

VIOLENCE, NON-VIOLENCE : SARTRE, À PROPOS DE FANON

Judith Butler, traduit de l'américain par Ivan Ascher

Presses Universitaires de France | « Actuel Marx »

2014/1 n° 55 | pages 12 à 35

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130628637

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-12.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DoSSiER
Frantz
FANON

coordonné par

Elsa DORLIN *et* Hourya BENTOUHAMI

VIOLENCE, NON-VIOLENCE : SARTRE, À PROPOS DE FANON

Par Judith BUTLER

Ce qui, d'emblée, paraît étrange dans la préface si controversée de Sartre aux *Damnés de la terre* de Fanon, c'est son mode d'adresse¹. À qui cette préface s'adresse-t-elle? Le lecteur qu'imagine Sartre est ce colon ou citoyen français que révolte l'idée que les colonisés puissent commettre des actes violents de résistance. Le lecteur qu'imagine Sartre estime tout au moins que ses propres notions d'humanisme et d'universalisme sont autant de normes suffisantes pour juger de la guerre d'indépendance en Algérie et d'autres tentatives semblables de décolonisation. Sartre s'adresse à son public de manière directe et caustique: « Qu'est-ce que ça peut lui faire, à Fanon, que vous lisiez ou non son ouvrage? C'est à ses frères qu'il dénonce nos vieilles malices... » À un certain moment, Sartre semble prendre ses lecteurs présumés en aparté, et leur adresse la préface directement:

Européens, ouvrez ce livre, entrez-y. Après quelques pas dans la nuit vous verrez des étrangers réunis autour d'un feu, approchez, écoutez: ils discutent du sort qu'ils réservent à vos comptoirs, aux mercenaires qui les défendent. Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux, sans même baisser la voix. Cette indifférence frappe au cœur: les pères, créatures de l'ombre, vos créatures, c'étaient des âmes mortes, vous leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous, et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies [...] chacun son tour; dans ces ténèbres d'où va surgir une autre aurore, les zombies, c'est vous².

Il y a plusieurs choses qui surprennent dans ce mode d'adresse. Sans doute eût-il été présomptueux de la part de Sartre de s'adresser directement à ceux qui vivent dans des conditions de colonisation, dans la mesure où il

1. Article traduit de l'anglais: Butler Judith, « Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume XXVII, n° 1, 2006, pp. 3-24. Nous remercions chaleureusement l'auteur ainsi que l'éditeur initial de nous avoir autorisés à publier gracieusement cette traduction.

2. Sartre Jean-Paul, « Préface » à l'édition de 1961, in Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, « Poche/Essais », 2002, p. 22. L'édition Gallimard de 1991 omet la préface de Sartre; la nouvelle traduction anglaise par Richard Philcox inclut la préface de Jean-Paul Sartre, ainsi qu'un commentaire par Homi Bhabha.

se serait trouvé vis-à-vis d'eux dans une position de suprématie pédagogique. Il n'a pas d'informations à *leur* livrer, ni de conseils ou d'explications à leur donner. Il n'a certainement pas d'excuse à leur présenter pour la domination coloniale européenne, notamment pour la domination coloniale française en Algérie. Aussi écrit-il à ses frères blancs, pour ainsi dire, sachant sans doute qu'une préface signée par lui attirera de tels lecteurs vers le texte de Fanon. Sartre, ou plutôt le *nom* de Sartre, sert donc d'appât pour le lecteur européen. Mais sommes-nous en mesure de dire ce qu'est « l'Europe » dans ce contexte, ou même ce qu'est l'Européen? Sartre lui-même présume que l'Européen est un homme, et qu'il est blanc. Deux zones distinctes de masculinité sont ainsi délimitées, quand Sartre imagine que Fanon, dans le texte, s'adresse à ses frères, ses frères colonisés, tandis que lui parle à ses frères européens, qui collaborent de près ou de loin avec les pouvoirs coloniaux.

La question se pose de savoir si ces deux fratries divisées racialement sont construites par les modes d'adresse directe qui structurent ce texte. L'affaire est compliquée par le fait que Fanon s'adresse à plusieurs publics, et que ses lignes d'adresse se recourent et s'interrompent parfois les unes les autres. Un Européen, selon Sartre, abordera ce texte comme on aborde une conversation qu'on écoute indiscretement: « Européens, ouvrez ce livre, entrez-y. Après quelques pas dans la nuit vous verrez des étrangers réunis autour d'un feu, approchez, écoutez. » Le texte de Fanon est donc une conversation, une conversation entre hommes colonisés; quant à la préface de Sartre, elle relève moins d'une conversation entre colons que d'une exhortation, encourageant l'Européen à lire, comme s'il écoutait une conversation qui ne lui est pas adressée, qui n'est pas adressée au « vous » auquel s'adresse Sartre. De même que la préface ne vise pas la population colonisée (même si l'on peut considérer que cette préface est, pour Sartre, une façon d'afficher ses propres positions politiques à l'intention des colonisés), le texte de Fanon n'est pas, selon Sartre, adressé au public blanc et européen. Il écrit en substance :

Venez écouter ce texte qui n'est pas écrit pour vous, qui ne vous parle pas, qui vous exclut de son public, et venez découvrir pourquoi il a fallu qu'il s'adresse plutôt à ceux qui vivent dans l'état de décolonisation, c'est-à-dire dans un état où ils ne sont ni complètement morts, ni complètement vivants. Venez écouter ces voix qui ne vous implorant plus, qui ne cherchent plus à être incluses dans votre monde, ne se préoccupent plus de savoir si oui ou non vous les entendez ou les comprenez³.

3. Cette citation n'en est pas vraiment une. Il s'agit d'une reformulation, en substance, des propos de Sartre par Judith Butler (NdT).

Sartre demande à ses frères européens, dont on présume qu'ils sont blancs, d'accepter ce rejet et cette indifférence, et de chercher à comprendre les raisons pour lesquelles ils ne constituent pas le public que vise Fanon. Certes, on peut se demander comment ces frères pourront apprendre cette leçon ou saisir cette vérité sans devenir le public du livre et sans le lire. Mais c'est bien de ce paradoxe qu'il s'agit : en les exhortant à « prêter l'oreille », Sartre met les lecteurs blancs à distance, à une distance d'où ils souffrent tout de suite d'un statut périphérique. Le public blanc ne peut plus présumer que c'est lui qui est visé, qu'il est l'équivalent de tout lecteur, d'un lecteur anonyme et, implicitement, universel. Le paradoxe, c'est qu'il encourage ses frères blancs à continuer de lire, il les implore même de continuer, tout en présentant cette lecture comme une sorte d'écoute, établissant ainsi leur statut extérieur au moment même de leur compréhension. Cela semble être une autre façon de dire : « Ce livre est pour vous, vous feriez bien de le lire. » La compréhension déplacée que propose Sartre pour le lecteur blanc est telle que le lecteur européen perd son privilège présomptif quand il saisit cette nouvelle constellation. Il y a décentrement et même rejet, et une certaine déconstitution du privilège racial a lieu entre les lignes, ou plutôt dans la non-adresse que, paradoxalement, la préface de Sartre offre à l'Européen. La préface fonctionne donc comme une étrange forme de communication, puisqu'elle livre au lecteur blanc un discours qui ne lui est pas adressé, et lui présente ainsi la dislocation et le rejet comme condition de possibilité de sa compréhension. Écrire au lecteur européen est une façon pour Sartre d'agir sur celui-ci, en le plaçant à l'extérieur du cercle et en établissant son statut périphérique comme condition épistémologique requise pour comprendre la condition de la colonisation. Le lecteur européen subit ainsi une perte de privilège en même temps qu'il est censé s'identifier, de par sa position, à celui qui est socialement exclu et effacé.

