

LA CONCEPTION DE L'HISTOIRE ET L'IMPORTANCE DE L'ESPACE CHEZ FRANZ FANON: UNE CONTRIBUTION DÉCOLONIALE AU MATÉRIALISME HISTORIQUE

LINA ALVAREZ

Abstract

This paper deals with the concept of history in the work of Frantz Fanon and sheds light on the contribution of this author to historical materialism. It examines three aspects: the critique that Fanon addresses to European Marxist theories that were based on the Hegelian comprehension of history; Fanon's comprehension of the social structure that reveals the existence of a plurality of temporalities; and the role that Fanon assigns to the spatial dimension in the (re)production and struggle against colonialism. This last element indicates the existence of a spatial turn accomplished by the Martinican psychiatrist before its time. Fanon sheds light on the existence of a plurality of histories, each one relatively independent, although intertwined with the others. Thus, he proposes a new conception of history that is radically decentered and, consequently, a new appreciation of alterity.

Introduction

Pour une compréhension matérialiste de l'histoire qui prenne au sérieux le rôle actif des altérités sans pour autant les réduire au Même ou sombrer dans l'affirmation d'un substantialisme ethnicisant, la pensée de Frantz Fanon est incontournable. Le regard critique qu'il adopte vis-à-vis des marxismes économiste et humaniste lui permet, en effet, de prolonger et approfondir les soupçons que des intellectuels de la diaspora africaine comme W. E. B. Du Bois et Aimé Césaire avaient déjà soulevés contre certaines conceptions du matérialisme historique construites durant la première moitié du XX^e siècle. Fanon, de son côté, reprend les idées de ces auteurs et parlant depuis la perspective des colonisés, s'attache à mon-

trer – en mobilisant des discours aussi divers que la psychiatrie, l’ethnographie, la philosophie et la littérature – la manière dont l’idéologie de la race a rendu possible la (re)production du système colonial. Ce faisant, il met en évidence les problèmes politiques et épistémologiques inhérents à l’historicisme qui minait non seulement le marxisme orthodoxe¹, mais encore les interprétations humanistes de l’histoire qui visaient à résoudre le mécanisme de l’orthodoxie marxiste. Mais Fanon ne se limite pas à mettre en évidence les limites des interprétations dominantes de son temps : on trouve également dans ses analyses sur les sociétés post-esclavagistes et coloniales une contribution théorique fondamentale au matérialisme historique dans la mesure où il soulève l’importance de la dimension spatiale pour une compréhension critique de l’histoire.

La première partie de cet article met en relief la critique que Fanon adresse à de telles conceptions, spécifiquement à travers l’analyse des problèmes qu’il décèle dans l’interprétation sartrienne de la Négritude. La deuxième partie de l’article montre la manière dont l’introduction de la race comme un élément déterminant dans la compréhension de l’espace social chez Fanon contribue à déconstruire le principe sur lequel repose toute compréhension historiciste de l’histoire, à savoir qu’elle n’a qu’une temporalité, unitaire et homogène. Enfin, la troisième partie examine le rôle de la dimension spatiale chez Fanon et ses implications pour le matérialisme historique.

1. L’historicisme marxiste en perspective décoloniale

La conception marxiste de l’histoire est complexe. À la suite des interprétations économistes du marxisme, notamment des vulgarisateurs de la Deuxième (1889–1914) et la Troisième Internationale (à partir de 1914), les intellectuels européens construisent de nouvelles formes de compréhension des thèses de Marx pour ainsi dépasser le mécanisme dans lequel sombrait cette pensée et qui lui enlevait toute puissance transformatrice. Parmi ces nouvelles interprétations on trouve une importante tendance consistant à revisiter la pensée hégélienne et son idée de l’histoire. Ainsi, Georg Lukács recourt à Hegel pour affirmer « la primauté de l’histoire sur l’économie, celle-là étant l’élément le plus significatif dans la mé-

¹ Le marxisme orthodoxe a eu différents porte-paroles en Occident, ceux-ci étant constitués et par la gauche officielle représentée par le Parti Communiste (intégrants de la Troisième Internationale), et par la gauche non-officielle représentée par des groupes trotskystes dont la *Socialist Labour League* et l’*International Socialist Organization*. Voir : Young Robert, *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres, Routledge, 2004, pp. 8–9.

thodologie du marxisme »². En France, la reprise de Hegel par Alexandre Kojève « institue la lutte du maître et de l'esclave en paradigme de lecture de l'histoire »³ et devient, au sein de la gauche française, la base anthropologique pour expliquer la lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat⁴. À son tour, Jean-Paul Sartre reprend cette lecture et s'efforce de construire une interprétation humaniste du marxisme, dissolvant la sociologie et l'économie dans l'Histoire⁵. Toutefois, ainsi que l'indique Robert Young à la suite de Louis Althusser, l'histoire n'a pas tant été une solution du marxisme que le problème même qu'il fallait résoudre⁶. Fanon s'en est très bien aperçu. En témoignent ses divers appels à se détacher des conceptions historicistes de l'histoire⁷, ainsi qu'à « distendre » le marxisme afin de comprendre et transformer la réalité coloniale⁸.

