September 2009), pp. 64-80.

[68] « Autre », car ce sont paradoxalement les coupes pratiquées dans cette œuvre - en particulier le privilège exclusif conféré à *Peau noire, masques blancs* - qui ont autorisé la formation de l'image de Fanon comme théoricien global ; considérer l'œuvre comme fondamentalement fragmentée est devenu par ailleurs une excuse - et une stratégie - pour y prendre ce que l'on souhaite et rejeter le reste.

[69] Qui écrit dans l'introduction de son *Fanon, The Postccolonial Imagination* : « ce livre (…) considère l'œuvre de Fanon comme un tout » (Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*. Cambridge : Polity Press, 2003, p. 2). Adopter le point de vue de la totalité, c'est aussi en un sens « exclure », s'éviter d'enrôler Fanon dans des problématiques qui ne sont pas les siennes, en particulier celle de l'*identité*, qui, dans certaines lectures postcoloniales, prend la place de la question fanonienne - d'origine marxiste - de la *conscience*. Il n'y a pas de *problème* de l'identité chez Fanon, pas même au sens où, il en « interrogerait », pour le défaire, le concept (Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, op. cit.*, « Chapitre II. Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », pp. 185-120). À vrai dire, le problème d'une telle lecture « identitaire » - ou inversement « anti-identitaire » - s'était déjà posé avant ces interprétations postcoloniales ; que l'on songe à l'acerbe critique formulée en 1971 par Albert Memmi (Memmi, A. « La vie impossible de Frantz Fanon », *Esprit* n° 406 (septembre 1971), pp. 248-273).

une sévère « amputation » (pour adopter un des termes les plus fameux de Fanon) dans son mode de pensée, mais aussi et avant tout une considérable trahison de la nature même de son anticolonialisme radical.[70]

C'est à coup sûr le cas lorsque l'on désire faire de Fanon, dit Gibson, « un sartrien, un marxiste, un hégélien, un lacanien »[71], etc. Mais thématiser le déplacement, c'est au contraire mettre en question ces affiliations ; c'est témoigner à la fois d'un héritage et de sa continuelle mise à l'épreuve. Il n'y a pas de clivage entre d'un côté, un Fanon encore empreint de l'influence de ses « maîtres spirituels », de l'autre, un Fanon (le « dernier ») qui romprait définitivement avec eux[72]. L'anticolonialisme radical est la pratique même de *dés-héritage* - dont la négation de tout héritage sera, au mieux ou au pire, le terme final. Ce n'est en rien, *a priori*, déprécier ou rendre abstraite la rupture fanonienne que d'affirmer, avec Said, que « tous les livres de Fanon sur le colonialisme prouvent ce qu'il doit à Marx et à Engels, ainsi qu'à Freud et à Hegel »[73].

Récemment, Étienne Balibar affirmait au sujet du retour de Fanon, dans un « grand désert », en France : « la question est soulevée à mes yeux de savoir quel nouveau Fanon résultera de ce travail collectif »[74]. Ce que nous visons quant à nous pour le moment, c'est à dresser un *portrait théorique en situation*[75]. La structure même de notre argument se révèle étroitement liée à notre propre situation d'énonciation, au lieu depuis lequel nous écrivons. D'un part, d'un point de vue politique, parce que ce lieu est un lieu postcolonial, la France n'étant pas moins affectée par la situation postcoloniale que ne le sont ses ex-colonies ; c'est un lieu où la question des survivances ou du retour de relations de type colonial, de relations portant le poids du

---

[70] Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real », *op. cit.*

[71] Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*, *op. cit.*, p. 3.

[72] N'oublions pas que le radicalisme de Fanon hérite de celui de Kojève ou Sartre, la question étant bien plutôt de savoir en quoi il s'en démarque ou s'en arrache.

[73] Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse », *op. cit.*, p. 564.

[74] Balibar, É. *in* Luste Boulbina, S. *Écrire l'après, penser le fait postcolonial*, soutenance d'habilitation à diriger des recherches (sous la direction d'É. Tassin), Université Paris VII, 10 décembre 2010.

[75] Portrait qui présuppose et complète – bien plutôt qu'il ne se pose à part voire s'oppose à – son portrait biographique, dont il ne s'agit donc aucunement de faire abstraction. L'ordre théorique ne sera évidemment pas étranger à l'ordre chronologique, à la « vie » de Fanon, sans pour autant s'y réduire : d'où les anticipations, les retours, les enchevêtrements de temps que requerra aussi ce portrait théorique. Deux ouvrages sont suffisants pour disposer d'un excellent portrait biographique - intellectuel et politique - ; le premier, le *Frantz Fanon* de David Macey l'est principalement pour les périodes martiniquaise et française (lyonnaise) de Fanon (Macey, D. *Frantz Fanon : a Biography*. New-York : Picador, 2002) ; l'autre, le *Portrait* d'Alice Cherki, l'est avant tout pour les périodes algérienne et tunisienne (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*).

passé colonial ne cesse d'être soulevée, de telle manière que ce passé est aussi un présent, un actuel. D'autre part et d'un point de vue académique - évidemment non indépendant du précédent - parce que nous avons face à nous à la fois un quasi-vide théorique (francophone) et une relative profusion (anglophone) des interprétations de Fanon, de telle manière que nous concevons notre tâche comme double : il nous faut d'un côté « débuter », donner une vue d'ensemble comme introduction à la théorie fanonienne et, d'un autre côté, nous inscrire dans les débats actuels des études fanoniennes. Cette double exigence marque en profondeur l'écriture de ce travail, déterminé pour ainsi dire par un enchevêtrement temporel des moments de la généalogie des études fanoniennes. Tel est, pour nous, leur « dernier stade » et nous osons espérer que le retour-déplacement de Fanon dans l'espace francophone provoquera, en retour, des déplacements dans ses lectures anglophones, en sorte que c'est aussi en ce sens « géo-académique » que se construira la figure d'un Fanon global. Ne doutons pas que ce stade ne sera pas le dernier, qu'il appellera à son tour des déconstructions, des détotalisations.

Dans un premier chapitre, nous examinerons la conception fanonienne du monde colonial en tant que gouverné par le schème du double. Cette conception puise ses racines dans la critique psychanalytique (intra-européenne) de la civilisation comme processus de dissociation de la vie psychique de l'homme blanc, de clivage des mobiles instinctuels-pulsionnels d'un côté et des motifs intellectuels-moraux de l'autre. Fanon souligne le rôle fondamental joué dans le procès civilisationnel par la projection de l'ombre - la part maudite - du Blanc sur le Noir, ainsi institué en tant que sauvage. La morale de l'homme civilisé est le produit d'un transfert de culpabilité. C'est là le sol de la réflexion de Fanon sur les binarismes coloniaux, interprétés, dans une perspective sartrienne, comme manichéisme. À la suite de Jung et Adler, Fanon thématise les couples psychiques de termes contradictoires : bien/mal, supérieur/inférieur, etc. et confère une importance spécifique à l'opposition haut/bas tributaire d'une topographie psychique du racisme, intimement liée au clivage de l'espace colonial. Il donne à voir la formation d'un espace spéculaire/spectaculaire du racisme, d'un imaginaire et d'une imagerie de la race introjectés par le Noir ainsi condamné à lutter contre lui-même, condamné au dédoublement. À l 'instar de William E. B. Du Bois avant lui, Fanon théorise la double conscience de l'homme noir, la réinterprétant à la lumière de la théorie psychanalytique du clivage et du stade du miroir lacanien. Le monde colonial, affirme Fanon lecteur de Merleau-Ponty, est un monde dédoublé, marqué par une dualité des « systèmes de référence », par un double langage. Ce principe généralisé de clivage - au-delà de la contradiction - fait du colonialisme une antidialectique, cause

d'une fin de l'histoire (prématurée) qui rend impossible toute reconnaissance au sens de Hegel et Kojève et oblige à considérer la conscience noire comme conscience malheureuse, hantée par la figure intériorisée du maître imaginaire (*surmoi*) blanc. Héritier de l'hégélianisme français, Fanon conçoit la conscience malheureuse comme stade purement négatif, là où Du Bois et Richard Wright arguaient qu'en tant que double vue, elle pouvait également être une arme. Cependant, le discours fanonien peut être lu comme un discours énoncé depuis deux points de vue hétérogènes (« noir » et « blanc »), comme un double discours fruit lui aussi de la double conscience. Enfin, inspiré par la théorie du transitivisme de Henri Wallon et Lacan, Fanon montre que la dissociation coloniale est marquée par sa propre négation, par un continuel renversement des rôles et des places. Mais le transitivisme fanonien est dénué de tout pouvoir subversif à la différence de l' « hybridité » de Homi K. Bhabha à l'égard duquel nous reconnaissons notre dette, mais dont l'opposition entre un « bon Fanon » - théoricien du clivage anticipant un certain poststructuralisme - et un « mauvais Fanon » - hégélien-sartrien en quête de réconciliation et d'unité - s'avère profondément trompeuse.

Le deuxième chapitre débute par une interprétation de la relecture par Fanon, en situation coloniale, de la philosophie sartrienne de l'être et du néant. Si, Fanon s'accorde avec ceci que l'individu racialisé est fait par le raciste, qu'il est la situation (raciale) créée par l'antisémite ou le négrophobe, il n'en met pas moins en question l'ontologie de l'altérité de Sartre, sa figure indifférenciée de l'Autre qui interdit une compréhension adéquate de la situation du Noir. Une désontologisation est exigée dans la mesure où la colonisation crée le colonisé comme néant, comme (in)existant dans une « zone de non-être ». Si la conscience, pour dépasser sa situation, ne peut que prendre racine en elle, alors le procès d'émancipation de la conscience noire sera un voyage du néant à l'être, voyage que retrace Fanon dans le cinquième chapitre de *Peau noire, masques blancs*, « L'expérience vécue du Noir », qui peut être lu comme étant une répétition et subversion de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Usant d'un primitivisme stratégique, Fanon démontre que la sensibilité-irrationalité n'est pas, pour le Noir, le commencement de l'histoire, mais une réaction à l'échec de la lutte contre le racisme menée avec les armes de la raison. Révoquant le procès dialectique, il le remplace par une dialectique éclatée qui désordonne et réordonne les stades de la phénoménologie hégélienne, rejoue autrement la tragédie de la conscience blanche narrée par Hegel. Le voyage de la conscience noire est décrit par Fanon, lecteur de Nietzsche et Bachelard, comme ascension psychologique contestant la topologie du racisme. C'est par ailleurs dans un même mouvement qu'il critique une négritude

hantée par un passé spectral - au sens du Marx du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* - et la réinscription sartrienne des luttes de l'homme noir dans la temporalité d'une dialectique essentiellement européenne. Il en appelle au contraire à une révolte existentielle, im-médiée, puisant ses sources dans l'(in)existence du colonisé comme état de pure souffrance. L'aliénation (dédoublement) est analysée par Fanon dans les termes d'une sociogénie dont on peut se demander si elle n'est pas l'autre nom d'un « marxisme vulgaire ». Plus tard, en Algérie puis en Tunisie, il approfondira sa réflexion et sa pratique en développant la socialthérapie comme processus de réintégration psychologique et sociale - contre le clivage ou désintégration coloniale. Bien que Fanon soit profondément redevable à un humanisme psychiatrique, il développe ce qu'il appelle une théorie de l'inhumanité, un inhumanisme - non un anti-humanisme - qui met en question les théories du racisme, celles-ci reposant sur un paradigme anthropologique qui exclut tout concept de race. L'inhumanisme engage au contraire un retour performatif à la race.

Ce retour est examiné dans le troisième chapitre qui introduit la théorie fanonienne du corps colonisé comme réponse à la répression de l'expérience corporelle dans les théories du racisme, répression qui évoque également l'effacement du corps dans l'expérience du désir chez Hegel et Kojève. Fanon prend appui sur les théories psychologiques et psychiatriques de la vie mentale comme intégration organique, conception dépassant l'éternel clivage de l'âme et du corps. Penser le corps colonisé, le corps de l'esclave, signifie penser le colonisé comme esclave de son corps. Si le Noir perçoit son corps comme obstacle (tombeau de l'âme), c'est là l'effet de la projection sur lui de l'existence biologique-corporelle du Blanc, une conséquence de l'anticorporéité de l'homme civilisé ; ainsi que le dit Judith Butler, le maître (blanc) demande à l'esclave (noir) d'être le corps qu'il désire ne pas être. Avant Foucault, Fanon thématise le corps noir comme corps politique ; il pense la surdétermination du schéma corporel par un schéma historico-racial et sa mutation en un schéma épidermique racial. Le clivage de la conscience colonisée est à présent compris dans les termes d'un démembrement, d'une « explosion », renversant l'ordre des stades lacaniens : l'angoisse de fragmentation n'est plus origine mais effet (du regard racial) ; elle est amputation. Fanon s'interroge sur l'effet que cela fait pour le Noir d'être le pur symbole de la vie psychique du Blanc. Il thématise l'incorporation du symbole - son devenir corps - et en appelle à une revanche du symbole qui le conduit, par déplacement des théories de la race, à considérer le racisme comme lutte des corps, « corps à corps ». Ce retour de la race est réalisé à travers un usage performatif des noms de races (et de couleurs). Fanon dévoile la grammaire de la race et substitue au discours « sensé » du

racisme, un discours des sens qui place le corps au centre du procès d'écriture. Mais le « corps à corps » fanonien est aussi lutte érotique, dialectique de l'amour. L'antidialectique est alors interprétée comme effet des pathologies sexuelles de la civilisation, d'une peur de la vie, d'une angoisse-désir d'une sexualité sauvage qui est projetée sur l'homme de couleur, mécanisme déterminant dans la formation de la négrophobie. À travers une (très problématique) réflexion sur les fantasmes de viol, Fanon cherche à rendre compte de la circularité du sadisme et du masochisme en situation coloniale, de cette constante inversion des rôles (transitivisme) qui détermine par ailleurs sa propre in-compréhension et phobie à l'égard de l'inversion sexuelle, de l'homosexualité. En Algérie, il témoignera encore de cette intimité de la sexualité et de la violence. Mais il refusera toujours de lutter contre la sexualisation raciale du colonisé (« bête à érotisme ») en usant d'une stratégie de la désexualisation qui menacerait d'établir la sexualité (malade) du « civilisé » en norme. C'est pourquoi, en vertu d'une stratégie visant à mettre fin à tout discours de l'Europe sur son autre (colonisé), il donne lieu dans *Peau noire, masques blancs* à un primitivisme romantique dont on peut néanmoins se demander s'il ne reste pas fondamentalement inscrit dans une matrice européenne. Ce n'est qu'en Algérie qu'il dépassera cette position en construisant une théorie de la décolonisation fondée sur une philosophie politique de la vie.

Celle-ci fait l'objet de notre quatrième chapitre. C'est dans le discours hégélien de la vie de la conscience comme *aufhebung* de la vie biologique, c'est-à-dire comme vie face à la mort, vie-dans-la-mort que s'enracine la pensée de Fanon, qui s'appuie par ailleurs sur la doctrine médicale pour bâtir une philosophie de la vie - également inspirée du concept de *Hormé* de Constantin von Monakow. Se référant à la notion psychiatrique de *mort psychique*, il pense l'être colonisé comme état de mort-dans-la-vie. Le colonialisme produit l'agonie du colonisé dont la vie n'est plus, pour reprendre les mots de Foucault lecteur de Bichat, que ce qui résiste à la mort, une lutte contre la mort. Les colonies sont le règne d'une « mort atmosphérique », la vie y est réduite à la satisfaction des besoins, gouvernée par un instinct de conservation pour lequel le pain est la valeur suprême. Elle est vie nue. Fanon poursuit son renversement des théories du racisme en faisant retour et en déplaçant la conception de la lutte pour l'existence. Réinvestissant la notion de contrat social, il affirme que, dans les colonies, l'état de nature (état de violence) n'est pas le passé du pouvoir politique, mais l'un de ses effets. Mais témoigner de la vie nue, c'est aussi pour lui démontrer que le colonisé est d'ores et déjà dépouillé de tous les « vêtements » de l'homme/citoyen européen, d'ores et déjà démasqué, en vertu de quoi une rupture radicale avec le maître sera possible. La philosophie fanonienne de la vie est intimement liée à sa théorie de la violence qui

relève à l'origine d'un point de vue économique, non en un sens marxiste, mais au sens énergétique de Freud. La société coloniale est conçue comme champ de distribution des énergies entre les corps politiques. Fanon thématise l'hypersensibilité épidermique du colonisé, sa tension musculaire de tous les instants comme charge corporelle des énergies agressives, incorporation de la violence coloniale. C'est inversement comme décharge spontanée de ces énergies contre leur source, comme contre-violence manichéenne, que débute la lutte de libération nationale. Fanon décrit les fonctions libidinales d'une violence qui est source d'une érotique de la libération. S'il y a une affinité entre ses thèses et les *Réflexions sur la violence* de Sorel, c'est parce qu'outre une analogue théorie de la scission des classes/races, les deux hommes partagent, comme l'a bien vu Arendt, un même intérêt pour la combinaison d'une philosophie politique et d'une philosophie des forces vitales. Fanon témoigne du pouvoir des mobiles émotionnels et conçoit la décolonisation comme réalisation du rêve - puisant ses sources dans l'envie et le ressentiment - de « prendre la place du colon ». Il privilégie la paysannerie et le *lumpenproletariat* comme seules forces spontanément révolutionnaires, célébrant ainsi l'immédiateté de la vie nue et la purification par la violence, le risque étant, à nouveau, de succomber à la nostalgie (européenne) du primitif. Cependant, il définit la violence comme « médiation royale », comme travail et en appelle à la nécessité de l'organisation et de la politisation des masses contre la spontanéité-naturalisation. Tandis qu'Arendt conçoit la violence comme la fin du politique, il argue qu'elle peut être la condition de son commencement. La violence est source de mutations quasi-biologiques ; alors la lutte pour la vie devient lutte pour les valeurs, pour la culture, lutte pour la conscience qui implique de défaire les rapports de genre, de re-faire l'amour. En vertu d'un retour à un schéma de la guerre des races, Fanon produit à la fois une distension du marxisme et une subversion du racisme biologique. Enfin, sa théorie des mutations de la vie nue à la vie politique, de la « nature » à la « culture », de l'animalité à l'humanité, est aussi une théorie de l'unification des instincts et de la raison, de la sexualité et de la moralité, une réintégration du corps et de l'esprit. En d'autres termes, la décolonisation est la critique même et le remède au principe civilisationnel et colonial de clivage, au schème du double. L'œuvre de Fanon ne se referme pas moins sur une interrogation concernant le devenir postcolonial de la violence : l'économie vitale de la violence ne va-t-elle pas se renverser en économie de la mort, la politique fanonienne en nécropolitique ? Quoiqu'il en soit, s'il y a déjà critique postcoloniale chez Fanon, c'est d'abord au sens d'un postcolonialisme latent se découvrant à travers une série de méthodes de déplacement épistémique. La question de savoir s'il y a également un postcolonialisme manifeste est

anticipée ici dans une interprétation de sa théorie de la violence comme critique de la raison européenne.

Cette question est développée dans le cinquième et dernier chapitre qui s'ouvre sur une interprétation des réflexions de Fanon sur les lieux et politique de vérité en situation coloniale, plus exactement sur les pratiques judiciaires d'aveu (dire-vrai). Fanon réactive une dialectique hégélienne/marxiste de la vérité et de l'erreur-mensonge. Il oscille entre, d'une part, une conception de la décolonisation comme « digestion » et réinvention (ou quasi-invention) des « vérités » de l'Occident et, d'autre part, une conception qui fait d'elle une pure *tabula rasa*, l'expulsion des « mensonges » européens-coloniaux. En dernière instance, le schème fanonien du recommencement engage à la fois une rupture (violente) et une reprise selon une structure duelle de provincialisation mésinterprétée dans ce que l'on appellera les protocritiques du postcolonialisme. Fanon soulève la question postcoloniale de l'émergence de la voix des sans voix en thématisant l'appropriation de la langue française durant la lutte de libération nationale. Répondant à une sémiotique anticoloniale qui démet la langue de ses significations historiques, cette appropriation est réinvention suivant une stratégie du retournement des armes du colonisateur contre ce dernier qui met en question l'image coloniale, reproduite dans la francophonie de Senghor, du langage du colonisateur en tant que *logos* ordonnant (donnant raison) à l'anarchie du monde colonisé. Le nouveau langage né de la lutte est le terme d'un processus au cours duquel le colonisé avait dû user de langages détournés : le rêve, le cri, le silence. Et dans *Les damnés de la terre*, il ne s'agit pas tant pour Fanon de parler à propos du fou colonisé se décolonisant que de s'en faire le porte-parole - en intégrant notamment au discours théorique les fantasmes de fin du monde -, parler au nom de celui qui s'est engagé dans le procès de son émancipation-guérison. La théorie fanonienne de la violence est ainsi indissociable de sa théorie de la folie, et c'est dans le cadre de leur alliance que s'inscrit le renouvellement d'une conception tragique de l'histoire.

CHAPITRE I. « Malaise dans la civilisation » - le monde colonial et le schème du double

1) La dissociation de l'homme européen

La construction du racisme - la projection

Novembre 1951, Frantz Fanon, étudiant martiniquais de 26 ans, soutient sa thèse de psychiatrie à Lyon. Il y explicite en une formule lapidaire le projet qui organise son premier livre, *Peau noire, masques blancs* :

> *Nous aurons l'occasion, dans un ouvrage auquel nous travaillons depuis longtemps, d'aborder le problème de l'histoire sous l'angle psychanalytique et ontologique. Nous montrerons alors que l'Histoire n'est que la valorisation systématique des complexes collectifs.*[1]

Fanon, à la suite de Nietzsche et Jung, pense l'histoire comme *ancilla psychologiae*, servante de la psychologie. La Seconde Guerre mondiale avait été pour Jung une « pure catastrophe psychique »[2]; le nazisme avait signé le réveil du dieu Wotan, le déchaînement de forces inconscientes enfouies[3]. La menace première pour l'homme était désormais celle de ses propres mouvements psychiques[4]. La formule de

---

[1] Fanon, F. *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérébelleuse, À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*, Thèse présentée à la Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie de Lyon pour obtenir le grade de Docteur en Médecine, 1951, p. 59. *Thèse de psychiatrie* dans la suite du texte. Le chapitre théorique de cette thèse, « Le trouble mental et le trouble neurologique », a été repris dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975), pp 1079-90.

[2] Jung, C. G. *Les racines de la conscience, Études sur l'archétype*. Paris : Le livre de poche, 1971, pp. 542, 625.

[3] Jung, C. G. « Wotan » *in Aspects du drame contemporain*, Genève : Georg & Cie, 1948, pp. 75-106. Cette psychologisation de l'histoire ne va cependant pas sans une historicisation de la psychologie, sans une histoire de l'inconscient et de la science qui le prend pour objet (Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 49).

[4] Jung, C. G. *Présent et avenir*. Paris : Le Livre de poche, 2008, p. 80.

Fanon résume tout le travail de généalogie du racisme qui sera entrepris dans *Peau noire, masques blancs*, où il écrira :

> *Il s'est élaboré au plus profond de l'inconscient européen un croissant excessivement noir, où sommeillent les pulsions les plus immorales, les désirs les moins avouables. Et comme tout homme monte vers la blancheur et la lumière, l'Européen a voulu rejeter ce non-civilisé qui tentait de se défendre. Quand la civilisation européenne se trouva en contact avec le monde noir, avec ces peuples de sauvages, tout le monde fut d'accord : ces nègres étaient le principe du mal.* [5]

L'Histoire s'écrit avec un grand « H » car elle est histoire de la Civilisation, histoire de l'Europe qui seule *fait* l'Histoire, la sienne comme celle des territoires colonisés. Le geste de Fanon est de faire dépendre cette histoire d'une *scène primitive*, scène du contact avec le monde noir. Si l'homme noir est la négation de toute histoire, il en est aussi la condition de possibilité puisque le processus civilisationnel est dépendant de sa présence : « Il y a une quête du Noir, on réclame le Noir, on ne peut pas se passer du Noir, on l'exige, mais on le veut assaisonné d'une certaine façon »[6]. Le Noir personnifie les mobiles profonds de la *psyché* européenne. L'histoire de la civilisation est l'histoire des mécanismes mis en œuvre pour faire taire le non-civilisé, le sauvage qui sommeille dans les tréfonds du psychisme blanc. C'est un thème nietzschéen et freudien : celui du refus des « instincts immoraux » et la création des valeurs (la valorisation) de la civilisation comme projection d'une psychologie affaiblie ; thème de la répression de la sexualité et de l'agressivité comme impératif de la civilisation. À la différence de Freud néanmoins, ce n'est pas premièrement pour Fanon l'introjection de l'autorité et des interdits qui fonde la civilisation, mais la *projection* des désirs inavouables sur un « dehors » de la civilisation qui devient, à travers cette valorisation même, le non-civilisé. Avant de penser la genèse du *surmoi collectif*, Freud évoquait brièvement dans *Malaise dans la civilisation* un autre canal de décharge de l'agressivité : celle-ci pouvait être déportée aux frontières de la communauté, déversée sur son autre, sur l'étranger. C'est ce qu'il qualifiait de « narcissisme des petites différences ». La figure de l'étranger demeurait pourtant ainsi indéterminée, décentrée. Affirmer avec Fanon que la projection est un phénomène civilisateur essentiel, ce sera au contraire recentrer l'étranger, l'installer au cœur de la civilisation - bien que la

---

[5] Fanon, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Le Seuil, 1971, p. 153. *PNMB* dans la suite du texte.
[6] *Ibid.*, p. 142.

projection elle-même soit encore pure méconnaissance, fraude sur l'être de l'autre[7]. Ce sera introduire une pluralité de perspectives : le support, l'objet des projections, pourra devenir sujet de résistance.

> *Jung assimile régulièrement étranger à obscurité, à mauvais penchant : il a parfaitement raison. Ce mécanisme de projection, ou, si l'on préfère, de transitivisme, a été décrit par la psychanalyse classique. Dans la mesure où je découvre en moi quelque chose d'insolite, de répréhensible, je n'ai plus qu'une solution : m'en débarrasser, en attribuer la paternité à l'autre.*[8]

Si le « croissant » logé au cœur de l'inconscient européen est noir, c'est qu'il est ce que Jung désignait du nom d'*ombre* : le négatif du sujet, son éternel antagoniste, le double obscur qui l'habite, ce qu'il désirerait ne pas être. L'ombre est personnifiée : l'étranger *est* l'ombre[9]. Fanon avait lu Marie Bonaparte, elle-même s'inspirant d'une conférence d'Otto Fenichel : « Les antisémites projettent sur le Juif, attribuent au Juif tous leurs mauvais instincts, plus ou moins inconscients (…) ; ainsi, en s'en déchargeant sur son dos, ils s'en lavent eux-mêmes et apparaissent à leurs propres yeux tout rayonnants de pureté »[10]. La projection raciale est un rite collectif de purification ; c'est, dit Fanon, une *catharsis collective*[11]. Quant à Octave Mannoni, il écrivait au sujet du racisme à Madagascar : « [Les Européens] projettent sur les populations coloniales les obscurités de leur propre inconscient »[12]. La projection, en tant que mécanisme (psychologique) de défense devenait un authentique schème explicatif rendant compte de la construction du racisme[13], schème dont les origines remontent à l'œuvre de Joseph Conrad bien que celui-ci eut pensé la « descente » dans les profondeurs de l'inconscient de l'homme blanc, le réveil de la sauvagerie enfouie en lui - parallèle à la descente du fleuve Congo - comme contagion par les « ténèbres » africaines bien plutôt que comme

---

[7] Inversement, écrit Jung, « *rien ne favorise autant la compréhension et le rapprochement que le retrait réciproque des projections* » (Jung, C. G. *Présent et avenir*. *op. cit.*, p. 96).

[8] *PNMB*, pp. 153-154.

[9] Cf. Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*. Paris : Payot, 1963, pp. 321-322.

[10] Bonaparte, M. *Mythes de guerre*. Paris : PUF, 1950, p. 145, n. 1. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 148, n. 47.

[11] *PNMB*, p. 118.

[12] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*. Paris : Éditions Universitaires, 1984, p. 29. « Nous projetons sur autrui l'image de la faute qui nous effraie et nous fascine » (*ibid.*, p. 111).

[13] L'écrivain africain-américain Richard Wright arguera à son tour que l'Européen des premières conquêtes coloniales n'était pas seulement venu chercher de l'or et des épices, mais aussi des hommes d'ombre (« shadow men ») autorisant le libre jeu de ses instincts refoulés (Wright, R. *White man, listen !* Westport : Greenwood Press, 1978, p. 24).

projection[14]. « Projetant ses intentions chez le nègre, écrit Fanon, le Blanc se comporte 'comme si' le nègre les avait réellement »[15].

De la représentation – le Noir en tant que symbole

La projection raciale est valorisation des *complexes collectifs*. Le concept de complexe, « spasme de l'affectivité », unifie selon Fanon les perspectives psychanalytiques de Freud, Jung et Adler[16]. Résistant à nos efforts de volonté, cet « aimant, ce centre chargé d'énergie affective », est, d'après Jung, l'indice d'une non-liberté : nous n'avons pas de complexes, les complexes nous ont. À leur impossible appropriation par la conscience se substitue leur attribution au monde extérieur : « Ainsi, les complexes que nous portons en nous nous font vivre dans un monde de projections »[17]. Ce sont « des unités vivantes de la psyché inconsciente », des entités psychiques séparées[18]. Le complexe témoigne de la dissociabilité du psychisme, de la possibilité de la dés-intégration psychique. L'emprise démesurée d'un complexe conduit à la dissociation névrotique. Il agit dès lors comme « *corpus alienum*, animé d'une vie propre », comme une tumeur ou une infection ; c'est un « parasite psychique ». Découvrir la nature du complexe, c'est comprendre que la prétendue « unité de la conscience » n'est qu'une illusion, c'est retrouver les *personnalités multiples* thématisées par Pierre Janet, car le complexe tend à « s'arrondir en personnalité ». Or, cette personnification est le fruit de la projection de fragments psychiques ainsi qu'en témoignent le travail du poète et celui du rêveur. Le « croissant noir » du psychisme européen est un tel complexe. Réfléchir, ainsi que le fait Fanon, à l'intimité des devenirs de la civilisation et de la projection de l'ombre sur l'homme de couleur, ce sera ainsi penser la *scission psychique* de l'homme blanc : le nègre est sa part obscure, cette « personnalité parcellaire » qu'il refuse. La division des races *est* la propre division de l'homme européen. Mannoni écrit : « La séparation que le racisme dessine ainsi, avec toute sa charge d'affectivité confuse, entre les hommes, c'est l'image d'*une séparation qui divise le sujet à l'intérieur de lui-même*, contre lui-même »[19].

---

[14] Cf. Conrad J. *Au cœur des ténèbres*, Paris : Flammarion, 1989.

[15] *PNMB*, pp. 133-134.

[16] *Thèse de psychiatrie*, p. 15.

[17] Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, p. 170.

[18] *Ibid.*, Théorie des complexes », pp. 175-192.

[19] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 191. Nous soulignons.

Lorsque Fanon prétend dans *Peau noire, masques blancs* avoir pratiqué l'association libre (freudienne) avec ses patients, c'est en réalité de la méthode des associations de mots, source de la théorisation jungienne du complexe, qu'il s'inspire, librement d'ailleurs. Le mot inducteur, c'est le mot « nègre » et, à ce mot, près de 60% des interrogés répondent « biologique, sexe, (…), tirailleurs sénégalais, sauvage, animal, diable, péché »[20]. Le complexe découvert est ainsi un complexe collectif, un complexe habitant l'*inconscient collectif* européen. Fanon accueille le concept jungien controversé d'inconscient collectif, mais refuse, peu originalement, la thèse de son « hérédité cérébrale » : « l'inconscient collectif est culturel, c'est-à-dire acquis ». Il y a un « inconscient collectif de [l'] Europe », un « inconscient collectif de l'*homo occidentalis* »[21].

La revue *Présence Africaine* avait publié en 1948 une « enquête sur le 'mythe nègre' ». Un article de Georges Balandier dans un autre numéro retraçait la formation de la « mythologie du Noir ». Or, l'enfant Balandier qui eut « peur à trembler » lorsque pour la première fois il perçut un Noir « en chair et en os »[22] est l'enfant de *Peau noire, masques blancs* qui s'écrit dans une scène primitive chargée d'angoisse : « Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! »[23] ; scène qui pour être primitive dans l'expérience individuelle n'en renvoie pas moins à une « cristallisation culturelle »[24], celle-ci n'étant rien d'autre que ce phénomène de « constellation » qui signe selon Jung la naissance du complexe. Le mythe nègre est l'expression d'une image archétypique chargée de libido, au sens jungien d'une énergie, d'une poussée, d'un « tendre vers », image qui repose elle-même sur un *archétype* : « La civilisation européenne se caractérise par la présence, au sein de ce que Jung appelle l'Inconscient collectif, d'un archétype : expression des mauvais instincts, de l'obscur inhérent à tout Moi, du sauvage non civilisé, du nègre qui sommeille chez tout Blanc »[25]. C'est pourquoi le préjugé de couleur résiste aux arguments rationnels : son irrationalité n'est pas son défaut, son erreur, c'est son être, sa vérité. Quant à la rencontre (en chair et en os) traumatique du Noir, c'est un *retour du projeté*.

---

[20] *PNMB*, p. 134.

[21] *Ibid.*, pp. 152-154. Fanon ne s'attachera pas tant à penser les effets réciproques de la culture et de l'inconscient que leur compénétration : il y a des forces inconscientes toujours déjà logées au cœur de la culture et l'inconscient est toujours déjà pénétré par la culture.

[22] Balandier, G. « Erreurs noires », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948), p. 394.

[23] *PNMB*, pp. 90, 92.

[24] *Ibid.*, p. 164. « La France est un pays raciste, écrit Fanon, car le mythe du nègre-mauvais fait partie de l'inconscient de la collectivité » (*ibid.* p. 74).

[25] *Ibid.*, p. 151.

L'archétype « nègre » est le produit d'une dissociation ; il est cet élément nucléaire du complexe qui polarise un ensemble de contenus psychiques rassemblés sous la figure du « non-civilisé » fragment psychique s'opposant au reste de la personnalité. Cet archétype est le *négatif* de l'homme civilisé, mais c'est aussi son *double*. Le Blanc *est* le nègre et ce dernier avant tout un personnage inconscient. La psychopolitique de la civilisation est un processus de partage, de division, de sélection et d'expulsion des fragments psychiques. Le conflit des races est donc simultanément et indissociablement conflit psychique (« intérieur ») et conflit social (« extérieur »). Le complexe racial met en jeu une série d'*imagines*[26], doubles psychiques des personnes dont l'individu ne cesse de (re)jouer sur une scène intérieure les relations[27]. Fanon révèle donc qu'un personnage plus énigmatique et pourtant non moins familier habite cette scène : le nègre. Entre l'archétype « nègre » et l'homme noir, les relations sont de *représentation*[28]. Mais « représenter », c'est aussi prendre la place, se substituer à quelque chose ou quelqu'un. Le nègre représente en ce sens cette part de l'homme blanc qu'est son ombre. *Le nègre représente le Blanc tout autant que celui-ci (se) représente le Noir*. La projection de l'ombre est aussi le signe d'une exigence de représentation. Si toute expression est interdite à l'ombre, celle-ci exige pourtant une voix, elle exige que l'on « parle en son nom ». Jung écrit : « le côté barbare de l'Européen demande la parole »[29]. D'où la profonde ambivalence du Blanc à l'égard du Noir. Cette fonction de représentation ne confère cependant à ce dernier aucun pouvoir de parole : il est le non-civilisé et n'est rien d'autre que ce que le civilisé dit de lui. Il est un pur symbole dit Fanon : « Dans l'inconscient collectif de *l'homo occidentalis*, le nègre, ou, si l'on préfère la couleur noire, symbolise le mal, le péché, la misère, la mort, la guerre, la famine »[30]. Il est le produit de la *symbolisation* des contenus inconscients. Le nègre est *nègre symbolique* et rien que cela. C'est un *personnage*, jamais une personne.

---

[26] Fanon préfère parfois à la notion d'archétype celle d'*imago* qui autorise une meilleure compréhension du phénomène de personnification psychique et qui permet, par ailleurs, d'insister sur l'inscription du « mythe nègre » au cœur même des relations interpersonnelles Blanc/Noir.

[27] Cf. Lacan, J. « La famille » *in* Wallon, H. (éd.) *L'Encyclopédie française, tome VIII, La vie mentale*. Paris : Larousse, 1938, 8·40 – 5.

[28] *PNMB*, pp. 134, 143, 152, 154.

[29] Jung, C. G. *Types psychologiques*. Genève : Georg & Cie, 1968, p. 105.

[30] *PNMB*, p. 154. Cf. également pp. 145, 153, 158, 159.

La culpabilité de l'homme blanc

Si la projection raciale est « valorisation », c'est qu'elle puise ses racines dans un conflit de valeurs, un conflit moral. La menace du processus civilisateur pour l'épanouissement de l'individu était pour Freud une menace morale, celle que faisait peser sur le bonheur le sentiment de culpabilité inconscient, « problème capital du développement de la civilisation »[31]. Ces thèses marquèrent les esprits, notamment ceux des psychanalystes et psychiatres francophones au cours et après la Seconde Guerre mondiale et, par leur intermédiaire, Fanon lui-même. Dans *L'univers morbide de la faute*, publié en 1949, Angelo Hesnard prolonge, en les infléchissant très nettement, les réflexions freudiennes : la morale analysée par Freud est une fausse morale, une « prémorale » anticivilisatrice relevant, dit Wallon dans sa préface, d'un « mythe de la culpabilité »[32]. L'élément essentiel de toute maladie mentale est « un fait de moralité », la folie a une valeur morale. La psychiatrie (éthique) doit « jeter les fondements d'une Morale intégralement humaine »[33]. De même, Charles Odier loue les thèses de Freud sur la moralité inconsciente, mais souligne qu'elles n'invalident en rien la possibilité d'une morale authentique, une morale consciente. Il oppose terme à terme les deux « systèmes moraux » et synthétise ses recherches dans un « tableau comparatif » démontrant qu'ils ne sauraient se définir que par différence. Le titre de son ouvrage révélait à lui seul cette dualité : *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*[34]. De Freud à Hesnard et Odier, un déplacement considérable a été opéré : l'opposition de la vie pulsionnelle et de la morale a cédé la place à une scission de cette dernière, la vraie morale s'opposant à la fausse morale.

La question de la morale est centrale dans *Peau noire, masques blancs* et repose sur des motifs historiques évidents, le contexte est celui des lendemains de la Seconde Guerre mondiale dans laquelle Fanon avait combattu[35]. La guerre avait signé, dit celui-ci, la défaite de cette « personne morale » qu'était la nation et provoqué un « effondrement des valeurs morales en France »[36], une crise des valeurs qu'authentifiait également Odier. Elle avait fait redécouvrir à Jung le concept de « culpabilité collective » en tant que « *fatalité tragique* », « *impureté quasi-magique* » condamnant

---

[31] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Paris : PUF, 1971, p. 93.

[32] Wallon, H. « Préface » à Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*. Paris : PUF, 1949, p. x.

[33] Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 12. Cf. également p. 453.

[34] Odier, C. *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*. Neuchâtel : La Baconnière, 1943.

[35] Fanon, F. « Lettre de Frantz Fanon à ses parents (12 avril 1945) », *Sud/Nord* 1 - n° 22 (2007), p. 19.

[36] *PNMB*, p. 124.

tout Européen, et non pas seulement « tout Allemand », à devoir « répondre des crimes commis par la barbarie nazie, devant un Asiatique ou un Hindou »[37]. Nous sommes, écrivait Sartre, *tous* coupables : « le sang juif que les nazis ont versé retombe sur toutes nos têtes. »[38]. Coupables selon Fanon lecteur de Jaspers d'une « culpabilité métaphysique » fondée sur l'appartenance à une seule et même humanité et sur la solidarité que celle-ci impose[39].

Or, l'expérience morale de la guerre devrait être identifiée à l'expérience de la colonisation. Le *Discours sur le colonialisme* de Césaire répond ainsi à une stratégie de transfert sur la situation coloniale des affects éprouvés par l'homme blanc après la guerre. L'opérateur de ce transfert, c'est la figure d'Hitler. Le nazisme répète la colonisation : « avant d'en être la victime, on en a été le complice »[40]. Mais la culpabilité européenne a ses frontières : ce que l'Européen ne pardonne pas à Hitler, c'est non le « *crime contre l'homme*, (…) c'est le crime contre l'homme blanc »[41] Il faut donc démontrer à ce dernier l'identité des crimes subis en Europe et des crimes commis dans les colonies ; il faut révéler « au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'*habite*, qu'Hitler est son *démon* »[42]. Hitler est le double, la part obscure de l'Europe, dont la puissance avait été, avant cela, projetée et exercée contre le monde non-européen. Le nazisme est un retour du projeté et la stratégie de Césaire un moyen de contraindre l'Européen à une ré-introjection. Si, pour Jung, la guerre était une trahison de la civilisation européenne et de ses valeurs, Césaire, lui, parle d'une « civilisation qui ruse avec ses principes »[43]. Pour tous deux, la barbarie nazie est un phénomène préparé de longue date, que ce soit dans les profondeurs de l'inconscient *ou* dans l'asservissement colonial du monde non-européen. Fanon unifie ces deux thèses : colonisation et histoire de l'inconscient européen ne font qu'un.

---

[37] *PNMB*, p. 72, n. 9. Cf. Jung, C. G. « Après la catastrophe » *in Aspects du drame contemporain*, *op. cit.*, pp. 139-141.

[38] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard, 2004, p. 165 ; *PNMB*, p. 147, n. 45.

[39] Jaspers, K. *La culpabilité allemande*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1990, p. 47 ; *PNMB*, p. 72, n. 9.

[40] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 13. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 73.

[41] *Ibid.*, p. 14.

[42] *Ibid.*, p. 13.

[43] *Ibid.*, p. 7.

Morale et dissociation psychique

L'œuvre de Jung n'était pas vierge de toute réflexion sur la colonisation ; « *l'Européen*, écrit-il, *doit encore assumer la responsabilité de tous les crimes commis sur les peuples exotiques, lors de la fondation des colonies* »[44]. Face à ces crimes, deux attitudes sont possibles : la première d'entre elles est la culpabilité, l' « angoisse de la conscience », attitude qui a le mérite d'être une reconnaissance de l'ombre de l'humanité, de cette part primitive qui la hante, quoique celle-ci ne soit encore que ce qui écrase l'homme. La seconde attitude est le refus de regarder en face cette « tare de l'homme » qu'est « sa tendance au mal » : « ce sont toujours les autres qui en sont les auteurs »[45]. C'est un phénomène d'attribution, de projection de la culpabilité. Telle est selon Fanon la voie suivie par l'Europe et sur le chemin de laquelle se constitue la morale de la civilisation : « est nègre celui qui est immoral. Si dans ma vie je me comporte en homme moral, je ne suis point un nègre »[46]. Le Noir n'est plus rien d'autre que le *bouc émissaire* de l'existence morale de l'homme européen :

> *Plus directement, tout individu doit rejeter ses instances inférieures, ses pulsions, sur le compte d'un mauvais génie qui sera celui de la culture à laquelle il appartient (nous avons vu que c'était le nègre). Cette culpabilité collective est supportée par ce qu'il est convenu d'appeler le bouc émissaire. Or le bouc émissaire pour la société blanche – basée sur les mythes : progrès, civilisation, libéralisme, éducation, lumière, finesse – sera précisément la force qui s'oppose à l'expansion, à la victoire de ces mythes. Cette force brutale, oppositionnelle, c'est le nègre qui la fournit.*[47]

Fanon est redevable à Henri Baruk, ardent défenseur d'une psychiatrie morale, de ses réflexions sur les psychoses (de haine) antisémites, exacerbation d'un complexe antisémite diffus reposant sur le mécanisme du bouc émissaire qui « sert d'abord de dérivation aux tares cachées »[48]. La haine est une défense contre la culpabilité, contre « une accusation réelle ou supposée. Pour se délivrer de cette impression de culpabilité, le sujet accuse, et transfère la culpabilité sur un autre ».[49] Cette projection de culpabilité

---

[44] Jung, C. G. *Présent et avenir*, *op. cit.*, p. 90.
[45] *Ibid.*
[46] *PNMB*, p. 155.
[47] *Ibid.*, p. 157.
[48] Baruk, H. *Précis de psychiatrie, Clinique, psychophysiologie - thérapeutique*. Paris : Masson et Cie, 1950, p. 374.
[49] Baruk, H. *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale*. Paris : PUF, 1950, p. 227.

puise ses sources dans les « meurtres et sacrifices humains », purification opérée *au sein* de la société où le crime a été commis. Fanon pense à son tour le mécanisme du bouc émissaire comme étroitement lié à un complexe, le « complexe nègre ». Selon lui néanmoins, la purification par le « sacrifice » du bouc émissaire n'est plus, dans la civilisation européenne, une purge interne : la culpabilité est projetée sur ce qui se définit, à travers la répétition même des projections, comme un « dehors » de la civilisation, produisant un renforcement de ses frontières. Le nègre devient et n'est plus que force oppositionnelle. La critique psychiatrique de la fausse morale est déplacée et érigée par Fanon en critique générale de la morale de la civilisation.

« Le Blanc, incapable de faire face à toutes les revendications, se décharge des responsabilités. Moi, j'appelle ce processus : la répartition raciale de la culpabilité »[50]. C'est la grande loi de l'économie psychique du racisme, loi de distribution de la responsabilité selon les races, de projection différenciée de la culpabilité. Cette décharge distribue-attribue les pulsions et affects réprimés, non selon les mécanismes de contagion d'une psychologie des foules, mais comme répartition exclusive : « si tu as ce désir, je ne l'ai pas et j'ai même tout ce à quoi il s'oppose » ; « tu es le Mal, donc je suis le Bien ». La morale européenne est une morale par division : « La conscience morale implique une sorte de scission, une rupture de la conscience, avec une partie claire qui s'oppose à la partie sombre. Pour qu'il y ait morale, il faut que disparaisse de la conscience le noir, l'obscur, le nègre »[51]. Jung percevait dans le conflit moral, l'une des « causes les plus fréquentes »[52] de la formation complexuelle, de la naissance de *psychés* parcellaires scindées. Les différentes formes d'existence collective, de « civilisations », sont caractérisées, dans la psychologie jungienne, par des modes singuliers de régulation des relations du conscient et de l'inconscient, par ce que l'on pourrait appeler des politiques de compensation psychique. Or, la « vie spirituelle » de l'homme européen ne fut possible que

> *par le moyen d'une dissociation entre la partie consciente du psychisme et l'inconscient. La conscience fut libérée du fardeau de l'irrationalité et des instincts, aux dépens de la totalité de l'individu. L'homme fut scindé en une personnalité consciente et une personnalité inconsciente. La personnalité consciente put être domestiquée parce qu'elle était séparée de l'homme naturel et primitif. C'est ainsi que nous sommes*

---

[50] *PNMB*, p. 83.

[51] *Ibid.*, p. 156.

[52] Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, p. 184. Le conflit moral résulte de « l'impossibilité apparente d'acquiescer à la totalité de la nature humaine » (*ibid.*).

devenus d'une part extrêmement disciplinés, organisés et rationnels, mais d'autre part, l'autre face de notre être demeura un individu primitif, opprimé, coupé de l'éducation et de la civilisation.[53]

La psychologie européenne est devenue une *psychologie des compartiments* : « Ce que nous appelons 'la conscience de l'homme civilisé' n'a cessé de se séparer des instincts fondamentaux »[54]. Le « triomphe de la déesse Raison [a] institué une névrotisation générale de l'homme moderne, c'est-à-dire une dissociation de la personnalité »[55] qui allait être source de l' « hystérie » du peuple allemand et mener tout droit à la guerre.

En résumé, la critique fanonienne puise ses racines dans une tradition (auto)critique européenne[56]. La répétition de cette *critique « intra-civilisationnelle » de la civilisation*, la reprise du « point de vue » de l'Europe, n'en sera pas moins son arrachement à sa *situation*, à son inscription géographique, dans la mesure où elle interrogera les *effets* (subjectifs) de la civilisation sur le monde non-européen[57], les réactions et résistances de ce dernier, et par conséquent soulèvera la question du point de vue, de la *perspective du colonisé*. La pensée jungienne appelait l'œuvre de Fanon. Elle était elle-même inspirée par un regard sur le monde non-européen, en particulier par une réflexion sur « ce que l'Inde peut nous apprendre ». Et, avec une humilité certaine, Jung déclarait que l'homme blanc, n'étant plus en mesure de juger de son propre état mental, devait apprendre à se voir à travers les yeux de l'autre[58]. L'humilité a néanmoins ses limites : ce n'est toujours pas le non-Européen qui est autorisé à porter un jugement sur l'homme blanc, c'est ce dernier qui adopte son regard, s'en fait

---

[53] Jung, C. G. « Ce que l'Inde peut nous apprendre ? » *in Psychologie et orientalisme*. Paris : A. Michel, 1985, p. 125.

[54] Jung, C. G. *La réalité de l'âme, 1. Structure et dynamique de l'inconscient*. Paris : Le livre de poche, 1998, p. 180. Cette « funeste dissociation » ne sera dépassée qu'à condition de « [charger] l'homme conscient du terrestre fardeau de son côté primitif » (Jung, C. G. « Ce que l'Inde peut nous apprendre ? », *op. cit.*, p. 126).

[55] Jung, C. G. *Présent et avenir*, *op. cit.*, p. 64. Cf. également pp. 71, 78.

[56] Pour une autre lecture, inspirée de la *Krisis* de Husserl, de Fanon en tant que « critique de l'homme européen », cf. Gordon, L. R. *Fanon and the Crisis of European Man, op. cit.*, « One : Fanon as Critique of European Man », pp. 5-12.

[57] « Le nègre est, dans toute l'acception du terme, une victime de la civilisation blanche » (*PNMB*, p. 155).

[58] Jung, C. G. « Après la catastrophe », *op. cit.*, p. 174. De même Jaspers écrira : « nous nous apercevrons sans doute qu'une part de notre être a été si bien refoulée et ensevelie que nous ne pourrons la ramener au jour sans nous regarder dans le miroir de ceux que nous nommions des étrangers » (Jaspers, K. *Origine et sens de l'histoire*. Paris : Plon, 1954, p. 89).

l'interprète : le regard de l'autre demeure un *regard regardé*. Et Jung ne se départit pas d'un orientalisme manifeste qui n'est pas seulement un reste indésirable, mais la contrepartie nécessaire de l'idée de scission de l'homme européen[59]. Le monde non-européen n'est certes plus un pur négatif ; au contraire, favorise-t-il parfois une plus adéquate réalisation de la nature humaine, mais le non-Européen n'en demeure pas moins toujours défini par opposition à l'homme blanc. Que les signes soient renversés, que le négatif devienne le positif, ne révèle peut-être rien d'autre que cette ambivalence en vertu de laquelle s'opère le balancement de la fascination à la répulsion, si prégnant dans le racisme. Ainsi peut-on se demander si la critique de la civilisation ne reste pas tout aussi eurocentrique que l'est son apologie. Ce sera précisément tout l'effort de Fanon de parvenir à ce que cette critique devienne synonyme de décentrement de l'Occident. Si la pensée de Jung est indispensable pour interpréter le projet de Fanon, inversement ce dernier rend possible une réinterprétation du projet jungien et de ses limites.

2) Les binarismes psychologiques et l'espace colonial

Le manichéisme

La dissociation morale inscrit au fondement du racisme l'opposition bien/mal en tant que principes antagonistes. Règne un *manichéisme*, une logique binaire que Sartre authentifiait dans ses *Réflexions sur la question juive* : « Ainsi l'antisémitisme est-il originellement un Manichéisme ; il explique le train du monde par la lutte du principe du Bien contre le principe du Mal »[60]. Le manichéisme n'est pas un « principe secondaire d'explication », il « explique et conditionne l'antisémitisme »[61]. Le Noir est sur ce point pour Fanon le compagnon du Juif : « Tous deux nous représentons le Mal. (…) Le Noir est le symbole du Mal et du Laid »[62]. « Le Blanc et le Noir représentent les

[59] Cf. la thèse de l'unité de l'Indien, à la fois « esprit supérieurement cultivé », et « primitif » (Jung, C. G. « Ce que l'Inde peut nous apprendre ? », *op. cit.*, p. 126).
[60] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 47.
[61] *Ibid.*, p. 48.
[62] *PNMB*, p. 145.

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 »[63].

C'est un langage psychiatrique qui est déployé par Fanon. Les couples « Bien-Mal, Beau-Laid, Blanc-Noir » relèvent de ce que « reprenant une expression de Dide et Guiraud, nous appellerons 'manichéisme délirant' »[64]. Le délire manichéiste met en scène des personnages, représentants du Bien et du Mal en « lutte perpétuelle ». Or, le racisme s'offre comme normalisation de ce qui est bel et bien un mode de création (projection) délirante. Que le triomphe définitif du Bien soit impossible témoigne d'un éternel retour du projeté (le Noir, le Mal) dont la séparation n'était qu'une dissociation *interne* et une identification au fragment valorisé (le Blanc, le Bien). La morale de la civilisation repose sur le refus de reconnaître le « conditionnement réciproque » du Bien et du Mal : « l'homme moral, écrit Jean Granier interprète de Nietzsche, se réfugie derrière le manichéisme du bien et du mal. (…) L'homme 'bon' choisit de projeter hors de lui ce chaos de pulsions dangereuses qui le tourmentent et d'en faire la figure sinistre du démoniaque »[65]. De même Sartre, dans *Saint Genet*, écrit : « Le Mal est projection, je dirai même qu'il est à la fois le fondement et le but de toute activité projective »[66]. Pour le manichéiste, le Bien n'est jamais le produit d'une construction, mais l'effet d'une *purification* : il est déjà là, mais masqué par son antagoniste diabolique. Sartre développera sa conception du manichéisme, notamment dans ses réflexions sur la guerre et la violence[67] avant de la situer au cœur de sa préface aux *Damnés de la terre* de Fanon, ouvrage dans lequel ce dernier répètera les thèses de *Peau noire, masques*

---

[63] *Ibid.*, p. 36.

[64] *Ibid.*, p. 148. Dide et Guiraud écrivaient dans un ouvrage destiné aux étudiants en psychiatrie : « Qu'on nous permette cette expression, empruntée à l'histoire religieuse. La secte des manichéens croyait à une lutte éternelle, sans triomphe définitif, entre le principe du Bien et celui du Mal, entre Dieu et le Diable. Dès que la réaction euphorique s'est produite [dans le délire], survient une lutte de ce genre aux péripéties multiples. Les acteurs de l'un et de l'autre côté sont différents suivant la couleur du délire : amis de l'ordre contre révolutionnaires ou *vice versa*, francs-maçons contre jésuites ou inversement, nations entières l'une contre l'autre, Dieu contre le Diable. Tous les modes de création délirante sont utilisés : interprétations, hallucinations antagonistes, activité imaginative. Le résultat de cette lutte varie (…). Mais presque jamais (…) les idées de persécution ne disparaissent complètement. Les ennemis sont en partie muselés, maîtrisés, mais ils persistent et le triomphe définitif reste un idéal toujours repoussé dans l'avenir ». (Guiraud, P. *Psychiatrie clinique*. Paris : Librairie Le François, 1956, pp. 424-425. Cet ouvrage est une refonte du livre écrit en collaboration avec Dide).

[65] Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Le Seuil, 1996, p. 178.

[66] Sartre, J.-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard, 1952, p. 34.

[67] « Toute guerre est un manichéisme » (Sartre, J.-P. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1948, p. 93).

blancs : « Le monde colonial est un monde manichéiste (…), le colon fait du colonisé une quintessence du mal »[68].

Les couples d'opposés – supériorité et infériorité

Du manichéisme procède une série d'oppositions, de couples antagonistes qui font du monde colonial un monde essentiellement *dualiste*. L'opposition bien/mal se décline sans fin dans des doublets relevant d'une logique binaire : blanc/noir, primitif/civilisé, vérité/mensonge, etc. À l'image de la pensée métaphysique telle que la thématisait Nietzsche, la pensée raciale et coloniale se fonde sur le jugement disjonctif, sur l'alternative « ou bien… ou bien », sur un système d'antinomies[69]. Le travail de Fanon sera alors de déconstruction des binarismes. Si l'opposition, la contradiction, une « certaine dissociation » est, dit Jung, l' « état naturel de la psyché », tout dépend ensuite de son devenir : soit la (ré)intégration mutuelle des contraires, leur dialogue, soit l'intensification de la séparation. Cette seconde voie, dit-il, est celle qu'a suivie l' « 'homme blanc chrétien' »[70]. Les « *éléments antinomiques binaires* » deviennent dès lors constitutifs de la *psyché* collective elle-même, le couple capital étant celui du bien (des vertus) et du mal (des vices), « les pôles antagonistes d'éléments moraux contradictoires »[71].

C'est néanmoins à partir d'Adler, plus que de Jung, que Fanon thématise les binarismes psychiques en situation coloniale. L'opposition première pour le psychologue autrichien est l'opposition *supérieur/inférieur*. Le sentiment d'infériorité marque l'homme dès les premiers moments de son existence : « être homme, c'est se sentir inférieur. »[72] Se défaire de l'infériorité, c'est viser un « but supérieur » qui, pour être « fiction » psychique, offre à l'individu une « *orientation* dans le chaos de la

---

[68] Fanon, F. *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard, 1991, p. 71. *DT* dans la suite du texte. « Nous avons montré dans "*Peau noire, masques blancs*" (édition du Seuil) le mécanisme de ce monde manichéiste » (*ibid.*, n. 1). C'est là la seule référence du psychiatre martiniquais à son premier ouvrage dans *Les damnés de la terre*, ce qui montre que le manichéisme est la pierre de touche de la conception fanonienne du colonialisme.

[69] Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 40.

[70] Jung, C. G. *Présent et avenir*. *op. cit.*, p. 61.

[71] Jung, C. G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. Paris : Gallimard, 2009, p. 68. Or, s'attribuer toutes les vertus ou au contraire tous les vices sont des attitudes aussi fausses l'une que l'autre.

[72] Adler, A. *Le sens de la vie*. Paris : Payot, 1954, p. 69.

vie »[73] ; c'est « compenser » l'infériorité par une aspiration à la supériorité. Lorsque la fiction est intégrée dans un projet pour « atteindre un but réel », lorsqu'elle est tempérée par le sentiment de « communion humaine », elle est « normale ». Mais le névrosé, et déjà le « nerveux », ne croient plus quant à eux qu'à leur fiction. L'aspiration à la supériorité devient « volonté de puissance » ; l'infériorité et la supériorité sont alors des complexes, la compensation une *surcompensation* : « L'impulsion à la puissance et à la supériorité s'exaspère et devient maladive »[74]. Les névrosés ne connaissent plus que l'opposition : « Ils sont contre tous et tous s'opposent à eux »[75]. Leur fiction devient combative, hostile.

> *Le névrosé n'aperçoit et n'utilise la plupart du temps que les rapports d'opposition. Cette manière primitive de s'orienter dans le monde, qui correspond aux catégories antithétiques d'Aristote et aux tables d'opposition de Pythagore, découle également du sentiment d'insécurité et représente un simple artifice logique. Les oppositions que j'appelle bi-polaires ou hermaphrodiques (*oppositions polaires *de Lombroso,* ambivalence *de Bleuler) se laissent ramener à ce mode d'aperception, fondé sur le principe de l'opposition.*[76]

Pour Mannoni, lecteur d'Adler[77], le « pays colonial » sera un monde de désirs infantiles où l'aspiration à la supériorité a libre cours. La personnalité coloniale révèle « des traits, le plus souvent complexuels, que la psyché de l'Européen contenait sous forme latente et refoulée »[78] ; elle révèle un profond complexe d'infériorité. Par surcompensation, le colonisateur fait du colonisé un être par essence inférieur et « l'être inférieur sert de bouc émissaire : il reçoit les mauvaises intentions qu'on peut projeter sur lui »[79]. Et Fanon, qui ne tarira pas de critiques sur Mannoni, s'en fait sur cette

---

[73] Adler, A. *Connaissance de l'homme, Étude de caractérologie individuelle*. Paris : Payot & Rivages, 2004, p. 92.

[74] *Ibid.*, p. 94.

[75] *Ibid.*, p. 95.

[76] Adler, A. *Le tempérament nerveux, Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie*. Paris : Payot, 1948, p. 41.

[77] Si la psychologie adlérienne est presque tombée dans l'oubli, son influence sur la sociologie et la psychologie collective fut à peine moindre en son temps que celle du freudisme.

[78] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 99.

[79] *Ibid.*, p. 107

question l'héritier[80]. La surcompensation coloniale interdit tout dialogue entre les pôles opposés de l'infériorité et de la supériorité, ceux-ci sont posés en tant qu'attributs essentiels des peuples.

Les théoriciens contemporains du postcolonialisme ne se trompent pas lorsqu'ils perçoivent dans l'œuvre de Fanon une préfiguration de leur propre critique du binarisme : « le binarisme est la forme la plus extrême de différence (…). Le problème avec de tels systèmes binaires est qu'ils suppriment les espaces ambigus ou interstitiels entre les catégories opposées »[81] et interdisent tout entre-deux. Dans les oppositions binaires, l'un des deux termes est toujours dominant et l'opposition binaire « existe elle-même pour confirmer cette domination »[82]. Le binarisme, « tendance de la pensée occidentale »[83], est intensifié dans la logique impérialiste dans la mesure même où celle-ci est la contrepartie des hiérarchies violentes qui structurent le monde colonial. D'où, dans cette logique, une série de couples binaires qui sont autant de variations de l'opposition colonisateur/colonisé : blanc/noir, civilisé/primitif, beau/laid, humain/bestial, lumière/ténèbres, intelligence/émotion, sujet/objet, etc. Mettre en question ces binarismes, les défaire ou les déconstruire, ce sera démontrer qu'entre leurs termes existent des zones d'indistinction, d'*hybridité*, qui pour la logique binaire ne peuvent être que des tabous. Cependant, ce qui est souvent gommé dans la revendication d'un héritage fanonien, c'est que la critique de Fanon est d'abord une critique du dualisme *de la civilisation* s'enracinant dans une perspective essentiellement *psychologique* : les binarismes coloniaux et raciaux procèdent de la division psychique interne de l'*homo occidentalis* : le colonisateur s'attribue le pôle supérieur-dominant de l'opposition et projette sur le colonisé *son* pôle inférieur-dominé[84].

---

[80] « Pareillement, nous ne pouvons qu'adhérer à cette partie du travail de M. Mannoni qui tend à pathologiciser le conflit, c'est-à-dire à démontrer que le Blanc colonisateur n'est mû que par son désir de mettre fin à une insatisfaction, sur le plan de la sur-compensation adlérienne » (*PNMB*, p. 68).

[81] Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*, *op. cit.*, « binarism », p. 23.

[82] *Ibid.*, p. 24.

[83] *Ibid.* Pensée dont la psychologie d'Adler est peut-être tout autant une manifestation qu'une critique.

[84] Le privilège conféré à Fanon dans la pensée postcoloniale demeure néanmoins pour le moment assez énigmatique lorsqu'on le compare à la quasi-absence de Sartre, ou même à celle de Mannoni. Si la situation de Fanon dans les études postcoloniales n'est indéniablement pas étrangère à sa « qualité » de colonisé ayant déployé les armes de la critique - et soutenu la critique des armes - contre l'oppresseur, celle-ci n'est cependant pas une raison suffisante. Ce privilège s'expliquera par ceci que la critique du binarisme ne sera que le premier stade, essentiel certes, du postcolonialisme de Fanon.

Haut/Bas – la spatialité psychique et la symbolique des couleurs

Selon Adler, l'opposition supérieur/inférieur était le « cadre » dans lequel entraient des oppositions plus tangibles, au premier rang desquelles les oppositions viril/féminin et haut/bas, constituant ainsi un « mode de perception antinomique » fondé sur des chaînes d'équivalences : « infériorité de valeur = dessous = féminin ; puissant = dessus = masculin. »[85]. L'affirmation de la virilité, la « protestation virile », est la « modalité la plus simple » dans la quête de supériorité. La fiction peut être dite « fiction masculine »[86], « le principe mâle (…) représentant le 'haut', et le principe femelle se confondant avec le 'bas' »[87]. La protestation virile est « désir d'être en haut ». Au *haut* « purement spatial » s'associent toutes les autres supériorités. L'aspiration à la supériorité est volonté d'ascension, d'élévation. Jung pose quant à lui cette formule symbolique : le « haut » est le domaine de l'esprit, de la conscience, de la lumière. Au contraire, « d'en bas vient tout ce qui est trouble, répréhensible »[88]. Le « bas », c'est le lieu des instincts, de l'inconscient. Fanon joue de cette symbolique. Celui qui projette ses pulsions « basses », ses désirs immoraux, c'est l'homme qui « *monte* vers la civilisation »[89]. Cette dernière s'identifie à la « lumière », s'oppose à l'ombre des « bas-fonds ». Comment reconnaît-on un Martiniquais sur le point de voyager en France ? « À l'allure presque aérienne de sa démarche »[90]. Il a commencé son ascension. L'espace colonial est aussi un espace psychique et ainsi que le dit Richard Wright : « Le concept de distance impliqué ici n'est pas physique, mais psychologique »[91]. Wright thématise la *perspective de la grenouille* adoptée par les Africains-Américains face aux Blancs : « C'est une phrase que j'ai empruntée à Nietzsche pour décrire un individu regardant du bas vers le haut, le point de vue d'une personne qui se sent inférieure aux autres. »[92]

---

[85] Adler, A. *Le tempérament nerveux*, *op. cit.*, p. 42.

[86] Sur la critique freudienne de la mise en question par Adler de la sexualité en tant que facteur étiologique fondamental des troubles psychiques, cf. Freud, S. « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » *in Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001, p. 165 *sq.*.

[87] Adler, A. *Le tempérament nerveux, op. cit.*, p. 272.

[88] Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 44.

[89] *PNMB*, pp. 121, 153.

[90] *Ibid.*, p. 15.

[91] Wright, R. *White man, listen !*, *op. cit.*, pp. 28-29. Cité par Gilroy, P. *L'Atlantique noire, Modernité et double conscience*. Paris : Kargo, 2003, p. 215.

[92] *Ibid.* Wright souligne par ailleurs l'idée omniprésente chez les Noirs Américains de l'élévation : « nous montons » ne cessent-ils de dire.

C'est à partir des recherches du psychologue Robert Desoille sur la méthode du *rêve éveillé* que Fanon questionne l'espace psychique. Ce que vise cette méthode, c'est une sublimation des complexes faisant appel aux images d'ascension et de descente. Le rêve éveillé doit être une dynamique d'élévation[93]. Ascension et descente forment, dit Desoille, un archétype « extrêmement puissant » de l'inconscient collectif. À la suite de Jung, il pense la naissance des archétypes à partir des expériences originelles de l'humanité. L'archétype de l'ascension et de la descente est né de la perception des « mouvements » du soleil[94] et s'identifie au couple d'opposés lumière/ténèbres. La *couleur* est symbole du psychisme : « aux diverses teintes correspond un symbolisme général. C'est ainsi que le 'noir' symbolise le mal et le 'blanc' la pureté. »[95] Les images qui perturbent l'ascension onirique sont régulièrement associées à la couleur noire, le lexique de Desoille en témoigne[96]. Le noir signe l'échec de la sublimation et manifeste l'influence des instincts et pulsions. Et Fanon de conclure : « Chez Desoille, (…) il s'agit toujours de descendre ou de monter. Quand je descends, je vois des cavernes, des grottes où dansent des sauvages »[97].

« Le blanc et le noir ont ainsi toujours caractérisé ce qui est moralement pur ou impur, la conscience libre ou chargée »[98] avait pu lire Fanon dans un article publié dans la revue *Psyché* en 1948. Balandier soulignait quant à lui le lien intime unissant la mythologie du nègre et *notre* symbolique des couleurs[99]. Le problème noir est littéralement pour Fanon un problème de couleur : « Le noir, l'obscur, l'ombre, les ténèbres, la nuit, les labyrinthes de la terre, les profondeurs abyssales, noircir la réputation de quelqu'un ; et de l'autre côté : le regard clair de l'innocence, la blanche colombe de la paix, la lumière féerique, paradisiaque »[100]. L'homme noir *personnifie* la

---

[93] « À la suggestion d'ascension est liée la représentation de nos aspirations les plus généreuses et de nos possibilités les plus constructives ; la suggestion de descente évoque, au contraire, les instincts primitifs de mort ainsi que nos possibilités de dépression » (Desoille, R. *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé, Sublimation et acquisitions psychologiques*. Paris : J. L. L. D'Artrey, 1938, p. 39. Cf. également p. 37).

[94] Desoille, R. *Le rêve éveillé en psychothérapie, Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*. Paris : PUF, 1945, p. 4.

[95] Desoille, R. *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*, *op. cit.*, p. 107.

[96] Figure sombre, personnage vêtu de noir, forme noire d'oiseau, souliers noirs, liens noirs, portes massives d'aspects sombres.

[97] *PNMB*, p. 153. Jung parlait quant à lui de la noirceur de l'ombre.

[98] Berge, C. « Le symbolisme des couleurs », *Psyché* n° 32-34 (juin-août 1949), p. 767.

[99] Balandier, G. « Erreurs noires », *op. cit.*, p. 395.

[100] *PNMB*, p. 153. Cf. également pp. 252-253.

couleur noire. Fanon s'interroge sur la présence Noir dans le rêve[101] : le Noir habite définitivement les bas-fonds, les *profondeurs* du psychisme européen :

> *Nous verrons, en considérant les réponses fournies par le rêve éveillé, que ces figures mythologiques, « archétypes », sont en effet très profondes dans l'âme humaine. Chaque fois que l'individu descend, on rencontre le nègre, soit concrètement, soit symboliquement.*[102]

Une topographie psychique

Homi K. Bhabha argue à très juste titre que le dédoublement affectant le sujet colonial est synonyme pour Fanon de *spatialisation*[103]. Le « délire manichéiste », dit Bhabha, est un « clivage de l'espace colonial de la conscience et de la société »[104]. À l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban ces questions continuaient de préoccuper Fanon comme en témoigne François Tosquelles : « On parle, on s'entretient des espaces, des sortes d'espaces. Qu'en est-il de l'espace de la folie »[105] ? Si Desoille avait introduit Fanon à une pensée de la spatialité du psychisme, ou du moins de la représentation que nous en avons, c'est une certaine conception de l'intrication de l'espace psychique[106] et de l'espace physique, inspirée de Jung, que Fanon prolonge. À propos du « primitif », caractérisé par la projection systématique des contenus inconscients sur le monde extérieur, Jung écrit : « La terre qu'il habite est en même temps la topographie de son inconscient. (…) Le primitif habite à la fois son territoire et le territoire de son inconscient »[107], le premier étant non seulement habité de productions psychiques, mais pour une part configuré comme elles. Or, la projection n'a pas disparu du monde civilisé : à la scission de l'homme occidental répond chez Jung une projection

---

[101] Desoille l'avait lui aussi fait brièvement, à propos d'un de ses sujets ayant « [habité] les colonies ». Le nègre du rêve n'est que la réminiscence du choc émotif (traumatisme), de la terreur que lui avait inspiré ces « nègres, aux costumes bizarres » (Desoille, R. *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*, *op. cit.*, p. 157).

[102] *PNMB*, p. 134, n. 27. Cf. également p. 154.

[103] Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 98.

[104] *Ibid.* p. 90.

[105] Tosquelles, F. « F. Fanon à Saint-Alban », *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975), p. 1074.

[106] L'idée d'espace psychique pouvant être reconduite aux deux topiques freudiennes.

[107] Jung, C. G. « The Role of the Unconscious » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*. Princeton : Princeton University Press, 1970, p. 26.

territoriale en un sens quasi-géométrique. Le territoire, c'est désormais le continent européen. En 1959, en pleine guerre froide, il écrit :

> *Notre monde est, pour ainsi dire, dissocié à la façon des névrotiques, le rideau de fer figurant la ligne de partage symbolique. L'homme occidental, se rendant compte de la volonté de puissance agressive de l'Est, se voit obligé de prendre d'extraordinaires mesures de défense. Mais en même temps, il se flatte de sa vertu, et de ses bonnes intentions. Ce qu'il ne voit pas c'est que ce sont ses propres vices, qu'il a dissimulés sous le masque des bonnes manières sur le plan international, que le monde communiste lui renvoie, sans vergogne, et méthodiquement, en pleine figure. Ce que l'Ouest a toléré, mais en secret, avec un léger sentiment de honte (c'est-à-dire le mensonge diplomatique, la duperie systématique, les menaces voilées), lui est aujourd'hui servi ouvertement, et avec prodigalité, par l'Est, provoquant en nous des « nœuds » névrotiques. C'est le visage grimaçant de sa propre « ombre » mauvaise, que l'homme occidental voit grimacer de l'autre côté du rideau de fer.*[108]

La dissociation de l'« homme moderne » est analogue « à la dissociation actuelle du monde. Le rideau de fer, hérissé de mitrailleuses et de barbelés, parcourt l'âme de l'homme moderne »[109]. Son ombre, ses instincts projetés, l'individu peut désormais les localiser, les montrer du doigt sur une carte qui est à la fois géographique et psychique. La scission spatiale n'est pas seulement l'effet de la scission psychique, de la projection du double démoniaque « au-delà de la ligne de séparation géographique ». Il y a un effet en retour, un retour du projeté : le rideau de fer « scinde de façon toujours plus menaçante l'homme conscient de l'homme inconscient »[110]. Mais l'Est tend à ne plus être pour Jung que le double de l'Ouest. Ce n'est plus tant un protagoniste à part entière qu'un miroir de la *psyché* et des politiques occidentales : l'Est n'agit pas, ne parle pas d'une voix singulière, mais ré-agit, renvoie à l'Occident son ombre grimaçante. Réaction qui n'est pas même permise aux peuples de couleur car, quel que fut son intérêt pour la psychologie des peuples, Jung ne percevait pas que ses réflexions sur la dissociation et la projection géographique trouvaient un répondant idéal dans les relations des puissances européennes à leurs colonies, ce que dévoilent

---

[108] Jung, C. G. *La réalité de l'âme, 1. Structure et dynamique de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 181.

[109] Jung, C. G. *Présent et avenir*, *op. cit.*, p. 64.

[110] Bien qu'en dernière instance Jung en revienne à la grande loi de sa psychologie politique : « *tout ce qui dans le monde sépare et dissocie repose sur la séparation et l'opposition des contraires dans l'âme elle-même* » (*ibid.*, p. 95).

Mannoni et Fanon[111]. Et lorsqu'il écrit un essai sur « la psychologie américaine », ce n'est pas en terme de projection que Jung conçoit les relations des Blancs et Noirs. Le Noir américain *est* bel et bien un primitif. S'il exerce une « énorme attraction », s'il « fascine » l'homme blanc, ce n'est pas parce que ce dernier lui attribuerait ses pulsions réprouvées; le Blanc, au contact du Noir, ne fait que revenir « à ses premiers amours »[112], à sa part primitive. D'où une tout autre pensée de la distribution spatiale des contenus psychiques : seule la mise en contact, la coexistence en un même lieu, assure la circulation psychique. Il n'y a plus projection mais contagion[113].

Avec Jung, et au-delà de lui, Fanon nous permet de penser les relations de la géographie psychique et de la géographie coloniale. En vertu d'une certaine « répartition raciale » des contenus psychiques, les différentes régions du globe devenaient des personnifications des fragments psychiques de l'homme européen. L'Orient, l'Afrique, l'Occident n'étaient plus seulement des aires géographiques, mais les noms mêmes des zones de l' « âme » européenne. Inversement, ces divisions psychiques recevaient l'effet en retour du découpage colonial si bien que les théories psychologiques elles-mêmes, et la théorie jungienne en particulier, étaient tributaires de la géographie et des hiérarchies spatiales impérialistes ; la théorie des rapports entre instances psychiques n'était pas indépendante des rapports de force instaurés par le colonialisme. Jung était à la fois penseur et victime d'un *psychisme colonisé*. Et la tâche que se donne Fanon est alors une tâche de *décolonisation de la psychologie* qui en appelle à une réflexion sur la co-constitution des topographies mentale et matérielle du colonialisme.

---

[111] Il ne s'interroge évidemment pas plus sur la possibilité que sa propre conception de l'Orient puisse être le produit des conflits psychiques de l'homme blanc, puisse elle-même être un *orientalisme*. Il ne se demande pas dans quelle mesure sa propre conception du primitif - en premier lieu de l'Africain - est l'expression des complexes de l'Européen, du refus et de la projection des contenus inconscients.

[112] Jung, C. G. « The Complications of American Psychology » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*, *op. cit.*, pp. 502-515.

[113] Cette conception est de fait proche de celle de Conrad dans *Au cœur des ténèbres*.

L'espace du colonialisme – topographie de la ville coloniale

Dès *Peau noire, masques blancs*, Fanon pense la structuration de l'espace colonial martiniquais : « la colline de Didier domine la ville »[114] ; y habitent les Blancs, la « société de là-haut ». *Monter* à Didier pour un Noir, c'est s'élever, s'identifier au Blanc : l'opposition spatiale haut/bas s'identifie à l'opposition Blanc/Noir. Fanon pense l'espace martiniquais dans les termes du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire. Fort-de-France, dit ce dernier, est une ville « sinistrement échouée », une ville « plate – étalée, trébuchée de son bon sens, inerte, (…), embarrassée, rognée, réduite, en rupture de faune et de flore »[115]. Et ce qui est dit de la ville et de l'île caractérise identiquement la vie qu'on y mène, une « vie prostrée (…), le fleuve de vie désespérément torpide dans son lit, sans turgescence ni dépression »[116]. Fanon répond à Césaire en écrivant : « Oui, cette ville est lamentablement échouée. Cette vie aussi »[117]. L'espace que pensent Césaire et Fanon n'est pas un espace « naturel », c'est un espace sous domination, un *espace colonial*. Dans *Les damnés de la terre*, la topographie de la ville coloniale, Alger comme archétype, réinscrit spatialement la psychologie jungienne des compartiments :

> *Le monde colonial est un monde compartimenté. (...) Pourtant, si nous pénétrons dans l'intimité de cette compartimentation, nous aurons au moins le bénéfice de mettre en évidence quelques-unes des lignes de force qu'elle comporte. Cette approche du monde colonial, de son arrangement, de sa disposition géographique va nous permettre de délimiter les arêtes à partir desquelles se réorganisera la société décolonisée.* [118]

« Le monde colonisé est un monde coupé en deux »[119]. Il est bâti sur une scission radicale, divisé par une frontière, une *ligne de partage* qui est à la fois symbolique (psychique) et matérielle comme l'était la « ligne de couleur » aux États-Unis, théorisée par William E. B. Du Bois[120] et qui fondait un ensemble de pratiques de séparation spatiale, de ségrégation – que l'on ne pense qu'aux *compartiments* des trains.

---

[114] *PNMB*, p. 35.

[115] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine, 1983, pp. 8-9.

[116] *Ibid.*, p. 17. À son tour Édouard Glissant thématisera la double géographie (insularité) mentale et physique en Martinique ; cf. Glissant, É. *Le discours antillais*. Paris : Gallimard, 2002, p. 145 *sq.*.

[117] *PNMB*, p. 19.

[118] *DT*, p. 68.

[119] *Ibid.*

[120] Cf. Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*. Paris : Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004.

Et transgresser la ligne symbolique a des effets bien réels : « *Il a été pendu ce matin à l'aube un nègre coupable d'avoir voulu franchir la ligne* »[121] écrit Léon Gontran-Damas dans son poème *Black Label*. L'interdit fondamental dans le monde colonial est de franchir la ligne de partage. « La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites »[122]. L'interdit a un sens éminemment spatial. *Rester à sa place*, telle est l'injonction première du racisme[123]. La ligne de partage est, dit Fanon, « occupée par les casernes et les postes de police » ; le seul contact possible entre les deux zones est de nature répressive. Si en métropole un ensemble d'intermédiaires - professeurs de morale, conseillers, « désorientateurs » - œuvre à détendre les conflits en créant « autour de l'exploité une atmosphère de soumission et d'inhibition qui allège considérablement la tâche des forces de l'ordre »[124], au contraire, dans les colonies, la ligne de division ne fait que renforcer la polarisation au lieu d'offrir une médiation. La coexistence exclut toute rencontre. Il y a « dichotomie sociale »[125]. L'espace colonial est gouverné par une logique binaire :

> *La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent, mais non au service d'une unité supérieure. Régies par une logique purement aristotélicienne, elles obéissent au principe d'exclusion réciproque : il n'y a pas de conciliation possible, l'un des termes est de trop.*[126]

Règne cette même logique aristotélicienne qui gouvernait, d'après Adler, la pensée névrotique. L'opposition se décline en deux chaînes d'équivalences s'excluant terme à terme : d'un côté la propreté, l'espace, le rassasiement, la santé et la vie ; de l'autre la saleté, la promiscuité, la faim, la maladie et la mort[127]. L'espace du colonisé n'est que le négatif de celui du colonisateur, son absence - le néant face au plein - et son inversion - le mal face au bien. La différence raciale et culturelle s'exprime en termes de lieux, de positions. Ato Sekyi-Otu écrit : « En un mot, la critique de la domination

---

[121] Damas, L. G. « Black Label » *in* Senghor, L. S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : PUF, 1948, p. 19.

[122] *DT*, p. 82.

[123] *PNMB*, pp. 27, 86. Cf. également parmi tant d'autres exemples : Stonequist, E. V. *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*. New-York : Russell & Russell, 1961, p. 108 ; de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes*. Paris : Gallimard, 2007, p. 27.

[124] *DT*, p. 68.

[125] Fanon, F. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris : La Découverte & Syros, 2001, p. 53. *L'an V* dans la suite du texte.

[126] *DT*, p. 69.

[127] *Ibid.*, pp. 69-70.

devient une analyse de la structuration spatiale des positions. Appelons cela la *topologie* critique *des rôles et des relations* dans le monde colonial. »[128]. Le binarisme spatial, géographique, est aussi intangible que l'est le binarisme psychique de l'homme blanc. Le colonialisme est l'incarnation (matérielle) la plus exemplaire du dualisme. Et Fanon va jusqu'à dire que « ce monde compartimenté, ce monde coupé en deux est habité par des espèces différentes »[129]. En conclusion, la maîtrise (politique) de l'espace et l'imaginaire géographique auront été des composantes essentielles de l'hégémonie coloniale : « L'impérialisme et la culture qui l'accompagne, écrit Said, posent à la fois la primauté de la géographie et une idéologie de contrôle du territoire. »[130]. Si les thèses de Said iront bien au-delà des réflexions de Fanon, ces dernières préfigurent déjà une pensée de l'*espace (post)colonial*.

3) Le colonisé et ses doubles

L'espace spectaculaire de la race

Interprétant dans sa thèse de psychiatrie « la position de Jacques Lacan », Fanon place celle-ci sous le signe de la projection. Cette dernière est « mandatement » ; elle confie à des images la charge de représenter la *psyché* collective : « Certaines images, dit [Lacan] (vedettes de cinéma, journal, sports) représentent les nécessités d'espace spectaculaire et de communion morale, propres à la personnalité humaine »[131]. Le psychiatre martiniquais a à l'esprit le « cas Aimée » sur lequel repose la conception lacanienne de la paranoïa d'autopunition. Lacan relève le rôle *représentatif* des persécutrices d'Aimée : « tel certains personnages des mythes primitifs », elles ne sont

---

[128] Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge/London : Harvard University Press, 1996, p. 80.

[129] *DT*, p. 70. Des « espèces » car entre les êtres qui habitent/peuplent les deux zones, aucun « croisement » n'est possible, de telle manière que les seules relations qui pourront s'établir seront de l'ordre d'une lutte pour la vie.

[130] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 134. Said s'inspire de Gramsci : « Chez Gramsci (…), l'histoire et l'actualité sociale sont saisies en termes d'espace : il est partout question de "terrain", de "territoire", de "blocs ", de "région". (…) Il décrit très minutieusement la topographie particulière du Mezzogiorno » (*ibid.* p. 95).

[131] *Thèse de psychiatrie*, p. 66.

que les doublets d'un « type héroïque »[132], d'un prototype, la sœur de la malade : « Chacune des persécutrices n'est vraiment rien d'autre qu'une nouvelle image (…) de cette sœur dont notre malade a fait son idéal. (…) Toutes ces persécutrices, elle les aime : elles ne sont que des images »[133]. Mme Z., persécutrice en chef, « est le type de la femme célèbre, adulée du public, arrivée, vivant dans le luxe »[134]. Les persécutrices sont des actrices, vedettes, femmes du monde et le délire utilise « tous les éléments troubles de l'actualité » ; les interprétations qu'il déploie surgissent « de la lecture des journaux, des affiches, de la vue de photos exposées »[135]. La scène du spectacle est ainsi investie par les personnages de la scène psychique ; elle est ce théâtre sur lequel se rejouent leurs relations, elle est un nouvel espace mythique. Fanon déplace la conception lacanienne en faisant de cette scène un pur effet de la projection des fragments psychiques scindés. Les complexes engendrent les personnages, les acteurs du spectacle. À l'*imago* du Noir logé dans l'inconscient collectif européen s'identifie une multiplicité d'images génératrices d'un espace de production et de consommation du *spectacle de la race*.

Balandier, se souvenant des récits de son père sur les tirailleurs sénégalais, de son « vieux livre d'images d'Épinal » dans lequel le nègre finit par manger le « brave explorateur », de *Robinson Crusoé*, de *La case de l'oncle Tom*, de son livre de géographie illustrant les races de la terre, etc., dévoilait l'imbrication, nonobstant les contradictions, des images du Noir qui en venaient à former une caricature, un mythe nègre. Quant à la publicité - « y-a-bon-Banania »-, à la passion du blues, aux expositions ethnographiques, etc., elles faisaient du Noir une « bête de divertissement » : « Nous avons dressé des nègres pour notre spectacle »[136]. Pour Fanon, les productions cinématographiques sont le lieu d'une répétition indéfinie de l'*imago* nègre : « nous avons montré qu'à l'écran les nègres reproduisaient fidèlement

---

[132] Lacan, J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris : Le Seuil, 1980, p. 164. Cf. également p. 253.

[133] Lacan, J. « Motif du crime paranoïaque, Le crime des sœurs Papin », *Le Minotaure* n°3-4 (1933-1934). Tel est le principe de l'*identification itérative* que manifestent « les idées de *recommencement*, de *répétition indéfinie* (…), les *démultiplications ubiquistes* ». Et Lacan de souligner la parenté de ces conceptions avec les productions « mythiques du *folklore* » (*ibid.*, p. 296).

[134] Lacan, J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, *op. cit.*, p. 164.

[135] *Ibid.*, p. 163.

[136] Balandier, G. « Erreurs noires », *op. cit.*, p. 397. Cf. également la pièce de Jean Genet *Les nègres* dans la préface de laquelle l'auteur écrit : « Je n'ai pas dit que les Noirs sont par nature des comédiens : mais le contraire, et que dans notre conscience à nous ils le deviennent dès qu'ils sont sous le regard des Blancs » (Genet, J. « Préface » à *Les nègres*. Paris : Gallimard, 2005, p. 147).

cette *imago* »[137]. Quant aux illustrés destinés aux enfants, ils ne cessent de convier la double image du nègre docile *et* sauvage, soumis *et* agressif. Les illustrés autorisent une *catharsis*, un « défoulement d'agressivité collective »[138], le transfert de celle-ci sur des « *boucs émissaires* fantaisistes »[139]. Les illustrés entretiennent un climat de « culpabilité constante » et révèlent à nouveau que la *mise en scène* du Noir est projection de culpabilité, symbolisation des contenus inconscients. Le fragment noir de l'inconscient collectif européen s'incarne dans un *espace spectaculaire de la race*. Le racisme a pour condition d'existence le développement et la systématisation d'un champ organisé d'images : d'un *imaginaire* et d'une *imagerie de la race*.

« L'effet que cela fait » - imposition culturelle et identification

« Et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : 'Y a bon banania.' »[140]. La profonde originalité de Fanon est d'interroger les effets subjectifs de l'imaginaire racial sur ses victimes, de questionner l'*effet que cela fait* à un Noir d'être ainsi *représenté comme représentant* des pulsions de l'autre, autrement dit de penser l'autre côté - et depuis cet autre côté - des relations Blanc/Noir ; car « la situation n'[est] pas à sens unique »[141]. Si les journaux illustrés, écrits *par* des Blancs, sont destinés *à* de petits Blancs, ils constituent aussi, dans les sociétés colonisées *et* civilisées, les seules lectures des petits « indigènes ». C'est là une manifestation parmi d'autres de ce que Fanon dénomme *imposition culturelle* :

> *il y a une constellation de données, une série de propositions qui, lentement, sournoisement, à la faveur des écrits, des journaux, de l'éducation, des livres scolaires, des affiches, du cinéma, de la radio, pénètrent un individu – en constituant la vision du monde de la collectivité à laquelle il appartient.*[142]

---

[137] *PNMB*, p. 137. Cf. également p. 27.

[138] *Ibid.*, p. 119.

[139] Fanon reprend les analyses de Gershom Legman sur les *comic books* aux États-Unis : Legman, G. « Psychopathologie des Comics », *Les Temps Modernes* n° 43 (mai 1949), pp. 916-933.

[140] *PNMB*, p. 90.

[141] *Ibid.*, p. 13.

[142] *Ibid.*, p. 124.

L'imposition culturelle est transfert d'une *weltanschauung*, c'est-à-dire, pour reprendre les mots de Jaspers, d'une « hiérarchie concrète des valeurs », de modes « d'organisation de la vie », d'un « destin »[143], imposition-exposition qui est, pour le Noir antillais, la source d'un traumatisme. Fanon cite les leçons prononcées par Freud en 1909 à la Clark University : le symptôme hystérique résulte « de multiples *traumatismes* souvent analogues et répétés »[144]. À l'origine de toute névrose en conclut Fanon, « il y a des *Erlebnis* », des expériences vécues. L'exposition quotidienne à l'espace spectaculaire de la race est vécue spéculairement comme répétition d'agressions traumatiques[145]. Lecteur des illustrés, l'enfant ne s'identifie jamais à la victime, mais au vainqueur. L'enfant noir se fait « explorateur, aventurier, missionnaire (…), [il] s'identifie à l'explorateur, au civilisateur, au Blanc qui apporte la vérité aux sauvages, une vérité toute blanche »[146]. Du point de vue subjectif, le Noir *est* blanc : il sent, perçoit, pense comme un Blanc. « Il y a identification »[147] : « L'Antillais s'identifiait au blanc, adoptait une attitude de blanc, 'était un blanc' »[148]. Or, l'identification n'est pas seulement imitation, elle exprime, dit Freud, un « 'tout comme si' »[149]. Elle n'est pas désir d'*avoir* l'autre, mais d'*être* (comme) lui[150]. « Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc »[151]. Il ne se rapporte pas au Blanc en tant qu'objet affectif, « objectivement », mais subjectivement : « c'est par l'intérieur que le Noir va essayer de rejoindre le sanctuaire blanc »[152]. Les relations objectales sont sans cesse perturbées, voire gouvernées, par l'identification. Aimer un(e) Blanc(he) pour un(e) Noir(e) ne sera qu'une étape dans l'ascension vers la blancheur. C'est un cercle vicieux dans la mesure où l'échec quasi-nécessaire de

---

[143] Cf. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin/Heidelberg/New-York : Springer, 1950.

[144] Freud, S. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 16. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 117.

[145] Fanon ne se soucie guère du fait que cette conception du traumatisme, qui allait donner lieu à la *théorie de la séduction*, est, pour Freud, qui retrace alors la genèse de la psychanalyse, une position déjà dépassée en vue d'une théorie du fantasme.

[146] *PNMB*, pp. 119-120.

[147] *Ibid.*, p. 120.

[148] Fanon, F. « Antillais et Africains » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001. p. 35. *PRA* dans la suite du texte.

[149] Freud, S. *L'interprétation des rêves*. Paris : PUF, 1967, p. 137.

[150] Freud, S. *Psychologie des foules et analyse du moi in Essais de psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001, pp. 188-189.

[151] *PNMB*, p. 185. Glissant parlant de « pulsion mimétique » de l'Antillais (Glissant, É. *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 66).

[152] *PNMB*, p. 41.

l'amour (authentique) blanc/noir signe à son tour le retour, la *régression* à l'identification, « forme la plus précoce et la plus originaire du lien affectif »[153].

L'identification au Blanc est, écrit Fanon, « intégrale ». Elle n'en est pas moins limitée par le refus du Blanc de l'authentifier. Ainsi que le fait remarquer Bhabha, l'injonction première du colonisateur est double : il exige à la fois que l'autre soit comme lui *et* qu'il demeure différent : « ce qui est cruel, écrivait Mannoni, c'est d'avoir découvert d'abord qu'on est un homme (par l'identification) et *ensuite* que cette unité se rompt en Blancs et Noirs »[154]. La *subjectivation* blanche est indissociable de l'*assujettissement* par le Blanc. S'épuisant dans des rêves de grandeur (hauteur), l'identification raciale risque de n'être que pâle imitation, singerie : l'être blanc du Noir est *persona*, « masque du comédien »[155], masque blanc. Si le Noir racialisé est celui qui doit « rester à sa place », l'identification, en tant que « prendre la place » de l'autre, s'offre à lui comme substitut. Dans la logique binaire du colonialisme, il n'y a pas de progrès, de transition, de mouvement, mais seulement des sauts, des renversements imaginaires, des substitutions magiques.

La Martinique, écrit Fanon « est un pays européen par son inconscient collectif. (…) Par l'inconscient collectif, l'Antillais a fait siens tous les archétypes de l'Européen »[156]. Il désire réaliser une « totalité » blanche, expulser son être noir : il se méfie de tout ce qu'il y a de noir en lui, « c'est-à-dire de la totalité de [son] être »[157]. Il introjecte le manichéisme du Blanc : on est soit *tout* blanc, soit *tout* noir, aucun troisième terme n'est possible. Pour l'Antillais lui aussi, le Noir est symbole du mal et du pêché : « Pour ce rôle, le Blanc choisit le Noir, et le Noir qui est un Blanc choisit aussi le Noir. Le Noir antillais est esclave de cette imposition culturelle. Après avoir été esclave du Blanc, il s'auto-esclavagise »[158]. Les réflexions de Fanon puisent leurs racines dans la psychiatrie[159], l'existentialisme et la littérature africaine-américaine : « Haï par les Blancs, écrit Wright, le noir finit par détester en lui-même ce que les autres

---

[153] Freud, S. *Psychologie des foules et analyse du moi*, *op. cit.*, p. 189.

[154] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 86. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 78.

[155] Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 45.

[156] *PNMB*, p. 154. Cf. également p. 156. De même Lacan écrira à propos de ses patients nord-africains : « C'était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation » (Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse*. Paris : Le Seuil, 1991, cité par Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 38).

[157] *PNMB*, p. 155.

[158] *Ibid.*

[159] Cf. notamment Baruk, H. *Précis de psychiatrie, op. cit.*, pp. 370-375.

détestent en lui »[160] : *identification à l'agresseur*, complicité de la victime et du bourreau qu'attestera aussi Albert Memmi dans une préface à James Baldwin : « [le Noir] finit par accepter ce que lui raconte l'homme blanc, par y croire : il est alors perdu. (…) Il devient en somme le complice de sa propre oppression »[161]. Baldwin ne cesse en effet d'en témoigner : « Les Noirs de ce pays (…) doivent, dès le premier instant où ils ouvrent les yeux sur ce monde, apprendre à se mépriser »[162]. Cependant, si pour l'Antillais « blanc » le nègre *est* définitivement le sauvage, ce n'est pas lui, c'est l'Africain, le Sénégalais[163]. L'Antillais (re)projette les fragments psychiques dissociés de l'homme blanc sur son « semblable ». Aspirant à réaliser les valeurs de la civilisation, faisant sien le clivage blanc/noir, le Noir est condamné à « [combattre] son image »[164]. « Pour revenir à la psychopathologie, disons que le nègre vit une ambiguïté qui est extraordinairement névrotique »[165]. Cette ambiguïté est dualité qui répète et déplace la dissociation de l'homme blanc. *Comme il y a du nègre dans le Blanc, il y a du blanc dans le Noir* : à la projection de l'*imago* du nègre répond l'introjection de l'*imago* du Blanc, une telle hybridation psychique n'étant rien d'autre qu'un nouvel effet du manichéisme.

Une théorie de la double conscience

Le Noir *se dédouble* écrit Fanon, il est *clivé*, subit une « brisure [du] moi »[166]. Les réflexions fanoniennes ne peuvent qu'évoquer les thèses de William E. B. Du Bois sur la *double conscience* du Noir Américain :

> *Après l'Égyptien et l'Indien, le Grec et le Romain, le Teuton et le Mongol, le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se*

---

[160] Wright, R. cité par Watteau, M. « Situation raciale et condition de l'homme dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre (suite) », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948), p. 407.

[161] Memmi, A. « Préface » à Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*. Paris : Gallimard, 1996, p. 15.

[162] Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 46. Cf. également p. 64.

[163] *PNMB*, pp. 120-121.

[164] *Ibid.*, p. 156.

[165] *PNMB*, p. 155.

[166] *Ibid.*, pp. 152, 66, 175.

regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure.[167]

De même pour Fanon l'homme noir se découvre à travers le *regard* du Blanc. S'identifiant à lui, adoptant sa perspective, il se voit de l'extérieur, subissant plutôt que mettant en œuvre délibérément ce que Sartre qualifiait de ruse de l'inauthenticité : « Le Juif, parce qu'il se sait regardé, prend les devants et essaie de se regarder avec les yeux des autres »[168]. Il y a chez Du Bois comme chez Fanon un dédoublement généralisé de la vie psychique et sociale : un « déchirement de l'âme », « une vie dédoublée », « des pensées dédoublées », des « devoirs dédoublés », des « classes sociales dédoublées », « un langage dédoublé », des « idéaux dédoublés »[169].

Du Bois était disciple et ami du philosophe et psychologue William James qui développait une conception du *moi multiple* - matériel, social, spirituel - et engageait, dans ses *Principes de psychologie*, à partir d'observations sur l'hystérie et l'écriture automatique, une réflexion sur les consciences simultanées, produits d'une dissociation du *moi*. Dans un article qu'il consacre à *L'automatisme psychologique* de Pierre Janet, James expose les cas de patients incarnant plusieurs personnalités, se connaissant mutuellement ou non, chacune dotée d'une sensibilité et d'une mémoire distincte. Ce n'est là, affirme-t-il, que l'accomplissement de la « thèse scandaleuse » de Locke selon laquelle les limites de la personnalité s'identifient aux limites de la conscience, de telle manière que si les expériences d'un homme se divisaient en deux ensembles indépendants, cet homme se diviserait lui-même en deux *moi*, deux personnes. Ce qu'a su dévoiler Janet dit James, c'est la possibilité d'une coexistence - et non seulement

---

[167] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11. Du Bois se réfère aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel : « la liste de Du Bois, écrit Paul Gilroy, (…) est extraite d'un texte qui exclut l'Afrique du récit officiel du mouvement historique » (Gilroy, P. *L'Atlantique noir, Modernité et double conscience*, *op. cit.*, p. 184). La stratégie de Du Bois n'est pas tant de nier la véracité de l'Histoire hégélienne que de la corriger, d'y faire pénétrer un nouveau personnage, un « septième fils ». Si ce dernier n'est pas parvenu à une pleine conscience de soi, c'est parce qu'il ne s'est jamais révélé à lui-même qu'à travers les yeux de l'autre.

[168] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 118.

[169] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 192. À propos des rapports Du Bois.Fanon, on pourra également se référer à Gaines, Jr., S. O. « Perspectives of Du Bois and Fanon on the Psychology of Oppression » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*, *op. cit.*, pp. 24-34.

d'une alternance - de personnalités multiples s'*excluant mutuellement* : « Peu de choses sont aussi curieuses que ces relations d'exclusion mutuelle, dont toutes les nuances existent, entre les multiples consciences partielles. »[170] Mais contre Janet, James met en question l'idée que les personnalités multiples seraient le seul effet d'un manque de synthèse source d'une « désintégration du champ de conscience en parties mutuellement exclusives »[171]. Il refuse de les définir seulement négativement : leurs possibilités vont peut-être au-delà de celles de la « conscience normale ». On ne sait ce que *peut* la double conscience.

Ainsi que le souligne Shamoon Zamir, la conception jamesienne du *moi* demeure largement anhistorique et apolitique. Discutant de la double conscience, James privilégie les « stratégies curatives qui naturalisent la société »[172] et ne pose guère la question du contexte politique de la psychologie. Dans *Les variétés de l'expérience religieuse*, la santé est conçue par lui comme reposant sur la foi, celle-ci assurant une médiation au sein de la division de l'âme malade, au détriment de toute autre forme possible de réconciliation. Du Bois, et Fanon après lui, se consacreront au contraire « à une compréhension politique de l'aliénation et à une localisation sociale et historique du moi »[173], à une réflexion sur les *lieux* et contextes de la double conscience. Leur travail ne sera néanmoins pas d'application singulière d'une théorie prétendument générale de la double conscience ; il sera de *dé-placement*, celui-ci révélant par contrecoup la situation de la psychologie jamesienne (mais aussi janetienne, freudienne) elle-même : le con-texte, c'est à la fois ce que le texte de James présuppose et dissimule.

Le thème de la double conscience ne cessera après Du Bois d'imprégner la littérature africaine-américaine[174], allant jusqu'à donner lieu à des parodies de ce

---

[170] James, W. « The Hidden Self », *Scribner's Magazine*, vol. 7 issue 3 (march 1890), p. 371. Jaspers écrira quant à lui dans sa *Psychopathologie générale* : « La véritable *expérience de dédoublement*, cette expérience de la scission de soi-même, existe quand les deux séries de phénomènes psychiques sont assez développées simultanément l'une à côté de l'autre, pour qu'on puisse parler de deux personnalités différentes, pour qu'on puisse dire que toutes les deux *vivent* leur propre vie particulière ». (Jaspers, K. *Psychopathologie générale*, Paris : F. Alcan, 1928, p. 102).

[171] James, W. « The Hidden Self », *op. cit.*, p. 373.

[172] Zamir, S. *Dark Voices, W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 1995, p. 117.

[173] *Ibid.*, p. 117. Hussein Abdilahi Bulhan lit lui aussi Fanon comme critique de la « psychologie eurocentrique », en tant que celle-ci décontextualise, isole les fait psychologiques des facteurs socio-historiques (Bulhan, H. A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New-York/London : Plenum Press, 1985, p. 66).

[174] À travers celle-ci il marquera également, dans le champ francophone, les théoriciens de la négritude.

constant appel à l'image de la dualité[175]. Wright est probablement celui qui aura le plus rigoureusement thématisé la double conscience. À propos de son roman *Fishbelly*, l'écrivain algérien Jean Amrouche écrit : « voué à n'être qu'un singe du Blanc, le Noir ne peut s'affranchir et se poser comme homme qu'en intégrant désespérément la vision que le Blanc a de lui-même. Il se voit lui-même par les yeux du Blanc. »[176] Le sujet noir est doué selon Wright de *double vision*, celle-ci générant une division interne. Si Wright hérite de Du Bois, s'opère néanmoins chez lui un *tournant psychanalytique*. Or, c'est un tournant analogue que produit la conceptualisation fanonienne, à la fois héritière de Janet, Binet, et de Freud, Rank, etc. Le comprendre suppose d'en retourner aux origines mêmes de la psychanalyse, aux *Études sur l'hystérie* de Freud et Breuer qui s'offrent, de l'aveu même de leurs auteurs, comme un prolongement et une généralisation des thèses de « Binet et [des] deux Janet » : « *la dissociation du conscient, appelée 'double conscience' dans les observations classiques, existe rudimentairement dans toutes les hystéries* »[177]. Dans ses « considérations théoriques », Breuer pose la question de la « dissociation du psychisme ». Introduisant la notion de « représentations inconscientes », il affirme que la dissociation n'est pas tant celle de la conscience, une « double conscience », que celle du psychisme, scindé, morcelé en deux parties respectivement consciente et inconsciente et « relativement indépendantes l'une de l'autre ». Freud revient sur ces premières découvertes dans les *Cinq leçons sur la psychanalyse* :

> *Dans un seul et même individu, il peut y avoir plusieurs groupements psychiques, assez indépendants pour qu'ils ne sachent rien les uns des autres. Des cas de ce genre, que l'on appelle « double conscience », peuvent, à l'occasion, se présenter spontanément à l'observation. Si, dans un tel dédoublement de la personnalité, la conscience reste constamment liée à l'un des deux états, on nomme cet état : l'état psychique* conscient*, et l'on appelle* inconscient *celui qui en est séparé.*[178]

Freud et Breuer pensent la « partie scindée du psychisme » en tant que « 'reléguée dans les ténèbres' comme dans les gouffres de l'Etna, les Titans qui

---

[175] Tel le poème d'Ishmael Reed : « Dualism : in ralph ellison's invisible man » analysé par Henry Louis Gates, Jr. (Gates, Jr., H. L. *The signifying Monkey: A theory of African-American Literary criticism*. New-York : Oxford University Press, 1988, p. 222. Cf. Zamir, S. *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 210).

[176] Amrouche, J. E.-M. « La querelle de l'homme » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994, p. 217.

[177] Freud, S., Breuer, J. *Études sur l'hystérie*. Paris : PUF, 2002, p. 8.

[178] Freud, S. *Cinq leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 23.

pouvaient ébranler la terre, mais à qui il était interdit de paraître à la lumière »[179]. Quant à la thèse janetienne selon laquelle la dissociation psychique est fondée sur une « faiblesse », une « déficience mentale », elle est contestée bien plus radicalement qu'elle ne l'était par James ; elle doit littéralement être renversée : « À l'inverse de Janet, écrit Breuer, je crois que, dans un grand nombre de cas, la dissociation se fonde sur une excessive activité psychique »[180]. Ce qui sépare Janet et James de Freud, Du Bois de Wright et Fanon, ce n'est rien d'autre que la naissance de l'*inconscient* psychanalytique. La scission de la conscience et de l'inconscient devient l'archétype même de la dualité psychique. La coexistence malheureuse de la conscience noire et de la conscience blanche cède la place à la dualité de la conscience-blanche et de l'inconscient-noir. Cela reste cependant bien comme double conscience que cette scission est éprouvée par le Noir, car tandis que la conscience n'est plus pour lui que masque blanc, *persona*, sa peau noire le condamne à personnifier l'inconscient blanc, celui-ci ne pouvant plus, paradoxalement, être « inconscientisé ». *L'homme noir est celui qui éprouve l'inconscient nègre du Blanc à même sa conscience*.

Les réflexions fanoniennes évoquent enfin les thèses tardives de Freud sur le *clivage du moi*, produit du « conflit entre la revendication de la pulsion et l'objection faite par la réalité »[181], et qui suscite une double réaction de satisfaction de la pulsion d'une part, de la réalité de l'autre, et donc une double relation à cette dernière : d'allégeance et de déni. La fonction synthétique du *moi* est mise en défaut, le clivage autorisant la coexistence de deux parties se méconnaissant mutuellement :

> *Le succès a été atteint au prix d'une déchirure dans le moi, déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps. Les deux réactions au conflit, réactions opposées, se maintiennent comme noyau d'un clivage du moi. L'ensemble du processus ne nous paraît si étrange que parce que nous considérons la synthèse des processus du moi comme allant de soi. Mais là, nous avons manifestement tort. Cette fonction synthétique du moi, qui est d'une si grande importance, a ses conditions particulières et se trouve soumise à toute une série de perturbations.*[182]

---

[179] Freud, S., Breuer, J. *Études sur l'hystérie*, *op. cit.*, p. 184.

[180] Ibid, p. 187.

[181] Freud, S. « Le clivage du moi dans les processus de défense » *in Résultats, Idées, Problèmes, II, 1921-1938*. Paris : PUF, 1995, p. 284.

[182] *Ibid.*

L'historicisation et la localisation fanoniennes de la psychologie font du clivage la loi même du monde colonial, interdisant toute synthèse. « Dans les écrits de Fanon, écrit très justement Benita Parry, le colonisé en tant que construit par l'idéologie coloniale est la figure même du sujet divisé posée par la théorie psychanalytique pour réfuter le mythe humaniste d'un *moi* unifié »[183]. Si les réflexions fanoniennes sur le manichéisme puisaient à la source de la philosophie sartrienne, la thèse de la double conscience perturbe cette affiliation. Ainsi que l'écrit Emmanuel Mounier, la « pensée moderne » est hantée depuis Nietzsche par la figure du double, par les « arrière-mondes » : « mon ombre inquiétante, un autre qui n'est pas un autre, un étranger surgi de moi et attaché à moi, un néant qui ne me lâche pas et m'obsède plus que moi-même »[184]. Or, cette peur du double, objet fondamental de la théorie psychanalytique, est à l'œuvre selon Mounier dès les premières pages de *l'être et le néant* : pour Sartre, l'arrière-monde n'est rien d'autre que perte de soi, inauthenticité. Sartre reproche à Freud d'avoir conçu, en vertu d'une « mythologie chosiste », l'inconscient comme substance. Or, le refoulement est un « *se* dissimuler », autrement dit il implique une conscience de soi de la censure. Pour cacher, repousser, voiler, encore faut-il avoir préalablement reconnu, identifié, de telle manière qu'est supposée « l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité »[185]. Dans *L'imaginaire* et traitant des pathologies de l'imagination, Sartre reconnaissait la disparition des « formes supérieures d'intégration psychique », la constitution de « systèmes partiels », mais ne cessait pourtant d'affirmer que « l'unité de la conscience est restée »[186], que « l'unité de la conscience demeure intacte comme ce qui rend possibles les coq-à-l'âne, contradictions, etc. »[187]. Toute contradiction exige une « forme d'unification », d'unité, selon un argument dialectique bien connu. Sartre, théoricien du manichéisme et du dualisme ontologique en-soi/pour-soi, refuse toute dualité ou clivage de la conscience elle-même - conçue non comme être empirique, mais comme pure intentionnalité. C'est là où Fanon se sépare de lui pour faire sienne la thèse de la dissociabilité du psychisme qui ne présuppose plus aucune unité : du *deux-sans-un*.

---

[183] Parry, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London/New-York : Routledge, 2004, p. 15.

[184] Mounier, E. *Introduction aux existentialismes*. Paris : Denoël, 1947, p. 141.

[185] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1996, p. 87. Les efforts de la psychanalyse « pour établir une véritable dualité – et même une trinité (*Es*, *Ich*, *Über-Ich* s'exprimant par la censure) - n'ont abouti qu'à une terminologie verbale » (*ibid.*).

[186] Sartre, J.-P. *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris : Gallimard, 1986, p. 299.

[187] *Ibid.*, p. 302.

Le stade du miroir – imaginaire et perception dans les colonies

Penser l'espace spectaculaire de la race depuis « l'autre côté », depuis la perspective de l'être racialisé, c'est découvrir que pour ce dernier cet espace est aussi *surface spéculaire*. Ainsi du cinéma : l'écran cinématographique, de pure surface de projection des images, devient pour le Noir un miroir ; l'imagerie de la race est tout à la fois l'écran (blanc) qui sépare le Noir de lui-même et le miroir dans lequel il se mire. Le nègre perçu à l'écran est à la fois lui-même et un autre : c'est un double[188]. Dans son roman *L'œil le plus bleu*, Toni Morrison mettra quant à elle en scène une jeune fille noire possédée par l'ardent désir d'avoir les yeux bleus – d'être blanche - et dont l'image dans le miroir se voit redoublée par l'image délirante satisfaisant le désir. Morrison est alors au plus proche des thèses que Fanon développe à partir d'une réinterprétation du *stade du miroir* lacanien. Il consacre, dans *Peau noire, masques blancs*, une longue note au stade du miroir en situation coloniale[189], puisant chez Lacan l'idée selon laquelle le « recollement du corps propre », la « [restauration] de l'unité perdue de soi-même » est « déterminée par la prédominance des fonctions visuelles », par la perception de l'image spéculaire dans laquelle « le sujet salue (…) l'unité mentale qui lui est inhérente »[190]. Le monde de l'enfant est un « monde narcissique » qui « ne contient pas d'autrui ». Mais tandis que chez Lacan ce narcissisme se traduit en confusion avec l'image du semblable, il est conçu par Fanon comme source non d'identification, mais d'*exclusion :* « le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir. (…) 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 »[191]. Le Noir est rejeté, écrit Diana Fuss, hors de la « dynamique moi-autre qui rend la subjectivité possible »[192]. La

---

[188] Cf. notamment *PNMB*, p. 124, n. 15.

[189] *PNMB*, pp. 131-132, n. 25. Outre cette note, Fanon évoque le stade du miroir à deux autres reprises : dans sa thèse de psychiatrie où elle lui permet d'ajouter à la fonction de projection de l'image - reconnue par Jung - celle d'identification (*Thèse de psychiatrie*, p. 69) ; puis dans ses cours à l'université de Tunis de 1959-1960 où il en conclut ceci : « Le fait que je sois moi est hanté par l'existence de l'autre » (Fanon, F. *Rencontre de la société et de la psychiatrie (Notes de cours, Tunis, 1959-1960)*. CRIDSSH, Réalisé avec le concours de l'ONRS et de l'APW d'Oran, p. 6 ; *Rencontre de la société et de la psychiatrie* dans la suite du texte).

[190] Lacan, J. « La famille », *op. cit.*, 8*40-10.

[191] *PNMB*, p. 131, n. 25.

[192] Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, op. cit.*, p. 296. Les réflexions fanoniennes font écho à celles qui seront développées dans le cadre des *gender studies* sur l'économie phallogocentrique « qui parvient à ses fins totalisantes en excluant totalement le féminin. » (Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 73).

subjectivité blanche ne se conquiert pas, elle est donnée dans la position originaire d'une différence étrangère à toute médiation.

Fanon pense l' « unité mentale » rendue possible par l'identification spéculaire comme *inaliénable*, reproduite et respectée même dans le délire. Il ne se soucie guère de ceci que, pour Lacan, cette identification inscrit irrémédiablement le *moi* dans une « ligne de fiction », le stade (formateur) du miroir étant prélude au processus sans fin de l'aliénation[193]. À l'intrication lacanienne de la perception et de l'imaginaire, Fanon substitue alors - peu originalement - leur opposition. C'est pourquoi il est légitime pour lui de se demander si au narcissisme blanc ne devrait pas répondre un « phénomène analogue (…) chez l'Antillais, la perception visuelle étant le canevas de cette élaboration »[194] ? Le Blanc ne serait-il pas le non-moi du Noir ? Ce sont pourtant les phénomènes d' « émancipation de l'image corporelle », d'hallucination spéculaire qu'il en vient alors à interroger à partir des travaux de Jean Lhermitte sur l'*héautoscopie* – en tant que « se voir soi-même de l'extérieur ». Celle-ci est *dédoublement* : le sujet a l'impression que « son double est là devant lui »[195], comme son image en miroir. Bien que l'héautoscopie ne soit pas « le privilège des malades ou des intoxiqués »[196], bien qu'elle « se [produise] même, dit Fanon, chez les normaux », ce n'est pas un hasard si c'est au sujet de l'Antillais, un être qui ne se voit qu'à travers le regard de l'autre, qu'il soulève la question de l'expérience de l' « être hors de soi-même ». Or, dans l'hallucination spéculaire, dit-il, l'Antillais se voit « sans couleur » : il ne se perçoit pas en tant que Noir : « il y a de la part de l'Antillais méconnaissance de sa qualité de nègre »[197], méconnaissance perceptive et chromatique : le Noir ne se *sent* pas noir.

La perception est sans cesse perturbée, déjouée par l'identification au Blanc. Le double spéculaire révèle que l' « unité mentale » de l'Antillais est de fait une dualité, un double être noir *et* blanc. L'hallucination spéculaire est le mode d'être du Noir ; celui-ci vit dans un monde de miroirs. L'espace psychique antillais est un espace *kaléidoscopique*. Fanon retrouve la conception lacanienne[198] de la réflexion spéculaire :

---

[193] Il ne se préoccupe guère de ceci que le dépassement de l'insuffisance organique de l'enfant est, pour Lacan, réalisé par l'anticipation d'une unité, d'une maîtrise, de telle manière que l'identification au « double spéculaire », à cette « image de la forme humaine » lui confère une forme de totalité qui, pour remédier au morcellement, n'est jamais qu'orthopédique.

[194] *PNMB*, p. 132, n. 25.

[195] Lhermitte, J. *L'image de notre corps*. Paris : L'Harmattan, 1998, p. 171. Voir l'ensemble du chapitre XII, « Les phénomènes héautoscopiques, Les hallucinations spéculaires ou autoscopiques », pp. 170-227.

[196] *Ibid.*, p. 180.

[197] *PNMB*, pp. 131-132, n. 25.

[198] Et en deçà de Lacan, il retrouve « la longue histoire de l'école française de psychiatrie » (cf. Jalley, É. *Freud, Wallon, Lacan, L'enfant au miroir*. Paris : E.P.E.L, 1998, p. 88).

l'image du Blanc est « l'imago primordiale du double sur laquelle le moi se modèle »[199] ; le Blanc est ce double aliénant formateur du *moi* noir. L'identification est source d'une aliénation qui n'est plus constitutive mais contingente car procédant de l'imposition culturelle. Pour le Noir « les réalités historiques et économiques [entrent] en ligne de compte ». Fanon historicise l'imaginaire. L'identification coloniale signe la confusion de l'image de soi et de l'image de l'autre (blanc) : « aux Antilles la perception se situe toujours sur le plan de l'imaginaire. C'est en termes de Blanc que l'on y perçoit son semblable. (…) C'est en référence à l'essence du Blanc que tout Antillais est appelé à être perçu par son congénère »[200]. Le psychiatre martiniquais révèle ainsi la surdétermination de la perception par l'imaginaire, mais ce, semble-t-il, au prix d'une pathologisation systématique du second. N'en revient-il pas ainsi à cette condamnation de l'image conçue comme illusion, comme « sensation *affaiblie* dans la mesure où elle témoigne moins *sûrement* de la réalité, est tenue pour l'écho et l'ombre de la sensation »[201] ? Si Lacan louait Freud pour avoir dévoilé la fonction propre de l'image dans « sa fonction *informatrice* dans l'intuition, dans la mémoire et dans le développement »[202], Fanon, lui, est plus proche de Sartre pensant l'imaginaire et la perception comme « les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience »[203], l'image ne se réalisant « qu'au prix de l'anéantissement des consciences perceptives »[204]. L'image est manque de l'objet perçu, fuite hors de tout monde.

Fanon fait de l'image le pur symptôme d'une maladie de l'identification, d'une pathologie de la dualité. Mais ce qu'il condamne pourtant, ce n'est que l'identification coloniale en tant qu'identification *réactionnelle*, l'imaginaire antillais en tant qu'imaginaire *racial* reposant sur une série d'illusions chromatiques, sur un fétichisme des couleurs. Et s'il répète la division du réel (perçu) et de l'imaginaire, c'est pour souligner la porosité de leurs frontières, les intrusions de l'imaginaire au cœur des mécanismes perceptifs. L'imaginaire racial est, qui plus est, un imaginaire étranger et imposé, en rupture avec l'expérience sensible de la société antillaise, de telle manière que la scission et l'opposition de la perception et de l'imaginaire sont elles-mêmes un effet de la situation coloniale. Plus tard, dans un article sur le « T.A.T. chez les femmes

---

[199] Lacan, J. « La famille », *op. cit.*, 8*40-11.

[200] *PNMB*, p. 132, n. 25.

[201] Lacan, J. « Au-delà du "Principe de réalité" » *in Écrits 1*. Paris : Le Seuil, 1999, p. 77.

[202] *Ibid.*, p. 88.

[203] Sartre, J.-P. *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, *op. cit.*, p. 231.

[204] *Ibid.*, p. 234. Fanon avait également lu Bachelard affirmant que « percevoir et imaginer sont aussi antithétiques que présence et absence » (Bachelard, G. *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris : Le livre de poche, 2007, p. 8).

musulmanes »[205], le psychiatre martiniquais opèrera une réhabilitation de l'image. Ce qui sera mis en défaut par la situation coloniale (algérienne), ce sera à la fois l' « existence imaginaire » *et* l' « organisation perceptive », désormais intimement liées.

> *La vie imaginaire n'est pas isolable de la vie réelle : c'est le concret, le monde objectif, qui nourrissent constamment, qui permettent, légitiment, fondent l'imaginaire. La conscience imaginaire et certes l'imaginaire, ne sont possibles que dans la mesure où le réel nous appartient.*[206]

4) Le double monde

De l'hétérogénéité – la dualité des systèmes de référence

Si la dualité de l'homme racialisé suit les lois d'une psychopolitique de la civilisation et de la colonisation, Fanon développe néanmoins une série d'arguments, à première vue hétérogènes, en ce qu'ils relèvent d'une *phénoménologie de la culture* et soulèvent la question de la multiplicité des mondes d'appartenance : « nous nous sommes aperçus des *différences* qui pouvaient exister entre les *deux mondes* »[207], noir et blanc, antillais et européen. Entre ces mondes, ce sont les « valeurs premières » qui diffèrent, autrement dit, dans les termes d'Odier, les « normes rationnelles propres à régler les relations entre les êtres humains dans des conditions déterminées »[208]. Ces conditions singulières, Odier les mentionne donc, mais ne les problématise pas. Fanon s'interroge au contraire sur la *localisation* des valeurs et leur potentiel conflit : de l'Europe aux Antilles, « nous changeons de monde »[209]. Il pose cette question : quel effet cela fait d'*habiter* simultanément plusieurs mondes ?