Le texte de Fanon, donc, présenté par Sartre comme plurivoque et fraternel, comme une conversation entre un groupe d'hommes, défait la notion de Fanon comme auteur singulier. Fanon est un mouvement en éclosion. Son écriture est la parole de plusieurs hommes, et quand Fanon écrit, c'est une conversation qui a lieu. La page écrite est telle une réunion, où il est question de stratégie, et où se forme comme un cercle de compagnons de route. En dehors du cercle, il y a ceux qui comprennent que cette discussion ne les concerne pas. Certes, on dit bien « vous » autour du feu, mais l'Européen ne fait plus partie de ce « vous ». Et s'il entend le mot « vous », il comprend qu'il n'est pas inclus dans l'horizon qu'il recouvre. Quant à savoir comment l'Européen en est venu à être ainsi exclu, Sartre prétend que son exclusion découle dialectiquement de la façon dont les

hommes blancs ont suspendu l'humanité des pères de ceux qui ont vécu sous le colonialisme. Les fils ont vu leurs pères humiliés, traités avec indifférence, et maintenant cette même indifférence est reprise et renvoyée sous une nouvelle forme.

On remarquera que c'est de l'humanité des pères qu'il est ici question, des pères assujettis sous le colonialisme, ce qui implique que la déshumanisation des autres sous le colonialisme vient de l'érosion de l'autorité paternelle. C'est à cause de cette offense que le lecteur blanc doit être exclu de la conversation que constitue le texte de Fanon. Nous avons là une chorégraphie d'hommes, où certains forment des cercles restreints et d'autres sont rejetés à la périphérie. C'est leur virilité, ou plutôt celle de leurs pères, qui est en jeu dans l'adresse ou l'apostrophe directe. Ne pas se voir adressé comme « vous », c'est être traité comme moins qu'un homme. Et pourtant, comme nous le verrons, ce « vous » fonctionne chez Fanon de deux façons au moins : comme l'adresse directe qui établit la dignité humaine par la masculinisation, et comme l'adresse directe qui établit la question de l'humain, par-delà le cadre de la masculinisation ou de la féminisation. Dans un cas comme dans l'autre, le « vous » ne sert pas simplement à faire référence à la personne à qui l'on s'adresse : en effet, c'est en « se faisant adresser la parole » que l'on devient un humain, que l'on est constitué comme tel dans la scène d'adresse⁴.

Si l'Européen qui a été exclu demande *pourquoi* il n'est pas inclus dans la conversation, il doit alors se demander ce que le fait d'être traité avec indifférence peut impliquer. Le problème à envisager n'est pas seulement que les colons ont une attitude négative à l'égard des colonisés. Si les colonisés sont exclus de cette conversation où non seulement on s'adresse aux humains, mais où on les constitue, la possibilité même pour eux d'être constitués comme humains est forclosée. Être exclu de la conversation, c'est la déconstitution de l'humain comme tel. Les pères de ces hommes n'ont pas été traités comme des hommes, on ne s'est certainement pas adressé à eux en tant qu'à des hommes, de façon directe ou indirecte, et ils n'ont par conséquent jamais été entièrement constitués comme humains. Et si l'on cherche à comprendre l'ontologie de ces hommes à qui l'on ne s'est jamais adressé en tant qu'à des hommes, il semblerait qu'aucune détermination fixe possible. La parole que l'on adresse face à face à un « vous » est capable de lui conférer une certaine reconnaissance, d'inclure l'autre dans l'échange potentiellement réciproque du langage. Sans cette reconnaissance et cette possibilité d'adresse réciproque, aucun humain ne peut émerger, et à la place de l'humain, c'est un spectre qui prend forme, un zombie, comme nous dit Sartre, cette figure de l'ombre qui

4. Pour une discussion plus élaborée de cette position, voir Butler Judith, *Le Récit de soi*, Paris, Puf, « Pratiques théoriques », 2007.

n'est ni tout à fait humaine, ni tout à fait non humaine. Si l'on devait donc raconter la préhistoire de cette scène d'adresse complexe dans *Les Damnés de la terre*, ou plutôt la préhistoire des deux scènes d'adresse qui séparent sa préface traditionnelle du texte lui-même, il faudrait selon Sartre commencer par l'idée que les colons n'avaient pas de « vous » pour les colonisés, ne pouvaient ni ne voulaient s'adresser à eux directement et, par conséquent, leur refusaient la détermination ontologique qui suit d'une reconnaissance comme échange réciproque.

Le colon n'avait pas de « vous » pour le colonisé ; mais dans la préface non plus, paradoxalement, le « vous » n'est pas destiné au colonisé ; il est réservé au colon exclusivement. Qui s'adressera au colonisé ? Pour Fanon, nous dit Sartre, le colon n'est pas le « vous » ; mais pour Sartre, c'est le colonisé qui n'est pas le « vous », si bien que Sartre perpétue précisément la tradition de non-adresse qu'il souhaite pourtant condamner. Sartre parle comme un double spectral : au nom de l'Européen, qui montre comment son privilège est déconstitué, et sur un mode prescriptif, demandant aux autres Européens d'en faire de même. Quand Sartre dit, en substance, que « vous » n'êtes pas le lecteur visé par ce texte, il constitue le groupe de ceux qui devraient voir leur privilège déconstitué. En s'adressant à eux, toutefois, il ne les déconstitue pas mais les reconstitue plutôt. Le problème, bien sûr, est qu'en s'adressant à eux en tant que privilégiés, d'un privilégié à l'autre, il renforce également leur privilège. Et là où, auparavant, les colons mettaient en péril la détermination ontologique des colonisés en refusant de leur adresser la parole, le « vous » que vise Sartre en s'adressant à ses frères européens est censé assumer la responsabilité de cette condition coloniale de destitution. Sartre mobilise la deuxième personne, se sert du « vous » pour accuser et demander des comptes :

Les pères, créatures de l'ombre, vos créatures, c'étaient des âmes mortes, *vous* leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous, et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies⁵.

Dans la violente scène de sujétion coloniale que décrit Sartre, les colonisés ne s'adressaient pas les uns aux autres ; ils ne parlaient qu'à *vous*, le colon. S'ils avaient pu s'adresser les uns aux autres, alors ils auraient commencé à prendre forme dans une ontologie sociale lisible, ils auraient « risqué l'existence » dans ce circuit communicatif. Mais ils n'osaient parler qu'à *vous* : vous étiez l'allocutaire exclusif de toute parole directe. Vous (le colon) n'avez pas pris la peine de répondre, car c'eût été conférer à celui qui vous parlait

5. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 22. Je souligne.

un statut d'humain. Ce mode d'adresse, loin d'être une simple technique de rhétorique, permet la constitution sociale de l'ontologie. Ou, pour le dire de façon plus nette, le mode d'adresse crée la possibilité sociale d'une existence vivable. Ainsi, si l'on refuse de répondre ou de s'adresser à un autre qui parle, ou si l'on demande de lui une forme d'adresse asymétrique, où seul celui qui est au pouvoir serait l'allocutaire de la deuxième personne – ce sont là autant de façons de déconstituer l'ontologie et d'orchestrer une vie qui n'est pas vivable. C'est bien là le paradoxe de celui qui meurt tout en étant vivant, une version de ce qu'Orlando Patterson, dans une description de l'esclavage où il invoque Hegel, appelle *la mort sociale*⁶. Dans les deux cas, cette mort sociale touche d'abord les pères, et les fils héritent de la honte et de la rage. La mort sociale, et c'est ce qu'il y a de plus important, n'est pas une condition statique; c'est une contradiction qui est constamment vécue, et qui prend la forme d'une énigme particulièrement masculine. Dans le contexte de l'Algérie et de la guerre d'indépendance, l'homme colonisé est confronté à un choix qui ne peut culminer dans une existence vivable: « S'il résiste, les soldats tirent, c'est un homme mort; s'il cède, il se dégrade, ce n'est plus un homme; la honte et la crainte vont fissurer son caractère, désintégrer sa personne⁷. »

Quel est l'intérêt pour l'Européen d'être informé de ce choix impossible, de cette formation historique d'un combat de vie et de mort au sein du colonialisme algérien? Si le livre de Fanon n'a pas été écrit comme une pétition auprès du libéral européen afin que celui-ci reconnaisse sa complicité dans la violence en Algérie, tel n'est pas non plus le cas de la préface. Sartre imagine la réaction de son interlocuteur: « En ce cas, direz-vous, jetons cet ouvrage par la fenêtre. Pourquoi le lire puisqu'il n'est pas écrit pour nous⁸? » Pour deux raisons, nous dit Sartre, qui méritent qu'on s'y attarde: la première est que le livre donne à l'élite européenne, à laquelle il n'est pas destiné, une chance de se comprendre elle-même. Le sujet collectif que désigne le « nous » se réfléchit lui-même, sur un mode objectif, par les blessures et les fers de « nos » victimes. « Qu'avons-nous fait de nous-mêmes? », demande-t-il. En un sens, le texte de Fanon donne à l'homme européen une chance de se connaître lui-même, et d'entreprendre ainsi cette recherche de la connaissance de soi, recherche fondée sur l'examen de pratiques communes et qui convient aux fondements philosophiques de la vie humaine telle que l'envisage Sartre.