Significativement, dans les conclusions de ses deux grands ouvrages, Fanon insiste sur le besoin de dépasser le cadre historique construit depuis l'Europe. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952) il affirme : « La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes [...] c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis ma liberté »⁹. « Histoire » est écrit ici avec « h » majuscule et au singulier, car il s'agit de l'histoire de la civilisation européenne qui a laissé de côté les histoires des autres peuples et a essayé d'unifier le mouvement historique en imposant des hiérarchies à l'intérieur de l'humanité. Dans *Les damnés de la terre* (1961) il exprime de manière succincte le rapport entre une telle construction de l'histoire et la pensée hégélienne, notamment en faisant référence à la figure de l'*Esprit* :

² Notre traduction. *Idem.*, pp. 55–56.

³ Renault Mathieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, op. cit., p. 55.

⁴ Pöggeler Otto, *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985, p. 204 ; Young Robert, *White Mythologies*, op. cit., p. 3.

⁵ *Ibid.*, citant J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 81.

⁶ *Ibid.*, pp. 57–58.

⁷ Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 187 ; *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 303.

⁸ Fanon F., *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 43. Lorsque nous emploieront le terme « marxisme » dans cet article nous ferons référence au marxisme *historiciste* européen. Il est toutefois important de rappeler qu'il y a aussi au sein du marxisme européen tout un ensemble des pensées hétérodoxes qui proposent des alternatives conceptuelles. C'est le cas de Walter Benjamin. Le philosophe allemand reprend de la dialectique hégélienne la force du négatif tout en rejetant l'idée de réconciliation et de synthèse de l'*Esprit* pour ainsi résister à l'idée du progrès et d'histoire universelle. Voir : Benjamin Andrew, *Walter Benjamin and History*, A. Benjamin (Ed.), Continuum, London/New York, 2005, p. 8.

⁹ Fanon F., *Peau noire...*, op. cit., p. 187.

Voici des siècles que l'Europe a stoppé la progression des autres hommes et les a asservis à ses desseins et à sa gloire ; des siècles qu'au nom d'une prétendue « aventure spirituelle » elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. [...]

[N]ous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité a payé chacune des vicieuses de son esprit. [...]

C'est au nom de l'Esprit, de l'esprit européen s'entend, que l'Europe a justifié ses crimes et légitimé l'esclavage dans lequel elle maintenait les quatre cinquièmes de l'humanité¹⁰.

Le fond du problème des théories hégéliennes-marxistes se trouve dans leur historicisme qui consiste à poser l'histoire comme un tout rationnel et progressif, notamment à travers l'idée de la lutte des classes qui aurait pour *télos* la dictature du prolétariat puis l'instauration d'une société sans classes. Le problème pour Fanon est clair : ce type de théories définit l'histoire de l'humanité d'un point de vue concret – celui de l'Europe – qui se fait passer pour universel. Elles effacent ainsi la singularité des luttes et des formes d'oppression qui divergent de celles qui concernent le prolétariat en les faisant apparaître comme de simples moments ou transitions vers l'universel¹¹ ; effacement qui témoigne d'un réductionnisme qui reconduit les altérités au Même. En termes pratiques, cette tendance universaliste et historiciste du marxisme se traduit – à l'époque où Fanon écrit – dans l'idée du besoin des populations colonisées de parvenir à la construction d'une force prolétarienne en mesure de lutter contre la bourgeoisie afin d'instaurer un régime communiste, conduisant une aile du marxisme à retirer son soutien aux luttes indépendantistes africaines. Ce fut précisément le cas du PCF qui défendait l'idée d'une *Algérie-française* sous domination française¹². En prenant une telle position, le marxisme hégémonique ne faisait que s'éloigner des conditions matérielles données, s'empêtrant dans des abstractions qui n'étaient pas en mesure de transformer la réalité concrète de l'extrême violence coloniale¹³. Cependant, Fanon ne se limite pas à dénoncer l'usage idéologique de l'histoire à l'intérieur des discours qui s'écartaient ouvertement des luttes anticoloniales. Ses analyses doivent plutôt leur force au fait qu'il dégage les restes de colonialisme qui hantaient même les

¹⁰ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, pp. 301–303.