---

[205] T.A.T : Thématic Aperception Test, test projectif développé par Henri Murray.

[206] Fanon, F., Géronimi, C. « Le T.A.T. chez les femmes musulmanes, Sociologie de la perception et de l'imagination », *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française* LIVe session, Bordeaux (1956), pp. 367-368. Cf. également l'ouvrage qui y est cité par Fanon : Ombredane, A. *L'exploration de la mentalité des Noirs, le Congo T.A.T*. Paris : PUF, 1969.

[207] *PNMB*, p. 125. Nous soulignons.

[208] Odier, C. *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, *op. cit.*, p. 35.

[209] *PNMB*, p. 123.

Les nègres, du jour au lendemain, ont eu deux systèmes de référence par rapport auxquels il leur a fallu se situer. Leur métaphysique, ou moins prétentieusement leurs coutumes et les instances auxquelles elles renvoyaient, étaient abolies parce qu'elles se trouvaient en contradiction avec une civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait.[210]

Les mondes du Noir ne se sont pas fondus l'un dans l'autre pour donner naissance à un monde nouveau. La *dualité du monde* est inaliénable, la contradiction des systèmes de référence indépassable, ceci non pas tant en vertu de différences culturelles en soi irréductibles, mais en raison des hiérarchies établies entre les deux mondes. Fanon en appelle à l'exemple de l'Afrique du Sud, à partir d'un article publié dans *Les Temps Modernes* : « Pour l'Africain en particulier, la société blanche a brisé son ancien monde sans lui en donner un nouveau »[211], ce dont témoigne également Alan Paton dans son roman *Pleure, ô pays bien-aimé* : « L'homme blanc a trouvé utile de briser la tribu (…). Mais il n'a pas jugé utile de construire quelque chose à la place de ce qui était brisé »[212]. Sartre ne dit pas autre chose : « nous avons liquidé leur civilisation tout en leur refusant la nôtre »[213]. La colonisation est littéralement une cassure du monde indigène, mais, pour Fanon, son « abolition » ne signe pas tant sa disparition que sa *momification*, sa dévitalisation : « Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression »[214]. Inversement, le monde blanc ne *se* refuse pas tant au colonisé qu'il s'offre à lui tout en *le* refusant, le maintenant dans l'étrangeté. Au double monde répond une double amputation, un double morcellement : « le » monde du colonisé est constitué de fragments de monde mal recollés ; c'est cette double fragmentation plus que la dualité culturelle en tant que telle que Fanon met en question.

La fragmentation constitutive du double monde est corrélative, pour Fanon, de la dissociation de ces deux entités que sont la famille et la nation. Si la psychanalyse est

---

[210] *Ibid.*, p. 89. La notion de « système de référence » est équivalente chez Fanon à celle de « monde » : « Avec le processus hallucinatoire, nous assistons à l'effondrement du monde = système de référence » (Fanon, F., Asselah, S. « Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique, Considérations générales - Signification psychopathologique », *Maroc Médical* vol. 36, n° 380 (janvier 1957), p. 23).

[211] Skine, I. R. « Apartheid en Afrique du Sud », *Les Temps Modernes* n° 57 (juillet 1950), p. 133.

[212] Paton, A. *Pleure, ô pays bien-aimé*. Paris : A. Michel, 1950, pp 37-38. Cf. également pp. 8, 83.

[213] Sartre, J.-P. « Une victoire » *in Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*. Paris : Gallimard, 1964, p. 85. Cf. également Marx, K., Engels, F. *Du colonialisme en Asie, Inde, Perse, Afghanistan*. Paris : Mille et une nuits, 2002, p. 26.

[214] Fanon, F. « Racisme et culture » *in PRA,* p. 41.

fondée sur une conception du trouble psychique de l'adulte comme répétition des conflits infantiles au sein de la structure familiale, elle se trouve mise en défaut dans les sociétés colonisées dans lesquelles « les phénomènes vont se compliquer singulièrement »[215]. En Europe, « la structure familiale et la structure nationale entretiennent des rapports étroits (…), la famille est un morceau de nation »[216]. Fanon prend appui sur un article de Joachim Marcus[217]. De la famille à la nation, les mêmes lois, principes et valeurs sont à l'œuvre : le *surmoi*, introjection de l'autorité parentale est projeté sur l'autorité sociale. Ces autorités participent d'*un seul* et même monde, c'est pourquoi « un enfant normal ayant grandi dans une famille normale sera un homme normal »[218]. D'où le schéma suivant: Famille → Individu → Société. Marcus, soulignant l'attachement de la soumission politique à la répression sexuelle et le penchant masochiste à la sujétion et la domination, s'avère proche d'un certain freudo-marxisme qui ne sera pas non plus étranger à Fanon. Mais, adoptant le point de vue du colonisé, ce dernier produit un déplacement théorique capital puisque, précisément, la situation coloniale défait l'unité du milieu familial et du milieu politique : aux Antilles, « la morbidité [ne] se situe [plus] dans le milieu familial »[219], mais seulement dans le milieu national. Si, en Europe, la famille « annonce » la nation, « les axes de référence [demeurant] les mêmes »[220], aux Antilles, le schéma de Marcus doit être transformé. Il devient Famille ← Individu→ Société. Cette graphie révèle à elle seule le déchirement intérieur de l'homme noir : monter vers la civilisation (la société blanche), ce ne peut être pour lui que se retourner contre la famille noire, contre ses propres *erlebnisse* infantiles. La morbidité n'est plus la répétition, sur une autre scène, des conflits infantiles. Elle est l'effet d'une contradiction immédiate des mondes : le conflit, fondé sur une coexistence, une co-présence, conteste la temporalité psychanalytique, l'interprétation de l'histoire psychique du sujet.

La réflexion fanonienne sur le double monde poursuivait de fait un débat qui avait pris pour objet les figures de l'assimilé et du métis. Mannoni s'était attaché à

---

[215] *PNMB*, p. 116.

[216] Ibid, p. 115. Dans *L'an V de la révolution algérienne*, Fanon écrira à nouveau : « un double courant doit exister entre la famille et l'ensemble social. Le foyer fonde la vérité sociale, mais la société authentifie et légitime la famille. La structure coloniale est la négation même de cette réciproque justification » (*L'an V*, p. 49).

[217] Marcus, J. « Structures familiales et comportements politiques (L'autorité dans la famille et dans l'État) », Revue française de psychanalyse vol. 13, n°2 (avril-Juin 1949).

[218] *PNMB*, p. 115.

[219] *Ibid.*

[220] *Ibid.*, p. 121.

penser cette participation à plusieurs milieux, regrettant que « la manière dont une personnalité construite d'abord sur le modèle 'non civilisé' se double par la suite d'une personnalité 'civilisée' ne nous [soit] pas bien connue »[221]. Il refusait pourtant d'y voir l'indice d'une double personnalité : les deux mondes n'étaient jamais que les deux parties d'un même monde, « les deux parties d'une même personne »[222]. Everett V. Stonequist théorisait quant à lui le parallélisme du conflit culturel et du conflit psychique : « le conflit extérieur du groupe trouve un écho dans l'esprit de l'individu concerné. »[223], l' « homme marginal », l'hybride racial ou culturel, « [reflète] dans son âme les discordes et les harmonies, les répulsions et les attractions de ces mondes, dont l'un est souvent 'dominant' par rapport à l'autre »[224]. La séparation et le conflit des groupes sont rejoués sur la scène psychique. L'hybride a un double état d'esprit, une double vie, une double situation sociale, il « vit dans deux mondes séparés »[225] : il est intérieurement divisé[226] et c'est de cette division que procède sa conscience de soi raciale[227].

En Algérie, Fanon ne s'intéressera plus que très rarement au problème de la dualité des mondes du colonisé, phénomène qu'il jugeait beaucoup plus marginal qu'il ne l'était aux Antilles. Un autre intellectuel, Jean Amrouche, se chargera de thématiser la conscience déchirée de l'Algérien, sa « crucifixion interne, [son] existence marginale sur on ne sait quelle frange tragique entre deux sociétés étrangères l'une à l'autre »[228]. Amrouche vit la guerre franco-algérienne comme un conflit intérieur : « Le champ de bataille est en moi »[229]. L'assimilé algérien n'est point tour à tour, mais à la fois, dans

---

[221] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*. *op. cit.*, p. 39.

[222] *Ibid.*, p. 39.

[223] Stonequist, E. V. *The Marginal Man*, *op. cit.*, p. 4.

[224] *Ibid.*, p. 8

[225] *Ibid.*, pp. 60, 64, 69.

[226] Avant Fanon, Stonequist évoque le « moi en miroir » de l'homme marginal, « placé simultanément entre deux miroirs, chacun présentant une image nettement différente de lui-même. L'affrontement dans les images donne naissance à un conflit mental ainsi qu'à une conscience de soi et une identification doubles » (*ibid.*, pp 145-146).

[227] Fanon pense l'inconscient collectif comme se diffusant de manière généralisée au sein de la société antillaise. C'est pourquoi la dualité (l'hybridité) ne saurait être le drame des seuls métis, pas plus des seules élites indigènes : il y a « prise en masse » du complexe (*PNMB*, p. 9). Un même effort de déparcularisation - et bien en un sens de déracialisation à l'intérieur de la « race » - est observable chez Du Bois dont Stonequist critique justement la prétention à parler au nom de dix millions de Noirs Américains, lui reprochant de ne décrire en réalité que la situation des mulâtres et Noirs éduqués.

[228] Amrouche, J. E.-M. « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture » *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 22.

[229] Amrouche, J. E.-M. « Quelques raisons de la révolte algérienne » *in ibid.*, p. 23.

les « deux camps qui s'entretuent »[230] : qu'est-ce d'autre qu'une forme de double conscience ? Quant à Bourdieu et Sayad, ils questionneront eux aussi, après l'indépendance, les dédoublements de l'Algérien, mais à présent au sujet du paysan, celui-ci se référant constamment « lorsqu'il vit, qu'il pense ou qu'il juge sa condition, à deux logiques différentes et mêmes opposées »[231], cette double référence s'exprimant dans tous les domaines de l'existence. Les ouvriers agricoles trouvent dans « le dédoublement une manière d'échapper à la contradiction qui découlait inéluctablement de leur participation à deux univers étrangers »[232].

Le double langage

Le double monde se révèle premièrement selon Fanon comme dualité du *langage*. Étudier le phénomène du langage autorise une compréhension du « *pour-autrui* de l'homme de couleur »[233]. La mondéité est un *être-avec* les autres que le langage dévoile : « Le Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir »[234]. Et Fanon de parler de « scissiparité », usant significativement du vocabulaire biologique de la division binaire interne. La scissiparité du Noir est scission de son monde propre, de son *umwelt*[235]. « Parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation »[236]. Quelques années plus tard, le psychiatre martiniquais écrit à nouveau : « Mais, comme le dit Merleau-Ponty, 'Parler une langue,

---

[230] *Ibid.* À propos des relations entre les pensées de Amrouche et Fanon, cf. Yacine, T. « Discrimination et violence », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), Dayan-Herzbrun, S. (dir.), « Vers une pensée politique postcoloniale, À partir de Frantz Fanon », pp. 17-27.

[231] Bourdieu, P., Sayad, A. *Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1964, p. 164.

[232] *Ibid.* Ce sera là un démenti opposé à la thèse fanonienne d'une « pureté » du paysan algérien en tant qu'ayant toujours résisté à la contamination psychique par la puissance coloniale.

[233] *PNMB*, p. 13.

[234] *Ibid.*

[235] Fanon évoque l'*umwelt* martiniquais à propos du repli sur la langue créole comme rejet de l'Europe (*PNMB*, p. 29).

[236] *Ibid.*, p. 13.

c'est supporter le poids d'une culture' »[237]. Car il y a selon Merleau-Ponty une « sédimentation » des paroles passées qui constitue un « acquis intersubjectif » : « c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons »[238]. Une langue n'est pas un système de « conventions arbitraires » qui ne seraient qu'autant d'*instruments*, indifférents, d'expression d'une pensée demeurant partout et toujours la même. Les différentes langues sont autant de « manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre »[239]. Si les langues étrangères que nous parlons demeurent des instruments, *notre* langue est langue dans laquelle nous vivons, langue qui véhicule les significations de *notre* monde : « *Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime et l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois* »[240]. La question de l'assomption-assimilation d'un monde-langue est ainsi originellement inscrite chez Merleau-Ponty dans une réflexion sur l'impossibilité du *double monde*. Et Merleau-Ponty de citer des *Sept piliers de la sagesse* de Thomas E. Lawrence :

> *Un effort, prolongé pendant des années, pour vivre dans le costume des Arabes et me plier à leur moule mental m'a dépouillé de ma personnalité anglaise (...). Mais comment se faire une peau arabe ? Ce fut, de ma part, affectation pure. (...) Ayant dépouillé une forme sans en acquérir de nouvelle, j'étais devenu semblable au légendaire cercueil de Mohammed (...). Épuisé par un effort physique et un isolement également prolongés, un homme a connu ce détachement suprême. Pendant que son corps avançait comme une machine, son esprit raisonnable l'abandonnait pour jeter sur lui un regard critique en demandant le but et la raison d'être d'un tel fatras. Parfois même ces personnages engageaient une conversation dans le vide : la folie alors était proche. Elle est proche, je crois, de tout homme qui peut voir simultanément l'univers à travers les voiles de deux coutumes, de deux éducations, de deux milieux.*[241]

C'est véritablement comme expérience héautoscopique et comme promesse de folie que Lawrence d'Arabie fait l'épreuve de la dualité et du conflit des mondes. Fanon

---

[237] Fanon, F., Azoulay, J. « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans, Difficultés méthodologiques », *L'information psychiatrique* vol. 30, n° 9 (1954). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975), p. 1104.

[238] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1976, p. 224.

[239] *Ibid.* p. 228.

[240] *Ibid.* Nous soulignons.

[241] Lawrence, T. E. *Les sept piliers de la sagesse*, cité par Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 228, n. 1.

met les thèses de Merleau-Ponty à l'épreuve de la situation antillaise : « le Noir Antillais sera d'autant plus blanc (…) qu'il aura fait sienne la langue française. (…) Un homme qui possède le langage possède par contrecoup le monde exprimé et impliqué par ce langage »[242]. Mais le psychiatre martiniquais qualifie à maintes reprises cette « possession » comme situation « en face » ou « vis-à-vis » du langage[243]. Le colonisé n'habite pas un monde pénétré par le langage et ses significations ; le monde blanc, francophone, s'impose à lui dans son altérité, comme manque d'être appelant une identification qui gouverne le désir d'assimilation de la langue. « L'Antillais qui veut être blanc le sera d'autant plus qu'il aura fait sien l'*instrument culturel* qu'est le langage »[244]. Si Merleau-Ponty opposait l'instrumentalité à l'assomption d'un monde, l'Antillais, lui, fait de la langue française un *outil d'habitation* du monde blanc, cette relation d'utilité se manifestant dans la volonté de « se faire *diction* »[245], de devenir pur organe de langage[246]. Cette instrumentalité est d'autant plus problématique que le français est la langue du Noir Antillais : « La langue officiellement parlée est le français »[247]. Fanon s'accorde avec Leiris pour qualifier le créole de « langage d'emprunt » promis à passer « au rang de survivance » avec les développements de l'instruction[248]. Et il s'insurge lorsqu'il entend Breton célébrer et donc s'étonner de ce que Césaire « manie la langue française comme il n'est pas aujourd'hui un Blanc pour la manier »[249]. Ce n'est plus tant la multiplicité des langues qui retient l'attention de Fanon qu'une scission opérée au sein de la langue française : le Noir a à lutter contre

---

[242] *PNMB*, p. 14.

[243] Ibid, pp. 14, 20, 21.

[244] *Ibid.*, p. 30. Nous soulignons. Ou encore : « Rien de plus sensationnel qu'un Noir s'exprimant correctement, car, vraiment, il assume le monde blanc » (*Ibid.*, p. 28).

[245] *Ibid.*, p. 16.

[246] La possession de la langue vise ainsi la surcompensation d'un sentiment d'infériorité (*PNMB*, p. 14) et témoigne de cette volonté de puissance maladive qu'évoquait Adler ; « il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance » écrit Fanon (*ibid.* ; cf. également *ibid.* p. 31). La langue est instrument de pouvoir, ce que Fanon envisageait de démontrer dans un ouvrage qu'il avait prévu d'intituler : *Le langage et l'agressivité.* De ce pouvoir témoigne également le créole que René Étiemble conçoit comme étant avant tout un outil de domination à disposition du colon : d'un côté le langage des maîtres, le français, de l'autre celui des esclaves, le créole (Étiemble, R. « Chronique littéraire - Sur le "Martinique" de M. Michel Cournot », *Les Temps Modernes* n° 52 (février 1950), p. 1509).

[247] *PNMB*, p. 22.

[248] Leiris, M. « Martinique, Guadeloupe, Haïti », *Les Temps Modernes* n° 52 (février 1950), p. 1347. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 21.

[249] Breton, A. « Un grand poète noir (Préface à l'édition de 1947) » *in* Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 80. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 31.

« l'image du nègre-mangeant-les-R »[250]. Il est, aux yeux du Blanc, *celui-qui-parle-petit-nègre* ce par quoi on le « fixe », l' « emprisonne », le « primitivise », l' « anticivilise »[251]. La problématique merleau-pontienne est ainsi déplacée : la dualité linguistique est l'effet du conflit des mondes, d'une irréductibilité des formes de vie qui ne s'explique plus par la formule : « vivre dans *une* langue = vivre dans *un* monde », mais par la situation coloniale qui créé de la différence par division interne, scissiparité. L'Antillais n'a pas une conception du monde, une *weltanschaaung*, mais une *conception des deux mondes* entre lesquels il est déchiré et auxquels il appartient simultanément.

Fanon prolonge ses réflexions en Algérie, dans le cadre de sa pratique psychiatrique. La dualité ne se joue plus alors au sein du colonisé, mais entre le médecin et son patient. « Ne sachant pas parler arabe, nous ne connaissions pas les éléments du patrimoine affectif ou culturel susceptibles d'éveiller l'intérêt »[252]. La médiation de l'interprète rend impossible tout « échange dialectique de questions et de réponses »[253]. La *traduction* par un tiers interdit la compénétration, la « traduction » des mondes du psychiatre et du malade. En témoignent également les premières séances de cinéma proposées à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville : « la plupart des films qu'il peut voir ne provoquent aucun engagement émotionnel. (…) Mais plus qu'à un certain 'primitivisme', on peut sans doute attribuer ce désintérêt à l'impossibilité, pour le Musulman, de comprendre les réactions de personnages Occidentaux qui lui sont complètement étrangères »[254]. La différence culturelle s'offre comme différence des mondes affectifs. Fanon, pour continuer de penser la possibilité du dialogue, ne substitue-t-il pas à sa thèse (politique) de la *différenciation* (division interne) celle (culturaliste) d'un primat de la *différence*, ce que l'hétérogénéité des situations coloniales antillaise et algérienne ne suffirait pas à expliquer ? Son désir de démontrer l'unité et la cohérence indéfectibles du peuple algérien ne procèdera-t-il pas d'une crainte de la dualité qui serait réaction au drame de l'identification et de la double conscience diagnostiqué aux Antilles ? Le psychiatre martiniquais entendra alors maintenir la dualité des mondes sur le plan d'un conflit *extérieur*, d'une lutte des valeurs. Dans « Conduites d'aveu en Afrique du Nord »[255], communication au 53ème

---

[250] *PNMB*, p. 16.

[251] *Ibid.*, pp. 25-28.

[252] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p 1104.

[253] *Ibid.*

[254] *Ibid.*, p. 1105.

[255] Fanon, F., Lacaton, R. « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française,* LIIIe session, Nice (1955), pp. 657-660. Reproduit dans *L'information*

Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française de 1955, écrit en collaboration avec le Dr. Lacaton, il questionne, dans une optique médico-légale, la négation quasi-systématique de l'acte criminel chez les inculpés algériens et souligne que les dénégateurs sont les plus nombreux parmi les populations kabyles en raison d'une radicale opposition entre le droit français et le droit coutumier berbère constitué de « règles traditionnelles dont l'immobilisme et la rigueur n'ont guère été ébranlés »[256]. Or, écrit Fanon « chaque fois que plusieurs instances éthico-sociales (selon le mot du rapporteur) coexistent, le groupe n'est pas homogène, l'harmonie est absente »[257]. La dualité ne peut qu'être disharmonie : « L'adhésion fondamentale suppose un ensemble *cohérent* des attitudes collectives, *un* univers éthique »[258]. Le langage fanonien est ici un langage de la *totalité* : de l'unité et de l'homogénéité. Il est étranger à toute idée d'hybridité. Mais jamais pourtant il ne s'assimile à celui d'un Cheikh Anta Diop par exemple selon lequel, « en résumé, l'Afrique ancienne *s'opposait* à l'Europe dans ses conceptions de la vie domestique, étatique, philosophique et morale, etc. Les *deux mondes* que j'ai décrits ont vécu longtemps avant d'entrer en contact suivi, à ce qui semble »[259]. Car la dualité n'est concevable pour Fanon que dans la coexistence. La thèse de Diop est faussée dans sa logique même : il ne saurait y avoir d'opposition et d'hétérogénéité indépendamment d'un contact, *avant* lui. Or, la situation coloniale établit l'équivalence du contact et du conflit, de la (non-)rencontre et de l'exploitation. C'est l'interdit de la traduction culturelle qui engendre l'irréductibilité des différences culturelles et non l'inverse. La dualité du monde n'est ainsi qu'un produit de la logique de l'exclusion réciproque : « Sans doute, voyons-nous ainsi concrétisée la séparation totale entre deux groupes sociaux coexistants, tragiquement, hélas ! mais dont l'intégration de l'un par l'autre n'a pas été amorcée »[260].

---

psychiatrique vol. 51, n° 10 (décembre 1975), pp. 1115-1116. Cet article est un premier pied-de-nez aux travaux des psychiatres de l'École d'Alger sur la criminalité des indigènes algériens (cf. Porot, A., Arrii, D.-C. « L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien, Ses facteurs », *Annales médico-psychologiques* n° 02 (1932), pp. 588-611).

[256] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115.

[257] *Ibid.*, p. 1116.

[258] *Ibid.* Nous soulignons.

[259] Diop, C. A. « L'unité culturelle africaine », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 65. Nous soulignons.

[260] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1116. Le refus par Fanon d'accréditer les théories anthropologiques de la *contre-acculturation* et sa défense de l'idée de *contre-assimilation* en témoigneront. Et, paradoxalement, c'est la lutte contre l'occupant qui engagera le processus d' « intégration », quoique celui-ci n'ait plus rien à voir avec celui que les administrateurs coloniaux appelaient de leurs vœux.

5) Le colonialisme comme antidialectique

Les impasses de la reconnaissance (au-delà de Hegel et Kojève)

La réflexion psychologique menée par Fanon sur le double en tant que schème directeur du monde colonial se réfracte dans le miroir de la philosophie hégélienne. L'œuvre du psychiatre martiniquais est profondément marquée par la figure de Hegel, d'un Hegel « à usage français » révélé par Jean Wahl, Jean Hippolyte et, avant tout, Alexandre Kojève[261]. Le geste kojévien est celui d'une anthropologisation de la dialectique hégélienne. Il institue la lutte du maître et de l'esclave en paradigme de lecture de l'histoire[262], en fait une dialectique autonome, celle-ci signant le recommencement de la *Phénoménologie de l'Esprit* et devenant finalement son authentique origine[263]. Le Hegel de Bataille, Lacan, Sartre, etc. sera avant tout le Hegel de Kojève. Il n'en ira pas autrement pour Fanon. Bien qu'il ne le cite à aucun moment, il répète mot pour mot plusieurs lignes de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, gommant ainsi le rôle d'interprète, de « passeur » joué par Kojève : Hegel *est* Kojève. Dans ces lignes est en jeu la question de (l'échec de) la *reconnaissance*, condition de l'avènement de l'humanité de l'homme. La reconnaissance est *réciprocité* absolue, « mouvement à double sens », « circuit » dit Fanon, « opération des deux » disait Hegel. Elle est *reconnaissance réciproque* et celle-ci ne peut advenir que si le sujet « risque sa vie » dans une lutte à mort qui est « transformation en vérité objective universellement valable de la certitude subjective que j'ai de ma propre valeur »[264]. Identifiant les figures du maître et du Blanc d'un côté, de l'esclave (serviteur) et du Noir de l'autre,

---

[261] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris : Gallimard, 2003.

[262] « De là une insistance extrême sur la violence qui traverse la vie des hommes » (Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris : A. Michel, 1996, p. 30).

[263] Queneau redouble et renforce le tour de force de Kojève lorsqu'il publie en 1947 les cours professés par celui-ci entre 1933 et 1939 puisqu'il y fait figurer « en guise d'introduction » le commentaire, publié dans la revue *Mesures* en 1939, de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Autonomie et dépendance de la Conscience-de-soi : Maîtrise et Servitude » (dans la traduction de Kojève).

[264] *PNMB*, p. 177.

Fanon révèle un gel du procès dialectique en situation coloniale[265] ; le Noir est enfermé dans « le moment de l''être pour l'autre', dont parle Hegel »[266], moment de la choséité. La cause de cet enfermement, c'est, paradoxalement, l'abolition de l'esclavage[267] qui signait la consécration du Noir en tant qu'*être agi*[268] : « Le Blanc est un maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table. (…) Le bouleversement a atteint le Noir de l'extérieur. (…) Il est passé d'un mode de vie à un autre, mais pas d'une vie à une autre »[269]. Et Fanon de célébrer, *a contrario*, l'*action* des Noirs Américains luttant pour leur libération. : « Il y a bataille, il y a défaites, trêves, victoires »[270]. Ainsi que le dira plus tard Sartre au sujet des luttes anticoloniales : « la liberté ne se donne pas, elle se prend (…). Une indépendance concédée n'est qu'un aménagement de la servitude »[271].

Fanon ne court-circuite-t-il pas la dialectique hégélienne-kojévienne ? Pour Hegel, l'esclave est devenu tel car dans la lutte contre son futur maître, il a défendu sa vie (animale) plutôt que combattu, au risque de la mort, pour sa « réalité humaine ». À présent, seule l'angoisse et un patient travail qui est culture, formation (*bildung*) l'amèneront à devenir homme. Or, Fanon écrit : « l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération »[272]. Selon Du Bois, la fin poursuivie par le Noir était « de collaborer (« to be a co-worker »), lui aussi, au royaume de la culture »[273]. Pour Fanon, aucun *travail* de libération n'est possible. Irène Gendzier conteste cette position : « Il se peut que Fanon pense avant tout à l'exploitation économique de l'esclave. (…) Mais, quand [Hegel]

---

[265] Dont il témoignera encore dans la conclusion des Damnés de la terre : « Fuyons, camarades, ce mouvement immobile où la dialectique, petit à petit, s'est muée en logique de l'équilibre » (*DT*, p. 374).

[266] *PNMB*, p. 88.

[267] Déjà Du Bois désirait effacer toute conception de l'abolition en tant que tabula rasa et manifestait l'étrange sentiment à laquelle elle avait donné lieu : « Enfin, tout d'un coup, il fut libre – de manière brusque, effrayante, comme dans un rêve » (Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 13).

[268] *PNMB*, p. 178. Rien chez Fanon qui pourrait évoquer le « combat avec Covey » qui signe dans l'autobiographie de Frederick Douglass la renaissance chez l'esclave du sentiment d'humanité et de la volonté de liberté (Douglass, F. *Narrative of the Life of Frederick Douglass: an American Slave*, Cambridge : the Belknap Press of Harvard University Press, 2009). La position fanonienne est nettement en retrait par rapport à celle de C. L. R. James narrant la lutte des esclaves noirs dans la révolution haïtienne (James, C. L. R. *Les Jacobins noirs, Toussaint-Louverture et la révolution de Saint-Domingue*. Paris : Éditions caribéennes, 1984), ce dont témoignera à son tour Césaire (Césaire, A. *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*. Paris : Présence Africaine, 1961).

[269] *PNMB*, p. 178.

[270] *Ibid.*, p. 179.

[271] Sartre, J.-P. « Préface » à Lumumba, P. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, *op. cit.*, p. xxvi.

[272] *PNMB*, p. 179, n. 9.

[273] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 12.

parle du travail, ce n'est pas au sens restreint et purement économique du terme »[274]. Gendzier ne conçoit guère que l'alternative n'est jamais pour le psychiatre martiniquais celle du « travail-labeur » et du « travail-culture », mais celle de la conscience de soi et de l'identification au maître : « Le nègre veut être comme le maître »[275] ; la double conscience rend impossible toute « relation objectale », tout travail sur l'objet en tant que travail sur soi : « Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet »[276]. De son côté, le maître blanc fait retour à la tautologie du « moi = moi », se refusant à toute altérité : « Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel, il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave »[277]. D'où l'absence de toute réciprocité, la non-relation[278] : d'un côté l'identité vide, de l'autre la double conscience, jamais une con-science face à une autre.

Dans *Les damnés de la terre*, Aristote sera invoqué par Fanon comme témoin du dualisme colonial[279] pour témoigner de la mise en échec de la logique hégélienne et du retour à une logique binaire. L'exclusion mutuelle des opposés interdit toute réconciliation dialectique. Et reviennent ces paroles de Marx : « des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés l'un avec l'autre justement parce qu'ils sont des extrêmes (…), ils ne se complètent pas »[280]. Si Mao Zedong avait rappelé que les contradictions internes, le dédoublement de l'*un* en contraires, étaient la « cause fondamentale » du procès dialectique, l'antagonisme colonisateur/colonisé signe chez Fanon le passage à la contradiction externe, contradiction logique[281], autrement dit la *mort de la dialectique* et le retour, dans les termes de Mao, à la métaphysique ou à l'évolutionnisme vulgaire. Le monde colonial, monde antidialectique, entérine définitivement le règne du double. Et le

---

[274] Gendzier, I. *Frantz Fanon*. Paris : Le Seuil, 1976, p. 35.

[275] *PNMB*, p. 179, n. 9.

[276] *Ibid.* Les formules de Fanon évoquent celles de Beauvoir : « les individus de la caste inférieure (…) préfèreront aussi se tourner vers les maîtres » (de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, II, L'expérience vécue*. Paris : Gallimard, 2007, p. 613). *Le deuxième sexe* est une source importante, bien que rarement reconnue, de la lecture fanonienne de Hegel.

[277] *PNMB*, p. 179. Chez Hegel/Kojève, la reconnaissance de l'esclave demeure pourtant pour le maître profondément insatisfaisante puisqu'elle est reconnaissance par un être que lui-même ne reconnaît pas.

[278] Le langage fanonien demeure assez confus dans la mesure où ce qu'il désigne comme « réciprocité » renvoie de fait à la pure et simple relation des consciences, fut-elle inégalitaire.

[279] Cf. Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*,« Aristotle as witness », pp. 55-72.

[280] Marx, K. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, cité par Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*, p. 55.

[281] Fanon radicalise une conceptualisation commune des relations de peuples/races dans leurs différences avec les relations de classe, celles-ci demeurant, malgré les antagonismes, sous-tendues par une forme d'unité.

gel colonial de la dialectique est mort du temps. Le « temps mort »[282] du colonialisme n'est rien d'autre qu'une *fin de l'histoire*.

Si, à la suite de Kojève, la situation de maîtrise est, pour Fanon, « impasse existentielle », l'esclave, devenu esclave émancipé[283], n'est pas plus en mesure de *se* supprimer, d'où la fixation antidialectique. Le Noir s'identifie à la « personne » (juridique) élaborée par le monde bourgeois. Être reconnu comme personne c'est ce que peut espérer de mieux celui qui « n'a pas mis sa vie en jeu »[284]. Fanon est au plus près des écrits du jeune Marx, en particulier de *La Question Juive* où est théorisé le *clivage* (*spaltung*) « de l'homme en *homme public* et en *homme privé* »[285], la reconnaissance comme personne consacrant le dédoublement de l'homme qui devient, d'un côté, l'individu bourgeois égoïste, citoyen doté de droits humains abstraits et, de l'autre, l'être générique dont les « forces sociales » sont les « forces propres » et qui demeure toujours dans les fers, de telle manière qu'à l' « émancipation politique » - l'abolition chez Fanon - doit succéder une « émancipation humaine ».

Une critique de l' « homme abstrait » s'était également déployée, avant Fanon, dans le champ de la théorisation du racisme et de l'antisémitisme. Dans ses *Réflexions sur la question juive,* Sartre soulignait l'impasse qu'était le désir du Juif de « se *faire reconnaître* comme homme par les autres hommes »[286], sa « fuite vers l'homme », son désir d'appartenance à une humanité sans races. Quant à Mannoni, il posait que « nous ne faisons pas assez quand nous faisons [du Noir] un *homme comme les autres* »[287] : Le Noir « ne peut plus demander à être reconnu comme pur être humain, il veut être *reconnu comme Noir* »[288]. Mais pour Fanon, si la reconnaissance *comme homme* est problématique, c'est seulement parce qu'en situation coloniale elle ne peut que signifier reconnaissance *comme Blanc,* « une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite »[289] et qui oblige à repenser le problème fondamental de la dialectique hégélienne : celui de la dualité et de la séparation, de l'aliénation.

---

[282] *DT*, p. 101.

[283] Qui n'est pas étranger à cet *esclave affranchi*, libéré individuellement, dont Fanon parlera dans *Les damnés de la terre* (*DT*, p. 91).

[284] *PNMB*, pp. 177-178.

[285] Marx, K. *Sur la question juive*. Paris : La Fabrique, 2006, p. 45.

[286] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 119.

[287] Mannoni, O. « La plainte du Noir », *Esprit* n° 179 (mai 1951), p. 735.

[288] Mannoni, O. « The Decolonization of Myself » *in Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 214. « La question [est] de savoir ce que les hommes feront de leurs différences, et non pas de les supprimer » (*ibid.*, p. 211).

[289] *PNMB*, p. 51.

Conscience malheureuse et culpabilité - le maître imaginaire

Fanon opère une réhistoricisation des moments dialectiques qui décrivent dès lors des situations singulières susceptibles de se répéter, de se recombiner et de se réenchaîner de manières multiples. C'est ainsi que l'opposition du maître blanc et de l'esclave noir est *encore* hantée par « la nuit du moi = moi » (pure identité) du premier et l'est *déjà* par la *conscience malheureuse* du second. Lorsque Du Bois thématise, en 1903, la double conscience du Noir Américain, ce n'est pas seulement d'après la psychologie jamesienne, mais aussi comme reprise du moment hégélien de la conscience malheureuse[290] : « L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte - de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai »[291]. Le travail de Du Bois sur la philosophie hégélienne le sépare de la philosophie américaine de son temps pour « anticiper » sur les lectures anthropologiques qui signeront l'entrée de Hegel sur la scène intellectuelle française. Avec Jean Wahl, la conscience déchirée devenait en effet le thème fondamental de la *Phénoménologie*. L'histoire de la conscience est l'histoire de ses dédoublements. Sa dualité n'est pas due seulement à ceci qu'elle n'est qu'en tant qu'elle est pour un autre, en tant qu'elle est con-science ; plus encore « elle est essentiellement en elle-même dédoublement (…) et redoublement (…). La conscience est sans cesse le double et la moitié d'elle-même »[292]. La conscience malheureuse est ré-union des figures du maître et de l'esclave, nouvelle unité qui n'en reste pas moins duelle puisqu'elle est intériorisation de l'opposition, division en soi, polarité interne, scission intime. Hegel écrit : « Par là le doublement qui attribuait d'abord les rôles respectifs à deux êtres singuliers, le maître et l'esclave, revient se situer dans un seul »[293]. La « vérité » du mouvement dialectique sera l'unification de cette conscience

---

[290] Le premier chapitre des *Âmes du peuple noir* fait écho à la section B du 4ème chapitre de la *Phénoménologie* dans laquelle Hegel théorise la conscience malheureuse.

[291] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11. La pensée de Hegel est, écrit Émile Jalley, le « prototype philosophique indubitable qui préside dès l'origine à ce grand paradigme du dédoublement, de l'altérité » (Jalley, É. *Freud, Wallon, Lacan, L'enfant au miroir*, *op. cit.*, p. 336). De manière moins bienveillante, mais au fond similaire, Jung disait de Hegel qu'il « était un psychologue camouflé » (Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 555).

[292] Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris : Rieder, 1929, pp. 161-162. Jean Hyppolite dira quant à lui que la conscience malheureuse est à la fois un moment du développement de la conscience et le thème central, répété, de la Phénoménologie (Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Aubier, 1967).

[293] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*. Paris : Aubier, 1941, p. 176.

double… où Wahl rejoint Du Bois : « Il voudrait simplement qu'il soit possible à un homme d'être à la fois un Noir et un Américain »[294].

Tout l'effort de Fanon est de penser le Blanc comme à la fois maître réel et *maître imaginaire*, en d'autres termes la coexistence des stades de la contradiction « extérieure » (maître/esclave) et « intérieure » (conscience malheureuse), du double conflit *entre* et au *sein* des consciences[295]. C'est à partir de la psychanalyse que Fanon thématise le maître imaginaire. Si les phénomènes de projection de la culpabilité étaient au fondement processus civilisationnel plus que toute introjection de l'autorité, le *surmoi* prend en quelque sorte sa revanche. Fanon prend appui sur le philosophe martiniquais, hégélien et marxiste, René Ménil :

> *René Ménil rendait compte de cette réaction en termes hégéliens. Il en faisait « la conséquence de l'instauration dans la conscience des esclaves, à la place de l'esprit 'africain' refoulé, d'une instance représentative du Maître, instance instituée au tréfonds de la collectivité et qui doit la surveiller comme une garnison la ville conquise ».*[296]

C'est là une paraphrase du Freud de *Malaise dans la civilisation*[297]. Le Blanc, écrit Ménil, est le « *surmoi* actuel du peuple antillais », cette « instance psychologique des moins recommandables »[298]. Or, dans la théorisation freudienne, l'instance surmoïque est étroitement liée à la figure du double. Otto Rank s'était essayé, à partir de la littérature et de la mythologie[299], à retracer l'histoire de la figure du double. De « moi identique » - le « même » qui survit à la mort -, le double était devenu « moi antérieur » - conservation du passé de l'individu dans son présent - puis « moi opposé » - « conscience persécutrice et martyrisante de l'homme, le diable »[300]. Or, Freud, réinterprétant le texte de Rank, conçoit cette ultime figure du double, « l'inquiétant

---

[294] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 12.

[295] C'est pourquoi les luttes d'indépendance seront sources d'une double libération : reconquête politique et expulsion de l'image du maître fichée dans l'esprit et le corps du colonisé (*L'an V*, p. 35).

[296] *PNMB*, p. 118. Ménil, R. « Situation de la poésie aux Antilles » *in* Césaire, A., Ménil, R. (dir.) *Tropiques, 1941-1945*. Paris : J.-M. Place, 1994, p. 132.

[297] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 80.

[298] Ménil, R. « Situation de la poésie aux Antilles », *op. cit.*, p. 132.

[299] Les cas cliniques de double conscience, qualifiés par lui d' « étape préliminaire de la folie du Double », échappaient au champ de son étude (Rank, O. *Don Juan et Le Double*. Paris : Payot & Rivages, 2001, pp. 31-32), limitée aux « œuvres de l'imagination ».

[300] *Ibid.*, pp. 87-88.

(*unheimlich*) avant-coureur de la mort »[301], comme intimement liée à la naissance d'une nouvelle instance du *moi*, instance de critique, de censure, qui allait devenir le *surmoi*. La dualité est ainsi l'effet de la division de la conscience morale et de son objet (« le reste du moi »), de la scission qui tourmente les poètes qui, dit Freud, « se plaignent de ce que deux âmes habitent en l'homme »[302]. Certes, ce clivage n'en est un qu'au sens des « vulgarisateurs de la psychologie », mais Freud n'en accorde pas moins que « dans le cas pathologique du délire de surveillance, [la conscience morale] est isolée, dissociée du moi par clivage, observable par le médecin »[303].

Le Blanc est conscience morale du Noir, instance psychique d'observation comme en témoignent très bien ces lignes de Wright : « sa haine se tournait contre les blancs ; car il sentait que, même de loin, même sans s'occuper de lui, ils le commandaient en déterminant ses rapports avec les autres noirs »[304]. Freud évoquait dans *Malaise dans la civilisation* cette impression commune selon laquelle « le développement de la civilisation [...] se déroule 'au-dessus' de l'humanité »[305]. Or, écrit Fanon, à la différence des « relations polarisées par le moi » telles que les pense Adler, les relations entre Antillais sont « [coiffées] par un troisième terme », par une *fiction dirigeante sociale*[306], le Blanc, celui qui demeure « au-dessus », celui qui surveille, le juge. L'introjection de l'autorité blanche signe la naissance d'une indéracinable culpabilité. Qu'est-ce d'autre que la négrophobie du Noir sinon une agressivité retournée contre soi, le fruit d'un profond sentiment de culpabilité (inconscient) ? « Le nègre infériorisé va de l'insécurité humiliante à l'auto-accusation ressentie jusqu'au désespoir »[307] ; « Je suis coupable. Je ne sais pas de quoi, mais je sens que je suis un misérable »[308]. Fanon, dans sa communication au *1ère Congrès des écrivains et artistes*

---

[301] Freud, S. *L'inquiétante étrangeté et autres textes*. Paris : Gallimard, 2001, p. 79.

[302] Freud, F. *L'inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, p. 146. Le poète, c'est bien sûr ici Goethe que Du Bois admirait et dont le Faust était un monument de la littérature du double : « Deux âmes, hélas ! se partagent mon sein, et chacune d'elles veut se séparer de l'autre » (Goethe, J.-W. *Faust*. Paris : Flammarion, 1964). Sur la littérature du double, voir *Le Horla* de Maupassant, *Le double* de Dostoïevski, *Peter Schlemihl* de Von Chamisso, *Le compagnon secret* de Conrad, etc.

[303] Freud, F. *L'inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, p. 79. Dédoublement que révèle selon Rank l'interdépendance des personnages de Don Juan et Leporello, le maître et le valet : Leporello est « la partie de Don Juan qui représente la critique, la peur, c'est-à-dire la conscience du héros » (Rank, O. *Don Juan et Le Double*, *op. cit.*, p. 158).

[304] Wright, R. *Un enfant du pays*. Paris : Gallimard, 1988, pp. 147-148.

[305] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 46.

[306] *PNMB*, p. 175. Cette fiction, à l'instar de chez Adler, sert l'aspiration à la supériorité.

[307] *PNMB*, p. 48.

[308] *Ibid.*, p. 112.

noirs, « Racisme et culture », félicite Wright d'avoir donné une « description très détaillée » du *complexe de culpabilité* du Noir[309]. Il avait auparavant cité *La Putain respectueuse* de Sartre ; à la question de Lizzie : « Toi aussi tu te sens coupable ? », le Nègre qui « pourtant n'[a] rien fait » et est accusé à tort de meurtre, répond : « Oui, Madame »[310]. Il est coupable pour cette seule raison, qu'aux yeux des Blancs « un nègre a toujours fait quelque chose »[311]. James Baldwin exprimera à son tour tous les « déchirants sentiments culpabilité »[312] qui hantent le Noir[313].

Pouvoirs de la double conscience – la double voix

C'est comme moment avant tout négatif que Wahl concevait la conscience malheureuse, tandis qu'en tant que dualité constitutive, elle était aussi pour Hegel moment positif[314]. C'est que le Hegel de Wahl unissait indissociablement le concept et le sentiment, de telle manière que « séparation » signifiait immédiatement douleur, désespoir : le déchirement était avant tout épreuve[315]. Du Bois se révèle en un sens être plus « fidèle » à Hegel. Que la double conscience soit une *double vue*[316] est une « arme à double tranchant », négative et positive, impliquant à la fois une déformation de l'image que le Noir a de lui-même et un pouvoir de pénétration de la logique impérialiste de l'Occident[317] rendant possible sa critique, la compréhension des âmes du peuple blanc : « Je vois en eux et à travers eux. Je vois depuis un inhabituel point de vue privilégié. [...] Je vois ces âmes nues et des deux côtés. Je vois le travail de leurs

---

[309] « Racisme et culture », *PRA*, p. 43.

[310] Sartre, J.-P. *La putain respectueuse in Théâtre complet*. Paris : Gallimard, 2005, p. 232. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 113.

[311] *Ibid.*, p. 218.

[312] Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 53.

[313] Et qui suscite une angoisse permanente, une peur qu'avait également révélée Alan Paton : « Cette chose. Ici dans mon cœur, il n'y a rien d'autre que de la peur. Peur, peur, peur » (Paton, A. *Pleure, ô pays bien-aimé*, *op. cit.*, p. 95). Plus tard, Fanon, fraîchement entré en fonction à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville, participera à une conférence sur « la peur en Algérie ». (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 13)

[314] Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. *De Kojève à Hegel*, *op. cit.*, p. 27 *sq.*.

[315] Le concept de conscience malheureuse qui se diffusera en se détachant de plus en plus de ses racines hégéliennes tendra ainsi à désigner avant tout l'expérience de l'empêtrement dans les contradictions intérieures, psychologiques.

[316] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.

[317] Henry, P. « Africana Phenomenology, Its Philosophical Implications », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006), p. 8.

entrailles. Je connais leurs pensées et ils savent que je sais »[318]. Pour Wright, cette douloureuse dualité, source de toutes les ambivalences, qu'est la double vision et qui procède de ceci que le Noir est à la fois *dans* et *hors* la culture blanche, est aussi un pouvoir de percevoir la dualité intérieure de l'Occident, de comprendre cette « lutte de l'Occident contre lui-même » qu'est l'impérialisme :

> *Ma position est une position scindée. Je suis noir. Je suis un homme de l'Occident. [...] Je vois et comprends l'Occident ; mais je vois et comprends aussi le point de vue non- ou anti-occidental. [...] Moi et mon environnement sommes un, mais cette unité a en elle, en son cœur même, un schisme. [...] Je vois les deux mondes depuis un autre et troisième point de vue.*[319]

La double *perspective* de l'homme noir, lui confère une « avance »[320] et produit un déplacement de la perspective occidentale. Emprunter à Nietzsche sa thèse de la « perspective de la grenouille », c'est aussi pour Wright, souligne Gilroy, interroger les perspectives de connaissance. Ce perspectivisme, commun à Wright et Du Bois, témoigne des pouvoirs de la double conscience : la double situation de perception-connaissance devient arme de contestation de la double situation existentielle : tel est le sens lui-même duel de la double conscience.

Rien à première vue de semblable chez Fanon qui ne perçoit semble-t-il dans la conscience malheureuse qu'une expérience pathologique, privée de tout pouvoir. Le psychiatre martiniquais serait par ailleurs coupable selon certains de mésinterprétations de la dialectique hégélienne, d'erreurs, voire d' « injustices »[321] à l'égard de Hegel. Or, cela n'est pas moins problématique que d'affirmer, inversement, que « les remarques de Fanon corroborent l'interprétation de Hegel »[322]. Non pas que cela ne puisse être juste, mais parce que c'est se méprendre, manquer le projet qui l'anime et qui n'est jamais celui d'une critique du système hégélien. Son point de vue, ce n'est pas celui du

---

[318] Du Bois, W. E. B., *Darkwater*, cité par Henry, P. « Africana Phenomenology, Its Philosophical Implications », *op. cit.*, p. 9.

[319] Wright, R. « Tradition and industrialization, The plight of the tragic elite in Africa », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris – Sorbonne – 19-22 septembre 1956), Compte-rendu complet, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956), p. 349. Cf. également Hayes III, F. W. « The Concept of Double Vision in Richard Wright's *The Outsider*, Fragmented Blackness in the Age of Nihilism » *in* Gordon, L. R. (ed.) *Existence in Black, An Anthology of Black Existential Philosophy*, New-York/London : Routledge, 1997, pp. 173-183.

[320] Sur Wright, cf. Gilroy, P. *L'Atlantique noire, Modernité et double conscience*, *op. cit.*, pp. 215-216.

[321] Zamir, S. *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 130.

[322] Gendzier, I. *Frantz Fanon*, *op. cit.*, p. 35.

philosophe qui, se situant à la fin de l'histoire, procède à sa récapitulation. Sa parole, ce n'est pas celle de Hegel ou Kojève, de celui qui retracerait le procès dialectique-historique de la lutte de l'esclave noir contre le maître blanc. C'est la parole de celui qui investit le discours dialectique et entend se situer *au cœur* de l'histoire. La philosophie de Fanon n'est pas seulement une pensée ajustée au vécu, c'est aussi un vécu qui pénètre « après-coup » une pensée qui n'était, *a priori*, « pas faite pour lui ». Il ne s'agit pas seulement de mettre à l'épreuve la dialectique hégélienne en substituant aux figures du maître et de l'esclave celle du Blanc et du Noir[323]. Il s'agit essentiellement pour Fanon d'adopter la perspective de l'esclave, de *se situer* en un moment déterminé du procès dialectique, du voyage de la conscience qu'est la phénoménologie. Cette situation, le « ici » que Fanon répète dans sa lecture en *contrepoint* de Hegel en est l'indice. À l'instar de Du Bois, le travail de Fanon sur la pensée hégélienne « inclut une minutieuse localisation de son propre drame de l'altérité »[324].

Fanon est à la fois celui qui *dit* la dialectique et *est dit* par elle ; il est son narrateur et l'un de ses personnages. D'où l'emploi immodéré du « Je » qui se substitue à la « conscience de soi » de Hegel, à l' « homme » et la « réalité humaine » de Kojève. Phénoménologie hégélienne et phénoménologie existentielle s'identifient. Cependant, *qui* est ce « Je » et qui est « l'autre » face auquel il se situe ? Aucun doute, c'est « à sa place », à la place du Noir, mû par un désir d'être reconnu, que Fanon s'inscrit. Il incarne ce personnage conceptuel qu'est le Noir. Le Blanc, lui, demeure l'autre. Le psychiatre martiniquais écrit cependant : « Si je ferme le circuit, si je rends irréalisable le mouvement à double sens, je maintiens l'autre à l'intérieur de soi »[325]. Or, celui qui rend ainsi impossible toute réciprocité, c'est le Blanc. Le « Je » désigne alors la subjectivité du maître. Fanon prend la place, *représente* le Blanc[326]. Cette substitution discursive des rôles, il l'opérait déjà dans ses thèses sur la dissociation de l'homme

---

[323] Blancs et Noirs sont peut-être les figures originelles de cette dialectique. Susan Buck-Morss s'est ainsi attachée à montrer, sources à l'appui, le rôle joué par la révolte des esclaves de Saint-Domingue, qui allait mener à l'indépendance haïtienne, dans la formation de la dialectique du maître et de l'esclave : « Hegel écrivit ainsi son texte à l'encre, invisible, de la réalité historique contemporaine » (Buck-Morss, S. *Hegel & Haïti*. Paris : Lignes-Léo Scheer, 2006, p. 50). La dialectique hégélienne, en ce qu'elle s'inspire sans la nommer de la révolution haïtienne, peut être considérée comme une tentative pour chasser le scandale de l'esclavage hors de la modernité. La dialectique fanonienne serait inversement un « retour du refoulé ».

[324] Zamir, S. *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 115.

[325] *PNMB*, p. 176.

[326] Sans jeu de mots, « Je est un autre ». Fanon effectue ainsi en quelque sorte un retour au primat fichtéen du reconnaître sur l'être reconnu, le désir de reconnaissance. (Cf. Fischbach, F. *Fichte et Hegel, La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999).

européen, car ce qu'il produisait alors, c'est ce que Roland Cahen, fervent défenseur de la pensée jungienne, appelait de ses vœux, à savoir une *phénoménologie de la projection*, contrepartie de la phénoménologie de la perception du « regretté Merleau-Ponty »[327]. Phénoménologie ô combien problématique car la projection étant par définition inconsciente, évoquer son expérience vécue semblait être *contraditio in adjecto* ? Mais Fanon déployait ce qu'on peut désigner comme étant un discours indirect libre fondé sur l'intrication du narrateur (Fanon) et de ses personnages (les Blancs). La 1ère personne pouvait *se* dire, *se* décrire en 3ème personne. Ce discours sur/de l'expérience de la projection était rendu possible par la double situation (la double conscience) de Fanon, simultanément « familier » et « étranger » aux formes de vie européennes et qui, en tant que Noir, vivait l'inconscient blanc à même sa conscience. Fanon défend cette idée que seul le point de vue de l'opprimé, du colonisé, délivre la vérité de l' « expérience inconsciente » de l'oppresseur, la vérité de l'inconscient du colonialisme.

Si, à la différence de Du Bois, Fanon ne concède aucun pouvoir à la double conscience[328], reconduite immédiatement sur le plan de la psychopathologie, il n'en reste pas moins qu'elle devient une arme textuelle, discursive, en ce qu'elle *défait* une certaine grammaire impériale, une grammaire de la race dans laquelle « Je » est toujours blanc tandis que le tiers, « il », est toujours noir. Elle autorise des jeux de substitution des places du discours qui sont aussi des lieux phénoménologiques. Si *voir* le monde à travers les voiles de deux coutumes, de deux éducations, de deux milieux, est pour Fanon, à la suite de Lawrence d'Arabie, promesse de folie, *dire* le monde depuis une double position d'énonciation peut être contestation intérieure du partage, subversion du dualisme colonial. Fanon met en œuvre ce que l'on désignera comme une *double voix*.

---

[327] Cahen, R. « Préface à la sixième édition » de Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, p. 9.

[328] À la différence également de Senghor qui écrit : « Nous marchions, munis des armes miraculeuses de la double vue, perçant les murs aveugles, découvrant, recréant les merveilles du monde de l'Enfance » (Senghor, L. S. « De la liberté de l'âme ou éloge du métissage » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*. Paris : Le Seuil, 1964, p. 99).

Un transitivisme généralisé

La dialectique hégélienne devient dans les mains de Fanon l'opposition d'une double altérité qui est aussi double subjectivité : je suis moi et je suis l'autre ; l'autre est lui-même et il est moi. Le Hegel du psychiatre martiniquais n'est plus seulement le Hegel de Kojève, c'est aussi le Kojève de Lacan. Pour le comprendre, encore faut-il se défaire de l'image d'un Fanon théoricien de l'*interdépendance* du maître et de l'esclave, du colonisateur et du colonisé. Certes, penser l'interdépendance, ainsi que le fera très bien Albert Memmi dans son double *Portrait* du colonisateur et du colonisé[329], c'est affirmer que les termes de l'opposition ne précèdent pas celle-ci, qu'ils sont bien plutôt constitués par elle, qu'ils en sont les effets. Cependant, si c'est se priver d'une définition *a priori* des figures de l'opposition, il n'en reste pas moins que les rôles et places qu'elles occuperont sont quant à eux établis par avance : ce sont des rôles purement oppositionnels, entre lesquelles aucun échange, aucune (con)fusion n'est possible ; ce sont des places entre lesquelles il ne saurait y avoir aucun espace interstitiel. Or, c'est précisément là ce que questionne le psychiatre martiniquais.

Interrogeant les phénomènes de projection, Fanon les identifie à un *transitivisme.* Certes, les deux notions peuvent être conçues comme synonymes, leur différence étant peut-être avant tout d'inscription disciplinaire ainsi que le dira Merleau-Ponty : « En psychanalyse, nous retrouvons une notion analogue [à celle de transitivisme en psychologie] : par la *projection*, nous pensons autrui grâce à nos expériences personnelles »[330]. C'est cependant à travers ses lectures de Lacan que Fanon approfondit sa compréhension du transitivisme dont le sens se précise par rapport à celui de la projection. Lacan lui-même s'inspirait des recherches d'Henri Wallon et Charlotte Bülher. Lorsque l'enfant qui a battu son semblable affirme avoir été battu par lui, nous ne sommes pas, dit Lacan, en présence d'un mensonge, mais d'une parfaite réversibilité des positions. Dans les termes de Wallon, le stade des « personnalités interchangeables » est celui d'une confusion du *moi* et d'autrui : « attitude composite, qui traduit la participation simultanée de l'enfant à plusieurs des rôles constituant la situation »[331] et qui repose sur un mélange de ce qui est de soi et de ce qui est de l'autre, sur des phénomènes de transitivisme au sens étroit (projection) d'un côté, de

[329] Memmi, A. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard, 2002.

[330] Merleau-Ponty, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne - résumé de cours 1949-1952*. Grenoble : Cynara, 1988, p. 324. Fanon écrit dans sa thèse : « Le fou en présence du désordre du monde (qui est désordre de sa propre conscience, transitivisme) veut imposer la loi de son cœur » (*Thèse de psychiatrie*, p. 68).

[331] Wallon, H. *Les origines du caractère chez l'enfant, Les préludes du sentiment de personnalité*. Paris : PUF, 1983, p. 281.

participation, mimétisme et sympathie (introjection) de l'autre. Fanon, pensant les relations Blancs/Noirs comme gouvernées par de continuelles projections et introjections, révèle que la situation coloniale est abolition des frontières psychiques du « dedans » et du « dehors », rupture des limites du *moi* et de l'autre, ce qui, non sans ironie, est exactement la définition que l'on peut lire du transitivisme dans un manuel de psychiatrie dirigé par le professeur Antoine Porot, chef de file de l'École d'Alger dont Fanon sera plus tard l'adversaire acharné[332]. Ce transitivisme généralisé perturbe une certaine interprétation de la dialectique de la maîtrise et de la servitude comme lutte de deux consciences de soi op-posées. Si Fanon théorise le manichéisme colonial qui est fixation des positions, il sait aussi qu'il menace à tout instant de se renverser en mélange, en identification, cette dernière n'étant que l'autre face d'une même pièce.

Thématisant les conduites de parade, séduction et despotisme chez l'enfant, Lacan signale qu'elles ne dévoilent pas tant le conflit de deux sujets que celui « entre deux attitudes opposées et complémentaires » au sein de chaque sujet, une participation bipolaire « constitutive de la situation elle-même »[333]. La lutte hégelienne du maître et de l'esclave se déplace ainsi sur la scène de l'imaginaire[334]. Les rôles ne définissent plus la situation, ils sont au contraire distribués par elle. Wallon écrit : « les situations entre lesquelles sa vie s'éparpille le tiennent éparpillé lui-même ou comme divisé »[335]. La situation coloniale, que Balandier et Mannoni avaient été les premiers à théoriser, est pour Fanon simultanément situation sociale et *situation affective*. La première définit des personnages, dicte des rôles (antithétiques), ainsi que le souligne Hannah Arendt dans une lecture de Kipling : l'impérialisme fut « la seule école formatrice de 'personnages' dans la politique moderne »[336]. La situation affective, elle, conteste cette distribution en instituant une multiplicité de relations imaginaires : chacun des sujets coloniaux - colonisateur et colonisé - rejoue sur une scène intérieure peuplée d'*imagines* les multiples rôles, les *personae* blanche et noire, ne cessant de revêtir et d'ôter ses masques. Cette conception du transitivisme nourrit la compréhension fanonienne de l'imagerie du colonialisme. Ainsi que l'avait rappelé Wallon : « il est dans la nature des images d'appartenir à l'espace »[337]. Pour l'enfant, son image dans le miroir témoigne de son existence simultanée en des lieux différents. Les rôles distribués par la situation

---

[332] Porot, A. (dir.) *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique*. Paris : PUF, 1984, « Transitivisme ».

[333] Lacan, J. « La famille », *op. cit.*, 8*40-9.

[334] Ainsi qu'en témoignaient déjà les thèses lacaniennes sur la paranoïa.

[335] Wallon, H. *Les origines du caractère chez l'enfant, op. cit.*, p. 278.

[336] Arendt, H. *L'impérialisme*. Paris : Le Seuil, 2006, p. 158.

[337] Wallon, H. *Les origines du caractère chez l'enfant, op. cit.*, p. 229.

sont autant de places à occuper, de pôles entre lesquels le sujet est tiraillé. Or, le colonisé, dit Fanon, rêve en permanence de prendre la place du colon[338]. Le transitivisme se fonde sur de continuelles substitutions et inversions des positions, sur des dé-placements et re-placements constants. C'est pourquoi si l'espace colonial est clivé, divisé par une ligne de partage, cette limite ne cesse de se brouiller : « déchiffrant difficilement les multiples signes du monde colonial, [le colonisé] ne sait jamais s'il a franchi ou non la limite »[339].

Plus généralement, le travail essentiel de l'inconscient dans les relations du maître et de l'esclave ne cesse de mettre en question les partages binaires du colonialisme. Car Freud ne posait-il pas que dans l'espace de l'inconscient, « les lois logiques de la pensée ne sont pas valables, surtout pas le principe de contradiction » ? « Ce qui, dans le conscient, se présente clivé en deux termes opposés, bien souvent ne fait qu'un dans l'inconscient »[340]. Les opposés coexistent sans se troubler mutuellement[341]. Si Jung thématisait la scission du moi et de l'inconscient, celle-ci demeurait le « point de vue » de la conscience, car l'inconscient n'en continuait pas moins de se caractériser par sa « tendance à rendre les contraires relatifs »[342]. Penser, ainsi que le fait Fanon, l'*inconscient du sujet colonial*, c'est révéler les substitutions, les échanges de rôles, la transgression continuelle des limites du monde colonial. La perspective de l'inconscient ne rétablit néanmoins aucune dialectique, mais signe au contraire la prolifération des doubles. Pour le psychiatre martiniquais, le transitivisme n'est en rien promesse d'émancipation. Il ne subvertit le dualisme que pour mieux le réinscrire et le figer dans la pierre : *le transitivisme est la ruse du manichéisme*.

---

[338] *DT*, p. 70. La projection raciale était déjà elle-même une première confusion des positions car, s'ajustant aux découpages géographiques de l'impérialisme, elle était bien, en un sens géométrique, « déplacement de quelque chose d'un espace dans un autre, ou d'une partie de l'espace à un autre » (de Mijolla, A. (dir.) *Dictionnaire international de psychanalyse*. Paris : Hachette Littératures, 2005, « Projection », p. 1343).

[339] *DT*, p. 83.

[340] Freud, S., « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », cité par Jalley, J. « Psychanalyse et concept d'opposition », *Encyclopædia Universalis,* [en ligne],
http ://www.universalis.fr/encyclopedie/concept-d-opposition/, consulté le 18 février 2011.

[341] En témoigne le travail du rêve : la réunion des opposés rassemblés en un seul et même objet (condensation) et la substitution par un contraire (déplacement).

[342] Jung, C. G. *La réalité de l'âme, 1. Structure et dynamique de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 155.

Conclusion : De l'ambivalence – à propos de Bhabha

L'*ambivalence* est aux yeux de Fanon la manifestation première du transitivisme. La projection et l'identification raciales inscrivent irrémédiablement les relations Blanc/Noir dans le double horizon de l'amour et de la haine, de la fascination et de la répulsion. Ambivalence du Noir à l'égard du Blanc dont témoigne Wright : « Il [(le Noir)] aime l'objet [(le Blanc)] parce qu'il voudrait lui ressembler ; il hait l'objet parce que ses chances de lui ressembler sont lointaines et faibles »[343]. Le maître blanc est à la fois celui que le Noir *voudrait être* et celui qui lui est *interdit d'être*, à la fois l'idéal et le persécuteur[344]. Mais Fanon décèle aussi des phénomènes d'identification du Blanc au Noir : « orchestres hot blancs, chanteurs de blues, de spirituals, écrivains blancs rédigeant des romans où le héros nègre formule ses doléances, Blancs se barbouillant de noir »[345]. La projection de la part primitive du Blanc sur l'homme noir, dont témoigne à merveille selon Fanon l'engouement pour le blues et le jazz, devient identification : elle est, pour reprendre librement le concept de Mélanie Klein, *identification projective*. Avec Bernard Wolfe, Fanon fait de l'ambivalence « la dominante de la psychologie blanche »[346]. Le Blanc, qui est « la proie de son inconscient »[347], s'identifie lui aussi au Noir. Or, Fanon se méfie profondément de toute négrophilie, car celle-ci n'est qu'inversion de la négrophobie : « Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi 'malade' que celui qui les exècre »[348]. Le Noir fait, dans tous les sens du terme, l'objet d'une *conquête* – violente ou « amoureuse ». Aimer l'étranger en vertu de son étrangeté n'est pas différent de le haïr à cause de cette *même* différence[349] : désir et aversion sont intimement liés. La disparition des conflits raciaux

---

[343] Wright, R. *White man, listen !*, *op. cit.*, p. 28.

[344] Le maître blanc rappelle à bien des égards la figure du chef dans la *Psychologie des foules* de Freud et par suite, si l'on s'accorde avec les analyses de Paul-Laurent Assoun, celle de Louis Bonaparte dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* de Marx (Assoun, P.-L. *Marx et la répétition historique*. Paris : PUF, 1978).

[345] *PNMB*, p. 143, n. 38.

[346] Ibid, p. 140. Cf. Wolfe, B. « L'oncle Rémus et son lapin », *Les Temps Modernes* n° 43 (mai 1949), pp. 888-915.

[347] *Ibid.*, p. 141.

[348] *PNMB*, p. 6.

[349] Les relations de genre en situation coloniale complexifient encore le problème de l'ambivalence. Fanon moque les thèses de Mannoni selon lesquelles il y aurait entre les races ou les peuples « de la curiosité, de la sympathie et souvent un attrait sexuel spontané », la distance, la différence raciale et culturelle, favorisant une « cristallisation de type stendhalien » : « une partie de nos tendances nous

ne pourra être que la disparition de la différence raciale comme motif affectif, et ce quels que soient les affects en jeu.

À partir de ces réflexions, il devient possible de reconsidérer l'introduction par Bhabha du concept d'ambivalence dans le champ des études postcoloniales. L'ambivalence est pour Bhabha la permanente contestation, intérieure à la logique coloniale, de l'opposition binaire colonisateur/colonisé : l'imitation (*mimicry*) du colonisateur par le colonisé, prescrite par le premier, risque à tout instant de se retourner en moquerie (*mockery*)[350]. Quant au *stéréotype* racial, il dévoile le discours colonial en tant que double dispositif de reconnaissance *et* de déni de la différence, en tant que mode complexe, ambivalent et contradictoire de représentation. C'est un double discours[351], un discours divisé intérieurement, miné par sa propre ambivalence, recélant en lui-même les ferments de sa dissolution. Or, Bhabha fait de Fanon un héraut de sa propre théorie postcoloniale, ce que la proximité de leurs réflexions respectives sur l'hybridité et le transitivisme prouve, mais qui demeure pour le moins problématique dans la mesure où, pour Fanon, l'ambivalence est signe d'une dualité privée à jamais de tout pouvoir subversif. Si, dans *L'an V de la révolution algérienne*, l'ambivalence du colonisé face aux techniques et valeurs de l'occupant participera, au même titre que leur rejet, leur négation, d'une forme de résistance au colonisateur, celle-ci sera encore résistance passive, mise en place de mécanismes de défense nécessaires certes, mais n'étant au mieux qu'un prélude à la lutte de libération nationale comme source d'un « dépassement dialectique »[352], au-delà de toute ambivalence.

Bhabha sait néanmoins expliquer ce désaccord apparent et il le fait en postulant une dualité inscrite au cœur de la réflexion fanonienne, un balancement entre deux positions, (proto-)poststructuraliste d'un côté, dialectique, existentialiste et marxiste de

---

pousserait naturellement vers les types les plus 'étrangers' (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, pp. 111-112). Les premiers contacts entre les soldats de Gallieni et les femmes malgaches révélaient selon Mannoni cet attrait réciproque et, étant encore étranger à tout racisme, « ne présentaient aucune difficulté ». Fanon rétorque : « N'exagérons rien. Quand un soldat des troupes conquérantes couchait avec une jeune Malgache, il n'y avait sans doute de sa part aucun respect de l'altérité. Les conflits raciaux ne sont pas venus après, ils ont coexisté. Le fait que des colons algériens couchent avec leur petite bonne de quatorze ans ne prouve aucunement l'absence de conflits raciaux en Algérie » (*PNMB*, p. 37, n. 5).

[350] Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, *op. cit.*, « Chapitre IV. Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial », pp. 147-157.

[351] Double discours en ce sens également qu'il est discours de la possibilité et de l'impossibilité d'une réforme du colonisé, discours de l'universalité humaine et de la hiérarchie des races (Cf. notamment Bancel, N., Blanchard, P., and Vergès, F. *La République coloniale*. Paris : Hachette Littératures, 2006).

[352] *L'an V*, p. 74, n. 1.

l'autre. D'un côté un « bon Fanon », précurseur d'une pensée de l'hybridité, du mélange des figures du colonisateur et du colonisé, du maître et de l'esclave, du même et de l'autre, etc., de l'autre un « mauvais Fanon » qui, ayant pris peur de ses découvertes fondamentales sur la « politique de la race », préfère demeurer fidèle à Hegel et Sartre et en revenir à « un humanisme existentialiste aussi banal que béat »[353]. Le *conflit des interprétations* anticoloniale et postcoloniale de Fanon est ainsi conçu par Bhabha comme un écartèlement interne à l'œuvre fanonienne. La « faim d'humanisme » de Fanon n'est rien d'autre qu'un reste, la contrepartie de sa percée dans le « côté sombre de l'homme ». À la découverte de l'hybridité s'opposerait ainsi chez lui une fixation phénoménologique des places du maître et de l'esclave. Après avoir démontré que la structure manichéenne du monde colonial niait la contradiction dialectique, Fanon aurait dû logiquement quitter Hegel : « Non, il ne peut y avoir aucune réconciliation, aucune reconnaissance hégélienne, aucune promesse simple et sentimentale d'un 'monde du Toi' humaniste »[354]. C'est que Hegel demeure, aux yeux de Bhabha, la figure majeure d'une logique binaire - maître/esclave, colonisateur/colonisé -, fixant des positions et interdisant toute substitution des rôles, tout entre-deux ou *tiers-espace*, appréciation généralisée au sein des études postcoloniales. Ainsi que l'avait écrit Lacan, le dépassement dialectique, l'*aufhebung* est un de « ces jolis rêves de la philosophie »[355]. Or, le manichéisme en tant que scission du sujet ne promet aucun retour à l'unité. Pour Bhabha, la logique dialectique se situe donc du côté du binarisme et s'oppose à l'ambivalence et l'hybridité[356]. Il en va tout autrement pour Fanon selon lequel l'ambivalence n'est qu'une « ruse » de la logique binaire, qu'une de ses manifestations disait Adler, tandis que le procès dialectique, lui, en sera(it) l'authentique critique.

Le grand mérite de Bhabha, c'est d'avoir compris le rôle essentiel exercé par le *schème du double* dans l'œuvre fanonienne. Mais ce qu'il ne perçoit guère et ne pourrait que nier, c'est que ce n'est pas *contre* Hegel, mais *à partir de lui* que Fanon pense la

---

[353] Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*. op.cit, p. 114. Cet argument par la peur ou l'angoisse évoque celui que Heidegger développait dans son interprétation de la philosophie kantienne.

[354] *Ibid.*, p. 115.

[355] Bhabha, H. K. « Day by Day… With Frantz Fanon » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*. London/Seattle : Institute of International Visual Art/Bay Press, 1996, p. 197.

[356] Bhabha évoque tout de même une dialectique du quotidien qui serait celle de Fanon. Mais, à l'instar de Gramsci, le psychiatre martiniquais y poserait des contradictions échappant à la « dialectique formelle » (*ibid.*, p. 190).

prolifération des scissions et dédoublements dans le monde colonial[357]… ce qui n'implique en rien que le geste fanonien soit simplement un geste de retour ou de fidélité à la dialectique hégélienne. Ce geste n'est *ni* celui d'une affirmation *ni* celui d'une négation de la dialectique ; il est constitué d'une multiplicité de *déplacements épistémiques* répondant à une stratégie de mobilisation « de la philosophie européenne [et en particulier de la dialectique maître-esclave] comme d'une arme contre l'hégémonie occidentale (blanche) »[358]. La question n'est donc pas de savoir qui de Bhabha ou Fanon interprète le mieux, ou le moins mal, Hegel, mais seulement de se défaire d'images trompeuses de la rupture épistémique conçue comme pure polarité ou alternative : Hegel *ou* Lacan, Sartre *ou* Foucault, etc.[359] C'est ainsi que l'on en vient à concevoir un clivage *dans* la pensée fanonienne et à manquer ce qui fait à proprement parler la singularité de son intervention théorique en tant qu'appartenant à un *moment transitionnel* que la rupture, une fois « consommée », tend à effacer. C'est aussi sur le plan épistémique que le binarisme, la logique du « ou bien… ou bien », doit être mise en question. Or, le point de vue de Fanon, son « regard du dehors », rend possible une ré-interrogation de conflits théoriques que l'on pouvait croire purement intérieurs au monde intellectuel occidental. À partir de Fanon, il devient possible d'engager le projet d'une *épistémologie postcoloniale*.

---

[357] Selon Bhabha, Fanon, après Benjamin, reconnaît que l'*état d'exception* est la règle et qu'en ce sens, il faut parvenir à une autre conception de l'histoire. De même, ce qu'aura mis en question la lutte contre le colonialisme, c'est « l'idée historiciste du temps comme un tout progressif et ordonné » (Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, p. 87). Tout cela est très juste… jusqu'à ce que Bhabha perçoive chez Fanon une quasi-absence d'historicisation de l'expérience coloniale (*ibid.*, p. 88). En somme, on est passé insensiblement de la critique de l'historicisme au rejet de toute historicité, de toute temporalité, ce qui est une totale mésinterprétation des écrits du psychiatre martiniquais.

[358] Buck-Morss, S. *Hegel & Haïti*, *op. cit.*, p. 59, n. 89. Buck-Morss se réfère ici, de manière quelque peu évasive, à la réinterprétation de la dialectique du maître et de l'esclave dans *Les damnés de la terre*. Sur les différences entre Fanon et Hegel, cf. également Turner, L. « On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*, *op. cit.*, pp. 134-151.

[359] Les relations de Lacan à Hegel sont d'ailleurs beaucoup plus complexes que ne le laisse supposer Bhabha.

CHAPITRE II. Du néant à l'être – ontologie et anthropologie anticoloniales

1) Ontologie - de l'(in)existence

« Faire le Noir » - situation et regard

C'est en thématisant la situation coloniale en tant que *situation existentielle* que Fanon entendra contester la psychologie coloniale comme situation socio-affective gouvernée par l'oscillation sans fin du manichéisme et du transitivisme. L'homme, lui avait appris Sartre, est un « 'être' en situation » ; il est lié à/par « un ensemble de limites et de contraintes » et « forme un tout synthétique avec sa situation biologique, économique, politique culturelle, etc. »[1]. Ainsi, être juif, c'est partager « une situation commune de Juif »[2]. Si la situation juive est néanmoins singulière, c'est qu'elle n'est rien d'autre qu'un « être tenu pour ». L' « unité juive » n'est pas celle de la religion, du passé ou du sol. Si les Juifs sont juifs, c'est parce qu'ils « vivent au sein d'une communauté qui les tient pour Juifs »[3]. De là ce qu'Étienne Balibar qualifie de « théorème de Sartre »[4] : « Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif [...] : c'est l'antisémite qui *fait* le Juif »[5]. Fanon ne dit pas autre chose, c'est le négrophobe qui fait le Noir : « souvent ce qu'on appelle l'âme noire est une construction du Blanc »[6], thèse qu'il répète dans *Les damnés de la terre* : « C'est le

---

[1] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 72. La situation est un « ensemble de déterminations concrètes éprouvées comme l'étroitesse de l'existence (Dufrenne, M., Ricœur, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris : Le Seuil, 1947 p, 176). Cependant, pour Sartre, la situation ne désigne cet « état de fait », cette facticité, qu'en tant qu'elle est toujours déjà prise en charge par une liberté qui projette d'aller au-delà d'elle. Cf. également Jaspers, K. *Origine et sens de l'histoire*, *op. cit.*, p. 347.

[2] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 81.

[3] *Ibid.*

[4] Balibar, É. « La construction du racisme », *Actuel Marx* vol. 2, n°38 (2005), p. 22.

[5] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, pp. 83-84.

[6] *PNMB*, p. 11.

colon qui a *fait* et qui continue *à faire* le colonisé »[7]. Le Noir est sa situation, il *est* sa race, ce que Fanon appelle sa *livrée* : « Le nègre doit, qu'il le veuille ou non, endosser la livrée que lui a faite le Blanc »[8], l'assumer. Cette livrée, c'est le costume revêtu par le Noir et qui définit sa condition de domestique dans la « grande maison » blanche, cet habit qui convie à nouveau l'imagerie de la race, l'image du nègre-valet docile[9].

Les sujets racialisés sont *surdéterminés*[10] par la représentation que les autres ont d'eux : leur situation s'identifie à cette représentation qui ne cesse d'être intériorisée - même lorsqu'elle est combattue -, de modeler le modèle à l'image des figures de l'imaginaire de la race. Fanon mobilise la conceptualisation sartrienne du regard objectivant, du « devenir [...] *objets* » - de haine ou de compassion - « sous les yeux des autres » - antisémite ou démocrate -, « sous [leurs] regards appuyés »[11]. Il dévoile la scène primitive du racisme comme expérience scopique : « Maman, regarde le nègre », scène qui est vouée à une répétition sans fin : « Regarde, il est beau ce nègre… »[12]. Du Bois, dans les premières pages des *Âmes du peuple noir*, témoignait déjà de l'expérience primitive de la discrimination comme expérience du « regard par en dessous » d'une jeune fille blanche qui lui avait révélé l' « immense voile » de couleur séparant les races[13]. Il reconfigurait ainsi la lutte hégélienne du maître et de l'esclave « dans les termes de l'opération de pouvoir au sein du regard assujettissant » et préfigurait les descriptions sartriennes du regard en tant que « [fixant] la liberté de l'activité en passivité »[14]. C'est précisément comme *fixation* que Fanon rend compte des effets du regard racialisant : « là-bas, juste à contre-pente, je bute, et l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant »[15].

---

[7] *DT*, p. 66. Déjà Francis Jeanson avait écrit dans un langage sartrien : « Le Français d'Algérie est ce qu'il se fait être ; l'Arabe n'est que ce qu'il est – et c'est dire qu'il est tout ce qu'on le fait être » (Jeanson, F. « Cette Algérie conquise et pacifiée… », *Esprit* n° 166 (avril 1950), p. 620). Mais il s'agissait alors pour lui de moquer la prétendue connaissance que le colonisateur disait avoir du colonisé. Or Fanon accrédite celle-ci : « Et, de fait, le colon a raison quand il dit : "les" connaître » (*DT*, p. 66). C'est qu'il n'y a (encore) *rien* en dehors de cette connaissance : elle (in)forme ceux qui dans un même geste sont ainsi faits et connus.

[8] *PNMB*, p. 27. Le mot « livrée » est employé à plusieurs reprises par Fanon : *PNMB*, pp. 10, 92, 151.

[9] Balandier, évoquant les « grooms, boys, porteurs, graçons d'ascenseurs, amuseurs publics…. » écrivait : « pour [les noirs] la couleur de la peau est une livrée fatalement endossée » (Balandier, G. « Erreurs noires », *op. cit.*, p. 393).

[10] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 96.

[11] *Ibid.* p. 93.

[12] *PNMB*, pp. 90,92.

[13] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 10.

[14] Zamir, S. *Dark Voices, op. cit.*, p. 139.

[15] *PNMB*, p. 88.

Il poursuit : « Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis *fixé* »[16]. Or, cette fixation dans l'être noir ne serait-elle pas le pur pendant existentiel du gel de la dialectique de la maîtrise et de la servitude, de telle manière que Fanon trouverait chez Sartre les outils théoriques pour penser cette singulière « fin de l'histoire » et, peut-être, pour y mettre fin ?

Ontologie de l'altérité - au-delà de la maîtrise et de la servitude ?

« L'intuition géniale de Hegel », d'après Sartre, c'était « de me faire dépendre de l'autre *en mon être* »[17]. Il s'interrogeait pourtant : « malgré la richesse et la profondeur des aperçus de détail dont fourmille la théorie du Maître et de l'Esclave, parviendra-t-elle à nous satisfaire ? »[18]. Demeurant sur le terrain de l'idéalisme, identifiant être et connaissance, Hegel ne sacrifiait-il pas « l'être concret et individuel » engagé dans une « lutte ardente et périlleuse » ? D'où son « optimisme », la promesse d'une parfaite réciprocité au-delà de la maîtrise et de la servitude, d'une réconciliation génératrice d'une « totalité intermonadique ». Or, la « séparation ontologique » des consciences, ajoute Sartre, est irréductible ; l'ontologie peut certes décrire, mais elle n'ira jamais au-delà de ce « scandale »[19] . Le conflit sans fin des consciences, tel est ce que thématise Sartre dans sa « dialectique » du regard.

Le gel du circuit de la reconnaissance dans les relations Blanc/Noir ne serait-il pas en ce sens une exemplification de cette relation fondamentale à autrui ? Sartre identifiait toute relation à autrui à une forme d'*esclavage*, ce dernier n'étant pas un « résultat – historique et susceptible d'être surmonté » car « je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être »[20]. Mais cette position gomme selon Fanon la différence des relations Blanc/Blanc et Blanc/Noir, masque ceci que pour le Noir, et pour lui seul, « le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître »[21]. Le rapport de

---

[16] *Ibid.*, p. 93.

[17] Sartre, J.-P. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 276. C'était de poser que c'est « l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible » (*ibid.*, p. 275), que le moment de « *l'être pour l'autre* est un stade nécessaire du développement de la conscience de soi » (*ibid.*, p. 277).

[18] *Ibid.*, p. 277.

[19] *Ibid.*, pp. 282-283. Si l'ontologie découvre la « dispersion et lutte des consciences », elle ne peut que les laisser être « ce qu'elles sont » (*ibid.*, p. 283).

[20] *Ibid.*, p. 307.

[21] *PNMB*., p. 112, n. 22.

maîtrise et de servitude n'est pas solvable dans la lutte des regards, celle-ci fût-elle conçue à son image. Le jugement est sans appel : « Si les études de Sartre sur l'existence d'autrui demeurent exactes (dans la mesure, nous le rappelons, où *l'Être et le Néant* décrit une conscience blanche), leur application à une conscience nègre se révèle fausse »[22]. C'est le procédé *applicatif* lui-même qui est mis en cause en tant qu'il noie la singularité d'une situation dans les invariants ontologiques de l'altérité, en dénie l'historicité. Ce ne peut donc être que dans une certaine mesure, depuis un certain point de vue, celui justement d'une conscience blanche, que Sartre dit vrai[23]. Fanon, retournant à Hegel contre Sartre, en appellera par ailleurs dans *Peau noire, masques blancs* à la réconciliation des consciences blanche et noire[24].

La solution ontologique de Sartre reste pour Fanon insatisfaisante car elle n'élucide pas plus que la philosophie hégélienne le problème de la non-réciprocité en situation coloniale. Ainsi que le souligne Sekyi-Otu, la séparation ontologique des consciences n'en présuppose pas moins la nécessité d'une réciprocité, fût-elle conçue comme « 'relation négative' entre les êtres humains » ; réversibilité de l'objectivation de l'autre qui deviendra dans la *Critique de la raison dialectique* et dans une veine hobbesienne, « la terrible égalité du sabotage mutuel, de la frustration, de la domination et de la violence ». Ce que propose Sartre, c'est une « *dialectique négative de la réciprocité* »[25]. Certes, l'inégalité des consciences est ce qu'il tâche de penser dans la *Question juive* et ce sur les fondements mêmes de son ontologie phénoménologique. C'est aussi l'effort de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* : si chez Hegel, il y a « prétention réciproque » des consciences à « s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel », s'il y a « réciprocité des rapports », celle-ci est niée dans les relations hommes/femmes : « Comment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure ? »[26]. Pourquoi la femme s'est-elle soumise entièrement au « point de vue étranger » de l'homme sur elle ? Tel est à bien des égards la question que pose à son

---

[22] *Ibid.*

[23] Certains ne manqueraient pas de taxer cet argument de « particulariste ». S'il l'est, c'est dans la seule mesure où l'hétérogénéité des situations est l'effet même de la relation de maîtrise et de servitude. Désirer se soustraire à la *pensée* de cette relation, c'est reproduire, au sein même du discours, l'inégalité qui la fonde. Tant que cette dernière est de mise « dans les faits », on ne saurait faire qu'il y ait deux positions, non seulement de lutte, mais aussi d'énonciation, deux discours.

[24] *PNMB*, p. 180.

[25] Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*, pp. 63-64.

[26] de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 19.

tour le psychiatre martiniquais. Mais ce dernier fait un pas de plus en dénommant « réciprocité » toute relation, qu'elle soit égalitaire ou non, et en diagnostiquant non plus tant une inégalité qu'une rupture du lien interne des consciences, une non-relation qui n'invalide pas pour autant la dépendance : il y a, pourrait-on écrire, ~~*relation*~~ *de maîtrise et de servitude*. Si de Beauvoir ne peut cesser, comme le dit Judith Butler, de nommer « les femmes [...] en tant qu'Autre », de faire d'elles « les pendants négatifs des hommes »[27], Fanon, lui, affirme que cet « autre absolu » qu'est le Noir n'est finalement rien d'autre qu'un non-autre, exclu du champ de l'altérité blanche, ce champ dans lequel se meut la philosophie sartrienne. Le geste fanonien se présente comme une mise à l'épreuve de l'ontologie de l'altérité (du *pour-autrui*) de Sartre, comme une contestation de la figure-concept indifférencié de l' « Autre ». Cependant, loin de congédier l'interrogation ontologique, Fanon ne cesse de penser le *problème de l'être* en situation coloniale. Il le disait dès sa thèse de psychiatrie : ce n'était pas seulement sous l'angle psychanalytique, mais aussi sous l'angle ontologique que « le problème de l'Histoire »[28] exigeait d'être abordé.

Une « zone de non-être » – la désontologisation

À l'instar de Beauvoir se recommandant de Hegel, Fanon se refuse à accorder une « valeur substantielle » au « mot être » car celui-ci a un « sens dynamique » : « *être* c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste »[29] : « on ne naît pas noir, on le devient » aurait-il pu écrire. Il avait cependant lu le premier roman de Chester Himes, *S'il braille lâche-le,* qui, bien que publié en 1945, quatre ans avant *Le deuxième sexe*, peut être lu comme une déconstruction par anticipation de l'argumentaire beauvoirien : « Il m'est venu une drôle d'idée à ce moment là ; je me suis mis à me demander quand est-ce que les Blancs commencent à devenir blancs – ou plutôt, quand est-ce qu'ils commencent à perdre leur blanc »[30]. La question se renverse : il ne s'agit plus de retracer, comme le fait de Beauvoir, une histoire, une « formation » qui rendrait compte de l'être-devenu blanc (ou noir) mais de penser le devenir non-blanc (non-noir) ; être, ce n'est pas être devenu, c'est (être en) *devenir*. On peut perdre sa couleur, on ne peut savoir comment on l'a acquise. Le processus de racialisation est moins qu'une histoire,

---

[27] Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 73.

[28] *Thèse de psychiatrie*, p. 59.

[29] de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 27.

[30] Himes, C. *S'il braille, lâche-le.* Paris : Gallimard, 1998, p. 70.

pas même une histoire biffée ou refoulée, et se défaire de sa race, c'est précisément ne plus « faire une histoire » de sa couleur. Ce que révèle Himes, c'est l'être racial en tant que *problème* : le « problème noir » ne signifie pas seulement que la race *fait* problème, mais, plus fondamentalement, qu'elle *est* problème. Cela, Du Bois le savait déjà : « quel effet ça fait d'être un problème ? »[31] écrivait-il. Pour Fanon, l'être du colonisé ne peut cesser d'être (en) question ; il est condamné à se poser sans cesse cette question : « 'Qui suis-je en réalité ?' »[32].

Mais cette question s'inscrit chez Fanon dans une série d'interrogations qu'il hérite de la philosophie existentielle et qu'il déplace sur une autre scène. Fanon entend poursuivre l'œuvre de « [Nietzsche et Kierkegaard qui], écrit Wahl, ont fait d'eux-mêmes des problèmes »[33]. Ainsi que le disait Lévinas, lecteur de Heidegger : « Nous sommes la question de l'être » ; l'être est « essentiellement problème ». « L'ontologie c'est notre existence même »[34]. Ce que Heidegger avait redécouvert, c'était l'être-verbe contre l'être-substance, c'était la *transitivité* du verbe être et donc celle de l'existence elle-même : « le verbe être a toujours un complément direct : je *suis* ma douleur, je *suis* mon passé, je *suis* mon monde »[35]. C'est pour exprimer cet être qui n'est plus copule, attribution, qu'on souligne « le mot *est* (comme cela est fréquent dans la littérature existentialiste contemporaine) »[36] et comme cela l'est tout autant chez Fanon[37]. Ce que révèle ce dernier, c'est la transitivité du racisme[38]. La conscience noire est *conscience… du racisme* ; les Noirs transitent le drame racial : « Ils existent leur drame »[39]. Transitivité qui est aussi celle de la race elle-même : le Noir « a à être » noir, à se soucier, assumer *sa* situation-nature noire. De là cette proposition qui n'est qu'en

---

[31] Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 9.

[32] *DT*, p. 300. Ne déceler là qu'un problème d'*identité*, plutôt qu'un problème proprement ontologique, c'est mésinterpréter la pensée fanonienne, ignorer cette stratégie qui consiste à (re)situer (historiquement, socialement) en un autre lieu et sous un mode qui est tout autre que celui de l' « application » des interrogations parfois conçues comme indépendantes de tout contexte.

[33] Wahl, J. *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel : La Baconnière, 1944, p. 8.

[34] Levinas, E. « L'ontologie dans le temporel » *in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 2001, pp. 114-115.

[35] Levinas, E. « De la description à l'existence » *in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 140. Cf.. également Marcel, G. *Être et avoir*. Paris : Aubier, 1935, p. 224.

[36] Levinas, E. « De la description à l'existence », *op. cit.*, p. 140.

[37] Chez Fanon, la thèse de la transitivité de l'être se liera intimement à celle du transitivisme psychologique en sorte que les deux aspects psychanalytique et ontologique du « problème de l'histoire » ne seront que les deux faces d'une même pièce.

[38] « Le complexe de supériorité des nègres, leur complexe d'infériorité ou leur sentiments égalitaire sont *conscients*. A tout instant, ils les transitent » (*PNMB*, p. 122).

[39] *Ibid.*, p. 41.

apparence tautologique : le Noir *est* noir. Fanon ne se contente pourtant pas de se livrer à un tel exercice de philosophie existentielle ; il rejoue autrement et se joue de la transitivité : « le Malgache peut parfaitement supporter de ne pas être un Blanc. Un Malgache est un Malgache ; ou plutôt non, un Malgache n'*est* pas un Malgache : il existe absolument sa 'malgacherie'. S'il est Malgache, c'est parce que le Blanc arrive »[40]. Être malgache, c'est avoir été fait tel par le Blanc ; mais c'est tout aussi bien « ne pas être », car c'est n'exister que *par* l'autre : « le Malgache n'existe plus ; [...] le Malgache *existe avec l'Européen* »[41]. « Être avec » (*mitsein*) le Blanc signifie pour le Noir « ne pas être » : « le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc »[42] ; assumer son « être noir », ce n'est plus que le représenter sans fin pour le Blanc, jouer son rôle dans le spectacle de la race. Le Noir n'a pas d'autre « être » à opposer au Blanc, « pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc »[43]. C'est là une singulière relecture de l'*être et le néant*, puisque la ~~relation~~ à l'autre, loin d'être inscrite ontologiquement, est ce qui, au contraire, nie tout être : « le Noir n'aura pas [...] à éprouver son être-pour-autrui »[44]. C'est pourquoi « 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 »[45]. Penser la colonisation exige une *désontologisation* : « 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 »[46].

Fanon critique sévèrement l'introduction d'Alioune Diop à *La philosophie bantoue* de Placide Tempels[47], philosophie qui selon ce dernier était tributaire d'une « ontologie logiquement cohérente », inassimilable à la nôtre. Or, pour Diop, cette ontologie s'offre comme un remède à la « misère métaphysique de l'Europe » ; le « génie noir doit cultiver ce qui fait son originalité », à savoir son étrangeté à toute « culture conçue comme volonté révolutionnaire », comme progrès, ce dernier n'étant

---

[40] *Ibid.*, p. 79.

[41] *Ibid.*, p. 78.

[42] *Ibid.*, p. 88.

[43] *Ibid.*, p. 89.

[44] *Ibid.*, p. 88.

[45] *Ibid.* Lorsqu'un Balandier dénonce et cherche à défaire le « mythe nègre » (Balandier, G. « Le noir est un homme », *Présence Africaine* n°1 (octobre-novembre 1947), pp. 31-36). il prouve certes que le Noir n'est pas ce qu'on *fait* et *dit* de lui, il ne démontre pas encore, ainsi que le laisse pourtant suggérer le titre de son article, qu'il « est un homme » : il le dénude, le libère de sa « livrée » noire, mais ne lui donne pour autant aucun autre « être ».

[46] Ibid, p. 88.

[47] Tempels, P. *La philosophie bantoue*. Paris : Présence Africaine, 1961.

peut-être rien d'autre que la traduction de « griefs contre la vie »[48]. Certes, rétorque Fanon, dans la société (« fermée ») bantoue, seules règnent les « relations ontologiques des Forces », excluant toute « relation exploitant-exploité » qui serait le ferment d'une volonté révolutionnaire. Mais « nous savons que la société bantoue n'existe plus »[49] comme « *depuis Galliéni le Malgache n'existe plus* »[50], formules qui témoignent tout autant d'un bouleversement des formes d'existence que de la ruine de toute existence, d'une *(in)existence*. C'est qu'à présent la « société » bantoue est fondamentalement « ouverte », au sens où on l'a éventrée, où on lui a enlevé toute vie. En appeler au réveil d'une philosophie africaine, à une culture qui est « joie de vivre », c'est cultiver une joie de mort[51]. Chercher à « retrouver l'Être dans la pensée bantoue » est un projet mortifère, un déni de ce qui est bel et bien une mort clinique : « la ségrégation n'a rien d'ontologique. Assez de ce scandale »[52].

« L'existence des Bantous se situe sur le plan du non-être, de l'impondérable »[53]. Comme le dit Achille Mbembe, ce n'est pas tant comme Autre radical que se révèle le colonisé que comme *néant*[54] ; le colonisé (n') est *rien*. La vie quotidienne dans les colonies révèle, dira Fanon le « néant du colonisé »[55]. Le psychiatre martiniquais détourne la conception hégéliano-heideggérienne de la conscience-néant partagée par Sartre et Kojève et selon laquelle la conscience est pouvoir de ne pas être ce qu'elle est - et d'être ce qu'elle n'est pas -, de telle manière que ce néant ne saurait s'exercer que sur un donné qu'il nie. Mais à quoi a affaire la

---

[48] Diop, A. cité par Fanon, *PNMB*, pp. 149, 150.

[49] *PNMB*, p. 150.

[50] *Ibid.*, p. 76.

[51] Senghor exécutait un tour de passe-passe plus condamnable encore lorsque, identifiant culture et « action révolutionnaire » et se revendiquant de Marx, il affirmait : « Sartre rencontre ici le philosophe bantou » (Senghor, L. S. « Le problème de la culture » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*, *op. cit.*, p. 93 *sq.*).

[52] *PNMB*, p. 150. La critique de Fanon s'inspire de celle de Césaire. Pour ce dernier, le message de Tempels était le suivant : « Vous allez au Congo ? Respectez, je ne dis pas la propriété indigène (…), je ne dis pas la liberté des indigènes (…), je ne dis pas la patrie congolaise (…), je dis : Vous allez au Congo, respectez la philosophie bantoue ». Tuons l'homme noir s'il le faut, mais préservons son « esprit humain » ; reconnaissons sa « valeur humaine » sans nous soucier de l' « amélioration de [sa] situation économique ou matérielle » ; car, « la pensée des Bantous étant ontologique, les Bantous ne demandent de satisfaction que d'ordre ontologique » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 44-45). Il n'y a plus qu'à remarquer que les Bantous ont situé l'homme blanc (le colon) au sommet de la hiérarchie des forces pour s'assurer du bien-fondé ontologique du colonialisme.

[53] *PNMB*, p. 150.

[54] Mbembe, A. *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 239.

[55] *L'an V*, p. 61.

conscience colonisée sinon à son propre néant ? Si la conscience est néantisation, elle est à présent désœuvrée. C'est, pour reprendre la notion que Georges Bataille opposait à la conception kojévienne de la fin de l'histoire comme fin de la négativité (fin de l'action), une *négativité sans emploi* corrélative de cette fin de l'histoire qu'est le colonialisme. Bataille et Fanon représenteraient en ce sens, dans l'après-guerre, deux alternatives, irréductibles l'une à l'autre, à Kojève. C'est que pour le psychiatre martiniquais, le néant n'est plus rien d'autre que l'effet d'un *a-néantissement* dans lequel la conscience joue un rôle nul : « Sentiment d'infériorité ? Non, sentiment d'inexistence »[56]. Ce qu'exige de penser la colonisation, c'est l'existence-sans-être - contre l'existence-comme-être -, une (in)existence qui est aussi une existence absolue car se révélant dans l'immanence de sa disparition : « Quand on se met en tête de vouloir exprimer l'existence, on risque de ne rencontrer que l'inexistant »[57]. Faire du néant l'être du colonisé a aussi pour le psychiatre martiniquais une fonction stratégique : c'est neutraliser l' « être noir » fait par le Blanc en prouvant son identité avec le non-être. C'est déjà contester le schème colonial du double : on ne dira plus que le Noir est noir *et* blanc, sans aucune issue à cette conscience malheureuse, mais plutôt qu'il n'est *ni* noir *ni* blanc, qu'il n'est rien et que, par conséquent, c'est à lui à présent de se faire être.

Comme l'homme sombrant dans la folie, cet homme dont la *weltanschauung* s'effondre, le colonisé « a l'impression de toucher le néant »[58]. L'angoisse de néant, chère à Kierkegaard et Heidegger, cède la place à un néant « en chair et en os ». De là, soit le colonisé sombrera, soit il « [renaîtra] à une autre existence »[59]. Fanon le dit dès l'introduction de *Peau noire, masques blancs* : « Il y a une zone de non-être, une région extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d'où un authentique surgissement peut prendre naissance »[60]. Il demeure en cela fidèle à Sartre : si le néant est la situation du colonisé, alors tout projet de libération devra prendre racine en lui pour s'arracher à lui : ce que le Noir *a à être* (pour enfin être), c'est son non-être. Les pièces de théâtre de jeunesse de Fanon révélaient déjà ces préoccupations : « Chacune des consciences en scène a réalisé le *saut* – Du néant à

---

[56] *PNMB*, p. 112.
[57] *Ibid.*, p. 111
[58] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*. Nantes : Areffpi, 1986, pp. 60-61.
[59] *Ibid.*, p. 61.
[60] *PNMB*, p. 6.

l'être justifié – De l'Être injustifié au néant »[61]. Du néant à l'être, c'est à ce voyage que Fanon convie le colonisé.

2) Une phénoménologie postcoloniale (négritude 1)

Le retour du primitif – la certitude sensible

Cette quête ontologique, Fanon l'initie dans le cinquième chapitre de *Peau noire, masques blancs*, « L'expérience vécue du Noir ». Celle-ci est une phénoménologie en un double sens : comme description en première personne du vécu de la conscience nègre, mais aussi, en un sens hégélien, comme voyage d'une conscience engagée dans un procès dialectique. Cette phénoménologie qui se dit du point de vue de la conscience qui la vit, et non plus du philosophe qui la récapitule, va s'offrir comme répétition et subversion de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Et ce procès phénoménologique est indissociablement un procès épistémique ; il donne naissance à un (se) savoir de la conscience nègre, à une *connaissance* qui se substitue à l'impossible re-connaissance et qui prend racine dans un « secret » : « [Le Blanc] me fouilla les poches. [...] Partout, c'était du connu. Or, c'était évident, je possédais un secret »[62]. Ce secret, c'est celui de l'identification du moi-nègre au monde, de leur « active communion », de leur fusion, ce que révèle Senghor : « à toutes les sollicitations du monde, le corps nègre, l'âme nègre est perméable »[63], car le nègre est un « être aux sens ouverts, perméable à toutes les sollicitations, aux ondes mêmes de la nature »[64]. Tandis que le Blanc se place « en face de l'objet », le « tient à distance » et « l'*assimile* »[65], le nègre le « sent », en est « *é-mu* », « *s'assimile* » à lui[66]. Et Fanon de répéter l'axiome

---

[61] Fanon, F. *Une pièce de théâtre ayant pour personnages Polixos, Épithalos, Audaline, etc*. Inédit, Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), p. 2. Cette pièce est habituellement mentionnée sous le titre *Les mains parallèles* que nous utilisons dans la suite du texte.

[62] *PNMB*, p. 103.

[63] Senghor, L. S. « Ce que l'homme noir apporte » *in L'homme de couleur*. Paris : Plon, 1939, p. 294. Cité par Fanon, *PNMB*, pp. 102-103.

[64] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 254.

[65] Fanon écrit : « Le Blanc veut le monde ; il le veut pour lui tout seul. Il se découvre le maître prédestiné de ce monde. Il l'asservit » (*PNMB*, p. 103).

[66] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *op. cit.*, p. 255.

senghorien : « *L'émotion est nègre comme la raison hellène* »[67]. Ce que retient Fanon de Senghor, ce n'est ainsi rien d'autre que son *primitivisme*, car Senghor ne maintient-il pas que « *le nègre est l'homme de la nature* »[68] ? Lorsque Fanon prétend avoir retrouvé « l'Un primordial », la « co-existence » du moi et du monde, il marche dans les pas de Senghor et accentue encore le trait : « Oui, nous sommes (les nègres) arriérés, simples, libres dans nos manifestations »[69]. Il subordonne l'*être-au-monde* phénoménologique à la (con)fusion senghorienne : « Nous sommes dans le monde. Et vive le couple Homme-Terre ! » ; « J'épouse le monde ! Je suis le monde ! »[70] : la primitivité se substitue à la transitivité (de l'être).

Le geste senghorien était celui non d'une négation des thèses primitivistes-racistes[71] - celles de Gobineau par exemple - mais d'un *retournement du stigmate*, ce retournement étant, d'après Fanon, l'opération fondamentale de la *négritude* - résumée dans l'appropriation du mot « nègre » - comme « activité axiologique inversée, [...] valorisation du rejeté »[72]. La négritude est renversement des (é)valuations, bouleversement des valeurs : les signes négatifs se muent brusquement en signes positifs ; la couleur noire devient « couleur vertueuse ». « Alors, il devint réel que non seulement le noir-couleur était valorisé, mais le noir-fiction, le noir-idéal, le noir dans l'absolu, le noir-primitif, le nègre »[73]. Mais la reprise fanonienne du primitivisme de Senghor a un aspect caricatural. Si Fanon « en fait trop », c'est que l'enjeu pour lui est de rejouer la négritude sous le mode de la *parodie*. Dénommer « secret » ce qui n'était qu'une inversion des jugements les plus éculés sur la nature noire, n'était-ce pas déjà moquer la négritude ? Plus tôt dans *Peau noire, masques blancs*, le psychiatre martiniquais donnait déjà lieu aux mêmes assertions, mais ceci alors à seule fin d'en

---

[67] *PNMB*, p. 102.

[68] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *op. cit.*, p. 254. Le philosophe martiniquais René Ménil reprochera précisément à Senghor de « [remettre] au goût du jour le mythe du "noble et bon sauvage" » (Ménil, R. « Sens et non-sens » *in Antilles déjà jadis* précédé de *Tracées*. Paris : Jean Michel Place, 1999, p. 70).

[69] *PNMB*, p. 102.

[70] *Ibid.*, pp. 102-103. Cf. Merleau-Ponty : « je suis fondé à dire que je suis le monde » (Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1979, p. 82).

[71] Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel avait évoqué « l'état de barbarie et de sauvagerie » dans lequel demeurait plongé l'homme (noir) africain, étranger à toute civilisation - l'Afrique est « sans aucun rapport avec l'Europe » -, à toute histoire - il n'y a qu'une « suite d'accidents » -, à toute objectivité ; « l'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté », à l'état brut, l' « homme naturel ». (Hegel, G. W. F. *La raison dans l'Histoire, Introduction à la Philosophie de l'Histoire*. Paris : 10/18, 1979, « L'Afrique », pp. 245-269).

[72] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 33.

[73] *Ibid.*, p. 33.

dénoncer le narcissisme : « Je suis Noir, je réalise une fusion totale avec le monde, une compréhension sympathique de la terre, une perte de mon moi au cœur du cosmos [...]. Si je suis Noir, [...] c'est parce que [...] j'ai pu capter toutes les effluves cosmiques »[74]. Le discours senghorien devient pure litanie et lorsque Fanon s'inscrit dans le procès de cette répétition des mots d'ordre de la négritude, c'est pour reconduire - et éconduire - ce discours à sa pure fonction stratégique. Il s'agit avant tout de résister et de ruser face au Blanc : « Le Blanc eut l'impression pénible que je lui échappais, et que j'emmenais quelque chose avec moi ». Le nègre est un « nègre *retrouvé* », ce monde qu'il *est* est un monde conquis, mais c'est avant tout un monde « pour le « [Blanc] et les siens *perdu* ». Le « tour de magicien » qu'opère Fanon, héritier en cela de l' « Orphée noir » de Sartre, est un vol de monde[75]. Le primitivisme fanonien, écrit Nigel Gibson, « parodie l'idée [...] du Noir primitif, un être de sens, non de raison »[76]. C'est un *primitivisme stratégique*. La primitivité est un stade de la phénoménologie de la conscience nègre, la répétition du moment hégélien de la *certitude sensible* qui « a [l'objet] devant soi dans toute sa plénitude », mais qui est « la plus abstraite et la plus *pauvre vérité* » car elle ne peut exprimer que ceci : « la chose est »[77]. Or, les déterminations les plus immédiates et les plus abstraites de l'être, nous dit Hegel, l'identifient au néant, leur jeu ouvrant sur le devenir. C'est dans ce jeu, depuis la zone de non-être, que le Noir se fait être en conquérant la reconnaissance du Blanc qui, enfin, « se tourne vers lui » pour lui « demander un peu de nourriture humaine ». « Enfin j'étais reconnu, je n'étais plus un néant »[78]. De même Fanon concevra pour un moment, dans « Antillais et Africains », la négritude comme « refonte du monde », unification défaisant la dualité des mondes - la conscience malheureuse - de l'homme noir et le promouvant à l'être : elle est « la première expérience métaphysique, ou si l'on préfère ontologique »[79] de l'Antillais.

Pour Fanon, à la différence de Senghor, la certitude sensible n'est jamais un donné immédiat ; c'est toujours déjà la certitude d'une conscience colonisée. La primitivité, corrélative de l'(in)existence, est l'effet d'une négation (coloniale) et donc d'une médiation. Qui plus est, ce *retour du primitif* ne saurait être le premier moment de l'histoire de la conscience nègre. C'est parce que celle-ci a échoué à combattre le racisme avec les armes de la raison qu'elle se (re)jette dans l'irrationalité : « J'avais rationalisé le monde et le monde m'avait rejeté au nom du préjugé de couleur. Puisque,

---

[74] *PNMB*, p. 36.

[75] *Ibid.*, p. 103.

[76] Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*, *op. cit.*, p. 31.

[77] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*, *op. cit.*, pp. 81-82.

[78] PNMB, p. 104.

[79] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 34.

sur le plan de la raison, l'accord n'était pas possible, je me rejetais vers l'irrationalité »[80]. L'irrationnel n'est plus le *passé* et le *dépassé* par la raison ; le retour à la non-raison est aussi un *devenir* tandis qu'*à présent* la raison se dit au passé. La certitude sensible n'est plus le premier moment, un commencement de l'histoire (ou une « pré-histoire »), mais l'*effet de sa fin,* du gel du procès dialectique. La phénoménologie postcoloniale « commence » comme (re)commencement stratégique : « J'avais, pour les besoins de la cause, adopté le processus régressif »[81].

La position primitive sera néanmoins vouée à l'insatisfaction : « Je devais vite déchanter ». Le Blanc se défend : « 'Vos qualités ont été épuisées par nous. Nous avons eu des mystiques de la terre comme vous n'en connaîtrez jamais. Penchez-vous sur notre histoire, vous comprendrez jusqu'où est allée cette fusion' »[82]. On ne défait pas si aisément le *sens* de l'histoire car celui qui l'a *déjà* vécue ne cesse d'affirmer qu'elle est *une*. Le recommencement ne peut être que pure répétition. Faisons un pas en arrière, ce ne sera jamais que pour refaire le *même* pas en avant : « J'eus alors l'impression de répéter un cycle »[83].

Conscience de l'histoire et négation (de la) dialectique

La conscience nègre doit franchir un stade, elle doit devenir conscience de l'histoire (noire), revendication d'un passé propre à opposer à l'histoire universelle-occidentale, appel à l'existence de civilisations (révolues) noires. C'est là un authentique saut du moment de la certitude sensible à celui de la récapitulation de l'histoire du monde (noir), un bon du « début » à la « fin ». Or, un tel grand écart allant jusqu'à la quasi-identification de la primitivité et du terme de l'histoire est caractéristique de la négritude. Le tour de force de Senghor est en somme d'affirmer que la *vie primitive est une forme achevée de civilisation*. « Civilisés jusqu'à la moelle des os ! L'idée du nègre barbare est une invention européenne »[84] écrivait Frobénius. D'où la tâche d'une (re)découverte de l'histoire noire, d'un déchiffrage du *palimpseste*, d'une restauration du texte original recouvert par des siècles de colonisation : « Je fouillais vertigineusement l'antiquité noire. Ce que j'y découvris me laissa pantelant ».

---

[80] *PNMB*, p. 99.
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*, p. 104.
[83] *Ibid.*
[84] Frobénius, F. G. cité par Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 37.

Ce que Fanon retrouve, c'est une « catégorie historique valable » : « le Blanc s'était trompé, je n'étais pas un primitif, pas davantage un demi-homme ». Mais l'essentiel n'est pas cette découverte elle-même ; c'est à nouveau la *victoire* obtenue sur le Blanc : « Je remettais le Blanc à sa place. [...] Le Blanc, c'était visible, grondait. Son temps de réaction s'allongeait indéfiniment… J'avais gagné. J'exultais »[85]. Ainsi les moments phénoménologiques ne sont pour Fanon qu'autant de déplacements dans ce qui est en quelque sorte une guerre de mouvement. Mais à nouveau le Blanc se défend : « 'Laissez là votre histoire, vos recherches sur le passé et essayez de vous mettre à notre rythme. [...] Ainsi, à mon irrationnel, on opposait le rationnel. A mon rationnel, le 'véritable rationnel'. À tous les coups, je jouais perdant »[86]. Ce qui met en mouvement la conscience nègre, c'est la conscience blanche en tant qu'elle s'exprime depuis le point de vue d'une histoire *achevée*. C'est pourquoi la phénoménologie postcoloniale ne peut être qu'une confrontation permanente avec la phénoménologie de l'esprit (blanc), la dialectique de la conscience noire une joute avec la dialectique historique du monde blanc : « Le champ de bataille délimité, j'entrai en lice »[87] . La stratégie fanonienne est celle du *contrepoint*.

Fanon accuse la logique dialectique d'être instrument de linéarisation et d'homogénéisation du procès historique : « On me démontrait que ma démarche n'était qu'un terme dans la dialectique »[88]. En effet, Sartre, dans sa préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* éditée par Senghor, avait fait de la négritude le « temps faible d'une progression dialectique », le moment de la négativité (antithèse) contre l' « affirmation [...] de la suprématie du Blanc » (thèse). C'est pourquoi, dit le philosophe, la « Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière »[89]. Certes, il n'est plus question pour le Noir de refaire une histoire déjà faite par le Blanc, mais de s'inscrire dans le devenir de la « race universelle des opprimés »[90]. Cette cooptation inquiète néanmoins fortement Fanon : « Quand je lus cette page, je sentis qu'on me volait ma dernière chance »[91], car

---

[85] *PNMB*, p. 106.

[86] *Ibid.*

[87] *Ibid.*, p. 92.

[88] *Ibid.*, p. 107.

[89] Sartre, J.-P. « Orphée noir » *in Situations III*. Paris : Gallimard, 1949, p. 280. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 108. Déjà, chez les poètes réunis dans l'*Anthologie*, en particulier chez Jacques Roumain, « communiste noir » haïtien, ce passage est sur le point de se produire : « Un pas de plus la Négritude va disparaître tout à fait » (*ibid.*, p. 281), car « la Négritude n'est pas un état, elle est pur dépassement d'elle-même » (*ibid.*, p. 283). La notion de négritude « passe » dans celle de prolétariat.

[90] *Ibid.*, p. 281.

[91] *PNMB*, p. 108.

le chemin, le *sens* de la libération, est ainsi tracé *par avance* pour l'homme de couleur, *avant* même qu'il n'entre en scène : « Et voilà, ce n'est pas moi qui me crée un sens, mais c'est le sens qui était là, pré-existant, m'attendant » ; le Noir n'a plus qu'à « [attendre] cette chance historique »[92]. Dans ses *Réflexions sur la question juive*, Sartre écrivait : « Qu'est-ce à dire sinon que la révolution socialiste est nécessaire et suffisante pour supprimer l'antisémite ; c'est *aussi* pour les Juifs que nous ferons la révolution ». Qu'est-ce à dire sinon que le « nous » (européens révolutionnaires) et le « eux » juifs continuent de former deux ensembles exclusifs. Le « nous » sartrien est ce « *nous* qui ne sommes pas Juifs ». Que faire alors en attendant la « révolution future » ? Faisant siennes les paroles de Wright, « il n'y a pas de problème noir aux Etats-Unis, il n'y a qu'un problème blanc », Sartre dit « de la même façon que l'antisémitisme n'est pas un problème juif : c'est *notre* problème ». C'est pourquoi « c'est à nous », pas aux Juifs, de fonder une ligue contre l'antisémitisme ; c'est à l' « ami » des Juifs de prouver que « le destin des Juifs est *son* destin »[93]. La grammaire sartrienne dérange Fanon qui reste celui *pour* lequel - pas même « au nom » duquel - l'autre blanc parle et agit, celui qui ne se dit encore qu'à la troisième personne, toute phénoménologie étant congédiée. S'il est vrai que le racisme est un « problème blanc », il est dangereux d'en inférer que sa solution doit être une « solution blanche ». C'est là en appeler à une liberté *donnée* - au double sens de définie *a priori* et d'octroyée -, c'est reproduire le geste de l'abolition de l'esclavage, en sorte que la dialectique révolutionnaire continue de s'accommoder de l'antidialectique coloniale.

L'erreur, c'est de vouloir « helléniser », « orphéiser » l'homme noir, de le faire participer *trop tôt* à l'universel : « J'ai *à peine* ouvert les yeux qu'on avait bâillonnés, et *déjà* l'on veut me noyer dans l'universel ? »[94]. C'est là une violence exercée contre la *temporalité* de la conscience. Sartre, l' « ami des peuples de couleur », leur démontre « la relativité de leur action », leur révèle *par anticipation* leur propre devenir, comme si le voyage de la conscience noire ne pouvait se faire sans un guide lui indiquant à chaque étape le point d'arrivée suivant et les embûches qu'elle ne manquerait de rencontrer, sans un discours qui aurait toujours un *temps d'avance* sur la révélation à elle-même de la conscience : « La dialectique qui introduit la nécessité au point d'appui de ma liberté m'expulse de moi-même »[95].

---

[92] *Ibid.*, p. 109.

[93] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, pp. 182-185.

[94] *PNMB*, p.151. Nous soulignons.

[95] *Ibid.*, p. 109. Fanon ne revendique jamais une hétérogénéité irréductible des « histoires » blanche et noire, mais en appelle à penser leurs conditions de *compossibilité* afin d'être en mesure de penser adéquatement l'Histoire au singulier.

Une dialectique éclatée – la certitude subjective

« J'ai besoin de me perdre dans ma négritude, de voir les cendres, les ségrégations, les répressions, les viols, les discriminations, les boycottages »[96]. Sartre, cet « hégélien-né », se révèle infidèle à son maître : il « avait oublié que la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi »[97]. Sartre ne dit rien d'autre à son interlocuteur noir que ceci : « 'Tu changeras, mon petit ; quand j'étais jeune, moi aussi… tu verras, tout passe.' »[98]. La négritude, ce n'est que l'*enfance* de la révolution. Or, dit Fanon, « la conscience engagée dans l'expérience ignore, doit ignorer les essences et les déterminations de son être »[99]. À nouveau, l'absolu fanonien est un *absolu stratégique* : il ne s'agit pas tant de nier les déterminations que d'en appeler à une méconnaissance délibérée : « *j'avais besoin* d'ignorer »[100].

« La conscience noire se donne comme densité absolue, comme pleine d'elle-même, étape, pré-existante à toute fente, à toute abolition de soi par le désir »[101]. Se situer en deçà du désir, c'est revenir, dans les termes de Hegel-Kojève, au stade de la *certitude subjective* (certitude de soi-même) qui ne saurait prétendre à la « vérité objective » dans la mesure où elle est certitude d'une conscience qui ne s'est pas encore mesurée à une autre conscience. C'est ainsi se situer en deçà de toute dialectique de la maîtrise et de la servitude. Fanon fait retour à la pure identité du « je = je » qui, à présent, *succède* et s'offre comme échappatoire à la conscience malheureuse de l'homme noir. Le temps de la phénoménologie hégélienne est renversé : le « ne plus » se substitue au « pas encore ». Ce retour est tentative de se soustraire à l'emprise du maître, se rendre indépendant de lui, non par la lutte qui est dépassement de la dépendance, mais par une forme d'évanouissement et de « régression » en deçà de toute lutte : « la conscience noire est immanente à elle-même. Je ne suis pas une potentialité de quelque chose, je suis pleinement ce que je suis. [...]. Ma conscience nègre ne se

---

[96] *Ibid.*, p. 151.

[97] *Ibid.*, p. 108. Sartre a oublié « que [la] négativité tire sa valeur d'une absoluité quasi substantielle » (*ibid.*). Si cet *absolu* se révèlera - « au futur » - n'être qu'un moment du procès historique (Lukács, G. *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1960, p. 233), il n'en est pas moins pour Fanon ce qui, « au moment » (présent) de son avènement, a un pouvoir de suspension de toute histoire.

[98] *PNMB*, p. 109.

[99] *Ibid.*, p. 108.

[100] *Ibid.*, p. 109.

[101] *Ibid.*

donne pas comme *manque*. Elle *est*. Elle est adhérente à elle-même »[102]. Déjà Césaire arguait dans son *Discours sur le colonialisme* que les « sociétés détruites par l'impérialisme [...] n'étaient, malgré leurs défauts, ni haïssables, ni condamnables » pour cette pure et simple raison qu' « elles se contentaient d'être »[103]. C'était là en somme mettre un point d'arrêt aux caractérisations de l' « être noir ». De même, pour Fanon, poser que « *le Noir est* », c'est dire que rien de plus ne peut légitimement être dit de lui, c'est invalider par avance toute adjonction ou soustraction d'attribut (ce qui lui « manque »), couper court à toute définition de la race. C'est une stratégie de l'*intransitivité* de l'être noir.

La phénoménologie devient dans les mains de Fanon une *histoire des stratégies de la conscience*. Que la colonisation soit une fin de l'histoire n'implique aucunement que ceux qui sont restés dans son ombre doivent revivre le *même* voyage, parcourir les *mêmes* étapes, pour parvenir à la *même* fin, selon une conception *historiciste* qui n'est peut-être pas tant celle de Hegel que d'un certain hégélianisme. Fanon produit un éclatement de la tragédie de la conscience occidentale retracée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Celle-ci devient parcourable dans tous les sens, avec tous les sauts et les ruptures possibles, en vertu de déplacements de la philosophie hégélienne qui sont tout autre chose qu'un anti-hégélianisme. Embrassant du regard la totalité de cette histoire blanche, c'est une fragmentation ou mieux un *désordonnancement* et un r*éordonnancement* de ses moments que Fanon opère, de telle manière que ceux-ci s'avèrent susceptibles de recombinaisons diverses, multipliant les modalités d'historicisation[104].

Cette position « subjective » va néanmoins, à l'instar des stades qui la précèdent, révéler ses limites, car en appeler à une intransitivité de l'être noir, c'est non mettre fin, mais au contraire intensifier la conscience de la race, c'est condamner le Noir à ne cesser de répéter : « je suis un nègre, je suis un nègre, je suis un nègre… »[105], la transitivité de la race faisant retour par réduplication du sujet dans l'attribut : « le Noir *est* » = « le Noir est noir ». Par ailleurs, la limite de la stratégie du contrepoint est d'avoir été avant tout mécanisme de défense : la phénoménologie de la conscience noire s'est construite comme réaction aux offensives du Blanc. Et en dernière instance, elle succombe à l'attaque sartrienne qui est bel et bien parvenue à « [rompre la] position

---

[102] *Ibid.*

[103] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 25.