La deuxième raison est que « si vous écarterez les bavardages fascistes de Sorel, vous trouverez que Fanon est le premier depuis Engels à remettre

6. Voir Patterson Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982; et JanMohammed Abdul, *The Death-Bound Subject*, Durham, Duke University Press, 2005.

7. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 24.

8. *Ibidem*, p. 22.

en lumière l'accoucheuse de l'histoire⁹. » De quelle accoucheuse s'agit-il, et comment est-elle mise en lumière? Le procès de l'histoire est dialectique, mais la situation du colonisé est le « portrait », pour parler comme Albert Memmi, d'un mouvement dialectique dans une impasse. Sartre prédit néanmoins que la décolonisation est une nécessité historique, et ce précisément parce que l'effort d'anéantir l'autre ne réussit jamais complètement. Le capitalisme a besoin de la force de travail du colonisé.

Faute de pousser le massacre jusqu'au génocide et la servitude jusqu'à l'abâtissement, [le colon] perd les pédales, l'opération se renverse, une implacable logique la mènera jusqu'à la décolonisation¹⁰.

On peut donc voir deux fonctions supplémentaires de la préface de Sartre. D'un côté, il argumente que les blessures et les fers des colonisés qui sont ici mis en lumière renvoient au colon sa propre image, et qu'en ce sens ils deviennent des instruments par lesquels l'Européen se connaît lui-même. D'un autre côté, il argumente que ces blessures et ces fers sont, pour ainsi dire, les moteurs de l'histoire, ses tournants; en tant que traces d'une sujétion qui frôle la mort, ces blessures et ces fers mobilisent une logique historique inexorable qui mène à la déchéance du pouvoir colonial. Dans le premier cas, les blessures et les fers reflètent non seulement les actions du pouvoir européen, mais aussi les failles du libéralisme européen. Car si le libéral s'oppose à la violence et envisage la violence coloniale comme quelque chose qui a lieu ailleurs, le libéral soutient également une version de l'État qui mobilise la violence, au nom d'une liberté qu'il faut défendre contre une prétendue barbarie. En ce sens, les blessures et les fers sont considérés de ce point de vue comme clefs, car ils reflètent la violence du libéralisme européen, mais seulement dans le cadre d'un projet réflexif plus général de la connaissance de soi, de la critique de soi et même de la déconstitution de soi de la part d'une élite européenne. Dans le deuxième cas, les blessures et les fers sont compris comme étant les signes d'une logique historique qui se déroule, qui conditionne et anime l'activité des colonisés lorsqu'ils s'opposent par tous les moyens au colonialisme.

Ces deux façons d'envisager la souffrance sous le colonialisme sont différentes du point de vue humaniste, lequel condamnerait cette souffrance purement et simplement comme étant moralement injuste. Sartre s'inquiète ouvertement d'un humanisme libéral qui serait aveugle aux conditions politiques d'une souffrance moralement condamnable, d'un

9. *Ibidem*, p. 23.

10. *Ibidem*, p. 24.

humanisme qui s'opposerait à la souffrance sur des bases morales tout en laissant inchangées les conditions politiques qui la régénèrent sans cesse. La souffrance sous le colonialisme doit donc être située politiquement. Et dans un tel contexte, cette souffrance, quoique déplorable, ou précisément parce qu'elle est déplorable, constitue une ressource pour les mouvements politiques. Les blessures et les fers figurent au moins de deux façons : comme les effets d'actes criminels, d'une part, et comme moteurs de l'histoire, d'autre part – une notion sur laquelle je reviendrai. Au pire, un libéral européen peut s'opposer à la souffrance sous le colonialisme sans pour autant critiquer la formation étatique qui laisse à d'autres le soin de sous-traiter sa violence, et ce afin de préserver son image faussement humaniste. S'il y a ici des parallélismes avec notre situation politique actuelle, en ce qui concerne la sous-traitance de la torture notamment, cela n'est pas un hasard : la condition coloniale n'est nullement révolue.

Dans une nouvelle introduction aux *Damnés de la terre*, Homi Bhabha demande explicitement ce qu'un tract sur la décolonisation peut nous apprendre sur la mondialisation¹¹. Il note que si la décolonisation anticipe la « liberté » du postcolonial, la mondialisation se préoccupe de la « dénationalisation stratégique de la souveraineté de l'État¹² ». Et si la décolonisation a cherché à établir de nouveaux territoires nationaux, la mondialisation fait face, quant à elle, à un monde de connexions et de réseaux transnationaux. À juste titre, Bhabha rejette l'historiographie voulant qu'après le colonialisme, il y ait le post-colonialisme puis, finalement, la mondialisation. Le colonialisme persiste au sein du postcolonial, nous explique Bhabha, et « l'ombre coloniale noircit les succès de la mondialisation¹³ ». Avec la mondialisation s'établissent des économies duales, qui créent des circonstances favorables à une élite économique et produisent, de façon chronique, la pauvreté, la malnutrition, l'injustice de caste et l'injustice raciale. C'est là bien sûr un argument qui a également été émis à propos des stratégies néo-libérales dans la mondialisation, mais dans l'argument de Bhabha, « le langage critique de la dualité – qu'elle soit coloniale ou mondiale – fait partie de l'imagination *spatiale* qui semble caractériser la réflexion géopolitique d'une certaine gauche postcoloniale : la marge et la métropole, le centre et la périphérie, le global et le local, la nation et le monde¹⁴ ».

Même si ces divisions persistent, il est possible de trouver chez Fanon une façon de penser par-delà ces polarités et de se distancier des oppositions immédiates que l'on trouve dans la préface de Sartre. Ainsi selon

11. Bhabha Homi, « Framing Fanon », préface à Fanon Frantz, *The Wretched of the Earth*, trad. Richard Philcox, New York, Grove Press, 2004, p. XI.

12. *Idem*.

13. *Idem*.

14. *Ibidem*, p. XIV.

Bhabha, Fanon formule par exemple une critique incisive de ces polarités, au nom d'un avenir porteur d'un nouvel ordre des choses. Bhabha trouve la critique de ces polarités dans l'usage spécifiquement rhétorique que fait Fanon du terme « Tiers Monde », le « tiers » étant le terme qui déstabilise les polarités de la colonisation, et permet lui-même d'imaginer l'avenir.

Le texte de Fanon, selon Bhabha, nous donne une façon de comprendre les moments de transition, en particulier dans les économies et les vocabulaires politiques qui cherchent à dépasser les lignes de partage héritées de la Guerre froide. Ce qui compte dans ces moments de transition, c'est – pour utiliser le terme gramscien –, leur statut « incubatoire ». Bhabha estime que de « nouvelles » émergences nationales, internationales ou mondiales créent un sentiment déroutant de transition¹⁵. Il affirme qu'au lieu de se satisfaire de l'établissement d'un nouveau nationalisme, Fanon mène une critique nuancée de l'ethnonationalisme. Selon Bhabha, la contribution de Fanon consiste à nous donner un portrait de « l'avenir mondial » comme « projet éthique et politique – oui, un plan d'action ainsi qu'une aspiration projetée »¹⁶.