¹¹ Fanon F. citant Sartre Jean-Paul « Orphée Noir », in : *Anthologie de la nouvelle poésie nègre malgache de langue française*, in : *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 107.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, pp. 9, 13.

interprétations les mieux intentionnées, comme celle élaborée par l'« ami de la Négritude »¹⁴, Sartre.

En prenant comme cible de son analyse la compréhension sartrienne de l'histoire, le Fanon de *Peau noires, masques blancs* pratique ce que Maldonado-Torres nomme une *réduction décoloniale*¹⁵ et met ainsi en évidence les limites politico-épistémologiques d'une telle interprétation. Malgré son engagement et son soutien aux luttes anticoloniales africaines, Sartre continue à inscrire le problème racial et colonial dans ce qui était pour lui une histoire « plus large », celle du prolétariat. Revenons sur un bref passage dans lequel l'auteur parisien analyse la poésie de la Négritude qui nous permet d'avoir une idée de sa conception de l'histoire : « Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de *négritude* "passe", comme dit Hegel, dans celle – objective, positive, exacte – de *prolétariat*. [...] En fait, la négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique »¹⁶. Si Fanon rejoint Sartre dans l'idée que la Négritude doit être dépassée, il s'écarte pour autant de sa caractérisation des actions des poètes de la Négritude comme des expressions d'un *temps faible*, d'un moment négatif de la *véritable* dialectique, celle de la lutte de classes¹⁷. Le problème est clair : l'analyse sartrienne est symptomatique de l'universalisme dans lequel même les intellectuels européens les mieux intentionnés s'enfermaient et donc, de la fuite de la pensée du réel.

Poser le problème des luttes sociales en termes de « progression dialectique » revient à tomber dans un idéalisme qui conçoit l'histoire sous le prisme d'un temps continu et homogène et, par conséquent, à réduire les différentes formes d'oppression à un concept étroit de classe. Elle témoigne d'une incapacité à saisir le problème racial dans sa singularité propre, lequel – comme l'avait soulevé Du Bois déjà en 1940 – produit un « écart entre les travailleurs blancs et les noirs encore plus grand que celui existant entre les travailleurs blancs et les capita-

¹⁴ Fanon F, *Peau noire...*, *op. cit.*, pp. 108–109 ; Young Robert, *White Mythologies*, *op. cit.*, pp. 9, 160–161.

¹⁵ La *réduction décoloniale* désigne : « la transformation interprétative qui a lieu lorsque la colonialité est introduite comme un axe de réflexion dans l'analyse et l'évaluation d'une multitude de formes de vie culturelles, des institutions ou des discours critiques. [...] [E]lle est ce qui est laissé de côté par les approches qui ignorent leur propre rôle dans la dynamique du pouvoir et qui soutiennent le monde impérial. [...] La réduction coloniale conduit à la reconnaissance de la différence coloniale, rendant explicite, dans ce processus, les limitations épistémologiques des approches interprétatives dominantes ». Notre traduction. Maldonado-Torres Nelson, *Against War, Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 101.

¹⁶ Fanon F, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

listes »¹⁸. Fanon qualifie une telle position d'intellectualiste¹⁹, caractérisation qui peut être comprise au moins de deux manières : d'abord, comme une position qui juge en se plaçant dans une situation extérieure et supérieure à celle des personnes impliquées, alors que l'intellectuel qui cherche à comprendre le racisme devrait « essayer[r] de ressentir par le dedans le désespoir de l'homme de couleur en face du Blanc »²⁰ ; ensuite, comme une position qui dénote une incapacité de se détacher du rôle absolu donné à la méthode au moment d'approcher la réalité, en l'occurrence à la dialectique hégélienne.

La critique que Fanon adresse à Sartre se rapproche ainsi de *Misère de la philosophie* où Marx tache la compréhension dialectique de l'Histoire hégélienne d'une compréhension abstraite du mouvement historique. Ici l'auteur allemand remet en question la démarche de Pierre-Joseph Proudhon qui consiste à comprendre les phénomènes sociaux à partir du domaine purement abstrait de la théorie au lieu de s'attacher, d'abord, à comprendre les rapports sociaux tels qu'ils se déroulent dans la réalité. À travers une opération qui consiste à faire abstraction des singularités propres à ce que l'on veut comprendre, nous dit Marx, l'on finit par imposer le mouvement propre à la *raison pure*²¹ et donc par travailler avec des catégories purement logiques, elles-mêmes étant le résultat d'une praxis concrète et non l'expression d'une essence. L'histoire est ainsi conçue selon l'*idée* que l'on a du mouvement et du temps, et non pas selon les rapports sociaux réels et les temps que ceux-ci produisent. Et Marx de dire : « Comment, en effet, la seule *formule logique* du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres ? »²² Le problème pour Marx, comme pour Fanon, est double : d'abord, la dialectique hégélienne elle-même s'avère abstraite, car pour arriver à une conception *logique du mouvement*, il faut d'abord faire abstraction d'une série de caractéristiques qui sont conçues (arbitrairement) comme inessentiell²³. Ce qui dans le cas colonial se traduit par une considération de la discrimination ra-

¹⁸ Du Bois W. E. B., *Dusk of Dawn*, New York, Schocken, 1968, p. 205. Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 1955.