[104] Une telle déconstruction de l'*historicisme*, pour être salutaire, n'en est pas pour autant dénuée de toute menace, en particulier, Fanon le sait, si elle est mise en œuvre pour défendre des stratégies de pure inversion identifiant l'origine et l'achèvement, le commencement et la perfection.

[105] *PNMB*, p. 112.

irréfléchie » de Fanon : « Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie. Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné »[106]. Cette conclusion ne peut qu'évoquer celle d'« Antillais et Africains »[107]. Si « L'Antillais 1945 est un nègre… », s'il s'identifie à ses « chers frères » d'Afrique, ces derniers refusent pourtant d'authentifier sa négritude ; ils « [disent] non à l'Antillais » qui trop longtemps a posé l'équation « noirceur = faute ». Ce refus, c'est la « deuxième expérience métaphysique » de l'Antillais : « Hanté par l'impureté, accablé par la faute, sillonné par la culpabilité, il vécut le drame de n'être ni blanc ni nègre »[108]. Il vécut en somme le drame d'être mis en face de son propre néant. La phénoménologie de la conscience nègre se conclut sur ces mots : « Irresponsable, à cheval entre le Néant et l'Infini, je me mis à pleurer »[109].

Psychologie ascensionnelle – la plongée dans le grand trou noir

Si l'essai de phénoménologie postcoloniale de Fanon s'est clos sur un revers, il y a dans *Peau noire, masques blancs* l'indication d'un autre voyage qui suivra les lois d'une *psychologie ascensionnelle*. Jung avait défendu une conception de la « verticalité » du mouvement psychique : « le sujet qui veut s'élever vers les hauteurs lumineuses voit se présenter à lui la nécessité de plonger d'abord dans une profondeur obscure qui se révèle être la condition indispensable d'une ascension plus haute »[110]. C'est sur cette conception que s'appuie la méthode du rêve éveillé, développée par Desoille. Si Fanon dénonce la symbolique des couleurs et les identifications « haut = blanc » et « bas = noir » œuvrant dans les recherches de Desoille, il n'en reconnaît pas moins à ce dernier le mérite de substituer au binarisme une pensée « continue » de la dynamique psychique. Il n'ignore pas que Bachelard avait accueilli très positivement les « travaux de Robert Desoille »[111] dans lesquels il percevait une « véritable propédeutique à la *psychologie ascensionnelle* », une psychologie des sommets comme « invitation au voyage aérien », nourrissant un « sens de la montée » contre le « voyage vers le bas ; la chute ». Or, écrit Bachelard, « toute valorisation est verticalisation » ; il

---

[106] *Ibid.*

[107] Texte qui, à plus d'un égard, peut être lu comme le pendant sur le plan de l'histoire collective - de la Martinique lors de la Seconde Guerre mondiale - de l'expérience vécue - en 1ère personne - du Noir.

[108] « Antillais et Africains », *PRA*, pp. 35-36.

[109] *PNMB*, p. 114.

[110] Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 44.

[111] Bachelard, G. *L'Air et les Songes*, *op. cit.*, « IV. Les travaux de Robert Desoille », pp. 143-162.

faut avoir le courage de « vivre contre la pesanteur, de vivre 'verticalement' ». « Le type même du *poète vertical*, du *poète des sommets*, du *poète ascensionnel* »[112], c'est, pour Bachelard, Nietzsche, celui qui se dit lui-même « esprit aérien » et écrit : « Monter, c'est ce que veut la vie et, en montant, se dépasser ! »[113]. Ce que Nietzsche savait, ajoute Bachelard, c'est que « pour monter *tout entier* vers les sommets », il fallait d'abord « [se jeter] *tout entier* vers le bas », l'envol devant être précédé d'une descente, d'une plongée, d'un « déclin » parmi les hommes ; descendre pour jeter tout ce qui en soi est « le plus lourd », « [se jeter] tout entier hors de soi » pour, dans l'ascension, « [se voir] *au-dessous de soi* », être « au-dessus de toute chose ». C'est « un *dédoublement de la personnalité verticale* »[114], mais cette « double volonté » est aussi la ruine de tout dualisme ; il y a *fusion* du haut et du bas : « Cime et abîme – maintenant cela ne fait plus qu'un »[115] écrit Nietzsche. Le psychiatre Henri Ey déploie un thème analogue dans « La psychiatrie devant le surréalisme » : contestant l'identification de la création poétique et de la folie, il argue que leur différence est celle des significations de la « chute » : la poésie est une « *chute libre* », une « chute [qui] est aussi 'envol' ». « Quand cette chute, au contraire, dépend, vertigineuse, irrésistible et irréversible [...] du poids physique de notre organisme, elle engendre le Délire »[116].

En appelant à un surgissement depuis la « zone de non-être », Fanon poursuivait : « Dans la majorité des cas, le Noir n'a pas le bénéfice de réaliser cette *descente* »[117], trop occupé qu'il est à se « faire » un être (blanc) de paraître. Être de *surface*, ignorant toute profondeur, ses valeurs ne « résultent pas de la *montée* systolique de son sang »[118]. Un nègre au moins aura eu le courage de la chute, c'est le surréaliste Césaire, celui qui enjoint au peuple antillais de « plonger dans le grand 'trou noir' »[119], au risque de s'y « noyer ». Césaire aspire à l'envol : « monte, Colombe – monte – monte – monte »[120]. Ascension et descente ne cessent d'échanger leur rôle : « ma négritude [...] plonge dans la chair rouge du sol – elle plonge dans la chair ardente

---

[112] *Ibid.*, pp. 16, 18, 24, 143, 164.

[113] Nietzsche, F. *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre qui est pour* tous *et qui n'est pour* personne. Paris : Gallimard, 2002, p. 140.

[114] Bachelard, G. *L'Air et les Songes*, *op. cit.*, pp. 186-189.

[115] Nietzsche, F. *Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit.*, p. 206.

[116] Ey, H. « La psychiatrie devant le surréalisme », *L'évolution psychiatrique* n° exceptionnel (1948), p. 52.

[117] *PNMB*, p. 6. Nous soulignons.

[118] *Ibid.*, p. 178. Nous soulignons.

[119] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 36.

[120] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 65. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 159.

du ciel »[121] ; « Il monte… il monte des profondeurs de la terre… le flot noir monte…»[122]. C'est que Césaire, dit Fanon, a choisi le « psychisme ascensionnel » : « Césaire est *descendu*. Il a accepté de voir ce qui se passait tout au fond, et maintenant il peut monter »[123]. Césaire ne conteste pas que ce qui se découvre dans les tréfonds (les bas-fonds) du psychisme, c'est la figure du Noir, mais à la différence de Desoille pour lequel le sujet du rêve éveillé devait se défaire de ce poids pour s'élever seul selon une dynamique de la sublimation, Césaire, lui, « ne laisse pas le Noir en bas. Il le prend sur ses épaules et le hisse aux nues »[124] dit Fanon. Il entend « valoriser le mauvais », le verticaliser pour, dans cette ascension, *survoler* « ce drame absurde que les autres ont monté autour de [lui] » : « Quand le nègre plonge, autrement dit descend, il se produit quelque chose d'extraordinaire »[125] écrit Fanon. Césaire a retrouvé cette « nuit », cette ombre qu'il est, qui est le « sens de son identité ». Ce n'est qu'alors qu'il découvre son double, le Blanc « en lui » : « c'était le maître… J'entrai. [...] C'était moi, c'était bien moi, lui disais-je, le bon esclave, le fidèle esclave, l'esclave esclave [...]… je frappai, le sang gicla : c'est le seul baptême dont je me souvienne aujourd'hui »[126]. C'est une « révolution intérieure », c'est le meurtre du maître imaginaire, la rupture de toute dualité, prolégomène à un affrontement du maître réel. C'est en « [sautant] dans le 'trou noir ' », en se portant « aux limites de l'auto-destruction », donc en assumant son non-être, que le nègre Césaire se fait être. C'est sur une lutte contre le maître - et sa « transcendance » -, au-delà de la revendication d'immanence de la conscience nègre - qui était déjà une forme de « redescente »[127] -, qu'ouvre la poésie césairienne[128].

---

[121] *Ibid.*, p. 47.

[122] Césaire, A. *Et les chiens se taisaient in Les armes miraculeuses*. Paris : Gallimard, 2006, p. 85. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 157.

[123] *PNMB*, p. 158.

[124] *Ibid.*

[125] *Ibid.*, p. 160.

[126] Césaire, A. *Et les chiens se taisaient, op. cit.*, p. 107. Cité par Fanon, *PNMB*, pp. 160-161 ; *DT*, p. 121.

[127] *PNMB*, p. 109.

[128] Plonger dans la zone de non-être, c'est « [descendre] aux véritables Enfers » (*ibid.*, p. 6). Fanon hérite de Sartre concevant la négritude à l'image de la descente aux enfers d'Orphée. Il renverse un thème fameux de l'imaginaire colonial qui trouvait dans *Au cœur des ténèbres* de Conrad sa parfaite expression : qu'était la descente du fleuve Congo sinon, littéralement, une descente aux enfers ? La narration fanonienne tire « sa saveur poétique de la mythopoétique de l'enfer qui a gouverné de nombreux écrivains dans le monde occidental » depuis l'Enfer de *Dante* (Gordon, L. R. « Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006), pp. 3). Elle la tire également de sa connaissance psychiatrique des expériences vécues de *fin du monde*, vécu de ces malades qui se sentent exister dans le

Chez Césaire, Fanon aura puisé l'inspiration d'une libre plongée dans le néant en tant que prélude à une ascension vers l'être, autrement dit en tant que conquête ontologique. La psychologie ascensionnelle s'offre par ailleurs comme contestation du binarisme spatial du psychisme en régime colonial en ce qu'elle rétablit une dynamique, une continuité et une unité, au-delà de tout clivage. Ce sera toujours comme ascension que Fanon concevra la libération : il s'agira de « faire remonter les derniers en tête de file, de les faire grimper [...] les fameux échelons qui définissent une société organisée »[129], en quoi Achille Mbembe a pleinement raison de qualifier la lutte pour la décolonisation, telle que thématisée par le psychiatre martiniquais, de *montée en humanité*[130].

3) Le passé de la révolte (négritude 2)

Un passé spectral

La société coloniale, écrit Césaire, est « mieux qu'une hiérarchie, une ontologie : en haut, le blanc – l'*être* au sens plein du terme -, en bas, le nègre [...] ; la chose, autant dire le *rien* »[131]. L'œuvre fondamentale de la négritude, d'après Fanon, aura été de bâtir une *ontologie raciale*, de donner à voir et d'expliciter l'*être* du Noir, de prouver que sa relégation dans le non-être n'est que méconnaissance. Si l'ontologie coloniale est « invention de l'Afrique », l'ontologie raciale de la négritude entend rétablir le juste

---

purgatoire ou l'enfer (Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 61); mais Fanon le sait, cette expérience est aussi susceptible d'être le prélude à une renaissance. Lorsqu'il choisira d'intituler son dernier ouvrage *Les damnés de la terre*, ce sera bien entendu une référence à l'*Internationale (*cf. également Roumain, J. « Sales nègres » *in Bois d'ébène, suivi de Madrid*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2003, p. 34 ; Andriantsilaniarivo, É. « Le colonialisme », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 206) ; celle-ci n'en restera pas moins doublée d'un continuel enracinement dans la double conception poétique-religieuse et psychiatrique de la damnation. C'est Amrouche qui est le plus proche à cet égard de Fanon : « Le colonisé vit en enfer, isolé, entravé, sans communication avec autrui, déraciné de son histoire et des mythes de son peuple, maudit » (Amrouche, J. E.-M. « Note pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé » *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 50).

[129] *DT*, p. 67.

[130] Mbembe, A. *De la postcolonie*, *op. cit.*, « Avant-propos », p. XV.

[131] Césaire, A. *Toussaint Louverture, op. cit.*, p. 31.

ordre des êtres. Mais, s'interroge Fanon, ne procèderait-elle pas d'une négrification non moins « magique » que ne l'était le blanchissement[132] ? Car elle intensifie ce qu'il qualifie de *double narcissisme* : « Le Blanc est enfermé dans sa blancheur. Le Noir dans sa noirceur »[133]. Sur la scène raciale, chaque acteur dit être Narcisse[134]. Or, qu'est-ce d'autre que le monde narcissique qu'un monde sans autrui où se déploie une toute-puissance illusoire, en sorte qu'à son exclusion du champ de l'altérité blanche, le Noir répondrait par une exclusion inverse ? La négritude menace d'accuser bien plutôt que défaire la dualité des univers blanc et noir, de répéter/renverser le manichéisme. Elle n'est contestation de l'ontologie coloniale qu'en étant son double[135] : « Le concept de négritude par exemple était l'antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité »[136], l'« affirmation inconditionnelle de la culture africaine » était la contrepartie de « l'affirmation inconditionnelle de la culture européenne » ; c'est terme à terme que l'inversion opère :

> *Dans l'ensemble les chantres de la négritude opposeront la vieille Europe à la jeune Afrique, la raison ennuyeuse à la poésie, la logique oppressive à la piaffante nature, d'un côté raideur, cérémonie, protocole, scepticisme, de l'autre ingénuité, pétulance, liberté, pourquoi pas luxuriance. Mais aussi irresponsabilité.*[137]

En 1955, dans « Antillais et Africains », Fanon prononce ce qui ressemble fort à une mise à mort : « Il semble donc que l'Antillais, après la grande erreur blanche, soit en train de vivre maintenant dans le grand mirage noir »[138]. Ce coup de grâce n'est de

---

[132] Lorsque Fanon cite ces paroles d'une « compatriote » vivant en France : « En chacun de nous il y a une potentialité blanche, certains veulent l'ignorer ou plus simplement l'inverse » (*PNMB*, p. 38), c'est pour condamner le désir d'être blanc, mais ce n'est pas uniquement cela ; l'affirmation d'une potentialité noire n'est pas moins problématique. La question que soulève cette jeune femme est aussi celle du psychiatre martiniquais : pourquoi « [revendiquer] tant sa couleur noire » ? (*ibid.*).

[133] *PNMB*, p. 7.

[134] *Ibid.*, p. 172. Cf. également p. 36.

[135] « Je ne veux pas, écrit Fanon, être la victime de la *Ruse* d'un monde noir » (*PNMB*, p. 186). Et cette ruse de la négritude n'est-elle pas plus fondamentalement une ruse de la colonisation ?

[136] *DT*, p. 258.

[137] *Ibid.* Sékou Touré ira plus loin encore ; la négritude n'est que la réappropriation du mépris de l'Occident pour l'Afrique. C'est la valorisation de l'image du nègre frappé par la déraison et l'inconscience, la répétition d'un fantasme, « l'expression d'une dépersonnalisation », une servitude volontaire : « la "négritude" est un non-sens » (Sékou Touré, A. *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence Africaine, 1968. Reproduit à la demande du Bureau Politique National du Parti Démocratique de Guinée, sl, nd., pp. 188-195).

[138] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 36.

fait que la suite logique de la conclusion de *Peau noire, masques blancs*. Fanon y met en question la quête ontologique de la négritude dans ses fondements mêmes, en tant que *réévaluation des valeurs* : « Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques »[139]. Dans la valorisation d'un passé nègre perce une vengeance rentrée, contrepartie des souffrances passées de l'esclavage : « le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre »[140]. Mais Fanon d'ajouter : « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères »[141]. Il se fait l'héritier de Marx et cite en exergue de sa conclusion ces lignes du *18 brumaire de Louis Bonaparte* :

> *La révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement du futur. [...] Les révolutions antérieures avaient besoin des réminiscences de l'histoire universelle pour s'étourdir sur leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer les morts pour en venir à son propre contenu.*[142]

La tradition, dit Marx, « pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants ». Si dans les révolutions bourgeoises, la « résurrection des morts » servait encore à exagérer le problème et non à « fuir devant sa solution », à « retrouver l'esprit de la Révolution et non à faire revenir son spectre »[143], la période qui s'était étendue de la révolution de 1848 au coup d'État de Louis Bonaparte de 1851 avait été pure caricature, non production d'un « nouveau contenu » mais *répétition* et retour à « une forme plus ancienne », résurgence du passé dans le présent. C'est lorsque les hommes « semblent les plus occupés à se bouleverser eux-mêmes et à bouleverser les choses » qu'ils « incantent anxieusement les esprits du passé, les appelant à la rescousse, leur empruntant leur noms, leurs mots d'ordre et leurs costumes, pour jouer, sous ce déguisement vénérable et dans cette langue d'emprunt, les nouvelles scènes de l'histoire universelle »[144]. Marx, écrire Grégoire Chamayou, fait ici appel à la « figure de la conscience masquée », fait de la « double conscience [...] un procédé critique » et préfigure cet « autre grand théoricien des jeux de masques et d'émancipation, Frantz Fanon »[145]. Selon ce dernier, la menace qui pèse sur la négritude est précisément de se

---

[139] *PNMB*, p. 184. Cf. également pp. 185-186.

[140] *Ibid.*, p. 183.

[141] *Ibid.*, p. 186.

[142] Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Flammarion, 2007, p. 55. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 181.

[143] *Ibid.*, pp. 50, 53.

[144] *Ibid.*, p. 50. Cf. également Assoun, P.-L. *Marx et la répétition historique*. *op. cit.*.

[145] Chamayou, G. « Présentation » de Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, pp. 12-16.

laisser hanter par le *spectre* du passé noir, de ne donner lieu qu'à une parodie de monde noir, un monde à peine moins caricatural que celui dessiné par l'imagerie du racisme. Revêtant le costume nègre, la négritude ne risque que de substituer une livrée noire à une autre. Si elle ôte radicalement tout masque blanc, ce n'est que pour se parer de *masques noirs*. L' « histoire » des relations blancs/noirs demeure une non-histoire dans laquelle la répétition sans fin des mêmes jeux de masques s'offre comme négation de tout « futur ». Si « le problème envisagé ici se situe dans la temporalité »[146], la faute de la négritude est de renverser le temps, d'en appeler, pour reprendre le mot de Jean-Loup Amselle, à une *rétrovolution*[147]. Or, dit Fanon, « seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé »[148].

La révolte sera existentielle… ou ne sera pas

Fanon, qui ne se veut « l'homme d'aucun passé »[149], se satisfait de savoir que les « nègres » ouvriers et ouvriers agricoles, en France et en Martinique, « entrent dans [ses] vues », se moquant de la « découverte d'un passé nègre » : « Ils savaient qu'ils étaient noirs, mais, me disaient-ils, cela ne change rien à rien »[150]. Il fait appel à l'exemplarité de la guerre de libération vietnamienne : « Les Vietnamiens qui meurent devant le peloton d'exécution n'espèrent pas que leur sacrifice permettra la réappropriation d'un passé. C'est au nom du présent et de l'avenir qu'ils acceptent de mourir »[151]. Est-ce à dire que Fanon se serait finalement rangé aux arguments de Sartre ? « On comprend pourquoi Sartre voit dans la prise de position marxiste des

---

[146] *PNMB*, p. 183.

[147] Amselle, J.-L. *Rétrovolutions, Essais sur les primitivismes contemporains*. Paris : Stock, 2010.

[148] *PNMB*, p. 183. Fanon fait siennes les paroles de Césaire : « Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale » (Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 47). Cité par Fanon, *PNMB*, pp. 111, 150). Malgré des dissensions croissantes, Césaire demeurera aux yeux de Fanon l' « enfant terrible » de la négritude, celui qui de l'intérieur et en se revendiquant de son nom, en conteste le projet ou plutôt la tentation, celle du *retour*. Césaire condamne ceux qui perçoivent en lui « un prophète du retour au passé anté-européen » ; car jamais il n'a « [prêché] un quelconque *retour* », jamais il n'a « [prétendu] qu'il pouvait y avoir *retour* » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*. *op. cit.*, p. 26) : « Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement » (*ibid.*, pp. 35-36).

[149] *PNMB,* p. 183.

[150] *Ibid.*, p. 182.

[151] *Ibid.*, p. 184. « Ce n'est pas parce que l'Indochinois a découvert une culture propre qu'il s'est révolté » (*ibid.*, p. 183).

poètes noirs la fin logique de la négritude »[152] ? C'est que Sartre lui « enleva toute illusion », rendit impossible toute « saisie de [son] être » comme pure immanence : « Entre le Blanc et moi, il y a irrémédiablement un rapport de transcendance »[153]. Toute fuite *en deçà* de la ~~relation~~ de maîtrise et de servitude, est impossible ; la seule voie est la lutte contre le maître. Car, comme le dira l'un des personnages noirs des *Nègres* de Genet : « Notre but n'est pas seulement de corroder, de dissoudre l'idée qu'ils voudraient que nous ayons d'eux. Il nous faut aussi les combattre dans leurs personnes de chair et d'os »[154]. Pour autant, la dialectique sartrienne n'est elle-même qu'un moment, celui de la négation, dans la dialectique fanonienne, tout comme chez Sartre, la négritude avait été le moment de la négation de la thèse de la suprématie blanche. Fanon est à nouveau en quête d'un dépassement, conservant le (dé)passé du voyage de la conscience noire - négritude *et* dialectique - et devant encore et toujours puiser ses racines dans l'(in)existence du colonisé. Si « *Orphée Noir* est une date dans l'intellectualisation de l'*exister* noir »[155], ce ne sera pas la dernière. Ces « nègres » que cite Fanon, étrangers à toute négritude, ne sont pas moins étrangers à tout marxisme : « cette lutte, il l'entreprendra et la mènera non pas après une analyse marxiste ou idéaliste, mais parce que, tout simplement, il ne pourra concevoir son existence que sous les espèces d'un combat mené contre l'exploitation, la misère et la faim »[156]. De même, si le Vietnamien s'est révolté, c'est parce que « 'tout simplement' il lui devenait [...] impossible de respirer »[157]. Fanon reconduit la notion d'oppression à sa signification physiologique, identifie la causalité de la révolte à l'immédiateté sensible de la souffrance[158]. Il se veut critique de toute médiation. La révolte devient pure *révolte existentielle* en ce que l'(in)existence en est la condition nécessaire et suffisante[159].

---

[152] *Ibid.*, p. 159.

[153] *Ibid.*, p. 112.

[154] Genet, J. *Les nègres*, *op. cit.*, p. 110.

[155] *PNMB*, p. 108.

[156] *Ibid.*, pp. 181-182. Fanon confond formation d'une conscience de classe et « analyse marxiste ».

[157] *Ibid.*, p. 183.

[158] C'est pourquoi, nonobstant l'affiliation de Roumain au marxisme, il n'aurait pu qu'interpréter tout autrement que Sartre les paroles de l'écrivain haïtien proclamant « l'unité de la souffrance et de la révolte de tous les peuples sur toute la surface de la terre » (Roumain, J. « Bois d'ébène » *in Bois d'ébène suivi de Madrid*, *op. cit.*, p. 24).

[159] À certains égards la solution fanonienne pourrait s'inspirer des essais de Tran-Duc Thao sur l'Indochine : c'est parce que la « situation » du colonisé est d'être « écrasé dans son existence » qu'il ne peut se « [sentir] *exister* » dans la communauté du vainqueur ; il y a « *agression* d'une existence sur une autre existence », rendant tout « accord par la raison » impossible (Tran Duc Thao. « Sur l'Indochine », *op. cit.*, pp. 897-898). Fanon dépouille néanmoins tout ce qui dans l'analyse du philosophe vietnamien

Lorsqu'il écrit qu'il ne lui viendrait « pas à l'idée de demander à ces nègres de corriger la conception qu'ils se font de l'histoire »[160], c'est tout à la fois le marxisme et la négritude qui sont congédiés. Marx avait ces fameuses paroles : « Les hommes font leur propre histoire, [...], mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées »[161]. Chez Fanon, la critique du retour au passé devient négation généralisée des déterminations historiques : « La densité de l'Histoire ne détermine *aucun* de mes actes »[162]. Il affirme en un défi lancé à Sartre : « Je suis mon propre fondement »[163]. Car Sartre, lui, refusait que la liberté puisse être « son propre fondement »[164], d'une part parce que « je ne suis pas libre d'être libre », d'autre part parce que la liberté est « originellement *rapport au donné* ». Pour Fanon, qui a reconduit la situation noire au néant, le Noir n'a proprement *rien* à être ; il ne se fonde sur rien ; c'est à la fois son drame et la condition de possibilité d'un champ d'exercice illimité de la liberté. « Je n'ai pas le droit d'admettre la moindre parcelle d'être dans mon existence »[165]. Engluement dans l'histoire et engluement dans l'être ne font qu'un ; la tâche de *désontologisation* est tout à la fois tâche de *déshistoricisation*. Mais la conclusion de *Peau noire, masques blancs* demeure encore à bien des égards un aveu d'impuissance, une série d'injonctions qui sont autant d'interrogations. L'appel à une liberté im-médiate témoigne peut-être avant tout d'une irrésolution sur les voies de la libération et d'une réduplication, au sein de sa contestation même, de l'absence de toute médiation qui définit le monde colonial. Ce n'est qu'avec l'initiation des luttes de libération nationale que le psychiatre martiniquais parviendra à développer une autre phénoménologie (de la libération) de la conscience (dé)colonisée.

---

attache cette révolte à une « prise de conscience radicale », au rôle de l'élite, à l'organisation du prolétariat, en bref tout ce qui l'inscrit dans une interprétation marxiste.

[160] *PNMB*, p. 182.

[161] Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 50.

[162] *PNMB*, p. 187. Nous soulignons.

[163] *Ibid.*, p. 187.

[164] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 529.

[165] *PNMB*, p. 186.

Une histoire des mécanismes de défense

Les luttes de libération nationale seront pour Fanon l'occasion d'une réévaluation de la fonction historique de la négritude. L'histoire, c'est tout d'abord ce qui met à mal la prétendue unité des peuples noirs[166]. Les « problèmes existentiels » des « nègres américains » ne sont pas ceux des « nègres africains » : « La négritude trouvait donc sa première limite dans les phénomènes qui rendent compte de l'historicisation des hommes »[167]. Pour autant, « racialiser [les] revendications » s'était présenté comme une « obligation historique »[168]. Si dans un premier temps, Fanon dira à Lilyan Kesteloot[169] que « dans la lutte que nous menons, faire l'histoire de la littérature africaine, l'histoire de la négritude, ça me semble tout à fait superfétatoire ; aucun intérêt », il se ravisera finalement : retracer « tout l'itinéraire de la prise de conscience africaine » peut être utile, mais ce à la condition expresse de « [démontrer] que la négritude a pu servir d'une manière ou d'une autre à l'engagement profond des intellectuels africains dans la lutte pour l'indépendance »[170]. Cet échange doit être mis en parallèle avec les analyses, qui leur sont contemporaines, développées dans *L'an V de la révolution algérienne* : « C'est le blanc qui crée le nègre. Mais c'est le nègre qui créé la négritude. À l'offensive colonialiste autour du voile, le colonisé oppose le culte du voile »[171]. Fanon identifie donc la négritude avec ce qu'il dénomme *contre-assimilation*, phase de protection, de repli, qui est la pré-histoire des luttes de libération nationale et qui se fonde sur la mise en œuvre d'une série de défenses en un sens qu'il veut proprement psychologique. Ainsi, le rôle effectif de la négritude ne peut être compris qu'à la lumière d'une *histoire des mécanismes de défense* en situation

---

[166] « La vérité est qu'il n'y a rien, *a priori*, qui puisse laisser supposer l'existence d'un peuple noir » (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 28).

[167] *DT*, p. 262. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon affirmait que « la race nègre [étant] dispersée », elle « ne possède plus d'unité » (*PNMB*, p. 140). Néanmoins, cette « ambiguïté dans la situation universelle du nègre » se résolvait dans « son existence concrète » : nous ferons appel à une évidence : *où qu'il aille, un nègre demeure un nègre* » (*ibid.*).

[168] *DT*, p. 260. La négritude a bel et bien connu certains succès puisque « ruée contre le mépris du blanc [elle] s'est révélée dans certains secteurs seule capable de lever interdictions et malédictions » (*ibid.*, p. 258).

[169] Venue l'interroger, dans les coulisses du *Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*, sur sa « position actuelle sur la négritude ».

[170] Gounongbe, A., Kesteloot, L. *Les grandes figures de la Négritude, Paroles privées*. Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 118-119.

[171] *L'an V*, p. 29.

coloniale, histoire dont il avait engagé l'écriture dans *Peau noire, masques blancs*, ne fût-ce alors que comme (non-)histoire de leur échec.

« Le drame racial se déroulant en plein air, le Noir n'a pas le temps de l''inconscientiser' »[172]. C'est là une traduction psychologique de la transitivité raciale, de la conscience noire en tant que conscience du racisme. À la question de la *profondeur* (de l'inconscient) se substitue celle de la *surface* psychique. C'est pourquoi au-delà ou en deçà d'une psychologie de l'inconscient, il faut en appeler à une psychologie du *moi*[173] qui puise ici ses racines dans un défaut d'inconscient, dans un « manque de profondeur ». Anna Freud s'était livrée à une étude des mécanismes de défense mis en œuvre par le *moi* dans « les conflits susceptibles d'aboutir à une névrose »[174]. L'un d'eux retient l'attention de Fanon : la *rétractation du moi*. Moins complexe que la « négation » qui suppose une perception préalable, la rétractation est évitement, fuite devant un déplaisir possible ; elle diffère aussi de l' « inhibition » car si par celle-ci « le moi se défend contre ses propres processus internes », dans la rétractation, « il se dresse contre les excitations extérieures »[175]. La menace extérieure pour l'homme noir, c'est le racisme. Or, comme le refoulement, « la rétractation du moi en tant que processus de défense réussi est impossible au Noir »[176]. Le « rétrécissement », l' « insularité », lui sont refusés : « Pour lui il n'existe qu'une porte de sortie et elle donne sur le monde blanc »[177]. C'est que la source de déplaisir est en même temps perçue comme l'unique source de plaisir, l'identification au Blanc ruinant tout mécanisme d'évitement : « il lui faut une sanction blanche »[178]. Le *moi* noir est sans cesse exposé, mis à nu. C'est aussi en ce sens qu'il n'a pas de « résistance ontologique » face au Blanc. L'œuvre de la négritude ne saurait donc être « superfétatoire » : mettant fin aux identifications, toute sa tâche est d'édification de parois de protection. Mais son défaut est de fuir le racisme bien plutôt que de le combattre ; si elle ménage un enclos protégé pour la formation de l'être noir, celui-ci n'en reste pas moins encerclé, et régulièrement assiégé, par ce qui à tout instant le nie.

---

[172] *PNMB*, p. 123.

[173] À la suite d'Anna Freud écrivant : « l'anathème de "non orthodoxe" a cessé de peser sur l'étude du moi (…) Le programme actuel de la psychanalyse (…) ne se limite certainement pas à la psychologie abyssale » (Freud, A. *Le moi et les mécanismes de défense*. Paris : PUF, 2001, p. 8).

[174] Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* cité par Freud, A. *Le moi et les mécanismes de défense*, *op. cit.*, p. 41.

[175] Freud, A. *Le moi et les mécanismes de défense*, *op. cit.*, p. 94.

[176] *PNMB*, p. 41.

[177] *Ibid.*

[178] *Ibid.* Tel Jean Veneuse dans le roman de René Maran *Un homme pareil aux autres* : il cherche « la permission dans les yeux du Blanc » (*ibid.*, p. 61), il a « besoin d'une autorisation » (*ibid.*, p. 55).

Lorsque Fanon s'installe en Algérie en 1953, il découvre une situation tout autre car la « négritude » y fut selon lui non une affirmation nouvelle, mais la première réaction du peuple colonisé. Dans sa communication sur les *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*, le psychiatre martiniquais qualifie la dénégation de l'acte criminel chez l'Algérien de *rétractation*, en un sens à la fois judiciaire et psychologique. « Cette rétractation totale devenant définitive et inébranlable »[179], cette défense contre l'aveu, n'est qu'un cas-limite du refus d'authentifier la loi de l'occupant, de suivre son ordre et ses ordres, attitude que *L'an V de la révolution algérienne* explicite. Fanon s'interroge : pourquoi valeurs et techniques de l'occupant sont-elles invariablement rejetées par le colonisé ? À cette question, la sociologie coloniale prétendait répondre. Ainsi, à propos de la radio : « Dans l'ensemble, [la société algérienne] refuse cette technique qui met en cause sa stabilité et les types traditionnels de sociabilité ; [...] les programmes en Algérie [...] ne s'adaptent pas à la hiérarchisation patri-linéaire [...] de la famille algérienne »[180]. Cette thèse ne s'en révèle pas moins « artificielle », elle renferme « une masse d'erreurs ». Et Fanon de conclure : « On ne met pas en évidence, même après enquête, de véritables lignes de contre-acculturation, telles qu'on en trouve décrites dans certaines monographies consacrées à des régions sous-développées »[181]. C'est que la technique de l'occupant est avant tout un « symbole de [sa] présence », elle n'est pas neutre, mais immédiatement affectée d'une « valence négative ». De fait, valeurs et techniques d'un côté, pouvoir et oppression de l'autre, sont intimement liés. La volonté « libérale » de dévoiler la femme algérienne est *aussi* - ce qui ne signifie pas seulement - désir d'asservissement ; quant au médecin, il est *aussi* régulièrement propriétaire terrien et donc bénéficiaire de l'expropriation coloniale : il « adopte [en règle générale] l'attitude de son groupe en face de la lutte du peuple algérien »[182]. C'est pourquoi, en contrepartie, l'attitude du colonisé oscille entre indifférence, ambivalence[183] et résistance ; elle se traduit en fuite, rétrécissement, repli. « Parler de contre-acculturation dans une situation coloniale est un non-sens. Les phénomènes de

---

[179] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115.

[180] *L'an V*, pp. 52-53. Dès lors, les sociologues deviennent les conseillers des administrateurs coloniaux ; ils leur suggèrent des « techniques d'approches ». Ces arguments, dit Fanon, sont souvent répétés par les Algériens eux-mêmes.

[181] *Ibid.*, p. 52.

[182] *Ibid.*, p. 121.

[183] « On retrouve d'ailleurs cette ambivalence à propos de tous les modes d'être présent de l'occupant » (*ibid.*, p. 107).

résistance observés chez le colonisé doivent être rapportés à une attitude de *contre-assimilation* »[184].

L'interprétation fanonienne est produite depuis le point de vue d'une psychologie des masses et rend compte d'une *politique des mécanismes de défense.* Ce à quoi œuvre l'occupant, c'est précisément à la « dislocation » des « systèmes de défense » de la société colonisée ; et c'est inversement parce que la femme algérienne a, dans un premier temps, « monté des mécanismes de défense » qu'elle est apte à présent à « jouer un rôle capital dans la lutte libératrice »[185]. La *paresse* exerce à cet égard une fonction spécifique. Il n'est pas question pour Fanon de nier que « le colonisé est paresseux »[186], mais d'en expliciter les raisons : la paresse est « volonté de ne pas rendre aisé le profit ; c'est une conduite de chapardeur », « [faisant] face à la rapacité du colon »[187] ; non-effort signifie non-collaboration : « La paresse du colonisé c'est le sabotage conscient de la machine coloniale ; c'est, sur le plan biologique, un système

---

[184] *Ibid.*, pp. 23-24. Nous soulignons. Cf également « Racisme et culture », *PRA*, p. 49. Fanon ne sera pas le seul à mettre en cause les théories de l'acculturation et du « contact culturel ». Balandier rappelle que le « contact » des sociétés européennes et extra-européennes s'est fait « sous la contrainte extérieure » et n'a pas tant provoqué un changement qu'un « bouleversement ». L'erreur majeure est de penser le contact indépendamment du *conflit*. Le « désajustement » culturel n'opère dans la situation coloniale qu'en fonction d'un conflit racial et politique (cf. Balandier, G. « Aspects de l'Évolution sociale chez les Fang du Gabon (Afrique Équatoriale française) », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX (1950), pp. 76-106 ; Balandier, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : PUF, 1971). À son tour, Gérard Leclerc souligne que le concept d'acculturation, loin de protéger les ethnologues des vicissitudes de la colonisation, est au contraire « la façon dont l'anthropologie perçoit la colonisation. (…) Le champ du concept d'acculturation et celui de la colonisation sont rigoureusement identiques » (Leclerc, G. *Anthropologie et colonialisme, Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris : Fayard, 1972, pp. 122-123). À bien des égards, la conception fanonienne de la rétractation culturelle, de la « culture de la culture » (« Racisme et culture », *PRA*, p. 48), évoque ce que Balandier, lui, qualifie de *traditionalisme de résistance*, « écran protecteur ou de camouflage permettant de dissimuler les réactions de refus » : « les traditions, modifiées ou rendues à la vie, abritent les manifestations d'opposition » (Balandier, G. *Anthropologie politique*. Paris : PUF, 1984, p. 203). En Algérie, Bourdieu, pour relever les phénomènes de « déculturation » propres à la situation coloniale, n'en reste pas moins alors fidèle au concept d'acculturation, la colonisation étant conçue comme un accélérateur de l'histoire : « la politique coloniale de désagrégation systématiquement provoquée agissait dans le même sens que les lois des contacts de civilisations et des échanges interculturels dont elle précipitait l'action et accroissait l'efficacité » (Bourdieu, P. *Sociologie de l'Algérie.* Huitième édition. Paris : PUF, 2001, p. 113).

[185] *L'an V*, p. 49. Cf. également, p. 17, n. 1.

[186] Il ne s'agit pas plus pour lui, à la différence de Memmi, de montrer que ladite « paresse » n'est qu'un produit du « racisme, qui est bien une substantification, au profit de l'accusateur, d'un trait réel ou imaginaire de l'accusé » (Memmi, A. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, *op. cit.*, p. 101).

[187] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 14.

d'*auto-protection* remarquable »[188]. Sartre, dans sa préface aux *Damnés de la terre* écrit à son tour : « ils sont paresseux, bien sûr : c'est du sabotage. Sournois, voleurs : parbleu ; leurs menus larcins marquent le commencement d'une résistance encore inorganisée »[189]. Fanon reste néanmoins plus nuancé et hésite à élever la paresse au rang d'authentique stratégie de résistance. À la question : « y a-t-il hostilité réelle de l'autochtone ? », il répond dans ses cours à Tunis : « Il y a plutôt inertie, aboulie, stagnation, désir de perpétuer l'état actuel [...] ; il y a la paresse »[190]. Ce jugement vaut pour l'ensemble des formes de résistance passive. La rétractation de l'inculpé algérien devant la justice française ne va pas sans une « soumission qui n'est pas feinte »[191], une soumission « souvent profonde ». Se soustraire et se protéger, ce n'est pas encore combattre ; les mécanismes de défense ne sont pas encore des « mécanismes de lutte » bien qu'ils en soient la condition de possibilité, la « pré-histoire », l'anti-chambre des luttes de libération nationale : « Nous retrouvons ici l'une des lois de la psychologie de la colonisation. Dans un premier temps, c'est l'action, ce sont les projets de l'occupant qui déterminent les centres de résistance autour desquels s'organise la volonté de pérennité d'un peuple »[192]. Cette formule aurait tout aussi bien pu qualifier la négritude. Or, la menace de *toute* « négritude » est d'entériner la mort de la dialectique, la fin (coloniale) de l'histoire dont la sacralisation du passé antécolonial n'est qu'un avatar : « Retrouvant la tradition, la vivant comme mécanisme de défense, comme symbole de pureté, comme salut, le déculturé laisse l'impression que *la médiation se venge en se substantialisant* »[193].

---

[188] *DT*, p. 351. Nous soulignons.

[189] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 48.

[190] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 13.

[191] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115.

[192] *L'an V*, p. 29.

[193] « Racisme et culture », *PRA*, p. 49. Nous soulignons. Clamée, la culture « n'est pas repensée, reprise, redynamisée de l'intérieur » (*ibid.*).

4) Le colonisé contre ses doubles

Contre Mannoni - l'antécolonial et la place vide du maître blanc

« Le colonialisme, écrit Ashis Nandy, colonise les esprits en plus des corps »[194]. Ce que Fanon, lui, thématise, c'est ce qu'il désigne comme le « jeu complexe des lois psychologiques qui régissent la société coloniale »[195], qui gouvernent, pour reprendre l'expression d'Arendt, la « vie intérieure de l'âme »[196] du sujet colonial, ses (dé)subjectivations, son as-sujet-tissement. Fanon avait en la matière un prédécesseur, Octave Mannoni, avec lequel il partage un même principe méthodologique, à savoir que la psychologie du colonialisme a pour objet une « situation particulière » qui n'est que l' « après » de la « mise en présence », le « post » de la conquête coloniale. Le colonialisme, c'est la *post-colonisation*. Si le psychiatre martiniquais s'accorde sans réserve avec le portrait que Mannoni dessine de la psychologie du colonisateur, fondée sur un « complexe d'infériorité », il perçoit dans sa psychologie du colonisé, fondée sur un « complexe de dépendance »[197], l'effet d'une malversation méthodologique qui consiste à décrire cette psychologie « *en cercle fermé* », selon une « *analyse unilatérale de [la] vision du monde* » du Malgache, indifférente à la présence du maître blanc, pour ensuite « *[appliquer] ses conclusions à une compréhension bilatérale* »[198]. Mannoni, contre son propre principe méthodologique, prétend rendre compte d'une situation née du contact par le passé de cette rencontre, alors même que la colonisation a éradiqué tout passé antécolonial, a fait table rase : « Les réactions, les comportements qui sont nés de l'arrivée européenne ne sont pas venus s'additionner aux préexistants. Il n'y pas eu augmentation du bloc psychique »[199], mais déstructuration sans restructuration. Fanon le dira à nouveau dans *L'an V de la révolution algérienne* : « l'interprétation d'un fait nouveau, né de la situation coloniale, à partir de conduites existant avant la conquête étrangère, et selon une perspective analogique, [...] est, par certains côtés,

---

[194] Nandy, A. *The Intimate Enemy, op. cit.*, « Preface », p. xi. Le colonialisme est « avant tout une affaire de conscience et doit finalement être vaincu dans les esprits des hommes » (*ibid.*, p. 63).

[195] *L'an V*, p. 120.

[196] Arendt, H. *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 216.

[197] « La dépendance et l'infériorité forment une alternative ; l'une exclut l'autre » (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 48) ; cf. également pour une lecture sommaire de Mannoni par Hesnard : Hesnard, A. *Psychanalyse du lien interhumain*. Paris : PUF, 1957, pp. 226-228.

[198] *PNMB*, p. 76.

[199] *Ibid.*

fausse »[200]. C'est que la compréhension des effets psychiques de la colonisation présuppose la prohibition de tout discours sur ce qui la précède. Le geste fanonien est d'interdire tout énoncé sur le pré-colonisé. Il n'y a pas de pré-histoire du colonialisme. L'antécolonial est un passé biffé, il est sans histoire, sans traces, et, par conséquent, indicible[201].

« Les Malgaches ignorent la reconnaissance »[202], écrit Mannoni. En raison même de leur dépendance, ils *ne donnent pas* leur reconnaissance au Blanc. La réciproque n'est pas moins vraie : ils ne sont en quête d'aucune reconnaissance. Le problème est renversé : au refus de *reconnaître* le colonisé se substitue l'absence de tout désir d'*être reconnu* ; le Malgache, c'est l'enfant qui ne convoite pas l'égalité, mais l'autorité des parents. On en infère ainsi que le Blanc était le « maître attendu », que les colonisateurs étaient « même désirés dans l'inconscient de leurs sujets »[203], d'où cette conclusion : « Tous les peuples ne sont pas aptes à être colonisés, seuls le sont ceux qui possèdent ce besoin »[204]. C'est la *colonisabilité*, plus encore un besoin d'être colonisé, qui est condition de possibilité de la colonisation. Fanon écrira dans *L'an V de la révolution algérienne* : « Tel pays, dira-t-on, sollicitait la conquête. C'est ainsi, pour prendre un exemple célèbre, que l'on a décrit un complexe de dépendance chez le Malgache »[205]. Que l'on mesure bien le tour de passe-passe de Mannoni : pour rendre compte d'une situation « bilatérale », mettant aux prises deux protagonistes, à partir d'une situation « unilatérale », il était logiquement nécessaire de postuler une présence-absence antécoloniale de la figure du colonisateur : il fallait ainsi poser la *place vide* du maître blanc dans l'inconscient noir[206].

---

[200] *L'an V*, p. 117.

[201] L'interprétation fanonienne est opposée à celle de Senghor selon laquelle « la théorie de la "table rase" du Nègre est un non-sens » (L. S. Senghor, « Le problème de la culture », *op. cit.*, p. 94), pour lequel donc on pouvait et il fallait déchiffrer la persistance de l'être noir derrière les effets du colonialisme.

[202] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 51.

[203] *Ibid.*, p. 88. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 79.

[204] *Ibid.*. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 79.

[205] *L'An V*, p. 48.

[206] Cela, Césaire l'avait souligné : ce que tâche de démontrer Mannoni, c'est que « la colonisation est fondée en psychologie » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 46.). Ces nègres ne sauraient désirer la liberté, ils n'en ont aucune notion : « ils ne la désirent pas, ils ne la revendiquent pas ». Pourquoi leur octroyer, « ils ne sauraient qu'en faire » (*ibid.*, p. 48) ? Le « responsable » de la colonisation, « ce n'est pas le Blanc colonialiste, mais les Malgaches colonisés » (*Ibid.*, p. 49). Ou comme le disait déjà Hegel : « le tort de l'esclavage ne repose pas seulement sur les épaules des esclavagistes et des conquérants, mais aussi sur celle des esclaves et des vaincus » (Hegel, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, cité par Buck-Morss, S. *Hegel & Haïti*, *op. cit.*, p. 57). Mannoni reviendra sur ces thèses dans un article rédigé à la demande de la revue *Race* : il y critique son usage de la notion de

La sociogénie – un « marxisme vulgaire » ?

« L'infériorisation est le corrélatif indigène de la supériorisation européenne ». Fanon fait à nouveau sien le leitmotiv sartrien : « *c'est le raciste qui crée l'infériorisé* »[207]. Penser les effets subjectifs de la colonisation, c'est penser *le sujet (colonisé) en tant qu'effet du colonialisme*. La perspective psychologique de Fanon se dessine dès sa thèse de psychiatrie[208]. L'homme, dit-il, est « relation » ; il est toujours « *avec* » : « l'altérité est la perspective réitérée de son action », « ce qui veut dire que l'homme sain est un homme social »[209]. Et le psychiatre martiniquais de saluer la psychanalyse en tant que « science du collectif par excellence »[210] car se donnant pour tâche la réintégration de l'individu au *socius*. Le trouble mental, c'est l'effondrement des « constantes sociales de la personnalité »[211]. Toute altération psychique est à la fois « altération du moi » et « altération des rapports du moi et du monde »[212]. Fanon a ces mots qui définiront jusqu'à ses derniers écrits sa conception de la folie : « *un fou est un homme qui ne trouve plus sa place chez les hommes* »[213], Dans ses cours à Tunis, significativement intitulés *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, il reste fidèle à ces positions: « Le fou est celui qui est 'étranger' à la société » ; « le malade a perdu le sens du social, il faut le resocialiser »[214].

---

dépendance qui « pousse à mettre trop l'accent sur la description des Malgaches, alors que je voulais évidemment décrire une situation où sont impliqués "indigènes" et Européens, et montrer comment l'attitude des uns induit celle des autres ». (Mannoni, O. « The Decolonization of Myself » *in Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 208). À propos de Mannoni et Fanon, cf. également Chen, K.-H. *Asia as Method, Toward Deimperialization*. Durham/London : Duke University Press, 2010, pp. 73-80.

[207] *PNMB*, p. 75. Cf. également « Racisme et culture », *PRA*, pp. 48-49 ; *DT*, p. 351.

[208] En rupture avec la psychiatrie universitaire lyonnaise au sein de laquelle il avait évolué, « neuropsychiatrie très organiciste, où à tout symptôme correspond un médicament et à tout traitement un internement » (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 31).

[209] *Thèse de psychiatrie*, pp. 15-16.

[210] *Ibid.*, p. 15. Fanon, juste avant de conclure sa thèse, reprochera néanmoins à la psychanalyse d'être une « vue pessimiste de l'homme » (*ibid.*, p. 71).

[211] *Ibid.*, p. 16. Fanon fait sien le concept de *personnalité* défini par Lacan dans sa thèse *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*, un Lacan qui, ajoute Fanon, attribue une « importance considérable (…) à l'instance sociale » (*ibid.*, p. 65). Les « constantes » que Fanon évoque renvoient à ce que Lacan dénommait « *fonctions de la personnalité* » (Lacan, J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, p. 247).

[212] *Thèse de psychiatrie*, p. 25.

[213] *Ibid.*

[214] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 2.

Dès lors qu'il s'agit de rendre compte du trouble psychique en situation coloniale, le « milieu social » acquiert une fonction proprement causale, génétique : « l'aliénation du Noir n'est pas une question individuelle. A côté de la phylogénie et de l'ontogénie, il y a la sociogénie »[215]. C'est dire qu'après l'introduction freudienne d'une perspective ontogénétique » contre « la thèse phylogénétique », un pas supplémentaire doit être fait si l'on veut rendre compte de la psychologie noire. Le complexe d'infériorité du Noir est le produit « d'un double processus – économique d'abord ; - par intériorisation [...] ensuite »[216]. Est ainsi requise une « prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales »[217]. Balandier avait qualifié la *Psychologie de la colonisation* de Mannoni de « spéculation sur l'histoire de la civilisation et celle de la personne humaine »[218]. Rien n'en témoigne mieux selon Fanon que son interprétation des rêves de jeunes Malgaches. Qui sont les personnages de ces rêves ? Un militaire sénégalais, des tirailleurs sénégalais, des hommes noirs, des taureaux noirs. « L'objet qui fait peur, écrit Mannoni, c'est le tirailleur sénégalais (objectivement, à l'époque, la peur était justifiée). Il se déguise sous des symboles classiques (un taureau, par exemple) »[219]. « Objectivement » en effet, la révolte de 1947 avait été réprimée dans le

---

[215] *PNMB*, p. 8.

[216] *Ibid.*, p. 8. L'effet de la colonisation, c'est l'*aliénation* : « j'ai mesuré avec effroi l'ampleur de l'aliénation des habitants de ce pays » (Fanon, F. « Lettre au Ministre Résident » *in PRA*, p. 60). C'est par ailleurs pour Fanon une double aliénation, au sens où le conflit affecte tout autant les deux protagonistes de la scène coloniale : la scission psychique par projection n'est pas moins aliénation que ne l'est l'identification au Blanc. Il y a *aliénation* (dualité) *réciproque* ; c'est là la seule réciprocité en situation coloniale, où se substitue au procès de la reconnaissance celui de la *méconnaissance* - de soi comme de l'autre. Fanon substituera de plus en plus régulièrement le concept de *dépersonnalisation* à celui d'aliénation : « l'Arabe (…) vit dans un état de dépersonnalisation absolue » (*ibid.*, p. 60). Penser la dépersonnalisation, ce n'était pas seulement mettre l'accent sur la nature proprement psychiatrique des effets du colonialisme, c'était aussi prolonger la thématisation de la néantisation du colonisé. La dépersonnalisation signifie ne plus se reconnaître comme personne, éprouver un sentiment d'anéantissement ? Qu'est-ce sinon qu' « être en n'étant pas », qu'être en tant que non-être, qu'(in)exister ?

[217] *PNMB*, p. 8. Dans les écrits fanoniens, le racisme deviendra peu à peu pure *superstructure* : « les histoires raciales ne sont qu'une superstructure, qu'un manteau, qu'une sourde émanation idéologique dévêtant une réalité économique » (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 28). C'est pourquoi la lutte contre le racisme en tant que *cause* menace d'être stérile car le racisme est fondamentalement « racisme-conséquence ».

[218] Balandier, G. « Compte rendu de O. Mannoni : *Psychologie de la colonisation* », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX (1950), p. 186. S'il saluait Mannoni pour s'être efforcé de penser la « situation coloniale » (notion qu'il lui empruntera), il regrettait que l'analyse demeure « trop générale », « trop peu concrète », indifférente au « contexte sociologique » de la *dépendance*.

[219] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 96.

sang, l'exercice de la violence étant largement délégué aux tirailleurs. Il n'en reste pas moins selon Mannoni que les nègres du rêve ne jouent jamais que le rôle de contenu manifeste à l'égard d'un contenu latent fait de complexes inconscients : « derrière ces symboles on trouve l'image du père »[220] : le taureau est le symbole du tirailleur en tant que symbole du père. Or, Fanon écrit : « Le fusil du tirailleur sénégalais n'est pas un pénis, mais véritablement un fusil Lebel 1916 »[221]. *Ici*, oublions Freud, ses « découvertes [...] ne nous sont d'aucune utilité » : « Il s'agit de replacer ce rêve *en son temps*, et ce temps c'est la période pendant laquelle quatre-vingt mille indigènes ont été tués [...] ; et *dans son lieu*, et ce lieu c'est une île [...] au sein de laquelle aucune véritable relation ne peut s'instaurer »[222]. Les *coordonnées* du rêve, ce sont celles de la situation coloniale et de ses cycles de violence. Les productions oniriques relèvent d'un inconscient collectif branché sur une histoire immédiate et source de « phantasmes réels », un inconscient se définissant par son historicité[223]. Fanon fait sien les arguments marxistes de Pierre Naville : les rêves de l'individu dépendent « des conditions générales de la civilisation dans laquelle il vit »[224]. C'est donc, dit Fanon, « au sens le plus matérialiste » que les choses doivent « [reprendre] leur place »[225] ; il faut « remettre l'homme à sa place »[226], contester la place qui lui est assignée dans l'espace colonial. Tel est ce que l'on pourrait appeller une *topologie de la résistance*. N'est-ce pas néanmoins à un « marxisme vulgaire » que Fanon en revient en ce sens que sa réflexion se fonde sur une détermination « indéterminée » de l'économique sur le psychique ? À la critique de la méthode dialectique au nom de la liberté de la conscience répondrait à présent l'allégeance à un matérialisme fondé sur la plus frustre variante de la théorie de la conscience-reflet. Au final Fanon ne proposerait encore qu'un « marxisme » sans histoire - au profit de l' « événement » en son irréductible

---

[220] *Ibid.*

[221] *PNMB*, p. 86.

[222] *Ibid.*, p. 84.

[223] Historicité dont Fanon témoignera à nouveau plus loin : « Il est entendu, par exemple, que les Juifs qui se sont installés en Israël donneront naissance en moins de cent ans à un inconscient collectif différent de celui qui était le leur en 1945 » (*PNMB*, p. 152). Si l'inconscient collectif s'est, en Europe, sclérosé, si ses archétypes et mythes - mythe de la civilisation, mythe du nègre - ont fait l'objet d'une fixation, c'est là encore le fruit de l'histoire, d'une histoire singulière.

[224] Naville, P. *Psychologie, marxisme, matérialisme, Essais critiques*. Paris : M. Rivière, 1948, p. 151. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 86. « Le monde des idées, dit Marx, (…) est un traduction [du monde matériel] *dans l'esprit* humain » (*ibid.*, p. 39).

[225] *PNMB*, p. 9. À l'action sur l'individu doit être couplée une action sur le groupe, un « changement des structures sociales » (*ibid.*, p. 80).

[226] *Ibid.* p. 71. L'homme doit « [retrouver] sa véritable place » (*ibid.*, p. 151).

singularité - ; d'où la nécessité d'une révolte existentielle *ex nihilo*, conçue comme seule susceptible de mettre un terme au gel colonial de l'histoire.

Socialthérapie et hospitalisation de jour – de la réintégration

Fanon, en France, était passé par l'école de la *psychothérapie institutionnelle* à Saint-Alban, sous la direction de François Tosquelles. Les deux hommes présentèrent ensemble deux communications au *Congrès des médecins aliénistes et neurologues* de 1953[227]. Ce qui « semble *essentiel* » pour eux, ce sont les « *rencontres inter-humaines* et les *activités pratiques* » qui doivent permettre au malade de s'inscrire dans un processus de reconstruction, de « redécouverte du moi et du monde »[228], de rejouer autrement et en un autre lieu ses conflits. L'hôpital est « institution », il se définit par une « organisation matérielle, des inter-actions psychologiques et sociales entre malades et entre les malades et le personnel »[229] ; l'enjeu est d'en faire une « institution désaliénante »[230]. Si Tosquelles tenait à différencier les thérapeutiques institutionnelles de la *socialthérapie*, Fanon, en poste en Algérie, reconduira cette dernière à la méthode de son « maître » : « Nous avions vu fonctionner à Saint-Alban une organisation qui [...] nous paraissait réaliser le type même d'une sociothérapie maximum, dans les conditions actuelles de l'assistance psychiatrique en France »[231]. La socialthérapie crée une *néo-société* « [imposant] au malade des situations similaires au monde extérieur »[232], lui permettant « d'assumer des rôles et de remplir des fonctions » multiples, transformant l'hôpital en « société avec multiplicité de liens ». Le psychiatre martiniquais demeure

---

[227] Tosquelles, F., Fanon, F. « Sur quelques cas traités par la méthode de Bini » ; Tosquelles, F., Fanon, F. « Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles », *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, LIe session, Pau (1953). La première de ces deux communications a été reproduite dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975),

[228] « Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles », p. 548.

[229] Ibid, p. 550.

[230] Sur la psychiatrie institutionnelle, cf. notamment : Oury, J. Guattari, F, Tosquelles, F. *Pratique de l'institutionnel et du politique*. Vigneux : Matrice, 1985 ; Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité, Essais d'analyse institutionnelle.* Paris : F. Maspero, 1972 ; Dutrénit, J.-M. *Sociologie, travail social et psychiatrie, Le berceau lozérien de la psychothérapie institutionnelle*. Paris : Études vivantes, 1991 ; Bleandonu, G. *Dictionnaire de psychiatrie sociale.* Paris : Payot, 1976.

[231] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p. 1095.

[232] Fanon, F. « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », *Tunisie Médicale*, 37, 10 (1959). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975), p. 1117.

fidèle à Tosquelles : il s'agit de favoriser la « [réactivation des] processus délirants et hallucinatoires », la « réédition des attitudes névrotiques », les « nouvelles dramatisations », une répétition qui est aussi une différence, en tant que, comme « prise de conscience de la maladie » par le malade, elle peut s'offrir comme résolution. La socialthérapie « arrache le malade à ses fantasmes et l'oblige à affronter la réalité sur un nouveau registre »[233].

Que pouvait être une « sociothérapie maximum » dans les conditions coloniales en Algérie ? Fanon, en collaboration avec Jacques Azoulay, relate les premières expériences thérapeutiques menées à l'hôpital psychiatrique de Blida, depuis son installation en Algérie fin 1953[234]. La division dont il était en charge se composait de deux services : « femmes françaises » d'un côté, « hommes musulmans » de l'autre. Dans le premier, la mise en place d'une thérapeutique sociale[235] ne suscite « pratiquement aucune résistance » : « L'institution est alors trop forte pour ne pas modifier l'attitude de la malade vis-à-vis du milieu »[236]. En quelques mois, « le climat était devenu thérapeutique ». Qu'en est-il du service d'hommes musulmans ? « D'emblée le contact est difficile », les activités sociales ne parviennent pas à transformer la « multitude abstraite » des malades en « groupe cohérent » ; elles deviennent « pur cérémonial ». Quelles sont les raisons de cet échec ? « Nous avions [...] cru adapter à une société musulmane les cadres d'une société occidentale » tandis qu'il fallait se livrer à une « interrogation tenace, concrète et réelle des bases organiques de la société autochtone »[237]. La socialthérapie mise en œuvre avait été « d'inspiration occidentale » ; elle avait mis entre parenthèses « les cadres géographiques, historiques, culturels et sociaux »[238]. Si l'enjeu de la socialthérapie était de *réintégrer* le malade

---

[233] *Ibid.*, p. 1123. Ce qui est ainsi combattu, c'est une certaine conception de la psychiatrie qui considère avant tout l'assistance comme une *protection* : « protection de la société contre le malade, par l'internement ; protection de l'aliéné contre lui-même par l'asile » (*ibid.*, p. 1121). Cf. également, de manière plus critique encore, *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 2. Voir aussi, pour une critique de l' « encellulement » psychiatrique : « Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique, Considérations générales - Signification psychopathologique », *op. cit.*, p. 22.

[234] Cf. également la thèse de Jacques Azoulay : Azoulay, J. *Contribution à l'étude de la socialthérapie dans un service d'aliénés musulmans*, Thèse de médecine, Alger, 1954. Archives Frantz Fanon, IMEC.

[235] Réunions impliquant médecins, malades et personnel infirmier ; fêtes bimensuelles ; cinéma et discothèque ; journal hebdomadaire, ateliers de tricot et de couture, etc.

[236] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p. 1096.

[237] *Ibid.*, p. 1099.

[238] *Ibid.* Coupable de *sociocentrie*, Fanon avait adopté la « politique de l'assimilation ». Cf. également l'article qu'il consacre, avec Charles Géromini, au *Thématic Aperception Test* chez les femmes musulmanes. En demandant à ces femmes de « décrire, de vivre une scène élaborée par des occidentaux, pour des occidentaux, on les plonge dans un monde différent, étranger, hétérogène, non appropriable »

dans son monde social, l'exposition à un « carcan culturel étranger », à un « monde qui [l'] exclut » ne pouvait signifier que redoublement de l'aliénation. Devenaient alors indispensables une « attitude révolutionnaire », un « [changement] de perspectives », une « transmutation des valeurs » : « Disons-le, il fallait passer du biologique à l'institutionnel, de l'existence naturelle à l'existence culturelle »[239].

Fanon fera un pas supplémentaire en Tunisie (indépendante) en introduisant l'*hospitalisation de jour*, avec ce même souci d'autoriser « le maximum de contacts entre le malade et le milieu social »[240]. Ce sera aussi pour lui l'occasion d'une critique des limites de l'« institutional-thérapie » en tant qu'elle crée malgré tout des « institutions figées » rendant impossible tout « dynamisme, créateur, novateur »[241]. Fanon en appelle à une psychiatrie hors-les-murs, car « le véritable milieu social-thérapeutique est et demeure la société concrète elle-même »[242]. L'hôpital de jour laisse une « liberté entière » au malade, il rompt « la dialectique à minima du maître et de l'esclave, du prisonnier et du geôlier que crée l'internement »[243], celui-ci multipliant les interdits, les contraintes, les coercitions. Le malade garde des relations « vivaces et actives avec le monde »; son environnement reste « actuel » au même titre que ses conflits. Ce qui se donne à voir, ce ne sont plus des troubles *in abstracto*, mais les « dilacérations » même de « l'unité synthétique de l'homme et du milieu » : « la symptomatologie s'offre dialectiquement ». C'est pourquoi à l'approche nosologique doit se substituer une approche existentielle fondée sur le vécu du conflit psychique ; ce n'est plus tant la pathologie qui est sous la loupe que l'« *existence pathologique* », l'« existence conflictuelle ».

(« Le T.A.T. chez les femmes musulmanes, Sociologie de la perception et de l'imagination », p. 366). À propos des relations entre la psychiatrie fanonienne et l'ethnopsychiatrie, cf. Bulhan, H. A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, *op. cit.* « Exploration into Ethnopsychiatry, pp. 227-233).

[239] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p. 1102. D'où la création d'un café maure, la célébration des fêtes religieuses musulmanes, l'appel à un conteur professionnel, etc. À propos de l'expérience de socialthérapie à Blida, cf. également Murard, N. « Psychothérapie institutionnelle à Blida », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), pp. 31-45.

[240] « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », p. 1117.

[241] Ibid, p. 1123.

[242] *Ibid.*, p. 1123. Il restera pourtant étranger à toute *antipsychiatrie* et tâchera d'établir un équilibre difficile « entre refus de la psychiatrie comme instrument d'aliénation et pratique de la psychiatrie comme instrument de libération » (Peloso, P. F., « Presentazione » de Fanon, F. « Tunisi 1959 : un esperimento di ospedalizzazione diurna in psichiatria », *Studi Culturali* Anno II, n° 2 (diciembre 2005), p. 296). Quelles que soient ses mises en question de la psychiatrie, le projet fanonien « reste contenu dans l'institution psychiatrique » (Vergès, F. *in* « Dialogue » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness*, *op. cit.*, p. 140).

[243] « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », p. 1122.

Folie et colonisation partagent d'une certaine manière les mêmes fins ; elles sont toutes deux « l'attaque globale d'une forme d'existence ». Fanon réactive les problématiques ontologiques qui gouvernaient son étude des effets psychiques de la colonisation. La maladie est *question* ; elle est la question « du fondement de l'être en tant que sujet ». Au « qui suis-je en réalité ? » du colonisé répond cette interrogation du fou : « qui suis-je en définitive ? ». L' « être malade » est un être dont l'être est *problème* ; c'est un être-conflit. Fanon dit : « le conflit est le malade » ; il aurait pu dire : « le conflit est le colonisé ». Le colonisé *est* conflit et ce dernier est le fruit d'une histoire, la conclusion de « la dialectique ininterrompue du sujet et du monde ». C'est pourquoi la guérison ne saurait avoir lieu qu'à travers un « dialogue [...] établi entre la personnalité globale et son environnement »[244]. Car lorsque le malade se voit privé de toute « reconnaissance » par les autres, alors menacent de proliférer « fantasmes » et « régressions ». C'est précisément ce qui advient au colonisé. La situation coloniale s'offrait comme grande pourvoyeuse d' « aliénés ». Si la socialthérapie se révélait soucieuse de réintégrer le malade dans son monde social, elle ne pouvait ignorer que ce monde était aussi et avant tout celui de la colonisation : « La structure sociale existant en Algérie s'opposait à toute tentative de remettre l'individu à sa place »[245]. « Il ne peut [...] y avoir réinsertion s'il n'y avait pas insertion »[246]. Dans ses cours à Tunis, Fanon

---

[244] *Ibid.*, pp. 1125-1126.

[245] « Lettre au ministre résident », *PRA*, p. 60. La culture momifiée du colonisé « atteste contre ses membres » (« Racisme et culture », *PRA*, p. 41). Manipulée par l'occupant, elle s'oppose à l'occupé, témoigne contre lui dans le « procès » colonial. Le colonialisme est machine de déculturation. Fanon prend acte du passage d'un racisme biologique à un racisme culturel, différentialiste, fondé sur l'affirmation de la « valeur normative de certaines cultures », sur la « doctrine de la hiérarchie culturelle » (*ibid.*, p. 39). L'objet du racisme, c'est non plus « l'homme particulier », envisagé d'un point de vue « génotypique », mais une « une certaine *forme d'exister* » (*Ibid.*, p. 40. Nous soulignons.) ; ce qui est attaqué, ce sont les *modes d'existence* ou ce que Dipesh Chakrabarty appelle des *formes de vie*. L'effet de ce racisme, c'est la « destruction des valeurs culturelles » ; il vise à « briser [les] systèmes de référence » - tout en prétendant « respecter la culture du colonisé ». Il installe le colonisé dans un monde en ruine, devenu proprement *inhabitable*. Pour une interprétation des thèses fanoniennes à la lumière de *L'anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari – et inversement, cf. Young, R. J. C. *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*, New-York/London : Routledge, 1995, pp. 170-173.

[246] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1116. Dans un « résumé de communication » inédit de « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », Fanon se réfère à l'étude de l' « âme du grand criminel » proposé par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Ce que démontre Bergson, lecteur de Dostoïevski, c'est qu'avouer, c'est certes se livrer au châtiment, mais c'est aussi pouvoir être *réintégré* à la société. Fanon écrit à son tour : « Et c'est parce que la faute est vécue comme viciation irréversible de l'existence, de mon existence que Bergson voit, dans l'aveu de Raskolnikow la rançon de sa réinsertion dans le groupe » (Fanon, F., Lacaton, R. « Conduites d'aveu en Afrique du Nord. Résumé de communication à la 53ème session du Congrès des médecins aliénistes et neurologues de langue

rappelle l'enjeu fondamental de la psychiatrie : la resocialisation ou ré-adaptation, mais soulève cette question : « Seulement, à quel groupe doit-on s'adapter ? »[247]. Pour le colonisé, cette réponse ne peut qu'être : à aucun ; tout lui devient étranger, le monde du colonisateur comme son propre monde en décomposition : il est doublement extérieur au monde double de la colonisation[248].

Une théorie de l'(in)humanité

Dès ses études à Lyon, Fanon, en marge de la psychiatrie universitaire, s'était inscrit dans une perspective réformiste postulant « la valeur humaine de la folie », titre d'un article de Paul Balvet. Le fou, dit celui-ci, c'est l' « homme dans sa nudité, un homme qui a très exactement poussé sa vie jusqu'à la folie, jusqu'à cet épanouissement tragique de son destin »[249]. Dans sa thèse, Fanon salue Lacan pour avoir « [abordé] la valeur humaine de la folie »[250]. Plus généralement, il fait sien un humanisme médical dont *La philosophie de la chirurgie* de René Leriche était à ses yeux un parfait exemple. Car la chirurgie, écrit Leriche, n'a pas seulement affaire aux mécanismes physiologiques de la pathologie ; c'est une connaissance de l'homme en tant qu' « être de chair et de sentiment »[251]. Son objet, c'est « l'homme entier »[252]. La figure de Jaspers

---

française », Inédit, Archives Frantz Fanon, IMEC) ; cf. également Lacan, J. « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » *in Écrits 1*, *op. cit.*, p. 127). Mais le colonisé résiste à l'aveu, très souvent il s'y refuse définitivement. C'est qu'il ne peut rien en attendre car il n'a jamais fait partie du groupe au nom duquel il est jugé, il a toujours été étranger à la loi en fonction de laquelle il est condamné. Il est *toujours déjà aliéné.*

[247] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 2.

[248] Fanon pensera les luttes de libération nationale comme l'émergence d'une autre *dialectique du moi et du monde* identifiée à une *dialectique de l'individu et de la communauté* et ce en vertu de l'articulation originale d'une philosophie de la vie et d'une anthropologie politique.

[249] Balvet, P. « La valeur humaine de la folie » *Esprit* n° 137 (septembre 1947), p. 290. Le fou témoigne de l'homme, c'est « un homme qui a joué sa carte » (*ibid.*, p. 297). Fanon avait rencontré Balvet durant ses études (cf. Macey, D. *Frantz Fanon : a Biography*, *op. cit.*, p. 144).

[250] *Thèse de psychiatrie*, p. 67. Chez Hesnard, Fanon lit que comprendre le malade c'est « parvenir à lui redonner (…) une *valeur d'être humain*, (…) c'est ne plus être contraint (…) de le considérer comme un *étranger* (alienus) à la famille humaine » (Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 2). Tosquelles quant à lui, qui entend donner lieu à une « vraie anthropologie concrète » (Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 25), lui enseigne que « sans la reconnaissance de la valeur humaine de la folie, c'est l'homme même qui disparaît » (*ibid.*, p. 17).

[251] Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*. Paris : Flammarion, 1951, p. 9. Cf. également Leriche, R. *La chirurgie discipline de la connaissance*. Nice : La Diane Française, 1949. Fanon fera à nouveau référence à Leriche dans *L'an V de la révolution algérienne* (*L'an V*, p. 112).

incarne enfin pour Fanon l'intimité de la psychiatrie et de la philosophie[253]. À Jaspers en appelant à cette exigence absolue de solidarité entre les hommes qui se manifeste aux heures les plus sombres de l'histoire[254], le psychiatre martiniquais répond : il y a une « obligation pour la réalité humaine de se sentir responsable de son semblable »[255]. Cette obligation est source d'un perpétuel *questionnement*, celui-ci rendant compte en dernière instance de l'interrogation ontologique de l'être fou-colonisé :

> *On dit volontiers que l'homme est sans cesse en question pour lui-même, et qu'il se renie lorsqu'il prétend ne plus l'être. [...] Tous les problèmes que se pose l'homme au sujet de l'homme, peuvent se ramener à cette question : « N'ai-je pas, du fait de mes actes ou de mes absentions, contribué à une dévalorisation de la réalité humaine ? » [...] « Ai-je en toute circonstance réclamé, exigé l'homme qui est en moi ? »*[256].

Tel est l'humanisme intégral de Fanon : « La compréhension des hommes… Je crois en toi, Homme… »[257]. Il y a de fait, et si l'on omet pour le moment les différences

---

[252] Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*, *op. cit.*, p. 248. Et si Fanon loue dans sa thèse la médecine psycho-somatique, en tant qu'elle se situe « au coeur même du conflit humain » (*Thèse de psychiatrie*, p. 71), n'est-ce pas parce que celle-ci se veut avant tout être *anthropomédecine* (Stern, E. « La médecine psycho-somatique », *Psyché* n° 27-28 (janvier-février 1949), p. 127).

[253] « Seule une culture philosophique permet une compréhension et une réflexion fécondes en psychiatrie » (Jaspers, K. *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 18).

[254] Exigence que Fanon identifie à ces paroles du *Rebelle* de Césaire : « Il n'y a pas dans le monde, un pauvre type lynché, un pauvre homme torturé, en qui je ne sois assassiné et humilié » (Césaire, A. *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, p. 106. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 67). Fanon écrit inversement : « Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte » (*PNMB*, p. 183).

[255] *PNMB*, p. 72. « Responsable en ce sens que le moindre de mes actes engage l'humanité » (*ibid.*) ; « Chacun de mes actes engage l'homme. Chacune de mes réticences, chacune de mes lâchetés manifeste l'homme » (*ibid.*, p. 71). Le concept de *réalité humaine*, traduction par Henry Corbin du *Dasein* heideggérien est tout autant pour Fanon un concept lacanien : « La catégorie sociale de la réalité humaine à laquelle personnellement nous attachons tant d'importance, a retenu l'attention de Lacan » (*Thèse de psychiatrie*, p. 66).

[256] Fanon, F. « Le "syndrome nord africain" » *in PRA,* p. 13.

[257] *PNMB*, p. 5. « Nous voudrions chauffer la carcasse de l'homme et partir (…) : l'Homme entretenant ce feu par autocombustion. L'Homme libéré du tremplin que constitue la résistance d'autrui » (*ibid.*, p. 7). Si la négritude est disqualifiée, c'est au nom de l'humanisme (*ibid.*, p. 183), C'est « en tant qu'homme » (*ibid.*, p. 184) que Fanon prend la parole. Ce qu'il condamne chez le Blanc, c'est son « inhumanité », l'entreprise systématique de « déshumanisation » (*ibid.*, p. 187). Il faut mettre fin à « l'asservissement de l'homme par l'homme », apprendre à « découvrir et [à] vouloir l'homme, où qu'il se trouve », « s'écarter des voix inhumaines » (*ibid.*) : la graphie « voix », plutôt que « voie », est

de genre, trois personnages dans *Peau noire, masques blancs* : le Blanc, le Noir et l'Homme, ce dernier étant ce qui en chacun d'eux demeure voilé et qui, dévoilé, les effacerait tous deux en tant que pure création-créature historique : « Il n'y a pas de monde blanc », pas de monde noir, « il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent »[258]. Mais l'humanisme de Fanon est avant tout un humanisme de l'*homme-nu*. Ces mots de Leriche auraient pu être les siens : « cet humanisme, c'est celui que tout médecin sent s'éveiller en lui au contact de la souffrance et de la misère des hommes »[259]. C'est l'humanisme d'un homme qui n'est *rien qu'homme* en ce sens qu'il ne saurait encore prouver son humanité par ses réalisations ; humanisme de l'homme *dés-œuvré* (sur)vivant aux frontières du néant. Fanon cite le Sartre des *Réflexions sur la question juive* évoquant « cette espèce d'hommes qui *témoigne de l'homme* plus que toutes les autres parce qu'elle est née de réactions secondaires à l'intérieur de l'humanité, cette quintessence d'homme, disgraciée, déracinée »[260]. C'est dans la dépossession de toute humanité, lorsque ne reste plus que le *fait brut* d'être homme, que ce dernier se révèle. L'homme de Fanon, c'est celui que décrit Wright dans ses romans : un « homme objet, sans moyens d'exister, sans raison d'être, [...] brisé au plus profond de sa substance »[261]. De même, Amrouche en appellera à cette dignité « que tout être humain, si dénué, si disgracié soit-il par la nature ou par la société, est en droit d'exiger qu'elle lui soit reconnue, *pour cette simple raison qu'il est homme* »[262].

Ce que perçoit Fanon mieux que quiconque, c'est que cet être brut s'identifie au non-être, cette pure existence à une (in)existence : la dignité humaine n'est rien que la *dignité du néant*. C'est pourquoi l'humanisme fanonien peut tout aussi bien être désigné comme étant un (*in)humanisme* - non un « anti-humanisme ». Il repose sur ce que le psychiatre martiniquais appelle une *théorie de l'inhumanité* appelée à trouver dans la

---

délibérée, car il s'agit avant tout de donner lieu à une « authentique communication » pour ériger un « monde humain » (*ibid.*, pp. 187- 188).

[258] *Ibid.*, p. 186. La position de Fanon procède de la confrontation de cet humanisme et d'un certain « anti-humanisme » *en situation*, du combat de l'humanisme contre sa propre négation. Chakrabarty évoque à cet égard « la lutte par laquelle Fanon a tenté de conserver l'idée de l'homme élaborée par les Lumières – alors même qu'il savait que l'impérialisme européen avait réduit cette idée à la figure du colon blanc » (Chakrabarty, D. *Provincialiser l'Europe, op. cit.*, p. 34). De même Young parle d'un « anti-humanisme » de Fanon, mais au seul sens de la critique d'un humanisme « utilisé comme forme de contrôle idéologique des peuples colonisés » (Young, R. J. C. *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 161).

[259] Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*, *op. cit.*, p. 47.

[260] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 165. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 147, n. 45.

[261] « Racisme et culture », *PRA*, p. 43.

[262] Amrouche, J. E.-M. « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture », *op. cit.*, p. 20. Nous soulignons.

situation coloniale et ses avatars - en l'occurrence l'émigration des travailleurs nord-africains en France - « ses lois et ses corollaires »[263]. Ces hommes qui retiennent l'attention de Fanon sont avant tout des *créatures* ; elles ne sont pas tant humaines qu'« affamées d'humanité ». Ce qu'elles vivent, c'est l'*expérience des limites* de la reconnaissance : elles « s'arc-boutent aux frontières impalpables (mais je les sais d'expérience terriblement nettes) de la reconnaissance intégrale »[264]. Pour Balandier, lutter contre la mythologie nègre, c'était affirmer que « le Noir est un homme ». Fanon lui répond : « je dirai que le Noir n'est pas un homme »[265]. C'est sur cette négation en tant qu' « épreuve de la limite »[266] que repose l'inhumanisme de Fanon. Ce qu'il explore ce sont les frontières de l'(être) homme et du (non-être) non-homme, les processus d'inclusion et d'exclusion dans et hors du champ de l'humain.

Conclusion : Le renversement de la critique anthropologique du racisme colonial

Le « théorème de Sartre » - « c'est l'antisémite qui fait le Juif » -, telle était l'origine de la thématisation fanonienne du racisme. Ce théorème marquait le passage, argue Balibar, d'un « point de vue 'objectiviste' à un point de vue 'subjectiviste' dans l'utilisation du concept de 'race' », la substitution de théories du racisme aux théories de la race[267]. L'humanité n'était plus conçue comme *divisée* en races, mais comme *se divisant* en vertu d'une propension, voire d'une nécessité, des individus et groupes à « développer le racisme ». D'où cette stratégie de l'antiracisme : en appeler au principe philosophique de « l'unité indivisible de l'espèce humaine » - « fondement 'humaniste' de l'universalisme » -, principe sur lequel se fondera une « politique des droits de l'homme ». Fanon participe pleinement à cette « révolution copernicienne ». Pourtant, œuvrant à ce renversement, il lui oppose simultanément des résistances qui sont peut-

---

[263] « Le syndrome nord africain" », *PRA*, p. 13. Nous soulignons.

[264] *Ibid.*, p. 14. Déjà Jeanson, avant Fanon, l'avait affirmé au sujet de « l'Arabe » algérien, être dont « la liberté se heurte de toutes parts à d'assez inhumaines limites » (Jeanson, F. « Cette Algérie conquise et pacifiée… », *op. cit.*, p. 623).

[265] *PNMB*, p. 6.

[266] Foucault, M. « Préface à la transgression » *in Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris : Gallimard, 2001, p. 266.

[267] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 21.

être le prélude à un « renversement du renversement ». En effet, les théories de la race et les théories du racisme partageaient au moins ceci qu'elles se réclamaient d'une connaissance scientifique : le racisme a « ses causes, ses variantes, ses transformations historiques »[268] et celles-ci font l'objet de savoirs - s'appuyant sur un « paradigme anthropologique » - qui doublés d'une pédagogie et d'une législation - doublet savoir/pouvoir -, promettent l'abolition du racisme. Or, Fanon émet de sérieux soupçons à l'égard des pouvoirs de la critique scientifique (de l' « objectivité ») dans la lutte contre le racisme. Certes, il salue ceux qui proclament que « le scandale du problème noir n'a que trop duré » et écrit : « Nous aussi pourrions multiplier références et citations et montrer qu'effectivement le 'préjugé de couleur' est une idiotie, une iniquité qu'il s'agit d'anéantir »[269]. Mais ce n'est jamais qu'au conditionnel qu'il le dit comme si une telle démonstration n'était au mieux qu'un prélude - « avant de continuer ». De même, s'il défend une politique des droits de l'homme lorsqu'il pose qu'un « appel à l'humanité, au sentiment de la dignité, à l'amour, à la charité » suffirait à faire accepter que « le Noir est l'égal du Blanc », c'est pour ajouter immédiatement que « [son] but est tout autre »[270]. Il est vrai que, reconduisant le problème à « la notion de dignité humaine, on éventrait le préjugé »[271] ; quant aux « scientifiques », ils étaient parvenus à diffuser l'idée que le « nègre est un être humain », au même titre que le Blanc : « la raison s'assurait la victoire sur tous les plans ». Pourtant, cette même « victoire jouait au chat et à la souris ». Non sans ironie, Fanon argue que proclamer que le « Noir est un homme » risque de ne plus signifier que ceci : « il a comme nous le cœur à gauche »[272]. Et il écrit dans la conclusion de *Peau noire, masques blancs* : « Nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que les appels à la raison ou au respect de l'homme puissent changer le réel »[273]. Lorsque l'on a rappelé ces « évidences objectives » que « personne ne songe à [...] contester », à savoir que le racisme - les « théories qui ont voulu faire du Noir le lent acheminement du singe à l'homme »[274] - est une connaissance fausse, « on tient que la tâche est terminée » alors qu'elle est à peine esquissée[275].

---

[268] *Ibid.*, p. 23.

[269] *PNMB*, p. 23.

[270] *Ibid.*, p. 24.

[271] *Ibid.*, p. 96.

[272] *Ibid.*

[273] *PNMB*, p. 181. Fanon usera d'une formule équivalente dans *Les damnés de la terre* : « Mais il est clair que nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens » (*DT*, p. 140).

[274] *PNMB*, p. 13.

[275] Est-ce à dire que la lutte devra se déplacer sur le « plan » de l'irrationnel, la critique du racisme se situant sur le terrain même de ce qu'elle combat ? Cette question demeurera au cœur des interrogations

Cela constitue-t-il néanmoins une raison suffisante pour ériger Fanon en critique de la critique anthropologique du racisme ? Selon Arendt, l'histoire du XXème siècle avait révélé les limites de toute politique des droits de l'homme ; elle avait signé la *fin des droits de l'homme*. Ce qu'avait dévoilé la situation des « sans États » - apatrides et minorités ethniques -, c'était le primat des droits (politiques) du citoyen, du « droit d'avoir des droits », sur les droits (naturels) de l'homme ; c'était l'équivalence de la non-appartenance à une communauté politique et de l'exclusion hors de la condition humaine elle-même. La limite des droits de l'homme était qu'en prétendant être antérieurs à tout droit politique, ils se condamnaient à n'être que les droits d'un individu conçu dans « la nudité abstraite d'un être humain et rien qu'humain », d'un « homme qui n'est rien d'autre qu'un homme »[276]. Les droits de l'homme, ce n'étaient plus que les droits du « sauvage nu ». Or, l'humanisme de l'homme nu dont Fanon se fait le chantre est-il autre chose qu'une célébration et un achèvement d'une telle politique des droits de l'homme ainsi révélée dans sa « nudité » ? Peut-être, mais achèvement signifie aussi « fin » et en portant cette anthropologie jusqu'à ces extrêmes limites, jusqu'à l'identification de la nudité et du néant, Fanon la renverse : les droits de l'homme deviennent les *droits du sous-homme*. Si pour Arendt, les véritables droits de l'homme se situent *au-delà* de la nature humaine, dans l'existence politique, pour Fanon ils se situent *en deçà*, dans une certaine *nature inhumaine* qui ne se distingue de l'animalité qu'en vertu d'une tension et d'une prétention à l'humanité. Ce que pense Fanon, non moins que Arendt, c'est la « communauté humaine » - non plus l'espèce humaine - et les conditions historiques singulières de division de l'humanité - non plus son indivisibilité[277].

C'est là une pensée de l'existence en tant qu'expérience-limite[278]. À cet égard, les écrits fanoniens évoquent les réflexions de Robert Antelme sur l'expérience concentrationnaire dans *L'espèce humaine*, ouvrage dont le titre, dit Balibar, « ne doit pas nous induire en erreur » car la question que pose Antelme, c'est avant tout celle de la « possibilité contradictoire de dénier à des êtres humains leur qualité d'hommes, ou de les 'expulser' de la condition humaine [...]. Il s'agit donc de penser une expérience

---

fanoniennes jusqu'à ses derniers écrits. Le *primitivisme stratégique* (« je suis bâti d'irrationnel » : *ibid.*, p. 99) s'offrait comme la première « critique de la raison » dans l'œuvre de Fanon.

[276] Arendt, H. *L'impérialisme*, pp. 298, 303. Un tel homme « a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme un semblable » (*ibid.*, p. 303).

[277] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 27.

[278] Pensée qui est *contestation* - plus que négation - de l'anthropologie, en un sens foucaldien, c'est-à-dire en tant que pensée de la *finitude* de l'homme -, anthropologie dont Sartre est pour Foucault la figure « achevée », dans tous les sens du terme.

limite, celle d'une destruction du lien d'humanité »[279]. Fanon, Arendt, Antelme, tous trois mettent en œuvre autant de résistances *internes* au paradigme anthropologique, qui n'ouvrent pour autant sur aucun *anti-humanisme* dans la mesure où elles n'en « sont pas de pures et simples négations, mais permettent plutôt d'en penser les *limites* »[280]. Si Balibar souligne la « disparité » de ces résistances, en sorte « qu'il ne saurait être question de les additionner tous pour en faire les aspects complémentaires d'un paradigme alternatif cohérent »[281], il n'en reste pas moins qu'elles se croisent, dessinant, sinon un paradigme, du moins, pour reprendre un langage fanonien, une certaine ligne d'orientation commune

Fanon se livrera à une critique de plus en plus affirmée de toute politique des droits de l'homme, et ce en particulier dans l'organe de presse du *Front de Libération Nationale algérien*, *El Moudjahid*. Cette politique, en Algérie coloniale, ne témoigne de rien d'autre que du « retard historique » de la conscience française, conscience des démocrates qui ne « s' [alarment] qu'à propos des cas individuels juste bons à arracher une larme ou à provoquer de petites crises de conscience »[282]. Or, la situation-limite, c'est non celle des individus, mais indistinctement celle « de douze millions d'hommes »[283]. Si le combat pour les droits de l'homme fut « si [fécond] il y a deux siècles », il faut à présent lui substituer le combat pour le *droit des peuples*, droit auquel Fanon ne cesse d'en appeler[284]. Il le répète, les droits de l'homme sont des droits de l'individu ; or, le colonialisme rend impossible toute relation interindividuelle, et même toute individualité ; il n'y a que des rapports de masse : « Le colonialisme n'est pas un type de relations individuelles mais la conquête d'un territoire national et l'oppression d'un peuple ; c'est tout »[285]. Le démocrate reconnaît certes le colonisé en tant qu'homme-individu, mais cette reconnaissance s'érige en *limite* même de l'affirmation nationale. Se situant à l' « échelon individuel », elle rend plus lointaine encore la

---

[279] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 24.

[280] *Ibid.* p. 26.

[281] *Ibid.*

[282] Fanon, F. « À propos d'un plaidoyer » *in PRA*, p. 82. Fanon hérite des arguments de Sartre contre l'humanisme abstrait des démocrates ; cf. Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*. *op. cit.*, pp. 65-69.

[283] « À propos d'un plaidoyer », *PRA*, p. 82.

[284] Fanon, F. « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne » *in PRA*, pp. 85, 87, 98. Cette revendication n'est pas propre à Fanon. Cinquante ans plus tard, Mbembe interroge le devenir en Afrique d'une « conception de la nation reposant sur l'affirmation de droits collectifs que les dirigeants opposaient volontiers aux droits individuels » (Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte, 2010, p. 205 ; lee titre du livre de Mbembe est une référence à Fanon : cf. *DT*, p. 371).

[285] « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne », *PRA*, p. 90.

reconnaissance du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce qu'on appellera une politique des *droits populaires* - droit à la « souveraineté populaire » - se construit ainsi dans le discours fanonien en *contrepoint*, bien plutôt qu'en complément[286], d'une politique des droits de l'homme.

Ce qu'il s'agira de repenser, c'est la théorie fanonienne de la libération, souvent résumée à un humanisme révolutionnaire, lui-même tributaire d'une *philosophie du sujet*. Lyotard, dans une « note » de juin 1989 précédant la publication de ses écrits sur la guerre d'Algérie - contemporains de ceux de Fanon -, mettait en question la « présupposition des Modernes », à savoir « qu'une autre voix est étouffée dans le discours de la 'réalité', et qu'il s'agit de replacer le héros véritable, créature de Dieu, citoyen raisonnable ou prolétaire affranchi, dans sa position de sujet, indûment usurpée par l'imposteur »[287]. Ne sont-ce pas là la présupposition et le projet de Fanon, comme de la critique anticoloniale en général ? Que signifie d'autre « remettre l'individu à sa place » ? La souveraineté du peuple algérien est-elle autre chose que la promesse et le prélude à une réhabilitation de l'homme en tant que sujet souverain ? Cependant, la critique de la critique anthropologique du racisme ne signerait-elle pas aussi le passage de l'anticolonialisme à un certain *postcolonialisme*, qui ne serait en rien « anti-anticolonialisme », mais n'en obligerait pas moins à repenser les conceptualisations des luttes de libération nationale ? C'est comme *retour au corps* dans la thématisation du racisme - … ou de la race - et du colonialisme, que s'initie chez Fanon ce renversement.

---

[286] On ne retrouve pas chez Fanon de critiques des droits de l'homme en tant qu'ils n'auraient été jusque-là que des « droits du Français », ainsi qu'Amrouche l'affirme : « La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen qui canonise les idées de la philosophie des lumières, postule l'identité entre le concept de l'homme universel et celui de l'homme français » (Amrouche, J. E.-M. « La France comme mythe et comme réalité *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 55). L'enjeu pour Fanon n'est pas de proposer une conception alternative - en tant qu'à présent authentiquement « universelle » - des droits de l'homme.

[287] Lyotard, J.-F. « Note » *in La guerre des Algériens, Écrits, 1956-1963*. Paris : Galilée, 1989, p. 38.

CHAPITRE III. Corps à corps

1) Le corps colonisé

Corps et désir (Hegel après Kojève 1)

« L'être même de l'homme [...] implique donc et présuppose le désir »[1], écrit Kojève, interprète de Hegel. Le désir est la source de toute « anthropogenèse » ; c'est « en tant que 'son' Désir »[2] que l'homme devient homme. La frontière de l'humanité et de l'animalité repose sur une différence des désirs qui est d'abord différence de leurs objets. Puisque le désir n'est que néant-négativité, le « contenu positif du Moi » est « fonction du contenu positif du non-Moi nié » : si le désir porte sur un « un non-Moi 'naturel', le Moi sera 'naturel' lui aussi »[3] ; ce sera alors un désir animal - désir de manger par exemple. Ce n'est qu'en tant que le désir porte sur un autre désir-néant, en tant qu'il est désir du désir de l'autre, c'est-à-dire désir de reconnaissance, qu'il est « Désir anthropogène »[4]. Lacan ne dit pas autre chose : « Le désir même de l'homme se constitue, nous dit [Hegel], sous le signe de la médiation, il est désir de faire reconnaître son désir. Il a pour objet un désir, celui d'autrui »[5]. C'est à son tour sous le prisme du désir que Fanon pense la lutte pour la reconnaissance : « Rencontrant l'opposition de l'autre, la conscience de soi fait l'expérience du *Désir* ; première étape sur la route qui conduit à la dignité de l'esprit »[6].

Butler, elle, relit la *Phénoménologie de l'Esprit* au-delà de Kojève dont Fanon, au même titre que Lacan, effaçait la médiation. Que dit Hegel ? Que dans l'expérience du désir, la conscience découvre que son *incarnation* (*embodiment*) peut avoir lieu dans un autre corps que le sien, que le corps de l'autre peut renfermer son essence dérobée : *la prison de la conscience, c'est le corps de l'autre*[7]. Ainsi, seule la mort, l'annihilation

---

[1] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 11.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 12.

[4] *Ibid.*, p. 13.

[5] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique » *in Écrits 1*, *op. cit.*, pp. 180-181.

[6] *PNMB*, p. 176.

[7] Dans la section « Domination et servitude » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, « le corps est présupposé partout et n'est nommé nulle part » (Butler, J. « Le corps de Hegel est-il en forme : quelle forme ? » *in*

de cet autre corps pourra briser les chaînes de la conscience. Fanon écrit ainsi : « [la conscience] accepte de risquer sa vie, et par conséquent menace l'autre dans sa *présence corporelle* »[8]. Dans la lutte à mort, le corps est l'inessentiel ; seul peut prétendre à la reconnaissance celui qui jusqu'au terme du combat démontre que sa liberté est indépendante de la vie de son corps. Risquer la mort, écrit Fanon, c'est échapper à l' « enfoncement dans l'expansion de la vie »[9], c'est prouver à l'autre que « je poursuis autre chose que la vie ; [...] que je lutte pour la naissance d'un monde humain »[10]. Telle est, selon Butler, l'*érotique anticorporelle* qui gouverne cette lutte dans laquelle « chaque conscience de soi [...] s'efforce de prouver en vain que le corps est la limite ultime de la liberté, plutôt que son sol et sa médiation nécessaires »[11]. Mais puisque la « mort clinique » d'un des deux protagonistes signerait l'irrémédiable échec de la conscience, en tant que celle-ci ne peut être reconnue que par une conscience vivante, l'annihilation de l'autre doit être opérée au sein même de la vie, comme maîtrise. Son projet de *désincarnation*, le maître le poursuit alors en confiant le soin de son corps à l'esclave, en lui demandant « d'*être* le corps que lui s'efforce de *ne pas* être »[12] : « Sois mon corps »[13] exige-t-il de l'esclave. Au contraire, l'esclave découvre dans le travail pour le maître son propre corps comme instrument d'une détermination de soi, et ce quoique la condition de servitude interdise encore toute réconciliation de la corporéité et de la liberté.

Le geste de Kojève, selon Butler, avait été d'effacer cette présence du corps au-delà de la lutte à mort, opération qui s'enracine dans sa définition du désir : « Contrairement à la croyance commune selon laquelle le désir est lui-même une manifestation des nécessités biologiques, Kojève inverse cette relation et affirme que le

---

Butler, J., Malabou, C. *Sois mon corps, Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge : Bayard, 2010, p. 79).

[8] *PNMB*, pp. 176-177. Nous soulignons.

[9] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*, *op. cit.*, p. 159. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 177.

[10] *PNMB*, p. 177. Fanon pouvait également se recommander du personnalisme et de l'existentialisme chrétien. Ainsi Mounier écrit : « Accepter la souffrance et la mort pour ne pas trahir la condition humaine – du sacrifice à l'héroïsme – est au contraire l'acte suprême de la personne. Elle commence, comme l'écrit Gabriel Marcel, au moment où je prends conscience que "je suis plus que ma vie" » (Mounier, E. *Le personnalisme*. p. 84).

[11] Butler, J. *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France,* New-York : Columbia University Press, 1999, p. 52.

[12] *Ibid.*, p. 53.

[13] Butler, J. « Le corps de Hegel est-il en forme : quelle forme ? », *op. cit.*, p. 82 ; Butler, J. *La vie psychique du pouvoir, L'assujettissement en théories*. Paris : Léo Scheer, 2004, p. 69.

désir est transcendance de la biologie »[14]. Certes, que l'homme soit désir prouve selon Kojève que « la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale »[15], mais le désir anthropogène est précisément négation de ce donné naturel, ce qui jamais ne s'incarne[16]. Ainsi, le désir de l'homme pour la femme - et inversement - est humain non parce qu'il est *aussi* autre chose que le désir du corps de l'autre, mais plus encore parce qu'il se refuse à être ce désir pour n'être que désir de désir. Quant à la fonction médiatrice du corps de l'esclave, jamais Kojève ne l'évoque : il « s'arrête avant la réconciliation de la vie déterminée et de la liberté »[17].

La lutte contre le maître ne sera-t-elle pas aussi pour Fanon transcendance du corps noir ? S'il est vrai que dans l'antidialectique coloniale, le maître « se moque de la conscience de l'esclave », Fanon ne cesse de montrer qu'il ne se moque aucunement de son corps ; les continuels investissements fantasmatiques (projectifs) du Blanc acculent le Noir à n'être plus que son corps[18]. Cependant, à rechercher les sources de la conception fanonienne du désir, l'on découvre, au-delà de Hegel-Kojève, la figure de Lacan : « toute la valeur du travail de Lacan réside dans la définition qu'il donne du désir »[19]. Peu importe pour le moment que Fanon soit fidèle ou non au texte lacanien ; ce qu'il y perçoit, c'est une pensée du désir - et de son « assouvissement », sa « fin » - en tant qu'*expérience corporelle* puisque, comme « cycle du comportement », il se manifeste à travers certaines « oscillations organiques, générales, dites affectives, une agitation motrice plus ou moins dirigée »[20]. Fanon puisera par ailleurs dans le corpus psychiatrique une théorie du *schéma corporel* rendant impraticable toute conception du corps, fût-il noir, comme pur obstacle, limite de la liberté à laquelle le désir devrait s'arracher. Celui-ci ne saurait être, ainsi que le pense Kojève, pur néant négateur de la

---

[14] Butler, J. *Subjects of Desire, op. cit.*, p. 67.

[15] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 11.

[16] Kojève écrira plus tard : « L'homme en tant que tel n'est qu'un vide dans le monde naturel, un quelque chose où la nature n'existe pas » (Kojève, A. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard 1981, p. 238).

[17] Butler, J. *Subjects of Desire, op. cit.*, p. 70.

[18] Ne serait-ce pas pour cette raison que Fanon en appelle à une liberté « libre » de tout donné, de tout « corps » ? Sartre, rappelons-le, en venait à désigner comme « corps » la totalité de la contingence : race, classe, nationalité, structure physiologique, etc. : « tout cela (…), c'est *mon corps* (…) : le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence » (Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 368).

[19] *Thèse de psychiatrie*, p. 64. C'est le « premier » Lacan qui est convoqué. Il n'est pas question de faire de Fanon un psychanalyste lacanien avant l'heure, un « Lacan noir ».

[20] *Ibid.*

vie. Il y a en somme une *matérialité du désir* : tout désir est incarné. C'est dire également que la lutte contre la racialisation en tant que naturalisation de l'être noir ne saurait simplement reposer sur des *stratégies de dénaturalisation*. Fanon perçoit que le corps, figure centrale du racisme - fût-il culturel, « différentialiste » - demeure l'impensé, le « nié » de la critique anthropologique. À cela, il répondra en tâchant de remettre au centre de l'affrontement du maître et de l'esclave *la lutte des corps*, toujours présupposée dans l'hégélianisme, mais rarement décrite en tant que telle, pour elle-même. En ce sens, la théorie de la violence qui sera exposée dans *Les damnés de la terre* ne sera en aucun cas un chapitre à part - qu'on le juge heureux ou malheureux -, mais bien le fin mot du voyage de la conscience fanonienne.

« L'intégration, c'est l'être » - au-delà de la division âme/corps

« Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience »[21]. C'est là un argument défendu par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* - dans son dernier chapitre : « Les relations de l'âme et du corps » - et cité par Fanon dans la conclusion de *Peau noire, masques blancs*. S'il y a hétérogénéité des ordres animal et humain, argue le philosophe, celle-ci ne s'explique pas par l'adjonction au corps d'une entité séparée, l'esprit ; ce dernier n'est que l'intégration du corps dans une structure supérieure. « Le comportement supérieur garde dans la profondeur présente de son existence les dialectiques subordonnées »[22] ; intégrées, ces dernières ne se laissent plus discerner (corps-objet) ; elles ne réapparaissent que dans les désintégrations qui reconduisent la conscience « à un fonctionnement partiel de l'organisme »[23] (corps cause). Le concept d'*intégration* est central dans le corpus neurologique et psychiatrique mobilisé par Fanon. Ainsi Hesnard, louant les travaux de Merleau-Ponty, thématise la culpabilité morbide comme résultant « d'éléments ou de conduites qui n'auraient pas réussi à s'intégrer dans [le] comportement »[24]. La maladie mentale est « désintégration morbide du comportement », inversion de son « *intégration dialectique* », néostructuration au

---

[21] Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris : PUF, 1990, p. 220. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 182. Fanon renvoie par erreur à la *Phénoménologie de la perception*.

[22] Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 224.

[23] *Ibid.*, p. 220.

[24] Wallon, H. « Préface » à Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. x.

« pouvoir désorganisateur ». Le corps, dit Merleau-Ponty est « porteur d'une dialectique »[25] qui est aussi une dialectique de l'organisme et de son milieu[26]. Telle était déjà la « loi biologique fondamentale » de Kurt Goldstein : « La possibilité de s'affirmer dans le monde [...] est liée à un certain *débat (Auseinaudersetzung) entre l'organisme et le monde environnant »*[27]. Fanon fait sienne cette loi : « il s'installe entre mon corps et le monde une dialectique effective »[28]. La « dialectique de l'homme et du Monde », c'est, ajoute-t-il dans sa thèse – écrit essentiel si l'on désire interpréter adéquatement sa conception du corps - ce qu'explicitait le neurologue John Hughlins Jacksons sur la théorie duquel s'appuie l'organo-dynamisme de Henri Ey. Or, ce dernier met au cœur de ses recherches « un phénomène capital : l'intégration »[29], ce que Lacan avait déjà souligné de manière critique en relevant l'héritage goldsteinien du psychiatre de Bonneval : « il pose avec Goldstein que 'l'intégration, c'est l'être' »[30]. Et, tout autant qu'à Merleau-Ponty, c'est pour Fanon à Ey que renvoie la différence du corps-cause et du corps-objet ; car pour Ey, résume Julien Rouart, « *le normal est la subordination de l'organique au psychique* » et « *le pathologique est la subordination du psychique à l'organique* »[31]. Le « psychologique pur », argue Ey, est une « notion-limite qui marque l'affranchissement maximum, quoique toujours relatif, de la vie psychique à l'égard de ses déterminations organiques »[32]. La vie psychique prolonge « la vie tout court », elle

---

[25] Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 220.

[26] « Les rapports de l'individu organique et de son milieu sont donc véritablement des rapports dialectiques » (*ibid.*, p. 161).

[27] Goldstein, K. *La structure de l'organisme*. Paris : Gallimard, 1983, p. 95.

[28] *PNMB*, p. 89. Or, ce monde, pour l'homme, est tout à la fois monde social, de telle manière que cette dialectique est aussi une *dialectique de l'individu et de la communauté*. Si la psychiatrie devra se donner pour tâche d'aider le malade à réintégrer son milieu social, cette réintégration ne pourra manquer d'être aussi celle du corps, de telle manière que la théorie fanonienne de la libération n'ira pas sans thématisation de l'émancipation du corps colonisé.

[29] *Thèse de psychiatrie*, p. 53.

[30] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 157.

[31] Rouart, J. « Y a-t-il des maladies mentales d'origine psychique ? » *in* Bonnafé, L., Ey, H., Follin, S., Lacan, J., Rouart, J. *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950, pp. 63-64. « Dans une vie, dite normale, le corps est placé sous l'injonction de la conscience tandis que dans la maladie mentale le psychisme est dépassé par le corps » (Charles, M. *Ey/Lacan, Du dialogue au débat ou L'Homme en question*. Paris : L'Harmattan, 2004, p. 112).

[32] Ey, H., « Étude n° 7, Principes d'une conception organo-dynamiste de la psychiatrie » *in Études psychiatriques *, Historique – Méthodologie – Psychopathologie générale*. Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1948, p. 144.

est « enracinée dans la vie organique, s'en nourrit, l'utilise, l'*intègre* et, par conséquent la *dépasse* »[33].

Le colloque de Bonneval de 1946 avait vu s'affronter Ey et Lacan au sujet de la « causalité de la folie ». Rejetant la thèse lacanienne de la « psychogenèse » du trouble mental, Ey défend celle de son « organogenèse ». À la « logique de la folie » de Lacan, il oppose une « histoire naturelle » de la folie. Cette dernière n'est rien d'autre que dégradation psychique : « Les maladies mentales sont des insultes et des entraves, elles ne sont pas causées par l'activité libre, c'est-à-dire purement psychogénétiques »[34] ; ce sont des *pathologies de la liberté*, définition que Fanon adoptera : « La maladie mentale [...] se présente comme une véritable pathologie de la liberté. La maladie situe le malade dans un monde où sa liberté, sa volonté, ses désirs sont constamment brisés »[35]. Lacan contre-attaque : la folie est la « plus fidèle compagne » de la liberté, « elle suit son mouvement comme une ombre »[36] ; elle n'est pas « le fait contingent des fragilités de son organisme », mais la « limite de sa liberté ». C'est autour de ce débat que s'organise le chapitre théorique de la thèse de Fanon, intitulé : « Le trouble mental et le trouble neurologique ». Or, le psychiatre martiniquais ne se décide jamais pour ou contre Ey ou Lacan[37]. C'est que derrière leurs dissensions, se révèle selon lui une même préoccupation : défendre une conception historique-dynamique de la personnalité-organisme ; il y a, écrit Ey, une histoire de l'organisme d'où « émerge l'esprit à la mesure de son organisation »[38]. Ce que prouve Ey, non moins que Lacan, c'est, dit Fanon, que « la vie psychique [...] n'est nullement douée d'immutabilité »[39]. Or, il y a là pour le psychiatre martiniquais une exigence : « Notre optique médicale est spatiale alors qu'elle devrait de plus en plus se temporaliser »[40]. S'il salue les recherches du

---

[33] Ey, H. « Introduction, Les limites de la psychiatrie, Le problème de la psychogenèse » *in Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, *op. cit.*, pp. 13-14. Cité par Fanon, *Thèse de psychiatrie*, p. 56.

[34] *Ibid.*, p. 20.

[35] « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », p. 1122 ; « La Folie est l'un des moyens qu'a l'homme de perdre sa liberté » (« Lettre au Ministre Résident », *PRA*, p. 60).

[36] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 175. Cité par Fanon, *Thèse de psychiatrie*, p. 63. « La folie est en nous et nous révèle » (Balvet, P. « La valeur humaine de la folie », *op. cit.*, p. 305).

[37] « Que faut-il conclure de ces quelques considérations ? Et d'ailleurs, faut-il conclure ? Ne vaut-il pas mieux laisser ouverte une discussion qui engage les limites mêmes de la liberté, c'est-à-dire de la responsabilité de l'homme ? » (*Thèse de psychiatrie*, p. 70).

[38] Ey, H. « Discussion du rapport de Lacan » *in Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, *op. cit.*, p. 56.

[39] *Thèse de psychiatrie*, p. 56.

[40] *Ibid.*, p. 12.

neuropsychiatre Constantin von Monakow, c'est encore parce que celui-ci « accorde une place capitale à l'intégration temporelle des phénomènes », parce qu'il situe l'homme dans « la courbe du temps » : « Une chose nous attache à la doctrine de Monakow : l'homme est homme dans la mesure où il est totalement tourné vers l'avenir »[41], idée qui demeurera un leitmotiv de Fanon jusque dans ses derniers écrits révolutionnaires.

Ce primat conféré au *temps psychique* est intimement lié à la critique de la notion de « localisation cérébrale » du trouble mental. Ce que démontre Ey en distinguant dissolutions ou désintégrations « partielles » et « globales », c'est que « le neurologique est le localisable, le spatial, l'instrumental, l'élémentaire », tandis que « le psychiatrique est le non-localisable, l'historique, le global, le synthétique »[42]. De même Monakow, en en appelant à une « localisation chronogène » prouve que « toute altération focale peut déterminer des troubles dans des régions très éloignées »[43] (*diaschisis*). C'est dire, ajoute Fanon, que « sans rapport aucun avec les anciennes théories atomistiques et localisationnistes », il faut apprendre « à rechercher en pareille matière un plan d'organisation, un niveau architectural » ; il faut « admettre la méthode génétique en matière de psychiatrie. La coupe anatomique est éclipsée par le plan fonctionnel »[44] ; il est nécessaire, disait le psychiatre martiniquais dès les premières pages de sa thèse, de se « libérer de l'anatomo-clinique : Nous pensons organes et lésions focales quand il faudrait penser fonctions et désintégrations »[45]. Janet l'affirmait déjà, lui qui demandait que l'on ait « toujours présent à l'esprit la considération des fonctions beaucoup plus que la considération des organes »[46]. Et ainsi que le faisaient remarquer Julian de Ajuriaguerra et Henry Hécaen - au-delà de Ey qui maintenait l'existence de dissolutions purement locales - la lésion elle-même n'échappe pas à la loi de l'intégration : « la lésion s'intègre dans l'organisme »[47]. C'est pourquoi, « il y a,

---

[41] *Ibid.*, p. 59. Cf. Monakow, C. v., Mourgue, R. *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, Intégration et désintégration de la fonction*. Paris : F. Alcan, 1928.

[42] *Thèse de psychiatrie*, p. 53.

[43] *Ibid.*, p. 58.

[44] *Ibid.*, p. 15.

[45] *Ibid.*, p. 12.

[46] Janet, P. cité par de Ajuriaguerra, J., Hécaen H. « Dissolution générale et dissolution locale des fonctions nerveuses » *in* Ey, H., de Ajuriaguerra, J., Hécaen H. *Les rapports de la neurologie et de la psychiatrie*. Paris, Hermann & Cie, 1947, p. 20.

[47] *Ibid.*, p. 86. On ne confondra pas cette thèse avec la répudiation de toute idée de lésion cérébrale, de tout « organicisme ». Dans les cours qu'il professera à Tunis, Fanon dira : « On ne peut être malade avec un cerveau sain, avec des connexions neurologiques nettes ; à travers les connexions il y a une sorte de voie ouverte à travers laquelle le médecin doit *s'introduire* avec des principes novateurs » (*Rencontre de*

écrit Fanon, intrication entre trouble neurologique et trouble psychiatrique. [...] [Le] fait neurologique [...] [est] un bouleversement de la personnalité »[48].

Ce qui retient l'attention du psychiatre martiniquais, c'est le schème de la *totalité* qui gouverne ces prises de position théoriques. Ce qu'il souligne chez Goldstein, c'est la thèse du réflexe en tant que « réaction totale de l'organisme », des manifestations organiques en tant que fruits « de mécanismes globaux » ; « l'organisme agit comme un tout »[49]. Par ailleurs, dans cette « tendance nouvelle » qu'était alors la médecine psychosomatique, Fanon perçoit la volonté de « dépasser l'opposition : troubles lésionnels, troubles fonctionnels, au bénéfice d'une perspective unitaire de l'homme malade »[50]. Ainsi que l'écrit le Dr Nacht, la doctrine médicale, faisant primer les troubles lésionnels sur les troubles fonctionnels, s'est jusqu'alors « bornée à envisager la *maladie* et non pas l'*homme* malade dans la totalité que forme sa personne »[51] ; et il faut au contraire défendre l'idée de « l'unité biologique de l'organisme », de la réversibilité du psychique et du somatique. De même le Dr Stern demande à ce que l'on donne la priorité aux « *symptômes morbides*, c'est-à-dire [aux] *troubles fonctionnels* » sur les processus organiques ; la médecine psychosomatique a pour objet « l'individu tout entier »[52]. Cette perspective de la totalité est étroitement liée chez Fanon à son *humanisme médical* : Leriche ne définissait-il pas la médecine comme « science de l'homme total »[53] ? Concevoir « la personne [...] comme un tout, comme

---

la société et de la psychiatrie, p. 3). La position de Fanon s'apparente à cet égard au « dualisme empirique » de Kurt Schneider auquel il se réfère dans ses écrits – et sa correspondance - psychiatriques; (cf. Schneider, K. *Psychopathologie clinique*, Louvain/Paris : Nauwelaerts, 1957, p. 6).

[48] *Thèse de psychiatrie*, p. 62. Ainsi, l'aphasique n'est pas seulement un homme modifié, c'est un « nouvel homme » (*ibid.*, p. 59). C'est là la première mention dans le corpus fanonien de la notion d'« homme nouveau », bien avant les *Damnés de la terre* et la thèse de la création révolutionnaire de l'homme. Ces deux moments ne seront pas pour autant sans relation ; le bouleversement produit par la lutte sera aussi un remaniement organique-biologique.

[49] *Thèse de psychiatrie*, pp. 57, 59.

[50] Ibid, p. 70.

[51] Nacht, S. « Introduction à la médecine psycho-somatique », *L'évolution psychiatrique* fascicule I (1948), p. 57.

[52] Stern, E. « La médecine psycho-somatique », *op. cit.*, p. 127.

[53] Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*, *op. cit.*, p. 47. Fanon pouvait encore suivre l'exemple de Baruk affirmant qu' « il faut maintenant aborder l'homme dans sa totalité, non seulement dans sa totalité somatique et psychique, mais encore dans sa totalité individuelle et sociale, c'est-à-dire étudier l'homme par rapport à son milieu » (Baruk, H. *Précis de psychiatrie, op. cit.*, p. 356) ; de Jaspers pour lequel l'objet de la psychiatrie, affirmait-il dès la première ligne de sa *Psychopathologie générale*, était « *l'homme total* » (Jaspers, K. *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p.1) ; de Hesnard thématisant la « totalité de l'individu humain en relation immédiate avec le monde » (Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 341).

une unité indissoluble »[54], c'est pour Fanon reposer la question du *dualisme âme/corps*, dont le problème des rapports du trouble mental et du trouble neurologique n'est somme toute qu'une reformulation, car « si le corps est une chose et l'âme une autre, les affections neurologiques n'ont aucun rapport avec les troubles mentaux et il faut se rallier à la thèse de la coïncidence contingente »[55]. C'est précisément la notion d'intégration, dit Fanon, qui autorise Ey à ne pas « choisir entre le physique et le psychique, entre l'esprit et le corps »[56]. De même, il conclut des recherches de Monakow et de Goldstein que « l'âme n'a pas de siège, l'étendue ne s'oppose pas à la pensée et l'âme ne s'oppose pas davantage au corps »[57]. Quant à son enthousiasme pour la médecine psychosomatique, il n'est pas étranger à l'intérêt que celle-ci porte à la « question des rapports de l'âme et du corps », à sa volonté d'en finir avec tout dualisme, ceci à la suite de Freud, le premier à avoir lancé « l'appel à l'abandon du dualisme somato-psyché »[58].

Merleau-Ponty en avait appelé à une relativisation des « notions d'âme et de corps » : le corps est « masse de composés chimiques en interaction », « dialectique du vivant et de son milieu biologique », « dialectique du sujet et de son groupe » : « Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent et corps à l'égard du suivant »[59] ; autrement dit, les rapports de l' « âme » et du « corps » sont des rapports d'intégration. Or, pour Fanon, l'histoire de la personnalité en situation coloniale ne sera rien d'autre que l'histoire de ses intégrations et désintégrations[60]. Que sont d'autres les processus de

---

[54] *Thèse de psychiatrie*, p. 13.

[55] *Ibid.*, pp. 12-13. À propos de la question des localisations cérébrales, il écrit : « par-delà ce désir de localiser ou pas, il faut savoir reconnaître la question plus profonde des rapports de l'âme et du corps » (*ibid.*, p. 58).

[56] *Ibid.*, p. 56.

[57] *Ibid.*, p. 58.

[58] Nacht, S. « Introduction à la médecine psycho-somatique », *op. cit.*, p. 58.

[59] Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 227. Fanon écrit dans sa thèse à propos de la communication de Merleau-Ponty du 10 septembre 1951 aux *Rencontres internationales* de Genève (cf. Merleau-Ponty, M. « L'homme et l'adversité » *in Signes*, Gallimard : Paris, 2001, 365-96) : « M. Merleau-Ponty constatait que le corps avait, à la suite de multiples études, retrouvé sa dignité. L'esprit errant, éthéré, méprisant, retrouve un corps à sa mesure. Là encore, on voit le dualisme spiritualiste combattu » (*Thèse de psychiatrie*, p. 32).

[60] Et ce suivant un mouvement qui va, sans solution de continuité, du corps à la communauté, selon une certaine dialectique de l'organique et du politique. En témoigneront notamment ses réflexions sur l'emploi du « sérum de vérité » (pentothal) pendant la guerre d'Algérie. La fonction de cette substance, c'est de libérer le malade d'un conflit conçu comme « corps étranger » (*DT*, p. 339). Si ce traitement, plus ou moins abandonné, est réactivé par les « médecins et les psychiatres en Algérie », c'est parce qu'ayant le pouvoir de « [balayer] les barrages qui s'opposent à la mise à jour du conflit intérieur », il ne devrait

scission et de dédoublement, du Blanc comme du Noir, sinon des processus de désintégration, autrement dit les sources d'un dualisme ? En somme, ce que fera Fanon, c'est resituer en un autre lieu et en autre temps, en contexte racial et colonial, la question éculée des relations de l'âme et du corps, le « désespérant problème du dualisme cartésien »[61], et ce selon une stratégie du déplacement qui sera tout autre chose qu'une application de théories - philosophiques, psychiatriques, etc. - prétendument « sans lieu ».

Le corps de l'esclave, esclave de son corps (le corps politique 1)

Le Juif, écrit Sartre, a « comme nous un caractère et par-dessus le marché, il est Juif »[62]. Il y a *surdétermination*, « redoublement de la relation fondamentale avec autrui » en ce que celle-ci engage déjà de déterminations. Les conduites des Juifs sont « perpétuellement surdéterminées *de l'intérieur* »[63] ; elles renvoient à une « nature » juive, une « intériorité » qui, pour demeurer invisible, n'en imprègne pas moins *tous* les actes des Juifs. Si Fanon adopte cet argument, c'est tout à la fois pour marquer une identité et une différence, car « le Juif peut être ignoré dans sa juiverie. Il n'est pas intégralement ce qu'il est. [...] Ses actes, son comportement décident en dernier ressort »[64]. Il en va tout autrement pour le Noir, pour Fanon lui-même : « Aucune chance ne m'est permise. Je suis sur-déterminé *de l'extérieur* »[65]. C'est son corps même, la couleur de sa peau, qui désigne le Noir comme objet de mépris, de peur et de haine ; il y a « malédiction corporelle »[66]. Si le Juif est « atteint dans sa personnalité confessionnelle, dans son histoire, dans sa race », « c'est dans sa corporéité que l'on

---

pas moins permettre de « briser le barrage politique » (*ibid.*), de faciliter l'obtention des aveux. Le nationalisme algérien est ainsi identifié à un corps étranger, agent de trouble dans l'organisme qu'il s'agit d'expulser. Fanon rectifie : « En fait, il n'est pas étranger du tout. Le conflit n'est que le résultat de l'évolution dynamique de la personnalité où il ne saurait y avoir de 'corps étranger'. Disons plutôt qu'il s'agit d'un corps mal intégré » (*ibid.*, n. 1). Plus encore, ce qui, dans une perspective « statique », est désigné comme corps étranger, la conscience nationale, s'offrira au contraire comme puissance d'intégration d'une personnalité qui, en situation coloniale, est dissociée, désintégrée.

[61] *Thèse de psychiatrie*, p. 12.

[62] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 96.

[63] *Ibid.*, p. 115. Nous soulignons.

[64] *PNMB*, p. 93.

[65] *Ibid.* Nous soulignons.

[66] *Ibid.*, p. 90.

atteint le nègre »[67], comme être *en chair et en os*. De ce point de vue, le Juif « est un Blanc » puisqu'il peut « passer inaperçu » ; être noir, ce n'est pas tant être de telle couleur (chromatisme) qu'être corps et n'être que cela, être défini par sa visibilité. La négrophobie ne se fonde pas tant, dit Fanon, sur une « idée » que sur un « apparaître », sur la perception visuelle elle-même, en quoi à nouveau le Noir est être de surface. Ce que disait Jospeh de Maistre des « indigènes du nouveau monde » est la loi de la négrophobie : « On ne saurait fixer un instant ses regards sur le sauvage sans lire l'anathème écrit, je ne dis pas seulement dans son âme, mais *jusque sur la forme extérieure de son corps* »[68]. L'idée-discours racial est inscrit à même la peau noire. Le Noir est « esclave [...] de [son] apparaître »[69], de son corps en tant qu'exposé aux regards, en tant que *vu*. D'où ce désir de se cacher, de se « [glisser] dans les coins », d'où cette « [aspiration] à l'anonymat » : « Où me situer ? Ou, si vous préférez : où me fourrer ? [...] Où me cacher ? »[70] ; d'où ce désir illusoire d'invisibilité : « tenez, j'accepte tout, mais que l'on ne m'aperçoive plus ! »[71]. Fanon place au centre de ses réflexions l'*expérience scopique* en redonnant au regard un sens éminemment sensuel-sensoriel[72].