La lecture de Fanon que propose Bhabha suppose que l'on dépasse les bases établies de l'humanisme pour reposer la question de l'humain comme une question ouvrant sur un avenir nouveau. Certes, on est en droit de se demander si l'humanisme a jamais connu de telles bases, mais mon propos est plus précisément le suivant : si l'on s'oppose à la souffrance sous le colonialisme et qu'on la condamne, même sans demander de transformation fondamentale des structures du colonialisme, une telle opposition reste alors de l'ordre de l'objection morale, et ne peut que traiter les effets néfastes de systèmes politiques sans tenter de transformation sociale plus générale des conditions qui génèrent ces effets. Cela ne veut pas dire que nous ne devons pas nous opposer à la souffrance, mais seulement que nous devons substituer à ce type d'humanisme une véritable recherche qui demanderait ce qu'il advient, dans de telles conditions, de la notion même de l'humain. Nos objections à la souffrance feraient alors partie d'une opération critique, une façon d'ouvrir l'humain sur un avenir différent.

Mais même si l'on suit l'argumentation de Bhabha jusqu'à ce point, reste la question de la violence et de son rôle dans la constitution de l'humain. Bhabha lit la discussion de Fanon concernant la violence insurrectionnelle comme faisant « partie d'une lutte pour la survie psycho-affective et d'une quête de la possibilité d'agir dans le cadre de l'oppression¹⁷ ». La violence laisse envisager la possibilité d'agir, et elle se révolte aussi contre une mort sociale, même si elle-même ne peut échapper aux paramètres de la violence

15. *Ibidem*, p. XVI.

16. *Idem*.

17. *Ibidem*, p. XXXIV.

et d'une mort potentielle. Dans de telles conditions d'oppression coloniale, en effet, la violence est un pari et le signe qu'il y a, au niveau psycho-affectif, une lutte continue pour l'existence. Selon Sartre, toutefois, dans ces quelques pages en tout cas, le rôle de la violence dans la constitution de l'humain est moins équivoque, même dans l'horizon du post-humanisme. En effet, si pour Nietzsche l'impératif catégorique est taché de sang, pour Sartre un certain humanisme est également taché de sang.

Dans les deux préfaces – celle de Sartre et celle de Bhabha –, il est question de l'humain à venir. Ces textes précèdent le texte de Fanon, mais leur écriture est postérieure, et la question qu'ils posent (avant qu'on ne commence la lecture du texte de Fanon) est de savoir si ce texte ouvre un avenir pour l'humain. Dans les deux préfaces, on trouve une façon de penser l'humain par-delà l'humanisme, et c'est là en partie ce qu'essaie d'accomplir la préface de Sartre, à travers le mode et l'exemple de l'adresse directe. Quand il écrit « vous », il essaie de déloger une version de l'homme et d'en construire une nouvelle. Mais ses appellations n'ayant pas la force performative de celles de Dieu, elles ratent nécessairement leur coup et l'on se retrouve coincé. Peut-être Sartre prétend-il être surhumain, croyant pouvoir détruire l'homme et le refaire à l'image qu'il souhaite! De même que la force performative de l'adresse directe ne donne pas immédiatement naissance à un homme neuf, les blessures et les fers non plus ne mènent pas immédiatement à la fin du colonialisme. Enfin, il nous faut chercher à comprendre si pour Sartre la violence est génératrice d'un « homme neuf » et si, en disant que c'est là également la position de Fanon, Sartre le cite correctement, ou s'il prend des libertés avec son texte pour ses propres fins.

J'espère montrer que c'est une forme culturelle bien spécifique de l'humain, une forme dont je dirais qu'elle est masculiniste, que Sartre dessine et acclame ici. Il est important de souligner que chez Fanon, et chez Sartre aussi peut-être, on trouve à la fois une demande pour que soit rétabli le masculinisme, et un effort pour penser ce que pourrait être le « vous » par-delà les limites du genre. L'effort pour penser l'humain aux limites d'un certain humanisme libéral ne saurait pourtant éliminer l'équivoque qui existe dans la notion même d'*homme*, terme qui recouvre à la fois le « mâle » et « l'humain ». Cela dit, cette désignation équivoque est néanmoins porteuse de certaines possibilités et, notons-le, c'est la deuxième personne – le « vous » – qui parvient à troubler ses circuits signifiants habituels.

Sartre dégage, dans son texte, un espace pour la réflexivité de l'homme européen, pour son perpétuel projet de se connaître lui-même. Mais y a-t-il chez le colonisé semblable réflexivité? Sartre identifie chez le colonisé les blessures qui le mobilisent et aboutissent comme par nécessité à la décolonisation, comme si ces blessures n'avaient pas à passer par la

subjectivité réflexive du blessé. Aussi Sartre lui-même semble-t-il éclipser dans sa préface la réflexivité du colonisé. Cela se voit non seulement dans la politesse dont il fait preuve en refusant de s'adresser aux colonisés – reproduisant ainsi la non-adresse que Sartre lui-même avait diagnostiquée comme étant à l'origine de leur humanité suspendue – mais aussi dans la façon dont il traite la violence des insurgés comme s'il s'agissait d'une réaction déterminée ou mécanique, et non pas d'une décision délibérée ou réfléchie par un groupe de sujets politiques, engagés dans un mouvement politique. Si l'on pose la question de l'efficacité de la violence anti-coloniale des insurgés, il semble que seule la violence du colon est effective. C'est ce que dit Sartre, en somme, lorsqu'il affirme que la force est d'abord celle du colon¹⁸. Par cette argumentation, il cherche à faire dériver la violence de l'insurrection coloniale de la primauté de la violence d'État, faisant de la violence révolutionnaire l'effet secondaire d'une forme première d'oppression violente. Si les colonisés répondent par la violence, celle-ci n'est autre que la transposition ou la transmutation de la violence qui leur a été faite. La formule de Fanon diffère légèrement de celle de Sartre, puisqu'il écrit dans le premier chapitre, intitulé « De la violence » :

La violence qui a présidé à l'arrangement du monde colonial, qui a rythmé inlassablement la destruction des formes sociales indigènes, démolit sans restrictions les systèmes de références de l'économie, les modes d'apparence, d'habillement, sera revendiquée et assumée par le colonisé au moment où, décidant d'être l'histoire en actes, la masse colonisée s'engouffrera dans les villes interdites¹⁹.

La violence se déplace, elle passe de mains en mains, mais peut-on vraiment dire qu'elle reste la violence du colon ? La violence peut-elle vraiment appartenir à l'une ou l'autre partie, si elle reste la même quand elle passe d'une violence imposée par le gouvernant à une violence brandie par les colonisés ? Il semblerait que la violence fondamentalement transférable. Mais telle n'est pas la position qu'adopte Sartre, qui fait du colon le seul sujet de la violence, et semble ainsi contredire son argument précédent, selon lequel la violence dans ces conditions donne naissance à l'humain. Si l'on accepte la première thèse, force est de conclure, à tort certainement, que l'humanisation a pour précondition la colonisation. C'est une position qu'ont toujours défendue les justifications civilisatrices de la colonisation, à laquelle on suppose que Sartre s'opposait catégoriquement.

18. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 25.

19. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 44.

Sartre essaie de plusieurs façons d'expliquer la résistance violente de la part des colonisés. Il répond à l'argument du colonialiste, pour lequel ces peuples pré-civilisés auraient tout simplement des instincts bas ou animaux. « Quels instincts? Ceux qui poussent les esclaves à massacrer le maître? Comment n'y reconnaît-il pas sa propre cruauté retournée contre lui²⁰? » Dans une phrase qui anticipe l'argument selon lequel « d'abord ce ne sera que [la force] du colon²¹ », Sartre remarque ici que le colon ne retrouve dans la violence des colonisés que sa propre violence. Il dit des colonisés qu'ils ont « absorbé » la cruauté du colon par tous les pores. Et s'il est dit des colonisés qu'ils absorbent et qu'ils adoptent la violence qui les opprime, comme par une inexorable transitivity, il dit également qu'ils deviennent qui ils sont « par la négation intime et radicale de ce qu'on a fait [d'eux]²² ».