¹⁹ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de Proudhon*, p. 70 accessible en ligne http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/misere_philo/Marx_Misere_philo.pdf (27 septembre 2015)

²² Nous soulignons. *Ibid.*, p. 74.

²³ *Ibid.*, p. 71.

ciale comme étant de moindre importance. Ensuite, dans l'imposition de la même méthode aux différentes formes de réalité, celle-là devient un absolu²⁴.

N'est-ce pas exactement ce processus d'abstraction qui est à l'œuvre dans l'analyse que Sartre consacre à la poésie africaine ? En subordonnant la lutte contre le racisme à la lutte du prolétariat, ne renforce-t-il pas la logique hégélienne selon laquelle il faut rapporter les phénomènes à l'Idée, identifier le mouvement historique et réel avec celui de l'Esprit Absolu, rationnel ? Fanon s'est aperçu qu'en gardant la conception hégélienne de l'histoire, le marxisme demeurerait prisonnier d'un idéalisme dans lequel le prolétariat vient tout simplement occuper la place de l'Esprit Absolu. Par conséquent, ce dernier continuait à écrire l'histoire à partir du point de vue de l'Europe, celle-ci se plaçant comme le sujet de la méta-narrative de l'Histoire universelle.

Pour Fanon, de même que pour le Césaire de la *Lettre à Maurice Thorez*²⁵, les problèmes raciaux et coloniaux doivent être compris dans leur singularité propre au lieu d'être inscrits dans un processus qui, en réalité, est également singulier, mais qui par le biais d'une procédure illégitime est posé comme universel. Cette procédure – pour reprendre la formulation de Maurice Merleau-Ponty – consiste à « prendre un fait historique – la naissance du prolétariat et sa croissance – et faire de celui-ci le sens total de l'histoire »²⁶. L'incapacité du marxisme hégémonique à comprendre l'histoire comme une pluralité d'histoires locales où des aspects hétérogènes (comme la race et le genre) jouent des rôles déterminants dans la production du champ social, témoigne d'une impuissance à traiter « la différence et l'“altérité” non pas comme étant à ajouter à des catégories marxistes [dites] plus fondamentales [...], mais comme une dimension qui doit être dès le début omniprésente dans tout effort pour saisir la dialectique du changement social »²⁷.

Fanon a très bien saisi la contradiction qui minait la philosophie sartrienne : malgré le rôle fondamental que Sartre donne au contexte historique dans la configuration des sujets à travers son concept de *situation* et l'idée selon laquelle l'on

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ Rappelons la divergence entre, d'un côté, le Césaire membre du Parti Communiste Français (PCF) qui adhère à l'optique révolutionnaire *prolétarienne* sans établir une distinction claire entre le problème colonial et raciale et celui de la classe ouvrière comme le témoigne son *Discours sur le colonialisme* ; et de l'autre côté, le Césaire qui démissionne du PCF et adopte une perspective proprement postcoloniale. Ainsi que l'indique Renault, la *Lettre à Maurice Thorez* (1956) marque le point de rupture dans la pensée de l'auteur martiniquais. Renault Mathieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 25–28.

²⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Humanism and Terror* cité par Young Robert, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 59.

²⁷ Notre traduction. Harvey David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell Publishers, 1989, p. 355.