Quels sont les effets de la perception raciale sur son objet ? « Le Noir, à certains moments, est enfermé dans son corps »[73]. Dans les termes de Merleau-Ponty et Ey que Fanon mobilise alors, le regard blanc provoque la désintégration de la structure organo-psychique et la régression au corps comme cause de la conscience. Le Noir *est* son corps : à la conscience *du* corps se substitue un « corps sans conscience » ou du moins une conscience empêtrée dans la corporéité ; l'incarnation n'a plus d'autre sens. Le corps noir n'est plus tant situation, en tant que celle-ci suppose une prise en charge par la liberté, que pure *facticité*. Le Noir est *intégralement ce qu'il est* et n'est rien d'autre. C'est pour cela que l'identification au Blanc ne pouvait se résoudre qu'en dualité : dans un monde racialisé, la peau noire impose sa limite aux masques blancs ; entre la subjectivité blanche et le corps noir, il y a « *quiproquo* »[74]. Le corps devient le

---

[67] *Ibid.*, p. 133.

[68] De Maistre, J. *Les soirées de Saint-Pétersbourg* cité par Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*. *op. cit.*, p. 32.

[69] *PNMB*, p. 93.

[70] *Ibid.*, p. 91.

[71] *Ibid.*, p. 93.

[72] Si Sartre, dans *L'être le néant*, avait mis au cœur de la relation à autrui les pouvoirs objectivants du regard, il n'accordait finalement à celui-ci qu'une fonction annexe dans l'antisémitisme.

[73] *PNMB*, p. 182. Cf. aussi Lamming, G. *In the Castle of My Skin*, New-York : Schocken Books, 1983.

[74] *PNMB*, p. 156.

contradictoire de la conscience. Il ne s'agit plus alors pour cette dernière de l'intégrer (dépasser), mais de s'évertuer (en vain) à le nier[75]. La double conscience de l'homme noir repose sur un dualisme de l'âme et du corps, effet du manichéisme : la conscience noire ne tâche désespérément de s'échapper du corps dans lequel elle est séquestrée qu'en se faisant conscience blanche. *Pour le Noir, le corps est bel et bien un tombeau de l'âme*.

Fanon n'allait-il pas alors être tenté de répéter la thématisation sartrienne qui ne faisait de « *mon* corps [...] une structure consciente de ma conscience »[76] - une conscience qui « existe son corps » -, qu'en tant que ce même corps, incarnation de la contingence est « l'obstacle que je suis à moi-même »[77], ce qui est perpétuellement « dépassé » par la conscience[78] ? Merleau-Ponty allait plus tard reprocher à Sartre d'intensifier le dualisme de la conscience et de l'être, rendant impossible toute pensée de l' « intermonde » - d'où la thèse de la séparation ontologique des consciences - comme de l'incarnation de la conscience[79], ce que contestera, au nom de Sartre, de Beauvoir[80]. Or, celle-ci, souligne Butler, « reproduit à son tour dans sa théorie de l'incarnation » la division âme/corps ; elle « maintient le dualisme corps/esprit, au moment même où elle propose de faire une synthèse de ces termes »[81]. Si Sartre définissait le corps comme « l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument »[82], de Beauvoir fait du corps-situation « l'instrument de la liberté des femmes », mais ainsi elle pose des « rapports hiérarchiques et de subordination » qui sont ceux qui accompagnent invariablement toute « distinction entre l'âme [...] et le corps » : d'un côté, l'outil, de l'autre l'artisan qui le manipule en vue d'une fin. Selon Butler, Fanon ne fait pas autre chose lorsqu'en conclusion de *Peau noire, masques*

---

[75] Si l'Antillais « [durcissait] ses frontières avec le monde noir », c'est-à-dire africain, c'est qu'il n'ignorait pas qu' « à l'extérieur il était un tout petit peu africain » (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 30). L'identification au Blanc présupposait ainsi la dénégation - qui ne va jamais sans reconnaissance - sans cesse répétée de la corporéité, de l' « extériorité ».

[76] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 369.

[77] *Ibid.*, p. 366.

[78] Sans cesse l'obstacle renaît car « c'est le propre de l'existence corporelle – l'ineffable qu'on veut fuir se retrouve au sein de cet arrachement même » (*ibid.*, p. 373).

[79] Cf. Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 2000, « V. Sartre et l'ultra-bolchevisme », pp. 136-280 ; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, « Interrogation et dialectique », pp. 74-139.

[80] de Beauvoir, S. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n° 114-115, Juin-Juillet 1955, pp. 2072-2122. Pour Sartre, « il n'y a de conscience qu'incarnée » (*ibid.*, p. 2075).

[81] Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 77.

[82] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 369.

blancs il écrit : « O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! »[83]. Ce corps ne serait pas tant en lui-même corps *interrogatif*[84] que corps *médiateur*[85], vecteur de cette interrogation qui, selon Fanon, est l'être de l'homme racialisé ; il serait ainsi « instrument de la liberté, la liberté étant, à la manière cartésienne, associée à la conscience capable de douter »[86].

Il est vrai que penser la conscience comme intégration du corps ne prémunissait peut-être pas Fanon de tout dualisme, ce d'autant plus s'il héritait de Ey. Lacan ne soulignait-il pas que, nonobstant sa répudiation de Descartes, l'organo-dynamisme de Ey demeurait gouverné par un dualisme en ce qu'il reposait sur une idée de l'activité psychique comme pure liberté et parfaite clairvoyance, ouvrant, le disait Ey lui-même, sur un « monde de valeurs idéales », c'est-à-dire pour Lacan sur rien d'autre qu'un « rêve »[87] ? Lors du colloque de Bonneval de 1946, Charles Nodet n'hésitait pas lui non plus à qualifier la liberté telle que conçue par Ey de « métaphysique ». Sven Follin et Lucien Bonnafé quant à eux dénonçaient le « spiritualisme » - corollaire d'un vitalisme - imprégnant les recherches d'un Ey pensant la liberté comme « préservée de toute entrave d'ordre matériel »[88], reproduisant l'image de l' « âme inaltérable » : ce n'est jamais l'esprit qui est malade, mais le cerveau. Et Hesnard, dans une critique qui anticipe en quelque sorte celle de Butler, affirme: « N'est-ce pas là retourner à la notion mythologique d'âme, travestie sous le mythe psychologique de la personnalité, cette entité dont les centres ne seraient que des instruments ? »[89]. Étant sous la double influence de Sartre et de Ey, Fanon serait condamné, à l'instar de Beauvoir, à reproduire le dualisme âme/corps au moment même où il s'efforcerait de rompre avec lui.

Cependant, tandis que Sartre pensait l'*être*-obstacle du corps - de *tout* corps -, Fanon ne pense jamais que le *devenir*-obstacle du corps *noir*, effet des processus de racialisation. Dans la maladie, dit Merleau-Ponty « la conscience découvre [...] une

---

[83] *PNMB*, p. 188.

[84] Cf. Khalfa, J. « Fanon, *Corps perdu* », *Les Temps Modernes* n° 635-636 (novembre-décembre 2005/Janvier 2006), « Pour Frantz Fanon », p. 103.

[85] Corps, affirmait Gabriel Marcel, dont « je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi » ; corps dont « je suis à la fois le maître et l'esclave », corps comme « médiateur absolu » (Marcel, G. *Être et avoir*, *op. cit.*, pp. 12-14).

[86] Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 76, n. 21.

[87] Cf. Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, « 1. Critique d'une théorie organiciste de la folie, l'organo-dynamisme d'Henri Ey », pp. 150-161.

[88] Follin, S., Bonnafé L. « À propos de la psychogenèse » *in Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, *op. cit.*, p. 130.

[89] Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 387.

résistance du corps propre »[90]. Or, la maladie de l'homme noir puise selon Fanon ses racines dans la scission psychique du Blanc en tant que dissociation de l'âme et du corps. Jung écrit : « nombreux sont les membres de notre société civilisée qui se sont en quelque sorte débarrassés de leur ombre et qui l'ont perdue ; ils sont dès lors comme des êtres à deux dimensions, privés de la troisième, l'épaisseur, la corporalité, le corps »[91]. Qu'est-ce à dire sinon qu'en vertu de la projection raciale de l'ombre-corps et pour reprendre les mots de Butler, le maître blanc exige de son esclave noir qu'il soit le corps que, lui, refuse d'être ? Plus que jamais l'esclave noir est sommé d'incarner le corps (« nègre ») du maître, et ainsi de s'exiler de son propre corps en tant qu'il est autre chose que corps-race. Fanon nous rappelle ainsi que la *Phénoménologie de l'esprit* est avant tout le voyage d'une conscience *blanche*, une histoire de la civilisation *occidentale*[92] car l'anticorporéité est, initialement du moins, la position du maître, non celle de l'esclave ; le corps-prison est un produit du racisme colonial et le corps-instrument ne sera peut-être lui-même qu'un moment du processus de libération en tant que ré-incarnation. Avant Foucault, Fanon pense le corps noir comme « plongé dans un champ politique »[93], comme *corps politique*.

La pensée fanonienne du corps est une pensée du *corps à corps* : « Et l'on va dans un corps à corps avec sa noirceur ou avec sa blancheur »[94]. C'est que le corps racialisé ne cesse de se retourner contre lui-même, de se dédoubler[95]. La différence du

---

[90] Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 204.

[91] Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, pp. 110-111.

[92] Ce qu'affirmera à son tour Herbert Marcuse (Marcuse, H. *Éros et civilisation, Contribution à Freud*. Paris : Éditions de Minuit, 1971, pp. 110-113). Cf. également à propos de Said lecteur de Fanon : Cusset, F. *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris : La Découverte, 2005, p. 229.

[93] Foucault, M. *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975, p. 30. L'investissement (disciplinaire) du corps, Fanon le sait intimement lié à une maîtrise et un découpage de l'espace, à une « répartition des individus dans l'espace ». Or, la scission manichéenne de l'espace colonial est indissociablement division des corps. Pour Fanon « l'espace fonctionne comme l'un des signifiants majeurs de la différence raciale : sous la loi coloniale, la liberté de mouvement (psychique et social) devient une prérogative du Blanc » (Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 296) ; mouvement « physique » tout autant puisque ce que pense Fanon, c'est la *coercition* : « j'étais emmuré » (*PNMB*, p. 94), attaché à une « position déterminée » : « le Blanc […], impitoyable, m'emprisonnait » (*ibid.*, p. 91).

[94] *PNMB*, p. 36.

[95] C'est comme division de l'organisme à l'intérieur de lui-même qu'Hegel avait conçu la maladie. En ce sens, cette dernière était déjà, en l'animal, une préfiguration de la conscience (malheureuse) (cf. Hyppolite, J. « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » *in Études sur Marx et Hegel*. Paris : M. Rivière, 1965, p. 179).

corps-sujet et du corps-objet devient pur clivage. À propos de la « culture de la culture » (négritude), Fanon parlera aussi d'un « corps à corps de l'indigène avec sa propre culture »[96]. Est-ce là uniquement une métaphore du combat « physique » des corps ? Non, car l'intellectuel colonisé qui désire assumer sa « matrice culturelle » développe « une psychologie dominée par une sensibilité, une sensitivité, une susceptibilité exceptionnelle » ; il adopte un « style nerveux » qui relève avant tout du « réflexe », de la « contraction musculaire », *style organique* : « Ce style [...] traduit avant tout un corps à corps, révèle la nécessité dans laquelle s'est trouvé cet homme de se faire mal, de saigner réellement de sang rouge, de se libérer d'une partie de son être qui déjà renfermait des germes de pourriture »[97]. C'est déjà là un acte de refonte du corps *par* et *contre* lui-même, de re-corporisation s'opposant à cette phase antérieure durant laquelle l'intellectuel s'était efforcé de « faire corps » avec la culture de l'occupant, c'est-à-dire de « changer de corps »[98]. C'est un acte de dépassement de ce « corps à corps avec la mort » qu'est en permanence la (sur)vie du colonisé[99]. Or, cette lutte du corps contre sa propre mort, c'est la souffrance. Et dire contre Sartre et pour en revenir à Hegel, que le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître, c'est indissociablement pour Fanon poser que « Sartre a oublié que le nègre souffre dans son corps autrement que le Blanc »[100].

Dans « Le 'syndrome nord africain' », Fanon avait posé les fondements d'une théorie de la *douleur* en contexte colonial. Comme dans sa thèse, il s'inscrit dans cette « tendance » qu'il dénomme « néo-hypocratisme » et « qui veut qu'en face du malade, les médecins se soucient moins de porter un diagnostic d'organe qu'un diagnostic de fonction. Mais ce courant d'idées ne s'est pas encore imposé dans les chaires où la pathologie est enseignée »[101]. Les médecins français en appellent toujours à l'implication suivante : « toute pensée est pensée de quelque chose », *donc* « tout symptôme réclame sa lésion ». Or, ces médecins butent devant le cas du travailleur nord-africain en France : « se [penchant] 'objectivement' » sur lui, ils ne découvrent « ni hypertension, ni tumeur intra-crânienne, en tout cas rien de positif »[102]. Ce malade ne donne *rien* à penser : « il dit souffrir alors que nous savons ne pas exister de *raisons*

---

[96] « Racisme et culture », *PRA*, p. 50.

[97] *DT*, p. 266.

[98] *DT*, p. 265. « La première tentative du colonisé est de changer de condition en changeant de peau » (Memmi, A. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, *op. cit.*, p. 136).

[99] « Le 'syndrome nord africain' », *PRA*, p. 22.

[100] *PNMB*, p. 112.

[101] « Le 'syndrome nord-africain' », *PRA*, p. 17.

[102] *Ibid.*, pp. 17-18.

de souffrir » ; il est « mis en défaut » car « indocile, indiscipliné, [il] ignore la règle du jeu [...] : Tout symptôme suppose une lésion »[103]. Dès lors, sera défini un « syndrome nord-africain », « idée mobile » se transmettant dans tout le corps médical par « tradition orale » et affectant de son « poids mort » tout nouveau patient. Syndrome qui se résume de fait à cette assertion : « tout Arabe est un malade imaginaire ». Le Dr Stern avait enseigné à Fanon qu'ignorant les « émotions » et « conflits » du malade, la médecine moderne avait identifié l'absence de lésion à la présence du « malade imaginaire qui ne [mérite] ni attention ni soins »[104] ? Or, d'après Leriche, le « premier devoir humaniste du chirurgien » était d' « écouter » son patient afin de calmer ses angoisses, au risque d'apercevoir « la silhouette du malade imaginaire » : « Sachons donc écouter les Argan, en songeant seulement à soulager leur misère, même quand nous n'en saisissons plus l'origine »[105]. C'est cette écoute et ce dialogue qui sont rompus avec l' « Arabe ».

Adoptant une perspective fonctionnelle, Fanon soulève la question de l'*être-en-souffrance* du Nord-Africain et, au-delà, du colonisé. Le patient a « mal partout. Il souffre atrocement [...], c'est une souffrance qui en impose », une douleur intense et diffuse, « [ramassée] sur toute la surface de son corps »[106]. Le malade *existe* intensément son corps en tant que celui-ci est livré à une « souffrance continue ». Il « *est* sa douleur »[107]. Cette douleur, c'est le vécu même des frontières de l'être et du non-être, l'(in)existence. Et ce n'est, paradoxalement, qu'en celle-ci que le colonisé se découvre corps-sujet, au-delà de son corps-objet (obstacle) fait par le Blanc. C'est la douleur qui rétablit le dialogue des « deux corps » du colonisé tandis que le regard racial en accentuait la séparation jusqu'au clivage ; car cette douleur qu'il *est*, c'est la même douleur qu'il « localise » à la surface de son corps (objet) : « Il la saisit dans l'espace [...]. Il la prend, la touche de ses dix doigts, la développe, l'expose »[108]. Le corps colonisé, c'est un « corps qui n'est plus tout à fait corps ou du moins qui est

---

[103] *Ibid.*, p. 19.

[104] Stern, E. « La médecine psycho-somatique », *op. cit.*, p. 119.

[105] Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*, *op. cit.*, p. 13. Et Fanon d'écrire quant à lui : « Argan est malade. Malade, il l'est activement » (« Le 'syndrome nord africain' », *PRA*, p. 18).

[106] Le 'syndrome nord africain' », *PRA*, pp. 14, 18.

[107] *Ibid.*, p. 15. La douleur, affirme Sartre, se donne d'abord à une conscience irréfléchie ; c'est une douleur qui « [*est*] le corps » (Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 376). Ainsi que Fanon l'écrivait dans sa thèse, en référence à Ajuriaguerra et Hécaen, la douleur est « un fait psychique. C'est un tout » (*Thèse de psychiatrie*, p. 62). L'inspiration essentielle provient probablement de Leriche qui rendait compte du *psychisme de la douleur* : « Sans doute, ceux qui souffrent sont, en général, tout entier à leur douleur » (Leriche, R. *La chirurgie discipline de la connaissance*, *op. cit.*, p. 147).

[108] Le 'syndrome nord africain' », *PRA*, p. 15.

doublement corps puisque ahuri d'épouvante »[109]. Si Ashis Nandy posera que le colonialisme colonise non seulement les corps, *mais aussi* les esprits, Fanon, célébré pour sa pénétration dans la psychologie coloniale, identifie ces « deux » colonisations : *l'emprise sur les corps subordonne les esprits ; la conquête des esprits fait violence au corps*.

Du schéma corporel au schéma historico-racial

C'est sur le « schéma corporel et ses altérations », souligne Fanon dans sa thèse, qu'était fondée la doctrine de Ajuriaguerra et Hécaen qu'il discute en même temps que les thèses de Goldstein. Hécaen, à la suite des recherches d'Henry Head, Paul Schilder, Jean Lhermitte, etc., définit le *schéma corporel* comme le « processus psychophysiologique qui, à partir des données sensorielles, nous donne, à tout instant, la conscience subliminale de la connaissance et de l'orientation de notre corps dans l'espace et qui nous permet d'y agir avec efficacité »[110]. Merleau-Ponty, se refusant à concevoir le corps comme « assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace », affirme quant à lui : « Je tiens [mon corps] dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés »[111]. Le schéma corporel est ce en vertu de quoi « mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible », une « manière d'exprimer que mon corps est au monde »[112]. C'est, dit Fanon à son tour, « une structuration définitive du moi et du monde »[113]. « Définitive » peut-être, mais fruit, selon Hécaen, d'une « synthèse incessante », d'une « longue expérience » ou, selon Fanon lui-même, d'une « lente construction de mon moi en tant que corps au sein d'un monde spatial et temporel »[114], le produit en somme d'une histoire du corps.

---

[109] *Ibid.*, p. 18. Nous soulignons.

[110] Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *L'évolution psychiatrique* fascicule II (1948), p. 83. Le schéma corporel est « construit sur nos expériences passées et actuelles, visuelles, tactiles, kinesthésiques » (*ibid.*).

[111] Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 127. Selon Merleau-Ponty, l'hypothèse du schéma corporel implique une réforme des méthodes et une rupture avec le schéma associationniste : le schéma corporel n'est pas le produit des sensations, un « résidu de la cénesthésie coutumière », ainsi que le pensent encore Lhermitte et à sa suite Fanon, mais bien plutôt sa « loi de constitution ».

[112] *Ibid.*, pp. 129-130.

[113] *PNMB*, p. 89.

[114] *Ibid.*

Le schéma corporel est en lui-même processus ; il fait l'objet de continuels remaniements, d'où sa plasticité, condition de possibilité de ses (re)structurations, mais aussi de ses déstructurations. D'où l'intérêt conféré par les psychiatres aux troubles du schéma corporel - hémiplégie, asomatognosie, etc. -, aux méconnaissances par le malade de son propre corps ou d'une partie de celui-ci, en d'autres termes aux états de transformation corporelle, à la perte de la conscience du corps. Il y a négation du corps, « répression organique » dit Schilder, dépersonnalisation – « je ne sens plus ma tête, je ne sens pas mes yeux »[115] - doublée d'un sentiment d'étrangeté du monde extérieur. Le déni du corps noir n'est rien d'autre pour Fanon qu'une telle négation, attitude de défense quasi-biologique, à cette différence près que l'étrangeté (réelle) du monde colonial n'en est peut-être pas tant le corrélat que la cause. Quant à l'héautoscopie, elle est elle aussi trouble, dans les termes de Lhermitte, de l' « image du corps »[116] : à la désorganisation de « cette toujours fragile construction », le sujet noir remédierait par la projection « lointaine » de l'image du double, « comme pour confirmer son existence » par la production d'une image « hallucinatoire » de lui-même en tant que blanc[117].

« Dans le monde blanc, écrit Fanon, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel », dans l'élaboration d'une « connaissance implicite » de son corps. Or, cette connaissance est « activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne »[118]. À celle-ci se substitue une « connaissance [...] en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait, deux, trois places »[119]. La spatialité du corps noir n'est plus, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, de « situation », mais de « position ». Le Noir n'habite plus l'espace mais le remplit à la manière d'un objet : « j'occupais de la place ». Il est *dans* le monde sans être *au* monde. « J'existais en triple » ; spatialisation du sujet qui est duplication de la scission spatiale du colonialisme au sein même de ceux qu'il assujettit,

---

[115] Cf. Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *op. cit.*, pp. 89, 93.

[116] Lhermitte, J. *L'image de notre corps*, *op. cit.*

[117] C'est que le corps noir est profondément engagé dans l'imaginaire-imagerie de la race. Dans une perspective kleinienne, l'introjection de l'*imago* du Blanc ne va pas sans *phantasmes d'incorporation* : l'*imago* se lie aux sensations somatiques, aux expériences corporelles, de telle manière qu'elle est vécue comme étant *dans* le corps (Isaacs, S. « Nature et fonction du phantasme » *in* Klein, M., Heimann, P., Isaacs, S., Rivière, J. *Développements de la psychanalyse*. Paris : PUF, 2005, p. 102).

[118] *PNMB*, p. 89. Fanon ne fait-il pas un pas en arrière par rapport à Merleau-Ponty, confirmant ainsi l'argument de Butler. Le corps, de son point de vue, ne saurait ainsi se dire en *première personne* : il est objet, au mieux il sera instrument. Ce savoir en troisième personne n'est-il pas encore l'effet d'une négation du corps noir, signant la persistance chez Fanon de ce même contre quoi il lutte ?

[119] *Ibid.*, p. 90. Le train, c'est, on le sait, le symbole même de la ségrégation raciale, de la division-distribution spatiale des corps.

les condamnant aux dédoublements et « détriplements ». « Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula »[120]. S'est « créé au-dessous » de lui, un *schéma historico-racial*. Le regard blanc gouverne la formation du schéma corporel du Noir, lui découvre « [sa] noirceur, [ses] caractères ethniques ». Mais au-delà de la perception, ce schéma devient *schéma discursif* : les mots - les insultes et les injures - du Blanc le modèlent, « tissent » le corps noir de « mille détails, anecdotes, récits »[121]. C'est un discours bâti par « des légendes, des histoires, l'histoire », une histoire incorporée, d'où l'essentielle historicité - « que m'avait enseignée Jaspers » - du corps noir. Si le Noir est « triple », c'est qu'il est « à la fois responsable de [son] corps, responsable de [sa] race, de [ses] ancêtres »[122].

Dans sa subordination au schéma historico-racial, le schéma corporel devient *schéma épidermique racial* : le Noir « [croupit] dans le labyrinthe de son épiderme »[123]. L'exclusion et l'abjection sont, affirme Stuart Hall, imprimées sur son corps : la taxinomie de la différence raciale est aussi une *taxidermie*[124]. Le Noir ne vit plus son corps que comme épiderme : il est la surface de sa peau, être de surface. Or, Freud n'affirmait-il pas que le *moi*, enveloppe psychique, était « étayé » sur les fonctions de l'enveloppe du corps, de la peau, le Moi-corps étant « superficie de l'appareil psychique » en tant que « projection mentale de la surface du corps »[125] ? De telle manière que l'appel de Fanon à une psychologie du moi (surface), au-delà d'une psychologie de l'inconscient (profondeur), est intimement lié à la prévalence de la peau dans la vie psychique du Noir. La formation du schéma épidermique racial signe l'hypertrophie de la surface à laquelle le Noir réagit par des fantasmes de désépidermisation : « Qu'était-ce pour moi, sinon un décollement, un arrachement, une hémorragie qui caillait du sang noir sur tout mon corps ? »[126]. Être blanc ou du moins « sans couleur », se défaire de sa race, c'est se défaire de sa peau. Mais n'est-ce pas

---

[120] *Ibid.* « Je croyais avoir à construire un moi physiologique, à équilibrer l'espace, à localiser des sensations, et voici que l'on me réclamait un supplément » (*ibid.*).

[121] *Ibid.* « Et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : 'Y a bon banania' » (*ibid.*).

[122] *Ibid.* Pastichant Butler, on dira que la loi raciale est « [inscrite] (…) dans [son] corps, comme si elle constituait [son] essence même (…). Cette loi n'est pas littéralement intériorisée, mais incorporée ; cela implique qu'elle soit signifiée sur la surface des corps, ceux-là mêmes qu'elle produit » (Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 257).

[123] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 31.

[124] Hall, S. « The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? *Why Black Skin, White Masks*? » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, op. cit.*, p. 20.

[125] Freud, S. *Le moi et le ça in Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 264, n. 5.

[126] *PNMB*, p. 91.

ainsi réduire à néant la fonction de pare-excitations du *Moi-peau*[127] ? Le Noir est en quelque sorte un « grand brûlé », sans défense face aux agressions du monde blanc : « Toute cette blancheur qui me calcine… »[128].

Du clivage au remembrement

La double conscience du colonisé, Fanon l'avait conçue dans les termes d'un clivage psychanalytique. Ferenczi, dont il ne découvrira les écrits que plus tard en Tunisie[129], s'était intéressé au destin du corps dans les processus de clivage : « Le moi abandonne entièrement ou partiellement le corps [...] et observe de l'extérieur ou du haut le destin ultérieur du corps, en particulier ses souffrances »[130] ; « dislocation » de l'individualité en vertu de laquelle le corps devient fragment « sans âme, dont la mutilation n'est pas du tout perçue, ou est considérée comme quelque chose qui est arrivé à un autre être, regardé du dehors »[131]. De même, pour Fanon, la séparation du corps noir est une réaction à l'être-en-souffrance. Ce corps devient corps insensible, objet inessentiel, chose parmi les choses[132]. Si Ferenczi parle d'atomisation, de pulvérisation, de « fragments [se comportant] comme des personnalités distinctes »[133], Fanon, lui, évoque les « dispersions de [son] être »[134], le démembrement et l'écrasement : « Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé »[135], l'éclatement du corps noir : « Rien n'y fit. J'explosai »[136]. Ce que vit et pense Fanon, c'est l'angoisse du morcellement du corps propre[137]. Il hérite ainsi de Lacan thématisant les « fantasmes de

---

[127] Anzieu, D. *Le Moi-peau*. Paris : Dunod, 1995, pp. 125-126.

[128] *PNMB*, p. 92.

[129] Il se passionnera en particulier pour les écrits du psychanalyste hongrois sur le traumatisme et les névroses de guerre (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 170).

[130] Ferenczi, S. *Le traumatisme*. Paris : Payot & Rivages, 2006, p. 54.

[131] *Ibid.*, p. 71. Cf. également pp. 110-111.

[132] En quoi la *chosification* n'est pas moins l'effet de la défense noire que de l'agression blanche.

[133] Ferenczi, S. *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*. Paris : Payot & Rivages, 2004, p. 51.

[134] *PNMB*, p. 92.

[135] *Ibid.*, p. 91.

[136] *Ibid.*, p. 88.

[137] Fanon fera référence, dans son article sur l'hospitalisation de jour, aux travaux de Mélanie Klein et de Ferenczi pour souligner « l'importance de [la] *culture de son propre corps* comme mécanisme d'évitement de l'angoisse », c'est-à-dire comme fermant « la voie aux fantasmes de morcellement corporel ou d'effritement du moi » (« L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », p. 1125). Les sources fanoniennes sont également littéraires. Peut-être avait-il lu ces « Inédits » d'Antonin Artaud publiés dans les *Temps modernes* en février 1949 : « C'est moi qui me suis suicidé un jour -

morcellement du corps » qui vont « de la dislocation et du démembrement, par l'éviration, l'éventrement, jusqu'à la dévoration et à l'ensevelissement »[138] et auxquels seule peut mettre fin l'identification à l'image spéculaire qui autorise, par l'anticipation de la « maîtrise du corps propre », les *recollements*. Hécaen écrit : « à cette image de corps démembré, projeté en différents segments se substitue alors le sentiment d'être un, affectivement et physiquement ». « Grâce au miroir », le sujet vainc « les forces de démembrement qui s'agitaient en lui »[139]. Et le neurologue d'instituer le stade du miroir en moment originel de la « révélation » dans la construction du schéma corporel. Quelles que soient les réserves émises par Lacan à l'encontre d'Hécaen[140], Fanon s'accorde avec ce dernier et met plus encore l'accent sur l'unité du moi comme effet de l'identification spéculaire. Mais en tant qu'identification à l'image du Blanc, le stade du miroir est, au contraire, *pour le Noir*, la source d'un *démembrement*. Dès lors, l'argument lacanien se renverse, ses stades s'inversent. Le recollement - fut-il prothétique - n'est plus ce qui remédie - fut-ce par l'aliénation - au morcellement. C'est le morcellement qui succède, en s'y substituant, à l'image de la totalité ; le démembrement n'est plus origine, mais *effet.* Lacan arguait que « la crainte de la mort, du 'Maître Absolu', supposée dans la conscience par toute une tradition philosophique depuis Hegel, est psychologiquement subordonnée à la crainte narcissique de la lésion du corps propre »[141]. Fanon intervertit les termes : l'angoisse de dislocation du corps propre noir est subordonnée à la crainte du maître blanc, dont les puissances de mort ne sont pas qu'imaginaires : « Le nègre est un jouet entre les mains du Blanc ; alors pour rompre ce cercle infernal, *il explose* »[142]. Le corps du Noir est, pour citer Antonin Artaud, un « champ de guerre » auquel il lui faudra pourtant revenir[143].

« J'explosai. Voici les menus morceaux par un autre moi réunis »[144]. C'est par ces mots que s'engage la phénoménologie de la conscience nègre exposée dans

---

arrachant mon corps de moi - et qui bataille contre ce qui en reste – et veut toujours revenir à moi » ; (Artaud, A. « Inédits », *Les Temps modernes*, n°40 (février 1949), p. 224; cf. également p. 225).

[138] Lacan, J. « La famille », *op. cit.*, 8*40-13, 8*40-14. Le corps, objet de ces fantasmes, n'est pas le « corps réel », mais un « mannequin hétéroclite », une « poupée baroque », un « trophée de membres », série de « formes imaginaires » qui sont autant de défenses « contre l'angoisse du déchirement vital, fait de la prématuration » (Lacan, J. « La famille », *op. cit.*, 8*40-14).

[139] Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *op. cit.*, p. 86.

[140] Lacan, J. *in* « Discussion » de Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *op. cit.*, pp. 119-122.

[141] Lacan, J. « L'agressivité en psychanalyse » *in Écrits 1*, *op. cit.*, p. 122.

[142] *PNMB,* p. 113. Nous soulignons.

[143] Artaud, A. « Inédits », *op. cit.*, p. 226.

[144] *PNMB*, p. 88.

« L'expérience vécue du Noir ». Ce « moi », c'est celui qui retrace le voyage - non achevé - de la conscience noire depuis son moment primitif de clivage. Ainsi, cette phénoménologie s'offre comme l'expérience d'une réunion des fragments du corps démembré. Déjà la négritude avait été pour l'Antillais une « métamorphose de son corps » indissociable d'une « refonte totale du monde », réunification de l'espace clivé du colonialisme[145]. Cette *recorporisation* est réactivation de la dialectique de l'organisme et du monde. Rien n'en témoigne mieux que le *Cahier d'un retour au pays natal* dans lequel Césaire produit une série d'identifications du Moi-corps et du monde, d'échanges entre le corps-nature et la nature-corps, un transfert incessant de leurs attributs qui révèle leur co-appartenance : « A force de regarder les arbres je suis devenu un arbre et mes longs pieds d'arbre ont creusé dans le sol de larges sacs à venin de hautes villes d'ossements »[146] ; l'homme est le « nombril du monde ». Et Fanon d'écrire à son tour : « le ciel s'arrache le nombril »[147] ; pour délivrer son « message cosmique », le nègre se met « à cheval sur le monde, les talons vigoureux contre les flancs du monde »[148]. De cette confusion du moi et du monde, que lui enseigne également Senghor, de « ce mariage mystique, charnel », Fanon recommande finalement de « se méfier »[149]. Il n'en reste pas moins que ce moment du primitivisme stratégique est une étape sur le chemin des recollements du corps propre.

L'est également ce renversement qui consiste à poser la négation du corps noir comme l'effet non d'une répression - par le Noir -, mais d'une *amputation* - par le Blanc. Fanon cite les paroles adressées à son « frère de couleur » par un « estropié de la guerre du Pacifique » dans le film *Je suis un nègre* (*Home of the Brave*) : « 'Accommode-toi de ta couleur comme moi de mon moignon ; nous sommes tous deux des accidentés' »[150]. C'est en s'interrogeant sur le phénomène du *membre fantôme* que Merleau-Ponty avait introduit la notion de schéma corporel. Comment expliquer que l'amputation ne supprime pas toujours le sentiment de la présence du membre

---

[145] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 33.

[146] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, p. 28. Cf. également Hugues, L. « The Negro Speaks of Rivers », cité par Fanon, *PNMB*, p. 102.

[147] *PNMB*, p. 92.

[148] *Ibid.*, p. 100. « Les artères du monde, bouleversées, arrachées, déracinées, se sont tournées vers moi et elles m'ont fécondé » (*ibid.*). Dans ses pièces de théâtre, Fanon réclamait déjà « des éclairs à planter dans [ses] mains », désirait intégrer à son existence « les pulsations du monde » (*Les mains parallèles*, p. 20).

[149] *PNMB*, p. 101.

[150] *Ibid.,* p. 113. Le monde blanc c'est pour Fanon ce qui l' « amputait de [son] enthousiasme » (*ibid.*, p. 92). C'est encore comme amputation que Fanon désigne la « méconnaissance d'humanité » du Noir (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 35). Cf. également « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », p. 1125.

retranché ? C'est que l'événement qu'est l'amputation n'a de sens que pour un corps engagé dans le monde, l'illusion du membre fantôme n'étant que résistance à l'altération, au déclin du rapport originaire au monde. Or, Fanon, à la suite de Césaire, refuse de « s'accommoder »[151] : « de tout mon être, je refuse cette amputation »[152] ; il refuse « de [se] confiner, de [se] rétrécir »[153], de s'identifier au « paralysé », qu'il qualifie dans sa thèse de « rétréci biologique, psychique et métaphysique »[154]. C'est que toute atteinte corporelle, en tant que « limitation [...] [du] champ d'action », en tant que limitation bio-physique, est aussi atteinte psychique. Prétendre à l'émancipation, ce sera toujours pour le colonisé combattre son amputation (imaginaire), se livrer à une reconquête du corps, à une *libération bio-physique*.

Ce sera aussi « faire peau neuve »[155] ainsi que l'écrit Fanon dans les dernières lignes des *Damnés de la terre*. Ce sera en d'autres termes *s'épidermiser*. Il est à cet égard significatif que le psychiatre martiniquais conçoive les fonctions du voile de la femme algérienne, dans la phase de contre-assimilation (négritude), à l'image de celle de pare-excitations de la peau : « le voile protège, rassure, isole » ; il faut savoir « apprécier l'importance du voile dans le corps vécu de la femme »[156]. Dans le « matériel onirique de certaines dévoilées » se révèlent des impressions de « corps déchiqueté, [...] ; les membres semblent s'allonger indéfiniment [...]. Le corps dévoilé paraît s'échapper, s'en aller en morceaux [...]. Une sensation effroyable de se désintégrer. L'absence du voile altère le schéma corporel de l'Algérienne »[157]. Le voile, c'est pour Fanon, une *seconde peau*, une peau-substitut pour cette « négresse » qu'est l'Algérienne[158]. Il n'en reste pas moins que tout comme la négritude se révélait

---

[151] « Accommodez-vous de moi, je ne m'accommode de personne » (*PNMB*, p. 106) ; « Accommodez-vous de moi. Je ne m'accommode pas de vous ! » (Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 33).

[152] *PNMB*, p. 114.

[153] *Ibid.*, p. 92.

[154] *Thèse de psychiatrie*, p. 16

[155] *DT*, p. 376.

[156] *L'an V*, p. 42.

[157] *Ibid.* À la fonction d'intersensorialité qu'exerce le Moi-peau, « surface psychique qui relie les sensations de diverses natures » s'oppose l'angoisse de « morcellement du corps, plus précisément celle de démantèlement » (Anzieu, D. *Le Moi-peau*, *op. cit.*, p. 127).

[158] Seule la résistance (passive) au colonialisme démet le voile de son statut d' « élément indifférencié dans un ensemble homogène », d' « élément mort, parce que stabilisé », d'élément « inerte de la configuration culturelle autochtone », pour lui conférer un « caractère tabou » (*L'an V*, p. 29). C'est que dé-voiler, « mettre à nu » la femme algérienne, c'est avant tout pour la puissance colonialiste dévoiler « la chair algérienne mise à nu », et la condamner au clivage, « morceau par morceau » (*ibid.*, p. 24). Ce sont plus généralement tous les mécanismes de défense mis en œuvre par le colonisé qui sont « étayés » sur les

finalement être mascarade, le voile demeure un masque, il est *aussi* obstacle, entrave : « l'Algérienne [...] est [...] en conflit avec son corps »[159]. Le voile est à la fois peau *et* masque, et c'est ce qui rend le jugement de Fanon à son égard complexe, étranger à toute univocité. Ce masque, il faudra l'ôter pour prétendre à une réelle libération, celle-ci ne pouvant être que (re)découverte du corps propre au-delà de l'édification du *corps prothétique* de la phase de défense.

Dans la lutte révolutionnaire, le voile devient *instrument* de libération*;* il est enlevé (« dévêtu ») par la femme algérienne pour pénétrer la ville européenne et tromper les forces armées françaises : « les militaires [...] lui sourient au passage [...], mais personne ne soupçonne que dans ses valises se trouve le pistolet-mitrailleur qui, tout à l'heure, fauchera quatre ou cinq membres d'une des patrouilles »[160]. Il est revêtu lorsque le colonisateur commence à se méfier des « poseuses de bombes » et il permet alors de dissimuler des armes. « Voile enlevé puis remis, voile instrumentalisé, transformé en technique de camouflage, en moyen de lutte »[161]. C'est tout un jeu avec le corps qui se développe : un corps qui d'abord « se dépouille », est mis à nu, puis « s'enfle » ; un corps qu'il faut d'abord « élancer » et « discipliner dans le sens de la prestance ou de la séduction » pour ensuite « l'écraser, le rendre difforme, à l'extrême le rendre absurde »[162]. Dans l'expérience du dévoilement, en tant que stratégie de lutte, Fanon perçoit une véritable recomposition révolutionnaire du schéma corporel : « L'Algérienne qui entre toute nue dans la ville européenne réapprend son corps, le réinstalle de façon totalement révolutionnaire »[163]. Et ce re-membre-ment ne va pas sans une profonde reconfiguration des relations au monde, de l'être-au-monde : « Cette nouvelle dialectique du corps et du monde est capitale dans le cas de la femme »[164]. Se pose néanmoins la question de savoir si cette instrumentalisation du voile n'est pas en dernière instance *instrumentalisation du corps* lui-même. Ce corps est-il autre chose qu'une prothèse de l' « âme » pour un *sujet-sans-corps* révolutionnaire ? À cette question, seule la théorie fanonienne de la violence apportera une réponse.

---

fonctions de la peau. Fanon en vient même à penser la topologie de la ville coloniale en fonction d'une topographie du corps/psychisme : « Le manteau protecteur de la Kasbah, le rideau de sécurité presque organique que la ville arabe tisse autour de l'autochtone se retire » (*ibid.*, p. 34).

[159] *Ibid.*, p. 43.

[160] *Ibid.*, p. 41.

[161] *Ibid.*, p. 44.

[162] *Ibid.*, p. 45.

[163] *Ibid.*, p. 42.

[164] *Ibid.*, pp. 42-43.

2) Le retour de la race – du sens aux sens

La revanche du symbole et la lutte des corps

Le nègre est symbole. À côté du Juif, du franc-Maçon, du communiste, etc., il est l'un des « mauvais personnages » des fantasmes et délires du Blanc. Ces personnages occupent une place tout à fait singulière dans le panthéon de l'inconscient, incommensurable avec celle des figures familiales. La différence est de degré existentiel. Qu'on lise la littérature psychiatrique et psychanalytique : lorsqu'une femme accuse un nègre de l'avoir violée, ce n'est là qu' « histoire fantastique », la seule question à se poser étant de savoir si oui ou non il y a eu dans l'enfance « séduction réelle » par le père ou la mère[165]. Ces derniers sont à la fois *imagines*-symboles et êtres-individus, tandis que le nègre, lui, demeure pur être de fantasme. Il n'est rien en dehors du processus de *symbolisation*, il est irréel comme l'est sa prétendue tentative de viol. C'est là certes une position salutaire, apportant, *a priori*, un démenti aux accusations dont le Noir fait l'objet. Ce qui est problématique, c'est néanmoins de laisser dans l'ombre et condamner au silence le « référent » du nègre, le Noir *en chair et en os*. Dans les récits cliniques que pouvait lire Fanon, jamais n'était mise en question l'existence effective du Noir et les raisons qui faisaient de lui ce personnage fantasmatique violeur-violent. Mannoni avait ouvert une brèche en écrivant : « qu'on découvre que [les phantasmes de notre inconscient] ne sont pas de pures projections mais des êtres réels qui prétendent négocier leur liberté [...], voilà ce qu'on ressent comme un scandale »[166]. Or, la question que soulève Fanon est la suivante : quel effet cela fait-il au Noir d'*être symbole* et de n'être pour l'autre (Blanc) que cela ? Autrement dit, *qui* est le symbole ? C'est que le Noir/nègre n'est jamais seulement symbole, il est aussi *corps* et ce d'autant plus que c'est dans sa chair qu'il souffre du racisme. À la question de la personnification des complexes - point de vue du Blanc - se substitue celle de leur *incarnation* - point de vue du Noir[167]. La symbolique des races, le Noir l'a incorporée et s'il veut la combattre, il doit d'abord la reconnaître en lui-même. Le corps noir est *corps symbolique*, un corps qui tout à la fois *est* et *excède* le symbole, un corps qui entre dans

---

[165] Cf. par exemple Deutsch, H. *La psychologie des femmes, Étude psychanalytique, tome premier, Enfance et adolescence*. Paris : PUF, 1953, p. 221.

[166] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 116.

[167] Question qui est aussi celle de « l'expérience subjective d'être objectivé » (Khalfa, J. « Fanon, *Corps perdu* », *op. cit.*, p. 100).

un corps à corps avec lui-même en tant que symbole. La stratégie théorique de Fanon participe de ce que l'on appellera une *revanche du symbole*. Elle repose sur un *déplacement* de la psychanalyse, bien plutôt que sur une limitation de son champ d'application car ce n'est pas tant l'objet d'étude qui est modifié que la position d'énonciation ; c'est la *perspective* du Noir qui est adoptée. Prenant la parole, le symbole déplace le savoir de la symbolique. C'est là déjà une stratégie postcoloniale.

Dans ses *Réflexions sur la question juive*, Sartre arguait que derrière les « propositions théoriques » de l'antisémitisme se dissimulaient toujours des passions, celles-ci pouvant « entraîner jusqu'à des modifications corporelles ». Les Juifs « gênent physiquement » l'antisémite ; « Il y a un dégoût du Juif, comme il y a un dégoût du Chinois ou du nègre chez certaines gens »[168]. Cette répulsion ne trouve pas sa cause dans le corps lui-même : elle « vient au corps par l'esprit ; c'est un engagement de l'âme, mais si total et si profond qu'il s'étend au physiologique »[169]. La passion antisémite a des *effets* corporels ; ceux-ci sont des débordements du spirituel (passionné). L'argument « historico-économique » est à cet égard analogue. Dans une critique du *Martinique* de Michel Cournot, Étiemble rappelle que la biologie n'est pas première : « c'est l'histoire des îles, et leur économie, qui fondent là-bas le racisme » ; et il s'élève contre le langage racial de Cournot : « ça me dégoûte – de dresser en *duellum* charnel le conflit du noir et du blanc »[170]. Si Fanon concevra à son tour le procès à deux temps du racisme, domination économique *puis* intériorisation, la thèse selon laquelle la négrophobie s'exerce *sans médiation* sur le plan de la perception met en question les arguments (anthropologiques) de Sartre et Étiemble. Fanon n'entend-il pas en effet que la négropobie se joue non moins immédiatement sur le plan corporel ? S'il avoue avoir « beaucoup réfléchi à l'influence sur le corps de l'irruption d'un autre corps », c'est pour souligner que « le nègre par son corps gêne la fermeture du schéma postural du Blanc »[171]. C'est sur le « plan de l'image corporelle » que le Noir est pour le Blanc le « non-moi ». Et lorsque le psychiatre martiniquais affirme que la négrophobie « se situe sur le plan instinctuel, biologique »[172], il ne dit pas seulement qu'elle est angoisse de la physiologie, mais aussi qu'elle est elle-même expression corporelle, manifestation vitale. Ne dira-t-il pas à Sartre et de Beauvoir : « Le fond de l'affaire,

---

[168] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 11.

[169] *Ibid.*, p. 12.

[170] Étiemble, R. « Chronique littéraire - Sur le "Martinique" de M. Michel Cournot », *op. cit.*, pp. 1504-1505. Il y a non plus dégoût de la race, mais dégoût du racisme lui-même.

[171] *PNMB*, p. 130.

[172] *Ibid.*

c'est que vous autres Blancs vous avez des Noirs une horreur physiologique »[173] ? Le racisme n' « entraîne » pas des effets corporels, il *est* ces effets eux-mêmes bien qu'il ne soit pas que cela[174].

Il y a bel et bien pour le psychiatre martiniquais *duellum charnel* du Blanc et du Noir, *lutte des corps*. Assertion « scandaleuse » dans la mesure où il est légitime de se demander si elle fait autre chose que répéter - fût-ce en les inversant - les arguments raciaux-racistes. Oui, car cette lutte des corps n'est plus conflit des races, mais *conflit du racisme* lui-même. Il ne s'agit aucunement de défendre l'idée d'une aversion naturelle et spontanée du corps blanc à l'égard du corps noir, mais de déplacer la lutte contre le racisme sur le terrain corporel même des théories de la race. Si la critique anthropologique demeure nécessaire en tant que phase préliminaire de neutralisation démettant la notion de race de toutes ses significations (racistes), elle doit elle-même faire l'objet d'un renversement qui signera un certain *retour de la race*.

Noms de race et noms de couleur

Pour Fanon, écrit Balibar, « le discours discriminatoire [...] n'est jamais [pour le Noir] extérieur, mais introjecté »[175]. Plus encore, ce discours est *incorporé*, il habite le corps noir (schéma historico-racial), *la race est tracée* à même la peau : « Le Noir, écrit

---

[173] Fanon, F. cité par de Beauvoir, S. *La force des choses, II*. Paris : Gallimard, 1992, p. 426.

[174] Similairement, le contact du Noir avec le monde blanc est d'emblée un contact physiologique : l'Antillais qui revient de la métropole est « radicalement transformé. Pour nous exprimer génétiquement, nous dirons que son phéno-type subit une mue définitive absolue » (*PNMB*, p. 15). Ce langage biologique que Fanon affectionne tant est-il métaphorique ? Non, puisque le « changement de structure » du Noir qui s'apprête à voyager en métropole est « un remaniement bio-chimique ». Et Fanon d'en appeler à une recherche sur « les bouleversements humoraux des Noirs à leur arrivée en France » (*ibid.*, p. 17). Il écrit par ailleurs : « et s'il est vrai que je dois me libérer de celui qui m'étouffe parce que véritablement je ne puis pas respirer, il demeure entendu que sur la base physiologique (…), il devient malsain de greffer un élément psychologique » (*ibid.*, p. 22). C'est ainsi immédiatement sur un plan corporel qu'est vécue l'*oppression* raciale et coloniale, qu'il faut donc aussi entendre en un sens proprement physique, comme dyspnée. Ceci, Wright l'illustrait dans *Un enfant du pays* ; les personnages noirs parlent ainsi des Blancs : « 'Alors, où c'est qu'ils habitent ?' 'Là. Juste là. Dans mon ventre', dit-il. (…) 'Chaque fois que j'pense à eux, j'les *sens*', dit Bigger. 'Oui ; et dans la poitrine et dans la gorge, aussi', dit Gus. 'C'est comme du feu'. 'Et quéq'fois, c'est à peine si on peut respirer' » (Wright, R. *Un enfant du pays*. *op. cit.*, p. 32).

[175] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 25.

Mannoni, a vraiment le mot *Nègre* écrit sur son visage »[176]. Le corps racialisé est un corps *performatif*[177].

Tandis que de Beauvoir continuait de présupposer un « je » prédiscursif disposant d'une marge de manœuvre à l'égard des formations discursives et prédicats culturels, Butler, elle, se refusera à concevoir un en deçà de cette « *répétition stylisée d'actes* »[178] (performance) qui fait l'identité (genrée). Si celle-ci peut être déstabilisée, c'est parce qu'en tant que norme (intériorisée), le genre ne peut jamais s'ériger en fondement substantiel et ainsi il peut être subverti par une « performance dissonante ». De quel côté se situe Fanon ? À première vue, de celui de Beauvoir : sa liberté sans fondement n'est-elle pas puissance de dé-fondation (décorporisée) des produits de la race, ultime refuge de l'âme en deçà de la norme raciale qui modèle son corps ? Mais il y a aussi chez Fanon, ainsi que le note Elsa Dorlin, une conception de la performativité : les masques blancs sont autant « d'identités à jouer, à imiter »[179] ; la négritude est elle-même performance productrice d'une identité racialisée, de masques noirs.

Si ces performances sont encore dénuées de tout pouvoir subversif, Fanon lui-même met en œuvre une pratique textuelle de la performativité qui conteste la *sémantique raciale*, permet de « descendre à un niveau où les catégories de sens et de non-sens ne sont pas encore employées »[180] ; c'est une stratégie de *dé-signification* qui repose sur une réappropriation des mots de la race. Ainsi que le souligne Balibar, Fanon n'entend pas « rétablir une définition objective de la 'race', mais [...] développer un usage qu'on peut dire 'performatif' des noms de la race [...] de façon à porter le défi au cœur du discours discriminatoire »[181]. Ses énoncés prétendent *(dé)faire* ce qu'ils disent ; parlant du « nègre », de la « mulâtresse », le psychiatre martiniquais n'entend pas tant décrire ce qu'ils sont, mais les « faire être » discursivement pour « performer » et par là même contester la signification que leur confère le discours racial. Au terme de *Peau*

---

[176] Mannoni, O. « La plainte du Noir », *op. cit.*, p. 743.

[177] Il est, pour reprendre les mots de Butler, « l'un des effets d'un discours fondamentalement social et public », d'une « politique de la surface du corps » (Butler, J. *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 259).

[178] *Ibid.*, p. 265.

[179] Dorlin, E. « "Performe ton genre, performe ta race !", Re-penser l'articulation du sexisme et du racisme à l'ère de la postcolonie », *Bulletin Sophia* (janvier 2007), [en ligne], http://www.sophia.be/index.php/fr/pages/view/1167, consulté le 28 février 2011.

[180] *PNMB*, p. 7. Descente qui est aussi descente dans le *non-être*, le « chaos » : cf. Jung, C. G. *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 60.

[181] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 25. Avant Fanon, le « discours de la 'négritude' » avait déjà fait siens les noms de la race, mais « de façon beaucoup plus ambiguë, prise dans le paradigme culturaliste » (*ibid.*).

noire, masques blancs, il écrira : « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc »[182]. La performance de la race a finalement échoué, mais cet échec est de fait une victoire sur le langage de la race : la race est no*n-sens*. Selon Gilroy, l'opération fanonienne « va bien au-delà de la simple analyse des catégories raciales conçues comme constructions historiques et culturelles. Fanon déplace l'accent sur ce qui devrait être compris comme un '*nominalisme dynamique*' »[183], notion que Gilroy emprunte à l' « ontologie historique » de Ian Hacking. Ce dernier, se réclamant de Foucault, argue que l'existence des choses est étroitement dépendante des « dynamiques historiques de dénomination et des usages ultérieurs du nom »[184]. Nommer, c'est inventer des êtres : « un genre de personne est venu au monde au moment où le genre lui-même a été inventé »[185]. Fanon ne dit pas autre chose. Il y a eu des nègres à partir du moment où la catégorie raciale est née pour attacher indéfectiblement la couleur de la peau à l'infériorité et l'abjection ; il y a eu des mulâtre(sse)s à partir du moment où l'on a nommé une classe « à part » du point de vue racial, social et psychologique, etc. La stratégie fanonienne est donc de contester ces catégories en éprouvant les dénominations raciales au sein de jeux de langage qui en déconstruisent le (non-)sens[186].

Mais désignifier la race, c'est tout autant se confronter aux *noms de couleur* ; la lutte contre le racisme ne peut qu'être une lutte contre la symbolique européenne des couleurs[187]. Si la racialisation est *substantivation*, création d'une classe d'êtres, elle ne va pas sans une « *adjectivation* » de la couleur qui autorise une circulation généralisée de la race[188] ; la couleur-adjectif se pose sur les mots et les qualifie racialement. C'est ainsi qu'on parle de la « Blanche vérité, la Blanche vierge ». Fanon multiplie les doublets noms-couleur : une « blanche colombe », le « fardeau blanc », une « candeur toute blanche », une « dignité bien blanche » ; « j'épouse la culture blanche, la beauté

---

[182] *PNMB*, p. 187.

[183] Gilroy, P. « Postfazione » *in* Fanon, F. *Per la rivoluzione africana*, *op. cit.*, p. 192. Nous soulignons.

[184] Hacking, I. *Historical Ontology*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2002, p. 26.

[185] *Ibid.*, p. 106.

[186] Ou en en leur substituant d'autres mots, les « mots de l'homme » notamment. L'humanisme peut à cet égard être conçu comme la tentative d'invention d'une classe intégrale des individus nommés « hommes », classe qui ne serait susceptible d'aucune sous-division.

[187] Tâche d'autant plus complexe que l'imaginaire de la race ne cesse de distordre la perception chromatique : le colonisateur qualifie l'Arabe de « nègre » ; en Martinique, être « excessivement noir », c'est être « bleu » (*PNMB*, p. 132, n. 25). « Dans un monde en noir et blanc, écrit Seloua Luste Boulbina, les Indiens les plus foncés de peau ne sont pas noirs, ils sont Indiens. Les Sénégalais ou les Camerounais, en revanche, sont noirs. Au mieux, ils sont – indistinctement – africains. » (Luste Boulbina, S. « Avant-Propos, Un monde en noir et blanc », *Les Cahiers de Sens public*, n°10 (juin 2009), p. 7).

[188] N'oublions pas qu' « adjectiver » signifie aussi insulter, injurier.

blanche, la blancheur blanche »[189]. La race est bel et bien aussi fait de langage : « *Ne dit-on pas*, dans la symbolique, la Blanche Justice [...] »[190]. Fanon se joue de cette grammaire raciale des couleurs : le sentiment d'infériorité de la mulâtresse, il l'identifie à l'absence de « limpidité », c'est-à-dire de blancheur ; le « désir d'être tout à coup blanc » monte « de la partie la plus noire de mon âme »[191] ; la scission morale est rupture entre la « partie claire » et la « partie sombre » du psychisme. C'est au moment même où il nie se jouer des mots que les jeux de langage de Fanon sont les plus évidents : « Chez Desoille, où, *sans jeu de mots*, la situation est plus *claire*, il s'agit toujours de descendre ou de monter »[192]. Déjà dans ses pièces de théâtre de jeunesse, Fanon s'était attaché à déployer une autre symbolique des couleurs dans laquelle le Blanc devenait le symbole de la mort, du silence, du néant : « Ne plus voir le blanc muet - La *mort* - Le *vide* affolant »[193] ; « La mort blanche, terrassée, arrachée de son linceul se lève ruisselante et disparaît. »[194]. Comment ne pas alors se souvenir du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire : « c'est un homme seul emprisonné de blanc – c'est un homme seul qui défie les cris blancs de la mort blanche - (TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE) – c'est un homme seul qui fascine l'épervier blanc de la mort blanche »[195].

---

[189] *PNMB*, p. 41.

[190] *Ibid.*, p. 145. Nous soulignons.

[191] *Ibid.*, p. 51.

[192] *Ibid.* p. 153. Nous soulignons.

[193] *Les mains parallèles*, p. 15.

[194] Fanon, F. *Une pièce de théâtre ayant pour personnages François, Ginette, Lucien, un serviteur*. Inédit, Archives Frantz Fanon, IMEC, p. 15. Cette pièce est habituellement mentionnée sous le nom de *L'œil se noie*. À propos de l'obsession de la blancheur chez Fanon, cf. Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 238. Le digne successeur de Fanon, ce sera Genet, dans sa pièce *Les nègres* : « Depuis deux mille ans Dieu est blanc, il mange sur une nappe blanche, il essuie sa bouche blanche avec une serviette blanche, il pique la viande blanche avec une fourchette blanche » (Genet, J. *Les nègres*, *op. cit.*, pp. 35-36) ; « Blanche, c'est le lait qui m'indique, c'est le lis, la colombe, la chaux vive et la claire conscience » (*ibid.*, p. 54). Le Noir, lui, est désigné par « la suie, le charbon, le goudron » (*ibid.*, p. 47) ; lorsqu'il fait noir, c'est « comme dans le trou du cul d'un Nègre » (*ibid.*, p. 69). Le nègre, c'est la « Nuit en personne » (*ibid.*, p. 104). Et lorsqu'ils s'opposent en se négrifiant, lorsqu'ils « se nègrent », les nègres démontrent aux Blancs ce que « [signifie] maintenant la couleur blanche » (*ibid.*, p. 113). Ils renversent le processus d' « adjectivation » : « Ce qui est doux, bon, aimable et tendre sera noir. Le lait sera noir, le sucre, le riz, le ciel, les colombes, l'espérance, seront noirs – l'opéra aussi, où nous irons, noires dans des Rolls noires, saluer des rois noirs » (*ibid.*, p. 105). Quant au meurtre du maître, il sera meurtre de la *couleur blanche*. Lorsqu'un Noir tue une Blanche, c'est « par haine. Haine de la couleur blanche » (*ibid.*, p. 99) ; il l' « [assassine] à l'infini dans [sa] couleur » (*ibid.*, p. 103).

[195] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 25.

Grammaire de la race et discours des sens

Le problème racial se présente dès la première page de *Peau noire, masques blancs*, comme pris dans les rets du langage : « De partout m'assaillent et tentent de s'imposer à moi des dizaines et des centaines de pages. Pourtant, une seule ligne suffirait. Une seule réponse à fournir et le problème noir se dépouille de son sérieux »[196]. Cette réponse, cette ligne unique qui déferait le problème de la race, Fanon ne la trouvera pas ; au contraire, il ne cessera sur près de deux cents pages de démêler les nœuds langagiers qui font le « problème » noir. C'est dans le cadre de cet exercice que s'inscrit finalement sa réflexion sur la transitivité de l'être racial. Car affirmer que la « conscience noire est », rompre la transitivité pour couper court à toute définition de l'être noir, qu'est-ce d'autre que se jouer de la grammaire, des formes de l' « être-verbe », transgresser les règles du langage ? Quand il écrit à propos de l'enfant antillais, « je suis un nègre – mais naturellement je ne le sais pas, puisque je le suis »[197], il pense certes, à la suite de Hegel et de Beauvoir, la différence entre un être immédiat et un être « su » ou « posé », mais il est tout aussi loisible d'y percevoir une stratégie de langage visant à arracher la race au domaine du sens, du dicible. Célébrant la redécouverte heideggérienne de la transitivité de l'être-verbe, Lévinas croyait bon de préciser : « nous ne voulons certes pas dire que la notion heideggérienne de l'existence soit une découverte de grammaire ou de style »[198]. Fanon, lui, conçoit cette découverte comme à la fois ontologique *et* grammaticale[199] et en use afin mettre en question les usages de l'*être* dans le discours du racisme, usages dont Said témoignera dans l'*Orientalisme* :

---

[196] *PNMB*, p. 5. Que le premier chapitre de *Peau noire, masques blancs* soit consacré au langage n'indique pas seulement que celui-ci joue rôle essentiel en situation coloniale ; c'est aussi un avertissement. Fanon reconnaît que son propre texte est pris, et ne peut pas ne pas l'être, dans la langue du maître et qu'en ce sens toute tentative pour se dégager du discours racial se devra d'être une joute avec cette langue.

[197] *Ibid.*, p.155.

[198] Levinas, E. « De la description à l'existence », *op. cit.*, 143.

[199] Au sujet de Jean Veneuse, héros du roman de René Maran *Un homme pareil aux autres*, Noir qui « ne veut pas être un nègre », Fanon indique qu'il se produit chez lui un *hiatus* (*PNMB*, p. 57). Il déplace ainsi le problème de la scission psychique sur le terrain de la langue, le terme de « hiatus » désignant la rencontre de deux voyelles provenant de deux syllabes différentes : la dualité psychique noir/blanc fait alors écho à une *dualité phonétique*. Avant Fanon, Stonequist qualifiait l' « homme marginal », dédoublé car éprouvant intérieurement le conflit des cultures, de *citoyen en trait d'union* : « hyphenated citizen » (Stonequist, E. V. *The Marginal Man*, *op. cit.*, p. 211).

Pour toutes ces fonctions, il suffit souvent d'utiliser la copule est. *Ainsi, Mahomet* est *un imposteur [...]. Nulle justification n'est nécessaire ; la preuve dont on a besoin pour condamner Mahomet est contenue dans le mot « est ». On ne précise pas la phrase, il ne semble pas non plus nécessaire de dire que Mahomet* était *un imposteur, on n'a pas besoin de considérer un seul instant qu'il peut ne pas être nécessaire de répéter l'assertion. C'*est *répété, il* est *un imposteur ; chaque fois qu'on le dit, il devient un peu plus un imposteur et l'auteur de l'assertion gagne un peu plus d'autorité du fait de l'avoir déclaré.*[200]

Peter Geismar regrettera les excès rhétoriques, les « jeux avec les mots » du psychiatre martiniquais dans son premier ouvrage, n'y percevant guère que des imitations du maître Césaire : « Fanon devient si fasciné par le son des mots qu'il obscurcit parfois tout le contenu »[201]. Dans sa préface à la première édition de *Peau noire, masques blancs*, Jeanson cite les paroles suivantes du psychiatre martiniquais, extraites de la correspondance qu'il entretint avec lui : « les mots ont pour moi une charge. Je me sens incapable d'échapper à la morsure d'un mot, au vertige d'un point d'interrogation. ». Prenant exemple sur Césaire, il souhaite « couler, comme lui, s'il le fallait, sous la lave ahurissante des mots couleur de chair trépidante ». Il y a pour le psychiatre martiniquais, dit Jeanson, une « magie des mots » : le langage est « ressource ultime » qu'il faut arracher aux « conventions ». À propos d'un passage de *Peau noire, masques blancs*, obscur aux yeux de son éditeur, Fanon répond : « Cette phrase est inexplicable. Je cherche, quand j'écris de telles choses, à toucher affectivement mon lecteur… c'est-à-dire irrationnellement… presque sensuellement… »[202]. De fait, il le dit très explicitement dans l'ouvrage lui-même : « Je me suis attaché dans cette étude à toucher la misère du Noir. Tactilement et affectivement »[203].

Fanon fait passer le discours (psychologique) de raison, le « discours du sens » sur le terrain d'un *discours des sens*[204] et, ainsi, entend « faire lever un sens aux

---

[200] Said, E. W. *L'orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Le Seuil, 2005, p. 89.

[201] Geismar, P. *Frantz Fanon*, New-York : Dial Press, 1971, p. 17.

[202] Jeanson, F. « Préface » à Fanon, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Le Seuil, 1952. Reproduit dans Sud/Nord n°14 (2001/1), p. 179.

[203] *PNMB*, p. 70.

[204] Cherki écrit à propos des premiers articles qu'écrira Fanon pour la revue *Résistance algérienne* : « Dès ces premières contributions, pourtant anonymes et militantes, se retrouve la langue de Fanon, qui va du corps aux mots, de la "tension des muscles" à la "prise de conscience" » (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 148).

choses »[205], expression qu'il emprunte à Merleau-Ponty. En 1948, celui-ci avait publié *Sens et non-sens*[206]. Il y prenait position contre une conception de la perception en tant que jugement, interprétation, forme première de l'intelligence. Ce qui se dévoile bien plutôt dans la perception, c'est notre commerce avec le monde, notre lien naturel (corporel) avec lui. Quant au sens, il ne vient pas s'ajouter à une perception pure (passive) des choses. Toute perception est déjà perception de sens. Il y a tout un travail des (cinq) sens pour donner accès à une chose « une ». *Le sens naît des sens*. Cet argument, Fanon le fait sien, mais le déplace en tâchant de l'éprouver au sein même de son écriture : le langage psychologique doit donner à voir, lire, sentir, cette *production sensuelle du sens*. Les titres de ses deux pièces de théâtre, *L'œil se noie* et *Les mains parallèles* témoignent déjà de ce désir d'inscrire le corps au sein du discours ; « je grimpe écorchant mes *mains sonores* »[207] écrit Fanon dans ce qui est une préfiguration du discours des sens – et des *stimuli*[208] - déployé dans *Peau noire, masques blancs* : « moi qui commençais à me fragiliser, je frémissais à la moindre alarme »[209] ; « je suis devenu sensitif »[210]. C'est la sensation qu'il faut exprimer ou plutôt qui doit *s'*exprimer, une sensitivité qui est réaction au regard racialisant ; la souffrance de la chair noire doit se dire : « Je sentis naître en moi des lames de couteau »[211]. Le rapport de l'homme racialisé au monde est un rapport charnel : « J'avais à essayer mes incisives. Je les sentais robustes »[212]. C'est un rapport animal, animalité qui est réponse ironique à l'animalisation du colonisé : « je m'achemine par reptation »[213]. Se comporter en homme, c'est à ce stade « rappeler ses pseudopodes »[214].

Le mot clé du discours fanonien des sens, c'est le mot d'*antenne*, organe sensoriel par excellence. Le nègre qui désire se soustraire aux regards blancs rencontre « de ses longues antennes les axiomes épars à la surface des choses »[215] ; et « réhabilité », il « [alerte] les antennes fécondes du monde, planté dans l'avant-scène du

---

[205] *PNMB*, p. 88. « La parole fait lever un sens nouveau, si elle est parole authentique » (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 236).

[206] Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, 1995.

[207] *Les mains parallèles*, p. 21. Nous soulignons.

[208] *PNMB,* p. 90.

[209] *Ibid.*, p. 94.

[210] *Ibid.*, p. 97.

[211] *Ibid.*, p. 95.

[212] *Ibid.*, p. 92.

[213] *Ibid.*, p. 93.

[214] *Ibid.*, p. 26.

[215] *Ibid.*, p. 93.

monde »[216]. Comme le disait Sartre, cette expérience du corps sentant est aussi celle du corps parlant : « Ainsi du langage : il est notre carapace et nos antennes, il nous protège contre les autres et nous renseigne sur eux, c'est un prolongement de nos sens. Nous sommes dans le langage comme nous sommes dans notre corps »[217]. Chez Fanon, le *langage du corps* joue, performativement, comme déstabilisation d'un langage de la race obnubilée par ce référent qu'est le corps noir.

3) L'amour de la race - sexualité et perversions

De la « lactification » (genre et couleur 1)

Le corps à corps du Blanc et du Noir sera aussi *lutte érotique*. La dissociation du colonisateur et le clivage du colonisé ne sont pleinement intelligibles chez Fanon qu'à la lumière d'une autre division, celle des *genres* et depuis le point de vue des relations amoureuses-sexuelles interraciales. Ce que révèle le roman de Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise*, narrant l'histoire d'amour de l'auteur avec le lieutenant pétainiste André, c'est, dit Fanon - dans le 2ème chapitre de *Peau noire, masques blancs*, « La femme de couleur et le Blanc » - un insatiable désir de « mettre un peu de blancheur dans sa vie », désir de *lactification* doublé d'une honte de la couleur de sa peau[218]. Fanon dévoile la logique psychologique œuvrant derrière ces paroles de Capécia : « tout ce que je sais, c'est qu'il avait les yeux bleus, les cheveux blonds, le teint pâle *et* que je l'aimais »[219] ; le psychiatre « [remet] les termes à leur place », inverse l'ordre des propositions, substitue à la conjonction un rapport de causalité : « Je l'aimais *parce qu'il* avait les

---

[216] *Ibid.*, p. 103. Cf. également pp. 25-26. Dans *Le tempérament nerveux*, Adler avait employé cette image des antennes : le malade est « continuellement 'sensibilisé', toujours sur ses gardes comme une sentinelle avancée, sans cesse en contact avec le milieu et se projetant dans l'avenir. Il faut avoir une notion bien exacte de ces dispositifs psychiques, qu'on peut comparer à des *antennes sensibles*, si l'on veut comprendre la signification que présente la lutte dans laquelle se trouve engagé le nerveux » (Adler, A. *Le tempérament nerveux, op. cit.*, p. 19. Nous soulignons). C'est aussi parce que le colonisé est, selon Fanon, affecté d'hypersensibilité, que « ses » antennes acquièrent une telle fonction.

[217] Sartre, J.-P. *Qu'est-ce que la littérature ?*, *op. cit.*, p. 27.

[218] Cf. Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*. Paris, Corrêa, 1948. Fanon prolonge la critique qu'Étiemble avait opposée à Capécia dans *Les Temps modernes* (Étiemble, R. « Chronique littéraire - Sur le "Martinique" de M. Michel Cournot », *op. cit.*, pp. 1506-1508 ; Cf. *PNMB*, p. 40).

[219] Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*, *op. cit.*, cité par Fanon, *PNMB*, p. 34.

yeux bleus, les cheveux blonds et le teint pâle »[220]. Cette *grammaire de l'inconscient*, les juxtapositions de mots de Capécia la révèlent encore : « je pensais que j'avais un amant merveilleux ! Un blanc ! »[221]. Si Fanon regrette que « Mayotte ne nous ait point fait part de ses rêves », son interprétation se veut elle-même psychanalytique : l'inconscient de Capécia se découvre à même son texte, dans le sens latent de ses mots et de leur agencement, tout comme l'inconscient collectif antillais se révélait dans les « phrases », les « proverbes », les « petites lignes de conduites » ponctuant la vie quotidienne dans les vieilles colonies[222].

Faut-il en conclure que, pour Fanon, « ce sont les Antillaises – et non les Antillais [...] - qui sont responsables de cette obsession vers la 'lactification' »[223] ? Tel serait le cas si effectivement il se montrait plus compréhensif envers Jean Veneuse, personnage principal du roman de René Maran, *Un homme pareil aux autres* – analysé dans le 3ème chapitre, miroir du précédent, de *Peau noire, masques blancs* : « L'homme de couleur et la Blanche ». Or, n'écrit-il pas : « Qu'on nous pardonne le mot : Jean Veneuse est l'homme à abattre. Nous nous y efforcerons »[224] ? De même que c'est « dans l'enfance de Mayotte Capécia » que son complexe puise ses racines, Veneuse n'est qu'un « névrosé qui a besoin d'être délivré de ses fantasmes infantiles »[225]. L'homme et la femme de couleur sont égaux… dans la pathologie du moins. Les deux chapitres que Fanon consacre à l'amour interracial sont bâtis, non par différence, mais

---

[220] *PNMB*, p. 34. Nous soulignons.

[221] Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*, *op. cit.*, p. 130.

[222] Si, dit Fanon, l'on assiste dans le second roman de Capécia, *La négresse blanche*, à une « tentative de revalorisation du nègre », son héroïne, Isaure, n'en reproduit pas moins l'*imago* du nègre « crapule », sauvage. Au moment même où elle s'identifie aux nègres révoltés, elle n'en poursuit pas moins son rêve de lactification, celui-ci se manifestant dans son échec même : « Elle avait enfin réussi à épouser un blanc, un béké goyave, mais elle n'était pas devenue blanche pour autant » (Capécia, M. *La négresse blanche*. Paris : Corrêa, 1950, p. 154). Et c'est dans l'abjection qu'Isaure retrouve sa race : « Je suis aussi une sale négresse » (*ibid.*, p. 89). *Aimer* un blanc, reconnaît-elle du moins, ce n'est pas encore *être* blanc (*ibid.* p. 154). Fanon semble ignorer ce soupçon de reconnaissance qui pointe chez Capécia, et ce déjà dans *Je suis Martiniquaise*. Ne reconnaît-elle pas son propre déchirement psychique, sa dualité qui est aussi son néant lorsqu'elle écrit : « Si mon enfant me séparait de ma race, il ne m'en donnait pourtant pas une autre » (Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*, *op. cit.*, p. 201).

[223] Makward, C. P. *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*. Paris : Karthala, 1999, p. 22. Makward souligne que *Je suis Martiniquaise* fut écrit pour une grande part *par* des « nègres blancs », empruntant au journal de l'amant de Capécia. Écrit pour un public blanc, il se devait de reproduire l'*imago* de la femme antillaise, image d'exotisme teinté d'érotisme, fruit d' « imaginaires masculins blancs » (*ibid.* p. 218) : « c'est bien le regard du Blanc qui fonde les textes signés par Mayotte Capécia » (*ibid.*, p. 49).

[224] *PNMB*, p. 53.

[225] *Ibid.*, p. 64.

bien plutôt par analogie ; il y a, dit Sekyi-Otu « une certaine égalité de l'homme et de la femme dans leurs interactions avec la race dominante »[226]. Il faut se défaire, affirme Sharpley-Whiting de la « mythologie postmoderne : Fanon comme misogyne »[227], celle-ci s'accompagnant, ajoute Greg Thomas, d'une étrange récupération de Capécia aveugle à la réinscription par celle-ci des stéréotypes sexuels et racistes sur la femme noire[228]. Et comment défendre la thèse selon laquelle l' « amour blanc » ne serait jamais plus pour Capécia qu'un *moyen* d' « échapper à la malédiction de la misère, de la pauvreté, de la médiocrité »[229] - le corps noir devenant instrument de libération en tant même qu'il se donne au Blanc - lorsqu'elle-même écrit : « mais si je ne pouvais pas changer la couleur de ma peau, j'avais la volonté d'améliorer ma condition »[230] ?

Il n'en reste pas moins que les arguments du psychiatre martiniquais soulèvent plusieurs interrogations. En effet, s'il n'y a pas moins que pour Maran-Veneuse « tentative de mystification à vouloir inférer du comportement [...] de Mayotte Capécia une loi générale du comportement de la Noire vis-à-vis du Blanc »[231], Fanon lui-même paraît produire cette inférence lorsqu'il évoque les « Mayotte Capécia de *tous* les pays »[232] et écrit au sujet de l'injonction à la lactification : « cela *toutes* les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent [...] et *toute* Antillaise s'efforcera, dans ses flirts ou dans ses liaisons, de choisir le moins noir »[233]. Si certes cette généralité n'a pas force de loi, si elle n'est pas moins que pour l'homme l'effet des rapports coloniaux en tant précisément qu'ils *colonisent l'affectivité*, annexent plutôt que ne créent les conflits psychiques, elle révèle néanmoins l'œuvre des différences de genre au sein des

---

[226] Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*, p. 216. Est significatif ceci que Fanon, évoquant alors la femme noire, parle du « comportement des Noirs » (*PNMB*, p. 43), hommes et femmes.

[227] Sharpley-Whiting, T. D. *Frantz Fanon, Conflicts & Feminisms*, Lanham/Boulder/New-York/Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 48.

[228] Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power, Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 2007, p. 95.

[229] Makward, C. P. *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*, *op. cit.*, p. 215.

[230] Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*, *op. cit.*, p. 121. Affirmer que la femme noire ne peut « acquiescer émotionnellement/sexuellement » à son oppresseur que sous une « extrême contrainte économique », n'est-ce pas circonscrire « son autonomie et son pouvoir d'agir » (Sharpley-Whiting, T. D. *Frantz Fanon, Conflicts & Feminisms*, *op. cit.*, p. 39) autrement plus radicalement qu'un Fanon désirant supposément « maintenir l'ordre dans les désirs des femmes noires et les [condamnant] si elles font preuve de pouvoir d'agir en choisissant des partenaires en dehors de leur race » (*ibid.*, p. 38) ?

[231] *PNMB*, p. 65.

[232] Ibid, p. 36. Nous soulignons.

[233] *Ibid.*, p. 38. Nous soulignons.

processus d'identification, ainsi que l'a souligné Gwen Bergner[234]. C'est que l'homme noir reste en mesure de valoriser la blancheur *en lui-même*, de *s'*identifier au Blanc, de *s'*aliéner ; c'est « par l'intérieur » qu'il prétend rejoindre le « sanctuaire blanc », tandis que la femme noire reste toute entière dépendante des relations objectales, de l' « amour » ; elle doit passer par l'extérieur, elle *est aliénée* : « Toutes ces femmes de couleur échevelées, en quête du Blanc, attendent »[235] ; l'amour blanc est leur *destin*. Essentielle passivité féminine, excluant toute possibilité de lutte et qui conduit à se demander si l' « agôn manichéen de Fanon [n'est pas] fondamentalement mâle »[236].

La lecture par Fanon du roman d'Abdoulaye Sadji, Nini, n'est pas moins problématique : « le grand rêve qui hante [les mulâtresses], écrit Sadji, est celui d'être épousées par un Blanc d'Europe »[237]. Ce que ne cesse d'illustrer l'auteur, c'est la *mascarade* en tant que seconde nature des mulâtresses. Elles « ont l'amour des grandes parades, dressent fièrement le jarret et arrondissent la poitrine »[238] ; leur tendance à « parler beaucoup à propos de rien »[239] manifeste leur amour de la *représentation*, celui-ci gouvernant leur quête d'un amour blanc : « Leur besoin de gesticulation, leur amour de la parade ridicule, leurs attitudes calculées, théâtrales, écœurantes sont autant d'effets d'une même manie des grandeurs. Il leur faut un homme blanc, tout blanc, et rien que cela »[240]. Fanon ne trouve rien à redire au jugement de Sadji. N'accrédite-t-il pas ainsi l'idée selon laquelle c'est la propension naturelle de la femme à la mascarade qui la condamne définitivement à revêtir les masques blancs ? La femme de couleur n'est-elle pas doublement masquée, en tant que noire et en tant que femme[241] ? La *différence sexuelle* paraît être pour Fanon l'épreuve même des limites de la sociogénie et de l'ontogénie. Or, si tel est le cas, c'est toute la stratégie du retour de la race qui s'avère être en danger. Si dans la lutte des corps, le corps masculin est toujours déjà un corps

---

[234] Cf. Bergner, G. « Who is that Masked Woman ? Or the Role of Gender in Fanon's *Black Skin White Masks* », cité par Makward, C. P. *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*, *op. cit.*, p. 50.

[235] *PNMB*, p. 39.

[236] McClintock, A. « Fanon and Gender Agency » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, op. cit.*, p. 285.

[237] Sadji, A. « Nini (3ème partie) », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948), p. 489.

[238] *Ibid.*, p. 494.

[239] Sadji, A. « Nini (4ème partie) », *Présence Africaine*, n°4 (1948), p. 657.

[240] Sadji, A. « Nini (3ème partie) », *op. cit.*, p. 489. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 46.

[241] Fanon ne contribue-t-il pas lui-même au *spectacle* de la race qu'il condamne ? La critique du racisme ne s'exerce-t-elle pas exclusivement pour lui dans un monde d'hommes ? Réintroduisez la femme et les frontières des races menacent de réapparaître. Or, l'opposition binaire homme/femme s'installe au cœur de la logique du colonialisme, en sorte que si elle n'est pas mise en question, elle ne cesse de refaire ce que la lutte contre les binarismes défait.

politique engagé dans le conflit racial en tant que conflit *du racisme*, le corps féminin, lui, ne reste-t-il pas un corps naturel pris dans un conflit *des races* - d'où une crainte de la sexualité interraciale - en sorte que, au sujet de la femme, le retour de la race serait répétition du racisme biologique bien plutôt que renversement des théories du racisme[242] ?

Dialectiques de l'amour - le don (Hegel après Kojève 2)

Si Fanon s'avère si critique envers l'amour interracial en situation coloniale, c'est précisément parce que l'émancipation anticoloniale devra être un authentique *acte d'amour*. Il prend ses distances à l'égard de la philosophie sartrienne : « Et s'il s'est trouvé un Sartre pour réaliser une description de l'amour-échec [...], il demeure que l'amour vrai, réel, [...] requiert la mobilisation d'instances psychiques fondamentalement libérées des conflits inconscients »[243]. C'est que, pour Sartre, l'amour, visant l'idéal d'une unification du pour-soi et de l'en-soi est impossible ; cette « unité avec autrui est [...] en fait, irréalisable »[244], sa quête n'ouvre sur rien d'autre que sur la lutte sans fin des consciences : « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »[245]. L'*amour-échec* n'est pas tant l'échec d'*un* amour que *l*'amour en tant qu'échec. Or, Fanon écrit : « Aujourd'hui nous croyons en la possibilité de l'amour, c'est pourquoi nous nous efforçons d'en détecter les imperfections, les perversions »[246]. À Capécia, il oppose « l'amour authentique » - un amour qui, dira l'écrivain africain-

---

[242] Lorsqu'évoquant la psycho-sexualité de la femme de couleur, Fanon écrit : « Nous n'en savons rien » (*PNMB*, p. 145), il répète de fait l'interrogation freudienne sur la sexualité féminine conçue en tant que *continent noir*, notion empruntée à l'explorateur Henry M. Stanley pour désigner l'Afrique (*Through the Dark Continent*), une Afrique sombre, dangereuse, sauvage, hostile, impénétrable. La sexualité de la femme est ainsi pour Freud noirceur, ombre, ténèbres ; la femme est noire - quelle que soit sa couleur ; il y a intrication des différences raciale et sexuelle. Héritant de Freud, Fanon redouble le mystère : *la femme noire est noire à la fois en tant que femme et en tant que Noire*.

[243] *PNMB*, p. 33.

[244] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 406. « En fait », car la contingence des relations à autrui est indépassable ; mais aussi « en droit », car elle « entraînerait nécessairement la disparition du caractère d'altérité d'autrui » (*ibid.*).

[245] *Ibid.*, p. 404.

[246] *PNMB*, p. 33. De même Fanon s'écarte de la théorie psychanalytique, car si celle-ci rend possible une compréhension des perversions de l'amour, elle ne peut rendre compte de l'amour vrai : « les explications causales de Freud (…), écrit Merleau-Ponty, ne [rendent] compte que des aspects les plus extérieurs d'un amour vrai » (Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 195).

américain James Baldwin, « arrache les masques »[247] - et en appelle à « retrouver le chemin honnête qui mène au cœur »[248]. Si le roman de Maran est pour lui l'exemple même d'une perversion de l'amour, les deux hommes partagent néanmoins une même préoccupation : « l'amour vrai [...] ne s'embarrasse pas de questions épidermiques [...] et naturalise tout, le plus simplement du monde, tout simplement parce qu'il est l'amour »[249] ; il est *amour au-delà des races*. Si aimer, c'est « mériter l'admiration ou l'amour d'autrui »[250] et si en ce sens l'amour participe du désir du désir de l'autre, Fanon s'écarte tant de Sartre que de Lacan selon lesquels l'amour n'est qu' « investissement sentimental narcissique »[251]. Car aimer, c'est aussi « vouloir pour les autres ce qu'on postule pour soi ». Il y a une « orientation éthique » du « mouvement d'amour » - qui s'oppose en cela au non moins essentiel « mouvement d'agressivité, qui engendre l'asservissement ou la conquête »[252]. L'amour est « tension absolue d'ouverture »[253], il pose la parfaite réciprocité de l'*être reconnu* et du *reconnaître* là où pour Sartre et Lacan il s'agissait d'« aimer *pour* être aimé »[254]. La réconciliation des consciences blanche et noire sera amour : « j'aperçois déjà un Blanc et un Nègre *qui se donnent la main* »[255] - « tels des amants » pour reprendre les mots de Baldwin[256].

---

[247] Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 125. « Les tensions raciales qui menacent aujourd'hui les Américains (…) ont leurs racines dans ces mêmes profondeurs d'où jaillissent l'amour » (*ibid.*).

[248] *PNMB*, p. 42, n. 12.

[249] Maran, R. *Un homme pareil aux autres*. Paris : A. Michel, 1962, p. 154. Ce que Maran aura voulu décrire, c'est le « voyage d'une race à une autre et d'un cœur à un autre cœur » (*ibid.*, p. 13). Mais ce que perçoit Fanon, c'est que ce prétendu « voyage » n'est souvent qu'une fuite hors de la race noire, la « cristallisation amoureuse » (*ibid.*, p. 80) s'identifiant à une cristallisation névrotique/psychotique (cf. *PNMB*, p. 151 ; Balvet, P. « La valeur humaine de la folie », *op. cit.*, pp. 295-297 ; Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 111), source du « mythe sexuel » de la « chair blanche » que Maran lui aussi dénonce mais auquel son personnage Veneuse ne sait remédier que par le renoncement à tout amour, par une *désérotisation* - et une désexualisation - que Fanon refusera.

[250] *PNMB*, p. 33.

[251] Sharpley-Whiting, T. D. *Frantz Fanon, Conflicts & Feminisms*, *op. cit.*, p. 35.

[252] *PNMB*, p. 33.

[253] *Ibid.*, p. 112. L'amour, « donnée ontologique essentielle » disait Gabriel Marcel, est « tension qui lie le même à l'autre » (Marcel, G. *Être et avoir*, *op. cit.*, p. 244).

[254] Sharpley-Whiting, T. D. *Frantz Fanon, Conflicts & Feminisms*, *op. cit.*, p. 35. Nous soulignons. « Chacun veut que l'autre l'aime, sans se rendre compte qu'aimer c'est vouloir être aimé et qu'ainsi en voulant que l'autre l'aime il veut seulement que l'autre veuille qu'il l'aime » (Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 416). Cette exigence fanonienne de la reconnaissance *de* l'autre - et non seulement *par* l'autre - est identique à celle exposée dans le chapitre « Le nègre et Hegel ».

[255] *PNMB*, p. 180.

[256] Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 136.

À l'antidialectique coloniale, Fanon oppose une *dialectique de l'amour*. Il ravive ainsi les positions romantiques du jeune Hegel qui « a cru un moment, écrit Kojève, avoir trouvé dans l'Amour le contenu spécifiquement humain de l'existence de l'Homme »[257] ; la première dialectique hégélienne, « [décrit] l'Homme en tant qu'Amant »[258]. C'est de l'ouvrage du philosophe personnaliste Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, que le psychiatre martiniquais s'inspire plus encore[259]. Lacroix en appelle à la dialectique de la maîtrise et de la servitude. La famille est le produit de la lutte à mort la plus originelle et la plus violente de toutes : la « lutte des sexes »[260]. Cependant, les hommes « sont rappelés par cette division même des sexes à l'union et à l'unité primitives »[261] ; il y a « retournement intérieur », conversion de la lutte en reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire en *amour*, transformation de la servitude matérielle (passive) en servitude spirituelle (active), la reconnaissance *de* l'autre étant condition d'une reconnaissance *par* lui : « Ainsi, comme j'aurai affirmé l'autre en me subordonnant à lui, il m'affirmera en se subordonnant à moi ; comme je l'aurai *reconnu*, il me *reconnaîtra* »[262]. C'est que l'amour est « don total » et comme l'écrivait Claude Lefort lecteur de Mauss, « donner est tout autant mettre autrui sous sa dépendance que se mettre sous sa dépendance »[263] ; le don participe de la « lutte des hommes », du procès de la « mutuelle 'reconnaissance' ». Or, c'est comme *don de soi* que Fanon pense à son tour l'amour[264] : « je suis don et l'on me conseille l'humilité de l'infirme »

---

[257] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 513.

[258] *Ibid.* Ainsi que l'écrit Joseph Juszezak, « L'amour est à la fois conflit et compréhension, (…) révélation de soi-même dans la reconnaissance de l'autre et de soi-même (…) : telle est la dialectique amoureuse qui est déjà le symbole de la lutte pour la vie » (Juszezak, J. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*. Paris : Anthropos, 1977, p. 42). La *Phénoménologie* marque un tournant puisque l' « Amour et le désir d'amour sont devenus Désir de reconnaissance et Lutte à mort pour sa satisfaction. (…). La Reconnaissance mutuelle dans l'Amour y est devenue la Reconnaissance sociale et Politique par l'Action » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 513) ; les amants sont devenus le maître et l'esclave ; la « dialectique amoureuse » est devenue « dialectique historique ».

[259] Mais aussi des écrits Jaspers ; cf. sur l'amour : Dufrenne, M., Ricœur, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 188 ; Marcel, G. *Du refus à l'invocation*. Paris : Gallimard, 1948, p. 315.

[260] Lacroix, J. *Force et faiblesse de la famille*. Paris : Le Seuil, 1948, p. 57. Cette lutte révèle le désir en tant que « force primordiale qui est à la base de toutes choses » (*ibid.*, p. 120).

[261] *Ibid.*, p. 153.

[262] *Ibid.*, p. 58.

[263] Lefort, C. « L'échange et la lutte des hommes » *in Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*. Paris, Gallimard, 1978, p. 27.

[264] Cf. *PNMB*, p. 33.

écrit-il, témoignant de l'unilatéralité d'un amour auquel ne répond aucun contre-don blanc[265].

« Une Blanche qui accepte un Noir, écrit-il, cela prend automatiquement un aspect romantique. Il y a *don* et non pas *viol* »[266]. Autrement dit il y a amour, reconnaissance. Ne serait-ce pas en cela que résiderait l'irréductible différence de l'homme et de la femme de couleur en ce que cette dernière n'entretient avec son amant blanc que des rapports de maîtrise et de servitude : « Le Blanc étant le maître, [...], peut se payer le luxe de coucher avec beaucoup de femmes. [...] C'est que les Blancs couchent avec leurs servantes noires »[267] ? La femme noire n'est-elle pas non seulement non reconnue, mais exclue du jeu de la reconnaissance ? Comme le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître, il n'est pas seulement le maître, mais « plus simplement le mâle »[268]. Or, s'il est nécessaire de reconnaître la *double servitude* de la femme noire, il est beaucoup plus problématique d'arguer, comme le fait Fanon, de la simplicité (naturalité) de la maîtrise masculine. Il ne l'est pas moins d'écrire qu' « énergétiquement, l'être aimé m'épaulera dans l'assomption de ma virilité »[269], car n'est-ce pas poser que la seule masculinité est susceptible de faire participer le don amoureux à la lutte pour la reconnaissance, de transformer sa passivité (féminité) en activité ? Lorsque Fanon parle du « désir de se blanchir, c'est-à-dire d'être viril »[270], lorsqu'il fait de la *virilité* le « critère de l'adaptation au social »[271], ne relègue-t-il pas la féminité hors du champ politique ? Ne la conçoit-il pas comme relevant de la seule *domesticité*, impuissante à s'élever au niveau d'une dialectique de l'individu et de la communauté qui est la fin de la dialectique amoureuse ?

Comment néanmoins ne pas reconnaître l'ironie qui est celle du psychiatre martiniquais lorsqu'il parle du don de la femme blanche à l'homme noir ? Certes, il n'y a pas « viol », mais il y a très souvent, explicitera-t-il, fantasme de viol (d'être violé). La véritable dialectique amoureuse ne saurait être conçue sur le modèle des relations de l'homme noir (maître sexuel) et de la femme blanche (maîtresse raciale) ; leur amour n'est jamais que l'équilibre de deux maîtrises et de deux servitudes, une perversion de

---

[265] *Ibid.*, p. 114. Chez Maran, c'est au contraire Veneuse qui *renonce* à l'amour de la femme blanche : condamné « à repousser parce que je vous aime, le don que vous me faites de vous » (Maran, R. *Un homme pareil aux autres*, *op. cit.*, p. 140).

[266] *PNMB*, p. 37, n. 5. Nous soulignons.

[267] *Ibid.*

[268] *Ibid.*

[269] *Ibid.*, p. 33.

[270] *Ibid.*, p. 175.

[271] *Ibid.*, p. 122.

cette économie du don et du contre-don qu'est l'amour vrai. Et la reconnaissance que promet cet « amour » n'est jamais qu'une reconnaissance comme Blanc, dépendante du désir d'identification. Cette reconnaissance « qui peut la faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc »[272]. L'amour n'est plus qu'*amour de la race*.

C'est pourquoi les luttes anticoloniales devront relever d'une tout autre *érotique de la libération*. Dès *Peau noire, masques blancs*, Fanon démontre que l'amour ne saurait être une alternative à la lutte (des corps) du maître et de l'esclave ; il doit être lui-même un moment du corps à corps, de l'*étreinte* en tant qu'à la fois plaisir *et* douleur (violence). Ce n'est qu'après avoir lutté « sur un champ de bataille », après que des « vingtaines de nègres [aient été] pendus par les testicules »[273], que naît l'amour du Blanc et du Noir. Ce que redécouvre Fanon, c'est le sens érotique du désir que l'interprétation kojévienne gommait dans son effort pour penser la lutte à mort comme négation du biologique.

Les pathologies de la civilisation et la phobie du nègre

Les perversions de l'amour en situation coloniale relèvent d'abord d'une maladie de l'homme blanc, d'une *pathologie de la civilisation*. Fanon n'évoquait-il pas déjà dans sa thèse « ces consciences échevelées et ahuries comme seule peut produire notre civilisation »[274] ? L'empreinte du *Malaise dans la civilisation* de Freud est prégnante : « la plupart des civilisations ou des époques culturelles – même l'humanité entière peut-être – ne sont-elles pas devenues 'névrosées' sous l'influence des efforts de la civilisation même ? »[275]. À Descartes nous enjoignant de devenir « comme maître et possesseur de la nature », Freud répondait : « Jamais nous ne nous rendrons entièrement maîtres de la nature »[276], en particulier de « notre organisme ». Or, pour Fanon, le désir fondamental de l'homme européen aura été d'asservir la nature *en lui*. À la suite de Jung, il diagnostique l'atrophie des instincts de l'homme blanc, la projection de sa nature instinctive sur le colonisé étant corrélative de troubles de la sexualité, accompagnés d'une hypertrophie des fonctions intellectuelles. Il écrit : « Toute

[272] *Ibid.*, p. 51.
[273] *PNMB*, p. 180.
[274] *Thèse de psychiatrie*, p. 71.
[275] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 105.
[276] *Ibid.* p. 32.

acquisition intellectuelle réclame une perte du potentiel sexuel »[277]. Or, le « trait [le] plus caractéristique de la civilisation », disait Freud, était « le prix attaché aux activités psychiques supérieures », aux « idées », allant de pair avec une limitation des « possibilités de plaisir » ; substitution domptant l'individu, la civilisation exigeant de lui le renoncement à la satisfaction des instincts : « La vie sexuelle de l'être civilisé est [...] gravement lésée ; elle donne parfois l'impression d'une fonction à l'état d'involution, [...] elle a sensiblement diminué d'importance en tant [...] que réalisation de notre objectif vital »[278]. Mais Fanon le sait, la répression de la sexualité signe son déchaînement sur le plan inconscient ; la sexualité devient sa propre *nostalgie* : « le Blanc civilisé garde la nostalgie irrationnelle d'époques extraordinaires de licence sexuelle, de scènes orgiaques, de viols non sanctionnés, d'incestes non réprimés. Ces phantasmes, en un sens, répondent à l'instinct de vie de Freud »[279], à un instinct qui ne s'exerce plus que masqué, se manifeste dans sa projection-expulsion même. La vie ne s'exprime plus que comme sa propre négation ; c'est une vie retournée contre elle-même, une *vie contre la vie*, les manifestations anti-vitales étant encore, disait Nietzsche, des manifestations de la vie, d'une vie malade (de la vie). À la suite de Hegel identifiant la mort de l'animal au devenir de la conscience, Kojève avait posé que « l'Homme est la maladie mortelle de la Nature »[280]. Mais cette mort était-elle réellement indispensable à l'avènement de l'homme[281] ? Telle est la question que soulève Fanon.

Affirmer que le Blanc projette ses instincts sur le Noir, c'est dire que « le nègre symbolise le biologique »[282] ; « Car le nègre n'est que biologique. Ce sont des

---

[277] *PNMB*, p. 133.

[278] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 57.

[279] *PNMB*, p. 133.

[280] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 555.

[281] La critique fanonienne prolonge celle que Césaire avait livrée dans son *Discours sur le colonialisme* : « une civilisation qui justifie la colonisation (…) est déjà une civilisation malade » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 18). Césaire s'inquiète de la « santé de l'Europe et de la civilisation » (*ibid.*, p. 31) ; la colonisation est une « tare », la civilisation est dite « moribonde », victime d'un « pourrissement » du cœur ; elle « se sent cadavre » (*ibid.*, p. 32). De même, dira Sartre, ce que constate Fanon dans *Les damnés de la terre*, c'est l' « agonie » de l'Europe, ce qu'il diagnostique, ce sont ses « symptômes » ; mais engagé dans les luttes de libération nationale, il ne se soucie alors plus aucunement des « moyens de guérir » l'Europe ; « qu'elle crève ou qu'elle survive, il s'en moque » (Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 40.). Si, chez Césaire, un tel discours quasi-médical demeurait subordonné à un discours moral, la décomposition de l'Europe étant avant tout la ruine de ses « valeurs », c'est littéralement en tant que médecin que Fanon pense la maladie de l'Europe. Le mal de la civilisation est aussi un mal biologique.

[282] *PNMB*, p. 135.

bêtes »[283]. Être esclave de son corps, c'est pour le Noir être symbole de la pure existence physiologique, animale, identifiée à la sexualité sauvage. Le nègre, disait Balandier, est dans la mythologie raciale, « bête à érotisme spécial »[284]. C'est pourquoi, affirme Fanon, « si l'on veut comprendre psychanalytiquement la situation raciale, [...] il faut attacher une grande importance aux phénomènes sexuels »[285]. Le Noir a « une puissance sexuelle hallucinante »[286] ; « c'est bien le terme » ajoute-t-il, afin de signifier que ce n'est là que l'effet d'une perception sans objet, d'une hallucination. Le regard racial relève d'une *pulsion scopique* qui est source de l'érotisation des relations de race. Fanon ne démontre pas seulement, dit Stuart Hall, que « le racisme est quelque chose de littéralement visualisé, qui se joue entièrement dans le regard, [...] il décrit [...] la nature sexuée du regard. Le regard implique toujours le désir [...]. Le racisme c'est le déni du désir contenu dans le regard »[287].

Lorsque Fanon pose que le Noir se distingue du Juif en ce qu'il est atteint dans son corps même, il argue d'une certaine différence sexuelle : « Le sexe nous départage »[288]. Certes, Sartre avait évoqué le « mélange de répulsion et d'attraction sexuelle » éprouvées par les femmes antisémites face aux Juifs[289]. Quant à Mannoni, il « [intégrait] le Juif dans la gamme » des symboles sexuels. Fanon leur répond : « Nous n'y voyons pas d'inconvénient. Mais ici le nègre est maître »[290]. Cette différence sexuelle, l'opposition de la *castration* et de la *stérilisation* la résume. Stériliser le Juif, c'est « [tuer] la souche », persécuter la race à travers l'individu ; mais il ne viendrait « à l'idée d'aucun antisémite de castrer le Juif. [...] Le nègre, lui, est castré », persécuté « en tant que personnalité concrète », « en tant qu'être actuel » : « Le péril juif est remplacé par la peur de la puissance sexuelle du nègre »[291] ; le « danger intellectuel » par le « danger biologique » ; la lutte au sein de la culture-civilisation (antisémitisme) par la *lutte de la nature et de la culture* (négrophobie), lutte que Fanon découvrira à nouveau en Algérie où « la culture de l'occupant, [sera départagée] de la non-culture, de la nature

---

[283] *Ibid.*, p. 134. Cf. plus généralement pp. 131-137.

[284] Balandier, G. « Erreurs noires », *op. cit.*, p. 395.

[285] *PNMB*, p. 130. Mannoni avait, lui, voulu « expliquer tout de suite » l'aspect sexuel du racisme dans la mesure où il « tient une grande place dans l'inconscient » (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 110).

[286] *PNMB*, p. 128. Cf. également p. 143.

[287] Hall, S. *in* Julien, I. *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, K-films, 1996.

[288] *PNMB*, p. 145.

[289] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 56.

[290] *PNMB*, p. 134.

[291] *Ibid.*, pp. 132-133.

de l'occupé »[292]. Si l'emprise du Blanc sur le corps noir est amputation, celle-ci a comme forme première la (menace de) suppression du membre sexuel. Fanon cite le *Martinique* de Cournot : « L'épée du Noir est une épée. Quand il a passé ta femme à son fil, elle a senti quelque chose. C'est une révélation. [...] Quatre noirs membre au clair combleraient une cathédrale »[293]. Le Noir, commente le psychiatre martiniquais, « est éclipsé. Il est fait membre. Il *est* pénis »[294]. Il disparaît et se substitue à lui, par métonymie, un *membre*. Il n'est plus rien d'autre que « symbole pénien ».

« Avoir la phobie du nègre, c'est avoir peur du biologique »[295]. Ce que pense spécifiquement Fanon, en s'inspirant de Hesnard et d'Odier[296] plus directement que de Freud, c'est la *négro-phobie*, ou mieux la *négro-phobogenèse* : « Le nègre est un objet phobogène, anxiogène »[297]. Or, la phobie se manifeste d'abord comme angoisse du toucher. Ce qui est fui, c'est avant tout, d'après Odier, le contact entre l'objet et le corps propre, ce que confirme Hesnard : « le *contact* matériel [...] est l'acte le plus significatif chez le phobique »[298]. La phobie est angoisse du corps à corps : la passion raciste est toujours déjà incarnée. Le contact, ajoute Hesnard, c'est « en même temps le type schématique même de l'attraction sexuelle initiale (toucher, attouchement = sexualité) »[299]. La phobie du nègre n'est rien d'autre que traduction de la culpabilité sexuelle, du conflit entre la « conduite sexuelle libre » et la « morale personnelle », c'est-à-dire la « conduite antisexuelle » qui n'entérine le renoncement à la sexualité qu'en tant même qu'elle en « entretient et cultive » la tentation[300]. Il y a, dit Fanon, *dénégation*, négation qui est aussi une révélation : « dans certains cas il convient de lire à *contresens* »[301].

---

[292] *L'an V*, p. 54.

[293] Cournot, M. *Martinique*. Paris : Gallimard, 1949, pp. 13-14. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 137.

[294] *PNMB*, p. 137. Étiemble, avant Fanon, avait parlé, à propos du livre de Cournot, de « fable du membre noir » (Étiemble, R. « Chronique littéraire - Sur le "Martinique" de M. Michel Cournot », *op. cit.*, p. 1505).

[295] *PNMB*, p. 134.

[296] Cf. Odier, C. *L'angoisse et la pensée magique, Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et à la névrose d'abandon*. Neuchâtel/Paris : Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1947.

[297] *Ibid.*, p. 123.

[298] Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 40.

[299] *Ibid.*. Cité par Fanon *PNMB*, p. 127.

[300] *Ibid.*, p. 46.

[301] *PNMB*, p. 135. Nous soulignons.

Fantasmes de viol (genre et couleur 2)

La première théorisation fanonienne de la *violence* est une théorisation du *viol*, de l'atteinte sexuelle. La négrophobie puise ses racines dans une confusion de la sexualité et de la violence : « Ce besoin de retrouver [...] la figure mythologique des satyres, écrit Mannoni, touche, dans l'âme humaine, à une profondeur où la pensée est confuse et où l'excitation sexuelle est étrangement liée à l'agressivité et à la violence »[302]. Cette « masse chargée de sexualité assez sauvage » s'exprime comme tentative de viol par un « être inférieur » ; or, « ces viols de race à race, sont des projections de l'inconscient »[303], ils s'expliquent « surtout par des tendances refoulées, tendances sadiques, tendances au viol ou tendance à l'inceste »[304]. L'homme-père blanc, ajoute Fanon, craint que le nègre « [introduise] sa fille dans un univers dont il ne possède pas la clef, les armes, les attributs » ; car « qui dit viol dit nègre »[305] ; si les Juifs assiègent « le gouvernement et l'Administration », le nègre lui assiège « nos femmes »[306].

Mais c'est à la psycho-sexualité de la *femme* blanche que Fanon va accorder une attention toute particulière[307]. Il évoque « cette fille qui nous avoue que coucher avec un nègre représente pour elle quelque chose de terrifiant »[308], ou encore ces femmes qui, invitées à danser par des Noirs « esquissaient un mouvement de fuite, de retrait, le visage rempli d'une frayeur non feinte »[309]. Cette phobie, dit-il, témoigne avant tout d'une « vie sexuelle anormale », d'une « inquiétude sexuelle », de la persistance d'un « élément de perversité », autrement dit d'une pathologie de l'amour.

---

[302] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 111. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 134.

[303] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 110. « À entendre certains, dit Jacques Roumain, le Nègre serait invinciblement attiré vers la Blanche dont la simple vue suffirait à déclencher chez lui un furieux réflexe sexuel » (Roumain, J. « Griefs de l'homme noir » *in Œuvres complètes*, Madrid : AllCA, 2003, p. 714).

[304] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, pp. 110-111.

[305] *PNMB*, pp. 133-134.

[306] *Ibid.*, p. 128. « Il est habituel en Amérique de s'entendre dire, quand on réclame l'émancipation des Noirs : ils n'attendent que cette occasion pour se jeter sur nos femmes » (*ibid.*, p. 143, n. 38).

[307] Fanon partage avec Mannoni l'idée que le racisme « est encore plus prononcé chez la femme européenne que chez l'homme. Il atteint parfois des proportions délirantes » (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 114). Sur le racisme féminin, cf. également Beecher-Stowe, H. *La Case de l'oncle Tom*. Paris : Le livre de poche, 2008, « XVI. - « La maîtresse de Tom et ses opinions », pp. 236-258.

[308] *PNMB*, p. 123. « Dieu sait comment ils font l'amour ! Ce doit être terrifiant » (*ibid.*, p. 127).

[309] *Ibid.*, p. 128.

Les récits (imaginaires) de « viol par un nègre » ne manquaient pas dans la littérature psychiatrique. Fanon renvoie à une malade de Paul Sérieux et Joseph Capgras, Mme X, qui « en arrive à se demander si elle n'a pas été violée par un nègre »[310]. Chez cette malade, avait commenté Hesnard, abondent les interdictions catégoriques liées à la sexualité ; aux images de viol par un nègre s'adjoignent des « images sexuelles de débauches, d'attentats révoltants à la pudeur, d'homosexualité du conjoint, de perversion lesbienne »[311]. Le fantasme « un nègre me viole » n'est de fait qu'une variante du fantasme « un homme me viole », peur mêlée d'horreur sexuelle d'un agresseur imaginaire qui pourrait « me faire toutes sortes de choses, mais pas des sévices vulgaires : des sévices sexuels, c'est-à-dire immoraux, déshonorants »[312] : la malade se protège de son « besoin sexuel actuel en attribuant à tous les hommes inconnus et grossièrement virils la coupable intention d'attenter sa farouche vertu »[313].

Fanon fait siennes les réflexions d'Hélène Deutsch et Marie Bonaparte sur le « masochisme féminin », elles-mêmes poursuivant les recherches de Freud sur le « fantasme de fustigation », auquel s'attachent des sentiments de plaisir[314]. Les imaginations de viol révèlent selon Deutsch un « contenu manifestement masochiste » : les « composantes instinctives [...] refoulées [...] réapparaissent ouvertement dans la vie imaginative [...] sous le couvert d'une sanction douloureuse »[315] ; l'agression retournée contre soi est fortement érotisée : « c'est la femme qui se viole »[316] conclut Fanon. Le fantasme de viol, argue quant à elle Bonaparte, révèle chez la fillette le désir d' « être soumise à l'assaut du père et aux coups de son grand pénis »[317] ; il est retournement en son contraire du sadisme clitoridien, de telle manière que l'acceptation de la faiblesse du clitoris - « pénis en raccourci » dit Fanon - qui mènera au primat de la « volupté

---

[310] Sérieux, P. Capgras, J. *Les folies raisonnantes, Le délire d'interprétation*. Paris : F. Alcan, 1909, p. 14. « [son mari] tire une épreuve où son visage apparaît noir comme celui d'une négresse ; il plaisante de nouveau sur le nègre : il veut l'affoler ! » (*ibid.*). Cf. également Hélène Deutsch mentionnant sa « propre expérience de récits de viols faits par des Blanches accusant des nègres (lesquels en pâtissent parfois de terrible façon) » (Deutsch, H. *La psychologie des femmes, tome premier*, *op. cit.*, p. 221).

[311] Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 97.

[312] C'est là un argument d'Hesnard que Fanon reproduit en oubliant en partie les guillemets de citation : Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 38. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 127.

[313] Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*, *op. cit.*, p. 45, n. 1. C'est la « *terreur sexuelle de la vierge terrifiée au moindre contact impur avec l'homme* » (*ibid.*, p. 44).

[314] Freud, S. « 'Un enfant est battu'. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles » *in Névrose, psychose et perversion*. Paris : PUF, 1985, p. 219.

[315] Deutsch, H. *La psychologie des femmes, tome premier, op. cit.*, pp. 221-222.

[316] *PNMB*, p. 145.

[317] Bonaparte, M. *La sexualité de la femme*. Paris : PUF, 1967, p. 72.

vaginale » est étroitement liée au « fantasme de flagellation masochique de l'enfance »[318]. Freud rendait compte du fantasme de fustigation comme composé de trois phases : « le père bat l'enfant » (« haï par moi ») ; « Je suis battue par le père » ; un substitut du père bat des enfants[319]. « Voici ce que nous en pensons », écrit Fanon explicitant la présence du nègre dans les fantasmes de viol de la femme blanche :

> *D'abord la petite fille voit battre un enfant rival par le père, libidinal agressif. À ce stade (cinq à neuf ans), le père, maintenant le pôle libidinal, refuse en quelque sorte d'assumer l'agressivité que l'inconscient de la petite fille exige de lui. À ce moment, cette agressivité libérée, sans support, réclame un investissement. Comme c'est à cet âge que l'enfant pénètre le folklore et la culture sous la forme que l'on sait, le nègre devient le dépositaire prédestiné de cette agressivité.*[320]

L'espace spectaculaire de la race, formateur de l'inconscient collectif, a marqué de son empreinte la jeune fille. Le nègre est devenu le symbole du père : « quand la femme vit le phantasme de viol par un nègre, c'est en quelque sorte la réalisation d'un rêve personnel, d'un souhait intime »[321]. Selon Freud, le fantasme de fustigation était un « trait primaire de perversion »[322] pouvant servir de « fondement à la formation d'une perversion équivalente subsistant la vie durant, qui consume toute la vie sexuelle de l'être humain »[323]. D'après Deutsch, parler de perversion supposait qu'il y ait satisfaction des imaginations de viol, « mais la chose est extrêmement rare ». Quant à Bonaparte, elle pensait qu'il n'y avait perversion que si ces fantasmes passaient tels quels dans la sexualité adulte : « intégrés, modifiés [...], ils constituent un élément normal [de la sexualité féminine adulte] »[324]. Fanon, lui, fait un pas de plus, ô combien périlleux, lorsqu'il écrit : « Au fond, cette *peur* du viol n'appelle-t-elle pas, justement, le viol ? De même qu'il y a des têtes à claques, ne pourrait-on pas décrire des femmes à

---

[318] « Dans le coït, la femme est, en effet, soumise à une sorte de flagellation par la verge de l'homme. Elle en reçoit les coups et souvent même aime leur violence » (*ibid.*, p. 78).

[319] Freud, S. « 'Un enfant est battu' », *op. cit.*, pp. 225-226.

[320] *PNMB*, pp. 144-145. Freud, réfléchissant aux liens du fantasme « un enfant est battu » avec les expériences réelles de fustigation, mentionnait l'influence de l'école, puis, plus tard l'effet des lectures; il n'est pas anodin qu'il cite alors *La case de l'Oncle Tom* mettant en scène des Noirs persécutés, poursuivis, battus, etc. (Freud, S. « 'Un enfant est battu' », *op. cit.*, p. 220).

[321] *Ibid.*, p. 145.

[322] Freud, S. « 'Un enfant est battu' », *op. cit.*, p. 221.

[323] *Ibid.*, p. 232.

[324] Bonaparte, M. *La sexualité de la femme*, *op. cit.*, p. 76.

viol ? »[325]. Ne passe-t-il pas ainsi sans ménagement de la phobie-désir (inconscient) du viol – déjà pour le moins problématique -, au souhait (conscient) de sa satisfaction ; des perversions à une *perversité* de la femme blanche venant s'ajouter au lourd tableau des pathologies de la civilisation.

Sa lecture du roman de Chester Himes, *S'il braille, lâche le…*, est à cet égard essentielle : « Chester Himes décrit bien ce mécanisme. La grosse blonde défaille chaque fois que le nègre approche. [...] En conclusion, ils couchent ensemble »[326]. La phobie du viol par un nègre est identifiée à sa quête et finalement et à son accomplissement : « Vas-y, viole-moi, sale nègre ! »[327]. C'est que dès l'origine, cette phobie est *mascarade* : la « Blanche » « [joue] la comédie de la morte-de-peur », elle « [attaque] sa scène de frayeur », prend « son faux air effrayé », son « air d'épouvante », « [se fabrique] un de ces regards effrayés »[328]. « Elle sait parfaitement que personne ne veut la violer »[329]. Sa terreur n'est que la répétition des mêmes « singeries ». Derrière celles-ci se manifeste une « expression sauvage d'excitation crue », un « regard brillant d'excitation soudaine »[330]. Fanon tend à ériger la psychologie de ce personnage dont Himes dit qu'elle « avait l'air d'avoir passé la moitié de sa vie dans un boxon »[331] en *révélation* de la sexualité de la femme blanche en général. Il y a chez Fanon lui-même un fantasme de la sexualité féminine blanche, un *fantasme du fantasme de viol* qui joue avant tout un rôle de défense : « ce que nous pourrions appeler le mythe fanonien des fantasmes de viol des femmes blanches s'offre comme une contre-narration face au 'mythe du Noir violeur' »[332]. Fanon (re)projette en somme l'image du Noir hypersexualisé sur la femme blanche.

---

[325] *PNMB*, p. 127.

[326] *Ibid.*

[327] Himes, C. *S'il braille, lâche-le, op. cit.*, p. 223.

[328] *Ibid.*, pp. 36, 37, 49, 180.

[329] *Ibid.*, p. 182.

[330] *Ibid.*, pp. 180, 189.

[331] *Ibid.*, p. 36. Il en va de même avec cette prostitué qui « disait [à Fanon] qu'au début l'idée de coucher avec un nègre lui procurait l'orgasme » et qu' « elle les cherchait, évitant de leur réclamer de l'argent » (PNMB, pp. 129, 138). Comme Himes, Fanon pense la femme blanche comme « la plus incomplète, la moins sûre d'elle et de la vie, la plus insatisfaite, surtout au point de vue sexuel » (Himes, C. *La fin d'un primitif*. Paris : Gallimard, 2004. p. 10). Himes dit avoir pris dans son roman *La fin d'un primitif*, un « prototype de cette nouvelle variété féminine » cherchant l'amour auprès du « mâle » nègre qu'elle considère comme un *primitif* alors qu'il n'est rien d'autre que « poignée de psychoses enchevêtrées (…). C'est une sorte de bâtard social » (*ibid.*).

[332] Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 311.

La circularité du sadisme et du masochisme ou le spectre de l'inversion

Si Fanon oppose l'amour vrai à l'amour-échec sartrien, il n'en reste pas moins que ce dernier, perpétuel conflit des figures de l'amant et de l'aimé se déroulant sous le signe de la perversion, rend parfaitement compte des « relations concrètes envers autrui » *en situation coloniale*. Du point de vue du désir, « conscience *se faisant corps* »[333] - ne fût-ce que négativement, comme « empâtement » -, écrit Sartre en rupture avec Kojève, ce conflit se révèle être pour chaque protagoniste « perpétuelle oscillation entre ces deux écueils »[334] que sont le *sadisme* et *le masochisme*, entre ces deux attitudes condamnées à l'échec. Car le désir masochiste de n'être plus qu'objet parmi les objets du monde, plus que chair, me rappelle à la conscience de ma subjectivité ; c'est finalement le masochiste qui traite l'autre en instrument lorsqu'il « paye une femme pour qu'elle le fouette »[335]. Le masochisme « est et doit être lui-même un échec », c'est un vice et le vice est « l'amour de l'échec »[336]. Inversement, le désir sadique d'une pure incarnation-négation de la liberté de l'autre ne peut qu'être le désir de l'asservissement de la liberté par elle-même; c'est le sadique qui doit lui-même se faire chair s'il veut pouvoir agir sur cette chair de l'autre qui, reconduite à la « contingence pure de la présence », échappe à toute instrumentalité ; l'incarnation ne peut qu'être double incarnation : « Le sadisme est l'échec du désir et le désir l'échec du sadisme »[337]. C'est pourquoi « sommes-nous renvoyés indéfiniment de l'autre-objet à l'autre-sujet et réciproquement ; la course ne s'arrête jamais et c'est cette course, avec ses inversions brusques de direction, qui constitue notre relation à autrui »[338], une relation faite de « révolutions alternées », de renversement dans la « conduite inverse ». Il y a pour Sartre, affirme Butler, un *cercle du désir*, perpétuelle « inversion du sadisme en masochisme et du masochisme en sadisme », la constance de cette inversion étant une « nouvelle base de la réciprocité ». Le cercle se substitue au procès dialectique : le drame sexuel du maître et de l'esclave ne peut être dépassé : « l'impossibilité d'être à la fois sujet et objet procède du caractère perspectif de la vie corporelle. Le sado-masochisme est le paradoxe de la liberté déterminée révélé dans la vie sexuelle »[339].

---

[333] Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 429.
[334] *Ibid.* p. 444.
[335] *Ibid.*, p. 419.
[336] *Ibid.*, pp. 418-419.
[337] *Ibid.*, pp. 445.
[338] *Ibid.*, p. 448.
[339] Butler, J. *Subjects of Desire*, *op. cit.*, p. 139. Nous soulignons.

Fanon comprend que cette *inversion*, en tant qu'elle est opération des deux consciences, est continuel échange des rôles, transitivisme : il s'agit toujours de prendre la place de l'autre, de s'identifier et de se substituer à lui[340]. Mais à la différence de Sartre, il interprète immédiatement cette inversion depuis la perspective de la différence sexuelle. Bonaparte avec ces mots qu'il citait : « Une trop vive aversion des jeux brutaux de l'homme chez une femme est d'ailleurs suspect stigmate de protestation mâle et de bisexualité excessive »[341] ; elle révèle immanquablement la persistance d'une forme de sadisme « à côté de la réalisation définitive de la féminité »[342], un trouble dans la désexualisation de l'agressivité, dans la désintrication des pulsions libidinales et agressives[343], toujours « moins réussie » chez la fille que chez le garçon. En ce sens la phobie du viol par un nègre témoigne non seulement du masochisme féminin, mais aussi d'une virilisation de la femme blanche que Bonaparte et Fanon à sa suite conçoivent comme propre à l' « époque actuelle », comme le produit d'une « tendance régressive de la civilisation vers la bisexualité première des êtres »[344]. Dans le drame sexuel du racisme, virilité et féminité ne cessent de se renverser l'une dans l'autre, de se confondre. Ce *mélange des genres*, Fanon le juge plus prégnant encore chez l'homme blanc. La perception du nègre « avec un membre effarant » n'est rien qu'auto-castration ; l'homme blanc, reconnaissant « la supériorité du Noir en termes de virilité sexuelle »[345], renonce à « l'idéal [de] virilité absolue »[346], se livre à la passivité (féminité). L'argument si souvent avancé de la dévirilisation/émasculation du sujet racialisé/colonisé demeure encore pour une part étranger à Fanon : *le sujet dévirilisé, c'est d'abord le Blanc*[347]. Si la protestation virile de la femme négrophobe dévoilait déjà une certaine homosexualité inconsciente, si le fantasme de viol par un nègre exprimait

---

[340] Ce que Fanon illustre en prenant appui sur un article de Bernard Wolfe sur la littérature raciale américaine (Wolfe, B. « L'oncle Rémus et son lapin », *op. cit.*) : « il y a d'abord agressivité sadique vis-à-vis du Noir, puis complexe de culpabilité à cause de la sanction que fait peser sur ce comportement la culture démocratique (…). Cette agressivité est alors supportée par le Noir, d'où masochisme » (*PNMB*, p. 143). Et celui-ci se traduit en identification du Blanc au Noir (*ibid.*, p. 143). De son côté, le Noir, lui, se livre au sadisme, « [convertissant] le stéréotype en gourdin culturel », créant « des histoires où il lui devient possible d'exercer son agressivité » (*ibid.*, p. 142).