Sartre semble ici souscrire à une théorie de l'absorption psychologique ou du mimétisme, qui ferait simplement passer de la violence du colon à la violence des colonisés. Selon cette logique, les colonisés absorbent et recréent la violence qui leur est faite, mais ils refusent aussi de devenir ce que le colon a fait d'eux. S'il y a là une contradiction, c'est une contradiction que les colonisés sont obligés de vivre. Tout comme je le signalais précédemment, ce choix est impossible: « S'il résiste, les soldats tirent, c'est un homme mort; s'il cède, il se dégrade »; il est rendu violent par la violence qui lui est faite, mais cette violence met sa propre vie en danger; s'il ne devient pas violent, il en demeure la victime, et « la honte et la crainte vont fissurer son caractère, désintégrer sa personne »²³. La honte, car il n'aura pas pu ou n'aura pas voulu avoir recours à la violence pour contrer la violence, et la crainte, car il saura combien sa vie est finalement précaire et extinctible sous la domination coloniale imposée par la violence.

Le problème de la violence apparaît donc ici dans ce que Bhabha nomme une survie psycho-affective: un soi mis en péril par la honte et la crainte, un soi divisé intérieurement et qui risque de se briser en éclats. La question est celle de savoir si l'on peut arrêter ce fissurement fatal du soi, et de savoir pourquoi la constitution du soi, la capacité d'agir et la vie même semblent devoir passer par la violence. Notons qu'il est ici question d'un soi distinct de celui qui absorbe tout simplement ou imite sans la critiquer la violence qui lui est faite. Il s'agit ici d'opérer un passage par un soi qui a été décimé, et la violence se présente comme une voie possible. Mais est-ce la seule voie possible? Est-ce là ce que pensait Fanon?

Avant de pouvoir répondre à cette question, il nous faut d'abord comprendre ce qu'il advient de la violence lorsqu'elle est reprise par les colonisés

20. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 25

21. *Idem.*

22. *Idem.*

23. *Ibidem.*, p. 24.

au nom d'une résistance insurrectionnelle. Ce n'est que « d'abord » que la violence ou la force est celle du colon ; plus tard, les colonisés se l'approprient. La violence que les colonisés s'approprient est-elle différente de la violence que leur impose le colon ? Quand Sartre s'efforce d'expliquer cette violence ou cette force secondaire, celle qui est dérivée du colon, il précise que c'est « *la même* rejaillissant sur nous comme notre reflet vient du fond d'un miroir à notre rencontre²⁴ ». Cette description suggère que la violence ou la force des insurgés n'est rien d'autre que le reflet de la violence ou de la force du colon, comme s'il existait entre elles une symétrie, et que la deuxième suivait comme un reflet dialectique de la première. Mais cela ne peut être entièrement juste. Le colon « ne se rappelle plus très bien qu'il a été un homme : il se prend pour une cravache ou un fusil²⁵ », mais la violence est précisément le moyen par lequel les colonisés sont hommes.

Sartre remarque plus tard que « l'Européen n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres²⁶ ». Il semblerait donc que Sartre adopte ici au moins deux conceptions différentes de l'humain. Le colonisé oublie qu'il est un homme quand il devient violent, mais le type particulier d'homme qu'il devient dépend de cette violence. Comme je l'ai signalé tout à l'heure, Sartre utilise ici le terme « homme » pour désigner « l'humain », et cette équivoque traverse tout son argument. Mais il semblerait que le colon qui, rendu fou par la crainte de perdre son pouvoir absolu, oublie qu'il est un « homme », se transforme en fusil ou en cravache, et s'attaque aux hommes qu'il ne considère pas comme tels et qui, en vertu même de cette rencontre violente, se sont eux aussi transformés en cravache ou en fusil.

Beaucoup d'hommes semblent être oubliés dans cette scène. Quel est cet homme oublié ? Et qui est l'homme à venir ? Le colonisé devient « homme » par la force et la violence, nous dit-on, mais l'on sait que la force qu'adopte le colonisé est d'abord celle du colon. Le colonisé se sépare-t-il de la violence du colon, et cette séparation sert-elle elle-même de condition au « devenir humain » du colonisé ? Sartre dit clairement que cette « inavouable colère » que diverses formes d'humanisme condamnent est en fait « le dernier réduit de leur humanité »²⁷. Sartre lit dans cette colère aussi bien l'effet de l'héritage colonial que le refus de cet héritage, un nœud, une contradiction, qui produit finalement une situation invivable puis une demande de changement total. La violence devient une alternative évidente quand une vie de famine et d'oppression incessantes semble bien pire que la mort. À ce stade, Sartre écrit :

24. *Ibidem*, p. 25. Je souligne.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, p. 32.

27. *Ibidem*, p. 26.

« Un seul devoir, un seul objectif: chasser le colonialisme par tous les moyens²⁸. » Le tableau qu'il brosse de la violence insurrectionnelle est censé nous aider à comprendre la personne qui vit sous une telle oppression. À ce titre, il sert de reconstruction d'un état psychologique induit. Il peut aussi être interprété comme une rationalisation entièrement instrumentale de la violence et donc comme un propos normatif. En effet, les actes violents par lesquels s'accomplit la décolonisation sont aussi ceux par lesquels l'homme « se recompose²⁹ ». Sartre décrit une réalité psychopolitique, mais il propose également, pourrait-on dire, un nouvel humanisme pour déjouer l'ancien, un humanisme qui, dans ces conditions sociales, nécessite que la violence se matérialise. Il écrit : « Les marques de la violence, nulle douceur ne les effacera : c'est la violence qui peut seule les détruire³⁰. » Certes, on peut se demander si la violence elle-même, censée effacer les marques de la violence, ne crée pas tout simplement de nouvelles marques, un nouveau legs de violence.

De plus, ces blessures et ces fers n'étaient-ils pas nécessaires pour animer la révolution? Les blessures et les fers ont fait double emploi: d'abord, ils ont renvoyé à l'Européen les conséquences de son humanisme raté et de sa domination coloniale; ensuite, nous dit-on, ils ont animé la logique inexorable de la décolonisation dans l'histoire, et ils sont maintenant précisément ce qui doit être « effacé » par les actes de violence qui effectuent la décolonisation. Ces blessures et ces fers servent de miroir à l'Européen et de moteurs historiques aux colonisés, et ils sont finalement niés, lorsqu'ils ne sont pas complètement transformés, par l'acte de création de soi. Les préceptes existentiels selon lesquels il faut se connaître et se créer soi-même apparaissent donc vers la fin de la préface provocatrice de Sartre, lorsque celui-ci affirme que les actes violents du colonisé s'établissent enfin comme sujet existentiel par excellence: « Quand sa rage éclate, il retrouve sa transparence perdue, il se connaît dans la mesure où il se fait³¹. » Il s'agit là bien sûr d'une curieuse façon de se faire, puisque la violence semble être induite par un développement dialectique qui est historiquement inévitable, mais ce déterminisme n'est pas encore réconcilié avec la théorie de la constitution de soi, et la tension entre ces deux positions s'avère riche de conséquences.

Sartre commence sa préface en distribuant les pronoms selon une stricte division du travail. Fanon s'adressera au colonisé; Sartre parlera à l'Européen, et en particulier à l'homme libéral en France, qui s'estime à une certaine distance morale et politique des événements en Algérie et

28. *Ibidem*, p. 28.

29. *Ibidem*, p. 34.

30. *Ibidem*, p. 29. Voir Walter Benjamin sur la violence divine qui oblitère les traces de la culpabilité: Benjamin Walter, « The Meaning of Time in the Moral Universe », in Bullock Marcus, Jennings Michael W. (eds), *Walter Benjamin: Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, Cambridge, Belknap, 1996, pp. 286-287.

31. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 29.

dans les colonies françaises. Sartre ne parlera pas aux colonisés, et l'on présume que c'est parce qu'il ne veut pas occuper vis-à-vis d'eux une position moralement didactique. Il suggère aux Européens d'écouter, et d'éprouver leur statut en marge de la conversation. Et pourtant, Sartre caractérise plus tard par un portrait psychologique la violence du colonisé puis affirme que l'homme qui commet des actes violents pour renverser le régime colonial réalise son propre marxisme existentiel. En déconstituant les conditions sociales de déshumanisation, le colonisé effectue sa propre décolonisation, et par cette double négation devient un homme: « Cet homme neuf commence sa vie d'homme par la fin: il se tient pour un mort en puissance³². » Dire que l'homme est un mort en puissance, c'est dire qu'il vit cette potentialité dans le présent, si bien que la mort n'est pas véritablement un risque; elle fonctionne plutôt comme une certitude épistémique, voire comme quelque chose qui définit son existence. C'est ce que Bhabha appelle la « vie-dans-la-mort ». Mourir enfin, c'est donc réaliser ce qui a déjà été posé comme vrai ou nécessaire. Et pourtant, c'est précisément au nom d'une vie future et d'hommes à venir que l'on meurt au service de la déconstitution de ces conditions de mort sociale.