est toujours *pour les autres*, sa conception de l'histoire, qui dénote qu'il est un « hégélien-né »²⁸, laisse entrer par la fenêtre ce qu'il avait chassé par la porte, à savoir l'idée d'une essence humaine déterminée et d'une histoire qui se déroule indépendamment des actions concrètes des humains. En subsumant la lutte des hommes de couleur sous celle du prolétariat, Sartre oublie « que le nègre souffre dans son corps autrement que le blanc »²⁹ et cela parce que les conditions historico-géographiques dans lesquelles ces subjectivités émergent, diffèrent. La fuite de la pensée du réel se trouve même dans son « nouvel humanisme », car malgré son effort pour « substituer la conception des Lumières de l'homme comme une nature interchangeable par un "humanisme historique" qui conçoit "l'homme comme produit de lui-même et de sa propre activité dans l'histoire" », Sartre finit par faire de l'activité historique de l'homme européen l'activité de toute l'humanité³⁰. La raison de cette contradiction se trouve précisément dans son incapacité à « sacrifier son attachement à l'unité dialectique de l'histoire »³¹. De cette manière, Sartre tombe dans ce que Lewis Gordon appelle la *décadence disciplinaire*, soit l'incapacité de reconnaître les limites que toute méthode rencontre face à une réalité toujours dynamique, faisant donc de la discipline le monde³². Dès lors l'enjeu pour Fanon ne consiste pas simplement, comme pour Sartre, à sortir de l'interprétation économiste du marxisme en la remplaçant par un « humanisme historique », mais justement à contester l'idée selon laquelle l'activité historique d'une seule collectivité humaine (en l'occurrence européenne), puisse être conçue comme l'expression de l'essence historique de toute l'humanité³³.

Fanon ne se consacre pas à un travail archéologique consistant à dégager les origines philosophiques de cette idée de l'histoire. Toutefois, l'on peut dire à l'instar d'Henri Lefebvre, qu'il s'agit d'une compréhension calquée sur la conception que l'on a produite, durant la plus grande partie de la modernité européenne, de la conscience individuelle où le temps – linéaire et unitaire – prend la priorité sur la dimension spatiale en même temps que celle-ci est conçue comme étant détachée de celui-là.³⁴ De Descartes à Sartre, en passant par Kant, Hegel et Lukács, on a fini

²⁸ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 108.

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁰ Notre traduction. Young Robert, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 161.

³¹ Young Robert, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 10.

³² Gordon Lewis, « Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence », *Transmodernity*, 1/2, 2011, pp. 95–103, p. 98.

³³ Young Robert, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 161.

³⁴ L'idée abstraite de l'espace se retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre de R. Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2002, p. 50 et de Kant. I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par A. Renault, Aubier, Paris, 1997, B47, p. 126 ; Lefebvre H., « La production de l'espace », *L'homme et la société*, vol. 31, no. 1, 1974, pp. 15–32.

par construire une idée de l'histoire qui, pour reprendre les mots de Michel Foucault, la confond « avec les vieilles formes de l'évolution, de la continuité vivante, du développement organique, du progrès de la conscience ». ³⁵ Ainsi, on ne faisait qu'assimiler la matérialité des événements à la *représentation* de la conscience individuelle, laquelle trouve son unité grâce au temps. Le temps, en tant que forme de l'intériorité (Descartes et Kant) ou moyen de résolution des contradictions historiques (Hegel et hégéliens-marxistes), prend la priorité sur l'espace et s'érige en mécanisme d'affirmation d'une identité qui s'auto-pose comme universelle. Le résultat pour une analytique du champ social est néfaste : on efface la singularité des formes d'assujettissement et de résistance de telle sorte que l'on finit par croire que les mécanismes d'émancipation devraient toujours suivre le même schéma. Quels outils théoriques Fanon emploie-t-il pour échapper à un tel danger ?

2. La pluralité de temps : pour une compréhension complexe du tout social

La distension du marxisme que Fanon propose dans *Les damnés de la terre* est effectuée à travers la complexification de la compréhension du tout social qui témoigne de l'introduction d'une pluralité de temporalités ³⁶. Cette idée peut être décelée dans trois moments de l'œuvre fanonienne. D'abord, lorsque le psychiatre martiniquais montre le caractère matériel et actif des discours raciaux dans la (re) production du système colonial. Ensuite, lorsqu'il indique la différence entre la bourgeoisie des sociétés capitalistes et celle des sociétés coloniales. Enfin, dans les passages où il montre que malgré la transformation du colonialisme provoquée par les luttes indépendantistes, certains éléments racistes persistent et agissent de manière active, empêchant une véritable émancipation.

Les études fanoniennes ont largement démontré la manière dont l'auteur martiniquais complexifie les rapports de contradiction entre super et infrastructure lorsqu'il repense la notion de classe à l'aune de la question raciale ³⁷. Il suffit donc pour nous de signaler que, ce faisant, Fanon substitue l'idée d'une logique unitaire

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

³⁶ Nous suivons ici la proposition méthodologique d'Althusser et de Balibar selon laquelle « il faut interroger avec rigueur la structure du tout social pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le "devenir" de ce tout social est pensé ». Althusser Louis et Balibar Etienne, *Lire le capital*, Livre I, Paris, Maspero, 1965, p. 120.