[341] Bonaparte, M. *La sexualité de la femme*, *op. cit.*, p. 75. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 144.

[342] *PNMB*, p. 144.

[343] *Ibid.* Bonaparte parle de *désintrication* des pulsions libidinales et agressives.

[344] Bonaparte, M. *La sexualité de la femme*, *op. cit.*, p. 142.

[345] *PNMB*, p. 143.

[346] Ibid, p. 129.

[347] James Baldwin parlera quant à lui d'une « civilisation qui émascule le Blanc, avilit la femme », une « civilisation sexuellement si pitoyable que la virilité de l'homme blanc exige la négation de celle des Noirs » (Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 104).

un « violent désir lesbien »[348], Fanon témoigne bien plus explicitement encore du désir homosexuel de l'homme blanc pour l'homme noir : « Il y a des hommes, par exemple, qui vont dans des 'maisons' se faire fouetter par des Noirs ; des homosexuels passifs, qui exigent des partenaires noirs »[349]. Et il porte ce jugement sans appel : « le négrophobe est un homosexuel refoulé »[350]. C'est que l'inversion raciale sado-masochiste ne fait que révéler, selon lui, ce que l'on appelait alors *inversion sexuelle*, « penchant pour son propre sexe »[351], homosexualité. Fanon s'inscrit dans le mouvement de psychiatrisation de l'homosexualité et se révèle proche de Ey lorsque celui-ci écrit : « C'est [la sexualité], dans son existence et pour autant qu'elle oriente la manière d'être au monde, qui se trouve négativée, jusqu'à son inversion, dans la formule érotique homosexuelle »[352]. L'homosexualité est non seulement pour Ey perversion - fixation et régression -, c'est aussi une « triche sexuelle ».

La critique de la négrophobie demeure chez Fanon déterminée par l'*homophobie* : « je n'ai jamais pu entendre sans nausée un *homme* dire d'un autre homme : 'Comme il est sensuel !'[353]. C'est que le *transitivisme sexuel* n'est pour lui que la répétition, depuis la perspective du désir, du transitivisme racial et colonial[354] ; d'où cette crainte de la transgression des frontières de la différence sexuelle, de la ruine du binarisme sexuel, perçue comme trouble dans l'altérité et prolifération des doubles.

---

[348] Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 311.

[349] *PNMB*, p. 143.

[350] *Ibid.*, p. 127.

[351] Krafft-Ebing, R. v. « *Psychopathia Sexualis », Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*. Paris : Payot, 1950. « Il est, de ce fait, fort surprenant d'apprendre qu'il y a des hommes pour qui l'objet sexuel n'est pas représenté par la femme, mais par l'homme, et des femmes pour qui il n'est pas représenté par l'homme, mais par la femme. On appelle de telles personnes des 'sexuels contraires', ou mieux, des invertis, et le fait lui-même est appelé *inversion* » (Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard, 1987, p. 38).

[352] Ey, H. « Étude n° 13 : Perversité et perversions » *in Études psychiatriques, **, Aspects séméiologiques*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950, p. 234.

[353] *PNMB*, p. 163. Il ne suffit pas d'affirmer que « les remarques de Fanon sur l'homosexualité (…) [échouent] à contester certaines des typologies freudiennes de la sexualité les plus conventionnelles et dangereuses » (Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 310). Les positions fanoniennes sur l'homosexualité sont elle-mêmes en retrait par rapport à celles de Freud.

[354] Mannoni s'était livré à des analogies entre la dualité du colonisé et l'homosexualité ; à propos du Malgache qui a « dans sa jeunesse (…) [surajouté] à sa personnalité malgache (…) une personnalité européenne » et qui retourne parmi les siens, il écrit : « Il se trouve alors placé comme se trouve un homosexuel refoulé au milieu d'homosexuels manifestes » (Mannoni, O. « Ébauche d'une psychologie coloniale, Le complexe de dépendance et la structure de la personnalité », *Psyché* n° 21-22 (juillet-août 1948), p. 942).

D'où cette volonté, pour reprendre les mots de Bhabha, de fixer les places du maître-homme et de l'esclave-femme. Fanon conçoit l'homosexualité, dit Greg Thomas, comme une « spécificité culturelle » (européenne)[355] : s'il y a en Martinique « 'des hommes habillés en dames' », ceux-ci n'en ont pas moins selon lui « une vie sexuelle normale », ils « ne sont pas insensibles aux charmes des femmes » ; quant à certains de ses camarades antillais en France, « devenus pédérastes, toujours passifs », l'inversion n'est pour eux qu'un « expédient » ; elle n'est jamais « homosexualité névrotique »[356]. Chez Fanon, la « perversion est représentée spécifiquement comme une pathologie *blanche* »[357]. Quant à l'homosexualité, elle témoigne d'une perversité généralisée de la civilisation. Or, ainsi que l'affirme Ey, « toute perversité [...] est *une inversion, une stérilisation de l'amour* »[358]. C'est dire que pour Fanon l'inversion sexuelle devient le canon de la pathologie de l'amour qui affecte le Blanc : « La Faute, la Culpabilité, le refus de cette culpabilité, la paranoïa, on se retrouve en terrain homosexuel »[359]. Pour le psychiatre martiniquais, *l'amour vrai ne peut être qu'hétérosexuel*[360].

---

[355] Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power, op. cit.*, p. 87.

[356] *PNMB*, p. 146, n. 44. Mannoni quant à lui avait écrit : « On ne rencontre guère d'homosexualité (*manifeste*, naturellement) chez les Malgaches *typiques*. Cependant il faut mentionner le cas curieux des *hommes-femmes* (…). Ces hommes s'habillent en femmes et agissent comme des femmes, mais *pour vivre avec les femmes*, et, assure-t-on, avec une sexualité normale » (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 112). L'argument est sensiblement différent de celui de Fanon dans la mesure où il ne s'agit jamais ici que d'homosexualité *manifeste*.

[357] Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 313.

[358] Ey, H. « Étude n° 13 : Perversité et perversions », *op. cit.*, p. 340. Nous soulignons.

[359] *PNMB*, p. 148. Freud n'arguait-il pas dans son étude sur « Le Président Schreber » que la projection - loi psychologique de la civilisation selon Fanon - se révélait souvent n'être qu'une défense contre l'homosexualité (Freud, S. « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Demantia paranoïdes) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) » *in Cinq psychanalyses*. Paris : PUF, 2008, pp. 379-478).

[360] C'est pourquoi Fuss se demande à juste titre « lequel de ces deux 'complexes' (racisme ou homosexualité) Fanon pense être le déclencheur de l'autre » (Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification », *op. cit.*, p. 313).

Du sadisme en Algérie – l'intimité de la violence et de la sexualité

Ce que diagnostiquera Fanon en Algérie coloniale, ce ne sera jamais plus que le pur *sadisme* du colonisateur. Le désir gouverne la présence française en Algérie[361]. Au (prétendu) fantasme d'être violé va se substituer le *désir de violer*. En témoigne le rapport des colons français à l'égard de la femme algérienne, « le caractère sadique et pervers des liens et des relations »[362]. En phase de contre-assimilation, les colons s'efforcent de dévoiler l'Algérienne, car une femme « nue » est déjà une complice qui convertira l'homme-mari ; telle est l'une des stratégies essentielles de « l'action psychologique » qui permettra de domestiquer la société algérienne. Le dévoilement est une forme de « *pénétration* [...] dans la société autochtone », une société à présent « *ouverte* et *défoncée* »[363], dévoilée comme pure *chair*. C'est un « viol du colonisateur »[364] . Il y a un « exotisme romantique, fortement teinté de sensualité » de l'Européen face à l'Algérienne qui ne va pas sans « cristallisation d'une agressivité, mise en tension d'une violence en face de la femme algérienne », car voilée, celle-ci « frustre le colonisateur » qui « veut voir [et] réagit agressivement devant cette limitation de sa perception »[365], limitation de la fonction captatrice, fascinante du regard en tant qu'il est instrument de possession de l'autre[366] ; frustration qui révèle encore l'intense érotisation du regard colonial.

« Il y a dans les mots 'une belle Juive', écrivait Sartre, une signification très particulière [...]. C'est qu'ils ont comme un fumet de viol et de massacre »[367]. Ceci, Fanon le démontre à propos de l'Algérienne et par l'analyse du matériel onirique de l'Européen. Si le moment primitif de la conquête de l'Algérie, fait de pillages, de viols et de violences, avait été « liberté donnée au sadisme du conquérant, à son érotisme », la

---

[361] Thomas, G. « On Psycho-Sexual Racism & Pan-African Revolt, Fanon & Chester Himes », *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V, Special Double-Issue (summer 2007), p. 225.

[362] *L'an V*, p. 22.

[363] Lors d'un échange avec son ami Bertène Juminer, Fanon disait de l'Algérie qu'elle avait été « la putain de l'Empire colonial français ! » (Fanon, F. cité par Juminer, B. « Fanon : un destin exceptionnel », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 41).

[364] *L'an V*, p. 24. Nous soulignons.

[365] *Ibid.*, pp. 25-26.

[366] « Le besoin d'être vu et de regarder exprimant l'exigence de poser les images de son propre corps ou de celui du partenaire 'voyant' ou 'vu' dans un jeu de fantasmes incarnés et 'objectivés', sur une 'scène', divulgue le secret des rapports érotiques tout en consacrant aussi leur clandestine réalité » (Ey, H. « Étude n° 13 : Perversité et perversions », *op. cit.*, p. 327).

[367] Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*. *op. cit.*, pp. 56-57.

narration répétée de cette conquête avait quant à elle contribué à la naissance dans l'inconscient européen d'une « image dynamique » que révèlent les rêves érotiques[368] mettant en scène des Algériennes, rêves extrêmement différents de ceux dans lesquels apparaissent des Européennes :

> *Avec la femme algérienne, il n'y a pas de conquête progressive, révélation réciproque, mais d'emblée, avec le maximum de violence, possession, viol, quasi-meurtre. L'acte revêt une brutalité et un sadisme para-névrotiques même chez l'Européen normal. Cette brutalité et ce sadisme sont d'ailleurs soulignés par l'attitude apeurée de l'Algérienne. Dans le rêve, la femme-victime crie, se débat telle une biche, et défaillante, évanouie, est pénétrée, écartelée.*[369]

Dans ses réflexions sur la *torture*, Fanon témoignera encore du sadisme colonial qui attache indéfectiblement sexualité et violence. N'écrivait-il pas déjà dans *Peau noire, masques blancs* : « Nous savons tout ce que les sévices, les tortures, les coups comportent de sexuel. Qu'on relise quelques pages du marquis de Sade et l'on s'en convaincra aisément »[370] ? La torture n'est pas, en situation coloniale, une anomalie : elle « est inhérente à l'ensemble colonialiste »[371] ; c'est un « style de vie ». Et elle ne relève de rien d'autre que d'une « perversion du sens moral », d'une longue tradition de « cruauté sadique », en quoi le colonialisme s'identifie, dit alors Fanon, au fascisme. La torture « n'est pas un moyen d'obtenir des renseignements » va-t-il même jusqu'à affirmer, mais pure *perversion sadique*[372]. Tortures, viols et massacres sont indissociables ; ce sont les trois nécessités du colonialisme[373]. La torture est toujours aussi *torture sexuelle*[374]. Et dans *Les damnés de la terre*, Fanon fera même un instant de « l'électrode sur les parties génitales » - mieux encore que du « couteau sur la gorge » - le symbole même de la violence coloniale[375].

---

[368] *L'an V*, p. 28.

[369] *Ibid.* Fanon ajoute que dans ces rêves, l'Européen n'a jamais affaire à une « femme algérienne prise isolément (…). L'Européen rêve toujours d'un groupe de femmes, d'un champ de femmes » (*ibid.*).

[370] *PNMB*, p. 129.

[371] Fanon, F. « L'Algérie face aux tortionnaires français » *in PRA*, p. 71. « Le système colonialiste, pour être logique, doit accepter de revendiquer la torture comme un de ses éléments importants » (*ibid.*, p. 76) ; « tout Français en Algérie doit se comporter comme un tortionnaire » (*ibid.*, p. 78).

[372] *Ibid.*, p. 77.

[373] « L'Algérie face aux tortionnaires français », *PRA*, p. 78.

[374] Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power, op. cit.*, p. 92.

[375] *DT*, p. 88.

Le psychiatre martiniquais n'aura ainsi cessé de thématiser, de *Peau Noire, masques blancs* jusqu'à ses derniers écrits, l'intrication de l'agressivité et de la sexualité en situation coloniale, ce mélange condamnant irrémédiablement la sexualité à la pathologie, l'amour à la perversion. Il refusera pourtant toujours de chercher les voies de la libération dans une *désérotisation* des relations ; et il n'écartera pas moins ce que l'on pourrait appeler la « dés-agression » ou plus communément la stratégie de la non-violence. Ce à quoi il donnera lieu, ce sera à une *érotique de la libération* qui débutera comme érotique de la violence.

Conclusion : Qui est le primitif ? – du bon et du mauvais sauvage

Faire retour à la race, au-delà du racisme, c'est aussi pour Fanon redécouvrir la figure du *primitif* au-delà de la critique (anthropologique) du primitivisme. Mais « Qui est le primitif ? » ? Césaire ne concevait-il pas la colonisation comme processus de dé-civilisation, s'achevant dans le nazisme, « ensauvagement « de l'Europe, « barbarie suprême [...] qui couronne la quotidienneté de la barbarie »[376] ? La colonisation « déshumanise l'homme même le plus civilisé ». Celui qui traite son autre « en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête* »[377] ; que l'on ne pense qu'au destin du colonel Kurtz dans *Au cœur des ténèbres* de Conrad.

Fanon réinscrit ces arguments sur un plan psychiatrique. La figure du primitif traverse déjà sa thèse, ainsi que le note à juste titre B. Marie Perinbam[378]. Ne juge-t-il pas que Lacan est non seulement un disciple de Hegel, mais aussi de Lévy-Bruhl en ce qu'il « [fait] du phénomène projectionnel [...] comme indice d'une mentalité primitive, la pierre angulaire de son système »[379] ? Dans sa thèse, Lacan évoque en effet les « lois

---

[376] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*. *op. cit.*, pp. 12-13.

[377] *Ibid.*, p. 21. Et si, comme le pense Fanon, le colonialisme est une fin de l'histoire, ne doit-il pas signer, dans les termes de Kojève, un *retour à l'animalité* – comme fin de l'action créatrice (cf. Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 434-435, n. 1) ? Kojève reviendra sur ces thèses après sa découverte du « snobisme » japonais (*ibid.*, pp. 436-437, « Note de la seconde édition »).

[378] Perinbam, B. M. *Holy Violence, The Revolutionary Thought of Frantz Fanon, An Intellectual Biography*, Washington D.C. : Three Continent Press, 1982, p. 22.

[379] *Thèse de psychiatrie*, p. 69. « Il reprend les découvertes de l'Ethno-Sociologie de la projection, illustrée par Mauss et Lévy-Bruhl » (*ibid.*, p. 66).

mentales de la participation », s'interroge sur le lien des perceptions psychotiques et de la « perception dite animiste » du primitif ; il perçoit à l'œuvre dans les délires des psychoses « un mode d'organisation 'prélogique' », « méconnaissant le principe d'identité » : la psychose révèle des « types de *structure conceptuelle prélogique* »[380]. L'approche lacanienne n'est pas en soi originale et s'inscrit, de l'aveu même de son auteur, dans les tentatives de rapprochement des « structures mentales de la paranoïa [...] avec les *formes*, définies par les sociologues, *de la pensée primitive*, dite encore *pensée prélogique* »[381]. Sa lecture par Fanon fait porter l'accent sur les mécanismes de projection, le psychiatre martiniquais affirmant de Lacan qu'il « se [prévaut] d'une attitude jungienne non explicitée »[382]. Jung liait en effet la projection aux états dits de « participation mystique », en raison de leur commune confusion du sujet et de l'objet, de « l'intérieur » et de « l'extérieur »[383], en quoi « la psychologie archaïque est la psychologie non seulement du primitif, mais aussi de « l'homme moderne, civilisé » lequel « est encore un homme archaïque dans les strates les plus profondes de sa psyché »[384]. Ainsi, si pour Fanon la projection joue un rôle fondateur dans le processus civilisationnel, ne faut-il pas en déduire que la mentalité primitive est, paradoxalement, une condition de possibilité de la civilisation, de telle manière qu'il faudrait parler d'une *prélogique de la civilisation* ? Jung n'affirmait-il pas que la formation de « complexes, c'est-à-dire de fragments psychiques scindés, est un reliquat notable de *l'état d'esprit primitif* »[385] ?

Or, le négrophobe, écrit Fanon, est « un individu qui obéit aux lois de la prélogique rationnelle et de la prélogique affective »[386]. Le Blanc négrophobe

---

[380] Lacan, J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, *op. cit.*, p. 350. Cf. également pp. 187, 292, 296, 314.

[381] *Ibid.*, p. 288.

[382] *Thèse de psychiatrie*, p. 69.

[383] Quoique la projection révèle déjà une « première représentation objectivée des contenus inconscients » tandis que la participation demeure pure indifférenciation (de Mijolla, A. (dir.) *Dictionnaire international de psychanalyse*, « Projection et 'participation mystique' », *op. cit.*, p. 1345).

[384] Jung, C. G. « Archaic Man » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*, *op. cit.*, pp. 50-51.

[385] Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*, *op. cit.*, p. 191.

[386] *PNMB*, p. 126. À la suite d'Odier, Fanon préfère néanmoins parler de *paralogique*, terme plus adéquat « lorsqu'il s'agit de régression, c'est-à-dire de processus propres à l'adulte » (Cf. Odier, C. *L'angoisse et la pensée magique, op. cit.*, p. 98, n. 1. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 129, n. 24). La paralogique, c'est l'œuvre de la zone régressive ou névrotique du moi, où règne l'*adualisme* - concept emprunté au psychologue James Bladwin -, la confusion du moi et du non-moi. C'est un « mode magique de penser » qui est, dit Odier, intmement lié aux phénomènes de projection et d'introjection (cf. Odier, C. *L'angoisse et la pensée magique, op. cit.*, pp. 11-20).

« [perçoit] à un âge mental de huit ans »[387]. Le psychiatre martiniquais réinterroge le triplet psychanalytique *névrosé/primitif/enfant*. Il met en question la thèse jungienne et freudienne selon laquelle les peuples dits primitifs seraient l'enfance de la civilisation[388]. Mais il ne cherche pas tant à prouver la « fausseté » de cette identification qu'à la réinscrire au cœur même du conflit racial pour en faire une position dans l'histoire - ou la non-histoire - des relations du Blanc et du Noir. Ce n'est qu'à un moment déterminé de la phénoménologie de la conscience nègre que celle-ci se voit opposés ces mots par la conscience blanche : « 'quand nous serons fatigués de la vie de nos buildings, nous irons à vous comme à nos enfants… vierges… étonnés… spontanés. Nous irons à vous comme à l'enfance du monde' »[389]. Quant au savoir psychanalytique, il ne situe pas en dehors de cette histoire, mais est bien plutôt la révélation (la « conscience ») du moment primitiviste, car ce que Jung recherche, qu'est-ce d'autre qu'une telle innocence perdue ? Lorsqu'il « conçoit les peuples non civilisés comme ayant des 'instincts encore sains' », il admet, dit Mannoni, un certain primitivisme, substituant à la barbarie et à la brutalité, la santé et la normalité[390]. Si Fanon qualifie Jung de novateur en ce qu' « il veut aller à la jeunesse du monde », c'est pour immédiatement préciser : « il se trompe singulièrement : il ne va qu'à la jeunesse de l'Europe »[391]. Le primitivisme se voit ainsi privé de tout référent extra-européen : il n'y a pas de primitif en chair et en os en dehors de la civilisation ; *le primitif est une créature civilisée*. La stratégie fanonienne est ainsi de faire taire les discours - fussent-ils de connaissance - de l'Europe sur son autre, de la condamner au mutisme là où elle faisait proliférer histoire, récits et anecdotes. Car ces discours s'enracinent en dernière instance dans les fantasmes infantiles du Blanc : « Le malheur de l'homme est d'avoir été enfant »[392]. Le « primitif » n'est que l'effet de la projection des complexes infantiles du Blanc, dont procède l'*imago* du nègre-colonisé en tant qu'enfant.

Sur la scène coloniale *le primitif, c'est le Blanc*. Cependant, à côté de ce « mauvais sauvage », projetant son ombre sur son autre, Fanon ne réactive-t-il pas une

---

[387] *PNMB*, p. 143. Le comportement du « civilisé » face aux « sauvages », affirmait Mannoni, « s'explique évidemment par son attitude inconsciente, et ambivalente, envers les souvenirs plus ou moins clairs qu'il a pu garder de sa petite enfance » (Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 31).

[388] Pour une autre critique, cf. Bastide, R. *Sociologie et psychanalyse*. Paris : PUF, 1972, « Chapitre IX, Le névrosé, l'enfant et le primitif », pp. 211-228.

[389] *PNMB*, pp. 106-107.

[390] Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*, p. 189.

[391] *PNMB*, p. 153.

[392] *Ibid.*, pp. 8, 188.

figure du « bon sauvage » qu'il hériterait, malgré ses critiques, de la négritude de Senghor ainsi que d'une romantisation du primitivisme que l'on peut considérer comme le second destin des écrits de Lévy-Bruhl, à côté de l'interprétation biologique-raciale[393] ? Fanon ne fait que suivre à cet égard maints psychiatres « rousseauistes » pour lesquels la « folie était le prix que payaient les Européens pour vivre en civilisation ; le bien-être psychologique, par contraste, semblait être le privilège des dites populations primitives »[394]. Lorsque Fanon thématise les perversions de la civilisation, ne marche-t-il pas en effet sur les pas de Rousseau[395] ? Il reprend par ailleurs les arguments de Denis-Pierre de Pedrals dans son ouvrage *La vie sexuelle en Afrique noire* : « L'enfant noir, écrit cet 'ancien administrateur des colonies', n'éprouve ni surprise ni honte des manifestations génésiques [...]. L'acte sexuel lui étant présenté comme la chose la plus naturelle, la plus recommandable même »[396]. Cette éducation sexuelle prémunit contre la formation de futurs fantasmes sexuels infantiles. En Afrique, il n'est manifestement pas malheureux d'avoir été enfant… Pour l'Africain, la vie sexuelle n'est qu' « une branche de sa vie physiologique tout comme le manger, le boire et le dormir »[397]. Au contraire, si la sexualité est si essentielle dans la vie de l'Européen c'est parce que s'attache à elle un sentiment de culpabilité, parce que l' « instinct [est] entravé »[398]. Le primat de la sexualité n'est qu'un effet de sa répression condamnant à ne jamais plus que *fantasmer le biologique*[399].

---

[393] Cf. Keller, R. C. *Colonial Madness, Psychiatry in French North Africa*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 2007, p. 134.

[394] Ibid, p. 124.

[395] John Colin Carothers, psychiatre colonial, auteur d'une *Psychologie normale et pathologique de l'Africain* publié par l'Organisation Mondiale de la Santé et qui posera, dit Fanon, que « l'Africain normal est un *Européen lobotomisé* » (*PNMB*, p. 359), ne reconnaîtra-t-il pas lui-même la rareté des « perversions sexuelles » en Afrique (Carothers, J. C. *Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Étude ethno-psychiatrique*. Genève : Organisation Mondiale de la Santé, 1954, p. 49) ?

[396] de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*. Paris : Payot, 1950, p. 28. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 138, n. 32. Cf. également p. 182.

[397] de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 28. On est loin de Carothers arguant que dès la puberté, l'Africain est « absorbé par les plaisirs sexuels », se « [jette] à corps perdu dans la sexualité » (Carothers, J. C. *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, *op. cit.*, p. 118), une telle libération de l'impulsion sexuelle interdisant toute « [sublimation des] désirs érotiques » et « [entravant] l'établissement d'une culture stable (Davidson, S. cité par Carothers, J. C. *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, *op. cit.*, p. 118).

[398] de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 28. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 138, n. 32.

[399] Si, selon de Pedrals, les Africains « nous restituent (…) un fonds immémorial, qui, peut-être, fut aussi le nôtre à une époque reculée » (de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 6.), ce fonds n'est en rien l'indice d'une condition « primitive » : cette vie n'est ni rudimentaire ni instinctive.

La position de Fanon s'apparente à celle de Wilhelm Reich dans *L'irruption de la morale sexuelle*. Celui-ci prenait soin de distinguer ses propres recherches d'une certaine « littérature sexologique et ethnologique » qui soit glorifiait « nos 'progrès' par rapport à la 'sauvagerie' et au 'dévergondage' du stade primitif », soit au contraire décrivait le « paradis sexuel de l'homme primitif »[400]. Ce qui intéresse Reich, et à sa suite Fanon, ce n'est pas tant le clivage immémorial du primitif et du civilisé que l'irruption historique d'un « ordre *anti-sexuel* et répressif », anti-vital[401]. Cependant, Reich ne se défait pas de tout primitivisme[402]. Si la révolution sexuelle ne peut et ne doit aucunement être un retour à l'état de nature, il n'en reste pas moins qu'elle est susceptible de s'inspirer d'une conception (primitive) de la *nature non dénaturée* : « pas de névroses – pas de perversions »[403], la vie primitive demeurant l'exemple d'une « *économie sexuelle* [...] *équilibrée* »[404]. Or, c'est encore à cette image d'une sexualité primitive libérée qu'en appelle Fanon.

Celui-ci s'inscrit dans le long débat sur l'universalité du complexe d'Œdipe : « On oublie trop souvent que la névrose n'est pas constitutive de la réalité humaine. Qu'on le veuille ou non, le complexe d'Œdipe n'est pas près de voir le jour chez les nègres »[405]. Est-ce à dire que Fanon adopte la position d'un Malinowski pour affirmer « que le régime matriarcal est seul responsable de cette absence »[406] ? Non, car au fond le débat l'intéresse peu : « nous pourrions nous demander si les ethnologues, imbus de complexes de leur civilisation, ne se sont pas efforcés d'en retrouver la copie chez les peuples par eux étudiés »[407]. Ce ne sont pas les *conclusions* des recherches des ethnologues et psychanalystes qui doivent être contestées, mais leur *intention* même, les motifs affectifs masqués derrière le désir de connaissance, leur *im-pulsion* au savoir,

---

[400] Reich, W. *L'irruption de la morale sexuelle*. Paris : Payot & Rivages, 2007, p. 25.

[401] *Ibid.*, p. 201.

[402] Le matriarcat restait très proche de l' « état naturel » (*ibid.*, p. 117) ; ce qu'il fallait poursuivre, c'était des recherches sur les « peuplades et peuples à l'état de nature » (*ibid.*, p. 121) ; il ne faisait pas de doutes que « les hommes vécurent à l'état sauvage pendant des millénaires sous un régime d'inceste » (*ibid.*, p. 171); non moins indubitable qu'il y avait une « moralité naturelle des peuplades primitives (…) infiniment supérieure à la morale de notre ère » (*ibid.*, p. 189).

[403] *Ibid.*, pp. 62-71. « La société à l'état de nature ignorait la répression sexuelle comme l'ignore toute organisation naturelle d'êtres vivants » (*ibid.*, p. 201).

[404] *Ibid.*, p. 36.

[405] *PNMB*, p. 123. C'est pourquoi « aux Antilles françaises, 97% des familles sont incapables de donner naissance à une névrose œdipienne. Incapacité dont nous nous félicitons hautement » (*ibid.*, pp. 123-124). Déduisons-en que les 3% des familles concernées par le complexe d' Œdipe sont les familles blanches des Antilles.

[406] *Ibid.*, p. 123.

[407] *Ibid.*

leur volonté de parler du « primitif ». La loi de la projection des complexes n'œuvre pas moins dans le champ scientifique et « Jung s'est abusé » lorsqu'il a cru retrouver « chez les peuples non civilisés la même structure psychique » que chez l'Européen[408]. Fanon souligne ces mots de Pedrals, s'opposant aux « affirmations *de trop d'observateurs disposés à expliquer ce qu'ils ont vu par le seul moyen de l'analyse de soi-même* »[409]. On comprend sans peine la véritable fonction stratégique exercée par le *primitivisme romantique* de Fanon ; elle est encore de mettre un terme aux discours de l'Europe sur l'Afrique. Pousser le clivage du civilisé et du primitif jusqu'à ses extrêmes limites - et disons même jusqu'à la caricature -, ainsi que le fait Fanon, c'est avant tout rendre le « bon sauvage » opaque, imperméable à l'Européen, démettre ce dernier de toute prise, lui renvoyer au visage ses propres projections.

Dans *Force et faiblesse de la famille*, Lacroix soulignait les fonctions de la discipline des instincts, de la moralisation et de la socialisation de la sexualité, dans l'éducation de l'enfant. S'il précisait que discipline ne signifiait pas répression, il n'en répétait pas moins les thèses raciales-racistes de Charles Renouvier sur la dégénérescence des primitifs : « La licence sexuelle est le plus souvent à l'origine de l'arrêt du développement mental et moral des individus comme des peuples »[410]. Fanon renverse ce jugement : la dégénérescence, c'est bien plutôt celle de l'homme blanc soumis à la morale anti-sexuelle ; le langage du psychiatre martiniquais répète en l'inversant celui du racisme biologique, avec tous les risques que comporte cette opération ; c'est le langage de la corruption biologique, de la *tare*[411]. Mais plus fondamentalement, ce qu'il affirme, c'est qu'on ne saurait fonder une *philosophie de l'amour*, ainsi que prétend le faire Lacroix, sur un renoncement - à la sexualité - car cette philosophie risque de n'être encore que manifestation pathologique. Pour les mêmes raisons, s'il faudra lutter contre la symbolisation sexuelle du Noir, il ne s'agira pas pour autant de favoriser une *désexualisation*, mais bien plutôt d'œuvrer à une *décolonisation de la sexualité*, une dé-civilisation[412] qui sera tout autre chose qu'un retour à la sauvagerie. Ce que tâche de penser Fanon, c'est bien une certaine « *revanche*

---

[408] *Ibid.*, p. 151.

[409] de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 28-29. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 138, n. 32.

[410] Lacroix, J. *Force et faiblesse de la famille*, *op. cit.*, p. 96.

[411] *PNMB*, p. 8.

[412] Dans la mesure où la sexualisation de l'homme noir est le corrélat de la dissociation morale de l'homme civilisé. En effet, dire que « le nègre est le génital » (*PNMB*, p. 145), c'est dire que sa supposée « puissance génitale » se situe « au-dessus des morales et des interdictions » (*ibid.*, p. 143).

de la vie sur la conscience, de Bios sur le Logos »[413], *revanche du symbole* d'autant plus périlleuse que l'opposition de la vie et de la raison pouvait aussi servir les arguments les plus ouvertement racistes. Si le Noir, en tant que néant, est l'homme nu, cette nudité sera aussi celle d'un corps se défaisant de ses masques, de sa livrée, un corps dont l'émancipation sera aussi érotique, transformant le sens de la sensualité et de la sexualité : « Être sensuel, pour moi, affirme Baldwin, c'est respecter et tirer joie de la force de la vie, de la vie elle-même »[414]. Reste à savoir s'il est légitime de fonder une philosophie de l'amour sur un primitivisme, fût-il romantique-stratégique ? N'est-ce pas là encore demeurer captif d'une matrice européenne ? Ce primitivisme, qu'est-il sinon le double, en tant que négatif, de la répression sexuelle ? C'est pourquoi ce stade devra être dépassé ; et il ne le sera par Fanon qu'au contact de la révolution algérienne et depuis la perspective d'une *philosophie politique de la vie*.

---

[413] Howlett, J. « Notes de lecture : *J'irai cracher sur vos tombes* », *Présence Africaine* n°1 (octobre-novembre 1947), p. 166. Pour l'auteur de cette note, qui pense encore que Boris Vian n'est que le traducteur de *J'irai cracher sur vos tombes* – publié sous le pseudonyme de Vernon Sullivan -, cette revanche n'est rien d'autre qu'un « mythe ».

[414] Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 66.

CHAPITRE IV. Vie et violence – la décolonisation et le schème de l'unité

1) La lutte contre la mort et le retour à la vie nue

Vie et mort (Hegel après Kojève et Heidegger)

La lutte hégélienne *pour la vie et la mort* n'est jamais, rappelle Hyppolyte, une « lutte purement vitale » ; si la vie est condition d'émergence de l'homme, celui-ci *s'élève* au-dessus d'elle : « il se libère du seul esclavage possible, celui de la vie »[1]. Plus encore qu'esclave du maître, étranger à toute résistance de la vie, l'esclave, lui, est *esclave de la vie*. « Penser la vie, voilà la tâche » disait pourtant le jeune Hegel[2]. Mais dans ses cours d'Iéna[3], la vie désignait déjà autre chose que la vie biologique ; elle était vie de l'esprit, c'est-à-dire « prise de conscience de la vie ». Se réfléchissant elle-même, se *dédoublant*, la vie faite conscience rompt avec l'immédiateté de la « fluidité organique ». « Séparation [...] avec la vie naïve et immédiate » qui est naissance à l'existence[4]. Cette naissance est aussi une déchirure, car prendre conscience de la vie c'est à la fois « s'opposer à elle » et la « retrouver en soi » : « la conscience de la vie est la conscience du malheur de la vie ». Or, ne serait-ce pas avant tout, dans la perspective de Fanon, le drame civilisationnel (historique) de la dissociation de la conscience (blanche) et de la vie, qu'Hegel décrirait ainsi ?

---

[1] Hyppolite, J. *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, *op. cit.*, p. 164.

[2] Hegel, G. W. F. cité par Hyppolite, J. « Vie et existence chez Hegel » *in Études sur Marx et Hegel*, *op. cit.*, p. 13.

[3] Dans lesquels Hegel identifie vie et condition humaine : « la conscience de la vie pure serait la conscience de ce que l'homme est » (*ibid.*).

[4] *Ibid.*, p. 33. Cf. également Vieillard-Baron, J.-L. « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la 'Phénoménologie de l'Esprit' » *in* Vieillard-Baron, J.-L. (coord.) *Hegel et la vie*. Paris : Vrin, 2004, p. 87. C'est une thèse que l'on retrouve dans la psychiatrie de Ey : « l'organisme en tant que forme de l'existence (…) [est] un *devenir*, un mouvement qui nous fait passer de l'ordre de la 'vitalité' à celui de le 'l'humanité'. Autrement dit, nous devons envisager la vie psychique comme une forme d'organisation dont la vie organique est une condition nécessaire mais non suffisante » (Ey, H., « Étude n° 7, Principes d'une conception organo-dynamiste de la psychiatrie », *op. cit.*, p. 137).

En tant que négation/dépassement de la vie organique, la vie de la conscience est *conscience de la mort*[5]. D'où l'importance qu'Hyppolite confère à ces mots de la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* :

> *La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. [...] Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit.*[6]

Kojève cite à son tour ce passage et met plus encore l'accent sur le « rôle primordial que joue dans [la] philosophie [hégélienne] l'idée de la mort »[7]. C'est en se soumettant délibérément au danger de mort, qui importe bien plus que la volonté de tuer, que l'homme se fait homme[8]. La vie humaine est un *séjour* auprès de la mort ; l'homme n'est qu'une « mort : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même », une « mort qui vit une vie humaine »[9]. Il « n'est pas seulement mortel ; il est la mort *incarnée* ; il *est* sa propre mort » ; son existence est « si l'on veut, un suicide », un « *suicide* différé », une mort qui *dure*. L'empreinte de la philosophie heideggérienne est prégnante, et Kojève reconnaît à demi-mot sa dette envers celui qui « dira, à la suite de Hegel, que l'existence humaine (Dasein) est une 'vie en vue de la mort' »[10]. Cette empreinte ne se manifeste pas moins dans la relecture fanonienne de la dialectique de la maîtrise et de la servitude : « Dans une lutte farouche, j'accepte de ressentir l'ébranlement de la mort, la dissolution irréversible, mais aussi *la possibilité de l'impossibilité* »[11].

---

[5] « Prendre conscience de la vie dans sa totalité, c'est penser la mort, exister face à la mort » (Hyppolite, J. « L'existence dans la phénoménologie de Hegel » *in Études sur Marx et Hegel*, *op. cit.*, p. 33).

[6] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*, *op. cit.*, p. 29.

[7] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, « Appendice II. L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel », p. 540.

[8] C'est en « se résignant à la mort, en la révélant par son discours » que l'homme, tel Hegel, atteint le « Savoir absolu (…) ou Sagesse » (*ibid.*). La mort est à la fois origine et fin de l'histoire : elle « engendre l'homme (…) [et] le fait progresser jusqu'à sa destinée finale » (ibid, p. 549).

[9] *Ibid.*, p. 550. Cf. également Juszezak, J. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*, *op. cit.*, p. 248.

[10] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 566, n. 1.

[11] *PNMB*, p. 177. Nous soulignons. Et Fanon de s'interroger sur « l'être du nègre pour-la-mort » (*ibid.*, n. 7), contestant la thèse selon laquelle « le nègre ne se suicide pas », ce qui signifierait, en termes kojéviens, qu'impuissant à se « donner la mort sans 'nécessité' », il serait essentiellement étranger à toute liberté (Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 557).

Mais ce que n'a pas vu Heidegger, négligeant les thèmes hégéliens « de la Lutte et du Travail »[12], c'est que seuls ceux-ci produisent la différence de la mort naturelle et de la mort humaine. C'est la lutte qui révèle pour la première fois que « l'universalité de la mort peut être présente en [l'homme] de son vivant »[13]. Ainsi que le dit Hyppolite, c'est parce que la mort naturelle signerait l'échec de tout reconnaissance qu'il « faut trouver une autre mort que la mort biologique, intérioriser la mort »[14] ; la vie humaine en tant que *mort-dans-la-vie*, « vie en présence de la mort », se révèle dans la conscience de l'esclave, laquelle, pour avoir fui la mort, n'en a pas moins, dit Hegel, « éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu »[15]. Si Lacan, à la suite d'Hegel, dit de la mort qu'elle est « Maître absolu »[16], il subordonne néanmoins, nous l'avons déjà dit, l'angoisse de la mort à celle du morcellement du corps propre. Fanon, subordonnant à son tour cette dernière à la peur du maître blanc, renverse l'argument hégélien. L'esclave est bel et bien *esclave du maître*, avant de l'être de la vie. Plus encore, c'est sa *vie même qui est en esclavage*, de telle manière que si un sentiment de mort emplit son (in)existence, on pourra légitimement douter qu'il soit l'indice d'une future liberté. Ce à quoi nous conviera le psychiatre martiniquais, c'est à une réinterprétation du sens de la vie et de la mort dans le procès d'émancipation de l'esclave.

Médecine et vitalisme

Avant toute autre chose, Fanon est médecin. Ce à quoi a affaire la médecine, art de guérir, c'est aux processus d'altération des fonctions vitales ; ce à quoi elle tend, c'est à maintenir et rétablir la vie. « Le sentiment tragique de la vie et de la mort qui habitera [Fanon] à tous les moments de son existence »[17] est étroitement lié à cette

---

[12] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 575, n. 1. L'erreur de Marx, selon Kojève, avait au contraire été de négliger « le thème de la mort » (*ibid.*).

[13] *Ibid.*, p. 564.

[14] Hyppolite, J., « L'existence dans la phénoménologie de Hegel », *op. cit.* p. 38.

[15] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*, *op. cit.*, p. 164. Sans cette angoisse de la mort, le travail de l'esclave demeurerait dépourvu de tout pouvoir d'émancipation.

[16] Lacan, J. « L'agressivité en psychanalyse, *op. cit.*, p. 122.

[17] Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 25. Il faut lire à cet égard la lettre du 4 février 1955 que Fanon adressa à sa mère à la mort de sa sœur : « Et il est vrai que la mort est d'autant plus inacceptable qu'elle conteste la forme de vie de ceux qu'elle frappe. (…) Il fallait que [la mort] ait compris que la force de vie de Gabrielle était trop tenace et que la lutte était inégale. (…) Et la pire impertinence, la monstrueuse erreur serait de penser qu'elle est morte. Car Gabrielle, vous le verrez n'accepte pas de

connaissance de la vie qu'est la médecine, en fonction de laquelle il pense les pathologies (vitales) de la civilisation. Or, cette connaissance ne pouvait qu'entrer en confrontation avec le savoir hégélien/kojévien de l'homme comme maladie mortelle de la nature. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon use à l'envi d'un langage médical et biologique : « scissiparité », « anaphylaxie » (allergie), « microtome » (instrument de coupe de tissus organiques), « varices », « myxœdème »[18], ces mots sont employés par lui pour décrire des phénomènes qu'on jugerait plutôt relever d'une psychologie sociale[19]. Plus tard, il fera encore appel à un langage de l'*organicité*[20] qui, pour évoquer l'usage gramscien de l' « organique » (hégémonique)[21] ainsi que le note Sekyi-Otu, n'en conservera pas moins une signification littéralement *biologique* : « Ce qui a frappé l'observateur à Accra [à la conférence panafricaine de 1958] c'est l'existence au niveau le plus spontané d'une *solidarité organique, biologique même* »[22].

Comme Nietzsche se disait philosophe-médecin, Fanon aurait pu se dire *médecin-philosophe*. Dans sa thèse, c'était déjà la *vie* qui jouait comme agent d'unification du mental et du corporel : « toute la position de Ey pourrait tenir dans cette pétition : 'entre le physique et le moral, il y a la vie' »[23], une vie qui, avec Goldstein, acquiert une « valeur organisatrice »[24]. *L'union vitale de l'âme et du corps* est thématisée par Fanon à partir du concept d'*hormé* de Monakow. La *hormé* est, dit ce dernier, « force vitale », « base de l'activité vitale », « matrice des instincts » ; elle est

---

quitter le plan de la vie » (Fanon, F. « Lettre à sa mère, à la mort de sa sœur » (Blida, le 4 février 1955), cité par Fanon, J. « Pour Frantz, Pour notre mère », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 11).

[18] *PNMB*, pp. 13, 31, 69, 93, 152.

[19] Ce vocabulaire ne relève pas, ou pas seulement, ainsi que le pense David Macey, d'une « difficulté d'expression » (Macey, D. *Frantz Fanon : a Biography*, *op. cit.*, p. 162).

[20] La contre-assimilation du colonisé est « impossibilité organique » (*L'an V*, p. 23) ; la paresse est « sur le plan biologique un système d'auto-protection remarquable (*DT*, p. 351) ; la Kasbah forme un « rideau de sécurité presque organique » (*L'an V*, p. 34) ; la société féminine fait preuve de « solidarité organique avec la Révolution » (*ibid.*, p. 103) ; c'est « dans une confusion presque organique » que le colonisé perçoit le « médecin, l'ingénieur, l'instituteur, le policier, le garde-champêtre » (*ibid.*, p. 107).

[21] Fanon parle ainsi de « parti organique » (*DT*, p. 211) : « Pour le peuple le parti n'est pas l'autorité mais l'organisme à travers lequel il exerce en tant que peuple son autorité et sa volonté (*ibid.*, p. 227). Et le psychiatre martiniquais de déplorer « l'absence de liaison organique entre [les élites] et les masses » (*ibid.*, p. 189).

[22] Fanon, F. « Accra : l'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie » *in PRA*, p. 178. Nous soulignons.

[23] *Thèse de psychiatrie*, p. 56.

[24] *Ibid.*, p. 60.

impulsion, et conformément à l'étymologie grecque « *mise en mouvement* »[25]. Fanon retient de Monakow ce que ce dernier qualifiait lui-même d'*animisme* : « Pour Monakow, il n'y pas une mais plusieurs âmes. Chaque cellule est douée d'une conscience, d'un différentiel de conscience. Chaque phénomène vital est considéré comme affecté d'une âme : l'opposition de l'âme et du corps est surmontée. L'âme et la vie sont identiques »[26].

Monakow reconnaissait sa dette envers Bergson, faisait sien son concept d'*évolution créatrice*[27]. À son tour Fanon souligne la parenté des notions de *hormé* et d'*élan vital*. La question pour lui n'est plus tant celle du maintien de la vie que celle de son *expression* et de son expansion. Et sa *médecine politique* restera largement tributaire de ce *vitalisme* de jeunesse[28]. Cependant, comment ce dernier pourra-t-il s'accommoder d'une philosophie hégélienne qui pose la vie de l'esprit comme (auto-) négation de la vie biologique ? Comment une *philosophie de la vie* pourrait-elle s'accommoder d'une philosophie de la mort qui reste pourtant, en tant que philosophie de la lutte, extrêmement précieuse ? La tâche qui se présente à Fanon ne sera-t-elle pas celle d'un déplacement de l'hégélianisme : « tenir fermement ce qui est (encore) vivant », plutôt que ce qui est mort, ne sera-t-il pas, en situation coloniale, « ce qui exige la plus grande force » ?

À l'agonie – de la vie nue

C'est comme *mort psychique* que Fanon va thématiser l'(in)existence du colonisé. Lisons d'abord Césaire : « De nouveau cette vie clopinante devant moi, non pas cette vie, cette mort, cette mort sans sens ni piété, cette mort où la grandeur piteusement échoue, l'éclatante petitesse de cette mort »[29]. Quant à Wright, il donne à

---

[25] Monakow, C. v., Mourgue, R. *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, op. cit.*, p. 33. « Il s'agit de la *tendance propulsive de l'être vivant*, avec toutes ses potentialités acquises par l'hérédité, vers l'avenir » (*ibid.*).

[26] *Thèse de psychiatrie*, p. 59. Multiplicité spirituelle, rappelant la thèse nietzschéenne de l' « âme multiple », « âme édifice commun des instincts et des passions » (Nietzsche, F. *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris : Gallimard, 2003, p. 32),

[27] Monakow, C. v., Mourgue, R. *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, op. cit.*, « Préface », p. 9.

[28] De telle manière qu'on pourrait aller jusqu'à se demander s'il ne concevra pas les décolonisations à l'image d'une certaine évolution créatrice.

[29] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 23. C'est une mort aux « mille mesquines formes locales » (*ibid.*, p. 37).

voir, écrit le psychiatre martiniquais, des vies dans lesquelles le « désir de vivre, de continuer, se fait de plus en plus indécis, de plus en plus fantomatique »[30]. Fanon sera cependant à notre connaissance le seul théoricien du racisme et du colonialisme à rendre compte de ces *vies de mort-vivant*[31] depuis une perspective proprement médicale, plus précisément dans la perspective d'une psychiatrie existentielle.

« Pour se mettre soi-disant à l'abri des heurts de la vie, écrivait Eugène Minkowski, [le schizoïde] *s'éloigne en entier* de celle-ci »[32] : il y a « perte du contact vital avec la réalité ». Ronald D. Laing poursuivra ces réflexions : « plus rien ne bouge, plus rien n'est vivant ; tout est mort ; y compris le moi » ; aucune vie n'habite plus les relations à autrui, « l'interaction est un processus mort »[33]. Le sentiment de mort se diffuse ; le sujet cultive sa *mort psychique*, son désir de non-être, comme mécanisme de défense contre la souffrance : « Pour survivre, il devait, comme le possum, feindre la mort »[34] ; car étant mort, on ne peut plus mourir ajoute Laing. La dépersonnalisation est l'autre nom de cette mort, de ce que Tosquelles qualifie d'*existence dévitalisée* : « Depuis longtemps, je suis morte. On peut mourir et être encore là, on ne sent pas quand on est mort », lui confie une malade[35]. Ces malades vivent, dit Laing, une continuelle *mort-dans-la-vie*[36], une mort incarnée fort différente de celle que pensait Kojève.

Pour Fanon, l'être-en-souffrance du malade nord-africain en France est angoisse de mort : « Je vais mourir, monsieur le docteur »[37]. Quelle est cette mort que le médecin moque car rien ne l'annonce d'un point de vue organique ? C'est une mort manifestée par la tension intérieure dudit « malade imaginaire », ou plutôt par son absence de toute tension ; c'est la tension d'une *pierre* : la vie est *pétrifiée*, figée. Le patient se sent « vidé, sans vie, en *corps à corps avec la mort, une mort en deçà de la mort, une mort*

---

[30] « Racisme et culture », *PRA*, p. 43.

[31] Cf. Baruk, H. *Précis de psychiatrie, op. cit.*, p. 374, à propos du « peuple juif ».

[32] Minkowski, E. *La schizophrénie, Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*. Paris : Payot & Rivages, 2002, p. 72.

[33] Laing, R. D. *The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*. London/New-York : Penguin Books, 1990, p. 82. Cet ouvrage, publié en 1960, est une réinterprétation, du point de vue de la psychiatrie existentielle, des phénomènes de consciences multiples.

[34] *Ibid.*, p. 139.

[35] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, p. 44. Jaspers rapporte ces paroles de malade : « Je me sens (…) le regard rigide comme celui d'un mort (…), comme *le vide ou l'absolu* » ; « Je ne suis pas. Je suis mort. Il me semble que je ne suis plus rien du tout » (Jaspers, K. *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 101).

[36] Laing, R. D. *The Divided Self, op. cit.*, pp. 138, 195.

[37] « Le 'syndrome' nord-africain », *PRA*, p. 14.

dans la vie »[38]. La mort pénètre la vie ; elle devient, pour reprendre les mots de Foucault interprète de Bichat, une « série de morts en détail, morts partielles, progressives »[39]. L'histoire de la vie du Nord-Africain immigré est l'*histoire de sa mort*, une mort à répétition, « une mort quotidienne. [...] Une mort, oui, une MORT »[40]. Celle-ci puise ses sources dans la non-reconnaissance de cet « homme » vidé de toute substance. Elle est donc l'effet d'une mise à mort, autre nom de la néantisation ; l'(in)existence du colonisé est synonyme de mort-dans-la-vie, d'*infra-vie* pour reprendre les mots d'Achille Mbembe[41]. Et comme le néant était privé, pour Fanon, de tout pouvoir, cette angoisse de mort n'est plus en rien promesse d'émancipation. Il n'en restera pas moins que si une vie postcoloniale doit surgir, ce ne pourra être que depuis cette zone de mort qu'est la zone de non-être.

Si, en situation coloniale, la culture indigène fait l'objet d'incessantes agressions, Fanon souligne que ce n'est pas tant sa disparition, sa mort qui est poursuivie, qu'une *agonie continuée*[42]. Il s'agit de la *momifier*, opération qui maintient l'illusion de la vie en préservant le corps mort de la putréfaction. La vie du colonisé, dit Fanon est « [acculée] à la défensive, voire à la clandestinité ». Le colon se nourrit de l' « horrible agonie » de l'esclave : « il y a la vie, le mouvement, l'existence du colon, et, en face, l'agonie continuée du colonisé »[43]. Or, qu'est-ce d'autre que l'agonie sinon la lutte (*agôn*) de la vie contre la mort - le « corps à corps avec la mort » - cet entre-deux de la vie et la mort, une vie qui n'en finit pas de mourir. Et l'expérience-limite de la torture révèlera encore cet enchevêtrement de la vie et de la mort dans les colonies, les médecins intervenant après les séances pour « rendre possible de nouvelles séances », redonner un peu de vie pour prolonger l'épreuve de mort : « Les toni-

---

[38] *Ibid.*, p. 22. Nous soulignons.

[39] Foucault, M. *Naissance de la clinique*. Paris : Gallimard, 2003, p. 147.

[40] « Le 'syndrome' nord-africain », *PRA*, p. 23. « Une mort dans le tram, une mort à la consultation, une mort avec les prostituées, une mort au chantier, une mort au cinéma, une mort multiple dans les journaux, une mort dans la crainte de tous les honnêtes gens de sortir après minuit » (*ibid.*).

[41] Mbembe A., Vergès F. « Échanges autour de l'actualité du postcolonial » *in* Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (dir.) *Ruptures postcoloniales*, *op. cit.*, p. 298.

[42] « Racisme et culture », *PRA*, p. 41. « La culture [est] encapsulée, végétative » (*ibid.*, p. 49). « La vie de la colonie est figée ; ses structures sont à la fois corsetées et sclérosées » (Memmi, A. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, *op. cit.*, p. 116).

[43] *L'an V*, pp. 61, 118, 129. « L'apparition du colon a signifié syncrétiquement mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus » (*DT,* p. 126). Bourdieu parle quant à lui de « véritable vivisection sociale » (Bourdieu, P. *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 109), de « chirurgie sociale » (*ibid.*, p. 123).

cardiaques, les vitamines à dose massive, avant, pendant, et après les séances, *tout est mis en œuvre pour maintenir l'Algérien entre la vie et la mort* »[44].

« Les racines profondes de la colonie, écrit Mbembe lecteur de Fanon, seraient à rechercher dans l'expérience sans réserve de la mort, ou encore de la dépense de la vie » ; le pouvoir colonial est une force *nécropolitique* qui « dans un acte de réversion permanente, prend la mort pour la vie et la vie pour la mort »[45]. Ce que le colon désire prouver, c'est que sa vie « n'a pas le même poids » que celle de l'indigène, celui-ci étant condamné à ne plus (in)exister que dans la sphère de l'*apparition nue* : « en tant que rebut, déchet et résidu, chose vidée de toute teneur et dont la vie [...] ne vaut que par son aptitude à la mort »[46]. La domination coloniale est, dit Fanon, « asservissement économique, voire *biologique* »[47]. Le colonisé est « plus mort que vif »[48] : « tous ces amoindrissement actifs, toutes ces entamures dans l'existence du colonisé donnent à la vie une allure de mort incomplète » ; règne dans les colonies une *mort atmosphérique*, une *mort à bout touchant*[49] en fonction de laquelle s'expliquent les conduites de contre-

---

[44] *L'an V*, p. 127. Nous soulignons. Dans le chapitre d'observations psychiatriques des *Damnés de la terre*, Fanon rapporte ces paroles d'un malade : « Vous voyez, je suis déjà raide comme un mort » ; et le psychiatre d'ajouter qu'il est « constamment tendu, en attente, entre la vie et la mort » (*DT*, p. 349).

[45] Mbembe A. « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (entretien), *Esprit* n° 330 (décembre 2006), p. 119. Le colonisateur est un « sujet marqué par le désir de sa propre mort, mais en tant que cette mort passe nécessairement par celle des autres ; en tant qu'elle est une mort déléguée » (*ibid.*). Dire avec Fanon que le colon est malade de la vie signifie en ce sens que s'il projette son instinct de vie sur le colonisé, ce n'est jamais qu'en soumettant celui-ci à une perpétuelle menace de mort, en décrétant son droit absolu de vie et de mort sur lui.

[46] Mbembe, A. « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes* n° 58 (2007/4), p. 41.

[47] « Racisme et culture », *PRA*, p. 39. Nous soulignons. En Algérie, sont entretenus « la famine endémique, le chômage, la morbidité importante » (*L'an V*, p. 115). Ces formules peuvent évoquer celles du *Manifeste de l'Internationale Communiste* : « Maintenant ce n'est pas seulement la paupérisation sociale, mais un appauvrissement physiologique, biologique, qui se présente à nous dans toute sa réalité hideuse » (*Manifeste et résolution de l'Internationale Communiste*. Paris : Éditions « Clarté », 1919, p. 9). Rompant pour une part avec *Peau noire, masques blancs*, Fanon critique le point de vue psychologique des élites - en l'occurrence de Richard Wright - sur l'aliénation coloniale : « le malheur des masses africaines colonisées, exploitées, asservies, est d'abord d'ordre vital, matériel ; les déchirements spirituels de 'l'élite' sont un luxe qu'elles n'ont pas les moyens de se payer » (Fanon, F. « 'Écoute homme blanc !' de Richard Wright », *El Moudjahid*, n° 47 (3 août 1959). Reproduit dans *El Moudjahid, Organe central du Front de Libération Nationale*, Belgrade : Beogradski grafički zavo, 1962, pp. 393-394). Cet article ne fait pas partie des textes réunis dans *Pour la révolution africaine*, mais nous nous accordons avec Alice Cherki pour l'attribuer à Fanon (cf Cherki, A., *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 156).

[48] *DT,* p. 81.

[49] *L'an V*, p. 115. Sartre écrit quant à lui que la vie du colonisé est un « exil moléculaire à la frontière de la vie et de la mort (…) : il faut que l'Algérien vive puisque le colon a besoin d'un sous-prolétariat mais il

acculturation ; car le refus des techniques médicales de l'occupant ne traduit pas un refus de la vie, une vie en vue de la mort, mais une « passivité plus grande devant cette mort proche et contagieuse »[50]. La scène coloniale est scène mortuaire ; la vie ne saurait s'y définir par son pouvoir d'épanouissement, mais seulement négativement, face à la mort ; elle n'est que ce qui *résiste à la mort*. « Vivre ce n'est point incarner des valeurs », ce n'est que *survivre*[51] : « Vivre c'est ne pas mourir. Exister c'est maintenir la vie »[52]. C'est le discours médical introduit par Bichat qu'évoquent ces réflexions. Pour Bichat, écrit Foucault, la mort est « ce à quoi s'*oppose* la vie et ce à quoi elle s'*expose*, ce qui seul « [donne] à la vie une vérité positive » ; lien fondamental de la vie et de la mort qui est aussi celui du vitalisme et d'un certain *mortalisme*[53]. Ce savoir de la mort reste néanmoins pour Fanon un savoir *en situation*, entièrement dépendant de l'histoire et des politiques coloniales : politique de la vie et connaissance de la vie sont intimement liées. La vie dans les colonies n'est ainsi rien d'autre qu'une lutte pour la vie en tant que *lutte contre la mort* ; une lutte dans laquelle il ne s'agit pas pour le colonisé de prouver qu'il est plus et autre chose que « vie », mais seulement de prouver qu'il n'est pas (encore) mort.

C'est le *besoin* qui gouverne la vie coloniale : « c'est que la seule perspective est cet estomac de plus en plus rétréci »[54]. Et la lutte pour la reconquête de la terre ne devra pas être interprétée comme procédant dès son origine d'une quête de dignité humaine ; ou s'il y a dignité, celle-ci « n'a rien à voir avec la dignité de la 'personne humaine' » ; c'est la dignité du néant, de la *vie nue*. La terre est avant tout nourricière, elle est ce qui « doit assurer le pain » ; or, le colonisé « [meurt] de faim »[55] : « Les rapports de

---

faut qu'il vive à la limite de l'impossibilité de vivre » (Sartre, J.-P. *Critique de la raison dialectique, tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1960, pp. 686-687) ; Ce que montrait déjà Sartre dans ses articles (Sartre, J.-P. « Le colonialisme est un système » *in Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*, *op. cit.*, pp. 25-48) et dans sa préface au *Portrait du colonisé* de Memmi, c'est que le colonialisme repose sur une *économie de la mort* (cf. Kirchmayr, R., Mengozi, C. « Sartre e le retoriche dell'oppressione, Dall''Orfeo Negro' alla 'Prefazione' ai 'Dannati della terra' di Fanon », *aut aut* n° 339 (2008), « Altre Afriche », pp. 104-20).

[50] *L'an V*, p. 115. S'il est cause de cette mort, le colonialisme cherche néanmoins « à être perçu par l'indigène (…) sous la forme d'une mère qui, sans cesse, empêche un enfant fondamentalement pervers de réussir son suicide, de donner libre cours à ses instincts maléfiques » (*DT*, p. 256).

[51] Cf. également Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1984, p. 77.

[52] *DT*, p. 366.

[53] Foucault, M. *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, pp. 147-148.

[54] *DT*, p. 366.

[55] Ibid, pp. 75, 178. « Le sort de la paysannerie nord-africaine est désormais clair : elle meurt de faim. Et ce n'est pas une image » (Lyotard, J.-F. « La situation en Afrique du Nord » *in La guerre des Algériens, op. cit.*, p. 44). « On ne peut pas dire qu'ils vivent : ils subsistent, à la limite de l'épuisement

l'homme avec la matière, avec le monde, avec l'histoire sont, en période coloniale, des rapports avec la nourriture »[56]. Ces réflexions évoquent la trilogie du romancier algérien Mohammed Dib. Le jeune Omar, dans *La grande maison*, « avait terriblement faim, toujours [...]. Subsister, par conséquent, était pour lui l'unique préoccupation »[57]. « J'ai faim, toujours faim »[58], dira-t-il encore dans *L'incendie*. Or, « quand tu dis, le pain : est-ce que cela ne veut pas dire la vie ? »[59]. La vie n'est plus que lutte pour le *pain*[60]. Si Antelme, rappelle Giorgio Agamben, donne à voir l'impossibilité, dans les camps de concentration, « de distinguer les morsures du froid de la cruauté des SS »[61], le corps politique du corps biologique, Fanon, comme Dib, quant à eux, identifient les asservissements biologique et politique : « Misère du peuple, oppression nationale et inhibition de la culture sont une seule et même chose »[62].

Fanon lui-même établit un parallèle entre les camps de concentration et les colonies, lieux d'une lutte animale - une lutte de « volailles » - : « dans les camps de concentration des hommes se sont tués pour un morceau de pain » ; or, en « régime colonial, on peut tout faire pour un kilo de pain ou un misérable mouton… » : « Toute colonie tend à devenir une immense basse-cour, un immense camp de concentration où la seule loi est celle du couteau »[63]. Pour le colonisé, la nourriture n'est jamais seulement, « un résultat du labeur, mais une victoire ressentie comme triomphe de la vie », comme victoire sur la mort. Voler, priver l'autre de son pain, ce ne sont pas des

---

physiologique » (Amrouche, J. E.-M. « Quelques raisons de la révolte algérienne », *op. cit.*, p. 25). Selon Amroucbe néanmoins, « à l'intérieur de cet ordre de la faim, il y a d'autres faims et d'autres soifs : la faim de justice qui brûle les esprits et une faim et une soif plus profondes et de plus noble essence : la faim et la soif de dignité » (*ibid.*, p. 26). Fanon, lui, se refuse à cette hiérarchisation de la faim du corps et de la faim de l'âme ; si une libération « spirituelle » doit advenir, elle s'enracinera dans la libération biologique, elle surgira de la zone de non-vie.

[56] *DT*, pp. 365-366. On voit tout ce qui distingue Fanon de Senghor affirmant de l'homme ouest-africain que « c'est un homme séculairement humilié, moins peut-être dans sa nudité et sa faim que dans sa peau et sa civilisation : dans sa dignité d'homme incarné » (Senghor, L. S. « La voie africaine du socialisme, nouvel essai de définition » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Le Seuil, 1971, p. 294).

[57] Dib, M. *La grande maison*. Paris : Le Seuil, 1996, p. 105. « A moins de mourir de faim, disent les colons, les indigènes ne veulent pas travailler » (*ibid.* pp. 116-117).

[58] Dib, M. *L'incendie*. Paris : Le Seuil, 2001, p. 146.

[59] *Ibid.*, p. 33.

[60] Dont Dib se demande si elle n'est pas déjà lutte politique : « quand, à la maison, tu n'as pas un bout de pain, c'est faire de la politique que de le réclamer ? » (*ibid.*).

[61] Agamben, G. *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Le Seuil, 1997, p. 199.

[62] *DT*, p. 286.

[63] *Ibid.*, p. 365.

transgressions de la loi, « ce sont des tentatives de meurtres »[64], d'où la violence endogène traversant la société colonisée. La lutte pour l'existence s'exerce en deçà de toute *loi*. La vie du colonisé est gouvernée par le pur *instinct de conservation*. Le colonialisme, n'allant sans idéologie primitiviste, a produit matériellement sa propre légitimation : il est *machine à créer du primitif*[65]. Et Fanon ne le conteste pas : le colonisé *est* (a été fait) primitif en chair et en os. Il ne s'agira donc pas tant de défaire le mythe primitiviste – en vertu d'une critique anthropologique - que de dévoiler le primitif en tant que *créature politique*. La philosophie fanonienne de la vie participe d'un déplacement du racisme biologique, d'une subversion de la thèse des « possibilités biologiques limitées du colonisé »[66], non pas niées mais reconduites à leurs causes politiques réelles. Selon Balibar, le renversement anthropologique des théories de la race avait été renversement de la « 'lutte pour l'existence' au profit d'un principe de 'solidarité' »[67]. Or, le renversement du renversement opéré par Fanon signe un *retour à la lutte pour la vie*. Si le primitif est un effet du colonialisme, inversement la lutte anticoloniale signera sa disparition, le devenir homme de l'animal. N'imaginons pourtant pas que dès les premières insurrections, la lutte (naturelle) pour l'existence cèdera entièrement la place à la lutte (politique) pour l'indépendance. Fanon ne craint pas d'affirmer qu'à l'origine (en 1954), le combat des Algériens n'est pas encore combat pour « la liberté, l'indépendance, pour le droit au bonheur »[68] ; il n'est que le fruit d'une *décision biologique*[69].

---

[64] *Ibid.*, p. 366.

[65] « Pour Césaire et Fanon, le colonialisme ne produit pas seulement la *lecture* du peuple colonisé comme arriéré mais aussi l'*effet* lui-même » (Julien, E. « *Terrains de Rencontre*: Césaire, Fanon and Wright on Culture and Decolonization », *Yale French Studies* n° 98 (fall 2000), p. 159).

[66] *DT*, p. 359.

[67] Balibar, É. « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 20.

[68] *L'an V*, « Annexe », p. 177.

[69] *DT*, p. 168. Les articles d'*El Moudjahid* – anonymes, fruit d'un travail collectif, et dont il est donc difficile, et peut-être hors de propos, de savoir la part prise par Fanon à l'écriture – sont à cet égard très significatifs : « devant ce danger de mort, le peuple algérien réagit par une violente prise de conscience vitale (…) La nécessité de survivre engendre chez l'Algérien le désir d'être lui-même » (« Une révolution démocratique, *El Moudjahid*, n°s 12-15 (novembre 1957). Reproduit dans *El Moudjahid, Organe central du Front de Libération Nationale*, *op. cit.*, p. 163). Nous soulignons. Les articles d'*El Moudjahid* regorgent d'arguments vitalistes : bouleversements des formes figées de vie, expression des forces vitales du peuple algérien, unité vitale du mouvement des masses, noyau vital de la nation, etc.

Le retour à l'état de nature et le déplacement postcolonial de l'anthropologie politique

Les « Arabes », « êtres trop frustes et trop instinctifs » ne pouvaient, selon les psychiatres de l'école d'Alger, que rester imperméables aux dons de la civilisation. C'est pourquoi le pouvoir colonial devait limiter sa tâche à la *sanction* des hors-la-loi[70]. Plutôt que se livrer à une critique de ces positions, Fanon décide de se placer sur le terrain de l'ennemi, celui de la *légalité*. C'est qu'il sait que soulever la question de la loi et de l'allégeance à la loi, c'est nécessairement soulever le problème des conditions de possibilité de la communauté politique, ou du moins l'est-ce si l'on souscrit à un schème juridique de la souveraineté, du contrat social, articulé sur une anthropologie politique[71] et une théorie de l'état de nature.

Dans « Conduites d'aveu en Afrique du Nord »[72], Fanon définit l'appartenance à un groupe social comme « reconnaissance réciproque [...] du groupe par l'individu et de l'individu par le groupe ». Pour que l'aveu judiciaire soit possible, il faut que l'individu ait « contracté un engagement » avec le groupe, qu'il ait accepté le *contrat social*[73] qui lui est proposé ; autrement dit, qu'il y ait eu, en termes rousseauiste, « engagement réciproque du public avec les particuliers ». Or, le colonisé rejette le contrat social du colonisateur qui n'est de fait qu'un contrat imposé, un contrat d'esclavage. Fanon s'en remet à Hobbes : « Il y a un pôle moral de l'aveu : ce que l'on nommerait sincérité. Mais il y a aussi un pôle civique et l'on sait qu'une telle position était chère à Hobbes et aux philosophes du contrat social »[74]. La figure de Hobbes traverse la théorie politique de Fanon. Il n'est que de souligner ce fameux argument des *Damnés de la terre* : « Le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence »[75].

---

[70] Porot, A., Arrii, D.-C. « L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien », *op. cit.*, p. 611.

[71] Notion par laquelle il faut entendre non des « constantes anthropologiques présumées », mais « le mouvement continuel d'inclusion et d'exclusion en fonction duquel l'individu a été *imaginé* et *construit*, soit sous l'aspect conceptuel, soit sous l'aspect 'institutionnel', comme citoyen à partir du XVIIème siècle » (Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, op. cit.*, pp. 42-43).

[72] Communication qui participe d'une philosophie postcoloniale du droit en tant que celle-ci adopte le point de vue des « droits de la défense » - en l'occurrence les pratiques d'aveu des inculpés colonisés. Dib place lui aussi au cœur de ses romans la question de la loi coloniale : « ce qu'ils appellent la justice n'est que leur justice. (…) Cette justice est faite contre nous, parce qu'elle n'est pas celle de tous les hommes. Je ne veux pas me soumettre à elle… » (Dib, M. *La grande maison*, *op. cit.*, p. 49).

[73] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1116.

[74] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord. Résumé de communication ».

[75] *DT*, p. 92.

C'est dire que le colonialisme est la ruine de toute communauté politique. Il n'est rien d'autre que *retour à la vie (primitive) à l'état de nature* où règnent l'affrontement des désirs et des appétits, la violence. L'état de nature n'est plus le passé immémorial du pouvoir (droit) politique, il en est un effet. Il n'est plus origine, mais devenir. C'est cette « réduction à moins d'humain [qui], dit Cherki, engendre la violence »[76] du colonisé.

La décision biologique d'affronter le colonisateur sera suscitée par une découverte fondamentale : « Le colonisé, donc, découvre que sa vie, sa respiration, les battements de son cœur sont les mêmes que ceux du colon. Il découvre qu'une peau de colon ne vaut pas plus qu'une peau d'indigène »[77]. Cette égalité ne se situe encore en rien sur le plan des valeurs, de la culture, de la dignité humaine. Elle n'est rien d'autre que cette égalité que Hobbes révélait au sein de l'état de nature, désignant cette capacité équivalente pour chacun de nuire aux autres, sans qu'aucune maîtrise définitive ne puisse s'établir ; égalité qui assurait donc la permanence de la guerre de tous contre tous. C'est en deçà de toute citoyenneté, du point de vue de ceux qu'elle exclut, de ses rebuts, que le colonisé revendique son égalité. Ainsi que lui avait suggéré son ami martiniquais d'enfance, l'avocat Marcel Manville, c'est comme « État de non-droit », règne de la pure force, que Fanon conçoit la situation coloniale[78]. Or, force ne fait pas droit, d'où la légitimité - ou non-illégitimité - de la désobéissance et de la révolte. La résistance à l'oppression est un droit naturel, mais ce d'abord au sens d'un *droit de la vie nue* - un droit du néant plutôt qu'un droit de l'homme - en deçà de tout droit politique. Mais thématiser la vie nue, revenir à l'état d'avant l'État, état de naissance de l'individu[79], c'est aussi stratégiquement pour Fanon dépouiller l'homme colonisé des vêtements que revêt l'homme-citoyen européen, le *démasquer*, et ainsi rendre concevable une rupture radicale avec l'Europe. Sa reprise du schème juridique de la communauté politique n'est en rien répétition du mode européen de souveraineté et de citoyenneté. Il en est au contraire la contestation, l'espoir d'un recommencement, l'appel à un nouveau contrat, à une réinvention anthropologique.

---

[76] Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 313. C'est selon Cherki ce qui situe Fanon à « distance de Sorel ou d'Engels » (ibid). Si avant que ne s'inaugure la lutte de libération nationale, la violence du colonisé pouvait être jugulée, c'est parce que, à nouveau en accord avec Hobbes, le colonisé demeurait sous l'empreinte de la crainte du colonisateur qui, lui, ne se privait pas d'exercer sa violence.

[77] *DT*, p. 76. Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, op. cit.*, p. 54.

[78] Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 125. Le droit dans les colonies est un « droit (…) fondé sur la force, et par conséquent illégitime » (Amrouche, J. E.-M. « Ce que parler veut dire » *in Un Algérien s'adresse aux Français, op. cit.*, p. 107). Sur le parcours de Manville, cf. Manville, M. *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan, 1992.

[79] Cf. Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, op. cit.*, p. 43.

Donner un sens à sa mort – la violence vitale

Si l'agonie coloniale, l' « annexion par la force de la matière, la matière de la mort et la matière du besoin, dit Mbembe, […] constitue […] le temps d''avant la vie', la 'grande nuit' de laquelle il faut sortir »[80], cette mort n'en pénètre pas moins les débuts de la lutte anticoloniale, car pour le colonisé dit Fanon il n'est « plus question [...] de donner un sens à sa vie mais d'en donner un à sa mort »[81]. Mais la lutte anticoloniale ne met-elle pas ainsi bel et bien fin à la pure et simple lutte pour la vie ? Car ne repose-t-elle pas ainsi sur une acceptation consciente de la mort ? Sartre témoigne de cette apparente mutation : le colonisé sait « qu'il sera tué », il en « a la certitude », mais « il a vu tant d'agonies qu'il veut vaincre plutôt que survivre ». Il est *mort-en-puissance* : « Nous trouvons notre humanité en deçà de la mort et du désespoir, il la trouve au-delà des supplices et de la mort »[82]. Est-ce parce qu'enfin il a accepté d'*incarner sa mort* que le colonisé peut se libérer ? Ne devient-il pas plus encore le véritable sujet de la lutte hégélienne, bien plus que « nous » (Européens) qui méconnaissons la mort ? Si Sartre avait mis en question le primat heideggérien de la mort[83], il n'en reconduit pas moins la pensée de Fanon à un *mortalisme* dont on peut se demander s'il lui est fidèle. Sans doute ignorait-il la différence qu'avait tracée le psychiatre martiniquais dans *L'an V de la révolution algérienne* entre les *fidayîn* – combattants urbains du FLN - et les « déséquilibrés anarchistes rendus célèbres par la littérature »[84]. « Le 'terroriste' [...] laisse entrer la mort dans son âme. C'est avec la mort qu'il a désormais rendez-vous ». Le *fidaï*, lui, « a rendez-vous avec la vie de la Révolution, et sa propre vie »[85]. Sartre a renversé l'argument fanonien - intimement lié à la propagande du FLN[86] ; car « à aucun moment [le fidaï] ne choisit la mort »[87].

---

[80] Mbembe, A. « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *op. cit.*, p. 49.

[81] *L'an V*, « Annexe », p. 177. Fanon se réfère de fait aux témoignages de réfugiés algériens cités dans l'introduction de *L'an V de la révolution algérienne* : « 'Avoir un fusil, être membre de l'armée de Libération Nationale est la seule chance qui reste à l'Algérien de donner à sa mort un sens. La vie sous la domination, depuis longtemps est vide de signification…' » (*L'an V*, p. 9).

[82] Sartre, J.-P., « Préface » à DT, pp. 53-54.

[83] « Ainsi la violence est une méditation de la mort » (Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983, p. 182).

[84] *L'an V*, p. 40.

[85] *L'an V*, p. 41.

[86] Ces passages de *L'an V de la révolution algérienne* proviennent en effet d'un article d'*El Moudjahid* (n°9, 20 août1957), non repris dans *Pour la révolution africaine*. Et les thèses de Fanon sont d'une certaine manière la simple explicitation de ces paroles du sous-lieutenant Bilal : « Nous, militants du

Donner un sens à sa mort, « sourire devant la mort », c'est *aimer la vie*[88]. La violence à laquelle en appelle Fanon n'est-t-elle pas ce que Benjamin désigne comme *violence divine,* une « violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie »[89] ?

C'est « dans ce facteur apparemment mystérieux qu'il appelle la 'vie' » que Marx, argue Chakrabarty, enracinait la résistance au capital[90]. Et l'historien indien de souligner l'influence, peu étudiée à ce jour, du vitalisme du XIXème siècle sur la formation intellectuelle de Marx. Ce dernier héritait cependant avant tout de Hegel thématisant la vie comme « 'lutte permanente' contre la possibilité du démembrement, cette menace que la mort fait peser sur l'unité du corps vivant »[91]. Mais, rappelle Sandro Mezzadra, la mort - de la vitalité immédiate - n'en signait pas moins pour Hegel le devenir (la « procession ») de l'Esprit. Or, de là pouvait procéder l'insatisfaction de Marx à l'égard de sa propre « incorporation du concept de vie de Hegel »[92], en tant qu'encore subordonné au concept de mort. Toutes choses égales par ailleurs, n'est-ce pas une telle insatisfaction que Fanon, lecteur de Kojève, ressent à son tour ? C'est dès lors une théorie vitaliste des luttes de libération comme combat contre les puissances de mort du colonialisme qu'il va bâtir… mais aussi contre l'anti-vitalisme de la civilisation et le mortalisme des théories européennes de la révolution. Pour leur échapper, il opposera à cette angoisse et ce désir de mort qui marquaient l'esclave hégélien - se libérant, non par une lutte à mort, mais par le travail - l'affrontement de la mort *en chair et en os*, L'esclave fanonien préfèrera le suicide réel

---

F.L.N., acceptons de mourir parce que nous aimons la vie » (*La révolution algérienne par les textes*, documents du F.L.N., présentés par André Mandouze. Paris : F. Maspero, 1961, p. 25).

[87] *L'an V*, p. 41.

[88] « À propos d'un plaidoyer », *PRA*, p. 83 ; *DT,* p. 352. Fanon écrivait dès 1950 à son frère Joby : « Je crois, en définitive, qu'un homme aura toujours à choisir entre la vie et la mort. On dit que l'homme est grand parce qu'il accepte de mourir. Mais mourir n'est rien. La grandeur de l'homme est peut-être dans son acceptation de la vie » (Fanon, F. cité par Fanon, J. *Frantz Fanon, De la Martinique à l'Algérie et à l'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2004, p. 138).

[89] Benjamin, W. « Critique de la violence » *in Œuvres I.* Paris : Gallimard, 2000, pp. 238-239. Cette violence s'oppose à la violence mythique qui s'exerce « contre la vie pure et simple » (*ibid.*) ; cf. Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real », *op. cit.*.

[90] Chakrabarty, D. *Provincialiser l'Europe*, *op. cit.*, p. 113. « Selon cette approche vitaliste, la vie, dans toute sa capacité biologique/consciente à effectuer une activité volontaire (…) est l'excès dont le capital a besoin, mais que, en dépit des procédures disciplinaires qu'il déploie, il est impuissant à totalement contrôler ou domestiquer » (*ibid.*).

[91] *Ibid.*, p. 114.

[92] Mezzadra, S. « How Many Histories of Labor? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism », conférence *After Europe : Postcolonial Knowledge in the Age of Globalization*, University of Chicago (March 12th 2010).

au suicide différé de l'esclave kojévien, la mort biologique à la poursuite de la non-vie de la servitude[93]. « Ce que nous avons ici, n'est pas une simple critique de la dialectique Maître-Esclave, écrit Mellino, mais sa reconfiguration radicale à la lumière de la 'situation coloniale' »[94].

L'effort de Fanon pour enraciner la révolution algérienne dans une lutte pour la vie n'est-il pas enfin la raison du rôle fondamental qu'il confère à la violence ? Ainsi que le psychanalyste Jean Bergeret le souligne, le terme de « violence » est issu des radicaux indo-européens renvoyant à l'idée de « vie », de « vital » : « la violence apparaît comme liée à la notion même de vie. La violence, en quelque sorte, c'est la vie »[95]. Elle est d'abord violence naturelle, relevant de l'instinct de vie en tant qu'instinct de survie, légitime défense. « Pour le colonisé, écrit Fanon, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon »[96]. Porter « la vie à la Révolution » équivaut à « [porter] la mort à l'ennemi »[97]. L'épreuve de la vie est épreuve de la violence : celle-ci *donne vie* en *donnant la mort*. Est-ce à dire que la violence fanonienne, pour puiser ses racines dans un instinct de (sur)vie, ne sera que ce geste immédiat, spontané, animal, de défense de la vie ? Non : « le colonisé [...] n'a pas pris seulement les armes parce qu'il mourait de faim et qu'il assistait à la désagrégation de sa société mais aussi parce que le colon le considérait comme une bête, le traitait comme une bête »[98]. Il faut renverser l'ordre des raisons : si le vitalisme fanonien est la source de sa théorie de la violence, c'est cette dernière qui, en retour, parachève sa philosophie (révolutionnaire) de la vie.

---

[93] Ce qui ne peut manquer d'évoquer le personnage de Margaret Garner dans le *Beloved* de Toni Morisson, préférant tuer sa fille que la livrer à la mort-dans-la-vie de l'esclavage (Morrison, T. *Beloved*. Paris : C. Bourgois, 2005) ; ou encore la figure de Frederick Douglass pour qui, écrit Gilroy « l'esclave préfère activement la possibilité de la mort à la prolongation des conditions inhumaines qui fondent l'esclavage des plantations » (Gilroy, P. *L'Atlantique noire, Modernité et double conscience*, *op. cit.*, p. 94). Or, dans la lutte contre son maître, Douglass se défaisait précisément de la peur de mourir ; et c'est au contraire le maître (Covey) qui se révèle effrayé par la résistance de l'esclave (cf. Boxill, B. R. « The fight with Covey » *in* Gordon, L. R. (ed.) *Existence in Black, op. cit.*, pp. 273-290).

[94] Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real ». Or, si cette dialectique est une « précondition de la modernité et de son discours d'émancipation », « de l'humanisme européen et de la philosophie européenne de l'histoire », alors il faudra lire « l'argument fanonien comme une critique radicale de la 'citoyenneté moderne' » (*ibid.*).

[95] Bergeret, J. *La violence et la vie, La face cachée de l'oedipe*. Paris : Payot & Rivages, 1994, p. 9.

[96] *DT*, p. 126.

[97] *L'An V*, p. 40.

[98] *DT*, p. 178.

2) Aux origines de la violence – un point de vue économique-énergétique

Agressivité et tension musculaire (le corps politique 2)

La topologie psychique esquissée par Freud dans *Malaise dans la civilisation* reposait sur une nette division du « dedans » et du « dehors » de la communauté : entre les semblables, la civilisation exige l'*amour* (et l'identification) ; envers les autres, elle permet l'*agressivité* (et la projection). La situation raciale et coloniale brouille ce partage. Le colonisé fait face à un *« double pouvoir »*[99]. Le clivage colonial maintient à la fois la division *et* la coexistence. Même s'il se refuse au contrat social du colonisateur, le colonisé n'en reste pas moins soumis à lui. Il est toujours à la fois *à l'intérieur et en dehors* de la société blanche : « intégralement une part de la [civilisation européenne] et pourtant, beaucoup plus significativement, une de ses parts rejetées »[100] disait Du Bois. Quel est alors le devenir de l'agressivité ? L'identification au Blanc la jugule et engendre, dit René Ménil, le « retour vers le nègre même de son agressivité laquelle [...] [revient] l'étrangler dans sa propre conscience »[101]. « Par une sorte d'introjection, argue Fanon, l'agressivité du Noir se retourne contre le Noir »[102]. Cette agressivité trouve aussi à se décharger sur le semblable. Si pour Freud, l'identification commune au chef apaisait les tensions entre individus[103] et si le report de l'instinct agressif sur l'étranger facilitait la « cohésion de la communauté »[104], au contraire, pour Fanon, l'identification commune au maître blanc, à l' « étranger », l'identification à un agresseur commun, devient source d'une agressivité se déployant au sien du groupe racialisé lui-même[105] ; le schéma freudien de distribution de l'amour

---

[99] Cf. *L'An V*, pp. 116-119.

[100] Du Bois, W. E. B. *Dusk of Dawn : An Essay toward an Autobiography of a Race Concept*, cité par Zamir, S. *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 3. L'expérience de cette double appartenance et exclusion - indice de la double conscience - est aussi le problème fondamental soulevé par Wright. Que l'on pense au titre évocateur de son roman *The Outsider*.

[101] Ménil, R. « Situation de la poésie aux Antilles », *op. cit.*, p. 132.

[102] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 9.

[103] Cf. de Mijolla, A. (dir.) *Dictionnaire international de psychanalyse*. *op. cit.*, « Identification », pp. 810-814.

[104] Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 68.

[105] Wright ne cesse d'en témoigner (Cf. par exemple Wright, R. *Un enfant du pays*. *op. cit.*, p. 39). Pour Wright, « l'identité raciale ne garantit rien en termes de solidarité ou d'association fraternelle dans les

et de l'agressivité se voit ainsi contesté par cette attention portée sur la *part exclue* de la civilisation.

« Souvent l'ennemi du nègre n'est pas le blanc, mais son congénère »[106]. Cela, Fanon l'expose dans *Peau noire, masques blancs*, en prenant appui sur la psychologie d'Adler. L'Antillais est hanté par son infériorité-supériorité, il est *comparaison*[107] : « Il est toujours question de *moins* intelligent que moi, de *plus* noir que moi, de *moins* bien que moi »[108]. Toute « position de soi », toute valorisation y est tributaire de l'effondrement de l'autre, de sa « dévalorisation », son « expulsion », sa « négation ». Les rituels de comparaison sont des rituels agressifs, traversés par un « désir de dominer l'autre ». C'est « agressivement » que les Antillais se comportent les uns envers les autres[109], agressivité qui n'est encore qu'ersatz de lutte, substitut défensif d'une violence qui ne parvient pas à se libérer. « La société antillaise est une société nerveuse », « le Martiniquais est un nerveux »[110]. Cette nervosité est *hypersensibilité*, *éréthisme affectif*[111], excitation maladive, irritation et tension de tous les instants. Glissant dira à propos de sa première rencontre avec Fanon en 1946 : « Il était comme un *écorché vif* [...], il était comme tous les Antillais de l'époque un *peu à vif* »[112]. Glissant convie significativement l'image de la *désépidermisation*. Or, l'éréthisme est lié chez Fanon à la substitution du schéma épidermique racial au schéma corporel. C'est

---

conditions d'extrême privation et de tension qui délimitent pour les Noirs le monde moderne » (Gilroy, P. *L'Atlantique noire, Modernité et double conscience*, *op. cit.*, p. 241).

[106] « Antillais et Africains », *PRA*, p. 27.

[107] « Les nègres sont comparaison » (*PNMB*, p. 170) ; « La société antillaise (…) est une société 'comparaison' » (*ibid.*, p. 172) ; ce que disait déjà Cournot : « avec ça, ils sont très comparaison » (Cournot, M. *Martinique*, *op. cit.*, p. 14). Fanon ne fait pas qu'emprunter à Adler; il fait aussi passer un créolisme sur le plan conceptuel, car être « comparaison » (« konparézon ») signifie en créole martiniquais être hautain, prétentieux ; un créolisme à l'aide duquel Fanon rend compte de cette joute dans laquelle justement « ce sont des 'créolismes' qu'on lance au dangereux » (*PNMB*, p. 171).

[108] *PNMB*, p. 171. Nous soulignons.

[109] *PNMB*, p. 171. Certes, cette agressivité est ouatée d'ironie, celle-ci étant aux Antilles « un mécanisme de défense contre la névrose » (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 29) ; et l'agressivité est elle-même « mécanisme passionnel permettant d'échapper à la morsure du paradoxe » (« Racisme et culture », *PRA*, p. 49). Mais à cette morsure s'en substitue une autre : « le nègre français est condamné à mordre et à se mordre » (*PNMB*, p. 179). Si dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon soutient encore, pour reprendre les mots de Freud « l'existence d'un instinct agressif, spécial et autonome » (Freud, S. *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 71 ; *PNMB*, p. 33), ce problème ne le retiendra guère plus ensuite car l'agressivité du colonisé sera conçue avant tout comme effet des agressions du colonisateur.

[110] *Ibid.*, p. 172. Cf. Adler, A. *Le tempérament nerveux, op. cit.*

[111] *PNMB*, p. 124.

[112] Glissant, É. « Un nouveau sens d'humanité pour les pays du Sud », *Antilla Special* n° 23 (1961), « 1961-1991, 30 ans d'absence, Que nous reste-t-il de Frantz Fanon ? », p. 39. Nous soulignons.

encore à l'idée de l'atteinte à la surface corporelle-psychique qu'il fera appel dans *Les damnés de la terre* ; « l'affectivité du colonisé est maintenue à fleur de peau comme une plaie vive qui fuit l'agent caustique » ; le monde colonial est traversé par une « violence à fleur de peau »[113].

Mais c'est plus encore dans les *muscles* du colonisé que se manifeste, corporellement, son extrême sensitivité : « Cette violence du régime colonial n'est pas seulement vécue sur le plan de l'âme, mais aussi sur celui des muscles, du sang »[114]. La contraction musculaire est *réflexe*[115] immédiat de défense C'est une réaction à l'égard de tous les modes de présence du colonisateur. Face au médecin européen, « le corps du colonisé est [...] rigide. Les muscles sont contracturés »[116]. La confrontation aux « valeurs occidentales » fait naître « une sorte de raidissement, de tétanie musculaire »[117] ; « le colonisé se trouve dans un état de tension permanente. [...] Dans ses muscles, le colonisé est en attente », il « entretient un tonus musculaire de tous les instants ». Son agressivité demeure bloquée, retenue dans son corps ; « agressivité sédimentée dans ses muscles », en continuelle *charge*[118], que Fanon désigne comme *violence intérieure*[119], violence inhibée par la crainte, selon un schéma hobbesien. « Contracture permanente de muscles puissants qui ont peur de se dénouer »[120], poursuit Sartre dans sa préface. L'énergie agressive du colonisé s'intensifie proportionnellement aux agressions du colonisateur : sa « puissance est égale à celle de la pression qui s'exerce sur eux »[121].

La rigidité du corps avait écrit plus tôt Fanon à propos de la catatonie dans *Trait d'Union* - journal intérieur de l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban - est celle d'un *corps substantialisé*, un « corps qui s'acharne à n'être que corps »[122]. Dans la littérature

---

[113] *DT*, p. 102. Cf. également p. 87.

[114] *L'an V*, « Annexe », p. 176.

[115] *DT*, pp. 266. Sur l' « activité musculaire », cf. déjà *Thèse de psychiatrie*, pp. 30-31.

[116] *L'An V*, p. 113.

[117] *DT*, p. 73.

[118] *Ibid.*, pp. 83-84. À propos des troubles psychiques de guerre, Fanon écrit : « Cette forme particulière de pathologie (la contracture musculaire généralisée) avait déjà retenu l'attention avant le déclenchement de la Révolution. Mais les médecins qui la décrivaient en faisaient un stigmate congénital de l'indigène » (*DT*, p. 346).

[119] *L'an V*, « Annexe », p. 176.

[120] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 47.

[121] *Ibid.* Cette énergie, impuissante à se libérer, trouve un dérivatif dans les rêves physiologiques : « les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs » (*DT*, p. 82).

[122] Fanon, F. « Rôle thérapeutique de l'engagement », *Trait d'Union* (27 mars 1953), Archives Frantz Fanon, IMEC.

psychologique, dans la médecine psychosomatique notamment, Fanon avait appris que l'absence d'une décharge des tendances psychiques dans l'action s'accompagnait de « réactions compensatrices : vaso-motrices, endocriniennes, ou du tonus musculaire ». Ce que dévoile l'hypertension, ce sont des « sentiments agressifs, de révolte, de colère *jamais* exprimés »[123], camouflés. La médecine psychosomatique s'inscrivait, de l'aveu du Dr Nacht, dans une *perspective énergétique freudienne*, adoptant son *point de vue économique*[124], un point de vue qu'à son tour Fanon fait sien[125].

Par ailleurs, lorsqu'il soulevait dans sa thèse la question suivante : « Faut-il décrire une contracture affective et caractérielle corrélative de la contracture musculaire ? »[126], Fanon se référait, fût-ce de seconde main, à Wilhelm Reich qui avait introduit en psychanalyse le concept de *cuirasse caractérielle*, « mécanisme de défense permanent contre les excitations et l'angoisse » qui, inhibant la circulation des énergies, était synonyme de blocage affectif, de contraction, rendant impossible tout don et tout amour ainsi que toute manifestation d'une agressivité condamnée à se retourner contre le *moi*. Or, ajoutait Reich, « nous rencontrons la fonction de la cuirasse aussi sous forme d'attitudes musculaires permanentes », sous la forme « d'un accroissement de la tonicité et même d'un raidissement de la musculature »[127]. La nervosité est « en réalité une hypersensibilité des muscles trop tendus »[128]. La cuirasse musculaire inhibe les « fonctions vitales ». Ainsi, la tension musculaire du colonisé n'allait-t-elle pas pour

---

[123] Nacht, S. « Introduction à la médecine psycho-somatique », *op. cit.*, pp. 64, 72. De telle manière que devait être analysé « le 'langage des organes' à travers lequel se répandrait le courant de l'énergie de tendances psychiques empêchées de se réaliser sur le plan d'une action adaptée » (*ibid.*, p. 72). Cf. également sur la « projection somatique et musculaire de l'inquiétude », Fanon, F. « Étrangeté et familiarité de l'espace. La dépersonnalisation » (19... ?), Archives Frantz Fanon, IMEC).

[124] Dans leurs *Études sur l'hystérie*, Freud et Breuer rendait compte de l'hypersensibilité et de la nécessité d'une « décharge motrice » comme compensation des poussées d'excitation. Au contraire, lorsque « ces réactions sont entravées ou impossibles, d'autres, entièrement impropres, les remplacent » (Freud, S., Breuer, J. *Études sur l'hystérie*, *op. cit.*, p. 161).

[125] Il emprunte également aux recherches sur les névroses de guerre, en particulier à Ferenczi qui met l'accent sur l'hypersensibilité des névrosés de guerre. Cf. Ferenczi, F. « Deux types de névroses de guerre (hystérie) » *in Psychanalyse II, Œuvres complètes, tome II : 1913-1919*. Paris : Payot, 1970, pp. 238-252 ; Ferenczi, F. « Psychanalyse des névroses de guerre » *in Psychanalyse III, Œuvres complètes, tome III : 1919-1926*. Paris : Payot, 1974, pp. 27-43.

[126] *Thèse de psychiatrie*, p. 14.

[127] Reich, W. *L'analyse caractérielle*. Paris : Payot, 1971, pp. 287-288. Il y a « identité de la cuirasse caractérielle et de l'hypertension musculaire ». Il y a « identité de la fonction psychique et somatique » (*ibid.*, pp. 288-289), « unité indissoluble » de la « rigidité psychique et [de] la rigidité somatique » (*ibid.*, pp. 292-293).

[128] *Ibid.*, p. 308.

Fanon être l'incarnation de sa mort-dans-la-vie, cette *mort faite corps* ? Non, ou pas seulement, car lui apprenait aussi Reich, il ne fallait pas confondre la tension qui « s'éternise », la stase des énergies, avec cette autre tension musculaire qui est préparation à l'action : « les muscles se chargent de tonicité, s'apprêtent à l'action motrice, à la contraction et à la décontraction »[129]. Or, le colonisé se prépare de tout temps à la lutte et si sa tension elle aussi s'éternise, ce n'est que dans la mesure où règne encore la crainte de la puissance du colonisateur. La tension musculaire du colonisé, quoique encore réflexe quasi-pathologique, n'en est pas moins déjà le signe d'une *résistance vitale* à la mort coloniale[130], d'une lutte contre la pétrification, contre « l'apathie si universellement signalée des peuples coloniaux »[131], cet état d'étrangeté à toute affection sensible.

Outre ces sources théoriques, c'est la littérature africaine-américaine qui marque le discours fanonien ; c'est la figure de Bigger Thomas dans *Un enfant du pays* de Wright ; ce sont plus encore les protagonistes des romans policiers de Chester Himes. Ce que dévoile Himes, dit Fanon, c'est que « la dominante à Harlem est l'agressivité »[132]. Et il est sans cesse question chez le romancier américain de muscles bandés, de tressaillement spasmodique des muscles, de leur saillie, de leur paralysie et de leur douleur, de leur rigidité et leur contraction, de leur tension ou de leur pétrification, etc. : « Il fut aussitôt sur le qui-vive, tous ses nerfs et tous ses muscles tendus »[133]. L'*écriture musculaire* de Himes est également celle de Fanon dans *Les damnés de la terre*. Mais le psychiatre martiniquais est également tributaire, paradoxalement à première vue, du discours de la négritude. Rabemananjara soulignait lors du *1er Congrès international des écrivains et artistes noires* que ces seules qualités que le Blanc reconnaissait au Noir, « la puissance émotionnelle, la force de vitalité » relevaient beaucoup moins de l'intelligence que de « la richesse de l'imagination et de

---

[129] *Ibid.*, p. 291.

[130] C'est aussi que de la Martinique à l'Algérie, la signification de la culpabilité s'est transformée. Le colonisé algérien, bien qu'en permanence « présumé coupable », reste étranger à tout complexe de culpabilité ; cette dernière « n'est pas une culpabilité assumée, c'est plutôt une sorte de malédiction (…). Il est dominé, mais non domestiqué. Il est infériorisé, mais non convaincu de son infériorité » (*DT*, p. 83). En d'autre termes, il ne « 'reconnaît' pas » le vainqueur, « ne le nomme pas » (Djebar, A. *L'amour, la fantasia*. Paris : Le livre de poche, 2008, p. 83). Si dans les faits il est esclave, s'il a conscience de sa servitude, il n'a pas pour autant une conscience servile.

[131] « Racisme et culture », *PRA*, p. 41.

[132] *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 9.

[133] Himes, C. *Dare-Dare*. Paris : Gallimard, 2004. p. 224.

la sensibilité, [de] la *tension musculaire* »[134]. Or, ces « qualités » sont celles qu'en vertu d'un retournement du stigmate Senghor attribue à son tour au Noir. Senghor entend « partir du corps ». Dire que l'émotion est nègre c'est dire que la « réaction musculaire », les « réflexes », sont plus « spontanés, *vécus* » chez le « Négro-Africain »[135] que chez le Blanc. C'est en tant que philosophie des forces vitales que Placide Tempels avait rendu compte de l'ontologie bantoue. Et tandis que Césaire condamnait les thèses du « Révérend Père », Senghor lui s'en recommandait et les généralisait : « Le Nègre identifie l'*être* à la vie ; plus exactement, à la *force vitale* »[136] ; son existence est « ex-pression de sa force vitale »[137]. Senghor défend un énergétisme vitaliste : « Pour les Négro-Africains, [la vie] est une force, une matière vivante, c'est-à-dire capable d'accroître son énergie ou de la perdre, de se *ren-forcer* ou de se '*dé-forcer*' »[138]. Or, ce point de vue économique est aussi celui de Fanon, mais la différence capitale réside en ceci qu'il ne traduit pour lui aucune « métaphysique africaine » ; il n'est de mise que parce que la situation coloniale est une lutte pour la vie, parce que le colonisé est réduit à la vie nue. Fanon s'inspire de la négritude, mais ceci pour la *défaire* en la dépouillant de tout culturalisme et de tout racialisme. La conception fanonienne est une *répétition parodique* de l' « émotionalisme » de Senghor, car si ce dernier a raison de poser que le Noir *est* émotion, il faut se garder de se féliciter de cette sensibilité inouïe qui n'est de fait qu'une défense corporelle spontanée contre l'assujettissement. L'émotion nègre est avant tout sensibilité maladive à laquelle il faudra mettre fin.

Ce que montre par ailleurs Fanon, c'est qu'au-delà d'un certain seuil d'intensité, les énergies agressives doivent bel et bien se décharger ou être converties[139]. Son

---

[134] Rabemananjara, J. « L'Europe et nous », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 24. Nous soulignons.

[135] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *op. cit.*, pp. 253, 257.

[136] Senghor, L. S. « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 53.

[137] *Ibid.* La différence du Blanc et du Noir est une différence vitale : « chez l'Européen, les fils des sens conduisent au cœur et à la tête ; chez le Négro-africain, au cœur et au ventre, à la racine même de la vie » (*ibid.*, p. 58). À propos des relations de Senghor au bergsonisme, cf. Bachir Diagne, S. *Bergson postcolonial, L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqba*l. Paris : CNRS Éditions, 2011.

[138] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *op. cit.*, p. 260.

[139]Ce point de vue économique était déjà le sien dans *Peau noire, masques blancs* : « Dans toute société, dans toute collectivité, existe, doit exister un canal, une porte de sortie par où les énergies accumulées sous forme d'agressivité, puissent être libérées » (*PNMB*, p. 118).

agressivité, « le colonisé va la manifester d'abord contre les siens »[140]. Le psychiatre martiniquais prolonge les réflexions de *Peau noire, masques blancs*, mais les conséquences de cette agressivité sont à présent autrement plus tragiques. « L'étonnante criminalité nord-africaine » retient l'attention, fascine même, les psychiatres coloniaux qui la font dépendre d'une « agressivité congénitale », une « agressivité à l'état pur »[141]. Pour Fanon, elle n'est rien d'autre qu' « une des voies par où se libère la tension musculaire du colonisé »[142], se « lançant à muscles perdus » dans des cycles de vengeance. Fanon qualifie ces comportements de « réflexes de mort en face du danger », de *suicide collectif*[143]. Lutter contre la mort, ce n'est encore que choisir *sa* mort, *mourir entre soi*, tuer son prochain et accepter la possibilité d'être tué par lui ; mort incarnée qui ne promet aucune émancipation, mais en vertu de laquelle au contraire « la vie et la domination [du colon] se trouvent consolidées »[144]. D'autres voies de *dérivation* - de « canalisation », de « transformation », d' « escamotage » - de l'énergie agressive sont empruntées par le colonisé, au premier rang desquels la religion, source d'un fatalisme qui produit une rééquilibration intérieure, annule toute tension. Le colonisé « accède à une sérénité de pierre » ; il choisit la *mort psychique*. Mais « entre-temps, cependant, la vie continue », on ne saurait mourir si aisément. Les « inhibitions à son agressivité », le colonisé les puise alors dans le rappel des « mythes terrifiants ». C'est enfin dans les rituels de danse et de possession que « l'agressivité la plus aiguë, la violence la plus immédiate » est détournée ; ces rituels sont avant tout *démonstration musculaire*, *orgie musculaire*[145] ; l'agressivité y peut « sourdre volcaniquement », les meurtres multiples imaginaires y ont libre cours.

---

[140] *DT*, p. 83. Il « [plonge] dans le sang fraternel » (*ibid.*, p. 85). « Plus vous êtes sensible, dit Himes, (…), plus vous êtes susceptibles d'éclater dans la violence » (Fabre, M., Skinner, R. E. (ed.) *Conversations with Chester Himes*. Jackson : University Press of Mississipi, 1995, p. 140). Cf. également Wright, R. *Un enfant du pays*. *op. cit.*, p. 41.

[141] *DT*, p. 357. Elle intéresse aussi « ces magistrats, ces policiers, ces médecins [qui] dissertent très sérieusement sur les rapports de l'âme musulmanes et du sang » (*ibid.*, p. 354).

[142] *Ibid.*, p. 85.

[143] *Ibid.*, p. 89. D'une certaine manière, si pour Freud la mise en tension de la musculature signait la mutation de la pulsion de mort en pulsion de destruction, la première s'intensifie au contraire ici pour se faire pulsion d'auto-destruction.

[144] Ibid, p. 85.

[145] *Ibid.* pp. 85-88. L'on pourra penser ici au film de Jean Rouch, *Les maîtres fous* (1955) qui avait été précédé en 1948 par une *Initiation à la danse des possédés*.

De la contre-violence – une érotique de la libération

Fanon donne lieu à une *économie (politique) de la violence* en tant que théorie psychosomatique de la circulation et de la stase des énergies agressives, des *forces de mort* en situation coloniale, de leur charge et de leur décharge, de leur distribution et de leur confrontation. Et Hardt et Negri d'évoquer à juste titre le *système thermodynamique* de la violence fanonienne[146]. Ces énergies cheminent de corps en corps, courent de *corps à corps* : « Quelles sont les forces qui, dans la période coloniale, proposent à la violence du colonisé de nouvelles voies, de nouveaux pôles d'investissement »[147] ? Certes, la violence du colonisé n'est encore qu' « atmosphérique » ; mais déjà, dit Fanon, « elle s'achemine ». Hobbes fondait son anthropologie politique sur une *mécanique des corps* et le psychiatre martiniquais lui-même fait appel à des métaphores mécaniques : « nous avons vu dans le développement de [la] maturation [de la violence] que beaucoup de courroies la prennent en charge et la mènent à la sortie »[148]. Mais c'est plus exactement dans une *énergétique des corps* que Fanon enracine sa théorie de la décolonisation en tant qu'avènement d'une communauté politique depuis cet état de nature qu'est la colonisation.

« Mais comment passons-nous de l'atmosphère de violence à la violence en action ? Qu'est-ce qui fait exploser la marmite »[149] ? Fanon répond logiquement par un argument énergétique : la tension entre colonisateurs et colonisés est devenue si vive, règne une telle intensité agressive que « le coup part tout seul car les nerfs sont fragilisés [...], on est sensible de la gâchette. Un incident banal et le mitraillage commence »[150]. Débute enfin la « grande confrontation », l' « affrontement décisif et meurtrier des deux protagonistes », la lutte pour la vie et la mort. La violence du colonisé n'est, dit Fanon, que « réaction à la violence première du colonialiste » ; puisque le seul langage du colonisateur est un langage de pure violence, « le colonisé choisit la contre-violence »[151]. Sartre écrit dans sa préface : « ce n'est pas d'abord *leur*

---

[146] Hardt, M., Negri, A. *Commonwealth,* Cambridge : Belkknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 29.

[147] *DT*, p. 90. Prolongeant les réflexions de *Peau noire, masques blancs*, Fanon thématisera la violence anticoloniale comme corps à corps : « La praxis qui les a jetées dans un corps à corps désespéré confère aux masses un goût vorace du concret » (*ibid.*, p. 128).

[148] *Ibid.*, p. 102. Chaque individu devient « maillon violent [d'une] grande chaine (*ibid.*, p. 126).

[149] *Ibid.*, p. 102.

[150] *Ibid.*, p. 103.

[151] *DT*, p. 126. Cf. également p. 69.

violence, c'est la nôtre, retournée, qui grandit et les déchire »[152]. C'est un effet boomerang, un singulier « retour des choses » dit Fanon. La violence sur les corps engendre spontanément la (même) violence de ces corps, selon une stricte loi économique. La logique des commencements de la violence anticoloniale est une logique de l'inversion qui demeure logique manichéiste : « À la théorie de 'l'indigène mal absolu' répond la théorie du 'colon mal absolu' »[153]. Fanon s'accorde ainsi avec la définition sartrienne de la violence comme « structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme »[154]. Cette redistribution des énergies cimente le groupe des oppressés, désormais aptes à retisser entre eux des liens d'amour par identification d'un – et non plus « à un » - ennemi commun… où l'on retrouve le schéma freudien de *Malaise dans la civilisation*. « La lutte de libération nationale semble avoir canalisé toutes les colères »[155] ; la violence est *pardon royal*.

Tant que le colonisé dérivait la violence sur ses congénères, la déchargeait dans la danse, etc., il laissait intacte sa source et par conséquent la *quantité* de violence circulant dans le champ colonial. À présent, il la redirige contre son origine, *contre elle-même* : « la violence [est] en train de se réorienter »[156]. Dès lors les énergies devront s'annuler, se neutraliser et se détruire dans leur confrontation en vertu d'une simple opération de sommation de valeurs opposées. Pas moins que le colon, Fanon « raisonne à partir d'une arithmétique précise »[157] :

---

[152] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 48. Dans les prétendus instincts meurtriers de l'indigène, comment le colonisateur ne « reconnaît-il pas sa propre cruauté retournée contre lui », sa propre sauvagerie ? (*ibid.*, p. 46). « La violence de l'insurgé *c'est* la violence du colon ; il n'y en a jamais eu d'autres » (Sartre, J.-P. *Critique de la raison dialectique, tome 1*, *op. cit.*, p. 687).

[153] *DT*, p. 126.

[154] Sartre, J.-P. *Critique de la raison dialectique, tome 1*, *op. cit.*, p. 209. C'est pourquoi elle se « donne toujours pour une *contre-violence*, c'est-à-dire pour une riposte à la violence de l'autre » (ibid). Sartre écrivait déjà dans ses *Cahiers pour une morale* : « Ainsi, la violence est manichéiste » (Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 182). Quant à la thématisation fanonienne de la faim du colonisé, de son dénuement biologique, elle fait écho au concept sartrien de *rareté* comme « médiation de la matière organique » dans les relations entre les hommes ; intériorisée en tant que pénurie et mort, la rareté fait de chacun pour chacun un ennemi, d'où l'exercice de la violence.

[155] *DT*, p. 363. Ceci les psychiatres coloniaux ne pouvaient manquer de l'observer, mais ils n'en maintenaient pas moins leurs arguments biologiques, posant que « la guerre, terrain privilégié d'une agressivité enfin socialisée canalise vers l'occupant des gestes congénitalement meurtriers » (*ibid.*, p. 363).

[156] *DT*, p. 89. « On peut dire qu'il n'est possible de transformer le monde qu'avec l'aide de fusils… Si tu veux qu'il n'y ait plus de fusils, prends donc ton fusil » (Mao, Zedong cité *in* Bensussan, G., Labica, G. (dir.) *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, 1999, « Violence », p. 1206).

[157] *DT*, p. 116.

La violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire. [...] Le développement de la violence au sein du peuple colonisé sera proportionnel à la violence exercée par le régime colonial contesté.[158]

Par la violence est réalisée l'égalité hobbesienne des protagonistes, réciprocité parfaite qui marquait aussi chez Hegel les commencements de la lutte avant toute formation des figures du maître et de l'esclave.

Selon Reich, l'excitation sexuelle était le modèle même d'une tension musculaire comme concentration des énergies - contre leur blocage par la cuirasse - et prélude à l'action. Freud, lui, avait donné à voir l'association entre lutte corporelle et excitation sexuelle[159]. Que la tension musculaire soit aussi *tension érotique*, la sensibilité du colonisé une *sensualité*, Fanon en témoigne lorqu'il évoque le « dynamisme de l'économie libidinale » en situation coloniale. L'hypersensibilité du colonisé est « affectivité en érection » qui, dans les démonstrations musculaires, « se [complait] avec érotisme dans les dissolutions motrices de la crise »[160]. Ce qui se décharge dans les danses extatiques, ce n'est pas seulement l'agressivité, mais aussi la *libido accumulée*, l'énergie sexuelle (vitale) renfermée dans le corps colonisé. Et la joute musculaire, la lutte des corps avec le colonisateur ne sera pas moins *lutte érotique*. Fanon « est sensible, dit Greg Thomas, à la conversion de l'émotivité et de la sensibilité dans un érotisme d'une autre sorte »[161]. Ce sont aussi des forces de vie – et non seulement les forces de mort de la violence - qui circulent. Si la violence du colonisé est contre-violence, sa libido est *contre-libido*, lointaine réponse aux pillages, violences et viols de la conquête coloniale qui avait été « liberté donnée au sadisme du conquérant, à son érotisme »[162], ainsi que l'illustre parfaitement Assia Djebar dans *L'amour, la fantasia* : il y a « amour de et dans la guerre »[163]. *Faire l'amour* et *faire la guerre* puisent à la même source[164]… où l'on retrouve le lien profond qui unit vie et violence.

---

[158] *Ibid.*, p. 122.

[159] Chez l'enfant, l' « activité musculaire énergique » est source de plaisir ; l'excitation génitale est éveillée « « au cours d'empoignades ou de luttes avec leurs compagnons de jeu, situation dans laquelle les effets du contact multiplié avec la peau de l'adversaire s'ajoutent à ceux de la tension musculaire générale » (Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. *op. cit.*, p. 135).

[160] *DT*, pp. 86-87.

[161] Thomas, G. « On Psycho-Sexual Racism & Pan-African Revolt, Fanon & Chester Himes », *op. cit.*, p. 224.

[162] *L'an V*, p. 28.

[163] Djebar, A. *L'amour, la fantasia*, *op. cit.*, p. 82. « Dès ce heurt entre deux peuples, surgit une sorte d'aporie. Est-ce le viol, est-ce l'amour non avoué, vaguement perçu en pulsion coupable, qui laissent

Ce que redécouvre Fanon au sein de la lutte anticoloniale, c'est l'intrication des pulsions agressives et libidinales, un mélange qui ne va pas sans perversion. Si la violence du colonisé n'atteint pas le degré de sadisme de la violence coloniale, elle ne saurait pourtant, en tant qu'elle est à son commencement sa pure inversion, échapper à toute perversion. Au moment de l'explosion de la violence, l'amour vrai n'est encore qu'une promesse. Fanon montre cependant déjà que la décolonisation est une « révolution dans la subjectivité, érotique par nature, vitale pour toute libération de l'impérialisme »[165]. C'est à présent en ce sens qu'elle est lutte pour la vie. Pour citer librement Lamarck, Fanon pense la violence comme *orgasme vital*, état de tension, d'excitation et de turgescence produisant la vie dans un corps[166] ; et c'est en en fonction de la formule orgastique de Reich : « tension → charge → décharge → détente »[167] qu'il rend compte de l'économie bio-physique en situation coloniale. L'organique est aussi un orgasmique.

errer leurs fantômes dans l'un et l'autre des camps, par-dessus l'enchevêtrement des corps, tout cet été 1830 ? » (*ibid.*, p. 28).

[164] Cf. également Bergeret, J. *La violence fondamentale, L'inépuisable Œdipe*. Paris : Dunod, 2000.

[165] Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power*, *op. cit.*, p. 92.

[166] *La vie*, textes réunis et présentés par Thierry Hoquet. Paris : Flammarion, 1999, pp. 59-60.

[167] Cf. Reich, W. *La superposition cosmique*. Paris : Payot & Rivages, 1999, pp. 164-165. Fanon, dit Cherki était « fasciné » par Reich (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 57) quoiqu'il ne prendra jamais au sérieux la théorie de l'*orgone* - du Reich « américain » -, énergie vitale circulant non seulement dans les êtres vivants, mais dans le cosmos entier : « Mais qu'est-il donc arrivé à cet homme aux États-Unis pour qu'il invente l'*Orgone* (…), ou, plus exactement, qu'est-ce que les États-Unis ont fait à cet homme pour qu'il invente l'Orgone, et surtout un appareil susceptible de le produire ? » (Fanon cité par Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 58).

3) Le mythe de la violence

Le spectre de Sorel – la violence comme scission vitale

Dans sa préface aux *Damnés de la terre*, Sartre s'était attaché à forclore toute discussion sur les relations des thèses de Fanon aux *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel, qualifiant celles-ci de purs « bavardages fascistes »[168]. Arendt n'avait pas tardé à rouvrir le débat : « Fanon [...] a été fortement influencé par Sorel, et [...] s'est même servi de ses catégories »[169]. La question de l'héritage sorélien allait ensuite devenir un *topos* de la critique. En tant que concevant la violence comme « élément quantitatif nouveau », comme émancipatrice, Fanon s'avère dit Renate Zahar, proche de Sorel. Mais tandis que ce dernier avait « [sublimé] jusqu'au mythe les moments psychologiques », placé le « mythe au centre de sa théorie » et institué la violence en « constante naturelle et instinctive de la nature humaine », Fanon lui s'était contenté d'en « [analyser] les conditions »[170]. Selon David Caute, le mythe, « notion cruciale dans l'esprit de Sorel [...] n'a jamais été celle de Fanon » [171]. Plus nuancé, L. Adele Jinadu argue que si Fanon n'est pas « opposé au mythe en tant que tel [...] la violence est plus qu'un mythe pour lui »[172]. Irène Gendzier enfin dénie toute influence et même toute affinité théorique : les « vues de Fanon sur la violence [...] semblent bien éloignées des visions apocalyptiques de Sorel [...]. En bref, la violence n'a pas pour Fanon la même fonction que pour Sorel »[173]. Depuis lors, rares sont les interprètes à s'être risqués sur ce terrain des relations Fanon-Sorel.

Ne faut-il pas néanmoins réexaminer l'argument arendtien selon lequel, loin d'être étrangères à toute mythologie, les thèses de Fanon, et plus encore leur reformulation par Sartre, réveillent « un mythe [...] beaucoup plus abstrait, beaucoup plus éloigné des réalités que ne le fut jamais le mythe sorélien de la grève

---

[168] Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 44.

[169] Arendt, H. « Sur la violence » *in Du mensonge à la violence*. Paris : Pocket, 1994, p. 170.

[170] Zahar, R. *L'œuvre de Frantz Fanon, Colonialisme et aliénation dans l'œuvre de Frantz Fanon*. Paris : F. Maspero, 1970, pp. 92-93.

[171] Caute, D. *Frantz Fanon*. Paris : Seghers, 1970, p. 149. Caute mentionne à son tour le « flirt » de Sorel avec le fascisme ; or il serait injuste de parler « à propos de Fanon d'un néo-fascisme noir » (*ibid.*, pp. 148-149).

[172] Jinadu, L. A., *Fanon, In Search of the African Revolution*. Enugu : Fourth Dimension, 1980, p. 93.

[173] Gendzier, I. *Frantz Fanon*, *op. cit.*, p. 215.

générale »[174] ? On s'étonnera à cet égard qu'à l'exception de Jean-Marie Domenach, et ce dès 1962, les critiques ne se soient guère intéressés à ce qui rapproche le plus étroitement Fanon de Sorel, à savoir une *théorie politique de la scission* : la scission des classes, dit Sorel, « est la base de tout le socialisme »[175] ; la contradiction doit se résoudre en clivage et la menace première pour le prolétariat est que s'affaiblissent les antagonismes, que la bourgeoisie, démise de toute *énergie*, se soustraie à la lutte. Or, la violence prolétarienne participe de la consolidation de la division en classes, elle accuse « la division de la société en deux armées antagonistes » : « la scission sera parfaite »[176]. La grève générale réveille les « passions guerrières », elle est phénomène de guerre[177] : « la société est bien divisée en deux camps, et seulement en deux, sur un champ de bataille »[178]. Certes, pour Fanon, la scission colonisateur/colonisé n'est pas tant une stratégie de combat que la loi même du colonialisme. C'est parce que toute médiation est abolie que la seule voie ouverte est celle de la violence : « C'est que le colon ne cesse jamais d'être l'ennemi, l'antagoniste, très précisément l'homme à abattre »[179]. Il n'en reste pas moins que la théorie même du manichéisme est aussi pour Fanon une stratégie de lutte, l'appel à rompre tout commerce avec l'ennemi, à se refuser à tout compromis, en d'autres termes à intensifier la dualité, à « pousser les antagonismes à l'extrême »[180]. Et le langage fanonien n'est pas moins que celui de Sorel un langage guerrier.

Dans le désir sorélien d'un réveil de l'énergie révolutionnaire, Arendt relevait l'empreinte de la « philosophie bergsonienne de l'élan vital »[181]. Que fait d'autre Sorel qu' « amalgamer le marxisme et la philosophie de la vie de Bergson »[182] ? Sorel le dit lui-même : sa théorie des mythes - « organisation d'images capables d'évoquer instinctivement », par intuition et avant toute analyse, la masse des sentiments guerriers

---

[174] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 123. Cf. également Zolberg, A., « Frantz Fanon, A Gospel for the Damned », Encounter n° 27 (november 1966), pp. 56-63.

[175] Sorel, G. *Réflexions sur la violence*. Paris : Marcel Rivière et Cie, 1972, p. 232.

[176] *Ibid.*, pp. 197, 237

[177] Les grèves sont des *actes de guerre*, des « démonstrations militaires [servant] à marquer la séparation des classes » (ibid, p. 134).

[178] *Ibid.*, p. 161.

[179] *DT*, p. 81. « Entre oppresseurs et opprimés tout se résout par la force » (*ibid.*, p. 103).

[180] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *Esprit* n° 305 (avril 1962), p. 640. « Il est dangereux de réduire la dialectique générale du combat humain à une lutte manichéenne. Ce que tente Fanon pour les décolonisés, Georges Sorel l'avait fait pour les prolétaires » (*ibid.*).

[181] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 169. Pour Sorel, dit à sa suite Caute, « la violence revêt ainsi la forme d'une sorte d'*élan vital* de la société » (Caute, D., *Frantz Fanon*, *op. cit.*, p. 149)

[182] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 115.

du socialisme – utilise « les lumières que nous devons à la philosophie bergsonienne »[183]. Le mythe n'est pas seulement le fait des sociétés primitives. Il y a des mythes révolutionnaires - au premier rang desquels le *mythe de la violence* - qui expriment les « tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts ». Dans la violence prolétarienne, étrangère à toute haine et à toute vengeance, « *la force s'étale [...] suivant sa nature* »[184]. Selon Arendt, Fanon s'inscrit à son tour dans la lignée de ceux qui pensent « la violence comme l'élément essentiel de la force vitale »[185]. Et la philosophe de soulever cette question capitale : « dans ces conditions, faire l'éloge de la vie n'est-ce pas aussi faire l'éloge de la violence »[186] ? Le vitalisme de Fanon ne le conduit-il pas à faire, tel Sorel, l'*apologie de la violence*[187] ? Ne bâtit-il pas à son tour un mythe de la violence[188] ? Ce problème s'avère plus aiguë encore si l'on reconnaît que « le danger de se laisser prendre à la plausibilité trompeuse des métaphores organiques est particulièrement redoutable en ce qui concerne le problème racial »[189]. Cependant, Fanon n'est en rien aveugle à cette menace ; au contraire, son vitalisme se voudra aussi subversion du racisme biologique; son discours organique sera aussi un *discours de contrepoint* ; sa philosophie politique de la vie sera aussi une *parodie* du discours de la lutte raciale pour l'existence.

Envie et rêve – les racines psychiques de la lutte

En situation coloniale, la stase musculaire des énergies se traduit, psychiquement, en « affrontement permanent sur le plan phantasmatique »[190], substitut du corps à corps encore impossible contre le colonisateur. Le « colonisé s'éternise dans [le] rêve », celui de prendre la place du colon, il « rêve toujours de s'installer à la place

---

[183] Sorel, G. *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, pp. 33, 153.