C'est dans cette préface, on s'en souvient, que Sartre discrédite l'argument d'Albert Camus sur la non-violence³³. Ceux qui croient en la non-violence, raille Sartre, estiment qu'il n'existe ni victimes, ni bourreaux. Mais Sartre refuse la tentative de contourner cette opposition binaire, et affirme que la non-violence et la passivité équivalent à la complicité. S'adressant directement à son lecteur, il remarque que « votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs³⁴ ». Ce qu'il faut, c'est une déconstitution de la notion d'homme, surtout si, comme le dit Sartre, être un homme c'est être complice du colonialisme. Ce n'est que par la déconstitution de cette version de l'homme que peut avoir lieu l'histoire de l'humain. Sartre ne nous donne guère d'idée de ce à quoi ressemblera la découverte finale de l'humain. Il fait une brève remarque, vers la fin de son essai, où il imagine une histoire de l'espèce humaine qui « un jour se sera faite³⁵ ». Quand l'humanité atteindra cet état, nous dit Sartre, elle « ne se définira pas comme la somme des habitants du globe mais comme l'unité infinie de leurs réciprocitys³⁶ ».

C'est vers la fin de ce texte, que l'on considère généralement comme une apologie de la violence, que Sartre change de cap et que se manifeste l'ambivalence fondamentale de ses positions sur la violence, une ambiva-

32. *Ibidem*, p. 30.

33. Sartre ne cite pas Camus nommément, mais il fait nettement référence – entre autres – aux textes « Le socialisme des potences » et « Le pari de notre génération », tous deux parus en 1957 dans la revue *Demain*.

34. Sartre Jean-Paul, « Préface », *op. cit.*, p. 32.

35. *Ibidem*, p. 33.

36. *Idem*.

lence qu'a bien démontrée Ronald Santoni dans son récent ouvrage, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*³⁷. Il va sans dire que dans cette vision de l'unité infinie des réciprocités de tous les habitants de la planète, le besoin et la vulnérabilité physiques deviendraient des objets de reconnaissance et de considération réciproques. Si l'on considère ce que dit Fanon de la violence, on comprend que celle-ci a sa place dans le dépassement du colonialisme, mais il reconnaît également qu'elle s'accompagne d'un certain nihilisme, d'un esprit corrosif de négation absolue. Si Fanon argumente qu'il ne peut en être autrement dans de telles conditions, il prétend également que de telles conditions d'oppression doivent être entièrement dépassées afin que la vie sociale ne baigne plus dans la violence. Ce qu'il y a de remarquable dans la position de Fanon (plus forte sans doute que Sartre ne veut le reconnaître), c'est que *le corps lui-même devient historique précisément par une concrétisation des conditions sociales*. Le corps, rompu, réduit au silence, n'est pas un simple exemple de la condition de la domination coloniale; il en est l'instrument et l'effet. Une domination coloniale qui par ailleurs, sans de tels instruments et effets, n'existe pas. La destitution du corps n'est pas seulement un effet du colonialisme, où le colonialisme serait compris comme quelque chose d'antérieur, de séparé, une « condition » analytiquement et historiquement séparée du corps en question. Au contraire, *le corps est la vie animée, ou plutôt désanimée de cette condition historique, ce sans quoi la colonisation elle-même ne peut exister*. La colonisation, c'est la mort des sens, l'établissement du corps dans la mort sociale, comme un corps qui vit et respire sa potentialité comme mort et ainsi travaille, reproduit sa force au niveau somatique et affectif.

Il semblerait donc que tout effort de reconstruction de l'humain après l'humanisme, après la complicité de l'humanisme avec le colonialisme, inclure une conception des humains comme étant ceux qui peuvent mourir avant que leur corps ne meure, ceux qui connaissent la mort au cœur même de la vie. Si les humains sont de ces êtres qui dépendent pour respirer, se mouvoir et vivre, de conditions sociales, c'est précisément au niveau psycho-physique que Fanon redéfinit l'humain. Il s'agit là d'une psyché qui est écrasée par l'inessentialité et d'un corps restreint dans sa mobilité fondamentale. Il est des endroits où il ne peut se rendre, des phrases à la première personne qu'il ne peut habiter ou prononcer, il est des façons de se connaître ou de se maintenir comme « moi » qui lui sont refusées. Il ne se reconnaît pas comme étant le « vous » auquel s'adresse l'autre, si bien que quand il s'adresse à lui-même, il rate sa cible, vacillant entre la certitude de sa non-existence et une notion démesurée de sa puissance future.

37. Santoni Ronald, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Pennsylvania University Park, Penn State Press, 2003, pp. 67-74.

S'il émerge de cette situation un certain culte du masculinisme, la description que donne Fanon du fantasme de la puissance musculaire permet peut-être de l'expliquer. Trahissant ses propres alliances avec une classe européenne éduquée et un projet civilisationnel, Fanon parle de « l'indigène » algérien et dresse le portrait de ses circonstances psychologiques. Il décrit d'abord les faits de la restriction spatiale : l'indigène est parqué, il apprend qu'il est des endroits où il ne peut pas se rendre, cette limite de sa motilité spatiale le définit. Par conséquent, l'idée qu'il se fait de lui-même, et qui compense cette restriction, prend des formes hyperboliques :

C'est pourquoi les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs. Je rêve que je saute, que je nage, que je cours, que je grimpe. Je rêve que j'éclate de rire, que je franchis le fleuve d'une enjambée, que je suis poursuivi par des meutes de voitures qui ne me rattrapent jamais³⁸.

Fanon considère que cette hypermuscularité, cette capacité d'action surhumaine est compensatoire, impossible, fantasmatique, mais entièrement compréhensible dans de telles conditions. Quand il maintient que les opprimés rêvent de devenir le persécuteur, il nous donne une description psycho-sociale des fantasmes qui naissent dans de telles conditions. Il n'argumente pas forcément en leur faveur, même s'il s'opposera aussi bien à la non-violence qu'au compromis comme options politiques pendant la guerre d'indépendance, en 1961. Son argument est d'ordre stratégique : si les décolonisés choisissent la violence, c'est qu'ils sont déjà en plein dedans. La violence ne leur a pas été faite seulement par le passé ; ils continuent de la subir et elle constitue donc l'horizon de la vie politique. Il s'agit ainsi de saisir la violence et de la remanier. Fanon écrit : « Le problème se pose maintenant de saisir cette violence en train de se réorienter³⁹. » La violence n'est pas défendue ici comme mode de vie, et certainement pas comme une façon d'imaginer l'objectif normatif d'un mouvement social. C'est une instrumentalité au service de l'invention.

Certes, la question se pose de savoir si la violence peut rester de l'ordre du pur instrument ou si elle en vient à définir, à hanter, et à affliger la communauté politique qui se crée par des moyens violents. C'est là une question que ni Sartre ni Fanon ne pose. Que l'on veuille créer l'homme à nouveau, produire une communauté qui serait définie comme une unité infinie de réciprocités, ou accomplir la décolonisation, on est obligé de se

38. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 53.