³⁷ Bentouhami Hourya, « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », *Actuel Marx*, vol. 55, no. 1, 2014, pp. 99-118, p. 102.

et successive du temps, axé sur un pôle unificateur des variations³⁸, à une pluralité de sphères relativement indépendantes qui s'entrecroisent et se déterminent mutuellement. Pour Fanon, la distinction fondamentale n'est pas celle entre bourgeoisie et prolétariat, mais bien celle entre Blanc et Noir, colon et colonisé. Ce déplacement implique que le système colonial ne peut pas être expliqué exclusivement par les forces productives et les rapports de production, mais qu'il est impératif de prendre en compte en tant que forces matérielles actives les discours savants, les pratiques artistiques, et en général les domaines traditionnellement compris comme de simples épiphénomènes de l'infrastructure³⁹.

Toutefois, pour le psychiatre martiniquais, il ne s'agirait nullement de nier le rôle déterminant joué par l'économie dans la configuration du capitalisme, ni de laisser apparaître à sa place une idéologie raciste en apparence aussi autonome. Au contraire, de tels types de déplacements analytiques reviendraient à réintroduire le mécanisme. De manière similaire au Engels de la *Lettre à Joseph Bloch de 1890*⁴⁰, Fanon souligne plutôt l'entrecroisement continu entre l'économie et d'autres instances, même si celle-là conserve la primauté explicative *en dernière instance*. En effet, il considère que le racisme est la conséquence d'un système économique inhumain : « les histoires raciales ne sont qu'une superstructure, qu'un manteau, qu'une sourde émanation idéologique dévêtant une réalité économique »⁴¹. Plutôt que de vouloir *renverser* le modèle explicatif du marxisme orthodoxe, Fanon appelle à « une "réversibilité" fondée sur le recouvrement des frontières de (sous)race et de (sous)classe »⁴². La réalité coloniale met tout autant en évidence la complexité des rapports entre les différents domaines qui constituent le champ social que, par conséquent, les limites épistémologiques des modèles causaux qui supposent l'existence d'une linéarité structurale : « Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche »⁴³. De cette manière, Fanon montre une rela-

³⁸ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 167.

³⁹ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.* ; *Les damnés...*, *op. cit.*, pp. 211, 287 ; Fanon F., « Ici la voix d'Algérie... », in *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2011, pp. 53–82, pp. 53–58.

⁴⁰ Engels Friedrich, *Lettre à Joseph Bloch du 22 septembre 1890*, accessible en ligne URL : <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm> (17 août 2015).

⁴¹ Fanon F., « Antillais et Africains », in : *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte, 2001, p. 28 ; voir aussi *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 8 ; *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 66.

⁴² Renault Mathieu, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, thèse de doctorat en cotutelle de l'Université Paris 7 Denis Diderot et de l'Università degli Studi di Bologna, accessible en ligne URL : www.csprp.univ-paris-diderot.fr/IMG/pdf/mrenault-theseffanon.pdf (17 août 2015), p. 269.

⁴³ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 43.

tive autonomie des sphères qui composent la superstructure. Chacune de celles-ci travaille à sa propre manière l'espace social et les subjectivités et a, par conséquent, une temporalité et un rythme particuliers. La manière dont Fanon complexifie la structure du tout social se vérifie de manière encore plus profonde dans ses analyses sur la fonction de la classe bourgeoise en colonie.

À la différence de la conception marxiste de l'histoire qui suppose l'existence d'une classe bourgeoise mondiale et de la corrélatrice production à cette échelle du prolétariat, Fanon affirme qu'il existe une différence de nature entre la bourgeoisie des pays capitalistes et celle des pays (ex)colonisés. Si la bourgeoisie des sociétés industrielles a joué un rôle décisif dans l'exacerbation des contradictions, produisant en effet une accumulation de capital⁴⁴, dans les ex-colonies, la bourgeoisie « à la lettre ne sert à rien »⁴⁵ puisqu'elle n'est qu'une « sorte de petite caste aux dents longues, avide et vorace, dominée par l'esprit gagne-petit et qui s'accommode des dividendes que lui assure l'ancienne puissance coloniale »⁴⁶. Voilà pourquoi Fanon rejette comme stratégie mal posée la question soulevée au sein du marxisme à propos de la possibilité d'éviter ou non la phase bourgeoise dans les pays sous-développés⁴⁷. C'est que « la phase bourgeoise dans l'histoire des pays sous-développés est une phase inutile »⁴⁸, précisément parce que cette classe n'a ni la même nature ni la même fonction que dans les pays industrialisés. Une telle différence s'explique par le fait que le capitalisme n'est pas un système qui s'est développé de manière évolutive à travers des stades qui auraient été surmontés petit à petit, laissant de côté un mode de production pour se transformer en un autre. En réalité, « la lutte de classes en métropole implique [...] la reproduction (primitive) de la guerre de races dans les colonies »⁴⁹. Le capitalisme renvoie à un ensemble de systèmes qui coexistent et sont interdépendants les uns des autres⁵⁰.