[184] *Ibid.*, p. 135. Nous soulignons.

[185] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 173.

[186] *Ibid.*, p. 169.

[187] Cf. Sorel, G. *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, « Appendice II, Apologie de la violence », pp. 371-374.

[188] Fanon n'avait néanmoins pas eu besoin de Sorel pour poser l'équation de la vie et de la violence. Son chemin, il l'avait tracé en puisant dans le savoir médical, les théories psychiatriques de la mort psychique, les philosophies nietzschéenne et bergsonienne, la doctrine de la *hormé* de Monakow, etc.

[189] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 175.

[190] *DT*, p. 87.

du colon »[191]. N'est-ce pas là continuation du *transitivisme*, ce jeu de dédoublement qui définit la psychologie coloniale ? Peut-être, mais celui-ci est à présent gouverné par un désir de *substitution*, non plus d'identification : il ne s'agit pas d'être comme le colon, de « devenir un colon, mais de se substituer à lui », de le remplacer[192]. Tel est ce qu'on peut qualifier de *transitivisme de lutte*, celui-ci n'étant encore rien d'autre qu'inversion des rôles : « les derniers doivent être les premiers »[193], ces paroles de l'évangile selon Matthieu ne signifiant encore pour Fanon que ceci : « le colonisé est un persécuté qui rêve en permanence de devenir persécuteur »[194]. Qu'est-ce à dire sinon que les commencements de la lutte prolongent, bien plutôt qu'ils ne contestent, la circularité coloniale du sadisme et du masochisme, répètent, bien plutôt qu'ils ne mettent un terme, à cette réduction sadique de l'autre à la pure chair, à la vie nue[195] ?

Fanon témoigne de l'*envie* comme mobile psychologique premier : « le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie [...]. Le colonisé est un envieux »[196]. Il rêve d'*avoir* ce que le colon *a* - non d'être ce qu'il est -, substitution qui s'exprime dans des rêves « de possession [...] : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible »[197]. Ces arguments évoquent ceux, pour le moins controversés, du théoricien socialiste Henri de Man dans *Au-delà du marxisme* : « les mobiles des masses sont essentiellement d'ordre émotionnel »[198]. C'est son complexe d'infériorité, « profondément enraciné dans la vie affective » et possédant des sources instinctives, qui mène la classe ouvrière à la lutte[199], une lutte dans laquelle le *ressentiment*, la « haine envieuse des privilégiés »[200] joue un

---

[191] *Ibid.*, pp. 81, 83. Prédomine chez lui une « impulsion à prendre la place du colon » (*ibid.*, p. 84), ce que n'ignore pas le colon : « 'ils veulent prendre notre place' » (*ibid.*, p. 70).

[192] *Ibid.*, pp. 75, 83.

[193] *Ibid.*, p. 67.

[194] *Ibid.*, p. 84. Le « gibier » rêve de devenir « chasseur » (*ibid.*).

[195] Agamben, G. *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, *op. cit.*, pp. 145-146.

[196] *DT*, p. 70. « Le monde du colon est un monde hostile, qui rejette, mais dans le même temps c'est un monde qui fait envie » (*ibid.*, p. 83).

[197] *Ibid.*, p. 70. Ces politiques de substitution sont, dit Anne McClintock, des politiques essentiellement masculines (McClintock, A. « Fanon and Gender Agency », *op. cit.*, p. 286) ; la femme blanche ne fait jamais partie que des biens convoités; elle fait l'objet d'une possession, d'un acte d'appropriation, non de substitution.

[198] de Man, H. *Au-delà du marxisme*. Bruxelles : L'Églantine, 1927, p. 19. « À l'origine de toute conviction socialiste, se trouve un complexe émotionnel » (*ibid.*, p. 34). Le sentiment de classe précède la conscience de classe.

[199] *Ibid.*, p. 42.

[200] *Ibid.* p. 89. Envie qui repose sur « la conscience de l'écart qui subsiste entre ce que l'on possède et ce que l'on désirerait posséder » (*ibid.*, p. 58).

rôle capital. Comme le souligne Naville, de Man mobilise une série d'oppositions qui étaient déjà celles de Sorel : l'intuitif contre le rationnel, le vital contre le mécanique, la causalité psychique contre la causalité mécanique[201].

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon donnait à voir le ressentiment de l'homme noir[202], un homme qui n'a pas lutté pour son émancipation et dont l'agressivité rentrée s'éternise dans un désir de vengeance[203]. L'esclave nietzschéen, plutôt que l'esclave hégélien était « le prototype du sujet noir »[204]. La psychologie de comparaison de l'Antillais était une psychologie du ressentiment[205]. Or, le colonisé algérien envieux n'est-il pas à son tour esclave du ressentiment ? N'est-ce pas, dit Max Scheler, « l'homme plein de ressentiment » qui en appelle ainsi au « renversement de l'ordre terrestre ('les premiers seront les derniers') [...], [assouvissant], au moins dans son imagination, la vengeance qui lui échappe ici-bas »[206] ? Certes, l'envie n'est plus en rien pour le colonisé algérien corrélative de l'imitation (identification)[207] ; c'est par ailleurs une envie qui poursuit une réalisation qui signera aussi sa disparition[208] ; enfin, la décharge de l'agressivité - fût-ce encore contre les siens - est déjà remède contre le ressentiment[209]. Sartre a-t-il néanmoins raison d'affirmer que la « violence irrépressible [du colonisé] [...] n'est pas [...] un effet du ressentiment » [210] ? Non, car si la violence devra mettre fin au ressentiment, elle ne s'enracine pas moins pour Fanon dans « la dose

---

[201] Naville, P. *Psychologie, marxisme, matérialisme, Essais critiques*, *op. cit.*, p. 59.

[202] « C'est à partir de sa facticité que s'élaborera le ressentiment » (*PNMB*, pp. 35-36).

[203] La plus fameuse figure du ressentiment de l'esclave est le Caliban de *La Tempête* de Shakespeare : « Vous m'avez appris le langage ; et tout le profit que j'en ai eu, c'est de savoir maudire » (Shakespeare, W. *La tempête*. Paris : Gallimard, 1997, p. 137) ; cf. également Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*; Césaire, A. *Une tempête, d'après « La tempête » de Shakespeare, Adaptation pour un théâtre nègre*. Paris : Le Seuil, 1997.

[204] Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*, p. 60.

[205] « Nous voyons naître le ressentiment d'une certaine disposition à se *comparer* à autrui, sur le plan de la valeur » (Scheler, M. *L'homme du ressentiment*. Paris : Gallimard, 1970, p. 28). Qui plus est, le ressentiment contribue à la formation d'une disposition physiologique dans laquelle les « sensations cénesthésiques (…) l'emportent sur les sensations motrices externes (…). L'individu n'est plus 'à l'aise dans son corps' ; il le considère avec ce triste sentiment de distance et d'objectivité » (*ibid.*, p. 53). Tel est très précisément ce qu'affirme Fanon au sujet du corps colonisé. Au contraire, le corps à corps contre le colonisateur sera renouveau des sensations motrices, recorporisation.

[206] *Ibid.*, p. 87.

[207] de Man, H. *Au-delà du marxisme*, *op. cit.*, p. 96.

[208] « L'envie disparaît lorsque le bien que j'envie à quelqu'un devient ma propriété » (Scheler, M. *L'homme du ressentiment*, *op. cit.*, p. 19).

[209] Le ressentiment disparaît lorsque les « sentiments réussissent à se décharger » (*ibid.*, p. 48).

[210] Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 51.

de ressentiment contenue dans les masses »[211] : « la haine accumulée, la haine exacerbée, éclate »[212].

Si la « volonté de défendre sa peau », de tuer pour ne pas être tué, sont « des raisons suffisantes pour s'engager la lutte », il n'en reste pas moins que « le racisme, la haine, le ressentiment, le 'désir légitime de vengeance' ne peuvent alimenter une guerre de libération »[213]. Mais ce à quoi en appelle Fanon, ce n'est pas tant à une élimination, une négation du ressentiment qu'à sa transformation, sa mutation. Il ne s'agit pas tant d'en finir avec les rêves du colonisé que d'indiquer *les voies conscientes de leur réalisation* : « prendre la place du colon » demeure bel et bien le programme des décolonisations. Tel est précisément ce que reproche Arendt à Fanon : « Qui donc a jamais douté [...] que l'opprimé 'rêve en permanence' de s'installer à la place de l'oppresseur [...] ? Mais le point important, comme Marx l'avait perçu, c'est que les rêves ne se transforment jamais en réalité »[214]. Dévoiler les rêves *se faisant réalité*, c'est pour Fanon rendre compte des forces irrationnelles à l'origine de la violence anticoloniale : « La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un *programme de désordre absolu* »[215]. « Lisez Fanon, écrit Sartre : vous saurez que, dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l'inconscient collectif des colonisés »[216]. Ce que ne dit pas Sartre, c'est que cette folie est aussi celle des commencements de leur « puissance » ; l'(in)conscience du peuple en lutte est celle d' « illuminés » - par la violence. C'est encore tout pétri de fantasmes que le colonisé s'engage dans le combat. La contre-violence est d'abord une « extase collective », une « grande passion » gouvernée par « un onirisme quasi-pathologique [...] où ma mort par simple inertie appelle la mort de l'autre »[217]. Elle est, dans un langage jungien, libération des énergies instinctuelles-vitales logées au sein de l'inconscient collectif du

---

[211] *DT*, p. 174.

[212] *Ibid.*, p. 154. S'instaure un *cercle de la haine* : « terreur, contre-terreur, violence, contre-violence… » (*ibid.*, p. 123). On est loin de cette assertion de Sorel selon laquelle « tout ce qui louche à la guerre se produit sans haine et sans esprit de vengeance » (Sorel, G. *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, p. 134).

[213] *DT*, p. 177.

[214] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 124. Inversement Baldwin argue qu'il est « sage de ne pas oublier que certains rêves se réalisent » (Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 108).

[215] *DT*, p. 66. Nous soulignons.

[216] Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 48.

[217] *Ibid.*, p. 177. Dans *L'an V de la révolution algérienne*, Fanon parlait déjà, au sujet de l'Algérien en lutte, « surtout celui des régions rurales », de « surenchère absolument irrationnelle », de « réactions tellement disproportionnées avec la réalité objective, qu'elles revêtent aux yeux de l'observateur une allure pathologique », allant jusqu'à donner lieu « à des phénomènes de type *amok* absolument typiques » (*L'an V*, pp. 60-61).

peuple colonisé, expression qui ne peut manquer d'être accompagnée d'une projection mythologique, d'un *mythe de la violence*.

Paysannerie et lumpenprolétariat

Qui est le sujet de la violence ? Ce sont les *masses* dit Fanon faisant sien le langage même du colonialisme : « la population autochtone est perçue comme masse indistincte », conglomérat d'êtres non individués[218]. Ce sont les masses rurales, « [vivant] encore au stade féodal », la paysannerie qui « n'a jamais cessé de poser le problème de [sa] libération en termes de violence ». De tout temps exposées et préparées à la violence, ces masses reprendront sans peine « contact avec l'intimité même de leurs muscles »[219]. D'où cette fameuse thèse : dans les colonies, les masses paysannes « constituent les seules forces spontanément révolutionnaires »[220], spontanéité que Fanon ne cesse de souligner et qui, pour donner lieu parfois à d'inexplicables « explosions »[221], n'exclut pourtant pas *a priori* leur enrôlement dans une lutte organisée, car « dans leur spontanéité les masses rurales demeurent disciplinées, altruistes »[222]. La paysannerie colonisée n'est en rien ce « sac de pomme de terres » qu'évoquait Marx, pure « addition de grandeur de même nom »[223]. Elle n'est plus « vile multitude », masse conservatrice et souvent contre-révolutionnaire.

Dans les colonies, c'est au contraire la fonction révolutionnaire du prolétariat qui doit être mise en question. Car si « dans les pays capitalistes, le prolétariat n'a rien à

---

[218] *DT*, p. 74. À l'exception de quelques « individualités indigènes », *esclaves affranchis* qui mettent leur « agressivité au service de [leurs] intérêts propres, de [leurs] intérêts d'individu » (*ibid.*, p. 91). Les masses, elles, « n'entendent pas voir augmenter les chances de succès des individus » (*ibid.*), car elles n'ignorent pas que tous « les rapports colon-colonisé sont des rapports de masse » (*ibid.*, p. 84).

[219] *Ibid.*, p. 165.

[220] *Ibid.*, p. 161. « Seule la paysannerie est révolutionnaire » (*ibid.*, p. 91).

[221] *Ibid.*, p. 152. Fanon parle des « mains spontanées et obscures des paysans » (*ibid.*, p. 158), de « réaction spontanée du peuple » (*ibid.*, p. 104). « Spontanément les paysans créent l'insécurité généralisée (*ibid.*, p. 154).

[222] *Ibid.*, p. 150. Bourdieu et Sayad contesteront la thèse fanonienne de la paysannerie révolutionnaire (Bourdieu, P., and Sayad, A. *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 162). « Mais l'image idéaliste et idéalisée du paysan ne peut résister longtemps à l'épreuve de la réalité et la croyance en la spontanéité révolutionnaire des masses risque de céder la place à une conception plus pessimiste sans être pour autant plus réaliste » (*ibid.*, p. 169).

[223] Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 191.

perdre, [...] dans les pays colonisés [il] a tout à perdre »[224]. La composition du prolétariat fanonien est pour le moins contestable : « conducteurs de tramways, de taxis, mineurs, dockers, interprètes, infirmiers » appartiennent-ils véritablement à une même classe[225] ? C'est que pour le psychiatre martiniquais, ce qui distingue les groupes en situation (antidialectique) coloniale, c'est avant tout leur degré de *contact* avec l'occupant. Il y a « opposition entre le colonisé exclu des avantages du colonialisme et celui qui s'arrange pour tirer parti de l'exploitation coloniale »[226]. Le groupe révolutionnaire est celui qui « découvre le plus vite que la violence, seule, paye »[227]. Or, ceci, les masses paysannes l'éprouvent « sur le plan de l'expérience *immédiate* », « par une sorte de *raisonnement… infantile* » ; par *intuition*, elles sentent que « leur libération doit se faire, et ne peut se faire que par la force »[228]. C'est qu'elles n'ont jamais eu d'autre contact avec le colonisateur que la violence (physique) ; jamais elles n'ont eu affaire aux séductions (psychologiques) du colonialisme, à la tentation de l'identification. Elles n'ont connu que l' « infinie misère », le règne de la vie nue. La paysannerie est bel et bien pour Fanon une *masse* au sens (péjoratif) de Jaspers : « un entassement de vies sans valeur historique, qui [...] persistent dans la durée par leurs seules forces vitales »[229]. Le révolutionnaire, c'est l' « affamé », le « déclassé »[230], non pas tant celui qui appartient à la classe exploitée que l'exploité, le *subalterne* situé en dehors de la structure de classe (le dé-classé)[231]. C'est celui qui « n'a rien à perdre et tout à gagner »[232] car (in)existant il n' « est » plus rien que ce *rien*.

---

[224] *DT*, p. 146. Cf. Marx, K. Engels, F. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Éditions Sociales, 1966, p. 94. Assurant la « bonne marche de la machine coloniale », le prolétariat est le « noyau du peuple colonisé le plus choyé par le régime colonial » (*DT*, pp. 146-147).

[225] Cf. Nghe, N. « Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance », *La Pensée* n° 107 (1963), p. 30.

[226] *DT*, p. 150.

[227] *Ibid.*, p. 92.

[228] *Ibid.*, pp. 105-106. Nous soulignons.

[229] Jaspers, K. *Origine et sens de l'histoire*, *op. cit.*, p. 297.

[230] *DT*, pp. 92-93. « De la France, [la paysannerie] ne connaît qu'un seul visage, celui de l'ennemi » (Uboldi, R. cité par Harbi, M. *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris : C. Bourgois, 1975).

[231] Cf. également Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse », *op. cit.*, p. 569.

[232] *DT*, p. 91. « En tant que paysans coloniaux tout d'abord, ce sont des hommes qui n'ont rien à perdre dans la lutte, puisqu'ils n'avaient rien avant de l'entreprendre » (Lyotard, J.-F. « Mise à nu des contradictions algériennes » *in La guerre des Algériens, op. cit.*, p. 93). Bourdieu rejettera la thèse de la proportionnalité du degré d'aliénation et du potentiel révolutionnaire ; « contre Sartre et Fanon, Bourdieu affirme que 'l'aliénation absolue prive l'individu de la conscience même de l'aliénation' » (Martín-Criado, E. *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant, 2008, p. 60) ; le pur règne de la « nécessité », de la faim, rend impossible l'action politique rationnelle.

L'étrangeté à l'égard du monde colonial est aussi préservation à l'égard des pathologies dont souffre le colon comme les élites colonisées. Si, ainsi que le dit Lyotard, la paysannerie est « algérienne toute entière et exclusivement »[233], c'est, selon Fanon, parce qu'en elle n'a pas pénétré l'esprit du colonialisme[234]. Qu'est-ce qui caractérise alors ce « peuple cohérent qui se perpétue dans une sorte d'immobilité »[235] ? C'est « une tendresse et une vigueur insoupçonnées », le sacrifice et le don de soi, une « générosité spectaculaire, une bonté désarmante »[236]. Mais Fanon ne réactive-t-il pas ainsi un certain mythe du noble et bon sauvage ? Ne fait-il pas l'apologie des forces vitales (guerrières), de la santé du paysan algérien[237], méfiant « à l'égard de l'homme de la ville », « habillé comme l'Européen », « transfuge »[238] vivant d'une « vie factice, superficielle », une vie qui devra « tenir le moins de place possible dans la vie de la nation »[239], dans la topologie postcoloniale. Si une vie postcoloniale doit s'affirmer, ce sera pour Fanon depuis les régions déshéritées que sont les campagnes, zones qui sont à la fois celles de la *non-vie* (vie nue) et d'une certaine *vie naturelle*. Tel est le « mythe paysan » que Fanon défend, à défaut de l'avoir créé[240].

« En fait l'insurrection, partie des campagnes, va pénétrer dans les villes par la fraction de la paysannerie bloquée à la périphérie urbaine, celle qui n'a pu encore trouver un os à ronger dans le système colonial »[241]. Elle sera portée par le *lumpenproletariat* qui n'est rien d'autre pour Fanon, dit Abdelkader Djeghloul, que la « projection urbaine de la campagne »[242]. Ce prolétariat en haillons est une « cohorte d'affamés, détribalisés, déclanisés » ; il est composé de *sous-hommes*, de désœuvrés. C'est une « meute de rats »[243]. Dans *Le métier à tisser*, Dib avait dressé le portrait de ces « misérables épaves », « errant », s' « incrustant » dans la ville « d'une façon

---

[233] Lyotard, J.-F. « Mise à nu des contradictions algériennes », *op. cit.*, p. 105.

[234] Cf. également Sékou Touré, A. « Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 109.

[235] *DT*, p. 165.

[236] *Ibid.*, pp. 164, 170-171.

[237] Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, p. 165.

[238] *DT*, p. 150. Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, p. 165.

[239] *Ibid.*, p. 229.

[240] Cf. Harbi, M. « Frantz Fanon et le messianisme paysan », *Tumultes* n° 31 (octobre 2008), pp. 11-15.

[241] *DT*, p. 167.

[242] Djeghloul, A. « Frantz Fanon et la question paysanne en Afrique » *in Huit études sur l'Algérie*, Alger : Entreprise Nationale du Livre, 1986, p. 118. Cf. également « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p. 1103 ; Harbi, M. *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie* ; *op. cit.*, p. 77.

[243] *DT*, pp. 167-168.

bizarrement dépourvue de vie », les qualifiant tour à tour de « spectres », d' « espèces d'humanité dépenaillées », de « lamentables créatures »[244]. Mais déjà l'un des protagonistes du roman affirmait : « ces hommes déferont et referont notre pays »[245]. Pour Fanon, le *lumpenproletariat* se révèle également être « l'une des forces le plus spontanément et le plus radicalement révolutionnaire d'un peuple colonisé »[246]. Il n'est plus (seulement) racaille en haillons, « pourriture passive des couches inférieures de la vieille société »[247], masse composée, dit Marx, de « voleurs et criminels de toute espèce, vivant des déchets de la société, individus sans métier avoué, rôdeurs, gens *sans feu et sans aveu* »[248]. Ceux que Lénine qualifie de « va-nu-pieds », de « clochards »[249], ne forment plus, pour reprendre l'expression d'Engels, une « lie d'individus dévoyés de toutes les classes, [...] racaille [...] absolument vénale et importune »[250]. La position de Fanon évoque celle de Bakounine affirmant du *lumpenproletariat* que c'est « en lui et en lui seul [...] que résident en totalité l'esprit et la force de la future révolution sociale »[251]. L'anarchiste russe comme le psychiatre martiniquais pensent les « sentiments violents » du dénuement, du désespoir comme sources nécessaires - non suffisantes - d'une volonté révolutionnaire qui ne peut manquer de se manifester d'abord comme *rage destructrice*[252]. Pour tout deux, l'idéal révolutionnaire provient des « profondeurs de la vie du peuple » ; il est la révélation de sentiments instinctifs[253].

---

[244] Dib, M. *Le métier à tisser*. Paris : Le Seuil, 2001, pp. 14-15. Ces créatures n'étaient pourtant que le « reflet », l' « image la plus fidèle » de ce qu'était tout Algérien (*ibid.*, p. 19).

[245] *Ibid.*, p. 93.

[246] *DT*, p. 167.

[247] Marx, K. Engels, F. *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 48.

[248] Marx, K. *Les luttes de classes en France, 1848-1850*. Paris : Éditions Sociales, 1984, p. 100.

[249] Bensussan, G., Labica, G. (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*, « Lumpenproletariat », p. 672.

[250] Engels, F. *La guerre des paysans en Allemagne*. Paris : Éditions Sociales, 1974, p. 29. Cf.. Huard, R. « Marx et Engels devant la marginalité : la découverte du lumpenproletariat », *Romantisme* vol. 18, n° 59 (1988), pp. 5-17. Bobby Seale, co-fondateur des Black Panthers et « héritier » de Fanon, écrira : « Marx et Lénine se retourneraient probablement dans leurs tombes s'ils pouvaient voir le sous-prolétariat afro-américain en train d'élaborer l'idéologie du parti des Panthères noires. Ne soutenaient-ils pas tous deux que la révolution ne naîtrait jamais du sous-prolétariat ? » (Seale, B. *À l'affût, Histoire du Parti des Panthères noires et de Huey Newton*. Paris : Gallimard, 1972, « Avant-propos », p. 9). Seale mentionne à plusieurs reprises l'influence des *Damnés de la terre* sur le leader des *Black Panthers*, Huey Newton (*ibid.*, pp. 33, 40).

[251] Bakounine, M. *Étatisme et anarchie, 1873*. Leiden : E. J. Brill, 1967, p. 206.

[252] « Il n'y a pas de révolution sans destruction profonde et passionnée, destruction salvatrice et féconde » (*ibid.*, p. 223). La révolution est une « guerre à mort » qui doit mettre fin à l' « antagonisme de deux mondes désormais irréconciliables » (*ibid.*, p. 217).

[253] *Ibid.*, pp. 367-368.

Ce qui, d'après Arendt, sépare irrémédiablement Fanon du marxisme, c'est un « sentimentalisme » d'après lequel, disait Marx, « le prolétariat n'existe que sous cet aspect de la classe la plus souffrante »[254]. Or, le point de la vue de la souffrance est en effet celui que Fanon, en tant que médecin, adopte. Ce n'est rien d'autre que la perspective de la vie nue[255]. Mais au *lumpenproletariat* ne reste plus même la santé paysanne, ce « fonds considérable de saine nature paysanne » écrivait Engels[256]. Le *lumpenproletariat* est paysannerie *dénaturée*. Il est la proie de toutes les perversions et constitue, avait argué plus tôt Fanon, un « grave danger au point de vue sanitaire et moral »[257].

Violence et purification – la nostalgie du primitif

La violence sera dès lors remède à cette nouvelle « épidémie » : « tous ceux et celles qui évoluent entre la folie et le suicide vont se rééquilibrer »[258]. Elle sera *catharsis*, « extirpation », « purification »[259]. C'est en un sens médical qu'il faut d'abord concevoir cette dernière : « Au niveau des individus, la violence *désintoxique* »[260]. La décharge de l'agressivité est une purge et une régénération, une épuration et une revitalisation. À côté de Fanon et comme son négatif, l'autre grand théoricien anticolonialiste de la purification était Gandhi, celui qui avait indiqué la *voie de la non-violence* (*ahiṃsā*)[261]. Tous deux développent une « thérapie ou rituel de

---

[254] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 127 ; Marx, K. Engels, F. *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 88.

[255] Sur la conception fanonienne de la vie nue dans les colonies, cf. également de Oto, A. « Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales, Algunas Razones para Seguir Leyendo a Fanon », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006), p. 6. Du même auteur, cf. de Oto, A. *Frantz Fanon, Politica y poética del sujeto Postcolonial*, Mexico : El Colegio de Mexico, 2003.

[256] Engels, F. *La guerre des paysans en Allemagne*, *op. cit.*, p. 55. Engels déplorait la « vénalité et [la] dépravation du *Lumpenproletariat* civilisé d'aujourd'hui » (*ibid.*).

[257] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », p. 1103. Cf. également Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, p. 129.

[258] *DT*, p. 168.

[259] *Ibid.*, p. 170. Selon Peter Worsley, c'est là une « célébration sorélienne de la violence 'purificatrice' » (Worsley, P. *Third World*, cité par Clemente, P. *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*. Bari : Laterza, 1971, p. 185).

[260] *DT*, p. 127. Nous soulignons.

[261] Pour Gandhi, la contre-violence ne saurait mettre fin à la violence ; au contraire elle la suscite et l'aiguise. Dans un langage fanonien, les énergies ne s'annulent pas, elles s'additionnent, s'intensifient mutuellement. « La non-violence est la loi de notre espèce, comme la violence est la loi de la brute »

purification symbolique » ; tous deux identifient purification (transformation de soi) et décolonisation (libération politique)[262]. Et la pratique de la purification individuelle n'est pas moins « contagieuse » pour Fanon qu'elle ne l'est pour Gandhi chez qui elle « conduit à une purification de ce qui nous entoure »[263]. S'étendant bien au-delà de la contre-violence spontanée, elle devient pour le psychiatre martiniquais le modèle de toute décolonisation. Celle-ci est extirpation « de nos terres et de nos cerveaux » « des germes de pourriture » abandonnés par l'impérialisme[264]. Elle s'offre comme processus purement soustractif consistant pour le colonisé à se dé-faire des principes - en un sens quasi-chimique - du colonisateur, à *pulvériser* la « sentinelle factice » logée dans un repli de son cerveau, à *éroder* « l'image de l'occupant fichée quelque part dans son esprit et dans son corps », à *expulser* les notions que le colonisateur y a introduites, à *liquider* « les non-vérités fichées dans son corps par l'oppression »[265], en d'autres termes à se *purifier des corps étrangers* qui font du corps colonisé un corps dés-intégré.

Cependant, dire avec Sartre que « le violent est un pur », c'est dire que cette violence repose sur la croyance en une possible purification du monde par destruction des « mauvaises volontés » qui l'habitent[266]. En ce sens, la purification initiée par la contre-violence ne serait-elle pas la « pure » inversion et répétition de cette *catharsis* (projective) qui était au fondement de la morale de la civilisation, en sorte que le processus de rupture avec la nation colonisatrice continuerait de s'inscrire dans une *psycho-logique* européenne ? La pureté du (dé)colonisé ne fait-elle pas écho à la pureté

(Gandhi, M. K. cité par Radhakrishnan, S. « Préface » à Gandhi, M. K. *Tous les hommes sont frères, Vie et pensées du Mahatma Gandhi d'après ses œuvres*. Paris : Gallimard, 2007, p. 17). Fanon n'aurait néanmoins pas désapprouvé la seconde partie de cette assertion car, pour lui, le colonisé est (a été fait) « brute » par un colonialisme qui s'est acharné à le reléguer dans une autre espèce, dans l'animalité. Les deux hommes partagent un nombre considérable de préoccupations. Pas moins que chez Fanon, il y a chez Gandhi une pensée du corps, de sa santé et sa vigueur, fût-elle adossée à une pratique du renoncement répondant à une exigence de pureté, de discipline des passions, cette « mort à nous-mêmes » qui est éveil à la vie de l'esprit. Tout comme Fanon, il s'interroge sur le « pouvoir de la souffrance », fût-ce pour opposer cette « loi des hommes » à un prétendu pouvoir de la guerre comme « loi de la jungle » (Gandhi, M. K. *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, pp. 162-163). Enfin, tandis que Fanon pense les liens intimes de la violence et de l'amour, Gandhi s'attache à thématiser la non-violence (active) en tant que force de l'amour.

[262] Cf. Perinbam, B. M. *Holy Violence*, *op. cit.*, p. 14.

[263] Gandhi, M. K. *Tous les hommes sont frères*, op.cit., p. 113.

[264] *DT*, p. 299.

[265] *L'an V*, p. 35 ; *DT*, pp. 77, 361, 367.

[266] Cf. également Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 182.

du sang blanc, à la « pureté européenne »[267] ? Fanon avait pourtant mis en question, dans « Antillais et Africain », ce qu'il désignait comme une « folie de la pureté »[268]. La violence-purification ne se révèlera-t-elle pas alors plutôt être moment « primitif » de la décolonisation, moment que l'on dira de la *contre-projection*, en tant qu'il ne s'agit en somme que de rejeter sur le colonisateur ses propres projections ?

Fanon témoigne des sentiments millénaristes du colonisé engagé dans la lutte, de son « impression tenace [...] d'assister à une véritable apocalypse »[269]. Quant à l' « effusion » née du combat, elle « évoque à la fois une confrérie, une église, une mystique »[270]. Mais plus que témoin de cette sacralisation de la lutte de libération nationale, le psychiatre martiniquais ne s'en serait-il pas voulu le *porte-parole* ? Ne parle-t-il pas lui-même le langage de la religion apocalyptique quand il conçoit la révolution comme *fin* et *recommencement* du monde ? Adopter la perspective de la paysannerie et du *lumpenproletariat*, n'est-ce pas prendre le point de vue de *primitifs de la révolte*[271] ? Selon Domenach, la doctrine fanonienne porte la marque d'un « mysticisme rentré où la violence tiendrait lieu de grâce rédemptrice »[272]. N'est-ce pas en cela, et en cela seulement, que sa violence peut être dite violence divine ? Et B. Marie Perinbam va jusqu'à affirmer que la doctrine fanonienne fait écho au « jihad, [...] comme symbole du changement violent »[273], le psychiatre martiniquais encourageant l'identification de la guerre contre les infidèles et de la guerre contre les Français, transformant une « monotone guerre anticoloniale en expérience religieuse passionnée, offrant un but rédempteur »[274] : la foi justifie la violence.

---

[267] *PNMB*, p. 183. Pureté qui faisait l'objet de toutes les aspirations de l'Antillais : « je ne vois qu'une chose, c'est la pureté de ma conscience et la blancheur de mon âme » (*ibid.*, pp. 155-156).

[268] « Antillais et Africains », *PRA*, pp. 28, 35.

[269] *DT*, p. 302. Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, p. 51 *sq.*.

[270] *Ibid.*, p. 171.

[271] La contre-violence est-elle ainsi autre chose que rébellion primitive, « protestation paysanne endémique contre la misère et l'oppression : un cri de vengeance contre le riche, le rêve chimérique d'une main justicière qui mettrait un frein à l'oppression et redresserait les torts » (Hobsbawm, E. J. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris : Fayard, 1966, p. 19) ? Cf. également Klein, A. N. « On Revolutionary Violence », *Studies on the Left* vol. 6, n° 3, 1966, pp. 62-82; Geismar, P. « Frantz Fanon: Evolution of a Revolutionary, A Biographical Sketch », *Monthly Review* 21/1 (1969), pp. 22-49.

[272] Bouvier, P. *Aimé Césaire, Frantz Fanon, Portraits de décolonisés*, *op. cit.*, p. 197.

[273] Perinbam, B. M. *Holy Violence*, *op. cit.*, p. 103.

[274] *Ibid.*, p. 100.

Si cette interprétation est pour le moins contestable[275], il n'en reste pas moins que Perinbam, dont le nom est rarement mentionné dans la critique fanonienne, a le mérite de soulever l'épineuse question du *devenir du primitivisme* dans l'œuvre du psychiatre martiniquais. Selon elle, l'imagerie et les rituels, les symboles et les mythes de la paysannerie algérienne avaient réveillé chez Fanon la figure du primitif telle que découverte dans les théories de la participation mystique et la conception jungienne du mythe[276]. Dès lors, le psychiatre martiniquais allait s'attacher à intégrer sa doctrine au « mystérieux monde spirituel » de l'Algérien, en d'autre termes à développer un *mythe de la violence* comme « moyen d'endoctriner l'esprit paysan 'primitif' »[277]… où il retrouvait, par des voies détournées, Sorel. Mais, s'il y a un *retour du primitif* dans les derniers écrits de Fanon, il est néanmoins beaucoup moins conscient que Perinbam ne le suppose. Celle-ci tend non seulement à accréditer une lecture primitiviste des luttes de libération nationale - l'Algérien *est* un primitif -, mais aussi de l'œuvre de Fanon dont la théorie révolutionnaire procèderait du réveil de sa *part primitive* (martiniquaise) enrôlée - rationalisée et traduite - par sa *part civilisée* (européenne) - hégélienne, marxienne, sartrienne[278].

La question que suscitent les écrits du psychiatre martiniquais est bien plutôt la suivante : thématiser les luttes anticoloniales comme guerre à l'état de nature, la contre-violence comme riposte passionnelle-corporelle, spontanée et irrationnelle, n'était-ce pas s'exposer au risque d'engendrer un nouveau primitivisme au moment même où le primitivisme colonial était combattu ? S'il n'y a aucun réveil du primitif (antillais) chez Fanon, il y a peut-être un réveil du primitivisme en tant que *nostalgie (européenne)* de la figure du bon sauvage[279]. Souvenons-nous enfin de la critique que l'historien

---

[275] L'islam peut au contraire être considéré comme le point - délibérément et problématiquement - aveugle des *Damnés de la terre* : « le combattant algérien a une façon inhabituelle de se battre et de mourir et nulle référence à l'Islam ou au Paradis promis ne peut expliquer cette générosité » (*DT*, p. 352).

[276] Perinbam, B. M. *Holy Violence*, *op. cit.*, p. 24.

[277] *Ibid.*, p. 97.

[278] Selon Perinbam, la compréhension intime qu'avait Fanon des « dimensions irrationnelles de l'esprit 'primitif' du paysan du Tiers Monde » (*ibid.*, p. 89) puisait ses sources dans une prétendue « expérience de première main du monde antillais 'primitif' ». Il y aurait eu deux Fanon : un Fanon européen, philosophe et militant politique et un Fanon martiniquais, apte à décoder « le symbolisme 'primitif' » des cultures et croyances algériennes (*ibid.*). Lorsque le psychiatre martiniquais évoque « l'atmosphère de mythe et de magie » de la phase de résistance passive, atmosphère qui « en me faisant peur, (…) en me terrifiant, (…) m'intègre dans les traditions, (…) me rassure, (…) me délivre un statut » (*DT*, p. 96), Perinbam perçoit dans ce discours en 1ère personne une identification de Fanon au primitif algérien.

[279] Fanon n'en serait-il pas même venu à projeter l'image du nègre primitif - déjà valorisée par la négritude - sur le paysan algérien ?

subalterniste Ranajit Guha adresse à l'historiographie bourgeoise-nationaliste indienne - s'inscrivant dans la lignée de l'historiographie coloniale - en tant qu'elle conçoit les insurrections paysannes comme purement spontanées, réflexes instinctifs à la souffrance physique, à l'image de phénomènes naturels - embrasement, tremblement de terre, épidémie, etc. ? Ce qui est ainsi dénié, c'est que la *conscience* paysanne puisse être la cause de l'insurrection, que le révolté soit *sujet* de la révolte, qu'il y ait une *raison* de la lutte[280]. Or, ne serait-ce pas à son tour à une telle *histoire naturelle* de la révolte que donnerait lieu Fanon, fût-ce à présent pour célébrer bien plutôt que pour condamner la lutte biologique du colonisé ?

4) Des mutations de l'animal politique

La médiation royale

Ce qui s'avérait d'après Arendt dangereux chez Fanon, c'était ce qu'elle considérait être une « justification biologique de la violence »[281]. Or, il ne saurait y avoir selon elle de conversion de la lutte (animale) pour la vie en lutte politique, de la *révolte biologique* en *révolution politique*. Et à la thèse fanonienne selon laquelle la violence (naturelle), « c'est l'homme lui-même se recomposant »[282], elle oppose la production (hégélienne) de l'homme « par l'exercice de la pensée », sa formation (marxienne) par le travail, en tant que « transformation de la nature », c'est-à-dire en tant que non-naturel[283].

---

[280] Guha, R. « The Prose of Counter-Insurgency » *in* Guha, R., and Spivak, G. C. *Selected Subaltern Studies*., *op. cit.*, p. 45 *sq.*.

[281] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 174. Une justication qui transfère sur un plan politique les phénomènes naturels de création et de destruction, relevant du règne animal « où la mort violente est la condition même de poursuite de la vie » (*ibid.*, p. 175). Fanon défend une « conception organique, traditionnelle en matière politique, qui interprète en termes biologiques le pouvoir et la violence (*ibid.*, p. 174).

[282] Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 51.

[283] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 115. Ne demeure plus chez Fanon, comme chez ceux qui s'en inspirent qu' « un mélange confus de restes du marxisme » (*ibid.*, p. 123).

Fanon n'avait découvert que tardivement la brochure d'Engels, *Le rôle de la violence dans l'histoire*[284]. Face à Eugène K. Dühring arguant qu'il fallait « chercher *l'élément primordial dans la violence politique immédiate* et non pas seulement dans une puissance économique indirecte »[285], Engels démontrait que l'exercice et la victoire mêmes de la violence étaient sous la dépendance des conditions de production, ainsi qu'en témoignait l'histoire des technologies militaires - de l'épée de Robinson à la poudre à canon. Or, pour Fanon, cet argument démontre avant tout la « puérilité » - qualificatif dont usait Engels envers Dühring - du théoricien allemand. Est-ce à dire qu'opposant un point de vue économique freudien au point de vue économique marxien, célébrant le pouvoir d'une « foi nationale inébranlable » et opposant les techniques de guérilla à la puissance des instruments de guerres du colon, Fanon en reviendrait au point de vue de la violence immédiate ? Non, puisqu'il qualifie à son tour Dühring de « montagne de puérilité ». C'est que sans « une complicité objective du capitalisme », pour lequel le massacre des populations colonisées est une atteinte aux intérêts des industriels et financiers, la violence anticoloniale serait condamnée à être écrasée. C'est en d'autres termes la « sujétion économique » qui prévient contre les « guerres de répression », qui tempère la violence[286].

Se produit ainsi une objectivation de la violence. À cet égard, la préface de Sartre est problématique car elle amplifie à outrance, « dans la forme d'une sorte d'exorcisme de l'extrême violence coloniale »[287] ce que Balibar qualifie de « subjectivisme extrême » du discours fanonien. Sartre va jusqu'à faire l'éloge de la violence individuelle : « il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre »[288]. Cette phrase, dit Arendt, « Marx [ne l'] aurait jamais écrite »[289]. Sartre passe, juge quant à elle Cherki, de la violence au « meurtre réel individuel », à la

---

[284] Ce par l'intermédiaire de son collaborateur à *El Moudjahid*, Redha Malek (Gendzier, I. *Frantz Fanon*, *op. cit.*, p. 214). À propos de la formation politique de Fanon, cf. également Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 135).

[285] Dühring, E. K. cité par Engels, F. *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*. Paris : Éditions Sociales, 1971, p. 187.

[286] *DT*, pp. 94-97.

[287] Balibar, É. « '*Gewalt*'. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste » *in Violence et civilité,* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique*. Paris : Galilée, 2010, p. 299.

[288] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 52.

[289] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 116. « Les marxistes (…) ont toujours mis en garde contre le culte de la violence, et surtout de la violence individuelle, directe » (Domenach, J.-M. « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *Esprit* n° 304 (mars 1962), pp. 459-460).

criminalité[290]. Néanmoins, s'il est vrai que par « disparition du colonisateur », Fanon entend avant tout le meurtre du maître imaginaire, une *mise à mort symbolique*, celle-ci ne s'identifie pas moins, dans une situation où la violence est la seule voie de libération, à sa mise à *mort biologique*, en quoi Sartre n'est pas infidèle au texte fanonien. « Pour le colonisé, dit Fanon, la violence représente la praxis absolue ». Elle est travail, son « seul travail » : « travailler, c'est travailler à la mort du colon »[291]. La violence joue un rôle formateur ; elle est *médiation royale*[292]. D'immédiate (contre-violence), elle se médie ; elle est elle-même passage de l'antidialectique coloniale, où toute médiation est interdite, à la dialectique décoloniale. Fanon prolonge les réflexions du Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur* : « Quand on a le malheur ou la chance de vivre une époque [...] où, bon gré, mal gré, l'homme doit reconstruire lui-même les rapports humains, alors la liberté de chacun menace de mort celle des autres et la violence reparaît »[293]. Ce qui alors est nommé « apologie de la violence » n'est de fait « qu'une vue un peu franche de l'histoire », car il ne s'agit plus de choisir entre la violence et la non-violence, « mais entre différentes sortes de violence ». Il s'agit alors non de discuter de la violence, mais de « son sens ou son avenir », de « chercher une violence qui se dépasse vers l'avenir humain »[294], une violence révolutionnaire, tendant à se supprimer, à mettre fin à la violence.

Si pour Arendt, la violence signe irrémédiablement la fin du pouvoir politique[295], Fanon lui s'attache à penser une violence fondatrice, sinon encore d'un pouvoir, du moins d'une communauté[296], une violence comme origine de l'existence

---

[290] Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 260. À la décharge de Sartre cependant, celui-ci, non moins que Fanon, limite les pouvoirs de cette violence subjective au « premier temps de la révolte » (Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 52).

[291] *DT*, pp. 117, 118, 126.

[292] Ibid, p. 118. « En un mot la violence est l'intermédiaire, la médiation, le devenir » (Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 420). Sartre considère néanmoins ici la « violence terroriste » non comme un « passage vers la libération », mais « plutôt [comme] une voie sans issue » (*ibid.*, p. 420)

[293] Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, Essai sur le problème communiste*. Paris : Gallimard, 1980, p. 44.

[294] Ibid, pp. 45, 72, 213. « On ne peut dépasser la violence qu'en créant du nouveau à travers la violence » (*ibid.*, pp. 122-123).

[295] « Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même (…). La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer » (Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 157).

[296] Fanon s'appuie sur l'exemple de la révolte des Mau-Mau au Kenya « qui exigeaient que chaque membre du groupe frappât la victime. Chacun était donc personnellement responsable de la mort de cette victime » (*DT,* p. 118). Si la violence fait communauté, c'est qu'elle s'offre comme « lien pratique *d'amour* entre les lyncheurs » (Sartre, J.-P. *Critique de la raison dialectique, tome 1*, *op. cit.*, p. 455). Or, cette fraternité, Sartre la révèle intimement liée à la Terreur. C'est cette même violence dirigée contre

politique. Au sens le plus littéral du terme, le colonisé se fait *animal politique ;* c'est encore enserré dans les mailles de la vie nue, quasi-animale, qu'il se fait être politique : il est animal *et* être politique. Il reconnaît « qu'exister au sens biologique du mot et exister en tant que peuple souverain coïncident »[297]. Fanon donne à voir la différence spécifique (le « politique ») comme processus, « [passage] de l'état animal à l'état humain »[298]. Alors, la lutte des primitifs de la révolte échappe au cadre, dénoncé par Guha, d'une histoire naturelle de la lutte. La violence n'est plus insurrection sans lendemain, cycle de jacqueries et de répressions ; son terme sera l'achèvement d'une révolution. La *(non-)histoire naturelle s'historicise.* Dans la philosophie hobbesienne, c'était le contrat, comme transfert des droits naturels, et donc négation de la violence, qui fondait le pouvoir politique. Chez Fanon, c'est au contraire la violence qui, parvenue à son paroxysme, *s'*abolit, engendre la fin de l'état de nature. Mais si dans « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », il reste fidèle à une théorie du contrat social, le nouveau contrat qu'il appelle de ses vœux, ne serait-il pas un contrat fondé sur la seule violence et la mort de l'ennemi ? Or, jamais, dit Arendt, l'expérience de la mort et « sa réalisation dans la pratique de la violence » n'ont fondé une institution politique[299]. Fanon ne demeurerait-il pas encore tributaire, quelles que soient ses intentions, d'une philosophie de la mort ?

Vers l'organisation

Dans ce que Fanon désigne comme la « première période » de la lutte anticoloniale, « le spontané est roi ». L'art politique se confond avec l'art militaire : « faire la guerre et faire de la politique, c'est une seule et même chose »[300]. En août 1956, s'était tenu, sous l'égide d'Abane Ramdane, le *Congrès de la Soummam*.

---

l'ennemi qui sera mobilisée « pour le remaniement du groupe lui-même », contre sa dissolution (*ibid.*, p. 455). Kojève, allant, au-delà de Hegel jusqu'à une certaine apologie de la Terreur, cette « mort violente collective », la définissait comme agent de propagation de la liberté, assurant aux citoyens « leur droit politique à la mort » (Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 557-558). Si Fanon ne thématisera guère la Terreur en tant que telle, ses réflexions sur le devenir postcolonial de la violence témoigneront de préoccupations analogues.

[297] « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne », *PRA*, p. 87.

[298] *DT*, p. 163.

[299] Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 168. Si Hobbes « est le seul penseur politique dans l'œuvre duquel la mort (…) joue un rôle crucial », ce n'est cependant pas la mort en chair et en os qui est pour lui primordiale, mais la *peur* de la mort (*ibid.*, p. 168).

[300] *DT*, p. 170. La stratégie de la lutte est celle de « l'immédiateté totalitaire et radicale » (*ibid.*).

« Quoiqu'y était reconnu et célébré le rôle de l'*Armée de Libération Nationale*[301], le Congrès entérinait le principe de la primauté du politique sur le militaire. Or, pour Fanon, allié politique d'Abane[302], la logique militaire de la contre-violence ne sera que le premier moment de la lutte, moment guerrier de décharge musculaire des énergies[303]. La tâche que se donnera le psychiatre martiniquais sera de réconcilier le politique et le militaire (la guerre), de défaire leur division, source d'interminables dissensions au sein des forces révolutionnaires algériennes - que l'on ne songe qu'à l'assassinat d'Abane en 1957. Il s'agira en somme pour Fanon de thématiser une *politique de la violence*.

Fanon va identifier le couple politique/militaire au couple (marxiste) *spontanéité/organisation*. Si la lutte ne peut commencer que comme jacqueries, mutineries[304], l'on assiste, dans une « seconde période », à l' « offensive ennemie », à la mise en place, par les forces coloniales, de « méthodes de combat »[305]. Dès lors, le « volontarisme spectaculaire qui entend mener *d'un seul coup* le peuple colonisé à la souveraineté absolue », faire passer « *sans transition* de l'état de colonisé à l'état de citoyen », « qui entend régler son sort *tout de suite* au système colonial est condamné en tant que doctrine de l'instantanéisme, à *se nier* », négation qui signe sa « transformation [...] en guerre révolutionnaire »[306]. Si l'immédiateté était la seule réaction possible à l'im-médiation coloniale, le colonisé, par « instinct de survie », doit mettre fin à cette « illusion d'éternité », au « culte de la spontanéité ». Il doit découvrir la *temporalité* de la lutte, « la dynamique temporelle de [ses] efforts » car la guerre demande du temps,

---

[301] Dont l'action avait « libéré le peuple sa torpeur, de sa peur, de son scepticisme », avait permis une « prise de conscience » et « déterminé une union psycho-politique de tous les Algériens » (*Plate-forme de la Soummam, Pour assurer le triomphe de la révolution algérienne, dans la lutte pour l'indépendance nationale*).

[302] Quoique à première vue, les positions respectives des deux hommes semblent bien éloignées dans la mesure où Abane se défait d'une logique du *bellum internecinum* pour adopter, dit son neveu Belaïd Abane, un point de vue kantien sur la lutte de libération nationale et la post-indépendance, en en appelant notamment « avant le paroxysme de la bataille d'Alger [à] "se conformer aux lois internationales dans la destruction des forces ennemies' » (Abane, B. « Frantz Fanon and Abane Ramdane: Brief Encounter in the Algerian Revolution » *in* Gibson, N. (ed.) *Frantz Fanon: Interdisciplinary Perspectives*, *op. cit.*.

[303] La conception fanonienne de la circulation et de la distribution des énergies agressives peut être interprétée comme une singulière relecture, d'un point de vue énergétique, des théories révolutionnaires (militaires) d'un Mao « conçues, écrit Balibar, selon un *modèle stratégique*, dans lequel n'interviennent que des agencements de 'forces' et de "masses' évoluant dans l'espace et dans le temps » (Balibar, É. « "*Gewalt*'. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste », *op. cit.*, p. 299).

[304] *DT*, p. 104. Ou dans un langage colonial, comme « 'meurtres bestiaux' », réveil des « 'instincts sanguinaires' » des masses (*ibid.*).

[305] *Ibid.*, p. 171.

[306] *Ibid.*, pp. 172-176.

elle « dure »[307]. Ce n'est qu'ainsi que sera mis fin à la fin (coloniale) de l'histoire, qu'ainsi que les masses entreront « sur la scène de l'histoire »[308]. C'est là une tâche des plus complexes car les masses paysannes demeurent « plongées [...] dans la répétition sans histoire d'une existence immobile » ; *peuple sans histoire* qui « continue à vénérer les chefs religieux, les descendants des vieilles familles » qui sont régulièrement aussi des « collaborateurs » du colonialisme, d'où la perpétuelle menace de leur mobilisation contre-révolutionnaire[309]. Cela vaut plus encore pour le *lumpenproletariat* dont Fanon diagnostique les « tares », l'inconscience et l'ignorance ; son engagement « risque constamment d'être remis en question par une trop grande habitude de la misère physiologique, des humiliations et de l'irresponsabilité »[310].

C'est pourquoi cette « réserve humaine disponible [doit être] immédiatement organisée par l'insurrection »[311]. À l'instar de Bakounine, Fanon en appelle à éduquer l' « instinct populaire » ; il sait lui aussi que la vie nue, la « misère, même jointe au désespoir, ne suffit pas à susciter la révolution sociale »[312] ; « les jacqueries, mêmes grandioses demandent à être contrôlées et orientées »[313], ce qui peut être traduit économiquement : ce qu'il faut bâtir, c'est un nouveau *système énergétique* régulant la distribution, les accumulations et les décharges de force. Car la spontanéité de la contre-violence - « l'immédiateté [des] muscles » -, l' « enthousiasme » des commencements, s'avèrent être un *mirage*[314]. « Il faut passer, résume très bien Abdlkader Djeghloul, de la réaction épidermique à celui de la connaissance politique »[315]. Organiser les forces anticoloniales signifie élever leur conscience et leur connaissance, politiser les masses, remédier « à la faiblesse idéologique, [à] l'instabilité spirituelle de certaines couches de

---

[307] *Ibid.*, pp. 174-179.

[308] *Ibid.*, p. 242.

[309] *Ibid.*, p. 174.

[310] Ibid, p. 175.

[311] *DT*, p. 175. Ce qui dans le langage des *Black Panthers* donnera ceci : « Fanon montrait clairement que si vous ne l'organisiez pas, si l'organisation ne repose pas sur lui, si elle ne prend pas pour base le maquereau, le truand, le chômeur et l'opprimé, le frère qui attaque les banques et qui n'a aucune conscience politique – c'est cela le *Lumpenproletariat* -, si vous vous désintéressez de ces types, c'est le pouvoir qui va les prendre en main, contre vous » (Seale, B. À l'affût, *op. cit.*, p. 37).

[312] Bakounine, M. *Étatisme et anarchie*, *op. cit.*, p. 226.

[313] *DT*, p. 173.

[314] Cf. déjà *Peau noire, masques blancs* : « nous nous méfions de l'enthousiasme. (…) L'enthousiasme est par excellence l'arme des impuissants » (*PNMB*, pp. 6-7).

[315] Djeghloul, A. « Frantz Fanon et la question paysanne en Afrique », *op. cit.*, p. 129. Arendt reconnaît cette nécessité de l'organisation chez Fanon qui « lui-même s'est montré beaucoup plus réservé que ses admirateurs quant aux effets de la violence » (Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 117, n.2).

la population »[316]. L'idéologisation est travail de rationalisation devant mettre fin au manichéisme de la contre-violence[317] ; elle est lutte contre ce que Fanon désigne comme une « brutalité [...] typiquement contre-révolutionnaire, aventurière et anarchiste », une « brutalité pure, totale » qui ne saurait conduire qu'à la défaite[318]. Or, cette brutalité est celle de nombre de partis nationalistes, qui loin de chercher à « intégrer », à politiser les masses rurales, ne font qu'exploiter leur « tendance obscurantiste », le « caractère rétrograde, passionnel et spontanéiste des campagnes »[319]. Non moins que les forces coloniales, ils utilisent les masses comme « force de manœuvre, inerte, aveugle. Comme *force brute* »[320]. En d'autres termes, s'accaparant des forces de la vie nue, ils contraignent la violence à demeurer sur le plan de lutte animale et jouent de fait *contre* ses pouvoirs de médiation.

Jamais Fanon, à la différence de Gandhi, ne concevra les masses comme ingérables, incontrôlables, indisciplinées[321]. Il n'en partage pas moins avec lui un souci de régulation et de discipline des énergies. La purification *par* la violence devra donner lieu à une purification *de* la violence elle-même ; dans la lignée de Hegel et Engels, Fanon tâche de penser la *conversion de la violence en rationalité*[322]. Ne sommes-nous pas cependant en présence d'une aporie ? Car si d'un côté la violence est dite médiation royale, l'insurrection quasi-animale *se* disciplinant pour *se* convertir en lutte politique pour l'indépendance, d'un autre côté, l'immédiation de la contre-violence est perçue comme devant être régulée, *être médiée*. La médiation royale est une *médiation inachevée*, ce que Fanon n'ignore pas, lui qui tâche alors, tant bien que mal, de thématiser une dialectique de la spontanéité et de l'organisation, un mouvement à double sens : « il ne faut pas attendre qu'en perpétuel renouvellement révolutionnaire

---

[316] *DT*, p. 175. « Le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie » (Fanon, F. « Cette Afrique à venir » *in PRA*, p. 211).

[317] « Le colon n'est plus simplement l'homme à abattre. (…) On ne cherche plus son fusil ou sa machette à l'apparition de n'importe quel colon » (*DT*, p. 184).

[318] *Ibid.*, p. 185.

[319] *Ibid.*, pp. 155, 158.

[320] *Ibid.*, p. 161. Nous soulignons.

[321] Guha, R. *Dominance Without Hegemony, History and Power in Colonial India,* Cambridge : Harvard University Press, 1997, p. 139. Il faut « se débarrasser de l'idée très occidentale, très bourgeoise donc très méprisante que les masses sont incapables de se diriger » (*DT*, p. 230). Toutes choses égales par ailleurs, Fanon prolonge l'éloge fait par Rosa Luxembourg de la spontanéité des masses.

[322] Cf. Balibar, É. « "*Gewalt*'. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste », *op. cit.*, p. 266. Alors, le travail ne se limitera plus à la violence, ni à la pure « dépense d'énergie » ; les masses comprendront « qu'on travaille davantage avec son cerveau et son cœur, qu'avec ses muscles et sa sueur » (DT, p. 234)

les hommes insensiblement se transforment [...] mais il faut aider la conscience [...], car tout doit aller de pair »[323].

Lutte pour les valeurs et lutte pour la culture – de l'invention

En situation coloniale, « l'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est [...] l'ennemi des valeurs »[324]. Rejeter les « valeurs occidentales », c'est donc pour le colonisé résister à sa dé-valorisation ; la phase de contre-assimilation s'offre comme « confrontation véhémente de valeurs »[325]. Mais loin d'intensifier cette guerre des valeurs, la lutte de libération nationale débute comme *négation de toute valeur*. En tant qu'enracinée dans la vie nue, elle n'a initialement d'autre fin que cette valeur animale, donc cette non-valeur, qu'est le pain ; le travail de la violence n'est encore qu'un travail de destruction (purification) des valeurs, d'où le profond *amoralisme* de la contre-violence, rompant avec le travail de la négritude comme réévaluation des valeurs niées (dé-valuées).

La révolution n'en sera pas moins processus de création de valeurs : « Les anciennes valeurs [...] disparaissent [...] et chacun définit ses nouvelles valeurs »[326]. La guerre de libération est source de réévaluations ; des « valeurs inédites » sont portées à l'existence. Fanon conçoit en somme la révolution comme processus de transvaluation des valeurs[327], mais non pas, dans une veine nietzschéenne, comme dépassement de

---

[323] *DT*, p. 362. Ce mouvement, la plongée de l'intellectuel dans le peuple en serait l'illustration : alors, « on peut dire que la communauté triomphe, (…) qu'elle secrète sa propre lumière, sa propre raison » (*ibid.*, pp. 78-79). C'est là un écho à la psychologie ascensionnelle thématisée dans *Peau noire, masques blancs*. La plongée ne fait que précéder une ascension commune des masses et des élites enfin réconciliées. Le symbole même de cette union, c'est la « bonne » brutalité révolutionnaire, celle qui ne signifie rien d'autre qu'intransigeance face au colonialisme, refus de tout compromis ; c'est celle des leaders anticoloniaux qu'apprécie Fanon, celle du partisan congolais de la non-violence Patrice Lumumba, celle également du camerounais Félix Moumié : « Agressif, violent, coléreux, amoureux de son pays, haineux pour les lâches et les manœuvriers. Austère, dur, incorruptible (« Cette Afrique à venir », *PRA*, p. 206).

[324] *DT*, p. 72. « Les valeurs, en effet, sont irréversiblement empoisonnées et infectées dès lors qu'on les met en contact avec le peuple colonisé » (*ibid.*)

[325] *L'an V*, p. 119.

[326] *Ibid.*, pp. 95-96. « La personne prend naissance, s'autonomise et devient créatrice de valeurs » (*ibid.*, p. 85). Cf. également pp. 44, 88. ; Berque, J. *Dépossession du monde*. Paris : Le Seuil, 1964, p. 51.

[327] Processus auquel participe l'écriture même de *L'an V de la révolution algérienne*, dans la mesure où la stratégie rhétorique de Fanon y est de poser des valeurs en affirmant qu'elles sont déjà en existence. Cf. Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power, op. cit.*, p. 95.

toute morale, mais comme émergence d'un nouvel « univers éthique », d'une nouvelle morale, une *morale de la lutte*[328]. Il y a conversion de la lutte pour l'existence en lutte morale. Cela ne vaut pas moins pour la culture. Jamais il ne s'agit pour Fanon de faire revivre des cultures mortes[329]. C'est dans un état d'inculture (de « sauvagerie ») que la lutte puise ses racines ; « on ne prouve pas sa nation à partir de la culture mais [...] on la manifeste dans le combat »[330]. Est-ce à dire que la révolution sera étrangère à toute culture ? Non, c'est dire que la culture (décolonisée) sera une *culture de la lutte*[331], une culture révolutionnaire[332]. Il y a un « fondement réciproque » de la culture nationale et des luttes de libération nationale[333]. À l'instar de Fanon, le révolutionnaire guinéen Amilcar Cabral en appellera à « forger une culture nouvelle dans la lutte »[334], au-delà de tout retour aux sources. Ce n'est qu'en tant qu'intégrée au combat que la résistance culturelle se fait acte de lutte ; alors, la culture se transforme. Fanon avait fait un pas de plus : la culture révolutionnaire ne tend plus même à raviver, en les renouvelant, les cultures colonisées ; la culture n'est rien d'autre que ce qu'aura produit, *ex nihilo,* la lutte.

---

[328] Dont la création devra se perpétuer bien au-delà de l'indépendance pour se faire perpétuelle invention de valeurs En 1960, Fanon avait annoncé à François Maspero l'écriture d'un ouvrage dont le titre aurait été *Alger – Le Cap*. Un chapitre y devait être consacré à « Morale et révolution en Algérie » (Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 215).

[329] L'affirmation culturelle ne saurait être en tant que telle une arme contre le colonialisme, car « aucun colonialisme ne tire sa légitimité de l'inexistence culturelle des territoires qu'il domine » (*DT*, p. 269).

[330] *Ibid.*, p. 269.

[331] « La culture négro-africaine, c'est autour de la lutte des peuples qu'elle se densifie et non autour des chants, des poèmes ou du folklore » (*ibid.*, p. 283).

[332] « La vraie culture, c'est la Révolution » (Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 42). Dans un article, à première vue anodin, de 1953 du journal intérieur de l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban, Fanon anticipe les positions exprimées dans *Les damnés de la terre* : « s'il est bon d'avoir une tradition, il est aussi agréable de dépasser cette tradition pour inventer un nouveau mode de vie » (Fanon, F. « Hier, aujourd'hui et demain », *Trait d'Union* (6 mars 1953), Archives Frantz Fanon, IMEC).

[333] Fanon, F. « Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, pp. 82-89 ; *DT*, pp. 284-296.

[334] Cabral, A. *Unité et lutte, 1, L'arme de la théorie*. Paris : F. Maspero, 1975, p. 334. « La lutte de libération (…) enrichit la culture et lui ouvre de nouvelles perspectives de développement » (*ibid.*, p. 357). Cabral témoigne lui aussi de la « cristallisation » culturelle, de la « paralysie », de la « stagnation » introduite par l'impérialisme « dans le processus historique du peuple dominé » (*ibid.*, p. 294), de la négation coloniale de l'histoire. Selon lui, « l'instrument essentiel de la domination impérialiste [étant] la violence », « il n'y a, ni ne peut y avoir libération nationale, sans l'usage de la violence libératrice « (*ibid.*, p. 300).

« Il faut d'abord que le rétablissement de la nation donne vie, au sens le plus biologique du terme, à la culture nationale »[335]. Loin de mettre un terme à la révolte vitale des origines de la violence, la culture est conçue comme le fruit d'une certaine croissance biologique, comme *culture vitale*. Si la contre-violence était lutte pour la terre nourricière, c'est encore à l'image d'une fertilisation que Fanon pense la culture révolutionnaire : c'est cela « être cultivé ». Le psychiatre martiniquais procède ainsi à un déplacement du vitalisme culturel de la négritude senghorienne, de l'idée d'une *culture naturelle* de l'homme noir : « en Afrique Noire, écrit Senghor l'art n'est pas seulement *social*, mais *vital* »[336]. Car si pour Fanon la culture est *forme-de-vie* (*bios*) - au-delà de la vie nue (*zoé*) - ce n'est qu'en tant que cette forme-de-vie s'identifie à une *forme-de-lutte* : « Le peuple, écrit Fanon, vérifie que la vie est un combat interminable »[337], un combat qui à la fois prolonge et transforme la lutte pour l'existence. Dans la lutte se substitue, ou du moins se joint à la logique de la purification, une logique de l'invention ; un « appel à l'invention humaine » disait Merleau-Ponty à propos de Marx[338] : invention de valeurs, invention culturelle, en somme *invention d'âmes*[339] écrit Fanon après Césaire : « nous sommes des *propagateurs d'âmes*, des multiplicateurs d'âmes, et à la limite des *inventeurs* d'âmes »[340].

Ce que s'attache à montrer Fanon, en rupture avec Kojève, c'est donc que la lutte politique (humaine) pour la décolonisation n'est pas négation de la lutte vitale (animale) pour l'existence, mais qu'elle est cette même lutte *se faisant* lutte anthropogène. Ce que, d'après Agamben, Kojève manquait lorsqu'il pensait le rapport entre l'homme et l'animal comme négation et mort, c'était ce « processus par lequel, dans la modernité, l'homme [...] commence [...] à prendre soin de sa vie animale et où la

---

[335] *DT*, p. 293.

[336] Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *op. cit.*, p. 275. Quant à Alioune Diop, il définit la culture comme « l'effort vital par lequel chaque peuple, chaque homme (…) reconstruisent un monde qui s'emplit de vie, de pensée et de passion » (Diop, A. « La culture moderne et notre destin », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs *op. cit.*, p. 6).

[337] *DT*, p. 127. « La vie s'apparente à une interminable lutte. La vie est, strictement parlant, ce qu'aura produit la lutte » (Mbembe, A. « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *op. cit.*, p. 48) ; cf. également Mbembe A., Vergès F. « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », *op. cit.*, p. 297.

[338] Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 51.

[339] *DT*, p. 240.

[340] Césaire, A. « L'homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 118.

vie naturelle devient l'enjeu de ce que Foucault a appelé le biopouvoir »[341]. Or, lorsque Fanon conteste la scission intérieure (en l'homme) de l'humanité et de l'animalité – du « corps de l'animal anthropophore (le corps de l'esclave) »[342] - il donne lieu à une tout autre politique de la vie, à ce que l'on pourrait désigner comme une *biopolitique révolutionnaire*[343] qui serait en quelque sorte le double subversif de ce qu'Agamben désigne comme le mouvement propre à la modernité de politisation de la vie nue – d'inclusion de la *zoé* dans la *polis*. Si ces pratiques biopolitiques sont bien orientées, arguent de leur côté Hardt et Negri, alors elles se révèlent « extraordinairement puissantes »[344].

Une théorie des mutations

« Sur le plan strict de la personne et de sa prodigieuse effervescence, une révolution s'était produite, fondamentale, irréversible, en perpétuel approfondissement »[345]. Dans *L'an V de la révolution algérienne*, ouvrage qui relève d'une phénoménologie politique comme description des vécus d'une conscience en voie de décolonisation, Fanon parle de « mutations capitales », de « véritables mutations », de « mutations radicales »[346]. Si on est loin à présent de cette « ligne de mutation »[347] du Noir au Blanc (identification) dénoncée dans *Peau noire, masques blancs*, demeure un même schème de la transformation biochimique, de la mue. C'est en un sens quasi-biologique - voire évolutionniste - que sont conçues ces mutations ; elles participent du « remplacement d'une *'espèce'* d'hommes par une autre *'espèce'* d'hommes »[348]. C'est là une subversion des théories biosociales de la psychiatrie coloniale car si Fanon thématise lui aussi une certaine intrication du biologique et du social, les mutations, en tant qu'elles sont le pur produit de la révolution, contestent toute hérédité raciale. Le psychiatre martiniquais pose par ailleurs les prémices d'un déplacement de la thèse

---

[341] Agamben, G. *L'ouvert, De l'homme et de l'animal*. Paris : Payot & Rivages, 2002, p. 25.

[342] *Ibid.*

[343] Dont il faudrait se demander si elle n'est pas susceptible d'apporter une réponse aux « apories de la philosophie de notre temps » en tant qu'elles ne sont pas étrangères aux « apories de ce corps irréductiblement tendu et divisé entre animalité et humanité » (*ibid.*).

[344] Hardt, M., Negri, A. *Commonwealth, op. cit.*, p. 29.

[345] *L'an V*, p. 173.

[346] *Ibid.*, pp. 57, 66, 67. Dans *Les damnés de la terre*, il parlera encore de « mutations terriblement radicales » (*DT*, p. 271).

[347] *PNMB*, p. 41.

[348] *DT*, p. 65. Nous soulignons.

marxienne de la transformation de la nature par le travail dans la mesure où le travail de la décolonisation se définit comme un « *se transformer* » de la nature ; l'histoire humaine demeure *aussi* une histoire naturelle. La révolution est *révolution vitale* : « Et l'acquisition de la Révolution algérienne est précisément [...] d'avoir provoqué une mutation de l'instinct de conservation en valeur et en vérité »[349]. Plus que d'humanisation, il s'agit d'un processus d'hominisation : il ne s'agit pas tant de se faire *reconnaître comme* homme que, plus simplement, *se faire* homme.

Mutation ne signifie donc pas fin de la lutte vitale, du corps à corps. La révolution produit une réconciliation des *muscles* et de l'*intelligence* : s'y développent de concert les « muscles et [le] cerveau des citoyens »[350]. La bonne politique de décolonisation est une politique « de dirigeants insérés dans l'histoire qui assument avec leurs muscles et leurs cerveaux la lutte de libération »[351]. Autrement dit, les muscles ne sont plus le pur symbole de l'animalité de la contre-violence, ils sont devenus celui de l'*incarnation de l'esprit* de l'anticolonialisme[352]. Il y a mutation sensuelle, perceptive : « on assiste à un bouleversement de fond en comble, des moyens de perception, du monde même de la perception »[353]. Or, la théorie fanonienne de l'émergence d'une conscience révolutionnaire au sens marxiste est indissociable d'une telle phénoménologie politique de la perception. C'est dans le combat que se produit la prise de conscience du colonisé, qu'ont lieu les « progrès de sa conscience » ; la décolonisation, au-delà des indépendances, sera naissance « d'hommes conscients et souverains »[354]. Il y a passage, *sans solution de continuité*, de l'inconscience des

---

[349] *L'an V*, « Annexe », p. 177. La création de valeurs, la valorisation, ne sont rien d'autre que cette conversion de la lutte animale pour la vie en lutte humaine. Cette mutation est aussi celle du champ fantasmatique/onirique, champ du ressentiment et de la haine, en champ politique, ce dont Arendt déniait la possibilité.

[350] *DT*, p. 243. Il n'est plus question que « le muscle (…) se [substitue] au concept » (*ibid.*, p. 266). Les tâches et obstacles de la décolonisation doivent « être [présents] à l'esprit et aux muscles des hommes et des femmes » (*ibid.*, p. 246).

[351] *Ibid.*, p. 185. Une figure révolutionnaire illustre cette réconciliation ; c'est celle de Félix Moumié : « de l'essence révolutionnaire prise dans 60 kgs de muscles et d'os » (« Cette Afrique à venir », *PRA*, p. 206).

[352] « Le contact du peuple avec la geste nouvelle suscite un nouveau rythme respiratoire, des tensions musculaires oubliées et développe l'imagination » (*DT*, p. 289). C'est de manière « presque physique, musculaire » que le colonisé apprend à « [déjouer] la stratégie de l'adversaire » (*L'an V*, p. 69).

[353] *L'an V*, p. 81. Le colonisé « restructure sa perception » (*DT*, p. 292) ; il est progressivement mis fin aux confusions de la perception et de l'imaginaire qui marquaient le psychisme colonisé.

[354] *DT*, p. 248. Cf. également, pp. 230, 235. Naissance d'hommes conscients *donc* souverains. Faire porter l'accent sur la thématisation fanonienne de la conscience révolutionnaire, c'est aussi mettre en question les interprétations de Fanon en tant que théoricien de l'identité.

premiers soulèvements à la conscience révolutionnaire. C'est pourtant un long chemin que cette conscience devra parcourir, car elle n'émerge dans la violence qu'en tant que conscience *embryonnaire* encore gouvernée par le fantasme ; et si aucun travail idéologique n'est mené, elle sera condamnée à rester « rudimentaire, primaire, opaque »[355]. Ce que donne à voir Fanon, ce n'est jamais une pure inconscience, ni une conscience libérée de toute inconscient, mais une variété et une variation de degrés de conscience.

(Re)faire l'amour. (Dé)faire le genre ? – se jouer des doubles

L'érotique de la contre-violence, des décharges libidinales, va elle aussi muer. La révolution, donne naissance à un nouveau couple[356], un couple qui « s'ouvre », n'est plus couple domestique : « Il ne trouve plus sa fin en lui-même. Il n'est plus le résultat de l'instinct naturel de perpétuation de l'espèce, ni le moyen institutionnalisé de satisfaire sa sexualité »[357]. Il y a non pas tant *dénaturalisation* qu'à nouveau mutation de l'instinct de vie en instinct de lutte : le couple devient « maillon de l'organisation révolutionnaire »[358], *couple de lutte* ; il y a non pas tant subordination de l'amour à la révolution - car « l'amour existe, il faut en tenir compte »[359] - que *devenir révolutionnaire de l'amour*. N'est-ce pas là aussi mise en question du couple européen romantique, poursuite par Fanon de sa critique des pathologies de l'amour civilisé ? L'amour révolutionnaire ne serait-il pas enfin cet amour vrai comme don de soi à l'autre... et à la révolution ? Et il ne saurait y avoir d'amour sans reconfiguration des rapports de genre : la décolonisation devra mettre fin à la « priorité de l'élément masculin, sur l'élément féminin »[360]. Or, si un nouveau couple naît dans la révolution, c'est d'abord parce que la participation de la femme au combat produit en elle un

---

[355] *Ibid.*, p. 236.

[356] « Les relations de la femme et du mari se sont également modifiées à l'occasion de la guerre de libération » (*L'an V*, p. 96).

[357] *Ibid.*, p. 100. « Le mariage en Algérie [connaît] sa mutation radicale » (*ibid.*, p. 102).

[358] *Ibid.*, p. 100. Il devient « cellule de base de la cité », « noyau fécond de la Nation » (*ibid.*).

[359] *Ibid.*, p. 101. À l'arrangement entre familles se substituent les unions volontaires. Au maquis « les futurs conjoints ont eu le temps de se connaître, de s'estimer, de s'aimer » (*ibid.*). Le couple prérévolutionnaire, couple accidentel, s'évanouit ; le couple est désormais « quelque chose de repris, de voulu, de construit » (*ibid.*, p. 100). Cette invention de liens d'amour participe du retrait de tout amour envers le maître, de la redistribution des énergies amoureuses et agressives qui est l'œuvre de la lutte.

[360] *DT*, p. 244.

« renouvellement intérieur » : se défaisant de son « instinct de conservation du foyer », elle découvre sa « dimension de femme »[361].

Cette découverte est illustrée dans « L'Algérie se dévoile », essai dans lequel Fanon donne à voir ce qu'il faut à nouveau appeler un transitivisme de lutte, jeu des doubles contestant le schème colonial de la dualité. En effet, les stratégies de voilement et de dévoilement de la femme algérienne selon les nécessités de la lutte révèlent une aptitude à passer d'un pôle du clivage à l'autre - de l' « être européen(ne) » à l' « être algérien(ne) » et inversement - selon un mécanisme qui est tout autre que celui de l'oscillation propre à la double conscience (malheureuse). Se dévoilant pour pénétrer dans la ville du colon, cette femme mime l'identification à son « homologue européenne » ; elle est « transformée radicalement en Européenne »[362]. Et lorsqu'elle revêt le voile pour y dissimuler des armes, ce retour n'est pas moins joué : « Il faut se faire une telle 'tête de Fatma' que le soldat soit rassuré »[363]. C'est là dit Bhabha, stratégie de subversion, de transgression des frontières coloniales[364].

Est-ce néanmoins pure incidence si c'est la femme qui *symbolise* ces jeux de masques ? Fanon ne reproduit-il pas une image de la femme en tant qu'inclinée à la comédie, à la mascarade ? Il n'ignore pas ce danger et argue tout au contraire que c'est « sans apprentissage, sans récits, sans histoire » que cette femme s'engage dans le combat ; elle n'a pas la sensation de « jouer un rôle », de réveiller « un personnage connu et mille fois fréquenté dans l'imagination ou dans les récits » ; tel est précisément ce qui la distingue de l' « Occidentale » chez qui demeure toujours un « coefficient de jeu ». La femme algérienne est née dans la révolution, « sans propédeutique », sans « personnage à imiter ». Cependant, dire d'elle qu'elle « apprend [...] d'*instinct* son rôle », qu'elle « s'élève d'emblée au niveau de la tragédie »[365], n'est-ce pas toujours lui imputer un *don de représentation*, peut-être plus spontané (inconscient) encore que celui de la femme blanche ? N'est-ce pas par ailleurs désigner *par avance* sa fonction – sa « place » - dans la lutte ? Comme le souligne Anne McClintock, ce n'est jamais chez Fanon que par désignation que la femme participe à la lutte ; elle *y est invitée* par

---

[361] *L'an V*, p. 98.

[362] *Ibid.*, p. 40. Elle « évolue comme un poisson dans l'eau occidentale » (*ibid.*, p. 41).

[363] *Ibid.*, p. 45.

[364] Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, *op. cit.*, pp. 116-117. Pour autant, ces dédoublements stratégiques ne signent en rien, contrairement à ce que voudrait Bhabha, la négation de toute dialectique ; au contraire ces performances réintroduisent un procès dialectique ; la subversion mène à l'*aufhebung*. Se jouer des masques, c'est aussi apprendre à s'en défaire « pour de bon ».

[365] *Ibid.*, pp. 32-33. Nous soulignons.

l'homme[366] au nom, dit Fanon, d'une « stratégie-femme »[367] ? Elle est « femme-arsenal »[368], *instrument* entre les mains de l'homme. Si Fanon dénonce la symbolisation coloniale de la femme algérienne[369], reste à se demander s'il ne fait pas à son tour de celle-ci le pur symbole de la lutte de libération nationale. Cette revanche du symbole à laquelle il en appelait dans *Peau noire, masques blancs*, ne se refuse-t-elle pas définitivement à la femme colonisée, de telle manière que son émancipation (corporelle) se verrait contenue - maîtrisée et limitée - par sa réinscription symbolique dans l'imagerie et l'imaginaire de la révolution ?

« Le féminisme ne faisait pas partie de l'agenda de Fanon »[370]. Celui-ci ne continue-t-il pas à faire de la *virilité* l'agent de la révolution, ce qui seul peut convertir le don (amour) en lutte. Ce qui prouve la transformation des rapports de genre, c'est la nouvelle aptitude de la femme à « mettre en doute [le] courage ou [la] virilité »[371] de son mari ; et « nul ne peut affirmer sa virilité s'il n'est un des morceaux de la Nation en lutte »[372]. Dès lors, le rôle des femmes ne serait-il pas avant tout d'exciter la virilité de leurs compagnons, d'exiger d'eux des démonstrations de masculinité ? Non moins que la femme, l'homme *se fait homme* dans et par le combat. Ce dernier ne tend donc pas à mettre en question les frontières de genre ; au contraire il les réaffirme et les fixe. Dans

---

[366] McClintock, A. « Fanon and Gender Agency », *op. cit.*, p. 291. Ce sont les dirigeants de la révolution, dit Fanon, qui prennent « la décision (…) d'engager concrètement l'élément féminin dans la lutte nationale » (*L'an V*, p. 33).

[367] *L'an V*, p. 33, n. 1. Et après la lutte pour l'indépendance, « la famille hétérosexuelle est préservée comme la "vérité' de la société – sa forme organique, authentique » (McClintock, A. « Fanon and Gender Agency », *op. cit.*, p. 293).

[368] *L'an V*, p. 41.

[369] Le voile est conçu par les « responsables de l'administration coloniale » comme « symbole du statut de la femme algérienne » (*L'an V*, p. 18); or, la femme est elle-même le symbole de la résistance (passive) algérienne : « Derrière le patriarcat visible, manifeste, on affirme l'existence, plus capitale, d'un matriarcat de base ». Il faudra « d'abord conquérir les femmes » (*ibid.*, p. 19) pour conquérir (par le viol) l'Algérie. Il faudra en d'autres termes *libérer* la femme, « humiliée, mise à l'écart, cloîtrée » (*ibid.*) par l'homme algérien, l'occidentaliser et pour cela la dévoiler : « Des domestiques menacées de renvoi, de pauvres femmes arrachées de leurs foyers, des prostituées, sont conduites sur la place publique et *symboliquement* dévoilées aux cris de : "Vive l'Algérie française' » (*ibid.*, p. 46).

[370] Macey, D. *Frantz Fanon : a Biography*, *op. cit.*, p. 127. Fanon n'aurait-il pas enfin surestimé le degré d'émancipation de la femme algérienne ? Cf. Amrane, D. *Les femmes algériennes dans la guerre*. Paris : Plon, 1991, pp. 251-255). À la décharge de Fanon, rappelons néanmoins que celui-ci n'entend jamais décrire une femme libérée, une libération donnée ; ce qu'il donne à voir, c'est un procès phénoménologique, la femme se libérant, de telle manière que n'est jamais exclue la possibilité d'un reflux, d'une régression.

[371] *L'an V*, p. 97.

[372] *Ibid.*, p. 98.

l'authentique amour disait Lacroix, l'homme est reconnu dans sa « pleine virilité », la femme dans sa « pleine féminité »[373]. Or, tel serait la fin de la lutte de libération nationale comme dialectique amoureuse[374]. Il y a chez Fanon, dit McClintock, une « peur de l'émasculation, une angoisse que l'armement des femmes pourrait impliquer une démasculinisation des hommes algériens »[375]. Or, celle-ci serait-elle autre chose que la continuation de la *dévirilisation coloniale*[376] ? Si Fanon subsume la différence des genres sous la différence des races/peuples, de telle manière que c'est *tout* le peuple colonisé, hommes et femmes indistinctement, qui est féminisé face au peuple-homme colonisateur, il n'en reste pas moins que la tâche de *revirilisation* échoit « naturellement » à l'homme : « le 'nouvel humanisme', dit Françoise Vergès, était contenu dans l'idéal de la fraternité internationale »[377] ; idéal d'une communauté révolutionnaire comme communauté masculine des frères libérés du père colonisateur. La théorie fanonienne de la décolonisation est marquée par une « hypermasculinité violente »[378]. Sa théorie de la violence n'est-elle finalement pas une apologie de la virilité - et non seulement de la vitalité ? Le devenir homme du colonisé ne signifie-t-il pas avant tout son devenir *mâle* ?

---

[373] Lacroix, J. *Force et faiblesse de la famille*, *op. cit.*, p. 153.

[374] Mettant fin à tout transitivisme, à tout échange des places du maître et de l'esclave, la lutte mettrait par là même fin pour Fanon à toute confusion des places de l'homme et de la femme, à toute inversion sexuelle.

[375] McClintock, A. « Fanon and Gender Agency », *op. cit.*, p. 292.

[376] Thème omniprésent dans la littérature (anti-)raciste et (anti-)coloniale. Cf. par exemple Himes (Himes, C. *S'il braille, lâche-le, op. cit.,*p. 189) ; ou Gandhi (cité par Guha, R. *Dominance without Hegemony*, *op. cit.*, p. 70) se livrant, à l'opposé de Fanon, à une contestation de l'hyper-masculinisme colonial par émasculation volontaire (Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 327), par jeu avec l'identité androgyne (Nandy, A. *The Intimate Enemy, op. cit.*, p. 48 *sq.*). Cf. également Butler, J. *Ces corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du "sexe'.* Paris : Amsterdam, 2009, p. 126.

[377] Vergès, F. *in* « Dialogue » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, op. cit.*, p. 134.

[378] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 327.

Un dualisme stratégique – la guerre des races et la distension du marxisme

Thématiser les rapports des masses colonisatrice et colonisée comme violence à l'état de nature signifiait en somme répéter cet argument de l'anthropologie politique (Hobbes, Spinoza, etc.) selon lequel les relations entre États sont analogues à celles d'individus à l'état de nature. Cependant, la thèse fanonienne de la scission interne du monde colonial, plaçant face à face et dans un rapport d'antagonisme perpétuel, deux peuples, évoque plus encore le schème foucaldien de la guerre des races : « Une structure binaire traverse la société. [...] Il y a deux groupes, deux catégories d'individus, deux armées en présence »[379] ; il y a « dualité nationale ». Le discours fanonien fait écho à celui des historiens de la guerre des races. C'est un discours de la lutte des groupes – plutôt que des individus - structuré autour de l'opposition des autochtones et des étrangers : « le colon reste toujours un étranger. [...]. [Il] ne ressemble pas aux autochtones »[380] ; un discours qui confère un rôle principiel aux « faits bruts physico-biologiques » - vigueur physique, force, énergie, etc. - ainsi qu'aux éléments psychologiques et moraux - courage, peur, mépris, etc. - ; un discours enfin qui met l'accent sur l'irrationalité gouvernant l'opposition des groupes et en appelle à une *rupture prophétique*.

Or, le schéma de la guerre des races s'offre comme contestation permanente des théories de la souveraineté. C'est bien à tort que Hobbes, dit Foucault, est présenté comme théoricien par excellence de la guerre perpétuelle : « Il n'y a pas de batailles dans la guerre primitive de Hobbes, il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres »[381]. Or, ce dont Fanon témoigne lui aussi, c'est bel et bien d'une lutte des corps sanglante. Par ailleurs, tandis que pour Hobbes la guerre n'est jamais décisive dans la constitution de l'État[382], la décolonisation passe pour Fanon par une lutte à mort qui devra mettre fin, *par la violence*, au règne de la violence. Ce n'est néanmoins pas tant le schème juridique de la citoyenneté en tant que tel que le psychiatre martiniquais met en

---

[379] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris : Le Seuil/Gallimard, 1997, p. 44.

[380] *DT*, pp. 70-71.

[381] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op. cit.*, p. 79. « Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères » (*ibid.*). Ces jeux de représentation calculée sont précisément ce qui permet d'échapper à la guerre.

[382] L'invisible adversaire du Léviathan, dit Foucault, c'est la *conquête*. L'ennemi de Hobbes, c'est le discours qui accompagnait la guerre civile anglaise, discours du clivage et de la lutte des races.

question, que le déclin de l'homme-citoyen européen et le retour au droit du plus fort[383]. Jamais Fanon n'a pensé que toute existence politique était fondée sur des rapports belliqueux, sur les rapines, les vols et les viols. Dire que la colonisation est la ruine de tout pacte social, c'est dire que la *guerre des races est le désastre du politique, non sa vérité*.

Mbembe argue que « la plupart des mouvements armés luttant pour l'indépendance de l'Afrique ont intériorisé la fable selon laquelle l'histoire elle-même se ramènerait à un affrontement des races »[384]. Selon lui, cette conception de la lutte (raciale) pour la vie n'était que reprise, sur un mode mimétique, de l'idéologie coloniale, en d'autres termes racisme inversé. C'est cependant, du moins dans le cas de Fanon, plus complexe que cela, dans la mesure où « guerre des races » et « racisme » ne s'identifient pas. Si, nous apprend Foucault, le discours de la guerre des races, né comme discours de « ceux qui n'ont pas la gloire, ou de ceux qui l'ont perdue »[385], discours des vaincus, avait pu être mobilisé à des fins de disqualification des *sous-races* colonisées, cela avait néanmoins présupposé sa transformation en racisme (d'État) – acte de naissance de la biopolitique - qui allait « se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur »[386] et substituer au conflit des races « le dédoublement d'une seule et même race en une sur-race et une sous-race »[387]. C'est de même d'une transcription biologique de l'affrontement des races qu'allait procéder la théorie darwinienne de la lutte pour la vie. Or, Fanon n'entend pas opposer au racisme colonial un contre-racisme, mais subvertir le racisme biologico-social en puisant à ses sources mêmes, dans ce schéma de la lutte des races qui n'assigne pas encore à la notion de race de sens biologique stable[388] en quoi l'on pourrait parler de

---

[383] Et tandis que les historiens de la guerre des races ne cherchaient jamais à retrouver un sauvage antérieur à tout corps social et opposait à cet illusoire homme naturel le *barbare* surgissant toujours sur fonds de civilisation (Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op. cit.*, pp. 174-175), Fanon, lui, thématise la guerre coloniale des races en tant même qu'avènement de la figure du primitif.

[384] Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, p. 230.

[385] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op. cit.*, p. 61.

[386] *Ibid.*, p. 229. Mezzadra souligne néanmoins le problématique silence de Foucault sur la généalogie coloniale de la biopolitique (Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, op. cit.*, pp. 32-69). Si par ailleurs la philosophie fanonienne de la vie est déjà une pensée du biopolitique conçu comme exercice du pouvoir sur l'homme en tant qu'être vivant, c'est-à-dire en tant que population, voire espèce, cette perspective est indissociable chez lui de la considération de l'homme-corps, organisme individuel, autrement dit des *effets de la biopolitique coloniale sur les corps-sujets-colonisés*.

[387] *Ibid.*, p. 52. Le « racisme va se développer primo avec la colonisation », en s'articulant sur la « politique de la colonisation européenne » (*ibid.*, p. 52)

[388] La différence des races s'y exprime plutôt en termes de privilèges, de coutumes, de droits de « répartition des fortunes », de « mode d'exercice du pouvoir » (*ibid.*, p. 57).

dualisme stratégique de Fanon - plutôt que d' « essentialisme stratégique » pour reprendre l'expression de Spivak. Décrire la lutte pour l'existence des *deux espèces* coloniales c'est encore jouer contre le racisme *en jouant à ses limites* ; c'est poursuivre le travail engagé dans *Peau noire, masques blancs* de retour performatif à la race au-delà de la critique anthropologique du racisme.

L'autre grand devenir de la guerre des races avait été la conception marxienne de la *lutte des classes*. Or, si Fanon « modifie » Marx, c'est parce qu'il réinscrit la contradiction des classes dirigeante et laborieuse – prolongée dans l'opposition léninienne des nations oppressives et oppressées[389] - dans le schéma de scission interne de la guerre des races ; c'est parce qu'il « substitue la race à l'identité de classe, et en faisant cela renverse de fait le mouvement initial qu'avait fait Marx lui-même en transformant l'analyse raciale de l'histoire française [...] en une analyse de classe »[390]. Ainsi Fanon ne se porte pas tant « au-delà » de Marx (post-marxisme), mais fait plutôt délibérément retour « en deçà » de lui, à ce que l'on désignera comme un *prémarxisme*, celui-ci ne relevant pas à proprement parler d'une critique - voire d'une méconnaissance -, mais de ce que le psychiatre martiniquais lui-même qualifie de *distension du marxisme*, celle-ci s'avérant nécessaire « chaque fois qu'on aborde le problème colonial »[391]. C'est donc un geste *en situation* procédant de la reconnaissance de ceci que la lutte des classes en métropole implique précisément la reproduction (primitive) de la guerre des races dans les colonies.

Ainsi que le dit Amrouche, la division en classes présuppose une « unité fondamentale, organique, de la société elle-même », unité inexistante dans les colonies où la lutte des classes reste le privilège de l'occupant et, pour une part, des élites colonisées ; inexistante notamment en Algérie, où l'opposition est d'abord celle de *castes-races*[392]. Colonisateurs et colonisés sont des ennemis irréconciliables, en rien, comme le pensait Germaine Tillion, des « ennemis complémentaires »[393]. On ne saurait

---

[389] Opposition qu'exprime le philosophe vietnamien Tran Duc Thao : « les deux nations restaient face à face, chacune gardant son existence particulière et ne concevant leurs relations que sur le plan de la force » (Tran Duc Thao. « Sur l'Indochine », *op. cit.*, p. 893).

[390] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 278.

[391] *DT*, p. 70. Elle constituera l'ultime débat de Fanon avec la réinscription sartrienne, dans *Orphée noir*, de la lutte des races dans la lutte des classes.

[392] Amrouche, J. E.-M. « Pour un dialogue entre Algériens et Français » *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 67. « La société coloniale fait songer à un *système de castes*. Elle est composée de deux "communautés' juxtaposées et distinctes » (Bourdieu, P. *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 116).

[393] « Il n'est pas possible de concevoir deux populations dont la dépendance réciproque soit plus certaine. Nous les "tenons' et "ils' nous "tiennent' » (Tillion, G. *Les ennemis complémentaires : guerre d'Algérie*. Paris : Tirésias, 2005, p. 22).

parler de « classe dirigeante » qu'entre guillemets ; car cette classe est avant tout, dit Fanon, *espèce dirigeante*. Le colonisateur ne se distingue pas par son pouvoir économique, mais par le fait qu'il est « l'étranger venu d'ailleurs [qui] s'est imposé à l'aide de ses canons et de ses machines » ; « ce qui morcelle le monde, c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race »[394].

Il ne s'agit pas pour autant pour Fanon de substituer le conflit des races à celui des classes, mais bien plutôt de penser une *réversibilité* fondée sur le recouvrement des frontières de (sous-)race et de (sous-)classe. La causalité laisse la place à la circularité : « La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche »[395], les sources de cette thèse renvoyant étrangement à cet être de surface qu'était Mayotte Capécia qui écrivait : « il est admis qu'on est blanc à partir d'un certain nombre de millions »[396]. Si la race reste pour Fanon superstructure, surface, celle-ci, dans ce qui peut être désigné comme une *théorie de l'immanence*, s'identifie aux profondeurs : « Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure »[397]. Pour conclure, la stratégie fanonienne de la distension est, littéralement, un effort pour relâcher les liens qui unissent le *tout* du marxisme, pour rejouer autrement ses moments, ses concepts et ses figures.

5) Le schème de l'unité – la fin de la violence ?

La fin des doubles

« Le combat, en réhabilitant l'homme opprimé développe un processus de réintégration qui est extrêmement fécond et décisif »[398]. C'est en tant qu'elle est *réintégration* des individus, « égarés » ou « proscrits », au groupe, que la violence peut être dite médiation royale. En ce sens, elle remplit le programme de la socialthérapie, de réintégration du « fou » au *socius*, là où celle-ci échouait pour lutter contre la

---

[394] *DT*, p. 70. « Les mouvements armés anti-coloniaux considéraient que l'ennemi était toujours, par principe, d'une autre race » (Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, p. 230).

[395] *Ibid.* Pour paraphraser Mbembe, Fanon ne pense pas « la race [comme] matrice des rapports de classe » (Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, p. 230).

[396] Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*, *op. cit.*, pp. 149-150. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 34.

[397] *DT*, p. 70.

[398] *DT*, p. 350.

dépersonnalisation sans s'attaquer directement à la machine à dépersonnaliser qu'était le colonialisme. Si la conception psychiatrique de la réintégration reposait sur une idée de la totalité, de l'homme-tout et du tout que forment l'homme et son monde, Fanon définit à présent la violence comme « praxis totalisante »[399]. La révolution doit produire simultanément la nation comme totalité et l'*homme total*, un homme « [réintroduit] dans le monde »[400]. Au double monde de la colonisation qui était aussi privation de tout monde, se substitue *un* « nouveau monde » « [créé] de toutes pièces » dans la lutte[401] ; un « monde neuf » habité par un nouvel homme[402], l'un et l'autre se développant de concert en vertu d'une « exigence dialectique » : « l'homme nouveau n'est pas une production *a posteriori* de cette nation mais coexiste avec elle, se développe avec elle, triomphe avec elle »[403].

Fanon use du langage de l'*intégration neurologique*. C'est en quelque sorte une nouvelle histoire du cerveau qui débute avec la lutte de libération nationale. « Le cerveau multiplie ses voies d'association », le « cerveau du peuple » est « réorganisé dialectiquement » ; et la tâche de la décolonisation sera « d'agrandir le cerveau du peuple, le meubler, le différencier, le rendre humain », de bâtir là où il n'y a encore que « désert cérébral »[404]. C'est là également une *parodie* de la psychiatrie coloniale qui arguait du défaut d'intégration cérébrale du colonisé africain, de la « non-intégration des lobes frontaux dans la dynamique cérébrale »[405]. C'est ainsi la lutte elle-même, plus que tout autre pratique anti-raciste, qui falsifie le racisme scientifique. Cette lutte est processus d'*intégration psycho-corporelle*. Qu'est-ce que la réconciliation des muscles et de l'intelligence sinon une nouvelle union du corps et de l'esprit ? C'est un *monisme* que défend Fanon, au-delà de toute conception dualiste-existentialiste du corps comme instrument de la conscience[406].

---

[399] *Ibid.*, p. 126. Fanon souligne néanmoins les « mésaventures » d'une « volonté totalisante, qui se caricature (…) en globalisme », en refus de toute médiation (*ibid.*, p. 115).

[400] *Ibid.*, p. 141. Contre le concept lukácsien de totalité, Sartre avait avancé dans la *Critique de la raison dialectique*, celui de *totalisation* comme processus indéfini, n'allant pas sans détotalisation, « excluant en principe tout aboutissement et (…) laissant les totalité humaines toujours inachevées (Gurvitch, G. *Dialectique et sociologie*. Paris : Flammarion, 1962, p. 223). C'est pourtant à une totalité en acte qu'en appelle Fanon, quand bien même il s'attacherait à diagnostiquer les totalisations manquées.

[401] *L'an V*, pp. 86-87. Cf. également pp. 89, 93.

[402] « La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux » (*DT*, p. 67).

[403] *DT*, p. 367. Cf. également pp. 352-353 ; Sékou Touré, A. *L'Afrique et la révolution*, *op. cit.*, p. 97 *sq.*.

[404] *DT*, pp. 237, 239, 243, 271.

[405] *Ibid.*, p. 360.

[406] Cf. également Jeanson, F. « 'Sa pensée est gênante à tous les égards' » (interview), *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 51.

La lutte de libération nationale provoque, dira Jacques Berque, un *remembrement* de la passion et de la raison, remembrement du « brisé, du disjoint, du divis »[407]. Ce remembrement, c'est précisément ce que pense Fanon, chez lequel il a fondamentalement un sens corporel - voire sexuel : le combat est un « faire corps » mettant fin au démembrement, au morcellement du corps colonisé. Or, coloniser, ajoute Berque, c'était avant tout « troubler le système de liaison propre à une société, entre une nature et une culture »[408]. La déculturation est inséparablement une dénaturation et c'est littéralement qu'il faut lire ces mots de Fanon : « la domination coloniale *dénature* jusqu'aux relations qu'entretient le colonisé avec sa propre culture »[409]. Le propre de l'impérialisme, dans sa négation de toute histoire des peuples colonisés, est d'avoir « séparé en eux la culture et la nature », séparation qui est l'origine de l'émergence d'une « nouvelle sauvagerie »[410], d'un nouveau primitif. Quittons Hegel qui n'a « pas suffisamment pris le parti de la nature », recommande Berque, et tournons nous vers Rousseau pour privilégier le point de vue de la liaison de la nature et de la culture plutôt que celui de leur scission. Les peuples coloniaux ont « à tenter, sur le plan gigantesque de la collectivité mondiale, l'expérience de l'*Emile* » de Rousseau. La révolution produit une « intégration verticale », la combinaison de la « nature la plus brute et [de] la culture la moins 'naturelle' » ; et cette « aptitude à intégrer », cette « réintégrande », est le gage de son succès : la décolonisation est « réinvention d'une culture et d'une nature »[411]. Cette réinvention est résumée dans la conception fanonienne de l'union du biologique et du politique, dans sa théorie de la *vie révolutionnaire*. Ces mots de Berque auraient pu être les siens: « Les occasions sont rares [...] qui descendent ainsi jusqu'aux tréfonds, et engagent le cerveau, le cœur, la sexualité, les muscles, dans la même exultation »[412].

Pour le psychiatre martiniquais en effet, « la libération totale est celle qui concerne tous les secteurs de la personnalité »[413]. En appeler à cette totalité signifie mettre en question les binarismes civilisationnels, en particulier le doublet *rationnel/irrationnel*. Ce qu'a donné à voir la colonisation, ce sont, dit Berque, « les

---

[407] Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, pp. 127, 158.

[408] *Ibid.*, p. 100. Cf. également p. 102.

[409] *L'an V*, p. 118. Nous soulignons.

[410] Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, p. 102. C'est là l'irréductible différence entre « l'humanité coloniale » et l' « humanité prolétarienne » selon Berque, car l'aliénation du prolétaire n'affectait pas le rapport nature-culture (*ibid.*, pp. 116-117).

[411] *Ibid.*, pp. 156-161.

[412] *Ibid.* p. 9.

[413] *DT*, p. 367.

abus, je veux dire les abdications de la raison occidentale » ; et c'est dans cette défaite de la raison que s'enracine l'irraison de la « révolte impulsive et comme nocturne » contre l'impérialisme[414]. S'inspirant de Jung qui concevait l'individuation comme processus d'intégration de l'inconscient à la conscience – contre leur dissociation -[415], Berque invoque la nécessaire compensation réciproque du rationnel et de l'irrationnel. Or, le procès fanonien de décolonisation des corps et des esprits doit réaliser le projet jungien d'une synthèse des parties inférieure et supérieure du psychisme, une *coincidentia oppositorum* - identité des contraires - contre la logique dualiste de la civilisation. C'est finalement en fonction de ce processus d'intégration qu'il faut concevoir les relations de la spontanéité de l'insurrection à l'organisation de la révolution : « Notre mission historique [...] est d'ordonner toutes les révoltes, tous les actes désespérés, toutes les tentatives avortées ou noyées dans le sang »[416]. Il ne s'agit pas d'opposer la spontanéité (les muscles) à l'organisation (la conscience), mais de penser l'intégration de la première dans une structure de degré supérieur, de penser non la négation, mais la rationalisation de l'irrationnel[417]. Cette intégration est ce que devra produire une politique de la violence[418]. La décolonisation ne donne pas seulement naissance à une conscience, elle « [renouvelle] l'inconscient »[419] : l'émergence d'un monde nouveau est aussi celle d'un nouvel inconscient collectif.

C'est à l'Occident, ajoute Berque, que la décolonisation délivre un message : elle « somme la civilisation de recourir à la nature de l'homme et à l'homme de la nature »[420]. Décolonisation signifie pour Fanon abolition du principe civilisationnel de scission, fin du schème colonial du double. Synonyme d'unification, elle remédie à la « défaillance de l'Occident à réaliser sa propre synthèse »[421], à ce que Jung pensait comme désagrégation de l'harmonie des forces spirituelles et instinctives[422]. Le

---

[414] Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, p. 126. Révolte qui va au-delà des critiques du « faux usage du raisonnable et de l'universel ».

[415] Cf. Jung, C. G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, *op. cit.*

[416] *DT*, p. 252.

[417] C'est aussi cela que Fanon entend lorsqu'il dit, non sans ambigüité, de la lutte qu'elle a « nationalisé tous les mouvements affectifs ou émotionnels » (*ibid.*, p. 363).

[418] C'est là ce qui sépare Fanon de Berque car ce dernier ne croit pas aux pouvoirs d'une violence non instrumentale : « Mais qu'advient-il, écrit-il à propos de Fanon et Sartre, d'une violence qui ferait fi des mises en œuvres ? Elle va rejoindre dans un monde meilleur les colères de l'adolescence… » (Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, p. 126).

[419] *DT*, p. 367.

[420] Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, p. 202.

[421] *Ibid.*, p. 194.

[422] Cf. notamment Jung, C. G. *Types psychologiques*, *op. cit.*, pp. 96-126.

vitalisme politique de Fanon s'offre comme critique de l'anti-vitalisme de la civilisation[423] ; contre la morale européenne, négation des puissances de vie, la morale de la révolution sera une *morale de la vie.* Tout l'effort du psychiatre martiniquais aura ainsi été de combattre la *naturalisation* (racialisation) du colonisé sans donner lieu à une stratégie de la *dénaturalisation* – négation de la nature – qui menacerait de reconduire les luttes de libération nationale dans le sillon des maladies de la vie de l'homme blanc-civilisé-colonisateur. Cette subversion du racisme gouverne la théorie fanonienne de l'émancipation. Il est néanmoins légitime de se demander si l'espoir d'une réconciliation de l' « âme » et du « corps », de la vie et de l'esprit, ne risque pas de perpétuer une certaine *(ir)ratio* occidentale ? N'est-il pas encore le signe (primitiviste) d'une nostalgie toute européenne de la plénitude anté-civilisationnelle[424] ? Le paradis perdu de l'homme civilisé n'est-il pas ce que redécouvre l'homme décolonisé selon une étrange et dangereuse identification des commencements et de la fin de l'histoire (européenne) ?

---

[423] Où Fanon rejoint, par des voies différentes, les thèses d'un Wilhelm Reich ou d'un Herbert Marcuse. L'argument de ce dernier selon lequel toute transformation des structures sociales implique une transformation des structures instinctuelles - « il n'y pas de structure instinctuelle "en dehors' de la structure historique » (Marcuse, H. *Éros et civilisation*, *op. cit.*, 128) -, est en quelque sorte une prémisse de la théorie fanonienne des mutations. Marcuse lira *Les damnés de la terre* et la préface de Sartre (cf. notamment Wolff, R. P., Moore, B., Marcuse, H. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston : Beacon Press, 1969). Andrew Feenberg souligne néanmoins que, demeurant fidèle à la théorie freudienne de l'instinct, il ne profitera pas de la relativisation de la dichotomie nature/culture qu'avait impliquée la rencontre de la théorie existentielle et des problématiques de la race (Fanon, Sartre) et du genre (de Beauvoir) : « Le résultat est une tentative incohérente pour transcender l'opposition de la biologie et de l'histoire depuis un point de vue objectiviste qui présuppose leur séparation » (Feenberg, A *Heidegger and Marcuse, The Catastrophe and Redemption of history*. New-York/Abingdon : Routldege, 2005). Notons par ailleurs que Marcuse maintient malgré tout une conception de l'histoire comme *négation de la nature* : « il y a deux façons de vaincre la résistance de la nature, l'une est répressive, l'autre est libératrice » (Marcuse, H. *L'homme unidimensionnel*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1999, p. 260). Or, ce à quoi œuvre Fanon, c'est à une conception de l'histoire comme transformation affirmatrice de la nature, condition d'un dépassement de leur clivage.

[424] La morale fanonienne de la vie reste par ailleurs tributaire d'une morale psychiatrique qui s'était développée à partir de, mais aussi en réaction à la psychanalyse freudienne. Contre la « fausse morale » de la civilisation, Fanon pense la « coïncidence » des fonctions (organiques) et des valeurs (spirituelles) : « il s'agit moins, disait Odier, de *dépasser* ses besoins à coups d'efforts continus (…) que de les *faire* passer sur un plan supérieur » (Odier, C. *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, *op. cit.*, p. 47). La révolution est œuvre de spiritualisation sociale des instincts (cf. Paulhan, Fr. *Les transformations sociales des sentiments*. Paris : Flammarion, 1920 ; *Thèse de psychiatrie,* p. 65) ; œuvre d'autant plus exemplaire que la lutte n'est initialement gouvernée que par les seuls « instincts ». La révolution prend la place de la psychiatrie sociale et morale que Baruk appelait de ses vœux.

Le « grand corps » - nationalisme et humanisme

Divisant pour régner, le colonialisme était la source d'un démembrement du peuple colonisé qui « se [trouvait] alors réduit à un ensemble d'individus qui ne tirent leur fondement que de la présence coloniale »[425]. Ces politiques de *morcellement* s'intensifient durant la guerre ; il s'agit, en particulier avec les centres d'internement, « d'écarteler le peuple, de le morceler », de « disperser », d' « éparpiller » l'Algérie pour rendre impossible toute cohésion. Mais cette dispersion se renverse en *unification* car elle « groupe [les colonisés] « sous un même signe », celui de l'(in)existence : « le peuple objectivement dispersé, réalise son unité et fonde dans la souffrance une communauté spirituelle »[426]. Quant au combat, il confère au « peuple densité, cohérence et homogénéité »[427], il est source de l'*unité* nationale : « la violence du colonisé [...] unifie le peuple »[428]. Ce processus d'unification, s'affermissant, dépassera les frontières de la nation pour donner lieu à l' « unité africaine », à un panafricanisme *politique*, aux « États-Unis d'Afrique »[429].

C'est à l'image des morcellements et recollements du corps propre que Fanon conçoit la dispersion et la réunification du peuple ; cette dernière est une *recorporisation*. Est ainsi établi un parallèle étroit entre le remembrement du corps colonisé et l'émergence d'une communauté décolonisée comme « grand organisme »[430], comme *corps politique*. Le colonialisme était déjà une atteinte corporelle : « le colonialisme français ne [sera] innocent d'aucune des plaies qui zèbrent [le] corps et [la] conscience du peuple algérien » ; il sera responsable de sa « grande blessure »[431]. Et participer à la lutte signifiera se faire « morceau de la nation désormais vivante »[432], d'une *nation-organisme* intégrant l'ensemble des forces anticoloniales. S'engager dans

---

[425] *DT*, p. 351. À une « 'foule atomisée' » dans le langage de Sartre.

[426] *L'an V*, pp. 105-106.

[427] *DT*, p. 350. Cf. également Berque, J. *Dépossession du monde*, *op. cit.*, p. 12.

[428] *DT*, pp. 127, 170. Harbi met en question ce « mythe d'un peuple homogène » car c'est « au nom de l'unité du peuple » que l'on excluait du « corps national [les] adversaires politiques » (Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, pp. 160-164).

[429] *DT*, p. 200 ; « Cette Afrique à venir », *PRA*, p. 212. Ce panafricanisme sera conçu comme pur produit de la convergence des luttes de libération, en rupture avec les « marasmes subjectivistes voire carrément fantasmatiques de la majorité de ses supporters » (*ibid.*).

[430] *DT*, p. 126.

[431] *L'an V*, pp. 105-106. Est significative à cet égard la formule du général de Gaulle « L'Algérie est organiquement une terre française » (cité par Ménil, R. « Mythologies antillaises » *in Antilles déjà jadis* précédé de *Tracées*, *op. cit.*, p. 60).

[432] *DT*, p. 169. Cf. également *L'an V*, p. 105.

le combat, c'est « s'enfoncer [...] dans le corps du peuple », « dans la chair de la Révolution », devenir « morceau de la chair algérienne », cette chair dans laquelle « l'adversaire taille [...] avec une violence inouïe »[433]. Le corps politique est être sensible, vivant, constamment menacé de mort-meurtre. L'Afrique est un « grand corps refusant toute mutilation »[434]. Fanon est ainsi passé d'une *énergétique des corps* à une *physiologie politique* suivant un mouvement théorique qui rappelle Hobbes, lequel, débutant par une mécanique des corps, parvenait à l'État en tant que corps politique, identifiant les ministres publiques aux mains, la monnaie au sang, etc. et diagnostiquant les maladies de la cité[435].

« Le nationalisme, [...] s'il ne se transforme pas très rapidement en conscience politique et sociale, [...] conduit à une impasse »[436]. Si non moins qu'Amrouche, Fanon pense l' « idée nationale » comme « exigence ontologique »[437] - au-delà de l'expression politique -, surgissement de l'être à partir du non-être, il n'en reste pas moins pour lui que le véritable nationalisme[438] est celui qui, par le développement de la conscience du peuple, mènera à terme à sa propre *négation*[439]. D'après Said, Fanon opère plus « que tout autre un immense basculement culturel, du terrain de l'indépendance nationale au champ théorique de la libération »[440]. Condition nécessaire mais non suffisante de la libération, le nationalisme n'est peut-être finalement qu'une « maladie temporaire par

---

[433] *L'an V*, p. 103. pp. 37, 103, 132. Pour Fanon, « le peuple c'est un corps qui vit quelque chose » (Jeanson, F. « 'Sa pensée est gênante à tous les égards' » (interview), *op. cit.*, p. 51).

[434] Fanon, F. « La mort de Lumumba : Pouvions-nous faire autrement ? » *in PRA*, p. 219. La naissance de ce nouveau corps devra aussi signer la mort de l'organisme clivé du colonialisme, la fin de la guerre des races. À l'unification s'adjoint ce processus inverse de morcellement des espèces coloniales : le colonisé « constate que certains colons (…) se différencient de l'espèce » (*DT*, p. 183). L'on retrouve chez Mbembe, théoricien des *réserves de vie* - et des forces de mort -, une conception analogue du corps de l'Afrique (postcoloniale), « ce corps en mouvement, jamais à sa place, dont le centre se déplace partout ; ce corps se mouvant dans l'énorme machine du monde » (Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, p. 14).

[435] Sur l'identification du « corps physiologique » et du « corps politique », cf. également, dans la littérature médicale, Cannon, W. B. *La sagesse du corps*. Paris : Éditions de la « Nouvelle Revue Critique », 1946, « Épilogue ». Cet ouvrage est cité par Fanon dans sa *Thèse de psychiatrie*, p. 60.

[436] *DT*, p. 247.

[437] Amrouche, J. E.-M. « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture », *op. cit.*, p. 21.

[438] Sur les différents types de nationalisme chez Fanon, cf. Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*, *op. cit.*, « 8, Nationalism and New Humanism », pp. 177-205.

[439] « La conscience nationale (…) n'est pas le nationalisme » ; elle est la « conscience de soi » des peuples décolonisés ; et celle-ci « n'est pas fermeture à la communication », mais ouverture à l'autre. Nourrir la conscience nationale, c'est « se donner [une] dimension internationale » (*DT*, pp. 295-296).

[440] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 374.

laquelle il faut passer »[441]. Fanon sait que le récit nationaliste est une invention européenne - ou, disait Césaire un « phénomène bourgeois »[442]. « Dire une histoire simplement nationale, c'est donc répéter l'impérialisme, l'élargir, et aussi en engendrer de nouvelles formes »[443]. Said et d'autres ont cependant tort de sous-estimer la valeur émancipatrice que Fanon continue d'accorder au nationalisme[444]. Ils gomment ceci que pour le psychiatre martiniquais, c'est le nationalisme qui doit *se dépasser* plutôt qu'être dépassé ; il doit lui aussi muer. *La* « relation complexe du national et de l'international » chez Fanon, dit Stuart Hall, ne peut être subsumé sous le nom de postnationalisme[445]. Et c'est peut-être le propre de la situation postcoloniale présente que d'être marquée par l'impossibilité de cette transition interne du nationalisme vers son « au-delà ». La condition postcoloniale n'est pas la condition postnationale : elle en est à la fois l'échec et l'espoir, l' « éternelle » attente ; en quoi doit-on prendre garde aux interprétations postcoloniales qui évacuent la question du nationalisme ou considèrent ce dernier comme pur négatif, ce qui revient à peu près au même.

C'est *en humanisme,* dit Fanon que le nationalisme devra se transformer[446]. Le nouvel homme façonné dans la lutte appelle un *nouvel humanisme*[447], une réinvention de l'humanisme européen perpétuellement hanté par son double, la violence, un humanisme disait Merleau-Ponty dans lequel « la pureté des principes, non seulement tolère, mais encore requiert des violences »[448]. La mutation de la lutte animale en lutte politique sera aussi celle de l'inhumanisme - fondé sur la dignité de la vie nue - en un *contre-humanisme*, celui-ci n'étant en rien antihumanisme, mais humanisme de contrepoint qui, en retournant l'humanisme (européen) contre lui-même entendra le dépouiller de ses perversions, remédier à sa dépravation.

---

[441] Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse », *op. cit.*, p. 569.

[442] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 69 ; Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*. *op. cit.*, p. 178.

[443] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 380. Cf. également p. 379. C'est donc comme effort pour retourner le nationalisme « contre [ses] auteurs » (*ibid.*, p. 374) que doit être interprété le langage fanonien de la nation.

[444] Cf. Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*, *op. cit.*, p. 178.

[445] Hall, S. *in* « Dialogue » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, op. cit.*, p. 40.

[446] *DT*, p. 247. La libération doit reposer sur une « conception de l'homme, une conception de l'avenir de l'humanité » (*ibid.*, p. 246). Car si dans la lutte le colonisé a « [rétabli] son poids d'homme » (*ibid.*, p. 352), il n'en reste pas moins que cette hominisation reste menacée par une trop longue expérience de la vie nue. D'où cette tâche essentielle : « réapprendre à ce peuple et d'abord réapprendre à soi-même la dimension de l'homme » (*ibid.*, p. 350).

[447] Qui signera pour Fanon, affirment Hardt et Negri, le réel passage de l'antimodernité à l'altermodernité (Hardt, M., Negri, A. *Commonwealth, op. cit.*, pp. 63-70).

[448] Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 39.

La situation postcoloniale et le devenir de la violence

Fanon a conscience des limites qui s'imposent d'emblée, avant même les indépendances acquises, au procès révolutionnaire d'unification. Le discours des *Damnés de la terre* est aussi celui de la mort prématurée, ou du moins de la stase de ce procès, due à la prise du pouvoir par les bourgeoisies nationales. Le psychiatre martiniquais écrivait déjà dans *Peau noire, masques blancs* : « j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte »[449]. L'antidialectique coloniale se révélait intimement liée à la « putréfaction », à la « mort » bourgeoise ; et être révolutionnaire, c'était *lutter contre cette mort*, position qui préfigurait la théorie de la libération du « dernier » Fanon.

Si dans *Les damnés de la terre*, Fanon reconnaît alors le rôle qu'est susceptible de jouer une bourgeoisie « orientée vers la production, l'invention, la construction, le travail », il révèle également que dans les (post)colonies, la bourgeoisie nationale a une « puissance économique presque nulle » ; c'est une bourgeoisie sous-développée, une classe sans capitaux[450]. Privée - par le colonialisme - de tout rôle historique, elle est mort-née. Elle n'imite la bourgeoisie occidentale que dans sa phase de décadence : elle « commence par la fin »[451]. Sa seule tâche serait de « se nier en tant que bourgeoisie »[452] ; ce serait le suicide de classe. Mais ce qu'elle juge être sa mission historique » est bien plutôt de « servir d'intermédiaire », de « courroie de transmission » au capitalisme[453]. De « formation [...] cosmopolite », elle reste *branchée sur l'Europe*[454]. Elle n'en devient pas pour autant un double ou une réplique ; elle est sa pure et simple *caricature*. Si elle entend elle aussi « se substituer », « prendre la place », « remplacer » la bourgeoisie métropolitaine, cette expropriation est indissociablement une identification : « sur le plan psychologique elle s'identifie à la bourgeoisie occidentale dont elle a sucé tous les enseignements »[455]. Le transitivisme colonial

---

[449] *PNMB*, p. 182. « L'intrépide classe qui monta jadis à l'assaut des Bastilles a les jarrets coupés. Signe qu'elle se sent mortelle. Signe qu'elle se sent cadavre » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 32)

[450] *DT*, pp. 190-191. Cf également Lyotard, J.-F. « La situation en Afrique du Nord », *op. cit.*, p. 47.

[451] *DT*, p. 194. « Elle est déjà sénescente alors qu'elle n'a connu ni la pétulance, ni l'intrépidité, ni le volontarisme de la jeunesse et de l'adolescence » (*ibid.*).

[452] *Ibid.*, p. 191. Cf. également Cabral, A. *Unité et lutte, 1, L'arme de la théorie*, *op. cit.*, pp. 301-303.

[453] *DT*, p. 193.

[454] *Ibid.*, p. 215.

[455] Ibid; p. 194.

reprend le pas sur le transitivisme de lutte - sur la substitution-sans-identification - ; et l'on assiste à la reproduction des rapports (manichéistes) coloniaux au sein des frontières de l'Afrique. Envie et haine restent les maîtres mots de la psychologie collective[456]. Les politiques postcoloniales débutent, pour reprendre l'expression de Kuan-Hsing Chen, comme *politiques du ressentiment*[457], encore hantées par l'image du colon : « Du nationalisme nous sommes passés à l'ultra-nationalisme, au chauvinisme, au racisme »[458].

La révolution algérienne ne constituait-elle pas cependant une exception pour Fanon qui serait ainsi demeuré aveugle à ce que Mohammed Ramdani qualifie d' « immense fossé qui séparait la direction du FLN et le peuple de paysans, de chômeurs, des victimes de la guerre »[459] ? Pourtant, en privé, le psychiatre martiniquais s'avérait extrêmement critique envers certains dirigeants algériens[460]. Et *Les damnés de la terre* peut aussi être lu comme un *palimpseste*. Ainsi, l'indigence idéologique que Fanon déplore n'est-elle pas aussi, et peut-être d'abord, celle des cadres de la révolution algérienne[461] ? Et quand bien même le nationalisme algérien échapperait au stade-stase bourgeois, il n'en menacerait pas moins, par les sacrifices exigés du peuple, de perpétuer l'asservissement des masses, de produire des *esclaves de la nation*. Certes, ce sera là don de soi, servitude volontaire en quelque sorte, mais « nous croyons que l'effort colossal auquel sont conviés les peuples sous-développés par leurs dirigeants ne

---

[456] *Ibid.*, p. 200.

[457] Chen, K.-H. *Asia as Method, op. cit.*, pp. 94-95.

[458] *DT*, pp. 197. « Un racisme de défense, un racisme basé sur la peur » (*ibid.*, p. 205). Un mot résume ce devenir postcolonial ; c'est celui d'*écran* : le leader sera « un écran entre le peuple et la bourgeoise rapace » (*ibid.*, p. 209) ; le parti se constituera en « écran entre les masses et la direction » (*ibid.*, p. 211). Ce qu'interdit cette multiplicité des écrans, c'est un gouvernement des masses par elles-mêmes, une conscience de soi du peuple : « Le leader – objectivement – stoppe le peuple et s'acharne soit à l'expulser de l'histoire, soit à l'empêcher d'y prendre pied » (*ibid.*, p. 210).

[459] Ramdani, M. « Introduction » à Lyotard, J.-F. *La guerre des Algériens, op. cit.*, p. 17. Selon ce même Ramdani, si *Les damnés de la terre* est « de nature à dévoiler la face cachée des pratiques du FLN, par exemple le culte des leaders », c'est contre la volonté de Fanon lui-même, sa critique ne visant jamais ceux qu'il « considérait comme des hommes nouveaux, les cadres de l'état-major » (*ibid.*).

[460] « Il n'aimait pas du tout Boussouf et Bentobbal, avec lesquels il avouait ne rien partager. "À les entendre, disait-il-en privé, ils s'arrêtent à l'idée d'une Algérie indépendante et à des querelles de pouvoir ; quant à savoir ce que sera cette Algérie, ils ne semblent pas en avoir cure. Les notions de laïcité, de socialisme ou encore de conception de l'homme leur sont étrangères.' » (Fanon cité par Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*, *op. cit.*, p. 150 ; cf. également p. 179).