39. *Ibidem*, p. 59.

demander si la violence continue de jouer un rôle dans ce que cela signifie de se créer soi-même, de créer une telle communauté, d'avoir pour objectif la décolonisation. Il semble évident que la violence disparaît quand on imagine une communauté définie comme une unité infinie de réciprocités, et la violence n'aurait pas forcément de rôle à jouer une fois accomplie une véritable décolonisation – si tant est qu'un tel objectif soit possible. C'est dans le cadre de la création de soi que le rôle de la violence est le plus difficile à comprendre. Sans doute est-il aisé de dire que ce n'est que dans des conditions de colonisation que la violence émerge comme le moyen clef par lequel l'homme se fait lui-même, et qu'en dehors de la colonisation, il n'y a plus besoin de moyens violents pour la création de soi. Cette position serait différente de celle qui veut que la négation violente soit le *modèle* de la création de soi, autrement dit, de la conception selon laquelle toute création de soi nécessite automatiquement la violence. Fanon dit clairement à la fin des *Damnés de la terre* que la tâche de la décolonisation est de créer ou d'inventer « un homme neuf⁴⁰ », un homme qui ne sera pas un simple reflet fidèle de l'homme européen.

— Peut-on penser l'invention de soi chez Fanon en dehors du concept de violence? Et si non, est-ce parce que la violence est rendue nécessaire par la colonisation, contexte qui limite ce que Fanon lui-même peut imaginer en 1961? Fanon laisse-t-il entrevoir, à la fin de son livre, la possibilité d'une nouvelle forme de création de soi? Et s'il ne peut la décrire précisément, est-ce parce qu'il n'est pas encore à un moment de l'histoire où elle peut être imaginée?

Ce qui semble clair, c'est qu'être colonisé, c'est être humilié en tant qu'homme, et que cette castration est insoutenable. C'est la femme du colonisé qui est violée ou traitée avec indifférence, et cela selon Fanon est une offense plus grave pour l'homme, pour le mari, que pour la femme elle-même. Rey Chow, entre autres, a déjà examiné le masculinisme qui parcourt l'œuvre de Fanon, et je ne vais pas m'y attarder ici⁴¹. Mais je souhaiterais souligner deux arguments qui nous indiquent une autre manière de penser. D'abord, il me semble que Fanon envisage le fantasme violent masculin comme étant compensatoire, ce qui suggère qu'il comprend la dimension fantasmatique de l'hyper-masculinisme. Il ne s'agit donc pas d'un idéal moral vers lequel les décolonisés devraient tendre, mais plutôt d'une composante qui motive la lutte pour la décolonisation. La distinction mérite d'être faite, puisqu'il s'ensuit que dans les conditions de la décolonisation, l'hypermasculinité comme idéal fantasmatique perdrait de sa force comme motivation compensatoire et comme modèle fantasmatique pour

40. *Ibidem*, p. 305.

41. Chow Rey, *Primitive Passions: Visuality, Sexualities, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema*, New York, Columbia University Press, 1995.

la création de soi. Un homme genré devrait traverser la rivière comme un simple mortel : la décolonisation ne promet pas de pouvoirs divins ; ou si elle en promet, c'est une promesse qu'elle ne saurait tenir.

Bien que Sartre fasse un usage restrictif du « vous » pour constituer et déconstituer son lecteur européen et pour séparer deux fratries différentes – celle des colonisateurs et celle des colonisés – Fanon propose une autre version de l'adresse directe qui dépasse cette opposition rigide et permet éventuellement de penser l'humain indépendamment de « l'homme ». Quand par exemple, à la fin de *Peau noire, masques blancs*, Fanon adresse une prière à son propre corps, « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge⁴² ! », il appelle de ses vœux une sorte d'ouverture qui serait à la fois corporelle et consciente. Il s'adresse à lui-même et cherche à se reconstituer en s'adressant directement à son propre corps. Comme s'il cherchait à contrer la mort-vivante psycho-affective qui caractérise l'expérience vécue des colonisés, Fanon souhaite provoquer de la part du corps une recherche ouverte. Dans la phrase qui précède, Fanon pose une nouvelle collectivité : « Nous aimerions que l'on sente comme nous la dimension ouverte de toute conscience⁴³. » Il ne demande pas la reconnaissance de son identité nationale ou de son genre, mais plutôt un acte collectif de reconnaissance qui accorderait à toute conscience un statut infiniment ouvert ou indéterminé. Et si Fanon ne pouvait anticiper ce que signifierait une telle reconnaissance universalisable pour les relations de genre, on devine néanmoins les conséquences de ses propos, lesquels étaient sans doute porteurs d'une vision plus radicale que celle que Fanon lui-même proposera, presque dix ans plus tard, dans *Les Damnés de la terre*. « Ô mon corps » – ce cri réalise une certaine réflexivité, une parole que l'on adresse à *soi-même*, à un corps qui n'est *pas*, justement, écrasé par sa non-essentialité, mais qui conditionne un certain questionnement, permanent et ouvert. Ce corps que Fanon implore en s'adressant à lui, il y voit comme une ouverture sur le monde et sur une collectivité radicalement égalitaire. Ce n'est pas à un dieu que Fanon adresse sa prière mais à un corps, un corps qui est caractérisé précisément par ce qu'il ne connaît pas encore. On retrouve sans aucun doute ce même moment à la fin des *Damnés de la terre*, malgré ce qui existe de différences profondes entre ces deux textes. À la fin des *Damnés*, Fanon ne sait pas encore quelle nouvelle version de l'homme sera inventée une fois la décolonisation accomplie. L'avenir est ouvert, et Fanon est loin de prétendre savoir ou de prescrire ce que l'avenir apportera.

Si je m'intéresse à la façon dont Fanon en appelle à son propre corps pour ouvrir à nouveau sur un monde et, plus radicalement, pour se

42. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, « Point/Essais », 1971, p. 222.

43. *Idem*.

joindre à d'autres en reconnaissant la « dimension ouverte » de toute conscience, c'est précisément parce que cet appel pose peut-être une alternative au masculinisme hyper-résolu de la violence anti-coloniale. Certes, Fanon écrit *Peau noire, masques blancs* neuf ans avant d'écrire *Les Damnés de la terre*, mais on peut peut-être lire ces deux textes côte à côte, et se demander en quoi consiste cette nouvelle invention de l'homme, ou même cette notion de l'humain. Après tout, l'appel aux armes et la critique du pacifisme et du compromis nécessitent pour l'instant que l'on n'envisage pas la conscience du policier, de l'Algérien blanc ou de l'officier du Gouvernement comme ayant une « dimension ouverte ». En effet, la violence envers l'autre *ferme* cette conscience, puisque selon la logique de la violence, la dimension ouverte de la conscience ennemie risque de fermer ma propre conscience. Selon *Les Damnés de la terre*, si je vis comme colonisé, alors je ne peux ouvrir ma propre conscience qu'en fermant celle de l'autre. C'est un combat de vie et de mort. Lorsque je fais violence à un Autre – à un autre qui m'opprime, qui représente cette oppression, ou qui en est le complice – à ce moment, alors, je crée un terrain pour m'inventer moi-même, mais aussi pour la création d'une nouvelle notion de l'humain, d'une notion qui ne dépendra pas de l'oppression et de la violence raciales ou coloniales.

À la fin de *Peau noire, masques blancs*, Fanon se parle à lui-même. Ce mode d'adresse n'est pas étudié dans la préface de Sartre, mais il constitue peut-être le plus insurrectionnel des actes de langage de Fanon, en ce qu'il constitue une allégorie de l'émergence de la capacité des colonisés à se constituer eux-mêmes, sans être conditionnés par une quelconque nécessité historique ou causale. Selon Fanon, ce n'est qu'en procédant à la reprise et à l'examen de soi que l'on peut donner naissance aux conditions idéales pour un monde humain. « Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre », écrit Fanon, « de sentir l'autre, de me révéler l'autre⁴⁴ ? » Cette phrase est tournée sous forme de question, et il semble que l'examen de soi implique automatiquement cette relation interrogatrice à l'Autre. Fanon rend la chose explicite quand il écrit, dans la phrase suivante : « Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi*⁴⁵ ? » On ne sait pas à ce stade si ce « Toi » désigne le colonisé ou le colon, ou s'il s'agit également d'une tentative d'atteindre l'autre, d'une relation, qui constituerait l'asservissement intentionnel du « Je » qui se trouve hors de lui-même, empêtré dans le monde des autres. L'examen de soi n'est pas simplement un tournant vers l'intérieur, c'est aussi un mode d'adresse : « Ô mon corps ». C'est un appel à sa propre vie corporelle, la restauration

44. *Idem.*45. *Idem.*

du corps comme base de la capacité d'agir, autant qu'un appel à l'autre ; c'est une apostrophe, un contact, facilité par un corps qui, pour de complexes raisons, s'engage à considérer toute conscience comme ayant une dimension ouverte. Si le corps l'ouvre sur un « vous », il l'ouvre d'une telle façon que l'autre, par des moyens corporels, devient également capable de s'adresser à un « vous ». Implicitement, dans les deux modes d'adresse, on trouve l'idée du corps qui, par son toucher, assure l'adresse ouverte non seulement de cet autre tactile mais de tout autre corps. En ce sens, il semblerait que prenne forme une recorporalisation de l'humanisme qui pose une alternative à la violence ou, paradoxalement, l'idée de l'humain auquel il prétend (et qu'il doit réfuter afin finalement de le réaliser). Contre l'idée qu'il ne peut y avoir de création de soi sans violence, Fanon illustre ici la vérité philosophique qu'il ne peut y avoir d'invention de soi sans le « vous », et que le « soi » est constitué précisément dans un mode d'adresse qui reconnaît sa socialité constitutive.