L'histoire des sociétés industrielles et colonisées montre l'hétérogénéité des formes d'exploitation, ainsi que les logiques et les rythmes différents qu'elles suivent. D'où la thèse fanonienne selon laquelle le temps en colonie est un « temps mort »⁵¹. En effet, pour Fanon, malgré l'existence des formes d'exploitation dans les sociétés capitalistes, on peut y vérifier l'existence d'un rapport entre les êtres humains ne serait-ce que sous la forme du conflit bourgeoisie-prolétariat. Par

⁴⁴ *Ibid.*, p.168.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Renault Mathieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, op. cit., p. 166.

⁵⁰ Fanon F., *Les damnés...*, op. cit., p. 53.

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

contre, les sociétés coloniales se caractérisent par un *non-rapport*, résultat de ce que les études décoloniales appellent la « colonialité de l'être ». Ce concept désigne l'extrême violence qui déshumanise ceux et celles qui s'écartent des critères d'humanité imposés arbitrairement par le colon, produisant l'idée selon laquelle il y a deux mondes, chacun d'eux appartenant à des espèces différentes (humains et sous-humains) dont la ligne de partage serait infranchissable⁵². La mort du temps est donc l'expression d'un « [m]onde compartimenté, manichéiste, immobile, monde de statues »⁵³ qui entrave tout changement ; il est symptôme des pathologies de l'histoire.

La mise en évidence de la singularité et de l'irréductibilité des régimes coloniaux et post-esclavagistes n'implique pas pour autant la substitution d'une dialectique simple (celle de la Bourgeoisie-Proletariat) par une autre (celle du Colon-Colonisé). Ainsi que l'explique Guillaume Sibertin-Blanc, « loin de faire "surgir les véritables protagonistes", toute la narration fanonienne n'aura de cesse d'en complexifier les noms et d'en différencier les figures à travers les transformations des lignes d'antagonisme, avant comme après l'indépendance »⁵⁴. Or, il ne s'agit pas de nier la possibilité d'un progrès dans l'histoire humaine, mais d'insister sur son caractère partiel : les vies avant et après la colonisation diffèrent de manière fondamentale. Le récit fanonien montre le passage de la figure des colonisés comme spectateurs de l'Histoire, à celle d'humains qui décident de prendre leur futur en main par le moyen du « nationalisme global et indifférencié », puis à celle d'une prise de conscience sociale et économique par les colonisés⁵⁵. Mais, hélas, c'est à ce point que la lutte quotidienne montre aux damnés « qu'il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs » et « que certains colons ne participent pas à l'hystérie criminelle, [mais] passent de l'autre côté, se font nègres ou arabes et acceptent les souffrances, la torture, la mort »⁵⁶. Interpréter cette quotidienneté de la lutte qui disloque la conscience comme l'expression d'« une dialectique, déposant par son développement les positions initiales d'une conscience encore abstraite et indifférenciée » conduit à une simplification de la richesse du texte fanonien et entrave la compréhension de la manière dont celui-ci complexifie le rapport entre passé et présent⁵⁷. Par contre, lire ce passage en connexion avec

⁵² *Ibid.*, p. 40-53.

⁵³ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁴ Sibertin-Blanc Guillaume, « Décolonisation du sujet et résistance du symptôme. Clinique et politique dans *Les Damnés de la terre* », *Cahiers Philosophiques*, vol. 3, no. 138, 2014, pp. 47-66, p. 63.

⁵⁵ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁷ Sibertin-Blanc G., « Décolonisation du sujet... », *art. cit.*, p. 64.

le dernier chapitre des *Damnés de la terre* permet de voir la coexistence de deux temps différents : celui du temps narratif du processus de libération avec le temps « de rémanence, de fixation et d'après-coup »⁵⁸. Ici, Fanon fait une description détaillée des séquelles psychiques de la guerre d'indépendance algérienne chez les ex-colonisés et les ex-colons qui empêchent l'épanouissement et le comportement sain des hommes et des femmes dans la nouvelle société. Il va de même avec les passages qui montrent qu'au lendemain de l'indépendance en Algérie s'instaure un néocolonialisme et que ce sont ces mêmes nationaux qui s'exploitent entre eux. Ces éléments nous permettent de conclure que l'on ne retrouve pas dans *Les damnés de la terre*, comme Ato Sekyi-Otu le croit, une description de l'ascension des sujets colonisés, qui commencerait par leur esclavage et s'achèverait avec l'histoire de leur liberté⁵⁹. Le retour de la violence anti-coloniale sur le sujet qui avait initialement été la victime de la violence coloniale peut être expliqué à travers ce que Marx désignait par le terme, en apparence hégélien, « *aufgehoben* » ou « survivance ».