[461] Bouvier, P. *Aimé Césaire, Frantz Fanon, Portraits de décolonisés*, *op. cit.*, p. 176 ; *DT*, p. 212.

donnera pas les résultats escomptés »[462]. Il y a un pessimisme fanonien à propos du devenir postcolonial de *toutes* les nations indépendantes, *toutes* contraintes « de continuer les circuits économiques mis en place par le régime colonial », de telle manière que l'on peut se demander si la formule suivante n'exprime pas pour Fanon, plus qu'un devenir contingent – le devenir des pays indépendants *si* les conditions de travail ne sont pas transformées -, un inéluctable destin postcolonial : « *il faudra des siècles pour humaniser ce monde rendu animal par les forces impérialistes* »[463]. Sartre rapporte ces paroles que lui avait confiées le psychiatre martiniquais :

> *Nous, les Noirs, nous sommes bons ; la cruauté nous fait horreur. J'ai cru longtemps que les hommes d'Afrique ne se battraient pas entre eux. Hélas, le sang noir coule, des Noirs le font couler, il coulera longtemps encore : les Blancs s'en vont, mais leurs complices sont parmi nous, armés par eux ; la dernière bataille du colonisé contre le colon, ce sera souvent celle des colonisés, entre eux.*[464]

Ainsi, témoigner du *néocolonialisme*, de l'incorporation africaine de la logique coloniale, c'est pour Fanon penser le *devenir postcolonial de la violence*. Si l'indépendance met fin à l' « incendie » qu'était la guerre, ne demeurent pas tant des cendres que des « braises qui [...] menacent toujours de s'enflammer » ; « l'atmosphère de violence, après avoir imprégné la phase coloniale, continue de dominer la vie nationale »[465]. *La politique (postcoloniale) est continuation de la violence*

---

[462] *DT*, p. 135. À cet égard, le texte le plus proche des Damnés de la terre est sans aucun doute *La tragédie du roi Christophe* (1963) de Césaire (Césaire, A. *La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine, 1970).

[463] *DT*, pp. 134-135. Nous soulignons. Nuançant sa propre conception des mutations révolutionnaires, Fanon écrit : « L'indépendance a certes apporté aux hommes colonisés la réparation morale et consacré leur dignité. Mais ils n'ont pas encore eu le temps d'élaborer une société, de construire et d'affirmer des valeurs » (ibid, p. 113). La mutation est inachevée : « nulle révolution ne fait table rase définitivement et sans séquelles de mécanismes presque instinctifs » (*L'an V*, p. 99).

[464] Fanon, F. cité par Sartre, J.-P. « Préface » à Lumumba, P. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, *op. cit.*, p. ii.

[465] *DT*, pp. 106-108. « « La violence (…) ne s'éteint pas magiquement après la cérémonie des couleurs nationales ». Cette violence atmosphérique reste d'autant plus de mise qu'avec la guerre froide, elle est devenue condition internationale : « Ce que montre Castro, c'est la conscience qu'il a de l'existence du régime continué de la violence » (*ibid.*, p. 110). Disqualifiant la non-violence en tant que « [consolidant] la violence établie », Merleau-Ponty affirmait néanmoins que « si l'on rentre dans le jeu de la violence, il y a chance qu'on y reste toujours » (Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 45) ; et Fanon se serait accordé au moins en ceci avec Arendt que si la violence n'atteint pas rapidement sa fin, alors

(anticoloniale) par d'autres moyens - comme le gouvernement colonial l'avait été de la conquête - de telle manière que menace de s'instaurer le cycle sans fin de la violence atmosphérique et de la violence en acte. Et Fanon sait que la violence sera d'autant plus difficile à extirper que la guerre a été source d'irréparables traumatismes[466] : le problème fondamental est que c'est une seule et même violence qui s'avérait à la fois purificatrice *et* traumatique.

Fanon n'est certainement pas un apologiste de la violence, mais il n'en reste pas moins que sa conception même de la violence émancipatrice ne lui permet pas de concevoir les conditions d'une fin de la violence. D'où l'insatisfaction, voire le fatalisme, qui marque *Les damnés de la terre*[467]. La violence des masses peut-elle réellement être intégrée - plutôt que réprimée et exclue - au pouvoir politique ? Une politique de la violence n'est-elle pas *contradictio in adjecto* ? N'est-ce pas avec raison que Gandhi craignait que la *chaîne de la violence* - expression qui était aussi celle de Fanon - ne cesse de s'allonger et de se consolider ? La violence n'a mis fin à la violence qu'en engendrant de nouvelles violences. Comment mettre fin à ce cercle de la violence ? Telle est l'énigme sur laquelle se referme *Les damnés de la terre*. Le dilemme réside en dernière instance dans le chiasme fanonien d'une philosophie de la vie et d'une philosophie politique : sa théorie de la violence *est* ce chiasme même. Or, un certain mortalisme comme célébration des puissances de mort n'est-il pas l'irrémédiable part d'ombre de tout vitalisme politique ? Instituer l'acte de donner la

---

menace de s'introduire « la pratique de la violence dans l'ensemble du corps politique » (Arendt, H. « Sur la violence », *op. cit.*, p. 181), une violence qui ne promet plus rien d'autre qu'une plus grande violence.

[466] Cf. *DT*, « 5. Guerre coloniale et troubles mentaux », pp. 297-367.

[467] Dans le journal de bord de sa mission de reconnaissance à la frontière saharienne de l'Algérie et du Mali (fin 1958), Fanon témoigne de la violence larvée gouvernant les nations ayant accédé à l'indépendance par la « voie politique » et non par la violence : ils « semblent n'avoir d'autres préoccupations que de se trouver un vrai champ de bataille avec des blessures et des destructions ». Le psychiatre martiniquais se déclare néanmoins insatisfait de cette formule qui relève de l' « explication psychologique, qui fait appel à un hypothétique besoin de défoulement de l'agressivité » (« Cette Afrique à venir », *PRA*, p. 213), comme si c'était parce que la violence n'avait pas trouvé à se décharger dans un corps à corps contre le colonisateur qu'elle devait nécessairement hanter la phase postcoloniale. C'est pourtant à un tel schéma énergétique que Fanon fera appel, quoique non exclusivement, dans son dernier ouvrage. Un tel mode d'explication peut-il être légitime en situation (anti)coloniale et ne plus l'être en situation postcoloniale ? Pour comprendre cette dernière, il faut, dit Fanon, « encore une fois revenir aux schémas marxistes » (*ibid.*), autrement dit rejeter l'entière responsabilité sur les « bourgeoisies [nationales] triomphantes » qui, à l'instar de la « bourgeoisie française de 1789 [qui avais mis] l'Europe à feu et à sang », plongent l'Afrique dans la violence. Mais ce retour (postcolonial) au marxisme ne serait-il pas plutôt un geste, esquissé avant même la rédaction des *Damnés de la terre*, de défense voire de dénégation de Fanon à l'égard des apories de sa propre théorie de la violence ?

mort en fondement de la vie politique, n'est-ce pas condamner la vie postcoloniale à n'être plus, dans les termes de Mbembe, qu'une « forme d'organisation en vue de la mort », la politique postcoloniale une « circulation généralisée de la mort »[468] ? La communauté politique pourra-t-elle se maintenir (en vie) autrement que dans une lutte à mort sans fin ? Alors le pouvoir postcolonial se fera au plus haut point pouvoir souverain de donner la mort ; tel serait l'héritage hobbesien de Fanon. Ou, plus exactement, ce pouvoir sera pouvoir de gérer la violence, de distribuer la mort et les morts : une *nécropolitique*[469]*,* en quoi il y aurait reproduction de cette fonction de mort assurée par le racisme colonial dans l'économie du biopouvoir[470]. Le schéma économique de Fanon, sa théorie politique des énergies vitales, n'ouvre-t-elle pas sur une *économie de la mort*[471] ?

Conclusion : des déplacements postcoloniaux – la violence comme critique de la raison européenne

La philosophie de Fanon relève-t-elle déjà d'une *critique postcoloniale* ? Le terme de cette philosophie, c'est, on l'a vu, l'appel à une totalisation-unification - par intégration - contre les forces de scission du (néo)colonialisme. Or, ce schème « hégélien » n'entre-t-il pas en conflit avec le programme du postcolonialisme en tant que déconstruction de toute image de la totalité, souci des fragments et différences qui minent tout désir d'identité, attention à la multiplicité des formes de vie contre les prétentions (hégémoniques) à l'unité ? La figure de Hegel n'est-elle pas celle de l'achèvement de la pensée occidentale, un spectre qui ne cesserait de revenir nous hanter et qu'il faudrait indéfiniment chasser[472] ? Le risque de certaines interprétations

---

[468] Mbembe, A. *De la postcolonie*, *op. cit.*, « Avant-propos », p. XV.. L'époque de la postcolonie est pour Mbembe l'époque de la vie brute, de la demi-vie ou de la demi-mort : « mort par étape », « mort fictive, etc. (*ibid.*, p. 253).

[469] Cf. Mbembe, A. « Nécropolitique », *Raisons politiques,* n° 21 (1/2006), pp. 29-60.

[470] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op. cit.*, p. 230.

[471] Ce qui est question aujourd'hui, c'est non seulement le devenir postcolonial de la violence, mais aussi celui des théories anticoloniales de la violence, au premier rang desquelles celle de Fanon : théorie (critique) *du* nécropolitique ou théorie nécropolitique elle-même ?

[472] Interprétation qui doit être mise en question, car ainsi que le dit Mezzadra, « il serait faux de penser, comme le font beaucoup de critiques trop simples, que le courant dominant de la modernité lui-même,

postcoloniales est néanmoins de laisser croire que l'on pourrait - et devrait - sauvegarder un Fanon héraut de la critique postcoloniale en *soustrayant* sa conception (illusion) de l'émancipation comme unification (réconciliation). Ce ne serait qu'en tant que théoricien du clivage, de la vie nue et des « mésaventures de la conscience nationale », autrement dit dans son *insatisfaction*, sa désillusion, sa « conscience malheureuse », que Fanon se révèlerait théoricien postcolonial… avant l'heure.

Or, cette amputation est pour le moins équivoque d'un point de vue politique. Elle l'est aussi d'un point de vue théorique : il n'y a pas, d'une part, un « Fanon hégélien » - qu'il faudrait oublier - et, d'autre part, un « Fanon anti-hégélien » - qu'il faudrait célébrer. Ce à quoi le psychiatre martiniquais donne lieu, c'est bien plutôt à une série de *variations* hégéliennes - sur la conscience malheureuse, l'amour, la vie et la mort - en un sens quasi-musical, comme reprise *et* transformation-altération d'un thème, variations qui ne sont en rien perpétuation d'une subordination (colonisation) intellectuelle, ainsi que le démontrait déjà la phénoménologie postcoloniale de *Peau noire, masques blancs*. Et en tant que cette stratégie de la variation ne repose pas sur la négation ou la falsification du discours auquel elle se confronte, en tant qu'elle ne se situe pas « en dehors » de lui, mais le répète pour le rejouer autrement, elle peut aussi être appelée subversion. Mais la notion la plus adéquate est probablement celle de *déplacement théorique*, définie par Žižek, lecteur de Mao, comme « appropriation » de la théorie dans un « univers différent », transposition qui affecte la substance de la théorie elle-même[473]. Or, qu'advient-il lorsque cet autre univers est l'univers (post)colonial, un univers qui n'est pas seulement « autre » pour la théorie en question mais subit en elle divers destins : celui d'être ignoré, refoulé, exclu, méprisé, fantasmé, etc. ? C'est un univers le plus souvent absent - « hors » - de la théorie, qui en occupe au mieux les frontières, mais alors pour jouer le rôle de négatif de son centre, en quoi le déplacement aura pour autre nom *décentrement*. La pratique du déplacement suit chez Fanon plusieurs *méthodes* intimement liées entre elles et que nous avons découvertes au fil de notre interprétation.

Il y a d'abord une méthode d'*approfondissement de la tradition autocritique de l'Europe*, du marxisme à la psychanalyse en passant par la philosophie nietzschéenne. Elle est couplée à une méthode d'*adoption de la perspective du colonisé*, produisant un

---

disons dans la ligne qui va de Hobbes à Hegel, n'était pas conscient de [la] multiplicité des temps (ce qui signifie, des expériences, des formes de vie et d'appartenance, des habitations du monde) » (Mezzadra, S. « How Many Histories of Labor? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism », *op. cit.*).

[473] Žižek, S. « Introduction » à Mao, Zedong. *De la pratique et de la contradiction*. Paris : La Fabrique, 2007, « Introduction », p. 11. Chez Mao, « les conséquences théoriques et politiques de ce déplacement [des thèses de Lénine et Staline] sont véritablement fracassantes » (*ibid.*, p. 12).

transfert géo-épistémique : poser la question de « l'effet que cela fait » au Noir d'être pur symbole de la *psyché* de l'homme civilisé, c'est aussi poser la question de l'effet que cela fait à la théorie d'être reformulée depuis cet autre point de vue - en sorte par exemple que doit être réinterrogée la figure psychanalytique du primitif. Plus fondamentalement, Fanon emploie une méthode de *situation des discours théoriques*; s'il fait siennes les thèses psychologiques de la double conscience, du transitivisme, de la mort psychique, etc., c'est en les plaçant immédiatement en contexte colonial, geste qui appelle des altérations de la théorie et met en question sa prétention à valoir, dans sa forme originelle, en tout temps et en tout lieu[474]. Une autre méthode est celle du *désordre ou désordonnancement*: il s'agit de se jouer des moments logiques, phénoménologiques, historiques - phénoménologie postcoloniale, distension du marxisme - et notamment *d'inverser* les relations causales en instituant par exemple l'état de nature hobbesien comme effet, et non plus comme origine, du pouvoir politique (colonial)[475]. Il y a enfin une méthode, ou mieux ici une stratégie, du *retour ou recommencement* : retour à la race en-deçà des théories du racisme - à la guerre des races et à la lutte (darwinienne) pour la vie - afin de défaire stratégiquement le racisme biologique en puisant à ses sources et en répétant autrement leur devenir. L'ensemble de ces méthodes[476] forme ce que l'on appellera le *postcolonialisme latent* de Fanon. Reste à présent à savoir si celui-ci se double d'un *postcolonialisme manifeste* au sens où ces déplacements théoriques seraient revendiqués en tant même que participant à une critique de la raison européenne, affirmés comme servant un projet épistémique de « provincialisation de l'Europe ». Pour le dire succinctement, il s'agit de savoir s'il y a déjà chez Fanon une *conscience du postcolonial*.

À titre de prélude, l'on peut s'essayer à réinterpréter sa théorie de la violence à la lumière de la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil, publié en 1950 : « l'homme peut choisir entre la raison et la non-raison » écrit Weil, c'est-à-dire entre la raison et la

---

[474] Il n'en va pas autrement de la critique de la figure indifférenciée de l'altérité chez Sartre ; de même du problème du dualisme âme/corps dans la mesure où c'est le racisme qui institue le corps noir en « tombeau de l'âme » ; de même également du vitalisme-mortalisme, la définition de la vie en tant que résistance à la mort ne valant pour Fanon que pour la vie nue dans les colonies. Mais plus que toute autre théorie, c'est la négritude (senghorienne) qui doit être située, dans la mesure où, d'après Fanon, loin de déplacer la logique coloniale, elle la confirme dans son primitivisme. Oui, dit Fanon, le Noir est un être d'affect ; oui, c'est un être pour lequel l'être et la vie sont identiques ; mais ce n'est là encore rien d'autre que l'effet de la situation coloniale qui le condamne à l'hypersensibilité et la lutte pour la vie.

[475] Ou en renversant l'ordre des stades lacaniens de morcellement et recollement du corps propre.

[476] Qu'il serait nécessaire d'étudier chez d'autres intellectuels - anticoloniaux et postcoloniaux - si l'on désire donner lieu à une *théorie des déplacements postcoloniaux*, ou mieux à un *discours de la méthode postcoloniale*.

violence : « La raison est une possibilité de l'homme [...]. L'autre possibilité de l'homme est la violence »[477]. Le domaine de la raison est le domaine du discours et la destruction de celui-ci est violence pure[478]. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de *logique de la violence*. La philosophie est effort pour mettre fin à la violence : « la non-violence est le point de départ comme le but final de la philosophie »[479]. Elle ne l'est cependant qu'en tant que c'est la violence elle-même qui « [devient] raison [...] dans la lutte et par la lutte » ; le sens puise ses sources dans le non-sens : la violence est à l'origine de tout discours[480] et le discours peut toujours faire retour à la violence.

La théorie fanonienne ne peut-elle pas être conçue comme une variation sur une telle dialectique de la raison et de la violence[481] ? Fanon procède à ce que Lewis Gordon dénomme une « métacritique de la raison », critique de la *colonisation épistémique*[482] en tant qu'elle contraint les sujets coloniaux à se définir et se penser dans le langage de raison du colonisateur, toute mise en question de son discours étant jugée irraisonnable, voire irrationnelle. Or, qu'advient-il de la dialectique de la raison et de la violence lorsque la raison se fait elle-même *violence épistémique* ? Plus encore, la violence n'est pas seulement pour Fanon l'effet de cette imposition, elle est contenue dans la raison civilisationnelle elle-même. Jung n'affirmait-elle pas que la voie européenne de la civilisation se fondait sur le triplet oppression-violence-rationalisme[483] ? Cette raison qui ne cesse de lutter contre la violence ne cesse pas moins de la présupposer comme son double honni. Le prétendu procès dialectique n'est de fait qu'un cercle sans fin. En ce sens, lutter contre la violence coloniale qui ne cesse de se justifier par des arguments de raison, ne serait-ce pas pour Fanon *lutter contre cette raison qui ne cesse de susciter*

---

[477] Weil, É. *Logique de la philosophie*. Paris : Vrin, 1985, p. 57.

[478] La violence est « irruption du non sens absolu au sein du discours de la raison » (Juszezak, J. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*, *op. cit.*, p. 65).

[479] Weil, É. *Logique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 59. Cf. également pp. 20, 72.

[480] *Ibid.*, pp. 53, 75. « Pour la philosophie, (…) l'histoire a son sens dans sa cohérence, mais elle a son contenu dans l'incohérent, dans le contradictoire, dans la violence » (*ibid.*, p. 82). Et Weil pense une contre-violence, « violence seconde, dirigée contre la violence première » et s'avérant nécessaire pour « éliminer » toute violence (*ibid.*, p. 59).

[481] C'est également comme stratégie du *retour à la lettre* de la philosophie européenne qu'on peut l'interpréter. Pour comprendre Fanon, ne doit-on pas lire le plus littéralement possible, et pour ne prendre qu'un exemple, ces mots du philosophe personnaliste Emmanuel Mounier : « la vie personnelle est affrontement de la violence par la violence » (Mounier, E. *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 69) ? Il faut « [refondre] par le feu ce qu'a pénétré le mensonge » (Mounier, E. *Révolution personnaliste et communautaire*. Paris : Aubier, 1935, p. 29).

[482] Gordon, L. R. « *Through the Hellish Zone of Nonbeing*, Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth ». *op. cit.*, p. 8.

[483] Jung, C. G. « Ce que l'Inde peut nous apprendre ? », *op. cit.*, p. 126.

la violence ? Il n'y a rien attendre de la raison de l'oppresseur[484]. Quant à l'argument de l'irrationalité des commencements de la contre-violence, n'a-t-il pas aussi une fonction stratégique dans le discours fanonien ? Car cette contre-violence se refusant à tout *arraisonnement* ne révèle-t-elle pas à elle-même la violence inhérente à la raison européenne ?

La contre-violence, en tant qu'acte fondateur, origine d'une nouvelle histoire, s'avère être ainsi l'opérateur essentiel de la *rupture* avec la raison-violence du colonisateur. Mais ne menace-t-elle pas d'en être aussi la répétition : la thèse fanonienne de la *tabula rasa* ne reproduit-elle pas l'image de la conquête coloniale comme origine de l'histoire ? À cette critique de la violence par la violence, ne fallait-il pas préférer la stratégie gandhienne de la non-violence qui ne prétendait pas moins être, en tant que discours de la contre-modernité, un discours de rupture avec l'Europe[485]. Souvenons-nous pourtant de ces mots prononcés par Fanon lors de la conférence d'Accra d'avril 1960 : « pour l'esprit humain qui contemple le déroulement de l'histoire et qui tente de rester sur le terrain de l'universel, la violence doit d'abord être combattue par le langage de la vérité et de la raison »[486]. Qu'est-ce à dire sinon que l'émergence d'une *raison postcoloniale* ne pourra aller sans rupture sans cesse répétée avec toute violence ? Où l'on retrouve Weil : la violence anticoloniale devra se convertir en raison… mais ceci en évitant le piège d'un mélange et d'une circularité (vicieuse) de la raison et de la violence. Telle serait l'essentielle mutation postcoloniale, que Fanon appelle de ses vœux sans parvenir à en montrer la voie.

---

[484] Cf. notamment « 'Écoute homme blanc !' de Richard Wright », *op. cit.*

[485] Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*, *op. cit.*, p. 317 *sq.*. Cf. également Chakrabarty, B. *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*, London/New-York : Routledge, 2006, p. 77.

[486] *L'an V*, « Annexe, Pourquoi nous employons la violence (discours prononcé à la Conférence d'Accra, avril 1960) ». p. 176. N'oublions cependant pas le contexte du discours de Fanon : « Il lui aurait été en effet, bien difficile, face à Nkrumah [président du Ghana qui obtint l'indépendance en 1957 sans emprunter la voie de la violence] de proclamer que la décolonisation est toujours un phénomène violent » (Young, R. J. C. « Fanon et le recours à la lutte armée en Afrique », *Les Temps Modernes* n° 635-636 (novembre-décembre 2005/Janvier 2006), p.89).

CHAPITRE V : Les mots de la rupture… avec l'Europe

1) Lieux et politiques de vérité

Contre la méthode - objectivité et entreglose

Y a-t-il chez Fanon un *postcolonialisme manifeste* ? « Il est de bon ton, écrit-il dans *Peau noire, masques blancs*, de faire précéder un ouvrage de psychologie d'un point de vue méthodologique. Nous faillirons à l'usage. Nous laissons les méthodes aux botanistes et aux mathématiciens. Il y a un point où les méthodes se résorbent »[1]. Cet *anarchisme méthodologique* n'est pas seulement le fruit d'une posture « existentialiste » ; y perce déjà, certes timidement, le désir d'une libération épistémique prenant appui sur une critique des modalités de production du savoir en Europe. Il y a déjà, dit Gordon, appel à une *décolonisation des savoirs* car « ne pourrait-il pas y avoir également une colonisation au niveau méthodologique ? » ; « Pour évaluer la méthode, la meilleure 'méthode' est la suspension de la méthode »[2]. Si, pour Fanon, le Noir *est* problème, ce n'est pas seulement sur un plan social, psychologique, etc., mais aussi sur un plan épistémologique. De là un scepticisme à l'égard des normes de la connaissance qui sera caractéristique de la démarche théorique du psychiatre martiniquais et qui se présente initialement comme une critique de la volonté d' « exhaustivité »[3] et de l'excès d' « *objectivité »* en raison duquel celle-ci se renverse en son contraire, en « *mépris de toute objectivité* »[4]. La méthode fanonienne se veut quant à elle elle fondée sur la

---

[1] *PNMB*, p. 9.

[2] Gordon, L. R. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », *Tumultes* n° 31 (octobre 2008), p. 108. Fanon s'inspire peut-être également de la méthode bergsonienne qui « loin de préparer une déduction doctrinale de concepts, (….) s'engendre par degrés au fur et à mesure que se déroule le progrès spirituel » (Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. Paris : PUF, 1975, p. 5) ; une méthode qui est « perpétuellement contemporaine du progrès vital (*ibid.*, p. 27).

[3] *PNMB*, p. 67.

[4] *Ibid.*, p. 76. À propos de l'occultation des écrits de Fanon, Jeanson dira que sa justification de la violence n'en fut pas la raison principale : « Je pense que c'est beaucoup plus pour sa condamnation des

communicabilité de l'expérience intérieure, subjective[5] ; c'est, dira-t-on, une *méthode de l'affectivité*[6]. « Je n'ai pas voulu être objectif. D'ailleurs, c'est faux : il ne m'a pas été possible d'être objectif »[7].

Parcourant les rayons de la bibliothèque Sainte-Geneviève au côté de son frère, Fanon lui dira, en lui montrant le *Discours de la méthode* : « Regarde, voilà le livre fondamental écrit par Descartes »[8]. Ce sera pour aussitôt poursuivre avec ces paroles de Montaigne : « Il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur un autre sujet. Nous ne faisons que nous entregloser »[9]. Cette critique de l'intertextualité est indissociablement une critique épistémique et politique. L'*entreglose* est le langage de l'Europe ; elle est corrélative d'une expulsion de l'hors-texte, de la parole de l'autre (non-européen). Fanon adressera à Immanuel Wallerstein des mots qui, pour se référer aux Américains, valaient tout aussi bien pour les Européens : « 'Vous américains, vous n'êtes pas prêts à vous dialoguer. Vous vous monologuez toujours' »[10]. C'est le monologue de l'Occident que le psychiatre martiniquais découvre dans les bibliothèques françaises. Dans la

---

modes de pensée européens, de ce qu'il appelle, "l'objectivité' » au sens européen du terme. Je crois que ça a fait mal » (Jeanson, F. « 'Sa pensée est gênante à tous les égards' » (interview), *op. cit.*, p. 51).

[5] *PNMB*, pp. 69-70.

[6] Dans une récente communication, Mellino évoquait au sujet de *Peau noire, masques blancs*, une technique du *montage*, en un sens quasi-cinématographique, employée par Fanon pour articuler une multiplicité de fragments discursifs hétérogènes (Mellino, M. « Witnessing the Catastrophe : a modernist Reading of the Wretched », *International Conference on Frantz Fanon*, Naples, 19th-20th May 2011).

[7] *Ibid.*, pp. 70, 82. Le *soupçon* de Fanon à l'égard de la volonté d'objectivité persiste dans ses textes ultérieurs L'ignorer c'est se risquer à des mésinterprétations, à l'instar de celle qui consista à rebaptiser, en 1966, *L'an de la révolution algérienne* en *Sociologie d'une révolution*. La méthode fanonienne n'y est pas une méthode sociologique ; elle repose bien plutôt sur ce que l'on appellera une *logique des promesses* car elle ne s'enracine dans ce qui *est* que dans la mesure où il fait signe vers un *pouvoir être*. Le processuel, l' « en-devenir » n'est pas seulement décrit - sociologie dynamique -, mais aussi inscrit dans l'écriture fanonienne même.

[8] Fanon, F. cité par Fanon, J. *Frantz Fanon*, *op. cit.*, p. 176.

[9] De Montaigne, M. *Les Essais*, cité par Fanon, J. *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 176.

[10] Wallerstein, I. « Fanon and the revolutionary class » *in The capitalist world-economy*, Cambridge/Paris : Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1979, p. 250. Lors d'une récente rencontre autour de Fanon, Wallerstein fournissait à nouveau des indications capitales sur la méthode fanonienne ; si, disait-il, *Les Damnés de la terre* était bâti autour d'affirmations catégoriques - pour ne pas dire monolitihiques – c'était cependant une grave erreur de ne pas aller plus loin dans la lecture, de ne pas s'apercevoir qu'aussitôt énoncées, ces affirmations se voyaient nuancées, contestées, en tout cas singulièrement complexifiées (Wallerstein, I. *in* « L'actualité de la pensée de Frantz Fanon, Paris, 16 mars 2011). C'est ce que l'on appellera quant à nous une *méthode de la contradiction intratextuelle*.

conclusion des *Damnés de la terre*, il évoque ce qu'il désigne comme une « déréalisation » :

> *Un dialogue permanent avec soi-même, un narcissisme de plus en plus obscène n'ont cessé de faire le lit à un quasi-délire où le travail cérébral devient une souffrance, les réalités n'étant point celles de l'homme vivant, travaillant et se fabriquant, mais des mots, des assemblages divers de mots, les tensions nées des significations contenues dans les mots.*[11]

Avouer - à propos des conduites de vérité

Le positionnement épistémique de Fanon à l'égard de la connaissance telle qu'elle se fait en Occident est étroitement lié à ses réflexions sur le statut et le devenir de la *vérité* en situation coloniale. Il n'a de cesse d'interroger les rapports du colonisé aux valeurs et vérités du colonisateur - à ses « dons » - : allégeance, identification, imitation, méfiance, refus, négation, ambivalence, etc.[12]

Quoique le problème de la vérité demeure, dans *Peau noire, masques blancs,* annexé à la thématisation (marxiste) d'une *fausse conscience* raciale, le couple binaire vrai/faux joue déjà en tant que tel un rôle important dans la conception du manichéisme. La vérité que le civilisateur délivre au sauvage est une « vérité toute blanche »[13]. Par inversion, l'erreur ne peut que revêtir la couleur noire. Sujet et prédicat deviennent substituables : la vérité *est* blanche = le Blanc *est* vérité ; l'erreur est noire = le Noir *est* erreur. La vérité, immédiatement prise dans la logique de l'exclusion réciproque, est racialisée. Fanon refuse pourtant, contre la négritude, que la contestation de la vérité blanche se résolve en recherche d'une vérité noire : « Dois-je sur cette terre, qui déjà tente de se dérober, me poser le problème de la vérité noire ? »[14]. Défaire l'intrication

---

[11] *DT*, p. 373.

[12] Les fonctions et *usages* de la vérité - sa propagation, sa critique et sa conquête - en contexte colonial furent un objet important de réflexions et de débats engageant tant l'idéologie du projet colonial et le discours de son administration que les critiques anticolonialistes. Toute une *histoire de la vérité dans les colonies* reste à écrire. Cette histoire ne constitue pas seulement un chapitre, certes peu glorieux, mais demeurant néanmoins « à part », comme un appendice, du destin de la vérité en Occident. Elle est bien plutôt son horizon permanent, sa limite, cet autre lieu où sont (ré)éprouvés les (mêmes) discours de vérité. La retracer s'inscrit dans le projet d'une *généalogie de la critique postcoloniale*.

[13] *PNMB*, p. 120. Cf. également « Antillais et Africains », *PRA*, p. 31.

[14] *PNMB*, p. 185. La négritude, écrit ailleurs Fanon, institue les Noirs africains en « possesseurs de la vérité » (« Antillais et Africains », *PRA*, p. 35).

de la vérité et de la race signifiera bien plutôt mettre en question la réciprocité de la vérité et du pouvoir, les *politiques de vérité*.

Fred, l'un des protagonistes de la *Putain respectueuse* de Sartre, disait déjà : « Il n'y a pas de vérité : il y a des Blancs et des Noirs, c'est tout »[15]. Certes, son oncle, le sénateur Clarke, reconnaissait qu'« hélas, la vérité est la vérité »[16] ; l'*autoréférentialité* de la vérité semblait ainsi seule susceptible de mettre un terme à l'attribution raciale du vrai et du faux, à la substitution du doublet Blanc/Noir en lieu et place du doublet vérité/erreur. Il rectifiait pourtant : « Si, si, c'est la vérité. Seulement… il y a plusieurs espèces de vérités »[17]. La vérité nue est subordonnée à la vérité blanche. Le nègre est *véritablement* coupable dans la mesure où il est jugé tel, car « est-ce que tu crois qu'une ville toute entière peut se tromper ? »[18]. Sartre donne à voir les usages de la vérité dans le conflit racial, une vérité qui devient propriété d'une race *contre* une autre. Pour Fanon, se donner la tâche de propager la vérité en l'enseignant aux « sauvages » est un leurre, car cette vérité n'en continue pas moins de leur être op-posée ; l'opposition est enfermée dans sa définition même ; en tant qu'opposition à l'erreur, la vérité est opposition au Noir.

Le tournant fanonien consistera à passer, dans un geste quasi-foucaldien, de la problématisation de la vérité à celle des *conduites de vérité*, l'erreur devenant synonyme de mensonge. En contexte racial, arguait déjà Wright, il ne s'agit plus pour le Noir de *dire vrai*, mais de jouer de la vérité et du mensonge afin de se soustraire au courroux du maître :

> *automatiquement, nous déterminions si une réponse affirmative ou négative était attendue ; et nous répondions, non en termes de vérité objective, mais selon ce que l'homme blanc voulait entendre. [...] Nous disions toujours ce que nous pensions que les Blancs voulaient que nous disions.*[19]

C'est dans sa courte communication sur les « Conduites d'aveu en Afrique du Nord » que Fanon initie sa réflexion sur les pratiques de vérité en situation coloniale.

---

[15] Sartre, J.-P. *La putain respectueuse*, *op. cit.*, p. 217.

[16] *Ibid.*, p. 223.

[17] *Ibid.*, p. 224.

[18] *Ibid.*, p. 230.

[19] Wright, R. *12 Millions Black Voices*, New-York : Thunder's Mouth Press, 2002, p. 41. Simone de Beauvoir écrivait quant à elle : « À la femme aussi on apprend depuis l'adolescence à mentir aux hommes, à ruser, à biaiser. Elle les aborde avec des visages d'emprunt » (de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, I, op. cit.*, p. 403).

L'aveu - en l'occurrence judiciaire – est conçu comme l'acte par excellence de production de vérité. Le psychiatre martiniquais se sépare des thèses d'Hesnard qui, dans un article de 1949, « Le drame de l'aveu », arguait que le tribunal et le juge n'étaient rien d'autre pour l'accusé que la personnification de « la puissance majestueuse de l'Interdiction sociale », de telle manière que l'aveu, en tant que « conduite humaine » n'était pas un « fait objectif et social », mais un « fait psychologique lié à la culpabilité ». Cette exclusive subjectivité de l'aveu, Fanon la conteste[20]. C'est pourquoi il ne saurait dire avec Hesnard que le problème de l'aveu échappe aux dilemmes de la vérité et de l'erreur, de la sincérité et du mensonge. Tout au contraire, ces dilemmes le circonscrivent.

Contre l'école psychiatrique d'Alger, Fanon refuse de reconduire la criminalité indigène en Algérie à l'impulsivité criminelle conçue comme facteur racial. Ce qu'il faut rechercher ce sont « les idées, les valeurs, les attitudes mentales à partir desquelles cet acte fut décidé et réalisé »[21]. Ce qu'il faut interroger, c'est le *vécu* de l'acte, « les faits vus par l'inculpé », en substituant à l'approche nosologique une approche existentielle. L'acte criminel n'est pas fruit d'une énigmatique impulsivité, mais tentative de dépassement d'un conflit. Il ponctue « l'histoire du sujet » que seule est susceptible de révéler la parole du malade-inculpé[22] : « L'expert doit donc tenter la découverte de la vérité de l'acte qui sera le fondement de la vérité de son auteur »[23].

Le dévoilement de la vérité de l'acte implique ainsi une reconnaissance de culpabilité par son auteur, l' « assentiment subjectif » à la sanction[24]. Or, très

---

[20] Quoiqu'il ne nie pas tout facteur psychologique : il cite ainsi, dans son « résumé de communication » les *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert et affirme que « l'expérience de la faute provoque dans la conscience une auto condamnation d'allure éternelle et absolue » (« Conduites d'aveu en Afrique du Nord. Résumé de communication »).

[21] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115.

[22] Cf. Razanajao, Cl., Postel, J. « La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon », *L'information psychiatrique* vol. 51, n° 10 (décembre 1975), p. 1066.

[23] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115. Ces arguments s'inspirent de Lacan : « La recherche de la vérité n'est-elle pas d'autre part ce qui fait l'objet de la criminologie dans l'ordre des choses judiciaires, et aussi ce qui unifie ses deux faces : vérité du crime dans sa face policière, vérité du criminel dans sa face anthropologique » (Lacan, J. « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », *op. cit.*, p. 124).

[24] Cf. Lacan, J. « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », *op. cit.*, p. 125. Assomption et négation de l'acte sont pensées par Fanon dans les termes de la philosophie sartrienne de l'*engagement* : « Il y a des hommes qui naissent engagés : ils n'ont pas le choix, on les a jetés sur un chemin, au bout du chemin il y a un acte qui les attend, *leur* acte » (Sartre, J.-P. *Les mouches in Théâtre complet*, *op. cit.*, p. 12). Le crime, loin d'être déterminisme, est le fruit de la liberté. Le drame de l'acte, tel est l'un des motifs fondamentaux des pièces de théâtre de jeunesse de Fanon : « Je vois ma

régulièrement, nous apprend Fanon, le « musulman algérien » inculpé (dé)nie, se déclare innocent, se rétracte : « l'acte se révèle sans auteur »[25]. Ne faut-il pas dès lors reconnaître, avec les psychiatres coloniaux, la vérité de cette proposition : « le Nord Africain est un menteur » ? Tout un ensemble d'observations ne l'authentifie-t-elle pas ? Ainsi dira-t-on que « la race souffre d'une propension à mentir, à dissimuler volontairement la vérité, ou qu'elle est incapable de discerner le vrai du faux »[26]. L'indigène ne saurait goûter à la vérité, soit qu'il s'avère incapable de la distinguer (« erreur »), soit qu'il ne cesse de la dissimuler (« mensonge »). Cet argument, dit Fanon, « se débarrasse du problème sans le résoudre ». Afin de comprendre le déni de l'acte, il faut lui restituer sa complexité, analyser *l'orchestration du mensonge*. Et contester la racialisation de la vérité signifiera alors rompre la dichotomie (manichéisme) du vrai et du faux : « De toute façon, le menteur lui-même est un être qui se pose constamment le problème de la vérité »[27].

La sanction « veut s'adresser à une liberté, à une conscience », mais pour que l'aveu soit possible, encore faut-il que cette « conscience soit *vraie*. L'ambiguïté est ici exclue »[28]. L'optique fanonienne demeure celle, marxiste, de la fausse conscience pensée comme clivage de la « conscience individuelle » et de la « conscience sociale »[29]. L'Algérien est étranger au monde (blanc) qui le condamne : il « [subit] passivement l'action de lois sociales qui lui sont entièrement extérieures »[30], de la Loi au nom de laquelle il est jugé. Or, l'absence d'un contrat social (politique/juridique) entre le colonisé et le colonisateur interdit l'assomption de l'acte. C'est que l'aveu est

---

vie prise vertigineusement – attachée à l'*acte*, ruée contre l'*acte* – Ma vie de cet acte élaborée – Ma vie dure, - Pesante » (*Les mains parallèles*, p. 39 ; cf. également pp. 19-29). C'est au Hugo des *Mains Sales* de Sartre (Sartre, J.-P. *Les mains sales* in *Théâtre complet*, *op. cit.*, pp. 1-87) que Fanon fait appel dans « Conduites d'aveu en Afrique du Nord ». Hugo est obsédé par un acte qu'il voudrait irrémédiable, un acte qui serait enfin *son* acte. À Hugo, écrit Fanon, « il ne reste plus que son acte ». En assumant ce dernier, il donne sens à son existence, échappe à l'absurde qui guette celui qui refuse, nie, et par là même se refuse, se nie.

[25] Quand bien même les faits ne laisseraient planer aucun doute, quand bien même également l'inculpé aurait tout avoué dans un premier temps. Cette attitude, précise Fanon, ce n'est pas celle d'un « fou », elle s'accompagne de la plus grande lucidité et cohérence.

[26] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1115.

[27] *Ibid.*, p. 1116.

[28] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord. Résumé de communication ».

[29] « La conscience individuelle est extérieure à la conscience sociale – c'est-à-dire à elle-même. La conscience est en conflit avec elle-même » (Guterman, N., Lefebvre, H. *La conscience mystifiée*. Paris : Le Sycomore, 1979, p. 202).

[30] Goldmann, L. *Recherches dialectiques*. Paris : NRF, 1959, p. 84.

synonyme, dit Fanon dans ses cours à Tunis, de contrat : « Avouer c'est avouer qu'on fait partie de son propre groupe social ».[31]

Dans le monde colonial, *dire-vrai* n'a pas d'autre signification pour le colonisé que faire preuve d'allégeance, de soumission à celui qui « le tient [...] en son pouvoir »[32]. Le pouvoir judiciaire, dont la fonction n'est pas seulement de punir, mais aussi d'œuvrer à l'avènement d'une vérité, se présente alors à ses yeux, comme pur organe, doublet du pouvoir politique. La vérité du colon ne peut lui paraître que suspecte, au même titre que son objectivité : « Pour le colonisé, l'objectivité est toujours dirigée contre lui »[33]. Les mélanges du vrai et du faux ne sauraient simplement procéder d'une *confusion* qui serait le fruit d'une « propension »[34]. Ce sont des mécanismes de défense. Si Fanon parle de *dénégation* de l'acte, c'est aussi en un sens psychanalytique : la défense du colonisé n'est pas une négation logique, qui reposerait sur une claire séparation du vrai et du faux : elle révèle autant qu'elle dissimule, elle dévoile en cachant. D'une certaine manière, le colonisé *dit vrai dans le faux* ; mentir sert la révélation du mensonge colonial, et en ce sens participe de la vérité, thèse que Fanon développera dans ses écrits ultérieurs[35].

Les conduites de vérité deviennent dès lors pour Fanon l'analyseur des relations colonisateur/colonisé. Se référant dans *L'an V de la révolution algérienne* à son texte séminal sur les conduites d'aveu, il évoque « l'attitude globale du colonisé qui n'a presque jamais de conduites de vérité avec le colonisateur. Le colonisé n'avoue pas, ne se confesse pas, ne se fait pas transparent en présence du colonisateur »[36]. La prétendue rencontre des protagonistes de la scène coloniale n'est que jeux de masques, ruse, opacité. Fanon ne conteste pas le jugement de fait selon lequel, au contact de l'indigène, la vérité s'évanouit. Ce qu'il refuse, c'est d'en faire l'effet d'un primitivisme, d'un illogisme. Au contraire, c'est l'effet de la logique coloniale elle-même. « Face à l'occupant, l'occupé apprend à se cacher, à ruser »[37]. L'enjeu est de devenir

---

[31] *Rencontre de la société et de la psychiatrie,* p. 10.

[32] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1116.

[33] *DT,* p. 109.

[34] Thèse que l'on retrouve par exemple chez Carothers qui, en tant que psychiatre expert pour *l'Organisation Mondiale de la Santé*, argue de l'ignorance de la vérité chez l'Africain, magie et animisme étant des négations de la logique et reposant sur une indistinction première de la vérité et de l'erreur. (Carothers, J. C. *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, *op. cit.*, pp. 57-58).

[35] Si cette résistance par le mensonge aggrave bien plus qu'elle ne remédie à l'aliénation, celle-ci prend néanmoins une nouvelle figure : elle devient en quelque sorte *aliénation subversive*, aliénation qui, pour demeurer *contingente*, et non constitutive, n'est pas pour autant privée de tout pouvoir.

[36] *L'an V*, p. 114, n. 1.

[37] *Ibid.* p. 49.

imperméable au colonisateur, à ses pensées comme à ses volontés, de bâtir des parois de protection, des surfaces déformantes *faussant* tout contact. Le colonisé apprend les techniques du mensonge : « Au scandale de l'occupation militaire, il oppose un scandale du contact. Toute rencontre de l'occupé avec l'occupant est mensonge »[38]. La vérité, en situation coloniale, est scandaleuse.

Le problème de l'aveu, Fanon le soulève une ultime fois, dans *Les damnés de la terre*, au sujet de la *torture*, extrême développement du colonialisme bien plutôt que sa déviation ou sa maladie. La vérité se joue à même les corps souffrants, se dévoile sous son jour le plus noir à travers l'usage du *sérum de vérité*[39]. Le traitement des « patriotes algériens » au penthotal, afin d'extorquer leurs aveux, provoque un délabrement de la conscience et fait naître un violent sentiment de culpabilité. Il provoque aussi une (con)fusion généralisée du vrai et du faux: « Le malade ne peut pas affirmer l'existence de tel objet perçu. Un raisonnement est assimilé, mais de façon indifférenciée. Il y a une indistinction fondamentale du vrai et du faux. Tout est vrai et tout est faux à la fois »[40]. Déjà dans *L'an V de la révolution algérienne*, Fanon écrivait à propos du sérum de vérité que « la séquelle la plus importante nous a paru être une certaine indistinction du vrai et du faux »[41]. Ce que le discours colonial prétendait être l'être même du colonisé, à savoir l'erreur et le mensonge congénitaux, se révèle être le pur effet des pratiques coloniales. Pour être expérience-limite, la torture n'en révèle pas moins l'inscription coloniale de la vérité au sein même des pratiques de domination : « La science dépolitisée, la science mise au service de l'homme est souvent un non-sens aux colonies »[42].

---

[38] *Ibid.*

[39] Si, au début des années 50, la psychiatrie française la plus réformiste jugeait encore le plus souvent positives les thérapeutiques de choc, il en allait déjà tout autrement du sérum de vérité. Si Hesnard lui accordait une certaine utilité, il avait soin de préciser qu'il ne permettait en rien d'obtenir des aveux, ne faisant que révéler des mélanges de réminiscences et de fantaisies ; son nom était ainsi usurpé. La narco-analyse devait rester dans les mains du psychiatre, non dans celles du juge ou du policier (cf. *Esprit* n° 165 (mars 1950), « Médecine, Quatrième pouvoir ? »).

[40] *DT*, p. 340. À propos du « lavage de cerveau », Fanon écrit de manière similaire : « Impossibilité d'expliquer et de défendre une position donnée. La pensée se déroule par couples antithétiques. Tout ce qui est affirmé peut, dans le même moment, être nié avec la même force » (*ibid.*, p. 344).

[41] *L'an V*, p. 127.

[42] *L'an V*, p. 130. « J'emmerde l'Europe. Sa culture, ses diplômes, les situations sociales qu'elle tolère sont autant d'instruments de domination » (Fanon, F. cité par Juminer, B. « Fanon : un destin exceptionnel », *op. cit.*, p. 41).

Au contraire, les pratiques de libération, au-delà des luttes pour l'indépendance, seront des pratiques de « liquidation de toutes les non-vérités »[43] coloniales. Les politiques anticoloniales - et postcoloniales – sont, et devront être, des *politiques de vérité*, car la lutte réengage une *dialectique du vrai et du faux* que le colonialisme avait figée dans l'opposition manichéenne-raciale de la vérité blanche et de l'erreur-mensonge « noir ». La réflexion fanonienne va alors s'ancrer dans les dialectiques hégélienne et marxiste, à travers leur réinterprétation par Merleau-Ponty.

Dialectiques du vrai et du faux

« La vérité, écrit Hegel, n'est pas une monnaie frappée qui, telle quelle, est prête à être dépensée et encaissée »[44]. En tant qu'égalité du savoir et de la substance, elle procède d'une différenciation, d'une inégalité qui est le « faux » et qui ne saurait s'effacer « comme les scories par exemple sont expulsées du pur métal »[45]. Le « faux » se maintient dans la vérité, mais non à titre de « partie » ou « moment », puisque est justement défaite dans l'égalité *l'opposition rigide du « vrai » et du « faux »*. De même Lukàcs, adoptant la « méthodologie » hégélienne, rappelle que le vrai « n'est pas unité *originaire* » mais « égalité *se reconstituant* »[46]. Réactivant la notion de fausse conscience, il souligne que cette fausseté ne saurait être conçue dans les termes de « l'opposition figée du vrai et du faux »[47]. Et si le vrai est « sujet », ce que seul Marx a découvert « concrètement »[48], alors la vérité n'advient que dans l'histoire : la vérité est *histoire de la vérité*. « La vérité se créé dans le temps »[49] écrit lui aussi Kojève et elle ne peut advenir que dans l' « action ».

Pour Marx, rappelle Merleau-Ponty, la conscience est ce « singulier milieu où tout est faux et tout est vrai, où le faux est vrai en tant que faux et le vrai faux en tant que vrai »[50], ce dont rend compte Lukàcs dans sa théorie de l'idéologie comme

---

[43] *DT*, p. 367.

[44] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*. *op. cit.*, « Préface », p. 34.

[45] *Ibid.*

[46] Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit,* cité par Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, pp. 203-204, n. 2.

[47] *Ibid.*, p. 71.

[48] *Ibid.* p. 61. Cf. aussi p. 180.

[49] Kojève, A. « Hegel, Marx et le christianisme », cité par Filoni, M. *Le philosophe du dimanche, La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*. Paris : Gallimard, 2010, p. 252.

[50] Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 72.

« mélange du faux et du vrai »[51]. Mais tandis que chez Hegel, le faux n'était intégré qu'en tant que « vérité partielle, c'est-à-dire déduction faite de ce qui précisément le rend faux »[52], Lukàcs témoigne de sa participation *en tant que* faux. D'où cet *addendum* : « Dans la pure historicisation de la dialectique, cette constatation se dialectise encore une fois : le 'faux' est un moment du 'vrai', à la fois en tant que 'faux' et en tant que 'non-faux' »[53]. C'est pourquoi, ajoute Merleau-Ponty, même les fantasmes demandent à être déchiffrés : « ils ne cachent quelque chose qu'en le dénonçant »[54]. Les *phénomènes de vérité* adviennent comme effet de la perception des situations historiques (contingentes) par les sujets de l'histoire : « si tout choix historique est subjectif, toute subjectivité à travers ses phantasmes touche les choses même et prétend à la vérité »[55]. Enfin, si dans la lutte des classes, la vérité n'avait d'autre fonction que de « fixer les différentes positions possibles à l'égard d'un monde »[56] dont l'objectivité demeurait relative au point de vue de chacune des classes, la mission du prolétariat, mission de suppression, de « négation absolue des classes » en transforme la signification, car cette mission est « en même temps une mission philosophique d'avènement de la vérité »[57] : « La vérité est, pour le prolétariat, écrit Lukàcs, une arme apportant la victoire »[58].

Se déployait par ailleurs une conception « marxiste et bolchevique » de la vérité et du mensonge. Trotsky écrivait: « Il reste à ajouter que les notions de vérité et de mensonge sont nées des contradictions sociales »[59]. Si le mensonge sera étranger à la société sans antagonisme de classe, il participera nécessairement de l'avènement de cette dernière : « La guerre est aussi inconcevable sans mensonge que la machine sans

---

[51] *Ibid.*, p. 60.

[52] *Ibid.*, p. 62.

[53] Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 15.

[54] Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 62.

[55] *Ibid.*, p. 6.

[56] *Ibid.*, p. 67.

[57] *Ibid.*, p. 68.

[58] Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 93. Quant à la « vérité du marxisme », elle n'est pas de l'ordre de l'adéquation - de l'idée et de l'objet -, elle est « *non-fausseté*, le maximum de garantie contre l'erreur que des hommes puissent demander et procurer (…) : la violence n'est nécessaire justement que parce qu'il n'y a pas de vérité dernière du monde contemplé, elle ne peut donc se prévaloir d'un absolu du vrai » (Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, pp. 77-78).

[59] Trotski, L. *Leur morale et la nôtre* : Paris, J.-J. Pauvert, 1966, p. 71.

graissage »[60]. La dissimulation de la vérité est, comme la violence qui lui est étroitement associée, une arme essentielle de la lutte des classes[61].

La digestion de l'Europe - la quasi-invention

Qu'en est-il chez Fanon ? Dans la phase de résistance passive, les mécanismes de défense mis en œuvre par le colonisé sont perçus par ce dernier comme conservation et revitalisation de la vérité : « Le passé, désormais constellation de valeurs, s'identifie à la Vérité »[62]. Dans la famille algérienne, règne ce principe que « la vérité est d'abord propriété indiscutable des anciens »[63], du père, auquel le fils doit un respect absolu. Mais cette résistance reproduit en l'inversant l'opposition (coloniale) rigide du vrai et du faux ; elle ne fait que renverser l'assertion selon laquelle « avant la rébellion, il y a la vérité du colon et le néant du colonisé »[64]. L'« attachement infantilisant au père » n'est encore que le masque voilant la force écrasante de la puissance coloniale. Or, la lutte de libération nationale signe à la fois l'émancipation du fils et de la fille… et celle de la vérité : « La vérité, pour une fois, échappe à ses dépositaires traditionnels et se met à la portée de n'importe quel chercheur »[65].

À la contre-assimilation se substitue une prise en charge des techniques et valeurs de l'occupant. Ainsi de la radio : « la voix de l'Algérie combattante » est créée, son message s'opposant à « la puissance du message colonialiste, [aux] systèmes mis en œuvre pour l'imposer et pour en faire *la vérité* »[66]. Naît chez l'Algérien le désir d'être en permanence au cœur de la lutte, de participer intimement au combat. Cette *appropriation* d'une technique de l'ennemi n'est en rien le signe d'une ambivalence, elle est « changement radical de valence »[67] : le « non » sans partage devient un « oui » non moins exclusif. Un brusque « changement qualitatif » a lieu : « L'Algérien donne

---

[60] *Ibid.*, p. 69.
[61] Cf. également Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur,* p. 45.
[62] « Racisme et culture », *PRA*, p. 49.
[63] *L'an V*, p. 85.
[64] *Ibid.*, p. 61.
[65] *Ibid.*, p. 86.
[66] *Ibid.*, p. 59.
[67] *Ibid.* p. 74, n. 1.

en effet l'impression de sauter une étape et de parvenir d'emblée aux formes les plus modernes de l'information »[68]. Ce changement est « dépassement dialectique »[69].

Or, cette dialectique ne serait-elle pas également une *dialectique de la vérité* ? La *thèse* serait la position de la vérité occidentale grevée par son inscription dans les pratiques de pouvoir colonial, par son lien indéfectible au mensonge colonial ; l'*antithèse* serait la résistance passive du colonisé, la négation de la « vérité » coloniale ; la *synthèse* serait enfin son appropriation en vertu de son enrôlement dans la lutte anticoloniale, opérant une transformation-conservation des vérités de l'Occident. Le schéma fanonien est cependant plus complexe. Reprenons l'exemple de la radio. La lutte de libération nationale est le lieu d'une « guerre des ondes » ; les forces coloniales s'efforcent sans relâche de faire taire la *Voix* du colonisé. Or, c'est ce « sabotage ennemi », cet intense effort auquel consent l'occupant pour bâillonner la parole du colonisé, qui révèle, négativement, « la réalité et l'intensité de l'expression nationale »[70]. Au moment où il *voile* la voix du colonisé, le colonisateur en manifeste l'existence, la *dévoile*. Des analyses similaires sont proposées par Fanon au sujet de la médecine européenne qui provoquait « chez l'autochtone une attitude ambivalente »[71]. La lutte produit une transformation des « médicaments [...] en armes »[72]. Et tandis que médecine et révolution entrent dans « une présence simultanée », les forces françaises « décident de mettre l'embargo sur les antibiotiques, l'éther, l'alcool, le vaccin antitétanique »[73]. Les lignes suivantes résument la dialectique du « vrai » et du « faux » exposée dans *L'an V de la révolution algérienne* :

> *À la vérité de l'oppresseur, autrefois rejetée comme mensonge absolu, est opposée enfin une autre vérité agie. Le mensonge de l'occupant gagne alors en vérité, car il est aujourd'hui un mensonge en danger, acculé à la défensive. Ce sont les défenses de l'occupant, ses réactions, ses résistances qui soulignent l'efficacité de l'action nationale et la font participer à un monde de*

---

[68] *Ibid.*, pp. 67. « La société algérienne, par un mouvement autonome interne, décide d'assumer la technique nouvelle ». (*ibid.*, p. 68).

[69] *Ibid.*, p. 74, n. 1.

[70] *Ibid.*, p. 71. Césaire écrivait déjà dans *Le discours sur le colonialisme* : « Les colonisés savent désormais qu'ils ont sur les colonialistes un avantage. Ils savent que leurs "maîtres" provisoires mentent » (Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 8). Mannoni, lui, disait : « Nous avons besoin des Nègres comme témoins de notre mensonge. » (Mannoni, O. « La plainte du Noir », *op. cit.*, p. 740).

[71] *L'An V*, p. 107.

[72] *Ibid.*, p. 130.

[73] *Ibid.* p. 129.

vérité. La réaction de l'Algérien n'est plus de refus crispé et désespéré. Parce qu'il s'avoue troublé, le mensonge de l'occupant devient un aspect positif de la nouvelle vérité de la Nation.[74]

N'est-ce néanmoins qu'en tant que « faux » que le message de l'occupant pénètre le monde nouveau, « vrai », érigé dans la lutte ? Non, car le « refus des valeurs de l'occupant », n'est jamais célébré en tant que tel par Fanon : il n'est pas rare qu'« objectivement, ces valeurs gagneraient à être choisies »[75], tandis que le « désintérêt et [la] méfiance presque mécaniques pour les choses les plus positives »[76] de la société coloniale ne sont sources que de « contre-propositions, tranchées, rigides, statiques »[77] qui reconduisent une fois encore l'opposition figée du « vrai » et du « faux ». « Il y a une véritable restriction mentale chez l'indigène, une difficulté de situation à être objectif, à séparer le bon grain de l'ivraie »[78]. Mais si le colonisé se voit « acculé, au nom de la vérité et de la raison à dire oui à certaines formes de présence de l'occupant »[79], cette vérité demeure pourtant inappropriable puisqu'elle est toujours *en même temps* « vérité de la présence française sous sa forme coloniale en Algérie »[80]. La reconnaissance de l' « objectivité des valeurs » est immédiatement traduite par l'occupant en preuve de légitimité de sa domination. Le colonisateur fonde la nécessité de sa présence sur la *vérité* de ses valeurs et principes. Ainsi que l'avait signalé Césaire, il entend assimiler colonisation *et* civilisation, contradiction sur laquelle repose le « mensonge principal »[81]. Et Fanon de conclure : « La vérité objectivement exprimée est constamment viciée par le mensonge de la situation coloniale »[82].

C'est pourtant *aussi* en tant que « vrai » que le message colonial informe le processus de décolonisation. S'il « gagne en vérité », c'est *aussi* parce que ce qu'il recèle de « vrai » est découvert par dépouillement de ses propriétés coloniales. C'est, dit Fanon, une *domestication* d'un attribut de l'occupant, ou encore une *digestion* : « La technique étrangère, 'digérée' à l'occasion de la lutte nationale, est devenue un

---

[74] *Ibid.*, 59.

[75] *Ibid.*, p. 46.

[76] *Ibid.*, p. 129.

[77] *Ibid.*, p. 47. Fanon écrit encore à propos de la médecine : « En toute objectivité et en toute humanité, il est bon qu'un pays techniquement plus avancé fasse profiter un autre de ses connaissances et des découvertes de ses savants » (*ibid.*, p. 107).

[78] *Ibid.*, p. 108.

[79] *Ibid.*, p. 109. Cf. aussi p. 118.

[80] *Ibid.*, p. 109.

[81] Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 8.

[82] *L'an V*, p. 115.

instrument de combat pour le peuple »[83]. À la question de l'emprunt culturel se substitue celle de l'appropriation. Celle-ci subvertit la signification de l'assimilation en tant qu'identification (et soumission) des peuples colonisés à la nation colonisatrice. En un sens quasi-physiologique, l'assimilation est à présent cette double destruction et transformation qui retourne les dons de l'occupant contre celui-ci. C'est encore comme *incorporation* que le psychiatre martiniquais la désigne[84]. La communauté en voie de décolonisation est bel et bien un grand corps.

Le chemin de la vérité postcoloniale est néanmoins plus tortueux encore, ainsi qu'en témoigne à nouveau la guerre des ondes. Le brouillage des ondes a des répercussions majeures sur le processus même d'écoute, le plus souvent collectif : la voix est « hachée, discontinue ». Un interprète, l'oreille collée au poste de T.S.F, est requis. Il est assailli de questions et lorsqu'il avoue que la voix n'a pas fait mention de tel événement, de telle bataille, il est jugé par tous qu'elle « s'est parfaitement prononcée sur ces événements, mais que l'interprète n'a pas saisi les renseignements diffusés »[85]. Est alors mené un « travail d'élaboration », une « création autonome de l'information » qui n'est altération de la vérité qu'en tant qu'elle est le « choix délibéré [...] entre le mensonge congénital de l'ennemi et le propre mensonge du colonisé qui acquiert soudain une dimension de vérité »[86]. Ce que tâche de penser Fanon, c'est le *mensonge vrai*[87]. Car la vérité ne peut encore avancer que sous le masque du mensonge ; c'est une vérité « fantomatique », pétrie de subjectivité et qui, dans les termes de Merleau-Ponty, ne cache qu'en montrant et ne montre qu'en cachant.

C'est également dire que la vérité postcoloniale ne peut être que le produit d'une *invention*, allant de pair avec l'invention d'âmes, œuvre de la décolonisation : « en tant que processus mental, on assiste, à partir de 1956, à une *quasi invention de la technique* »[88], à la « production d'une synthèse nouvelle d'idées, et spécialement [à la] combinaison nouvelle de moyens en vue d'une fin »[89]. Le « quasi » que Fanon emploiera à maintes reprises spécifie l'invention (de la vérité) postcoloniale : elle est

---

[83] *Ibid.*, p. 73.

[84] Ibid, p. 77.

[85] *Ibid.*, p. 70.

[86] *Ibid.*, p. 71.

[87] *Ibid.*, p. 72.

[88] *Ibid.*, p. 81. Une technique crée sinon matériellement, du moins spirituellement : une *techno-logie*.

[89] Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la* philosophie, vol. 1 : A-M. Paris : PUF, 1999, « Invention ». p. 544.

performativité, ré-invention s'appuyant sur un double mouvement de *reprise et* de *rupture* avec l'occupant, sur ce que Fanon désignera comme un *re-commencement*[90].

L'expulsion de l'Europe - la substitution

« L'identification de la voix de la Révolution avec la vérité fondamentale de la Nation, a ouvert des horizons illimités. »[91]. C'est avec ces mots que se conclut l'essai consacré à la « voix de l'Algérie ». Or, cette identification, pour être conçue comme retournement des armes de l'ennemi, ne menace-t-elle pas en dernière instance de produire une *identité* de la vérité excluant toute altérité « non-nationale » ? Cette menace pèse plus que jamais dans *Les damnés de la terre*, ouvrage qui paraît marquer un tournant dans la conception fanonienne du devenir des « vérités européennes » dans le monde postcolonial, corrélatif de profondes transformations du propre rapport de Fanon à la pensée, l'histoire et les politiques de l'Europe.

La vérité du colon, écrit alors Fanon, ce sont ses *biens*, pur fruit de l'expropriation et de l'exploitation. La vérité, réduite à la possession matérielle, n'est rien que le produit du mensonge qui la fonde. Quant à la lutte anticoloniale, elle ne semble plus tant être la mutation des positions défensives du colonisé que le passage à l'acte en vertu duquel elles se muent en agression : « lorsqu'un colonisé entend un discours sur la culture occidentale, il sort sa machette ou du moins il s'assure qu'elle est à portée de sa main »[92]. La logique à l'œuvre n'est plus celle de la quasi-invention : c'est une logique de la *riposte,* inscrite dans le cycle sans fin de la violence et de la contre-violence. Leur parfait équilibre est aussi celui du mensonge et du contre-mensonge :

---

[90] C'est ce que perçoivent bien Hardt et Negri lorsqu'ils interprètent Fanon en tant que penseur (précurseur) d'une *altermodernité* qui échappe tant à la répétition d'une modernité qui s'offre et ne cesse de s'affirmer comme européenne, qu'à la pure négation, au refus de toute modernité. L'altermodernité dépasse l'opposition statique de la modernité et de l'antimodernité en vertu d'un mouvement de « rupture et transformation » de l'un comme de l'autre, de leur contradiction même (Hardt, M., Negri, A. *Commonwealth*, *op. cit.*, pp. 103-104).

[91] *L'an V*, p. 82.

[92] *DT*, p. 74. C'est là une reprise de la célèbre sentence irrémédiablement liée au nazisme : « Quand j'entends le mot culture, je sors mon revolver » ou, originellement, chez le dramaturge national-socialiste Jans Johst : « Quand j'entends le mot culture… j'enlève le cran de sûreté de mon browning ».

Le problème de la vérité doit également retenir notre attention. Au sein du peuple, de tout temps, la vérité n'est due qu'aux nationaux. Aucune vérité absolue, aucun discours sur la transparence de l'âme ne peut effriter cette position. Au mensonge de la situation coloniale, le colonisé répond par un mensonge égal. La conduite est ouverte avec les nationaux, crispée et illisible avec les colons. Le vrai, c'est ce qui précipite la dislocation du régime colonial, c'est ce qui favorise l'émergence de la nation. Le vrai, c'est ce qui protège les indigènes et perd les étrangers. Dans le contexte colonial il n'y a pas de conduite de vérité. Et le bien est tout simplement ce qui leur *fait mal*[93].

La vérité est désormais atopique, écartelée entre un en deçà « existentiel » et un au-delà « humain ». L'en deçà, c'est la vérité de l'être colonisé : « le fellah, le chômeur, l'affamé ne prétend pas à la vérité. Il ne dit pas qu'il est la vérité car il l'est dans son être même »[94] ; c'est une vérité qui n'est plus quelque chose qui se prouve et se conquiert, que l'on *a*, mais quelque chose que l'on *est*[95]. L'au-delà, c'est la mutation de la conscience nationale en « humanisme vrai », ce dernier demeurant, pour Fanon dont la vision est à présent traversée par le soupçon, menacé par tous les retours du colonial dans la situation postcoloniale. La vérité n'est plus *immanente* à la lutte : le combat n'est qu'exorcisation des mensonges coloniaux[96]. Le binarisme colonial n'est plus subverti par la digestion des dons de l'ennemi, il est détruit par l'*expulsion* totale et définitive d'un des termes, par la rupture de toute attache :

Disloquer le monde colonial ne signifie pas qu'après l'abolition des frontières on aménagera des voies de passage entre les deux zones. Détruire le monde colonial c'est

---

[93] *DT*, p. 81. Fanon découvre ce qui attache inextricablement le (contre-)mensonge à la (contre-)violence, en sorte que sa théorie de la violence participe de sa réflexion sur les dialectiques du vrai et du faux en situation (dé)coloniale et engage une critique postcoloniale en tant que libération *de* la pensée européenne, mais à présent, semble-t-il, au sens exclusif du génitif objectif : *libération à l'égard de cette pensée bien plutôt que pensée libérée.*

[94] *Ibid.*, p. 80.

[95] Quoique cette affirmation, dénoncée par Jean-Marie Domenach (Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 638) puisse être lue dans une optique marxiste. À l'instar du prolétariat, le colonisé est arraché, par le mouvement même de sa vie, à la particularité de sa situation - tandis que le colonisateur demeure pris dans les antinomies. Son point de vue est celui de la totalité : « Seul il *est* l'universalité qu'il pense » (Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, op. cit.*, pp. 220-221), seul il *est* la vérité du colonialisme. C'est pourquoi le Tiers Monde aura une « mission historique » à remplir.

[96] *DT*, p. 351.

ni plus ni moins abolir une zone, l'enfouir au plus profond du sol ou l'expulser du territoire.[97]

Telle est à présent la conception fanonienne de *la (ré)appropriation (*des terres) comme *expropriation des expropriateurs*[98]. La coupure sans doute la plus décisive entre les premiers et les derniers écrits de Fanon réside dans l'abandon sans reste de toute dialectique de la *reconnaissance.* La condition de possibilité d'une vraie décolonisation, c'est précisément que le colonisé ne lutte plus pour être reconnu par le colonisateur[99] - et par là même rompt avec lui en refusant de lui être reconnaissant. La réciprocité de la violence et de la contre-violence se substitue à l'impossible réciprocité des consciences[100]. Ainsi que l'écrit Mellino, le colonisé chez Fanon doit tout simplement « détruire la machine coloniale puisqu'il/elle n'obtiendra jamais aucune sorte de reconnaissance du maître » ; d'où la nécessité de « refuser dès le début tout type de médiation ou coopération, de boycotter tout type d'échange », c'est-à-dire de ne pas se laisser leurrer par des « formes vides de reconnaissance »[101].

---

[97] *Ibid.*, p. 71.

[98] Cette prétention à la rupture de tout lien n'en demeure pas moins paradoxale dans la mesure où son « dire » même n'est pas sans analogie avec le discours (expropriateur) de la conquête coloniale, de telle manière que la séparation n'irait pas sans filiation, sans, pour reprendre les mots de Nandy, « hommage au colonisateur ». Guha montrera que la conception, défendue par l'historiographie nationaliste indienne, d'un passé « violé et approprié par le discours colonial », pour être opposition à l'histoire coloniale, n'en gardait pas moins des affinités, en particulier conceptuelles, avec elle, de telle manière que « l'urgence et la vigueur de la lutte pour exproprier les expropriateurs » s'inscrivait dans des pratiques prolongeant et répétant la *domination sans hégémonie* du colonialisme. (Guha, R. *Dominance Without Hegemony, op. cit.*, pp. 98-99).

[99] En quoi l'on ne peut souscrire à l'argument lapidaire d'Axel Honneth selon lequel Fanon recourt dans *Les damnés de la terre* à la doctrine hégélienne de la reconnaissance (Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Le Cerf, 2000, p. 191) ; ou s'il le fait, ce n'est plus à présent que pour s'y opposer.

[100] Déjà dans la phase de contre-assimilation, le colonisé se soustrayait à toute réciprocité. Il jouait le même jeu que l'ennemi. En témoignait le voile de la femme algérienne : « *Il n'y a pas réciprocité*. Elle ne se livre pas, ne se donne pas, ne s'offre pas » (*L'an V*, p. 26. Nous soulignons). En d'autres termes, c'est la dialectique de l'altérité comme dialectique des regards qui est rendue impossible.

[101] Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real », *op. cit.*. La disparition du colonialisme est aussi pour Fanon "disparition du colonisé' (*DT*, p. 294). Il répète ainsi la thèse marxienne, prolongée par Lukàcs, de l'*auto-abolition* du prolétariat : la lutte contre le capital « n'est pas seulement une lutte contre l'ennemi extérieur, la bourgeoisie, mais en même en temps une lutte du prolétariat contre lui-même » (Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 107; cf. également Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse », *op. cit.*, p. 571).

Cette non-reconnaissance est retrait définitif de tout amour pour le colonisateur. Où l'on doit en revenir aux pratiques d'aveu car, si comme l'affirme Lacroix, « aimer l'autre » s'identifie à « avouer l'autre », alors le refus de l'aveu, le dés-aveu est aussi un *désamour* ; et par là même, il est une mé-connaissance - une non-reconnaissance - car « avouer ainsi c'est reconnaître ou plutôt mutuellement se reconnaître »[102]. La dialectique fanonienne de l'amour a subi une mutation. Si dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon thématisait la réconciliation des consciences blanche et noire en tant qu'acte d'amour, à présent la lutte de libération nationale signe l'union amoureuse des damnés de la terre… à l'exclusion de l'ancien maître. Cependant, certains arguments de *Peau noire, masques blancs*, laissaient déjà présager cette transformation car, dans de rares passages, se substituait déjà au désir de reconnaissance une volonté de *retrait* : si le Noir ne peut être reconnu par le Blanc, alors il doit lui-même lui retirer sa reconnaissance. L'avenir de la reconnaissance univoque n'est plus la reconnaissance réciproque, mais la réciprocité de son absence, qui met aussi un terme à l'opposition comme négation : « ni reconnaissance ni haine »[103] écrit Fanon, qui répète cette injonction dans la conclusion de l'ouvrage : « Non, je n'ai pas le droit de venir et de crier ma haine au Blanc. Je n'ai pas le devoir de murmurer ma reconnaissance au Blanc »[104].

Si c'est bien encore une dialectique de l'histoire que Fanon pense dans *Les damnés de la terre*, la décolonisation n'est plus en rien continuation de l'histoire dessinée par l'Europe dans les colonies, fut-elle bouleversée par une révolution : « nous avons précisément choisi de parler de cette sorte de table rase qui définit au départ toute décolonisation »[105]. La dialectique décoloniale est une *dialectique de la substitution*. La décolonisation est à la fois une fin de l'histoire et un nouveau début, un *commencement de l'histoire*. Tandis que l'esclave hégélien ne pouvait manquer de s'inscrire dans le sillon tracé par son maître, la décolonisation doit être refus intégral de suivre la voie de son maître qui est aussi sa voix, en quoi pratique et discours de rupture sont intimement

---

[102] Lacroix, J. *Force et faiblesse de la famille*, *op. cit.*, p. 59.

[103] *PNMB*, p. 23.

[104] Ibid, p. 185. On retrouve aujourd'hui une position similaire chez Françoise Vergès : « Est-ce que le processus de désoccidentalisation n'est pas aussi de laisser un peu les Occidentaux avec eux-mêmes ? Ne faut-il pas s'émanciper du désir d'être absolument "reconnu', cette soif de reconnaissance dont on a fait le fondement de toute théorie sur l'identité » (Mbembe A., Vergès F. « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », *op. cit.*, p. 305).

[105] *DT*, p. 65. Pour une critique du « mythe de la "table rase' », cf. Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, *op. cit.*, pp. 153-160.

liés. Il y a *libération de la dialectique* (*désen-chaînement*[106]) au double sens des génitifs subjectif et objectif : la dialectique libérée est aussi une échappée hors de la dialectique[107].

2) Rupture et recommencement

Affirmation et négation

Les politiques de rupture et/ou de reprise exposées dans les deux derniers ouvrages de Fanon prolongent une série de considérations sur l'affirmation et la négation développées dans *Peau noire, masques blancs*. Fanon y met en question les *philosophies de la négation*, de Hegel à Sartre, en passant par Marx et Kojève :

> *L'homme n'est pas seulement possibilité de reprise, de négation. S'il est vrai que la conscience est activité de transcendance, nous devons savoir aussi que cette transcendance est hantée par le problème de l'amour et de la compréhension. L'homme est un OUI vibrant aux harmonies cosmiques.*[108]

Kojève avait ces mots que Sartre répétait : le Moi est condamné à « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique et donné, en tant qu'être naturel, en tant que

---

[106] Cf. Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*, *op. cit.*, « Unchaining the Dialectic », pp. 37-41.

[107] La fin de la pratique fanonienne des variations hégéliennes semble ainsi être le rejet de toute idée de synthèse. N'était-ce pas le nécessaire destin de cette stratégie des doubles qu'était la distension du marxisme en tant que retour à la guerre des races ? Fanon échappe-t-il pourtant au schéma de la réconciliation hégélienne ? Avant lui, Mao, comme le rappelle Žižek, avait rejeté la notion de synthèse dialectique comme unité au-delà de la lutte des contraires. La dialectique chez Mao est une « dialectique négative » et toute synthèse s'avère, comme le disait Adorno à propos de Lukàcs, réconciliation extorquée (Žižek, S. « Introduction » à Mao, Zedong. *De la pratique et de la contradiction*, *op. cit.*, p. 23). Cependant, ici réside aussi son « erreur »: « Quand Mao désigne moqueusement la synthèse comme étant la destruction de l'ennemi ou sa subordination, son erreur réside dans cette attitude moqueuse elle-même – il ne voit pas que c'est là la vraie synthèse hégélienne… » (*ibid.*, p. 32). Or, ceci ne vaut-il pas tout autant pour l'unification fanonienne des damnés de la terre en tant qu'elle se donne comme expulsion de l'oppresseur ?

[108] *PNMB*, p. 6.

'caractère inné') et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas »[109]. Si l'homme est ce qu'il (se) fait, il ne peut l'être que par négation « en vue de ce qu'il deviendra » ; affirmer, c'est demeurer identique à soi ; *nier, c'est devenir*. Mais ce qu'a manqué Sartre selon Fanon, c'est la possibilité de l'amour vrai en tant qu'il est un « dire oui » à l'autre. L'homme est aussi un « oui » ; affirmation et négation forment « une antinomie qui lui est coexistante »[110]. La philosophie fanonienne de l'amour est une philosophie de l'affirmation. Contre Sartre, il faut reconnaître que l'homme ~~ne~~ peut affirmer sans nier[111]. C'est la pensée de Mounier et Wahl, bien plutôt que celle de Sartre, qui inspire Fanon : « Exister, affirme le premier, c'est dire oui, c'est accepter, c'est adhérer. Mais si j'accepte toujours, si je ne refuse et ne me refuse jamais, je m'enlise. Exister personnellement, c'est aussi et souvent savoir dire non, protester, s'arracher »[112]. Affirmer, c'est toujours aussi *s'*affirmer, et l'on ne s'affirme pas seulement en aimant l'autre, mais aussi en l'affrontant dans une « lutte de force »[113]. L'amour lui-même est une lutte. Ce que pense alors Mounier, ce sont les « valeurs de rupture ». Quant à Wahl, il définissait la « transcendance » comme étant « à la fois un non et un oui »[114]. Fanon écrit :

> *Le moi se pose en s'opposant, disait Fichte. Oui et non. Nous avons dit dans notre introduction que l'homme était un* oui. *Nous ne cesserons de le répéter. Oui à la vie. Oui à l'amour. Oui à la générosité. Mais l'homme est aussi un* non. *Non au mépris de l'homme, non à l'indignité de l'homme. A l'exploitation de l'homme. Au meurtre de ce qu'il y a de plus humain dans l'homme : la liberté.*[115]

L'autre source essentielle, c'est Nietzsche en tant qu'il identifie l'alternative de l'affirmation et de la négation à celle de l'action et de la réaction[116]. Toute action est

---

[109] Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 12.

[110] *PNMB*, p. 6.

[111] La conscience « doit surgir dans le monde comme un *Non* et c'est bien comme un Non que l'esclave saisit d'abord le maître » (Sartre, J.-P. *L'être et le néant, op. cit.*, p. 81).

[112] Mounier, E. *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 65.

[113] *Ibid.*, p. 67.

[114] Wahl, J. *Existence humaine et transcendance*, *op. cit.*, p. 35. « C'est un oui qui est un non posé à toutes nos affirmations ; c'est un non qui est affirmation de quelque chose qui est au-delà de toutes nos affirmations (*ibid.*).

[115] *PNMB*, p. 180.

[116] Les forces actives affirment : « en elles l'affirmation est première, la négation n'est jamais qu'une conséquence » ; les forces réactives nient : « chez elles la *négation* est première, c'est par la négation qu'elles arrivent à un semblant d'affirmation » (Deleuze, G. *Nietzsche*. Paris : PUF, 1999, p. 25).

affirmation. Or, chez Fanon, « Le Noir cesse de se comporter en individu *actionnel*. Le but de son action sera Autrui (sous la forme du Blanc) »[117]. Le Noir n'est plus que négation, réaction : « la première réaction du Noir [est] de dire non à ceux qui tentent de le définir. [...] On comprend que la première action du Noir soit une *réaction* »[118] demeurant gouvernée par le ressentiment.

> *Le comportement de l'homme n'est pas seulement réactionnel. Et il y a toujours du ressentiment dans une* réaction*. Nietzsche, dans* La Volonté de Puissance*, l'avait déjà signalé. Amener l'homme à être* actionnel*, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain, telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir.*[119]

La conception fanonienne des décolonisations demande à être réinterprétée du point de vue de ces positions de jeunesse. Les luttes de libération nationale ne sont-elles pas conçues, dans *Les damnés de la terre*, comme de pures négations de la dépersonnalisation coloniale - expulsion de l'ennemi -, de telle manière que l'affirmation-amour devient principe de paix inefficient, tandis que la négation est désormais le seul principe de libération (de guerre) ? Ce qui serait ainsi perdu, c'est la dialectique du « oui » et du « non » en vertu de laquelle résistance et libération ne pouvaient être le seul fruit d'une opposition (réactionnelle), mais requéraient l'affirmation d'un *pouvoir d'agir* propre. Cependant, la théorie fanonienne des mutations, et en particulier de la conversion du ressentiment, n'est-elle pas déjà le signe que la décolonisation ne saurait se définir seulement comme négation ?

Rompre

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon thématisait l'impossibilité d'une résistance « affirmative » et les impasses d'une résistance « négative » au colonialisme dans les vieilles colonies. Le Noir voudrait « qu'on lui conteste son humanité, il souhaite une lutte, une bagarre »[120]. Mais c'est en vain qu'il recherche la « résistance,

---

[117] *PNMB*, p. 125.
[118] Ibid, p. 29. Cf. également p. 147.
[119] *PNMB*, p. 180.
[120] *Ibid.*, p. 179.

l'opposition, la contestation »[121] du Blanc. Son adversaire ne cesse de se dérober : combat imaginaire, quête désespérée d'une altérité qui se refuse. Et Fanon de s'appuyer sur Mounier évoquant les « *réactions* de supériorité puérile »[122] des Noirs : « Les jeunes Noirs [que Mounier] a connus là-bas voulaient conserver leur altérité. *Altérité de rupture*, de lutte, de combat. »[123]. Si Mounier exaltait dans *Le personnalisme* les « forces de rupture » et posait que « la rupture, le rebondissement, sont bien des catégories essentielles de la personne »[124], Fanon conçoit la volonté de *rompre* du Noir (français) comme s'exerçant en pure perte, comme le substitut d'une lutte impossible que les Noirs Américains, eux, ont su engager.

« Il est important de dire au Noir que l'attitude de rupture n'a jamais sauvé personne »[125]. Cette formule ne peut que paraître étrange au vu du destin de Fanon. Mais le « premier » Fanon reste un théoricien de la reconnaissance et de la réciprocité, un philosophe de l'union - de l'amour - contre la rupture - ce qui ne signifie pas contre la lutte - ainsi qu'en témoignent les dernières lignes de *Peau noire, masques blancs*, inspirées de Martin Buber et Gabriel Marcel : « Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi* ? »[126]. La position fanonienne face à la France est alors sans aucune ambiguïté : « Je suis Français. Je suis intéressé à la culture française, à la civilisation française, au peuple français. [...] Je suis intéressé personnellement au destin français, aux valeurs françaises, à la nation française »[127]. S'opposant à la négritude, Fanon refuse de se poser en marge, « à côté », arguant de son engagement dans la Seconde Guerre Mondiale pour se dire au centre, « au cœur » de la nation française. Au contraire, *Les damnés de la terre* consacreront la rupture avec l'Europe. Fanon, écrit Glissant, est le seul Antillais à être véritablement « *passé à l'acte* », à avoir « [assumé] à fond la *coupure radicale* »[128]. À la théorie générale de la décolonisation

---

[121] *Ibid.*, p. 180.

[122] Mounier, E. *L'éveil de l'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 268. Nous soulignons.

[123] *PNMB*, p. 180. Nous soulignons.

[124] Mounier, E. *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 65.

[125] *PNMB*, p. 22. La question de la *rupture* intéressait déjà le Fanon dramaturge : « Un rythme de rupture baigne mes pensées » (*Les mains parallèles*, p. 20), dit Épithalos auquel répondent les paroles de Drâhna : « De nouveau les ruptures définitives - De nouveau l'illusoire *absolu* » (*ibid.*, p. 38.). La rupture est conçue comme *transmutation* et à quatre reprises, le chœur répète : « La pensée humaine parvenue aux limites maximales ne peut qu'elle ne se transmue ». (ibid, pp. 4, 6, 11, 14).

[126] *PNMB*, p. 188.

[127] *PNMB*, p. 164.

[128] Glissant, É. *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 56.

exposée par Fanon répond une « pratique de la coupure radicale avec les tenants idéologiques de l'*Occident* »[129].

« Quittons cette Europe » exige Fanon dans la célèbre conclusion des *Damnés de la terre*. Il demande à ses « frères » de ne pas « suivre cette Europe-là », l'Europe carnassière, cynique et violente, de ne pas chercher à la « rattraper », de s'interdire de l'imiter, de la « singer », de refuser de reproduire son modèle, ses schèmes : « Les réalisations européennes, la technique européenne, le style européen, doivent cesser de nous tenter et de nous déséquilibrer »[130]. Si les Etats-Unis ont été une seconde Europe, ce ne fut que pour démultiplier « les maladies et l'inhumanité de l'Europe ». C'est pourquoi « camarades, n'avons-nous pas autre chose à faire que de créer une troisième Europe ? »[131]. Il faut fuir la stase de l'Europe, ne pas l'envier, ne pas s'en inspirer : « Donc camarades, ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent »[132]. Briser tous les liens, se rendre imperméables à l'oppresseur, s'immuniser contre les pathologies de la civilisation européenne, tel est le vœu de Fanon, telles sont les conditions de la table rase.

En général, l'interprétation de cette conclusion, qui est aussi celle de l'œuvre de Fanon, se termine sur ce constat. Cette lecture occulte pourtant un ensemble de considérations qui complexifient singulièrement la signification du propos fanonien. « L'Occident a voulu être une aventure de l'Esprit »[133]. « L'Europe a fait ce qu'elle devait faire et somme toute elle l'a bien fait ; cessons de l'accuser »[134]. C'est là certes ironie puisque les « succès » de l'Europe sont fondés sur ses crimes ; quant à *l'esprit européen,* c'est avant tout l'esprit de la conquête et de la domination. Ce n'est cependant pas que cela puisque, la première, l'Europe a proclamé « qu'elle n'était inquiète que de l'homme » ; elle n'a cessé de proclamer son souci de l'homme. Et Fanon en vient même à écrire : « *Tous* les éléments d'une solution aux grands problèmes de l'humanité ont, à des moments différents, existé dans la pensée de

---

[129] Glissant, É. « Crise d'identité et coupure radicale » (interview), *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 38. La volonté de coupure est celle d'un « être qui prétend ne plus avoir un cordon ombilical avec quelque puissance que ce soit ou quelque métropole que ce soit » (*ibid.*). Ainsi que le souligne Manville dans ce même numéro, Fanon avait, par une lettre, apporté son appui aux travaux du *Congrès constitutif du Front Antillo-Guyanais* en félicitant ses dirigeants d'avoir entrepris « la longue et difficile route de la rupture avec la nation dominante » (Manville, M. « Hommage à Frantz Fanon », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 37).

[130] *DT*, p. 372.

[131] *Ibid.*, p. 373.

[132] *Ibid.*, p. 375

[133] *Ibid.*, p. 373.

[134] *Ibid.* p. 374.

l'Europe »[135]. Comment alors simplement rejeter d'un revers de main l'esprit européen ? « Il s'agit pour le Tiers-Monde de recommencer une histoire de l'homme qui tienne compte à la fois des thèses quelquefois prodigieuses soutenues par l'Europe mais aussi des crimes de l'Europe »[136]. Or, que signifie *recommencer* sinon tout à la fois *initier* et *répéter, re-faire* à partir de *rien* (table rase) sinon d'une origine et d'un souci communs. Si jusqu'alors ce fut l'Europe qui fut chargée de donner corps au souci de l'homme - tâche qu'elle a échoué à remplir -, le Tiers-Monde doit à présent *re-prendre* le flambeau[137] : « *Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité*, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf »[138]. Le Tiers-Monde a un rôle salvateur, thérapeutique, à jouer à l'égard de l'Europe dans la mesure même où il agit au nom de et pour l'humanité[139].

Le *schème du recommencement* conteste la conception des décolonisations comme pures négations du colonisateur, de celui qui avait été « le commencement absolu »[140]. Fanon intensifie, peut-être jusqu'au paradoxe, la double exigence de rupture *et* d'appropriation qui définissait la quasi-invention. C'est pourquoi sa position demeure inconciliable avec celle de cet autre grand chantre de la rupture, et futur dictateur, qu'est Sékou Touré. Fanon, il est vrai, Fanon, admirait la « désintoxication », le « divorce total d'avec le colonialisme »[141] écrit Sékou Touré, qu'avait été le « non » guinéen au référendum de 1958 pour la constitution de la Communauté française. Et les écrits de Sékou Touré ne peuvent qu'évoquer certaines formulations des *Damnés de la terre* : « Tant que nous raisonnerons en fonction unique de cet acquis extérieur, tant que nous continuerons de juger ou de nous déterminer selon les valeurs de la culture coloniale,

---

[135] *Ibid.*, p. 374. Nous soulignons.

[136] *Ibid.*, p. 375.

[137] « Pour qu'un commencement se répète, il ne s'agit pas de se reporter en arrière jusqu'à lui comme à quelque chose de passé, qui maintenant soit connu et qu'il n'y ait qu'à imiter, mais il faut que le commencement soit recommencé *plus originairement*, et cela avec tout ce qu'un véritable commencement comporte de déconcertant, d'obscur et de mal assuré » (Heidegger, M. *Introduction à la métaphysique*. Paris : Gallimard, 1967, p. 50).

[138] *DT*, p. 376. Nous soulignons.

[139] Sans vouloir se jouer des mots, on remarquera certaines précautions de langage prises par Fanon. Si celui-ci parle de « *cette* Europe », c'est certes pour la montrer du doigt afin de la soumettre à l'opprobre ; mais c'est peut-être aussi pour dire que l'Europe avait aussi un autre visage. De même lorsqu'il évoque « cette sorte de table rase qui définit *au départ* toute décolonisation » (*ibid.*, p. 65. Nous soulignons), les nuances ne manquent pas et l'on ne saurait en conclure que la décolonisation *est* dans sa totalité table rase.

[140] *Ibid.*, p. 81.

[141] Sékou Touré, A. *L'Afrique et la révolution*, *op. cit.*, p. 195.

nous ne serons pas décolonisés »[142]. Mais le leader guinéen déroule tout un discours de l'authenticité, du « retour aux sources comme rejet de tout « don » de l'Occident., qui demeure totalement étranger à Fanon qui ne célèbre la rupture totale[143] qu'en tant même que celle-ci se fonde sur des *déplacements*, des décentrements, selon une logique de la provincialisation de l'Europe qui préfigure la critique postcoloniale.

La logique fanonienne de la décolonisation demeure-t-elle une logique de la *négation de la négation* ? C'est ce que pensent plusieurs de ses interprètes. « La cristallisation culturelle du colonisé, écrit Pietro Clemente, doit être dépassée, mais seulement à condition de nier le mécanisme qui l'a déterminé. La négation de la négation se révèle ainsi comme acte positif, revitalisant »[144]. Valentin Mudimbe écrit quant à lui: « L'aliénation causée par le colonialisme constitue la thèse, les idéologies africaines de l'altérité (personnalité noire et négritude), l'antithèse, et la libération politique devrait être la synthèse »[145]. La négation de la négation autorise en effet une compréhension des processus d'appropriation des dons de l'ennemi dans la mesure où elle est dépassement qui conserve le dépassé, destruction qui ne va pas sans reprise du détruit. La limite réside néanmoins en ceci que ce schème maintient l' « homme nouveau » dans la dépendance de son passé, de son *histoire.* C'est pourquoi Fanon substitue à cette conservation la quasi-invention qui articule appropriation et création *ex-nihilo*. La lutte anticoloniale n'est plus seulement l'aboutissement d'un long processus répondant à une loi de développement[146]. Elle appelle l'*initiative* qui n'est plus tant l'effet d'un choix existentiel, que celui d'un pouvoir d'agir - pouvoir d'initier, de commencer[147].

---

[142] Sékou Touré, A. « Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture », *op. cit.*, p. 107.

[143] Le mot « rupture » semble avoir signifié en latin populaire défrichement : rompre la terre, c'était la rendre cultivable (*Les racines latines*. Paris : Belin, 1996, « Roture et Rupture », p. 232). Ce que revendique Fanon, c'est un droit à la rupture : pour être promesse de croissance (de la nation), la rupture doit d'abord être cassure, destruction, dislocation de tout ce qui empêche un libre développement.

[144] Clemente, P. *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*, *op. cit.*, p. 109.

[145] Mudimbe, V. Y. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998, p. 92. Si dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon acceptait finalement, après s'être élevé contre elle, l'analyse sartrienne développée dans *Orphée noir*, et concevait la négritude comme moment *négatif*, il ne disait mot de la possibilité d'une synthèse, d'une négation de la négation.

[146] Fanon n'ignore pas pour autant, les articles d'*El Moudjahid* en témoignent, les conditions économiques et politiques, l'évolution de la situation coloniale en tant que déterminante dans le soulèvement des masses colonisées.

[147] C'est pourquoi Sartre se trompe lorsqu'il écrit dans sa préface aux *Damnés de la terre* : « nous ne devenons ce que nous sommes *que* par la négation intime et radicale de ce qu'on a fait de nous » (Sartre,

Fin et début de l'histoire - les protocritiques du postcolonialisme

C'est cette volonté de maintenir une *ouverture* (affirmative) fondamentale au sein même de la rupture la plus radicale que n'ont pas su percevoir deux critiques contemporains de Fanon, le marxiste vietnamien Nguyen Nghe et l'intellectuel français catholique Jean-Marie Domenach. Comprendre les accusations qu'ils lui adressent, c'est engager le projet d'une généalogie de la critique postcoloniale à partir des résistances qui lui furent opposées dès son origine.

Ce que reproche Nghe à Fanon, c'est de refuser de faire des décolonisations, au-delà de révolutions nationales, des « révolutions modernes ». Les valeurs européennes sont rejetées pour l'unique raison qu'elles trouvent leur origine en Europe : « La partie la plus faible du livre reste sa conclusion, bâtie sur une revendication exaspérée du Tiers Monde contre l'Europe »[148]. La critique de Nghe se situe sur le terrain de la *connaissance*. Contrairement à ce que prétend Fanon, le colonialisme est bel et bien *aussi*, dit Nghe, une « machine à penser » : il n'a pas vaincu par la seule violence, mais en vertu d'une *pensée* politique supérieure. S'il faut condamner sans réserve les politiques impérialistes, les théories nées sur le sol européen méritent plus de circonspection. Confondant les unes et les autres, Fanon s'égare et recherche, dangereusement, mais en vain, à dépasser la *science de l'histoire*.

> *Que chaque pays arrive au socialisme ou au capitalisme par des formes, des cheminements différents, nous ne le contestons guère ; mais fondamentalement, sur le plan historique, les lois qui régissent l'évolution des sociétés sont les mêmes. L'originalité des nations et des peuples ne contredit pas l'universalité des lois historiques ; les révolutions doivent s'opérer sur la base d'une revendication de dignité humaine, mais aussi sur la base d'une science historique. Il n'y a aucune honte à utiliser une science même quand elle a été mise au point par des hommes d'un autre continent.*[149]

J.-P. « Préface » à *DT*, p. 47. Nous soulignons.) La réduction qu'opère le « ne (…) que » sartrien s'avère hautement problématique pour comprendre Fanon.

[148] Nghe, N. « Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance », *op. cit.*, p. 33. Ce que ne perçoit guère Nghe, c'est que la dénonciation fanonienne ne vise jamais la modernité en tant que telle, mais uniquement une modernité qui se donne comme intrinsèquement *européenne* et que le monde non-européen ne pourrait tout au mieux que copier, imiter.

[149] *Ibid.*, p. 35.

Contester les *lois* de l'histoire, désirer recommencer une histoire, c'est plonger dans le subjectivisme romantique, dans l'irrationalité. La « connaissance scientifique de la dialectique sociale » est *une*, et les « méthodes de pensée et d'action qui ont inspiré Lénine ou Mao-Tsé-Toung ont une valeur universelle »[150]. Croire en une refonte de l'histoire, c'est œuvrer contre *toute* science historique. Nghe entrevoit le *tournant postcolonial* imprimé par Fanon et selon lequel la décolonisation se doit d'être à la fois libération politique *et* épistémique. Mais il le refuse : pourquoi des notions théoriques d'une valeur inestimable seraient-elles abandonnées ou combattues « sous prétexte qu'elles ont été mises au point par des Européens »[151] ? Dans l'ordre de la connaissance, les rapports coloniaux s'effacent : l'Europe n'est qu'un « autre continent ». Rupture et déplacements théoriques ne peuvent ainsi être que pure *dé-rationalisation*.

Selon Domenach, Fanon fait preuve d'un « manque d'objectivité »[152] qui interdit aux *Damnés de la terre* d'être qualifiée d'œuvre *théorique*. Son « intérêt exceptionnel » réside en ceci que c'est un « livre de guerre » écrit sous le coup de la colère et dans lequel prolifèrent les vitupérations contre l'Europe. Or, la raison doit se confronter à l'irrationalité fanonienne, en dehors de tout paternalisme. Cette introduction témoigne déjà d'un malaise : la parole de Fanon ne pourra être ni rejetée, ni véritablement accueillie. Une question dirige l'essai de Domenach : « la décolonisation, rupture absolue ? ». Rupture et irrationalité sont intimement liées : acquiescer à la raison, c'est maintenir un lien, fut-il transformé, à l'Europe ; désirer rompre définitivement avec celle-ci, c'est se rendre étranger à toute raison. Domenach oppose à Fanon les paroles du ministre tunisien Ahmed Ben Salah :

> *La décolonisation doit d'abord signifier une révolution profonde des structures mentales, morales, sociales et économiques. Cette révolution n'est pas destruction de l'acquis colonial, mais utilisation et réorientation fondamentale de cet acquis, considéré comme un instrument arraché à la colonisation et susceptible de recevoir une nouvelle destination.*[153]

---

[150] *Ibid.*

[151] *Ibid.* Une position similaire est défendue par Memmi : « Là encore la clef se trouve probablement dans le désir de Fanon de refuser définitivement l'Europe (…). Ceci signifie-t-il que nous devions rompre avec les méthodes et les outils de pensée mis au point par les Européens ? Après tout, le socialisme aussi est une invention européenne » (Memmi, A. « La vie impossible de Frantz Fanon », *op. cit.*, pp. 271-272).

[152] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 634.

[153] Ben Salah, A. cité par Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 634.

Domenach préfère à Fanon Senghor, théoricien du dialogue et du métissage. La position qu'il plébiscite est : « ni assimilation, ni rupture radicale » ; il se révèle ainsi aveugle à l'effort du psychiatre martiniquais pour thématiser une appropriation s'accomplissant dans la ruine même de toute attache[154]. « La révolte contre l'Europe, ses techniques et son humanisme » ne peut être qu'une révolte contre l'universel. Domenach pose cette question qui témoigne déjà d'une inquiétude du postcolonial chez les intellectuels européens : « peut-on concevoir dans le monde une révolution, une émancipation, qui ne soit pas, d'une façon ou d'une autre, liée à quelque noyau européen ? »[155]. C'est pourquoi on ne saurait « 'recommencer l'histoire du monde', la recommencer sans l'Europe et au besoin contre elle »[156]. Ce qu'illustre *Les damnés de la terre* et qu'éclaire la préface de Sartre, c'est un « *refus de l'histoire* ». Fanon et Sartre substituent un théâtre manichéen à la « continuité dialectique de l'histoire ». La menace est dès lors de « contaminer l'histoire, [d'] abîmer un des rares principes que nous ayons à peu près sauvegardé : la rigueur de l'explication historique »[157]. Domenach rejoint Nghe : si l'histoire faite par l'Europe est condamnable, son *savoir* de l'histoire est préservé du mal colonial[158].

« C'est encore l'Europe qui donne le modèle et le ton. Pas seulement parce qu'elle fut la première à s'industrialiser, mais parce qu'elle fut la première à concevoir la libération de l'humanité »[159]. Il est inconcevable que l'Europe n'agisse plus dans le monde, mais elle ne doit plus « agir sans nous et contre nous ». Cessons de jouer les « nantis » car ce n'est pas ce que le Tiers Monde « attend de nous ». Il veut que l'on « [marche] côte à côte avec lui »[160]. Cette relation sera-t-elle pour autant de pure réciprocité ? « L'alliance que conclut le meilleur de l'intelligence européenne avec les pauvres et opprimés, voilà ce qui continue à féconder le monde entier »[161]. L'intelligence demeure invariablement le propre d'un des deux protagonistes, l'autre

---

[154] Une incompréhension analogue affecte son interprétation de la résistance de Gandhi - « objet du mépris de Sartre et de Fanon » - pensée comme étrangère à toute « européanité ». Nandy soulignera au contraire les multiples pratiques de subversion de la pensée de l'occupant anglais mises en œuvre par le leader indien (Nandy, A. *The Intimate Enemy, op. cit.*, pp. 48-63).

[155] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 644. « Mais l'Inde elle-même devient un État, possède une armée, et cherche à planifier » (*ibid.*).

[156] *Ibid.*, p. 645.

[157] Domenach, J.-M. « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *op. cit.*, p. 461.

[158] Cet axiome inébranlable que conteste Fanon, c'est aussi celui auquel s'attaqueront, d'une tout autre manière, les historiens indiens des *subaltern studies*.

[159] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 645.

[160] *Ibid.*

[161] *Ibid.*

n'ayant à offrir que sa misère. La position de Domenach manifeste une certaine *résistance épistémique* à la décolonisation[162]. Que Fanon soit une cible de choix n'est guère étonnant dans la mesure où sa pratique théorique ne cesse d'être une pratique de *décolonisation de la pensée* comme le sont les pratiques de libération elles-mêmes qui révèlent les « essences [...] éternelles » du colonialisme comme « essences occidentales »[163].

Sujet et objet - inversion ou conversion

Le colonialisme, dit Fanon, fait « de l'autochtone un objet entre les mains de la nation occupante »[164]. Il est *homme objet*. Amrouche déplore lui aussi ce divorce de l'être sujet et de l'être objet[165] alors que les colonisateurs eux « se pensent comme *purs sujets*, et [...] ne supportent pas d'être objets pour les autres »[166]. Mais la naissance du FLN signe, ajoute-t-il, la conversion de l'objet en sujet. Cette conversion, les anthropologues seront parmi les premiers à en mesurer pleinement les effets dans la mesure où elle induisait une crise de l'ethnologie due à la mutation de son objet traditionnel : « L'ethnologie, science coloniale ? »[167] s'interroge Clemente dans son livre sur Fanon. Qu'engage la rébellion de l'*objet ethnologique* dont l'œuvre de Fanon est un témoignage ? Ainsi que l'écrit Balandier : « D'un coup, des sociétés estimées statiques ou figées dans la 'répétition' [...] ont retrouvé une histoire ; elles ont cessé d'appartenir à l'ordre de la passivité et des objets »[168].

---

[162] Et l'on peut se demander si les résistances actuelles à la pénétration des études postcoloniales en France, ne reproduisent pas ces formes prototypiques de résistance épistémique.

[163] *DT*, p. 77.

[164] « Racisme et culture », *PRA*, p. 43.

[165] Amrouche, J. E.-M. « Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé » *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 50.

[166] Amrouche, J. E.-M. « La France comme mythe et comme réalité », *op. cit.*, p. 55.

[167] Clemente, P. *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*, *op. cit.*, pp. 134-138.

[168] Balandier, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, op. cit.*, p. 33, où il est également question de Fanon. À son tour, Gérard Leclerc, disciple de Balandier, s'interrogera sur la ruine de la conception de l'*homme-objet* (l' « indigène ») que véhiculaient encore les théories de l'acculturation. L'intérêt de ses réflexions repose en ceci qu'elles ne se limitent pas à une critique de l'*objectivité* - construction de l'autre en tant qu'objet - mais soulèvent la question du devenir de l'*objectivation* - l' « objectivité scientifique » - qui ne peut être sacrifiée bien qu'elle doive être réformée ; cf. Leclerc, G. *Anthropologie et colonialisme, op. cit.* ; cf. également Forster, P. « A Review of the New Left Critique of Social Anthropology » *in* Asad, T. (ed.) *Anthropology & the Colonial Encounter*, Atlantic Highlands : Humanities Press, 1992, pp. 23-38.

La décolonisation, écrit Fanon, « transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire »[169]. Domenach est agacé par cette radicalisation - intensifiée par la préface de Sartre - du clivage du sujet et de l'objet (acteur/spectacteur) dont les seules relations possibles deviennent d'affrontement et d'*inversion* : « Que s'est-il donc passé ? Ceci, tout simplement, écrit Sartre que nous étions les sujets de l'histoire et que nous en sommes à présent les objets. Le rapport des forces s'est renversé, la décolonisation est en cours »[170]. Cette position, ancrée dans l'ontologie phénoménologique sartrienne et le problème de l' « existence d'autrui », poursuit les réflexions sur l'inversion du regard développées dans « Orphée noir » : « Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus », autrement dit de devenir objet sous les yeux de l'autre[171]. L'Européen qui lira *Les damnés de la terre* se découvrira dans sa « vérité d'objet ». Domenach commente : « Nous serions devenus pour Fanon de vulgaires 'objets' de l'histoire »[172]. Selon Clemente, l'argument de Sartre se résume à ceci : « l'Europe devient un *objet* du discours, non plus le sujet de l'histoire de la civilisation »[173]. L'inversion du sujet et de l'objet ne se joue pas ainsi seulement sur le plan des rapports de masse - colonisateur/colonisé - mais met en cause la pratique et la parole de l'intellectuel, d'où le passage à la première personne qu'opère Domenach : « Je suis d'un pays, d'une Église. Je prends ma part de la honte de l'Europe. Mais je ne me résignerai jamais à passer au rang d'objet. Je continue de lutter pour mon espérance »[174].

Ce renversement des pôles de l'opposition sujet/objet que Sartre consacre en théorie générale de la décolonisation ne joue néanmoins que très spécifiquement dans *Les damnés de la terre*. Si la décolonisation signe l'émergence de *sujets* postcoloniaux, si elle est subjectivation s'opposant à l'assujettissement colonial, Fanon ne s'intéresse guère à l'objectivation du colonisateur : « Cela ne l'intéresse pas en fait de définir 'autre' ou 'objet' l'Occident »[175] écrit Clemente. La conversion de l'objet en sujet n'est plus corrélative d'une inversion, de l'objectivation du sujet colonisateur. Ce que révèle avant tout Fanon, c'est que le discours du colonialisme fut de tout temps une occultation

---

[169] *DT*, p. 66.

[170] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 57.

[171] Sartre, J.-P. « Orphée noir », *op. cit.*, p. 229.

[172] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *op. cit.*, p. 455.

[173] Clemente, P. *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*, *op. cit.*, p. 170.

[174] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *op. cit.*, p. 463.

[175] Clemente, P., *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*, *op. cit.*, p. 146.

des rapports réels, car l'Europe ne *faisait* les colonies qu'en tant même qu'elle *était faite* par elles ; elle était toujours à la fois sujet et objet :

> *De tous ces continents, en face desquels l'Europe aujourd'hui dresse sa tour opulente, partent depuis des siècles en direction de cette même Europe les diamants et le pétrole, la soie et le coton, les bois et les produits exotiques. L'Europe est littéralement la création du Tiers-Monde. Les richesses qui l'étouffent sont celles qui ont été volées aux peuples sous-développés.*[176]

Selon Said, c'est à Lukács - implicitement plus qu'à Sartre - que Fanon est redevable de sa conception du devenir chose de toute chose en situation coloniale. Tout comme le capitalisme bourgeois était synonyme d'aliénation et d'atomisation, creusant un abîme entre le sujet et l'objet, le colonialisme est fragmentation, effacement de toute image de la communauté en tant que *tout*. Le peuple colonisé, à l'image du prolétariat, « apparaît d'abord comme pur et simple *objet* du devenir social »[177] ; il est « placé dans son être social immédiatement et complètement du côté de l'objet »[178]. La théorie lukácsienne de la *réification*, théorie voyageuse, s'installe pour un temps, avec l'intervention fanonienne, sur le lieu et dans le contexte des luttes anticoloniales[179]. Mais ainsi que le souligne Said, cette reprise achoppe sur la question du dépassement du clivage du sujet et de l'objet. La dialectique sujet/objet promet-elle encore d'ouvrir sur une synthèse ? Non, car l'indépendance ne signe jamais pour Fanon la *réconciliation* du sujet et de l'objet chère à Lukács[180]. Au-delà à la fois de l'inversion du sujet et de

---

[176] *DT, p. 137*.

[177] Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 206.

[178] *Ibid.*, p. 209.

[179] Said a des raisons convaincantes de faire l'hypothèse d'une filiation de Lukács à Fanon. La traduction française d'*Histoire et conscience de classe* paraît en 1961, l'année de la publication des *Damnés de la terre* et peu de temps avant lui. Plusieurs chapitres de l'ouvrage avaient été traduits et publiés les années précédentes dans la revue *Arguments.* Fanon avait également pu découvrir les travaux de Lukács à travers les recherches de Joseph Gabel, qui transférait le concept de réification sur le plan de la psychopathologie (Cf. Gabel, J. « La réification. Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique », *Esprit* n° 183 (octobre 1951), pp. 433-445). Mais ce sont certainement *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty – son chapitre sur « Le marxisme "occidental" » - qui introduisent véritablement Fanon à Lukács. Fanon emploie enfin le concept de « réification » dans ses cours à l'université de Tunis : cf. *Rencontre de la société et de la psychiatrie*, p. 7.

[180] Non pas tant ou pas seulement, ainsi que le pense Said, parce que la « dialectique colonialiste » se maintient dans la phase nationale et ne s'effacera qu'en vertu d'une pratique de libération postnationale, mais parce que la lutte anticoloniale reposait elle-même sur le refus de toute réconciliation.

l'objet et de leur réconciliation, ce qu'engage Fanon c'est une *pensée perspectiviste de la multiplicité des pôles hétérogènes de subjectivation*[181].

3) Représenter - le langage de la folie

Logos - la voix des sans-voix

Dans L'*Impérialisme,* Arendt affirmait que la perte du *droit d'avoir des droits*, en tant qu'expulsion hors de toute communauté politique, « rend toute parole hors de propos »[182] ; car la définition aristotélicienne de l'homme en tant qu'animal politique est indissociable de sa définition en tant qu' animal doué de parole. Les paroles du *sans-droits* sont privées de tout sens, sa voix ne peut plus être entendue. Les thèses d'Arendt préfigurent ce qui deviendra l'une des problématiques fondamentales des études postcoloniales : les *subalternes peuvent-ils/elles parler* ?

Cette question émerge peu à peu au sein de la littérature anticoloniale. Wright dit des élites d'Asie et d'Afrique, que ce sont « des hommes sans langage », sans « vocabulaire de l'histoire » ; le colonialisme a introduit une série de phénomènes demeurant non interprétés[183]. Pour Amrouche, il y a, d'un côté, le silence de l'objet colonisé privé de voix, de l'autre, le monologue du sujet colonisateur et, entre eux, l'impossibilité de tout dialogue. Dans un article intitulé « Ce que parler veut dire », il pose que la conversion de l'objet en sujet est conversion de la troisième personne, celui « dont on parle », en première personne, celui qui dit « je » et par là même devient sujet de l'histoire : sujet grammatical et sujet politique s'identifient. L'affirmation d'existence du peuple algérien est un *se dire* : « Ils veulent parler eux-mêmes à la première personne, dire *je*, *nous*, en tant que personnes libres et constituant un peuple

---

[181] Il est significatif à cet égard que la « nouvelle civilisation » à laquelle en appelle Senghor ait quant à elle toujours un *centre* : Paris (Senghor, L. S. « Assimilation et Association » in *Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*, *op. cit.*, p. 25).

[182] Arendt, H. *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 298.

[183] Wright, R. *White man, listen !*, *op. cit.*, p. 65 *sq.*. Il avait plus tôt publié un ouvrage au titre significatif : *12 millions de voix noires*, ces voix noires américaines qui, dit Fanon, « ont gueulé contre le rideau du ciel ». (*PNMB*, p. 180). Le problème de la voix des sans-voix, Sartre l'avait soulevé dès « Orphée noir » : « Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? » (Sartre, J.-P. « Orphée noir », *op. cit.*, p. 229).

libre »[184]. D'où la critique qu'Amrouche adresse à Tillion qui se croit en situation de parler *au nom* des Arabes et Berbères algériens. Dans le conflit franco-algérien, ce qui est en jeu, c'est un pouvoir de se nommer de son propre nom[185]. Posséder un nom est un besoin tragique car se nommer, c'est *être*[186]. La subjectivation du colonisé dans la lutte anticoloniale est un devenir *sujet de parole*. « Amener les hommes à la liberté, affirmait Jaspers, c'est les amener à se parler »[187]. En 1972, Gérard Leclerc écrit :

> *Or le tiers monde semble sortir, selon des modalités diverses, de la période de silence où l'avait confiné le colonialisme. Il existait certes, et « nous » en parlions, mais toujours avec nos mots, toujours sans y penser vraiment, à part les « spécialistes » de la colonisation qui y pensaient à leur façon. Mais dorénavant le tiers monde parle et pense tout seul et « nous » devons comprendre que cela remet en cause un certain nombre de « nos » certitudes.*[188]

L'essai que Fanon consacre à la « voix de l'Algérie » est sa contribution majeure à la question de la *voix des sans voix*. Avant la révolution, la radio est perçue par les Algériens comme symbole de la présence française : c'est le « monde colonial parlé », c'est la voix de la France, la voix de la colonisation, la « voix de l'oppresseur, celle de l'ennemi » : « '*Des Français parlent aux Français*' » écrit Fanon détournant l'un des symboles mêmes de la résistance française à l'occupation allemande[189]. C'est la voix des maîtres qui ne parlent qu'entre eux, c'est le monologue colonial. Le peuple algérien est *sans voix*. Fanon en appelle alors à la psychiatrie, aux « monographies écrites sur les Algériens hallucinés » avant 1954 qui révèlent la présence de « voix radiophoniques fortement agressives et hostiles. Ces voix métalliques, blessantes, injurieuses,

---

[184] Amrouche, J. E.-M. « Un Algérien s'adresse aux Français » *in Un Algérien s'adresse aux Français*, *op. cit.*, p. 32.

[185] Amrouche, J. E.-M. « Algérie : le fond du problème » *in ibid.*, p. 95.

[186] Amrouche, J. E.-M. « Colonisation et langage » *in ibid.*, pp. 329-332.

[187] Jaspers, K. *Origine et sens de l'histoire*, *op. cit.*, p. 195.

[188] Leclerc, G. *Anthropologie et colonialisme*, *op. cit.*, p. 9. Leclerc trace en quelque sorte ce qui sera le programme de la critique postcoloniale en tant qu'elle se veut aussi critique épistémique, thématisation des politiques de connaissance : « Il faudra relire les diverses philosophies de l'histoire et, à travers Hegel, l'illusion de ce que Michel Foucault appelle "la grande destinée historico-transcendantale de l'Occident" » (*ibid.*).

[189] *Les Français parlent aux Français* avait été, durant la Seconde Guerre mondiale, le nom de la radio libre diffusée - à partir de septembre 1940 et à la suite d' « Ici la France » - depuis Londres par la résistance française.

désagréables ont toutes chez l'Algérien un caractère accusateur, inquisitorial »[190]. La voix du colonisateur ne profère à l'adresse du colonisé que des ordres, des menaces et des insultes.

Avec l'entrée dans la lutte de libération nationale, la société algérienne décide d'être « branchée sur les nouveaux systèmes de signalisations mis au monde par la Révolution »[191], d' « écouter et de redire la grandiose épopée ». La « *Parole* de l'Algérie » est la « *Voix* de chaque Algérien », cette voix « que chacun sent monter en lui » et qui s'oppose au silence, au *mutisme*, stratégie de défense du colonisé qui, impuissant à émettre une parole propre, se refusait à répéter la parole du maître, à « *donner voix à l'occupant* ». Naît un *langage nouveau* qu' « émet et transmet chaque Algérien ». À présent, dans les psychoses hallucinatoires, « les voix radiophoniques deviennent protectrices, complices »[192], elles incitent à poursuivre la lutte, produisent en quelque sorte une démultiplication intérieure des combattants.

Quelle est la *langue* de ce nouveau langage ? À la voix française de Radio-Alger, la voix de l'Algérie opposera-t-elle une voix arabe ? Avant 1954, « parler l'arabe, refuser le français comme langue et comme modalité d'oppression culturelle est une forme privilégiée et quotidienne de singularisation, d'existence nationale »[193]. L'arabe est pour les partis nationalistes « le type d'existence, le moyen le plus réel qu'a l'*Être* de la Nation de se dévoiler »[194]. *Être* algérien, c'est *se dire* en arabe. Mais l'affrontement du colonisateur va produire une double mutation « [enlevant] à la langue arabe son caractère sacré, et à la langue française ses catégories maudites. Le nouveau langage de la Nation peut alors se faire annoncer à l'aide de multiples réseaux signifiants »[195].

La position fanonienne se définit, implicitement, en contrepoint de celle de Senghor, théoricien de la francophonie. En 1959, Senghor affirme : « le Négro-Africain n'est pas fini avant que d'avoir commencé de parler. Qu'il parle, surtout qu'il agisse »[196]. Agir, c'est participer à « l'édification de la Civilisation de l'Universel », découvrir la *complémentarité* des civilisations européenne et africaine, œuvrer à leur réconciliation, à leur intégration réciproque, celle-ci exigeant un métissage qui n'est pas

---

[190] *L'an V.*, pp. 72-73.
[191] *Ibid.*, p. 68.
[192] *Ibid.*, p. 73.
[193] *Ibid.*, p. 76.
[194] *Ibid.*, p. 77.
[195] *Ibid.*
[196] Senghor, L. S. « Nation et socialisme » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*, *op. cit.*, p. 270.

« assemblage hétéroclite d'antagonismes mais symbiose dynamique »[197], dépassant la fausse antinomie de l'assimilation et de l'association. L'assimilation devient un « *s'assimiler* », l'Afrique prenant dans la « civilisation française », « ce qu'il y a de meilleur et de fécondant ». C'est là ce que Senghor, héritier de Du Bois, désigne comme la « solution de l'ambivalence », comme le choix de la *double vue*. Fécondante est ainsi la langue française. Mais (se) l'assimiler, n'est-ce pas, ainsi que le soulignaient Merleau-Ponty et Fanon à sa suite, assumer un monde de signification, une culture exclusivement française ? Non, car « la Francophonie ne s'oppose pas ; elle se pose pour coopérer »[198]. La position dans l'opposition, c'était, de Fichte à de Beauvoir, la formule même de l'altérité ouvrant sur la lutte des consciences. La francophonie lui substitue la « coopération ». C'est pourquoi l'éclosion de la négritude a pu se faire en langue française : « la Francophonie n'est ni une soumission à un quelconque impérialisme français, ni une arme de guerre contre les autres mondes culturels »[199].

La réconciliation qu'il appelle de ses vœux, Senghor l'a réalisée en lui-même par le dépassement du déchirement entre sa conscience chrétienne et son sang sérère : « Aujourd'hui, je trouve ma joie, mon assurance à embrasser, d'un regard catholique, tous ces mondes complémentaires »[200]. Cette formule prouve la singularité de la conception senghorienne de la synthèse, dans la mesure où le catholicisme se présente à la fois comme *terme* de l'opposition et *agent* exclusif de son dépassement selon une dialectique dans laquelle la synthèse ne résulte pas tant d'une dynamique de la contradiction, que de la révélation d'un pouvoir *déjà* contenu dans l'un des contradictoires. Il n'en va pas autrement pour l' « humanisme de la francophonie » qui est manifestation d'un pouvoir d'universalité enfermé dans la langue française. Pour Senghor, *l'universel demeure français*.

La langue française définit en ce sens *par avance* les modalités de la réconciliation, elle s'offre comme principe d'organisation, comme *logos*. N'est-ce pas ainsi le discours du colonialisme qui se répète dans la mesure où ce dernier se voulait être organisation d'un monde plongé dans le désordre, *ordonnancement* de la vie sauvage, découpage et structuration des territoires occupés. Le logos colonial, porté par

---

[197] Senghor, L. S. « L'Afrique et l'Europe, deux mondes complémentaires » *in Liberté 2, Nation et voie africaine du socialisme*, *op. cit.*, p. 155 *sq.*.

[198] Senghor, L. S. « La francophonie comme culture » *in Liberté, 3, Négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Le Seuil, 1977, p. 80.

[199] Senghor, L. S. « La francophonie comme contribution à la civilisation de l'universel » *in Liberté, 3, Négritude et civilisation de l'universel*, *op. cit.* p. 190.

[200] Senghor, L. S. « L'Afrique s'interroge : subir ou choisir ? » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*, *op. cit.* p. 92.

son langage, *donne raison* (d'être) *à des êtres de déraison*. Fanon rend ainsi compte de l'interprétation par les forces coloniales de l'appropriation du français par les révolutionnaires algériens :

> *Les partisans de l'intégration, pour leur part, y voyaient une nouvelle occasion d'affirmer « l'Algérie française » en faisant de la langue de l'occupant le seul moyen pratique de communication mis à la disposition des Kabyles, des Arabes, des Chaouias, des Mozabites, etc… Cette thèse, au niveau de la langue, reprend la doctrine même du colonialisme : c'est l'intervention de la nation étrangère qui ordonne l'anarchie originelle du pays colonisé. Dans ces conditions, la langue française, la langue de l'occupant se voit ainsi attribuer une fonction de* Logos*, avec des implications ontologiques au sein de la société algérienne.*[201]

Ce à quoi demeurent aveugles ces « partisans », c'est à la libération de la langue produite par sa mobilisation au service de la révolution. Le français devient susceptible de transmettre des *messages de vérité*. « La diffusion en français des émissions de l'*Algérie combattante* va libérer la langue ennemie de ses significations historiques »[202]. La dynamique révolutionnaire casse le lien qui attachait indéfectiblement une langue à une culture-monde, contestant l'équation merleau-pontienne « parler une langue = assumer *un* monde ». L'appropriation du français ne présuppose aucun universalisme qui lui serait inhérent. Au contraire, « les décisions prises dans le système linguistique de l'occupant, acculent ce dernier à prendre conscience du caractère relatif de ces signes »[203]. S'il y a dépassement de la particularité, c'est uniquement parce que les ennemis usent désormais d'un même code linguistique, installant « un circuit de complicité, une sorte de prolongement du chiffre. Les deux ordres de réalité s'objectivent par le truchement d'un unique système linguistique »[204]. D'où une tout autre conception de l'unification du monde que celle de Senghor : « La *Parole* de la Nation, le *Verbe* de la Nation, ordonnent le monde en le renouvelant »[205]. La voix des sans voix devient le *logos* d'un monde nouveau que le langage révolutionnaire est chargé de façonner avec une langue « ancienne ».