Quand Sartre écrit : « Qu'est-ce que ça peut lui faire, à Fanon, que vous lisiez ou non son ouvrage, c'est à ses frères qu'il dénonce nos vieilles malices... », il semble nous dire que nous ne pouvons pas lire *Les Damnés de la terre* à la lumière du « vous » auquel est destiné *Peau noire, masques blancs*. Il est vrai que dans la conclusion des *Damnés*, Fanon s'adresse à ses « camarades » et ses « frères ». Le « vous » sur lequel se termine le texte antérieur est désormais précisé et limité, mais on remarque que, même dans *Les Damnés de la terre*, Fanon ne leur demande pas de revenir à une identité ethnique ou nationale ; non, il leur demande de créer une nouvelle version de l'homme, et d'inaugurer ainsi une universalité qui n'a jamais été établie sur cette terre – damnée il est vrai. En effet, on ignore quelle forme prendra cet humain universel, si bien que l'ouverture de *Peau noire, masques blancs* – l'ouverture vers le « vous », facilitée par le corps – trouve un écho dans l'ouverture sur laquelle se termine le texte ultérieur. Même dans *Les Damnés de la terre*, il y a cette attente, somme toute, cette attente de l'invention, du nouveau, d'une ouverture qui dépend peut-être d'une violence antérieure, mais qui présuppose aussi sa résolution.

La demande qu'adresse Fanon au corps, sa demande que le corps s'ouvre et questionne, qu'il s'engage dans un effort et une lutte pour reconnaître la dimension ouverte de toutes les autres consciences corporelles, cette lutte pour une nouvelle universalité commence précisément, peut-être, là où finit la décolonisation. Cela voudrait dire, philosophiquement parlant, que *Peau noire, masques blancs* devrait en fait suivre *Les Damnés de la terre*. L'effort de « toucher » le « vous » ou le « Toi » dans *Peau noire, masques blancs* semble très différent du contact que constitue la négation violente. Quand Sartre fait référence à l'unité infinie des réciprocités de tous les

habitants du globe, il ne fait *pas* appel à la capacité qu'a chacun d'être violent mais plutôt aux besoins réciproques qu'implique le fait d'avoir un corps : besoin de nourriture, d'abri, de protection de la vie et de la liberté, de moyens de reconnaissance, de conditions de travail et de participation politique, sans lesquels nul humain ne peut émerger ni se maintenir. En ce sens, l'humain est de l'ordre de la contingence et de l'aspiration, il est dépendant et non encore réalisé.

On se souvient de cette réflexion tout à fait extraordinaire de Sartre dans un entretien avec Michel Contat en 1975, où il fait référence à l'idée que la « vie subjective » serait « offerte » et « donnée ». Dans la préface aux *Damnés de la terre*, Sartre ne peut pas s'adresser aux colonisés, ce n'est pas là sa place. Et pourtant, sans une telle adresse, comment une nouvelle politique de l'humain serait-elle possible ? Sartre semble savoir dans cet entretien tardif que l'avenir de l'humain est institué par un certain mode d'adresse qui réorganise le genre, ce qui rappelle Fanon, sa façon de s'adresser à lui-même et au « Toi ».

—
34 —
—

Nous livrons notre corps à tout le monde, même en dehors de toute relation sexuelle : par le regard, les contacts. [...] Si nous voulions exister vraiment pour l'autre, exister comme corps, comme corps qui peut donc perpétuellement être dénudé – même si on ne le fait jamais –, les idées devraient apparaître à l'autre comme venant du corps. Les paroles sont tracées par une langue dans une bouche. Toutes les idées devraient apparaître comme cela, même les plus vagues, les plus fugaces, les moins saisissables. Autrement dit, il ne devrait plus y avoir cette clandestinité, ce secret que certains siècles ont cru être l'honneur de l'homme et de la femme, ce qui me semble une sottise⁴⁶.

Bien que Sartre espère une transparence impossible, un tel idéal impossible maintient pour lui l'idéalité et la potentialité infinie du désir lui-même. Bien sûr, « l'honneur des hommes et des femmes » les tient dans des relations distinctes, articule et maintient cette différence, mais ce n'est pas tout. Si l'émasculatation est le signe de la déshumanisation, le masculin est donc la norme présomptive de l'humanisation. La norme différentielle ne peut à son tour que déshumaniser, si bien que si dans ces curieuses confessions ultimes, Fanon et Sartre reconnaissent tous deux qu'il y a un toucher et une façon de céder qui établit une relation au « vous », alors il semblerait qu'au lieu d'un conflit autour de la communauté mâle qui doit

46. Propos de Jean-Paul Sartre, recueillis par Michel Contat, *Le Nouvel Observateur*, 23 juin et 7 juillet 1975.

prévaloir, on trouve un pronom dont le genre est indéterminé, ouvert. C'est Hannah Arendt qui disait que la question « Qui es-tu ? » est à la base de la démocratie participative⁴⁷. C'est sur cette base que la philosophe féministe italienne, Adriana Cavarero, propose une réhabilitation du « tu » au cœur de la politique⁴⁸.

Le « vous » pourrait bien prendre la place de « l'homme » dans la recherche d'un humain au-delà de l'horizon constitué de l'humanisme. S'il existe une relation entre ce « vous » que je cherche à connaître, dont le genre ne peut être déterminé, dont la nationalité ne peut être présumée, et qui me fait abandonner la violence, alors ce mode d'adresse permet d'articuler l'espoir, non seulement d'un avenir non-violent pour l'humain, mais d'une nouvelle conception de l'humain où un toucher qui ne soit pas violent serait la précondition de cette constitution. ■

Traduit de l'américain par Ivan ASCHER

47. Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, « Agora », 1983, p. 235.

48. Cavarero Adriana, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, Londres, Routledge, 2000, pp. 90-91 : « Le 'tu' précède le *nous*, le *vous* et le *ils*. Le 'tu', et c'est symptomatique, est un terme qui n'est pas à sa place dans les développements modernes et contemporains en matière éthique et politique. Le 'tu' est délaissé par les doctrines individualistes, trop occupées à vanter les droits du *Je*, et le 'tu' est masqué par une forme kantienne d'éthique qui est capable seulement de mettre en scène un *Je* qui s'adresse à lui-même comme un 'tu' familial. Le 'tu' ne trouve pas non plus sa place dans ces écoles de pensée auxquelles s'oppose l'individualisme – lesquelles s'avèrent pour la plupart atteintes d'un vice moraliste, qui, afin d'éviter la décadence du *Je*, évite la contiguïté du *tu*, et privilégie les pronoms collectifs et pluriels. En effet, bon nombre de mouvements révolutionnaires (du communisme traditionnel au féminisme de sœurs) semblent avoir en commun un curieux code linguistique basé sur la moralité intrinsèque des pronoms. Le *nous* est toujours positif, le *vous* est un allié éventuel, le *ils* fait figure d'un antagoniste, le *Je* est inconvenant, et le *tu* est bien sûr superflu. »