---

[201] *L'an V*, p. 76.

[202] *Ibid.*, p. 74.

[203] *Ibid.*, p. 76. Est révélée « l'imposture (…) de la voix française présentée jusqu'ici comme unique. La voix de l'occupant se désacralise » (*ibid.*, p. 81).

[204] *Ibid.*, p. 76.

[205] *Ibid.*, p. 81.

Le retournement des armes du colonisateur

Les réflexions de Fanon ne peuvent qu'évoquer celles que développe Rabemananjara lors du *Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*. La menace qui pèse selon lui sur les peuples en voie de libération est de se laisser « envahir » et « contaminer » par les « catégories de pensée » et la « plastique intellectuelle »[206] de l'homme occidental. Il ne s'agit pas pour autant de se livrer à un combat « contre l'Occident en tant qu'Occident », mais contre un « certain esprit de l'Occident »[207]. Auteur de la dispersion et de l'aliénation des peuples noirs, l'Occident fut aussi celui de leur (ré)unification par le « don » d'une langue commune, le français qui devint « pont de ralliement », « arme de combat » contre la domination française[208]. La tâche est dès lors de *jouer* l'Occident contre lui-même, d'en appeler à « ses recettes et [...] principes » pour *déjouer* le colonialisme, déjouer le mal que « l'Occident nous a appris lui-même à diagnostiquer »[209]. Ce que Rabemananjara désigne comme un *effet boomerang*, c'est ce que Fanon thématise lorsqu'il écrit que « la langue française devient aussi un instrument de libération »[210]. Pour reprendre une notion césairienne, les armes de l'Occident sont aussi les *armes miraculeuses* de lutte contre le colonialisme[211].

L'héritage de l' « Orphée noir » de Sartre est indubitable. Selon Sartre, que les « évangélistes » de la négritude s'expriment en français n'est que conformité à cette « loi d'airain qui refuse à l'opprimé toutes les armes qu'il n'aura pas volées lui-même à l'oppresseur »[212]. Et l'arme première, c'est la langue : les opprimés « doivent avoir recours aux mots de l'oppresseur ». N'est-ce pas là un danger s'interroge Sartre car, « comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre, il installe en lui, comme une broyeuse, l'appareil-à-penser de l'ennemi »[213] ? Mais à cette ruse de

---

[206] Rabemananjara, J. « Les fondements de notre unité tirés de l'époque coloniale », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, *op. cit.*, p. 71.

[207] *Ibid.*, p. 77.

[208] « Bénis soient donc nos maîtres en domination pour nous avoir révélés à nous-mêmes ! » (*ibid.*).

[209] *Ibid.*, p. 80.

[210] *L'an V*, p. 75. Fanon demeure totalement étranger à Sékou Touré, lorsque celui-ci affirme qu'une langue « correspond toujours à une "vision du monde" et à une forme de vie sociale qui finissent par imposer une certaine structure mentale à ceux qui la pratiquent » (Sékou Touré, A. *L'Afrique et la révolution*, *op. cit.*, p. 251).

[211] « Quels progrès ! les armes de domination, instruments de libération » (Senghor, L. S. L'Afrique s'interroge : subir ou choisir ? », *op. cit.*, p. 88).

[212] Sartre, J.-P. « Orphée noir », *op. cit.*, p. 240.

[213] *Ibid.*, p. 244.

l'oppresseur, l'oppressé réplique par une ruse inverse. Il parlera la langue de son ennemi pour la détruire ; il se livrera à une auto-destruction de la langue qui sera sa « défrancisation ». Sartre pensera systématiquement le travail *contre* l'Occident comme un travail *sur* l'Occident - fût-ce un travail de violence - tout comme le fera Said presque un demi-siècle plus tard : « C'est en partie la tragédie de la résistance : elle doit, dans une certaine mesure, travailler à récupérer des formes déjà établies, ou du moins influencées ou infiltrées, par la culture de l'empire »[214]. S'il y a une critique postcoloniale fanonienne, celle-ci ne se définit pas *contre* Sartre comme on pourrait le penser trop simplement, mais *à partir* de lui ; et cette critique commence comme *retournement des armes du colonisateur* contre ce dernier. Ce qui se découvre chez Fanon, écrit Daniel Maximin, c'est « toute une méthodologie visant pour le Tiers-Monde à subvertir à son profit la science occidentale sans la laisser purement 'blanche' ni la faire disparaître dans les poubelles de la décolonisation »[215].

« Aussi paradoxal que cela paraisse, ajoute Fanon, c'est la Révolution algérienne, c'est la lutte du peuple algérien qui facilite la diffusion de la langue française dans la Nation »[216]. Le paradoxe, c'est que c'est précisément dans la lutte de rupture contre l'occupant que le colonisé fait siennes ses armes, s'ouvre à lui pour le combattre alors que, dans la soumission, il lui demeurait opaque. « Dans l'un ou l'autre cas, utiliser la langue française, c'est à la fois domestiquer un attribut de l'occupant et se montrer perméable aux signes, aux symboles, enfin à un certain ordre de l'occupant »[217]. Désirant réordonner le monde, le colonisé doit d'abord désordonner le monde colonial et, pour cela, se laisser pénétrer par lui. Mais *cette perméabilité*, à laquelle se mesurait auparavant le degré d'asservissement, devient une stratégie de lutte reposant sur ce qu'on peut appeler une *sémiotique anticoloniale* : « On assiste à une quasi prise en charge par 'l'indigène' de la langue de l'occupant »[218].

Dans « Racisme et culture », Fanon avait proposé de définir l'*universalité* comme « décision de prise en charge du relativisme réciproque des

---

[214] Said, E. W. *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 301. Young a ainsi raison de voir dans les réflexions de Sartre une préfiguration de l'entreprise de *déconstruction* qui sera celle d'une critique postcoloniale plus encline néanmoins à se revendiquer de Derrida. La limite de cette filiation repose pourtant sur ceci que, ce que pense Sartre, c'est un travail de *destruction* plutôt que de déconstruction à proprement parler : la tâche est de réduire à néant ou du moins à la pure objectité - en vertu de l'inversion du sujet et de l'objet - l'Europe plutôt que de dé-faire son emprise.

[215] Maximin, M. « 'Les armes miraculeuses' », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982), p. 58.

[216] *L'an V*, p. 74.

[217] *Ibid.*, p. 76.

[218] *Ibid.*, p. 75.

cultures une fois exclu irréversiblement le statut colonial »[219]. Mésinterpréter ces mots, ce serait penser l'universalité comme une somme de relatifs indifférents les uns aux autres, mesurables seulement depuis une perspective tierce, extérieure à eux - mais qui, dans les faits, s'identifiait à la culture de l'occupant -, tandis que Fanon pose la réciprocité comme contenue dans les relatifs eux-mêmes, de telle manière que s'entrecroisent de multiples perspectives sur un monde *un*, l'universalité advenant lorsque celles-ci se soutiennent les unes les autres, se prennent en charge mutuellement. Ce que montre à présent Fanon, c'est que la rupture avec l'Europe s'offre, paradoxalement, comme *universalisante* : « la construction nationale s'accompagne nécessairement de la découverte et de la promotion de valeurs universalisantes. Loin donc de l'éloigner des autres nations, c'est la libération nationale qui rend la nation présente sur la scène de l'histoire »[220].

Les langages détournés - les voix du rêve, le cri et le silence

Le langage nouveau introduit par la lutte de libération remédie à l'absence de parole de ceux qui, écrivait Fanon, « n'ont 'point de bouche', ceux qui n'ont 'point de voix' »[221]. Bien plutôt que création *ex-nihilo*, ce langage est le produit d'un long processus au long duquel la voix du colonisé n'avait pu qu'emprunter des *voies détournées* ainsi que l'exprime très bien Bhabha dans son avant-propos aux *Damnés de la terre* : « Les colonisés, qui sont souvent dénués d'une voix publique, recourent au rêve, à l'imagination, à la réalisation fantasmatique, en enfermant la justice rétributive dans leurs corps, leurs psychés »[222].

Les *pouvoirs du rêve*, tel était ce que le groupe d'étudiants martiniquais, marxistes et surréalistes, qui avait publié en 1932 l'unique numéro de la revue *Légitime*

---

[219] « Racisme et culture », *PRA*, p. 51.

[220] *DT*, p. 296.

[221] *PNMB*, p. 151. Il avait alors à l'esprit les paroles de Césaire : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir » (Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, op.cit., p. 22). Ce que montre Fanon, c'est que la parole n'est pas tant une condition de la lutte que cette dernière une condition de la parole. En cela il suit Jean Lacroix : « Quand un esclave s'adresse à un maître, il ne parle pas vraiment, puisqu'il n'est pas en état de parler sur un plan d'égalité. Il se peut alors que la révolte soit la condition préalable de la parole » (Lacroix, J. *Le personnalisme, Sources – Fondements – Actualité*. Lyon : Chronique sociale, 1981, p. 126).

[222] Bhabha, H. K. « Foreword » à Fanon, F. *The Wretched of the Earth*, New-York : Grove Press, 2004. p. xx.

défense, s'était donné pour tâche de révéler : « Nous voulons voir clair dans nos rêves et nous écoutons leur voix. Et nos rêves nous permettent de voir clair dans cette vie qu'on prétend nous imposer encore longtemps »[223]. Les *voix du rêve* devaient ainsi jouer comme principe de contestation de la civilisation occidentale, « système [...] d'extermination de l'amour et de limitation du rêve »[224]. René Ménil poursuit cette quête dans ses contributions à la revue *Tropiques* : « il s'agirait donc de *prendre*, en nous, l'*écoute*, au mépris de cet esprit critique, pour saisir nos voix les plus, physiologiquement, souterraines »[225]. Le surréalisme est écoute des voix du corps et de l'inconscient échappant à l'emprise du maître imaginaire blanc ; il révèle l' « unité du rêve et de l'action »[226]. Étranger au « langage cartésien », le langage du rêve, « resté au fond du creuset », traduit les « mouvements impulsifs de l'homme ». Le divorce du monde et de la fantaisie est une chimère ainsi que le savait déjà Hegel. L'exigence devient de « concilier notre vie avec notre rêve », de « tirer du domaine du rêve les enseignements » qui autoriseront une « transformation libératrice »[227]. Senghor écrit de même au sujet de Césaire : « Il réconcilie le rêve et l'action. [...] Je veux dire que, chez lui, le rêve est action [...]. Il réconcilie le poète et le politique »[228].

Durant ses études à Lyon, Fanon n'était pas resté insensible au surréalisme[229]. Il savait néanmoins ce que contenaient les rêves des colonisés[230], ceux de Capécia qui « se voit blanche et rose dans ses rêves »[231], ceux des jeunes Malgaches qui redoublent le pouvoir coercitif du maître[232]. Quant aux rêves d'actions du colonisé, à ses « rêves musculaires », ils ne sont que le substitut d'une transformation matérielle impossible et produisent au mieux des décharges stériles, une agressivité se retournant contre soi[233]. Fanon se méfiera jusqu'au dernier moment du langage du rêve. S'il écrit un article

---

[223] Léro, É., Léro, T., Ménil, R., Monnerot, J.-M., Pilotin, M., Quitman, M.-S., Thésée, A., Yoyotte, P. « Avertissement » *in Légitime Défense*. Paris : J.-M. Place, 1979. p. 1.

[224] *Ibid.*, p. 2.

[225] Ménil, R. « Situation de la poésie aux Antilles », *op. cit.*, p. 132.

[226] Ménil, R. « L'action foudroyante » *in* Césaire, A., Ménil, R. (dir.) *Tropiques, 1941-1945*, *op. cit.*, p. 62.

[227] *Ibid.*

[228] Senghor, L. S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, *op. cit.*, p. 55.

[229] Cf. Macey, D. *Frantz Fanon : a biography*, *op. cit.*, p. 130 *sq.*.

[230] Ses lectures du *Qu'est ce que la littérature ?* de Sartre et des écrits psychiatriques sur l'automatisme psychologique tempéraient également son enthousiasme.

[231] *PNMB*, p. 132

[232] *Ibid.* p. 86.

[233] Bien que déjà dans les danses extatiques, écrit Fanon, « se déchiffre à livre ouvert l'effort grandiose d'une collectivité pour s'exorciser, s'affranchir, *se dire* ». (*DT,* p. 88. Nous soulignons.)

élogieux dans *El Moudjahid* sur les révoltes de fin 1959 de Fort-de-France, indiquant les « liens [existant] entre la guerre d'Algérie et les récents événements qui ont ensanglanté la Martinique »[234], il se révèle au contraire extrêmement sévère lorsqu'il évoque ces mêmes événements auprès de Bertène Juminer :

> *Qu'ils ramassent leurs morts, qu'ils les éventrent et les promènent sur des camions découverts à travers les faubourgs de la ville…. Qu'ils hurlent aux gens : « Voyez l'œuvre des colonialistes ». Ils n'en feront rien. Ils voteront des motions symboliques et recommenceront à crever de misère. Au fond, cette flambée de colère rassure les colonialistes. Il s'agit d'un simple défoulement, un peu comme certains rêves érotiques. On fait l'amour avec une ombre. On souille son lit. Mais le lendemain tout rentre dans l'ordre. On n'y pense plus.*[235]

La spontanéité de la révolte n'est alors que la pure décharge orgasmique du rêve, corrélative du combat contre un adversaire fantomatique selon une *fantasmatique de la domination* encore étrangère à toute érotique de la libération. C'est tout ce qui distingue une telle « révolte » de la révolution algérienne ; car si dans de cette dernière l'on assiste à une conversion des rêves du colonisé qui signe à la fois leur *réalisation* et leur *transformation* - leur négation en tant que rêve, leur passage au réel -, l'on en demeure ici au stade d'une pure expression onirique.

Au rêve, le *cri* ne doit-il pas se substituer ? Fanon pouvait se revendiquer de Mounier : « [si l'enfant du XXème siècle] se préoccupe de notes critiques et un peu trop d'harmonies intellectuelles avant d'avoir souffert le monde en lui-même, jusqu'au cri, alors c'est un pauvre être, belle âme qui sent déjà la mort »[236]. À l'époque de l'égoïsme de classe, de l'oppression, seul le cri, voix de la souffrance et du déchirement, s'offre comme geste révolutionnaire. « Non. C'est le cri que vous écouterez, puisque la parole ne déchire plus les cieux et les cœurs »[237]. Le cri du colonisé ne devra-t-il pas ainsi être le *grand cri nègre* de Césaire voué à ébranler « les assises du monde », le « cri saoul de la révolte »[238] du Rebelle ? Au cours du voyage phénoménologique de la conscience noire, Fanon découvre la nécessité du cri : « On comprend que, devant cette ankylose

---

[234] Fanon, F. « Le sang coule aux Antilles sous domination française » *in PRA*, p. 195.

[235] Fanon, F., cité par Juminer B. *in Présence Africaine* n° 40 (1er semestre 1962), « Hommages à Frantz Fanon », p.127.

[236] Mounier, E. *Révolution personnaliste et communautaire*, *op. cit.*, pp. 6-7.

[237] *Ibid.*, p. 14.

[238] Césaire, A. *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, pp. 115, 123. Dans *Les mains parallèles*, Épithalos pousse « le cri de rage de mon hymne d'amour » (*Les mains parallèles*, p. 19).

affective du Blanc, j'aie pu décider de pousser mon cri nègre »[239]. Ce n'est là néanmoins qu'un moment auquel succède la critique de la négritude : « Et si je pousse un grand cri, il ne sera point nègre »[240]. *In fine*, c'est le cri lui-même, en tant qu'expression de haine, que Fanon condamne. Si le Rebelle de Césaire dit « Je te hais, Je vous hais. Et ma haine ne mourra pas[241], Fanon, lui, refuse de « crier [sa] haine au Blanc »[242]. Il avertit son lecteur dès l'introduction de *Peau noire, masques blancs* : « Ces choses, je vais les dire, non les crier. Car depuis longtemps le cri est sorti de ma vie »[243]. Et si la seule alternative - parlée - au cri de haine est le « murmure » de la reconnaissance, alors le colonisé doit se refuser à toute parole, se dissimuler. Son silence sera, dit Fanon dans « Le 'syndrome' nord-africain », « refus de comprendre tout langage »[244]. Quant à l'expérience-limite de la torture, elle dévoile les pouvoirs du silence : « Et ce silence écrasant – le corps bien sûr crie – et ce silence qui écrase le tortionnaire »[245]. Le silence, contre les cris du corps souffrant, participe dès lors de la lutte engagée contre l'oppresseur. Il prouve que l'absence de tout langage n'est pas manque mais décision de ne pas se révéler au colonisateur, que derrière cette absence, est dissimulée une autre voix, contestant le discours colonial et se situant au-delà du cri.

C'est précisément la naissance de ce langage que la lutte de libération nationale rend possible : « La cohésion continuée du peuple constitue pour l'intellectuel une invitation à dépasser le cri. La plainte fait face au réquisitoire puis à l'appel »[246]. À présent, face aux « paroles de l'autre » (l'Européen), le colonisé « rit un bon coup »[247]. Jamais pourtant Fanon ne célèbre le langage nouveau de la décolonisation comme si la voix des sans voix s'exprimait d'ores et déjà en toute clarté. Cette voix est « présente atmosphériquement, mais non objectivement, en morceaux détachés »[248]. Il est

---

[239] *PNMB*, p. 98.

[240] *Ibid.*, p. 23. « Mon cri sera celui de *tout homme* qui par une formidable loi de prise de conscience est amené à hurler » (Fanon, F. cité par Fanon, J. *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 79. Nous soulignons).

[241] Césaire, A. *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, p. 120.

[242] *PNMB*. p. 185.

[243] *Ibid.*, p. 5. La volonté de dépasser le cri sera « une constante de Frantz ». (Fanon, J. *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 193). « Quitter le cri, forger la parole » écrira à son tour Glissant (Glissant, É. *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 28).

[244] « Le 'syndrome' nord-africain », *PRA*, p. 15. Mais il écrit immédiatement après : « et le chemin n'est pas loin qui conduit à cette proposition : c'est parce que je suis Arabe qu'ils ne me soignent pas comme les autres » (*ibid.*). La négation du langage ouvre ainsi sur une quasi-proposition, le silence est l'amorce d'une parole encore impuissante à se dire.

[245] *DT*, p. 352.

[246] *Ibid.*, p. 288.

[247] *Ibid.*, p. 73.

[248] *L'an V*, pp. 71-72.

significatif que le phénomène de l'*hallucination* soit invoqué pour illustrer la transformation en son contraire des voix radiophoniques accusatrices en voix amies : la dialectique décoloniale se joue au sein même du trouble psychique. La voix de l'Algérie demeure « fantomatique » et pour une part *fantasmatique*. C'est que le langage de la décolonisation ne saurait être pure rupture avec les voies-voix détournées de l'expression ; il en sera la mutation, l'articulation des cris du corps, la mise en discours du fantasme, la traduction du message du rêve[249]. Né dans le creuset de l'aliénation, le langage de la décolonisation puise ses sources dans le *langage de la folie*.

Le discours du fou

Dans sa thèse de psychiatrie, Fanon saluait Lacan pour sa « défense acharnée des droits nobiliaires de la Folie »[250], pour sa « recherche passionnée » d'une *logique de la folie* s'adossant à une théorie du langage. Le psychiatre martiniquais exprime un vif intérêt « pour la théorie lacanienne du langage », à laquelle, dit-il, « nous aurions aimé consacrer de longues pages »[251]. Car Lacan lui avait appris que « le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme »[252]. La folie est béance interrogative[253]. L'objet de la psychologie, c'est l'*insensé* qui se révèle dans les nœuds du discours, les « 'mots' de la passion »[254] ; ce sont les « significations de la folie », manifestées à travers « les modes originaux qu'y montre le langage », car « l'aliéné, par la parole ou par la plume se communique à nous »[255]. Pour Fanon lui aussi, le langage de la folie demande à être écouté : « tout phénomène délirant est en définitive un phénomène exprimé, c'est-à-dire parlé. Aussi, le meilleur moyen d'analyser un délire ou un processus psychique anormal est encore de se placer en face de l'explication de ce délire »[256].

---

[249] Cf. également Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, pp. 18-19.

[250] *Thèse de psychiatrie*, p. 63.

[251] *Ibid.*, p. 68.

[252] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 165. Cité par Fanon, *Thèse de psychiatrie*, pp. 67-68.

[253] L'*interrogation* joue un rôle essentiel dans l'énonciation fanonienne : « je dis que celui qui cherchera dans mes yeux autre chose qu'une interrogation perpétuelle devra perdre la vue » (*PNMB*, p. 23). La position conclusive du corps interrogeant dans *Peau noire, masques blancs* en témoigne encore.

[254] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 166.

[255] *Ibid.*, p. 167.

[256] *Thèse de psychiatrie*, p. 68.

Si le dénégateur algérien ne pouvait, aux yeux de Fanon, cesser d'être hanté par le problème de la vérité, c'est, ainsi que l'écrit Lacan, parce que « le langage de l'homme, cet instrument de son mensonge, est traversé de part en part par le problème de sa vérité »[257]. Dans la situation coloniale, le langage du fou témoigne de ce qui parle du sein de la non-parole ; il est le vecteur à travers lequel les maux-mots de la colonisation *se* disent[258]. C'est dans l'hôpital psychiatrique que se font entendre les souffrances de la colonisation qui, en dehors, se taisent, sont condamnées au silence. Le fou devient *porte-parole* du peuple algérien dépersonnalisé. Qu'allait alors se donner pour tâche Fanon ? Interpréter et traduire le langage de la folie dans celui de la connaissance psychiatrique pour en appeler ensuite à l'éminente nécessité de la lutte ? Sans aucun doute, mais tout autant que le discours du psychiatre, c'est la *voix du fou* que Fanon soulève. Plus encore qu'écouté, le langage de la folie doit être parlé. La voix de la folie, n'est-ce pas déjà celle que revendique le psychiatre martiniquais dans sa *Lettre à un Français* : « Je veux ma voix brutale, je ne la veux pas belle, je ne la veux pas pure, je ne la veux pas de toutes dimensions. Je la veux de part en part déchirée »[259].

Et ce dont parle le langage de la folie, c'est de l'*apocalypse* qu'est la décolonisation. Si Jung avait évoqué « l'atmosphère de fin et de renouvellement du monde, qui est caractéristique de notre époque »[260], Fanon quant à lui écrit : « Les colonisés sont persuadés que leur destin se joue maintenant. Ils vivent dans une atmosphère de fin du monde et ils estiment que rien ne doit leur échapper »[261]. Déjà dans *Peau noire, masques blancs*, il indiquait, en paraphrasant Césaire, les voies de la désaliénation : « Ceci dit, le reste viendra tout seul, et l'on sait de quoi il s'agit. De la fin du monde, parbleu »[262]. Cette fin, c'est bien, ainsi que le disait Césaire, « la seule chose au monde qui vaille la peine de commencer »[263]. La décolonisation comme re-commencement de l'histoire n'exprime ainsi rien d'autre que le *point de vue* du

---

[257] Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 165.

[258] Lorsqu'un patient écrit : « Je n'ai plus de voix, toute ma vie s'en va », la dépersonnalisation que Fanon diagnostique, pour être trouble psychopathologique de guerre, n'en renvoie pas moins également au mal fondamental introduit dès la conquête par le colonialisme. (*DT*, pp. 313-314).

[259] Fanon, F. « Lettre à un Français », *PRA*, p. 56.

[260] Jung, C. G. *Présent et avenir*, *op. cit.*, p. 104. Jung conçoit les fantasmes de fin (catastrophique) du monde comme expression d'un désir de mort.

[261] *DT*, p. 113. « Cette enfance orpheline qui grandit dans une atmosphère de fin du monde, est-ce là tout le message que laissera la démocratie française ? » (*L'an V*, pp. 8-9). de Beauvoir, évoquant sa rencontre avec Fanon, souligne le « catastrophisme qui [l]'avait frappée dès ses premiers mots » (de Beauvoir, S. *La force des choses, II*, *op. cit.*, p. 424).

[262] *PNMB*, p. 175.

[263] Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 32. Cité par Fanon, *PNMB*, p. 77.

colonisé. Se confond dans le texte fanonien une certaine *fin de l'histoire* (hégélienne) et une *fin du monde* (dans la folie) dont Tosquelles s'était chargé d'expliciter le vécu. Le nouvel homme, c'est aussi celui qui renaît à l'existence à partir même de son expérience de l'anéantissement du monde : « La fin du monde, *c'est un changement d'existence* » dit à Tosquelles l'une de ses malades[264].

La refonte du monde que promet la lutte de libération nationale fait écho à ces paroles d'une autre malade de Tosquelles : « tout a été si étrange que j'ai pensé que tout le monde serait reconstruit – que les hommes seraient mis de nouveau à leur place »[265]. La « réaction catastrophique »,ajoute le psychiatre catalan, n'est qu'un cas particulier de la dynamique psychique d'intégration et de désintégration : « les événements pathologiques placent l'homme qui devient fou devant un collapsus du monde, où, *pour lui*, il s'agit avant tout de sauver l'existence »[266]. Les images apocalyptiques, l' « anéantissement de soi et du monde » ne sont rien d'autre pour Fanon que le corrélatif de la lutte anticoloniale pour la vie, de la réintégration, un « moment crucial de l'évolution dialectique de l'organisme » en voie de décolonisation[267].

Quant à la violence, elle ne remédie à la folie que dans la mesure où, d'abord, elle y participe : « Ils savent que seule cette folie peut les soustraire à l'oppression coloniale »[268]. C'est que « la folie, argue Tosquelles, se laisse saisir comme un essai de salut, postérieur à la mort vécue ou à la fin du monde vécue »[269]. Le discours fanonien de la fin du monde répète la thèse hégélienne de la fonction positive de « l'*anéantissement* avec le cortège de violence, voire avec retour à un chaos mythique

---

[264] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 73. L'ethnologue italien Ernesto de Martino opèrera une synthèse des écrits psychopathologiques sur les vécus de fin du monde, comme prélude à une étude des apocalypses culturelles ; cf. de Martino E. (a cura di C. Gallini) *La fine del mondo, Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino : Einaudi, 2002, « Capitolo primo, *Mundus* », pp. 11-282.

[265] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 193. Et Tosquelles de souligner à plusieurs reprises les conceptions-visions manichéistes qui s'attachent aux vécus de fin du monde.

[266] *Ibid.*, p. 230.

[267] *Ibid.*, p. 105. Balvet écrivait quant à lui : « Quantité d'aliénés sont ressucités, damnés, saints devant la fin du monde et le monde nouveau » (Balvet, P. « La valeur humaine de la folie », *op. cit.*, p. 303). Précisons que Fanon, à la différence de Martino, ne porte guère de regard ethnologique sur les expériences de fin du monde, ne s'interroge pas par exemple sur la réactivation de mythes « primitifs » dans le cadre de la modernité introduite par le contact avec l'Europe (de Martino E. (a cura di C. Gallini), *La fine del mondo, op. cit.*, « Capitolo terzo Apocalisse e decolonizzazione », pp. 359-413). La fin du monde, ce n'est que celle que laisse entrevoir la guerre révolutionnaire de libération.

[268] *DT*, p. 105. Cf. également p. 165.

[269] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 193.

présupposé originel »[270], mais ce en rompant avec la philosophie de l'histoire qui lui donnait *raison*. La perspective des primitifs de la révolte - paysannerie et plus encore *lumpenproletariat* - n'est rien pour Fanon que la *perspective du fou*. Dans sa thèse, il arguait que deux solutions s'offraient au fou, à savoir « [rompre] le cercle par quelque violence sur l'extérieur ou [se frapper] lui-même par voie de contrecoup social »[271] ; s'engageant dans la lutte de libération nationale, le colonisé a choisi la première solution. *La théorie fanonienne de la violence est indissociable de sa théorie de la folie*[272]. C'est pourquoi il ne s'agit jamais pour Fanon de s'interroger sur ce qui distingue, d'une part, l'expérience révolutionnaire-apocalyptique de la décolonisation comme expérience productive et, d'autre part, l'expérience psychopathologique de la fin du monde[273] ; car elles forment selon lui une seule et même expérience. Pour autant, la « 'solution' messianique »[274] choisie par le psychiatre martiniquais n'est en rien reviviscence d'un irrationalisme (romantique). Ses fins sont toutes autres dans la mesure où il entend uniquement exprimer le vécu du malade, son « point de vue », sa « façon personnelle de vivre la 'situation' »[275]. S'il donne voix à l'*irrationnel*, Fanon ne thématise jamais un antagonisme et une supériorité sur une raison impuissante à rendre compte des phénomènes révolutionnaires. Sa critique de la raison occidentale n'est pas critique de toute raison, mais quête d'une raison (de l'histoire) postcoloniale. Enfin, si Jaspers témoignait de la multiplication depuis le milieu du XIXème siècle d'ouvrages qui réactivaient les visions apocalyptiques sous la forme d'une fin de la culture occidentale (Gobineau, Spengler, Klages, Stoddard, etc.), d'un déclin de l'Europe, voire d'une fin de l'homme en général[276], l'on peut se demander si faire parler les fantasmes de fin du monde, ce n'est pas tout autant pour Fanon faire signe vers une fin du monde européen, une fin de l'Occident : la fin du monde colonial, c'est ainsi la *fin de la fin de l'histoire*, c'est-à-dire son recommencement. La fin du monde, c'est la *tabula rasa*, une rupture radicale.

---

[270] *Ibid.*, p. 231. Ce discours évoque également la sécularisation marxienne de l'apocalypse (de Martino E. (a cura di C. Gallini), *La fine del mondo, op. cit.*, p. 422).

[271] *Thèse de psychiatrie*, p. 68.

[272] L'*alter ego* de Fanon en Algérie, c'est sur ce point Kateb Yacine : l'omniprésence de la violence dans son roman *Nedjma* est intrinsèquement liée à la folie coloniale : « Ce pays est un grand hôpital » (Kateb, Y. cité par Keller, R. C. *Colonial Madness*, *op. cit.*, p. 187).

[273] Cf. sur cette question de Martino, E. (a cura di C. Gallini), *La fine del mondo*, *op. cit.*, p. 30.

[274] Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, p. 84.

[275] *Ibid.* p. 29.

[276] Cf. de Martino, E. (a cura di C. Gallini), *La fine del mondo*, *op. cit.*, p. 29.

Concluons en faisant retour au discours de la guerre des races. N'était-il pas lui aussi énoncé depuis le point de vue du fou-colonisé ? Il y a là un enjeu proprement postcolonial. Car, dit Foucault, le schéma de la guerre des races présupposait un décentrement permanent dans la mesure où il s'énonçait depuis le lieu d'un des deux groupes en lutte, c'est-à-dire impliquait l'appartenance de l'énonciateur à l'un des deux camps, interdisait toute position de survol. Ainsi, la vérité ne pouvait se dire que depuis une *position décentrée de combat*. Le racisme colonial (racisme d'État) engageait inversement un recentrement du discours, il effaçait discursivement le colonisé : la sur-race parle de la sous-race (muette) ; il n'y a plus qu'un et un seul sujet de l'histoire. Le geste de Fanon est alors de (re)faire surgir un protagoniste, d'élever la voix du colonisé, de décentrer le discours du racisme, de déplacer « le sujet parlant de l'histoire », mais aussi le « sujet de l'histoire »[277] : il s'agit de donner lieu à une *contre-histoire* de la (dé)colonisation.

Représentation et adresse

Les fous peuvent-ils parler ? Si Fanon parle *au nom* des colonisés - les représente -, dans quelle mesure ceux-ci se disent-ils - se représentent-ils - à travers son discours[278] ? Cette question, il ne manquait pas de se la poser, lui qui regrettait de ne pas parler arabe, de ne pas « [connaître] les éléments du patrimoine affectif ou culturel susceptible d'éveiller l'intérêt »[279], et donc de devoir faire appel à un interprète dans sa pratique psychiatrique. Les paroles suivantes d'Amrouche auraient pu être les siennes : « Mais je crois néanmoins qu'il est utile de voir, de sentir, et de présenter les choses comme les voient, les sentent et se les représentent les 'Orientaux' »[280]. Utile certes,

---

[277] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op. cit.*, p. 116.

[278] Cette question de la *représentation* des subalternes, c'est Spivak qui l'introduit dans la critique postcoloniale à partir d'une lecture du *18 brumaire de Louis Bonaparte* et d'une réaffirmation du double sens de la représentation - « darstellen » et « vertreten » - occultée notamment par Foucault et Deleuze (Spivak, G. C. « Can the Subaltern Speak? » *in* Nelson, C., Grossberg, L. (ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313). Ainsi que l'écrivait Marx au sujet de la paysannerie parcellaire : « *Ils ne peuvent pas* se représenter*, ils doivent* être représentés » (Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 191. Nous soulignons). C'est déjà avec cette citation que Said introduisait son *Orientalisme*.

[279] « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », *op. cit.*, p. 1104. Ceci rendait quasi-impossible l' « échange dialectique de questions et de réponses seul capable de vaincre les réticences et de mettre en évidence le comportement anormal, pathologique » (*ibid.*).

[280] Amrouche, J. E.-M. « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture », *op. cit.*, p. 16.

mais dans quelle mesure était-ce possible pour un écrivain qui, tel Amrouche et de l'aveu même de celui-ci, ne représentait, « à un haut degré de perfection », qu'une frange minime de la population, « *l'indigène assimilé* »[281].

Loin de ne concerner que l' « après » du colonialisme, la question de la représentation était donc soulevée du sein même de la situation coloniale, fût-ce parfois comme refus de toute prétention à la représentation comme chez Genet qui écrit dans sa préface aux *Nègres* : « Cette pièce n'est [donc *biffé*] pas faite *pour* eux. [...] Vouloir écrire *pour* les Noirs relèverait de cette abjection morale qui consiste à se pencher généreusement, avec compréhension, vers les faibles »[282]. Le « pour » de Genet ne désigne ceux *au nom* desquels la pièce (n') est (pas) écrite qu'en tant que ce sont aussi ceux auxquels elle (ne) s'*adresse* (pas) : « Cette pièce, je le répète, écrite par un Blanc, est destinée à un public de Blancs »[283]. *Représentation et destination* de l'œuvre sont encore indissociables[284].

Pour qui écrit-on s'était interrogé Sartre[285] ? Ce que prouvait selon lui l'écriture de Wright, c'est qu'on n'écrit jamais « *pour* le lecteur universel »[286]. Il y a une cassure dans le public de Wright : public noir *et* blanc, « Noirs cultivés du Nord » et « Américains blancs de bonne volonté ». Or, cette « déchirure » devient « le prétexte d'une œuvre d'art » ; « ainsi, chaque ouvrage de Wright contient ce que Baudelaire eût appelé 'une double postulation simultanée', chaque mot renvoie à deux contextes »[287]. Fanon s'interroge à son tour dans *Peau noire, masques blancs* : « Pourquoi écrire cet ouvrage ? Personne ne m'en a prié. Surtout pas ceux à qui il s'adresse ? »[288] Ces derniers, ce sont aussi ceux qui sont l'objet de l'étude clinique qu'est le livre. L'adresse est double, composée des Blancs et Noirs qu'affecte le « complexus psycho-

---

[281] Amrouche, J. E.-M. « Quelques raisons de la révolte algérienne », *op. cit.*, p. 23. Ce n'est pas ou pas seulement à des fins de critique ou de désaveu que *Le Monde* fit précéder l'un des articles d'Amrouche par un chapeau signalant que « nous ne savons pas si Jean Amrouche est, autant qu'il le croit, l'interprète des "muets", des intellectuels et des jeunes du FLN » (Amrouche, J. E.-M. « La France comme mythe et comme réalité », *op. cit.*, p. 54).

[282] Genet, J. « Préface » à *Les nègres*, *op. cit.*, p. 144. Nous soulignons.

[283] Genet, J. *Les nègres*, *op. cit.*, p. 15. Genet prête une grande attention non seulement à la composition du public intérieur à la pièce - la cour composée de Noirs masqués en Blancs - mais aussi à celle du public assistant à la pièce (*ibid.*).

[284] On pourra s'étonner que, de nos jours, la question du *lectorat* de la « bibliothèque postcoloniale » soit rarement posée.

[285] Sartre, J.-P. *Qu'est-ce que la littérature ?*, « III : Pour qui écrit-on ? », pp. 87-201.

[286] *Ibid.*, p. 87. Nous soulignons.

[287] *Ibid.*, p. 103. Double postulation qui est corrélative d'une double conscience, une« double vision ».

[288] *PNMB*, p. 5.

existentiel » racial. Le texte fanonien doit jouer le rôle de *miroir*. « Ceux qui s'y reconnaîtront auront, je crois, avancé d'un pas »[289]. La médiation représentative doit s'effacer pour laisser place à une pure reconnaissance de soi du lecteur à qui l'image reflétée par l'écriture permettra de *se* re-présenter.

Durant le mois de septembre 1955, Fanon présente à la fois une communication (« Conduites d'aveu en Afrique du Nord ») au *53ème Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française* et remet à Pierre Chaulet un court article (« Considérations ethno-psychiatriques ») pour la revue anticolonialiste *Consciences maghribines*. Ainsi, il se « dédouble », étant encore inscrit dans les institutions médicales et scientifiques françaises et déjà engagé auprès des forces nationalistes algériennes, cette dualité ne s'exprimant pas par un double discours, une double postulation simultanée, mais par la production de d*eux* discours indépendants. Sa lettre de démission de l'hôpital psychiatrique de Blida met un terme à cette situation. Désormais, Fanon réserve ses essais psychiatriques à des revues maghrébines (*Maroc médical*, *Tunisie médicale*) et se consacre à l'organe de presse du FLN, *El Moudjahid*.

Il y est en particulier mis à contribution en raison de son intimité avec l'ennemi français et rédige « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne », sévère critique se concluant sur une série d'admonestations et d'injonctions : le FLN « s'adresse à l'ensemble de la gauche française et lui demande »[290] de participer activement à la lutte anticoloniale. Fanon *représente* le FLN et à travers lui le peuple algérien *auprès* de ceux qui auraient pu et dû être ses alliés, mais qui, de fait, demeurent ses adversaires. Dans *L'an V de la révolution algérienne*, publié aux éditions *Maspero*, Fanon s'adresse à nouveau essentiellement à la gauche française à laquelle il donne à voir les mutations de la société algérienne, relayant dans son introduction les revendications du FLN : « nous voulons d'une Algérie démocratique et rénovée »[291]. Devenu en 1960 ambassadeur du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (GPRA) en Afrique sub-saharienne, Fanon sillonne l'Afrique et se détourne de l'Europe, représentant dès lors les siens auprès des pays africains, indépendants ou à l'aube de l'indépendance. *Les damnés de la terre* paraît en 1961.

Selon Sartre, une véritable substitution de *destinataire* a alors lieu. Sartre produit une historicisation lapidaire de la voix du colonisé. Premier moment : c'est celui

---

[289] *Ibid.*, p. 10.

[290] « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne », *PRA,* p. 88.

[291] *L'an V*, p. 7.

des élites indigènes à qui l'on « fourrait dans la bouche des bâillons sonores »[292], de qui l'on exigeait qu'elles colportent les mensonges coloniaux, qu'elles deviennent étrangères « à leurs frères ». Deuxième moment : « les bouches s'ouvrirent seules », nous condamnèrent au nom même de « notre humanisme », mais acceptèrent ainsi « notre idéal », aboyant mais ne mordant pas. Troisième moment : c'est la naissance des poètes et écrivains indigènes qui revendiquèrent leur singularité, « essayèrent de nous expliquer que nos vérités collaient mal avec la vérité de leur vie »[293], mais qui demeuraient hantés par une « conscience déchirée » nous laissant « bien tranquilles ». Quatrième et dernier moment, le moment fanonien : « 1961. *Écoutez* » cet « Africain, homme du Tiers Monde, ancien colonisé » qui « du dehors » fait le diagnostic de la maladie de l'Europe. Le livre de Fanon est « scandaleux » non pas parce qu'il condamne l'Europe mais parce qu'il lui tourne le dos, ne s'adressant plus en rien à elle. Le lecteur européen de Fanon ressent l'impression de s'être approché d' « étrangers réunis autour d'un feu [...]. Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux, sans même baisser la voix »[294]. Sartre reprend presque à l'identique les thèses qu'il développait dans « Orphée noir » au sujet de la négritude : « tous ceux, colons et complices, qui ouvriront ce livre, croiront lire, par-dessus une épaule, des lettres qui ne leur sont pas destinées. C'est aux noirs que ces noirs s'adressent et c'est pour leur parler des noirs »[295]. Si Fanon parle régulièrement *de* l'Européen, il ne *lui* parle pas : il « s'adresse aux seuls colonisés » ; nous devenons objets du discours au moment où le colonisé devient sujet de parole[296]. Pourquoi devons-nous quand même lire ce livre « puisqu'il n'est pas écrit pour nous ? ». Parce qu'il « vous permet de vous découvrir à vous-même dans votre vérité d'objet »[297]. À nouveau sont répétés les arguments d' « Orphée noir » : « 'Alors, direz-vous, en quoi nous intéresse [leur poésie], si ce n'est à titre de document ? Nous ne pouvons y entrer' »[298]. Sartre entendait alors « s'[adresser] ici aux blancs [...], leur expliquer ce que les noirs savent déjà » ; il écrit à

---

[292] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 37.

[293] *Ibid.*, p. 38.

[294] *Ibid.*, p. 43.

[295] Sartre, J.-P. « Orphée noir », *op. cit.*, p. 233. Il s'est néanmoins produit un décalage, puisque dans la préface aux *Damnés de la terre*, la négritude n'est plus que le troisième moment, celui de la « conscience malheureuse ».

[296] Si Fanon « démonte les tactiques du colonialisme, (…) c'est *pour ses frères* ; son but est de leur apprendre à nous déjouer » (Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 40).

[297] *Ibid.*, p. 43.

[298] Sartre, J.-P. « Orphée noir », *op. cit.*, p. 233.

présent dans sa préface aux *Damnés de la terre* : « Européen, je vole le livre d'un ennemi et j'en fais un moyen de guérir l'Europe »[299].

Plus proche de nous, Young reproduit les arguments sartriens : « Fanon montre comment les hommes et les femmes qui sont les objets de cette histoire sont condamnés à l'immobilité et au silence. C'est à ces hommes et femmes que son propre livre est adressé »[300]. Domenach avait pourtant immédiatement mis en question les allégations de Sartre : « Je ne crois pas que Fanon ait rien voulu dire de tel. Encore une fois, qu'il ait demandé, ou accepté, une préface de Sartre indique qu'il faisait au moins une exception »[301]. Et il est vrai que ce n'est guère que dans la conclusion des *Damnés de la terre* que se découvre l'opposition « nous/eux » assénée par Sartre : le « nous » du Tiers Monde « est aujourd'hui en face de l'Europe »[302], « elle », son autre. Dans le reste de l'ouvrage, le « nous » fanonien est un nous de modestie : les personnages, ce ne sont que « le colonisé », le « peuple », les « masses », le « colonisateur », etc.

Parler *au nom* des subalternes, c'est nécessairement pour Sartre ne parler *qu'à* eux. C'est seulement après avoir résolu la question du *destinataire* du texte de Fanon qu'il soulève le problème de la représentation : « Bref, le Tiers Monde *se* découvre et *se* parle par cette voix »[303]. La limite de l'interprétation sartrienne, c'est ainsi de confondre *adresse* et *représentation*, en soumettant entièrement la seconde à la première. Or, presque indépendamment de l'opposition du « nous » et du « eux », ce sont les relations du « je » et du « nous » - du représentant et du représenté - qui préoccupent le psychiatre martiniquais. Fanon, le sujet du discours, élève la voix du « nous », du « sujet de l'histoire » [304]. Le « nous » du discours de Fanon est le produit de son identification performative au peuple opprimé algérien, le produit du devenir indigène en tant que devenir révolutionnaire – ce qui est une subversion du fantasme-phobie du *going native.* Mais cette *individuation*, c'est aussi celle du « nous », du Tiers Monde, une individuation à laquelle participe le texte fanonien. Si ce « nous » désigne alors

---

[299] Sartre, J.-P., « Préface » à *DT*, p. 44. Cependant, tout horizon de réconciliation s'est effacé. Quant au clivage sans cesse répété du « nous » (Européens) et du « eux » (colonisés), il s'est complexifié ; s'il a parfaitement conscience du *côté* duquel il ne peut que continuer de se situer, Sartre emploie de plus en plus fréquemment le « vous » pour s'adresser à l'Europe.

[300] Young, R. J. C. *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 159.

[301] Domenach, J.-M. « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *op. cit.*, p. 455. Domenach s'indigne par ailleurs de ce que Sartre dise « "vous" aux Français, aux Européens ».

[302] *DT*, p. 374.

[303] Sartre, J.-P. « Préface » à *DT*, p. 40.

[304] Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 184. Même dans la conclusion des *Damnés de la terre*, Fanon ne dit « nous » qu'à partir du moment où il réintroduit le « je » : « je cherche (…), je vois » (*DT*, pp. 372-373).

aussi l'adresse du discours, celle-ci ne peut être, contrairement à ce que pense Sartre, que partiellement indéfinie et se définissant dynamiquement en fonction même des pratiques de représentation. Fanon « [écrit] pour ce peuple qui manque »[305]… pour le moment, mais qui est sur le point d'advenir.

Conclusion : Histoire et tragédie

C'est autour du noyau de l'histoire et de ses lois que se concentrèrent les résistances intellectuelles les plus fortes aux discours de rupture des décolonisations. Les arguments de Domenach et Nghe révélaient, négativement, le pressentiment d'une critique, en gestation chez Fanon, qui allait prendre pour objet l'*historicisme*. « Le colon fait l'histoire, écrit Fanon. Sa vie est une épopée, une odyssée. [...] Il est la cause continuée »[306]. Au *mouvement* « de domination, d'exploitation, de pillage » s'oppose l'éternité vide de la vie colonisée. Fanon ne fait pas que mentionner le point de vue colonial, il s'accorde avec lui, comme avec Marx écrivant : « La société indienne n'a pas d'histoire du tout, du moins pas d'histoire connue. Ce que nous appelons son histoire n'est que l'histoire des envahisseurs successifs »[307]. Jamais même Fanon ne s'engouffrera dans la brèche ouverte par la « réserve » émise d'une certaine manière par Marx lui-même, en se mettant à la recherche de « l'histoire inconnue » des peuples colonisés. Si la colonisation a biffé tout passé, alors cette conclusion s'impose : les peuples indigènes sont bel et bien des peuples *anhistoriques* ; les « sociétés sous-développées » sont, dit-il, des *sociétés antéhistoriques*[308]. Et puisque Fanon refuse la thèse de l'auto-suppression du colonialisme, alors la lutte anticoloniale ne saurait procéder de l'histoire ; elle sera pure décision « de mettre un terme à l'histoire de la colonisation, à l'histoire du pillage, pour faire exister l'histoire de la nation, l'histoire de la décolonisation »[309], volonté de *faire l'Histoire* à partir de rien sinon de la *pré*-histoire

---

[305] Deleuze, G. « La littérature et la vie » *in Critique et clinique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993, p. 15.

[306] *DT*, pp. 81-82. « Le colon fait l'histoire et sait qu'il la fait » (*ibid.* p. 82).

[307] Marx, K., Engels, F. *Du colonialisme en Asie, Inde, Perse, Afghanistan*, *op. cit.*, p. 44. Fanon aurait contesté la suite de l'argument de Marx parlant de la société antécoloniale comme « société immuable et sans résistance » (ibid).

[308] *DT*, p. 86.

[309] *Ibid.*, p. 82.

du colonialisme. Si la décolonisation est « processus historique »[310], l'histoire ne peut que commencer avec la lutte de libération nationale. D'où la fonction capitale que Fanon confère à l'insurrection « dans son immédiateté convulsive et son unicité irréductible »[311], comme coupe dans le temps.

C'est comme *tragédie* que l'histoire de la décolonisation débute. « La Tragédie insertion absolue - fixe le devenir »*[312]* écrivait déjà Fanon ses pièces de théâtre. Dans ses discussions avec ses collègues de Saint-Alban, nous apprend Tosquelles, il évoquait l'espace de la folie « à l'aide, s'il vous plaît, de textes culturels : celui de l'espace de la tragédie »[313]. Le langage fanonien est dès *Peau noire, masques blancs* un langage du *drame*[314] qu'amplifie la découverte de l'Algérie colonisée, lieu d'une « coexistence tragique »[315] des communautés, d'un « drame, celui de la rencontre impossible dans toute situation coloniale »[316]. La lutte de libération intensifie la dramaturgie : « une atmosphère de drame s'installe, où chacun veut prouver à l'autre qu'il est prêt à tout »[317]. Dans la famille algérienne, « une atmosphère s'installe, tragique, dure… ». Et Fanon d'évoquer « l'immense tragédie vécue par le peuple »[318], le « drame du peuple »[319]. La praxis révolutionnaire se définit comme « dramatisation intense », élévation immédiate « au niveau de la tragédie »[320]. Domenach condamne alors la « simplicité tragique », le « langage théâtral » des *Damnés de la terre*[321]. Et il est significatif que les derniers essais de Fanon présentent des analogies, non seulement de thème, mais aussi de style, avec le théâtre césairien. *La tragédie du roi Christophe,* publiée en 1963 et relatant le devenir postcolonial de Haïti, fait ainsi écho aux

---

[310] *Ibid.*, p. 66. Et « ne peut être comprise (…) que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historique qui lui donne forme et contenu » (*ibid.*).

[311] Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of expérience*, *op. cit.*, p. 47.

[312] *Les mains parallèles*, p. 36. Cf. également p. 14.

[313] Tosquelles, F. « F. Fanon à Saint-Alban », *op. cit.*, p. 1074. L'expérience et la littérature de la Seconde Guerre mondiale avaient fortement contribué à forger cette vision tragique de l'histoire.

[314] *PNMB*, pp. 36, 52, 119.

[315] « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », p. 1116.

[316] *L'an V*, p. 111.

[317] *DT*, p. 103.

[318] *Ibid.*, pp. 87, 94.

[319] *L'an V*, p. 132. Cf. également pp. 38, 107, 113, 123, 131.

[320] *Ibid.*, p. 33.

[321] Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *op. cit.*, p. 636. de Beauvoir écrira quant à elle : « près de lui, la vie semblait une aventure tragique » (de Beauvoir, S. *La force des choses, II*, *op. cit.*, pp. 427).

« mésaventures de la conscience nationale » de Fanon[322]. Il n'y a guère que chez Amrouche qu'est atteint un degré équivalent de dramatisation. La lutte passe « de l'ordre profane des conflits d'intérêts à l'ordre sacré des conflits tragiques »[323]. D'où le « caractère tragique de cette guerre », la « tragédie algérienne » qui, Amrouche le précise, ne caractérise pas les seuls effets de la guerre, mais le phénomène en tant que tel[324].

Fanon réactive en quelque sorte un *pantragisme* mais pour le jouer à présent contre le *panlogisme*, en interdisant sa récupération par ce dernier. La tragédie est ce qui autorise chez Fanon une subjectivation de l'histoire : « Le voyage fanonien [...] est réappropriation immédiate de l'historicité d'abord dans son corps et dans sa conscience, ensuite et simultanément dans son débordement universel »[325]. Dans la lutte, l'histoire se fait toute entière expérience vécue : elle est « conscience histoire »[326]. Fanon joue *l'historicité contre le défaut d'histoire*, la phénoménologie de la conscience (dé)colonisée contre l'histoire du monde (*weltgeschichte*).

---

[322] Mais cette situation néo ou postcoloniale ne serait-elle pas plutôt, pour reprendre les mots de Marx, la *répétition* « comme farce », d'une colonisation qui était advenue « la première fois comme tragédie » ? (Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 49).

[323] Amrouche, J. E.-M. « Un Algérien s'adresse aux Français », *op. cit.*, p. 37.

[324] Amrouche, J. E.-M. « Algérie : Le fond du problème », *op. cit.*, p. 93. C'est sur le fond de l'inconscient que « la tragédie pousse ses racines et puise les forces terribles dont l'affrontement la constitue comme tragédie » (*ibid.*). À propos de la tragédie chez Fanon, cf. également Gordon, L. R. *Fanon and the Crisis of European Man, op. cit.*, « Four : Tragic Revolutionary Violence and Philosophical Anthropology », pp. 67-83 ; Lucas, F. *Sociologie de Frantz Fanon, Contribution à une anthropologie de la libération*, Alger : S.N.E.D., 1971, « Première partie, Une pensée tragique, Chapitre 1 : Le tragique », pp. 15-23.

[324] Mediene, B. *in Pour Fanon, Rencontre internationale d'Alger*, Riad El Feth, Centre des arts (10-13 décembre 1987), p. 10.

[325] *Ibid.*

[326] C'est à cette conscience que « l'histoire arrive, c'est elle qui l'a fait. Elle saisit vitalement l'histoire qu'elle est » (Dufrenne, M., Ricœur, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 180). Cf. également la référence de Fanon à l'*historicité* jaspérienne : *PNMB*, p. 90).

CONCLUSION : Du perspectivisme – guerre et paix en situation postcoloniale

Kuan-Hsing Chen écrit en épilogue de son ouvrage *Asia as method* : « la désimpérialisation est un projet en cours et par conséquent une conclusion conventionnelle serait inappropriée ici »[1]. Nous nous risquerons de notre côté à une conclusion que l'on pourrait qualifier de *transitoire* dans la mesure où elle accrédite la nature processuelle de son objet : la *décolonisation*. Car tel fut, à proprement parler, l'objet fondamental des recherches conduites dans ce travail. En effet, que signifiait engager le projet d'une *généalogie de la critique postcoloniale* - qui s'affirmerait aussi, pour reprendre les mots de Sandro Mezzadra, comme « généalogie de notre présent »[2] - à partir de la contestation du conflit des interprétations « anticoloniale » et « postcoloniale » de Fanon, sinon s'essayer à retracer une histoire de la décolonisation – au-delà des indépendances ? Qu'était-ce d'autre qu'œuvrer à défaire ce que l'on peut bien appeler le couple binaire anticolonialisme/postcolonialisme afin de révéler cette *fin* que tous deux partagent : la décolonisation en tant que *déprise*, que celle-ci soit matérielle ou spirituelle, politique ou psychique, etc. ? C'était en somme ouvrir la perspective des *langages décoloniaux* ; et si l'on a pu dire que la pensée anticoloniale est *déjà* parfois une pensée postcoloniale, l'on pourrait dire également que la pensée postcoloniale est *encore* parfois une pensée anticoloniale. Il ne s'agit pas pour autant d'effacer toute différence des moments historiques, si la situation coloniale fut le moment de l'émergence, la situation postcoloniale est celui de la transition – qui témoigne justement de l'*inachèvement* de la rupture : le postcolonialisme, c'est en quelque sorte le « décolonialisme » de *notre* présent dans lequel les problèmes posés ne sont plus (tout à fait) les mêmes. C'est dire en d'autres termes que non seulement la décolonisation, mais *sa définition même*, est un « projet en cours », de telle manière que l'on ne saurait indiquer (et prescrire) par avance et en totalité les critères et les conditions de son achèvement. Poser les questions : « *comment* décoloniser ? » ou encore « *qui* est décolonisé(e) – ou en voie de décolonisation - et qui ne l'est pas ? », c'est toujours à la fois soulever cette autre question : « *qu'est-ce que la décolonisation ?* ». C'est à cette question que tâche de répondre toute l'œuvre de Fanon,

[1] Chen, K.-H. *Asia as Method, op. cit.*,p. 257.

[2] Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, op. cit.*, p. 27.

à laquelle on ne saurait donc rendre justice en la faisant dépendre d'une définition *donnée*, qu'elle soit (dite) « anticoloniale » ou « postcoloniale », de la décolonisation.

Ce que l'on a découvert au fil de notre interprétation chez le psychiatre martiniquais, c'est la naissance d'une logique postcoloniale-décoloniale de la provincialisation, en tant que structure duelle de rupture (*dé-faire*) et de recommencement (*re-faire*), logique qui s'exprime non seulement à travers une pratique du déplacement épistémique (postcolonialisme latent), mais est aussi revendiquée en tant que telle, s'inscrit dans une conscience du postcolonial (postcolonialisme manifeste), fût-elle embryonnaire. Et l'œuvre de Fanon procède d'un continuel effort d'articulation de ce « latent » et de ce « manifeste »[3]. Sans cette liaison ne saurait être évité l'écueil « séparatiste » d'un discours qui se limiterait à l'exhortation et l'intention (de rupture) sans ne plus se traduire en aucune pratique effective de décentrement. Il n'y a réellement critique postcoloniale, pourrait-on même se risquer à dire, que lorsqu'est réalisée cette jonction. C'est le cas notamment chez Chakrabarty chez qui l'appel à la provincialisation *se réalise* dans la pratique théorique même de réinterprétation de Marx et Heidegger… et inversement ; et l'on pourrait encore évoquer les figures de Guha[4], Nandy, Said, etc. Ce n'est là rien d'autre que réalisation du projet de la critique postcoloniale en tant que projet politique *et* épistémique, en tant, pourrait-on dire, qu'*épistémologie politique*.

Certes, le projet d'une *décolonisation des savoirs* est sans doute l'un des moindres soucis de Fanon[5] ; il n'en reste pas moins que sa contribution est décisive. Et l'on peut pour l'expliciter s'inspirer de la préface de la 2nde édition du *Sociologie et psychanalyse* de Roger Bastide. Ce dernier y évoque la « loi de la réinterprétation » en tant que transformation de la signification des éléments d'une science lorsqu'ils sont assimilés dans une autre science, loi qui se double d'une « loi des métamorphoses » selon laquelle l'assimilation répétée finit par briser les cadres conceptuels pour donner naissance à de nouveaux systèmes de pensée[6]. Quoique Bastide ne le dise pas, ces lois épistémologiques font immédiatement écho aux lois anthropologiques de l'acculturation

---

[3] Ainsi que l'illustrait, par exemple, le retour à la guerre des races qui relevait à la fois d'un déplacement des théories de la race et d'un décentrement du sujet de parole, se jouait tant sur le plan de l'énoncé que sur celui (du lieu) de l'énonciation.

[4] Cf. en particulier Guha, R., *History at the Limit of World-History*, New-York : Columbia University Press, 2003.

[5] Si une théorie postcoloniale de la connaissance est esquissée en tant que telle dans *Les damnés de la terre*, c'est avant tout dans le cadre d'une réflexion – d'origine marxiste - sur le rôle de l'intellectuel dans ses relations aux masses.

[6] Bastide, R. *Sociologie et psychanalyse*. *op. cit.*, « Préface de la deuxième édition », p. 6.

en tant que l'emprunt culturel implique lui-même reconfiguration voire métamorphose culturelle[7]. Or, l'on peut observer chez Fanon une profonde intrication de ces deux modes de réinterprétation, ceci à condition de passer du plan culturel au plan politique et de substituer à l'acculturation qu'il conteste le schème de la quasi-invention. La réinterprétation révolutionnaire des dons de l'Occident, indissociable de la mutation de l'être colonisé, ne désigne-t-elle pas tout autant la pratique théorique de Fanon en tant que déplacement, mutation ou métamorphose, des théories nées en Europe ? Autrement dit, il y aurait un étroit parallèle entre la théorie fanonienne des rapports du colonisé aux « vérités » de l'Occident et le propre rapport de Fanon aux doctrines occidentales, le psychiatre martiniquais se révélant pris comme objet-*énoncé* du discours dont il est le sujet-*énonciateur*[8].

S'observe chez le psychiatre martiniquais un passage de la notion de situation coloniale du plan psychologique-politique au plan épistémique. La situation coloniale est indissociablement situation existentielle et *situation de connaissance*. Que toute conscience soit, pour le Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur*, *conscience située*, qu'il soit impossible de départager ce qui est de la conscience et ce qui est de la situation, signifie aussi à présent que toute connaissance est située - ce qui, par ailleurs, ne vaut pas moins pour notre propre interprétation. Dans son ouvrage posthume, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty lui-même met en question une philosophie qui, par survol, efface « la situation du philosophe qui parle comme distincte de ce dont il parle, en tant qu'elle affecte ce qu'il dit d'un certain contenu latent qui n'est pas son contenu manifeste » : toute vérité est intimement liée à la « présence du philosophe qui

---

[7] Cf. par exemple Bourdieu, P. *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 108.

[8] Cette position « quasi-postcoloniale » n'en puise pas moins encore ses racines dans la philosophie marxiste. Fanon rejoue en quelque sorte la thèse (lukácsienne) de l'*identité du sujet et de l'objet*. Lukács en appelait à prendre le « point de vue du prolétariat » en tant que ce dernier était conscience du capitalisme et ainsi conscience de l'histoire. Ce dont il fallait rendre compte d'après lui, c'était non d'une conscience portant *sur* un objet - ce qui maintenait un dualisme -, mais de la conscience de soi de l'objet (prolétariat) : identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être - au-delà de la théorie du « reflet » - « qui consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique » (Lukács, G. *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 252). L'histoire, dit Merleau-Ponty lecteur de Lukács, est l'histoire des « échanges interminables entre le sujet et l'objet » (Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 48). La conscience-connaissance n'est plus « possession intellectuelle (…) d'un objet mental », mais participe de la *praxis* qui est « moins qu'un sujet, et plus qu'un objet » (*ibid.*, p. 70). Or, chez Fanon, c'est dans un même mouvement que l'opprimé se libère et prend conscience de lui-même, se connaît. Et la propre praxis politique et théorique de Fanon est œuvre de conscientisation, elle participe de la formation de la conscience de la lutte : Fanon « se reconnaît dans l'histoire et reconnaît l'histoire en lui-même » (*ibid.*, p. 48).

énonce »[9]. La philosophie de Merleau-Ponty autorise un dépassement de la thèse sartrienne de l'inversion anticoloniale du sujet et de l'objet[10]. Il n'y a jamais chez Sartre plusieurs sujets simultanément - seulement alternativement : on est soit sujet, soit objet ; soit actif, soit réactif ; soit parlant, soit parlé et muet. C'est que Sartre se révèle incapable de penser les *intermondes* ; il n'y a chez lui que des mondes clos, sans communication : « chacun n'habite que le sien, ne voit que selon son point de vue, n'entre dans l'être que par sa situation »[11]. Or, rétorque Merleau-Ponty, moi et autrui appartenons à une « même syntaxe », nos vues « sont d'avance insérées dans un *système de perspectives* partielles, référées à un même monde où nous coexistons et où elles se recoupent », chacun de ces points de vue ayant « un champ, une portée »[12] propres. Les mondes sensible et historique sont des intermondes : ils se situent précisément à l'intersection de ces multiples vues. Ainsi qu'il l'écrivait dans *Humanisme et terreur*, si chaque homme a sa propre situation, ces situations n'en composent pas moins une « situation commune »[13]. Or, un tel *perspectivisme* pourrait résumer le programme de la critique postcoloniale, dans une forme que Fanon anticipe, dans la mesure où il s'agit pour elle de penser la différence des situations, la singularité des formes de vie, des histoires, sans en rien présupposer de leur clivage et de leur irréductibilité. Ces perspectives sont des perspectives sur un seul et même monde. Cela n'implique aucun relativisme : le perspectivisme ne signifie pas que « tout est relatif », mais au contraire que « tout est absolu »[14] ; les points de vue ne se valent pas, ils ne cessent de se confronter, d'être en conflit. Les paroles suivantes de Merleau-Ponty pourraient définir les conditions du postcolonialisme : « Pour qu'autrui soit vraiment autrui, [...] il faut et il suffit qu'il ait le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne »[15]. Ce qui est à penser, ce sont donc les *intermondes postcoloniaux.*

---

[9] Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 118, 122.

[10] Selon laquelle le *devenir sujet* du colonisé impliquait nécessairement le *devenir objet* du colonisateur.

[11] Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 88.

[12] Ibid, pp. 112, 114. Nous soulignons.

[13] Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 215.

[14] *Ibid.*, pp. 196-197.

[15] Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 112. Merleau-Ponty fera pourtant preuve d'une *résistance épistémique* à l'égard des colonisations – manifestée en 1958 à son retour d'un voyage à Madagascar - plus affirmée encore que ne l'était celle de Domenach. Selon le philosophe, la révolte des Malgaches « contre nous n'est pas intellectuelle (…), elle est toute émotionnelle et morale » (Merleau-Ponty, M. « Sur Madagascar (1958) » *in Signes*, *op. cit.*, pp. 531-532). *Rationnellement*, ils ne peuvent être contre nous, Merleau-Ponty reproduisant ce strict partage du sensible et de l'intelligible qu'il ne cesse de combattre dans ses écrits philosophiques. La question reste pour lui de « souder une façon de penser européenne et ce qui reste d'une civilisation archaïque » (*ibid.*, p. 542). La position de Merleau-

Où l'on en revient une fois encore à la violence. Car dire qu'il n'y a que des consciences situées, c'est pour Merleau-Ponty dire que toute conscience est « originellement [engagée] dans le monde, c'est-à-dire dans la violence »[16]. Or, la critique postcoloniale de Fanon est étroitement liée à sa théorie de la violence et il ne faudrait pas oublier qu'elle est énoncée dans une situation de guerre[17] : elle est *postcolonialisme en temps de guerre* et ce n'est pas sans raison que le psychiatre martiniquais a été dénommé par Peter Berger le « Clausewitz de la révolution »[18]. Mais plus encore, cette critique elle-même relève d'une position guerrière. C'est là ce qui constitue l'originalité du commencement fanonien du postcolonialisme, car si, en introduction, nous avions pu évoquer les figures de Césaire et Diop, on doit à présent souligner que tous deux - et quel que soit le radicalisme du premier - pensent la *désoccidentalisation* indépendamment de la lutte, voire même en opposition à elle pour Diop: « La violence et le chaos sont exclus de nos perspectives » ; « contrairement à ce que l'on craint, nous ne désirons pas rompre avec l'Occident »[19]. Il semble dès lors que l'émergence d'une position postcoloniale se fasse en rupture avec la position de lutte, c'est-à-dire aussi avec la violence, comme si entre la guerre « physique » (le corps à corps) contre l'oppresseur et la déprise « spirituelle », il fallait choisir : le postcolonialisme naît ainsi dans une perspective de paix, de réconciliation possible. Fanon, lui, est probablement le seul à donner naissance à ce que l'on appellera un *postcolonialisme de guerre.* Cette singularité ne marque pas seulement le moment anticolonial, mais fait également signe vers ce qui est l'une des « mésaventures » de la critique postcoloniale actuelle, à savoir ses difficultés et ses réticences à théoriser la guerre - au-delà du conflit -, les guerres postcoloniales contemporaines et non seulement les luttes d'hégémonie.

Est-ce à dire qu'il faudrait tout simplement en revenir à la lettre de la théorie fanonienne de la violence ? Non, d'une part pour l'évidente raison que la situation postcoloniale n'est plus celle qu'a connue Fanon, quoiqu'elle en hérite, et, d'autre part,

---

Ponty témoigne d'une crainte de la *rupture* qui signifierait perte pour la France du pouvoir de faire l'histoire. Et à l'un de ses interlocuteurs qui croit déceler chez lui la croyance « à une supériorité de nos valeurs, de celles des civilisations occidentales sur celle des pays sous-développées… » (*ibid.* p. 540), il répond qu'il n'y a certes pas de supériorité morale ou de beauté, mais qu'il y en a très certainement une en termes de « valeur historique » (*ibid.*). L'histoire et le savoir de l'histoire demeurent le dernier bastion de l'hégémonie européenne, d'une Europe qui ne peut renoncer à faire le jeu du monde.

[16] Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 212.

[17] Ce qui rend problématique la focalisation exclusive d'une partie des études postcoloniales fanoniennes sur *Peau noire, masques blancs*.

[18] Cf. Nandy, A. *The Intimate Enemy, op. cit.*, p. 31, n. 42.

[19] Diop, A. « Le sens de ce Congrès (discours d'ouverture) », *op. cit.*, pp. 42, 47.

parce que cette théorie n'était pas sans laisser irrésolue, et plus encore contribuait peut-être à rendre *irrésoluble*, la question du devenir de la violence. Que Fanon ne soit pas seulement « dans la guerre », mais « dans la guerre à outrance »[20] est source d'un autre écueil, inverse en quelque sorte de celui qu'elle permet d'éviter : il n'y a pas de paix possible - même temporaire - dans le postcolonialisme fanonien qui est tributaire de l'exacerbation des tensions, de telle manière que si celles-ci se relâchent, c'en est pour ainsi dire fait de la critique elle-même, ce qui n'est pas sans rappeler la figure de Sorel. Fanon ne parvient pas, malgré ses efforts, à dépasser *l'identification de la politique et de la guerre* qui, dit Mbembe, était un emprunt des nationalismes africains à l'idéologie coloniale[21]. Ce à quoi nous en sommes appelés aujourd'hui, c'est à une *théorie de la guerre et de la paix* en situation postcoloniale, reposant elle-même sur une *théorie postcoloniale de la violence* formulée *à partir de* (« avec ») mais aussi *au-delà* (« contre ») Fanon.

[20] Balibar, É. *in* Luste Boulbina, S. *Écrire l'après, penser le fait postcolonial*, soutenance d'habilitation à diriger des recherches (sous la direction d'É. Tassin), Université Paris VII, 10 décembre 2010.
[21] Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, p. 231.

Bibliographie

Œuvres de Fanon

Ouvrages

Fanon, F. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard, 1991.

Fanon, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Le Seuil, 1971.

Fanon, F. *Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Écrits politiques

Fanon, F. « À propos d'un plaidoyer » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Accra : l'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Antillais et Africains » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Cette Afrique à venir » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « 'Écoute homme blanc !' de Richard Wright », *El Moudjahid*, n° 47 (3 août 1959). Reproduit dans *El Moudjahid, Organe central du Front de Libération Nationale*, Belgrade : Beogradski grafički zavo, 1962.

Fanon, F. « Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Fanon, F. « L'Algérie face aux tortionnaires français » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « La mort de Lumumba : Pouvions-nous faire autrement ? » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Le sang coule aux Antilles sous domination française » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Le "syndrome nord africain" » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Les intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Lettre au Ministre Résident » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Fanon, F. « Racisme et culture » *in Pour la révolution africaine, Écrits politiques*. Paris : La Découverte & Syros, 2001.

Écrits psychiatriques

Fanon, F. *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérébelleuse, À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*, Thèse présentée à la Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie de Lyon pour obtenir le grade de Docteur en Médecine, 1951.

Fanon, F., Lacaton, R. « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française,* LIIIe session, Nice (1955). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n° 10 (décembre 1975).

Fanon, F., Lacaton, R. « Conduites d'aveu en Afrique du Nord. Résumé de communication à la 53ème session du Congrès des médecins aliénistes et neurologues de langue française », Inédit, Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Fanon, F. « Étrangeté et familiarité de l'espace. La dépersonnalisation » (19... ?), Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Fanon, F. « Hier, aujourd'hui et demain », *Trait d'Union* (6 mars 1953), Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Fanon, F. « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, Valeur et limites », *Tunisie Médicale*, 37, 10 (1959). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975).

Fanon, F., Azoulay, J. « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans, Difficultés méthodologiques », *L'information psychiatrique* vol. 30, n° 9 (1954). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975).

Fanon, F., Asselah, S. « Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique, Considérations générales - Signification psychopathologique », *Maroc Médical* vol. 36, n°380 (janvier 1957).

Fanon, F., Géronimi, C. « Le T.A.T. chez les femmes musulmanes, Sociologie de la perception et de l'imagination », *Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française* LIVe session, Bordeaux (1956).

Fanon, F. *Rencontre de la société et de la psychiatrie (Notes de cours, Tunis, 1959-1960)*. CRIDSSH, Réalisé avec le concours de l'ONRS et de l'APW d'Oran.

Fanon, F. « Rôle thérapeutique de l'engagement », *Trait d'Union* (27 mars 1953), Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Tosquelles, F., Fanon, F. « Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles »; *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, LIe session, Pau (1953).

Tosquelles, F., Fanon, F. « Sur quelques cas traités par la méthode de Bini », *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, LIe session, Pau (1953). Reproduit dans *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975).

Autres écrits

Fanon, F. « Lettre de Frantz Fanon à ses parents (12 avril 1945) », *Sud/Nord* 1 - n° 22 (2007).

Fanon, F. « Lettre de Frantz Fanon à sa mère, à la mort de sa sœur » (Blida, le 4 février 1955), cité par Fanon, J. « Pour Frantz, Pour notre mère », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Fanon, F. *Une pièce de théâtre ayant pour personnages François, Ginette, Lucien, un serviteur (L'œil se noie)*. Inédit, Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Fanon, F. *Une pièce de théâtre ayant pour personnages Polixos, Épithalos, Audaline, etc. (Les mains parallèles)*. Inédit, Archives Frantz Fanon, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Études sur Fanon

Ouvrages

Alessandrini, A. C. (ed.) *Frantz Fanon : Critical Perspectives*. London/New-York : Routldege, 1999.

Bouvier, P. *Aimé Césaire, Frantz Fanon, Portraits de décolonisés*. Paris : Les Belles Lettres, 2010.

Bouvier, P. *Fanon*. Paris : Éditions Universitaires, 1971.

Bulhan, H. A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New-York/London : Plenum Press, 1985.

Caute, D. *Frantz Fanon*. Paris : Seghers, 1970.

Cherki, A. *Frantz Fanon, Portrait*. Paris : Le Seuil, 2000.

Clemente, P. *Frantz Fanon, Tra esistenzialismo e rivoluzione*. Bari : Laterza, 1971.

Fanon, J. *Frantz Fanon, De la Martinique à l'Algérie et à l'Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2004.

Geismar, P. *Frantz Fanon*, New-York : Dial Press, 1971.

Gendzier, I. *Frantz Fanon*. Paris : Le Seuil, 1976.

Gibson, N. C. *Fanon, The Postcolonial Imagination*. Cambridge : Polity Press, 2003.

Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*. Malden/Oxford : Blackwell, 1996.

Gordon, L. R. *Fanon and the Crisis of European Man, An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New-York/London : Routledge, 1995.

Jinadu, L. A., *Fanon, in Search of the African Revolution*. Enugu : Fourth Dimension, 1980.

Lucas, F. *Sociologie de Frantz Fanon, Contribution à une anthropologie de la libération*, Alger : S.N.E.D., 1971.

Macey, D. *Frantz Fanon : a Biography*. New-York : Picador, 2002.

de Oto, A. *Frantz Fanon, Politica y poética del sujeto Postcolonial*, Mexico : El Colegio de Mexico, 2003.

Perinbam, B. M. *Holy Violence, The Revolutionary Thought of Frantz Fanon, An Intellectual Biography*, Washington D.C. : Three Continent Press, 1982.

Sekyi-Otu, A. *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge/London : Harvard University Press, 1996.

Sharpley-Whiting, T. D. *Frantz Fanon, Conflicts & Feminisms*, Lanham/Boulder/New-York/Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

Zahar, R. *L'œuvre de Frantz Fanon, Colonialisme et aliénation dans l'œuvre de Frantz Fanon*. Paris : F. Maspero, 1970.

Articles

Abane, B. « Frantz Fanon and Abane Ramdane: Brief Encounter in the Algerian Revolution » *in* Gibson, N. (ed.) *Frantz Fanon: Interdisciplinary Perspectives*, New-York : Palgrave Macmillan, 2011 (à paraître : août 2011).

Alessandrini, A. C. « The Humanism Effect : Fanon, Foucault and Ethics without Subjects », *Foucault Studies* n° 7 (September 2009).

Arendt, H. « Sur la violence » *in Du mensonge à la violence*. Paris : Pocket, 1994.

Bhabha, H. K. « Day by Day… With Frantz Fanon » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*. London/Seattle : Institute of International Visual Art/Bay Press, 1996.

Bhabha, H. K. « Foreword » à Fanon, F. *The Wretched of the Earth*, New-York : Grove Press, 2004.

Djeghloul, A. « Frantz Fanon et la question paysanne en Afrique » *in Huit études sur l'Algérie*, Alger : Entreprise Nationale du Livre, 1986.

Domenach, J.-M. « "Les damnés de la terre", I. Sur une préface de Sartre », *Esprit* n° 304 (mars 1962).

Domenach, J.-M., « "Les damnés de la terre", II », *Esprit* n° 305 (avril 1962).

Fuss, D. « Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, The Continuing Dialogue*. Amherst (New-York) : Humanity Books, 1999.

Gaines, Jr., S. O. « Perspectives of Du Bois and Fanon on the Psychology of Oppression » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*. Malden/Oxford : Blackwell, 1996.

Gates, Jr., H. L. « Critical Fanonism » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, The Continuing Dialogue*. Amherst (New-York): Humanity Books, 1999.

Geismar, P. « Frantz Fanon: Evolution of a Revolutionary, A Biographical Sketch », *Monthly Review* 21/1 (1969).

Gilroy, P. « Postfazione » *in* Fanon, F. *Scritti politici, volume 1, Per la rivoluzione africana*. Roma : DeriveApprodi, 2006.

Glissant, É. « Crise d'identité et coupure radicale » (interview), *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Glissant, É. « Un nouveau sens d'humanité pour les pays du Sud », *Antilla Special* n° 23 (1961), « 1961-1991, 30 ans d'absence, Que nous reste-t-il de Frantz Fanon ? ».

Gordon, L. R. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), Dayan-Herzbrun, S. (dir.), « Vers une pensée politique postcoloniale, À partir de Frantz Fanon ».

Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. « Introduction: Five Stages of Fanon Studies » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon: A Critical Reader*. Malden/Oxford : Blackwell, 1996.

Gordon, L. R. « *Through the Hellish Zone of Nonbeing*, Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth ». *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V, Special Double-Issue (summer 2007).

Gordon, L. R. « Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks in* Celebration of Fanon's Eightieth Birthday », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006).

Hall, S. *in* « Dialogue » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*. London/Seattle : Institute of International Visual Art/Bay Press, 1996.

Hall, S. *in* Julien, I. *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, K-films, 1996.

Hall, S. « The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? *Why Black Skin, White Masks*? » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*. London/Seattle : Institute of International Visual Art/Bay Press, 1996.

Harbi, M. « Frantz Fanon et le messianisme paysan », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), Dayan-Herzbrun, S. (dir.), « Vers une pensée politique postcoloniale, À partir de Frantz Fanon ».

Jeanson, F. « 'Sa pensée est gênante à tous les égards' » (interview), *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Julien, E. « *Terrains de Rencontre*: Césaire, Fanon and Wright on Culture and Decolonization », *Yale French Studies* n° 98 (fall 2000).

Juminer, B. « Fanon : un destin exceptionnel », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Juminer B. *in Présence Africaine* n° 40 (1er semestre 1962), « Hommages à Frantz Fanon ».

Khalfa, J. « Fanon, *Corps perdu* », *Les Temps Modernes* n° 635-636 (novembre-décembre 2005/Janvier 2006), « Pour Frantz Fanon ».

Kirchmayr, R., Mengozi, C. « Sartre e le retoriche dell'oppressione, Dall''Orfeo Negro' alla 'Prefazione' ai 'Dannati della terra' di Fanon », *aut aut* n° 339 (2008), « Altre Afriche ».

Klein, A. N. « On Revolutionary Violence », *Studies on the Left* vol. 6, n° 3, 1966.

Manville, M. « Hommage à Frantz Fanon », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Maximin, M. « 'Les armes miraculeuses' », *Sans Frontière* Spécial Fanon (février 1982).

Mbembe, A. « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes* n° 58 (2007/4).

McClintock, A. « Fanon and Gender Agency » *in* Gibson, N. C. (ed.) *Rethinking Fanon, The Continuing Dialogue*. Amherst (New-York) : Humanity Books, 1999.

Mediene, B. *in Pour Fanon, Rencontre internationale d'Alger*, Riad El Feth, Centre des arts (10-13 décembre 1987).

Mellino, M. « Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real » *in* Gibson, N. (ed) *Frantz Fanon: Interdisciplinary Perspectives*, New-York : Palgrave Macmillan, 2011 (à paraître : août 2011).

Mellino, M. « Prefazione » *in* Fanon, F. *Scritti politici, volume 1, Per la rivoluzione africana*. Roma : DeriveApprodi, 2006.

Mellino, M. « Witnessing the Catastrophe : a modernist Reading of the Wretched », *International Conference on Frantz Fanon*, Naples, 19th-20th May 2011.

Memmi, A. « La vie impossible de Frantz Fanon », *Esprit* n° 406 (septembre 1971).

Murard, N. « Psychothérapie institutionnelle à Blida », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), Dayan-Herzbrun, S. (dir.), « Vers une pensée politique postcoloniale, À partir de Frantz Fanon ».

Nghe, N. « Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance », *La Pensée* n° 107 (1963).

de Oto, A. « Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales, Algunas Razones para Seguir Leyendo a Fanon », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006).

Peloso, P. F., « Presentazione » de Fanon, F. « Tunisi 1959 : un esperimento di ospedalizzazione diurna in psichiatria », *Studi Culturali* Anno II, n° 2 (diciembre 2005).

Razanajao, Cl., Postel, J. « La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon », *L'information psychiatrique* vol. 51, n° 10 (décembre 1975).

Renault, M. « Colloque international 'Frantz Fanon' (Alger, 7-8 juillet 2009). Compte-rendu », *Journal des anthropologues* n° 118-119 (2009).

Sartre, J.-P. « Préface » à Fanon, F. *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard, 1991.

Stephenson E. *in Pour Fanon, Rencontre internationale d'Alger*, Riad El Feth, Centre des arts (10-13 décembre 1987).

Thomas, G. « On Psycho-Sexual Racism & Pan-African Revolt, Fanon & Chester Himes », *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V, Special Double-Issue (summer 2007).

Tosquelles, F. « F. Fanon à Saint-Alban », *L'information psychiatrique* vol. 51, n°10 (décembre 1975).

Turner, L. « On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage » *in* Gordon, L. R., Sharpley-Whiting, T. D., White, R. T. (ed.) *Fanon : A Critical Reader*. Malden/Oxford : Blackwell, 1996.

Vergès, F. *in* « Dialogue » *in* Read, A. (ed.) *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*. London/Seattle : Institute of International Visual Art/Bay Press, 1996.

Wallerstein, I. *in* « L'actualité de la pensée de Frantz Fanon, Paris, 16 mars 2011

Wallerstein, I. « Fanon and the revolutionary class » *in The capitalist world-economy*, Cambridge/Paris : Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1979.

Yacine, T. « Discrimination et violence », *Tumultes* n°31 (octobre 2008), Dayan-Herzbrun, S. (dir.), « Vers une pensée politique postcoloniale, À partir de Frantz Fanon ».

Young, R. J. C. « Fanon et le recours à la lutte armée en Afrique », *Les Temps Modernes* n° 635-636 (novembre-décembre 2005/Janvier 2006).

Zolberg, A., « Frantz Fanon, A Gospel for the Damned », Encounter n° 27 (november 1966).

Littérature sur le racisme, le colonialisme, les décolonisations et le postcolonialisme

Amrane, D. *Les femmes algériennes dans la guerre*. Paris : Plon, 1991.

Amrouche, J. E.-M. « Algérie : le fond du problème » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Ce que parler veut dire » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « La France comme mythe et comme réalité *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « La querelle de l'homme » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Pour un dialogue entre Algériens et Français » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Quelques raisons de la révolte algérienne » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amrouche, J. E.-M. « Un Algérien s'adresse aux Français » *in Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes.* Yacine, T. (éd.), Paris : L'Harmattan/Awal, 1994.

Amselle, J.-L. *L'Occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008.

Amselle, J.-L. *Rétrovolutions, Essais sur les primitivismes contemporains*. Paris : Stock, 2010.

Andriantsilaniarivo, É. « Le colonialisme », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, L*'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Appiah, K. A. « Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? », *Critical Inquiry* vol. 17, n° 2 (1991).

Arendt, H. *L'impérialisme*. Paris : Le Seuil, 2006.

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*. Abingdon/New-York : Routdlege, 2000.

Bachir Diagne, S. *Bergson postcolonial, L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqba*l. Paris : CNRS Éditions, 2011.

Balandier, G. « Aspects de l'Évolution sociale chez les Fang du Gabon (Afrique Équatoriale française) », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX (1950).

Balandier, G. « Compte rendu de O. Mannoni : *Psychologie de la colonisation* », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX (1950).

Balandier, G. « Erreurs noires », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948).

Balandier, G. « Le noir est un homme », *Présence Africaine* n°1 (octobre-novembre 1947).

Balandier, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : PUF, 1971.

Baldwin, J. *La prochaine fois, le feu*. Paris : Gallimard, 1996.

Balibar, É. « La construction du racisme », *Actuel Marx* vol. 2, n°38 (2005).

Balibar, É. *in* Luste Boulbina, S. *Écrire l'après, penser le fait postcolonial*, soutenance d'habilitation à diriger des recherches (sous la direction d'É. Tassin), Université Paris VII, 10 décembre 2010.

Bancel, N., Blanchard, P., and Vergès, F. *La République coloniale*. Paris : Hachette Littératures, 2006.

Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (dir.) *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010.

Bayart, J.-F. *Les études postcoloniales, Un carnaval académique*. Paris : Karthala, 2010.

Beecher-Stowe, H. *La Case de l'oncle Tom*. Paris : Le livre de poche, 2008.

Berque, J. *Dépossession du monde*. Paris : Le Seuil, 1964.

Bhabha, H. K. *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot & Rivages, 2007.

Bourdieu, P., Sayad, A. *Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1964.

Bourdieu, P. *Sociologie de l'Algérie.* Huitième édition. Paris : PUF, 2001.

Boxill, B. R. « The fight with Covey » *in* Gordon, L. R. (ed.) *Existence in Black, An Anthology of Black Existential Philosophy*, New-York/London : Routledge, 1997.

Breton, A. « Un grand poète noir (Préface à l'édition de 1947) » *in*Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine, 1983.

Cabral, A. *Unité et lutte, 1, L'arme de la théorie*. Paris : F. Maspero, 1975.

Capécia, M. *Je suis Martiniquaise*. Paris, Corrêa, 1948.

Capécia, M. *La négresse blanche*. Paris : Corrêa, 1950.

Césaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine, 1983.

Césaire, A. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 2004.

Césaire, A. *Et les chiens se taisaient inLes armes miraculeuses*. Paris : Gallimard, 2006.

Césaire, A. « L'homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines,* n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Césaire, A. *Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine, 1956.

Césaire, A. *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*. Paris : Présence Africaine, 1961.

Césaire, A. *Une tempête, d'après « La tempête » de Shakespeare, Adaptation pour un théâtre nègre*. Paris : Le Seuil, 1997.

Césaire, A. *La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine, 1970.

Chakrabarty, B. *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*, London/New-York : Routledge, 2006.

Chakrabarty, D. *Provincialiser l'Europe, La pensée postcoloniale et la différence historique*. Paris : Amsterdam, 2009.

Chen, K.-H. *Asia as Method, Toward Deimperialization*. Durham/London : Duke University Press, 2010.

Conrad J. *Au cœur des ténèbres*, Paris : Flammarion, 1989.

Cournot, M. *Martinique*. Paris : Gallimard, 1949.

Damas, L. G. « Black Label » *in*Senghor, L. S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : PUF, 1948.

Dib, M. *L'incendie*. Paris : Le Seuil, 2001.

Dib, M. *La grande maison*. Paris : Le Seuil, 1996.

Dib, M. *Le métier à tisser*. Paris : Le Seuil, 2001.

Diop, C. A. « L'unité culturelle africaine », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Diop, A. « La culture moderne et notre destin », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris – Sorbonne – 19-22 septembre 1956), Compte-rendu complet, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956).

Diop, A. « Le sens de ce Congrès (discours d'ouverture) », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Djebar, A. *L'amour, la fantasia*. Paris : Le livre de poche, 2008.

Dorlin, E. « "Performe ton genre, performe ta race !", Re-penser l'articulation du sexisme et du racisme à l'ère de la postcolonie », *Bulletin Sophia* (janvier 2007), [en ligne], http://www.sophia.be/index.php/fr/pages/view/1167, consulté le 28 février 2011.

Douglass, F. *Narrative of the Life of Frederick Douglass: an American Slave*, Cambridge : the Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Du Bois, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*. Paris : Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004.

Étiemble, R. « Chronique littéraire - Sur le "Martinique" de M. Michel Cournot », *Les Temps Modernes* n° 52 (février 1950).

Fabre, M., Skinner, R. E. (ed.) *Conversations with Chester Himes*. Jackson : University Press of Mississipi, 1995.

Forster, P. « A Review of the New Left Critique of Social Anthropology » *in*Asad, T. (ed.) *Anthropology & the Colonial Encounter*, Atlantic Highlands : Humanities Press, 1992.

Gandhi, M. K. *Tous les hommes sont frères, Vie et pensées du Mahatma Gandhi d'après ses œuvres*. Paris : Gallimard, 2007.

Gates, Jr., H. L. *The signifying Monkey: A theory of African-American Literary criticism*. New-York : Oxford University Press, 1988.

Genet, J. *Les nègres*. Paris : Gallimard, 2005.

Gilroy, P. *L'Atlantique noire, Modernité et double conscience*. Paris : Kargo, 2003.

Gounongbe, A., Kesteloot, L. *Les grandes figures de la Négritude, Paroles privées*. Paris : L'Harmattan, 2007.

Guha, R. *Dominance Without Hegemony, History and Power in Colonial India,* Cambridge : Harvard University Press, 1997.

Guha, R., *History at the Limit of World-History*, New-York : Columbia University Press, 2003.

Guha, R. « The Prose of Counter-Insurgency » *in*Guha, R., Spivak, G. C. *Selected Subaltern Studies*. New-York : Oxford University Press, 1988.

Harbi, M. *La guerre commence en Algérie*, Bruxelles : Éditions Complexe, 1984.

Harbi, M. *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris : C. Bourgois, 1975.

Hayes III, F. W. « The Concept of Double Vision in Richard Wright's *The Outsider*, Fragmented Blackness in the Age of Nihilism » *in* Gordon, L. R. (ed.) *Existence in Black, An Anthology of Black Existential Philosophy*, New-York/London : Routledge, 1997.

Henry, P. « Africana Phenomenology, Its Philosophical Implications », *Worlds & Knowledges Otherwise* vol. 1, Dossier 3 (Fall 2006).

Himes, C. *Dare-Dare*. Paris : Gallimard, 2004.

Himes, C. *La fin d'un primitif*. Paris : Gallimard, 2004.

Himes, C. *S'il braille, lâche-le.* Paris : Gallimard, 1998.

Howlett, J. « Notes de lecture : *J'irai cracher sur vos tombes* », *Présence Africaine* n°1 (octobre-novembre 1947).

James, C. L. R. *Les Jacobins noirs, Toussaint-Louverture et la révolution de Saint-Domingue*. Paris : Éditions caribéennes, 1984.

Jeanson, F. « Cette Algérie conquise et pacifiée… », *Esprit* n° 166 (avril 1950).

La révolution algérienne par les textes, documents du F.L.N., présentés par André Mandouze. Paris : F. Maspero, 1961.

Lamming, G. *In the Castle of My Skin*, New-York : Schocken Books, 1983.

Leclerc, G. *Anthropologie et colonialisme, Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris : Fayard, 1972.

Leiris, M. « Martinique, Guadeloupe, Haïti », *Les Temps Modernes* n° 52 (février 1950), n° 52.

Léro, É., Léro, T., Ménil, R., Monnerot, J.-M., Pilotin, M., Quitman, M.-S., Thésée, A., Yoyotte, P. « Avertissement » *in Légitime Défense*. Paris : Jean-Michel Place, 1979.

Luste Boulbina, S. *Le singe de Kafka et autre propos sur la colonie*. Lyon : Parangon/Vs, 2008.

Luste Boulbina, S. « Avant-Propos, Un monde en noir et blanc », *Les Cahiers de Sens public*, n°10 (juin 2009).

Lyotard, J.-F. « La situation en Afrique du Nord » *in La guerre des Algériens, Écrits, 1956-1963*. Paris : Galilée, 1989.

Lyotard, J.-F. « Mise à nu des contradictions algériennes » *in La guerre des Algériens, Écrits, 1956-1963*. Paris : Galilée, 1989.

Lyotard, J.-F. « Note » *in La guerre des Algériens, Écrits, 1956-1963*. Paris : Galilée, 1989.

Makward, C. P. *Mayotte Capécia ou l'aliénation selon Fanon*. Paris : Karthala, 1999.

Mannoni, O. « Ébauche d'une psychologie coloniale, Le complexe de dépendance et la structure de la personnalité », *Psyché* n° 21-22 (juillet-août 1948).

Mannoni, O. « La plainte du Noir », *Esprit* n° 179 (mai 1951).

Mannoni, O. *Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*. Paris : Éditions Universitaires, 1984.

Mannoni, O. « The Decolonization of Myself » *in Prospero et Caliban, Psychologie de la colonisation*. Paris : Éditions Universitaires, 1984.

Manville, M. *Les Antilles sans fard*. Paris : L'Harmattan, 1992.

Maran, R. *Un homme pareil aux autres*. Paris : A. Michel, 1962.

Martín-Criado, E. *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant, 2008.

Mbembe, A. *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2000.

Mbembe A. « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (entretien), *Esprit* n° 330 (décembre 2006).

Mbembe A., Vergès F. « Échanges autour de l'actualité du postcolonial » *in* Bancel, N., Bernault, F., Blanchard, P., Boubeker, A., Mbembe, A., Vergès, F. (dir.) *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010.

Mbembe, A. *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte, 2010.

Ménil, R. « L'action foudroyante » *in* Césaire, A., Ménil, R. (dir.) *Tropiques, 1941-1945*. Paris : J.-M. Place, 1994.

Ménil, R. « Mythologies antillaises » *in Antilles déjà jadis* précédé de *Tracées*. Paris : Jean Michel Place, 1999.

Ménil, R. « Sens et non-sens » *in Antilles déjà jadis* précédé de *Tracées*. Paris : Jean Michel Place, 1999.

Ménil, R. « Situation de la poésie aux Antilles » *in* Césaire, A., Ménil, R. (dir.) *Tropiques, 1941-1945*. Paris : J.-M. Place, 1994.

Merleau-Ponty, M. « Sur Madagascar (1958) » *in Signes*, Gallimard : Paris, 2001.

Mezzadra, S. « How Many Histories of Labor? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism », conférence *After Europe : Postcolonial Knowledge in the Age of Globalization*, University of Chicago (March 12th 2010).

Mezzadra, S. *La condizione postcoloniale, Storia e politica nel presente globale*. Verona : Ombre Corte, 2008.

Morrison, T. *Beloved*. Paris : C. Bourgois, 2005.

Mounier, E. *L'éveil de l'Afrique noire in Œuvres ***, 1944-1950*. Paris : Le Seuil, 1962.

Mudimbe, V. Y. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998.

Nandy, A. *The Intimate enemy, Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford/New-York : Oxford University Press, 1988.

Parry, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London/New-York : Routledge, 2004.

Paton, A. *Pleure, ô pays bien-aimé*. Paris : A. Michel, 1950.

de Pedrals, D.-P. *La vie sexuelle en Afrique noire*. Paris : Payot, 1950.

Rabemananjara, J. « L'Europe et nous », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris – Sorbonne – 19-22 septembre 1956), Compte-rendu complet, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956).

Rabemananjara, J. « Les fondements de notre unité tirés de l'époque coloniale », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Ramdani, M. « Introduction » à Lyotard, J.-F., *La guerre des Algériens, Écrits, 1956-1963*. Paris : Galilée, 1989.

Roumain, J. « Bois d'ébène » *in Bois d'ébène, suivi de Madrid*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2003.

Roumain, J. « Griefs de l'homme noir » *in Œuvres complètes*, Madrid : AllCA, 2003.

Roumain, J. « Sales nègres » *in Bois d'ébène, suivi de Madrid*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2003.

Sadji, A. « Nini (3ème partie) », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948).

Sadji, A. « Nini (4ème partie) », *Présence Africaine*, n°4 (1948).

Said, E. W. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

Said, E. W. « Foreword » *in* Guha, R., Spivak, G. C. *Selected Subaltern Studies*. New-York : Oxford University Press, 1988.

Said, E. W. *L'orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Le Seuil, 2005.

Said, E. W. « Retour sur la théorie voyageuse » *in Réflexions sur l'exil et autres essais*. Arles : Actes Sud, 2008.

Sartre, J.-P. « Le colonialisme est un système » *in Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*. Paris : Gallimard, 1964.

Sartre, J.-P. « Orphée noir » *in Situations III*. Paris : Gallimard, 1949.

Sartre, J.-P. « Préface » à Lumumba, P. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde. Paris : Présence Africaine, 1963.

Sartre, J.-P. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard, 2004.

Sartre, J.-P. « Une victoire » *in Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*. Paris : Gallimard, 1964.

Seale, B. *À l'affût, Histoire du Parti des Panthères noires et de Huey Newton*. Paris : Gallimard, 1972.

Sékou Touré, A. *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence Africaine, 1968. Reproduit à la demande du Bureau Politique National du Parti Démocratique de Guinée, sl, nd.

Sékou Touré, A. « Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Senghor, L. S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : PUF, 1948.

Senghor, L. S. « Assimilation et Association » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Le Seuil, 1971.

Senghor, L. S. « Ce que l'homme noir apporte » *in L'homme de couleur*. Paris : Plon, 1939.

Senghor, L. S. « De la liberté de l'âme ou éloge du métissage » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*. Paris : Le Seuil, 1964.

Senghor, L. S. « Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », *Présence Africaine,* Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959), tome 1, *L'unité des cultures négro-africaines*, n°24-25 (Fev.-Mai 1959).

Senghor, L. S. « L'Afrique et l'Europe, deux mondes complémentaires » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Le Seuil, 1971.

Senghor, L. S. « L'Afrique s'interroge : subir ou choisir ? » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*. Paris : Le Seuil, 1964.

Senghor, L. S. « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris – Sorbonne – 19-22 septembre 1956), Compte-rendu complet, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956).

Senghor, L. S. « La voie africaine du socialisme, nouvel essai de définition » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Le Seuil, 1971.

Senghor, L. S. « La francophonie comme contribution à la civilisation de l'universel » *in Liberté, 3, Négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Le Seuil, 1977.

Senghor, L. S. « La francophonie comme culture » *in Liberté, 3, Négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Le Seuil, 1977.

Senghor, L. S. « Le problème de la culture » *in Liberté, 1, Négritude et humanisme*. Paris : Le Seuil, 1964.

Senghor, L. S. « Nation et socialisme » *in Liberté, 2, Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Le Seuil, 1971.

Smouts, M.-C. (dir.) *La situation postcoloniale*. Paris : Presses de Sciences Po, 2007.

Skine, I. R. « Apartheid en Afrique du Sud », *Les Temps Modernes* n° 57 (juillet 1950).

Spivak, G. C. « Can the Subaltern Speak? » *in* Nelson, C., Grossberg, L. (ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 1988.

Stonequist, E. V. *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*. New-York : Russell & Russell, 1961.

Tempels, P. *La philosophie bantoue*. Paris : Présence Africaine, 1961.

Thomas, G. *The Sexual Demon of Colonial Power, Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 2007.

Tillion, G. *Les ennemis complémentaires : guerre d'Algérie*. Paris : Tirésias, 2005.

Tran Duc Thao, « Les relations franco-vietnamiennes », Les *Temps Modernes* n°18 (mars 1947).

Tran Duc Thao. « Sur l'Indochine », *Les Temps Modernes* n° 5 (février 1946).

« Une révolution démocratique, *El Moudjahid*, n°s 12-15 (novembre 1957). Reproduit dans *El Moudjahid, Organe central du Front de Libération Nationale*, Belgrade : Beogradski grafički zavo, 1962.

Watteau, M. « Situation raciale et condition de l'homme dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre (suite) », *Présence Africaine* n°3 (mars-avril 1948).

Wolfe, B. « L'oncle Rémus et son lapin », *Les Temps Modernes* n° 43 (mai 1949).

Wright, R. *12 Millions Black Voices*, New-York : Thunder's Mouth Press, 2002.

Wright, R. « Tradition and industrialization, The plight of the tragic elite in Africa », *Présence Africaine*, Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris – Sorbonne – 19-22 septembre 1956), Compte-rendu complet, n° 8-9-10 (juin-novembre 1956).

Wright, R. *Un enfant du pays*. Paris : Gallimard, 1988.

Wright, R. *White man, listen !* Westport : Greenwood Press, 1978.

Young, R. J. C. *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*, New-York/London : Routledge, 1995.

Young, R. J. C. *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford/Malden : Blackwell, 2001.

Young, R. J. C. *White Mythologies: writing history and the West*. London/New-York : Routledge, 2004.

Zamir, S. *Dark Voices, W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 1995.

Littérature psychiatrique, psychanalytique, psychologique et médicale

Adler, A. *Connaissance de l'homme, Étude de caractérologie individuelle*. Paris : Payot & Rivages, 2004.

Adler, A. *Le sens de la vie*. Paris : Payot, 1954.

Adler, A. *Le tempérament nerveux, Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie*. Paris : Payot, 1948.

de Ajuriaguerra, J., Hécaen H. « Dissolution générale et dissolution locale des fonctions nerveuses » *in* Ey, H., de Ajuriaguerra, J., Hécaen H. *Les rapports de la neurologie et de la psychiatrie*. Paris, Hermann & Cie, 1947.

Anzieu, D. *Le Moi-peau*. Paris : Dunod, 1995.

Azoulay, J. *Contribution à l'étude de la socialthérapie dans un service d'aliénés musulmans*, Thèse de médecine, Alger, 1954. Archives Frantz Fanon, IMEC.

Balvet, P. « La valeur humaine de la folie » *Esprit*, n° 137 (septembre 1947).

Baruk, H. *Précis de psychiatrie, Clinique, psychophysiologie - thérapeutique*. Paris : Masson et Cie, 1950.

Baruk, H. *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale*. Paris : PUF, 1950.

Bastide, R. *Sociologie et psychanalyse*. Paris : PUF, 1972.

Berge, C. « Le symbolisme des couleurs », *Psyché* n° 32-34 (juin-août 1949).

Bergeret, J. *La violence et la vie, La face cachée de l'oedipe*. Paris : Payot & Rivages, 1994.

Bergeret, J. *La violence fondamentale, L'inépuisable Œdipe*. Paris : Dunod, 2000.

Bleandonu, G. *Dictionnaire de psychiatrie sociale.* Paris : Payot, 1976.

Bonaparte, M. *La sexualité de la femme*. Paris : PUF, 1967.

Bonaparte, M. *Mythes de guerre*. Paris : PUF, 1950.

Cahen, R. « Préface à la sixième édition » de Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*. Paris : Payot, 1963.

Cannon, W. B. *La sagesse du corps*. Paris : Éditions de la « Nouvelle Revue Critique », 1946.

Carothers, J. C. *Psychologie normale et pathologique de l'Africain, Étude ethno-psychiatrique*. Genève : Organisation Mondiale de la Santé, 1954.

Charles, M. *Ey/Lacan, Du dialogue au débat ou L'Homme en question*. Paris : L'Harmattan, 2004.

Desoille, R. *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé, Sublimation et acquisitions psychologiques*. Paris : J. L. L. D'Artrey, 1938.

Desoille, R. *Le rêve éveillé en psychothérapie, Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*. Paris : PUF, 1945.

Deutsch, H. *La psychologie des femmes, Étude psychanalytique, tome premier, Enfance et adolescence*. Paris : PUF, 1953.

Dutrénit, J.-M. *Sociologie, travail social et psychiatrie, Le berceau lozérien de la psychothérapie institutionnelle*. Paris : Études vivantes, 1991.

Esprit n° 165 (mars 1950), « Médecine, Quatrième pouvoir ? ».

Ey, H. « Discussion du rapport de Lacan » *in* Bonnafé, L., Ey, H., Follin, S., Lacan, J., Rouart, J. *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950.

Ey, H., « Étude n° 7, Principes d'une conception organo-dynamiste de la psychiatrie » *in Études psychiatriques *, Historique – Méthodologie – Psychopathologie générale*. Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1948.

Ey, H. « Étude n° 13 : Perversité et perversions » *in Études psychiatriques, **, Aspects séméiologiques*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950.

Ey, H. « Introduction, Les limites de la psychiatrie, Le problème de la psychogenèse » *in* Bonnafé, L., Ey, H., Follin, S., Lacan, J., Rouart, J. *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950.

Ey, H. « La psychiatrie devant le surréalisme », *L'évolution psychiatrique* n° exceptionnel (1948).

Ferenczi, F. « Deux types de névroses de guerre (hystérie) » *in Psychanalyse II, Œuvres complètes, tome II : 1913-1919*. Paris : Payot, 1970.

Ferenczi, S. *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*. Paris : Payot & Rivages, 2004.

Ferenczi, S. *Le traumatisme*. Paris : Payot & Rivages, 2006.

Ferenczi, F. « Psychanalyse des névroses de guerre » *in Psychanalyse III, Œuvres complètes, tome III : 1919-1926*. Paris : Payot, 1974.

Follin, S., Bonnafé L. « À propos de la psychogenèse » *in* Bonnafé, L., Ey, H., Follin, S., Lacan, J., Rouart, J. *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950.

Freud, A. *Le moi et les mécanismes de défense*. Paris : PUF, 2001.

Freud, S. *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

Freud, S. « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » *in Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

Freud, S., Breuer, J. *Études sur l'hystérie*. Paris : PUF, 2002.

Freud, S. *L'inquiétante étrangeté et autres textes*. Paris : Gallimard, 2001.

Freud, S. *L'interprétation des rêves*. Paris : PUF, 1967.

Freud, S. « Le clivage du moi dans les processus de défense » *in Résultats, Idées, Problèmes, II, 1921-1938*. Paris : PUF, 1995.

Freud, S. *Le moi et le ça in Essais de psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Paris : PUF, 1971.

Freud, S. *Psychologie des foules et analyse du moi in Essais de psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

Freud, S. « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Demantia paranoïdes) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) » *in Cinq psychanalyses*. Paris : PUF, 2008.

Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard, 1987.

Freud, S. « 'Un enfant est battu'. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles » *in Névrose, psychose et perversion*. Paris : PUF, 1985.

Gabel, J. « La réification. Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique », *Esprit* n° 183 (octobre 1951).

Goldstein, K. *La structure de l'organisme*. Paris : Gallimard, 1983.

Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*, *Essais d'analyse institutionnelle.* Paris : F. Maspero, 1972.

Guiraud, P. *Psychiatrie clinique*. Paris : Librairie Le François, 1956.

Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *L'évolution psychiatrique* fascicule II (1948).

Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*. Paris : PUF, 1949.

Hesnard, A. *Psychanalyse du lien interhumain*. Paris : PUF, 1957.

Isaacs, S. « Nature et fonction du phantasme » *in* Klein, M., Heimann, P., Isaacs, S., Rivière, J. *Développements de la psychanalyse*. Paris : PUF, 2005.

Jalley, É. *Freud, Wallon, Lacan, L'enfant au miroir*. Paris : E.P.E.L, 1998.

Jalley, J. « Psychanalyse et concept d'opposition », *Encyclopædia Universalis,* [en ligne], http ://www.universalis.fr/encyclopedie/concept-d-opposition/, consulté le 18 février 2011.

James, W. « The Hidden Self », *Scribner's Magazine*, vol. 7 issue 3 (march 1890).

Jaspers, K. *Psychopathologie générale*, Paris : F. Alcan, 1928.

Jung, C. G. « Archaic Man » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*. Princeton : Princeton University Press, 1970.

Jung, C. G. « Après la catastrophe » *in Aspects du drame contemporain*, Genève : Georg & Cie, 1948.

Jung, C. G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. Paris : Gallimard, 2009.

Jung, C. G. « Ce que l'Inde peut nous apprendre ? » *in Psychologie et orientalisme*. Paris : A. Michel, 1985.

Jung, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*. Paris : Payot, 1963.

Jung, C. G. *La réalité de l'âme, 1. Structure et dynamique de l'inconscient*. Paris : Le livre de poche, 1998.

Jung, C. G. *Les racines de la conscience, Études sur l'archétype*. Paris : Le livre de poche, 1971.

Jung, C. G. *Présent et avenir*. Paris : Le livre de poche, 2008.

Jung, C. G. « The Complications of American Psychology » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*. Princeton : Princeton University Press, 1970.

Jung, C. G. « The Role of the Unconscious » *in Collected Works, vol. 10. Civilization in Transition*. Princeton : Princeton University Press, 1970.

Jung, C. G. *Types psychologiques*. Genève : Georg & Cie, 1968.

Jung, C. G. « Wotan » *in Aspects du drame contemporain*, Genève : Georg & Cie, 1948.

Keller, R. C. *Colonial Madness, Psychiatry in French North Africa*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 2007.

Krafft-Ebing, R. v. « *Psychopathia Sexualis », Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*. Paris : Payot, 1950.

Lacan, J. « Au-delà du "Principe de réalité" » *in Écrits 1*. Paris : Le Seuil, 1999.

Lacan, J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris : Le Seuil, 1980.

Lacan, J. *in* « Discussion » de Hécaen, H « La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie », *L'évolution psychiatrique* fascicule II (1948).

Lacan, J. « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » *in Écrits 1*. Paris : Le Seuil, 1999.

Lacan, J. « L'agressivité en psychanalyse » *in Écrits 1*. Paris : Le Seuil, 1999.

Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse*. Paris : Le Seuil, 1991.

Lacan, J. « La famille » *in* Wallon, H. (éd.) *L'Encyclopédie française, tome VIII, La vie mentale*. Paris : Larousse, 1938.

Lacan, J. « Motif du crime paranoïaque, Le crime des sœurs Papin », *Le Minotaure* n°3-4 (1933-1934).

Lacan, J. « Propos sur la causalité psychique » *in Écrits 1*. Paris : Le Seuil, 1999.

Laing, R. D. *The Divided Self, An Existential Study in Sanity and Madness*. London/New-York : Penguin Books, 1990.

Legman, G. « Psychopathologie des Comics », *Les Temps Modernes* n° 43 (mai 1949).

Leriche, R. *La philosophie de la chirurgie*. Paris : Flammarion, 1951.

Leriche, R. *La chirurgie discipline de la connaissance*. Nice : La Diane Française, 1949.

Marcus, J. « Structures familiales et comportements politiques (L'autorité dans la famille et dans l'État) », Revue française de psychanalyse vol. 13, n°2 (avril-Juin 1949).

de Mijolla, A. (dir.) *Dictionnaire international de psychanalyse*. Paris : Hachette Littératures, 2005.

Minkowski, E. *La schizophrénie, Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*. Paris : Payot & Rivages, 2002.

Monakow, C. v., Mourgue, R. *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, Intégration et désintégration de la fonction*. Paris : F. Alcan, 1928.

Nacht, S. « Introduction à la médecine psycho-somatique », *L'évolution psychiatrique* fascicule I (1948).

Odier, C. *L'angoisse et la pensée magique, Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et à la névrose d'abandon*. Neuchâtel/Paris : Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1947.

Odier, C. *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*. Neuchâtel : La Baconnière, 1943.

Ombredane, A. *L'exploration de la mentalité des Noirs, le Congo T.A.T*. Paris : PUF, 1969.

Oury, J. Guattari, F, Tosquelles, F. *Pratique de l'institutionnel et du politique*. Vigneux : Matrice, 1985.

Porot, A., Arrii, D.-C. « L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien, Ses facteurs », *Annales médico-psychologiques* n° 02 (1932).

Porot, A. (dir.) *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique*. Paris : PUF, 1984.

Reich, W. *L'analyse caractérielle*. Paris : Payot, 1971.

Reich, W. *L'irruption de la morale sexuelle*. Paris : Payot & Rivages, 2007.

Reich, W. *La superposition cosmique*. Paris : Payot & Rivages, 1999.

Rouart, J. « Y a-t-il des maladies mentales d'origine psychique ? » *in* Bonnafé, L., Ey, H., Follin, S., Lacan, J., Rouart, J. *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris : Desclée de Brouwer & Cie, 1950.

Schneider, K. *Psychopathologie clinique*, Louvain/Paris : Nauwelaerts, 1957.

Sérieux, P. Capgras, J. *Les folies raisonnantes, Le délire d'interprétation*. Paris : F. Alcan, 1909.

Stern, E. « La médecine psycho-somatique », *Psyché* n° 27-28 (janvier-février 1949).

Tosquelles, F. *Le vécu de la fin du monde dans la folie*. Nantes : Areffpi, 1986.

Wallon, H. *Les origines du caractère chez l'enfant, Les préludes du sentiment de personnalité*. Paris : PUF, 1983.

Wallon, H. « Préface » à Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*. Paris : PUF, 1949.

Ouvrages généraux : philosophie, marxisme, études de genre, etc.

Agamben, G. *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Le Seuil, 1997.

Agamben, G. *L'ouvert, De l'homme et de l'animal*. Paris : Payot & Rivages, 2002.

Artaud, A. « Inédits », *Les Temps modernes*, n°40 (février 1949).

Assoun, P.-L. *Marx et la répétition historique*. Paris : PUF, 1978.

Bachelard, G. *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris : Le livre de poche, 2007.

Bakounine, M. *Étatisme et anarchie, 1873*. Leiden : E. J. Brill, 1967.

Balandier, G. *Anthropologie politique*. Paris : PUF, 1984.

Balibar, É. « '*Gewalt*'. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste » *in Violence et civilité,* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique*. Paris : Galilée, 2010.

de Beauvoir, S. *La force des choses, II*. Paris : Gallimard, 1992

de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes*. Paris : Gallimard, 2007.

de Beauvoir, S. *Le deuxième sexe, II, L'expérience vécue*. Paris : Gallimard, 2007.

Benjamin, W. « Critique de la violence » *in Œuvres I*. Paris : Gallimard, 2000.

Bensussan, G., Labica, G. (dir.) *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, 1999.

Buck-Morss, S. *Hegel & Haïti*. Paris : Lignes-Léo Scheer, 2006.

Butler, J. *La vie psychique du pouvoir, L'assujettissement en théories*. Paris : Léo Scheer, 2004.

Butler, J. *Ces corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du "sexe'*. Paris : Amsterdam, 2009.

Butler, J. « Le corps de Hegel est-il en forme : quelle forme ? » *in* Butler, J., Malabou, C. *Sois mon corps, Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge : Bayard, 2010.

Butler, J. *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France,* New-York : Columbia University Press, 1999.

Butler, J. *Trouble dans le genre, Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte, 2006.

Chamayou, G. « Présentation » de Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Flammarion, 2007.

Cusset, F. *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris : La Découverte, 2005.

Deleuze, G. « La littérature et la vie » *in Critique et clinique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993.

Deleuze, G. *Nietzsche*. Paris : PUF, 1999.

Dufrenne, M., Ricœur, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris : Le Seuil, 1947.

Engels, F. *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*. Paris : Éditions Sociales, 1971.

Engels, F. *La guerre des paysans en Allemagne*. Paris : Éditions Sociales, 1974.

Feenberg, A *Heidegger and Marcuse, The Catastrophe and Redemption of history*. New-York/Abingdon : Routldege, 2005.

Filoni, M. *Le philosophe du dimanche, La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*. Paris : Gallimard, 2010.

Fischbach, F. *Fichte et Hegel, La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999.

Foucault, M. *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris : Le Seuil/Gallimard, 1997.

Foucault, M. *Naissance de la clinique*. Paris : Gallimard, 2003.

Foucault, M. « Préface à la transgression » *in Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris : Gallimard, 2001.

Foucault, M. *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.

Goethe, J.-W. *Faust*. Paris : Flammarion, 1964.

Goldmann, L. *Recherches dialectiques*. Paris : NRF, 1959.

Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Le Seuil, 1996.

Gurvitch, G. *Dialectique et sociologie*. Paris : Flammarion, 1962.

Guterman, N., Lefebvre, H. *La conscience mystifiée*. Paris : Le Sycomore, 1979.

Hacking, I. *Historical Ontology*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2002.

Hegel, G. W. F. *La raison dans l'Histoire, Introduction à la Philosophie de l'Histoire*. Paris : 10/18, 1979.

Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*. Paris : Aubier, 1941.

Heidegger, M. *Introduction à la métaphysique*. Paris : Gallimard, 1967.

Hobsbawm, E. J. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris : Fayard, 1966.

Honneth, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Le Cerf, 2000.

Huard, R. « Marx et Engels devant la marginalité : la découverte du lumpenproletariat », *Romantisme* vol. 18, n° 59 (1988).

Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Aubier, 1967.

Hyppolite, J. « L'existence dans la phénoménologie de Hegel » *in Études sur Marx et Hegel*. Paris : M. Rivière, 1965.

Hyppolite, J. « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » *in Études sur Marx et Hegel*. Paris : M. Rivière, 1965.

Hyppolite, J. « Vie et existence chez Hegel » *in Études sur Marx et Hegel*. Paris : M. Rivière, 1965.

Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. Paris : PUF, 1975.

Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris : A. Michel, 1996.

Jaspers, K. *La culpabilité allemande*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1990.

Jaspers, K. *Origine et sens de l'histoire*. Paris : Plon, 1954.

Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin/Heidelberg/New-York : Springer, 1950.

Juszezak, J. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*. Paris : Anthropos, 1977.

Kojève, A. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard 1981.

Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris : Gallimard, 2003.

La vie, textes réunis et présentés par Thierry Hoquet. Paris : Flammarion, 1999.

Lacroix, J. *Force et faiblesse de la famille*. Paris : Le Seuil, 1948.

Lacroix, J. *Le personnalisme, Sources – Fondements – Actualité*. Lyon : Chronique sociale, 1981.

Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la* philosophie, vol. 1 : A-M. Paris : PUF, 1999.

Lefort, C. « L'échange et la lutte des hommes » *in Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*. Paris, Gallimard, 1978.

Les racines latines. Paris : Belin, 1996.

Levinas, E. « L'ontologie dans le temporel » *in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 2001.

Levinas, E. « De la description à l'existence » *in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 2001.

Lukács, G. *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1960.

de Man, H. *Au-delà du marxisme*. Bruxelles : L'Églantine, 1927.

Manifeste et résolution de l'Internationale Communiste. Paris : Éditions « Clarté », 1919.

de Martino E. (a cura di C. Gallini) *La fine del mondo, Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino : Einaudi, 2002.

Marcel, G. *Être et avoir*. Paris : Aubier, 1935.

Marcel, G. *Du refus à l'invocation*. Paris : Gallimard, 1948.

Marcuse, H. *Éros et civilisation, Contribution à Freud*. Paris : Éditions de Minuit, 1971.

Marcuse, H. *L'homme unidimensionnel*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1999.

Marx, K., Engels, F. *Du colonialisme en Asie, Inde, Perse, Afghanistan*. Paris : Mille et une nuits, 2002.

Marx, K. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Flammarion, 2007.

Marx, K. *Les luttes de classes en France, 1848-1850*. Paris : Éditions Sociales, 1984.

Marx, K. Engels, F. *Manifeste du parti communiste*. Paris : Éditions Sociales, 1966.

Marx, K. *Sur la question juive*. Paris : La Fabrique, 2006.

Mehta, J. L. *Martin Heidegger: The Way and The Vision*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1976.

Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur, Essai sur le problème communiste*. Paris : Gallimard, 1980.

Merleau-Ponty, M. « L'homme et l'adversité » *in Signes*, Gallimard : Paris, 2001.

Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris : PUF, 1990.

Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1979.

Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 2000.

Merleau-Ponty, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne - résumé de cours 1949-1952*. Grenoble : Cynara, 1988.

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1976.

Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, 1995.

Mounier, E. *Le personnalisme*. Paris : PUF, 1962.

Mounier, E. *Introduction aux existentialismes*. Paris : Denoël, 1947.

Mounier, E. *Révolution personnaliste et communautaire*. Paris : Aubier, 1935.

Naville, P. *Psychologie, marxisme, matérialisme, Essais critiques*. Paris : M. Rivière, 1948.

Nietzsche, F. *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre qui est pour* tous *et qui n'est pour* personne. Paris : Gallimard, 2002.

Nietzsche, F. *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris : Gallimard, 2003.

Paulhan, Fr. *Les transformations sociales des sentiments*. Paris : Flammarion, 1920.

Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983.

Sartre, J.-P. *Critique de la raison dialectique, tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1960.

Sartre, J.-P. *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1996.

Sartre, J.-P. *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris : Gallimard, 1986.

Sartre, J.-P. *La putain respectueuse in Théâtre complet*. Paris : Gallimard, 2005.

Sartre, J.-P. *Les mains sales in Théâtre complet*. Paris : Gallimard, 2005.

Sartre, J.-P. *Les mouches in Théâtre complet*. Paris : Gallimard, 2005.

Sartre, J.-P. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1948.

Sartre, J.-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard, 1952.

Scheler, M. *L'homme du ressentiment*. Paris : Gallimard, 1970.

Shakespeare, W. *La tempête*. Paris : Gallimard, 1997.

Sorel, G. *Réflexions sur la violence*. Paris : Marcel Rivière et Cie, 1972.

Trotski, L. *Leur morale et la nôtre*. Paris : J.-J. Pauvert, 1966.

Vieillard-Baron, J.-L. (coord.) *Hegel et la vie*. Paris : Vrin, 2004.

Wahl, J. *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel : La Baconnière, 1944.

Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris : Rieder, 1929.

Weil, É. *Logique de la philosophie*. Paris : Vrin, 1985.

Wolff, R. P., Moore, B., Marcuse, H. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston : Beacon Press, 1969.

Žižek, S. « Introduction » à Mao, Zedong. *Mao : De la pratique et de la contradiction*. Paris : La Fabrique, 2007.