L'*aufgehoben* désigne le processus⁶⁰ suivant lequel l'idéologie d'un mode économique antérieur persiste dans une nouvelle société, intervenant activement dans celle-ci. La question des « survivances » chez Fanon, comme chez Marx, n'est pas la *négation de la négation* ou ce qui persiste après le processus dialectique de la négation à la manière d'une mémoire de ce qui a été [l'Esprit à un moment de son développement] et qui annonçait déjà le dépassement à une nouvelle étape du développement. Si chez Hegel, l'*aufgehoben* ne pose pas problème au développement, mais au contraire le rend possible et annonce les réussites du présent, chez Marx, ce qui persiste des modes de production antérieurs est plutôt ce qui entrave la libération humaine. Or, l'auteur martiniquais ne se limite pas à reprendre la thèse marxienne, à travers l'introduction d'une approche psychologique il l'actualise et la modifie. À l'instar de François Tosquelles et de Wilhelm Reich, Fanon considère que les processus inconscients ne sont pas détachés des conditions structurelles matérielles : la configuration de la structure psychique est le résultat des forces sociales in-corporées par les individus et, en retour, le champ social est constamment pétri par le domaine psychique⁶¹. Le domaine de la structure psychique opère d'une manière différente de celui du domaine socio-économique, celui-là, travaillant de manière peut-être plus subtile, mais aussi plus intense, suit en effet un

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Sekyi-Otu Ato, *Fanon's Dialectics*, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁰ L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 114–116.

⁶¹ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 8. On retrouve également cette idée chez Reich Wilhelm, *Psychologie de masse du fascisme*, P. Kamnitzer (trad.), Paris, Payot, 1972, pp. 41–46 ; et Guattari Félix, « Félix Guattari », *op. cit.*, p. 48.

rythme différent. Une telle persistance ne répond pas à l'existence d'une nature ou essence interchangeable. Ce qui demeure est l'idéologie, en tant que telle elle est de caractère matériel ; toutefois elle persiste parce qu'elle est ancrée dans la structure psychocorporelle des agents sociaux (nous y reviendrons). Penchons-nous sur la manière dont cette compréhension du tout social déconstruit la chronologie en tant que code théorique qui rend possible l'analyse de la *praxis* humaine de manière synchronique.

En montrant l'inexistence d'un rapport dialectique *simple* entre les éléments qui configurent la réalité sociale des colonies (car les différents niveaux du champ social sont des forces matérielles actives), ainsi que l'impossibilité de poser un sujet unique de l'Histoire qui déploierait son parcours téléologique dans celle-ci (le Prolétariat et même le Colon et le Colonisé), Fanon prouve le caractère fictif de l'Histoire en tant que tout progressif et rationnel et complexifie le rapport entre passé, présent et futur. D'après le psychiatre martiniquais, le passé ne peut pas être surmonté de manière simple, car les événements traumatiques qui y ont eu lieu continuent à agir dans le présent. Or, le passé ne se réduit pas à ce qui effectivement a eu lieu avec antériorité par rapport à un moment déterminé, il est aussi ce qu'on construit à partir du présent. Les théories de l'histoire euro-centriques opèrent précisément d'une telle manière lorsqu'elles font apparaître les populations « indigènes » comme des stades antérieurs de la civilisation occidentale dans une opération métonymique qui prend la partie pour le tout et parviennent à produire un ordre symbolique profondément pathologique. Or, la reconstruction du passé n'est pas exclusive d'une colonialité du savoir ; tout être humain opère de telle manière. Dans ce sens Fanon dit : « nos actes ne cessent jamais de nous poursuivre. Leur arrangement, leur mise en ordre, leur motivation peuvent parfaitement *a posteriori* se trouver profondément modifiés »⁶². Il ne s'agit donc pas de condamner le côté fictionnel de l'histoire, mais de dénoncer le « piège que nous tend l'Histoire »⁶³ selon lequel le passé est une objectivité détachée des incessantes (re)sémantisations, alors qu'en réalité celles-ci sont toujours à l'œuvre et continuellement en voie de transformation. L'auteur martiniquais donne comme exemple le cas d'un ex-militant de la cause anticoloniale qui avait posé une bombe dans un café des colons, causant la mort de dix personnes. Après l'indépendance, il rencontre des « ressortissants de l'ancienne nation occupante » qui saluaient la lutte de libération. Cet événement déclenche chez l'ex-militant une psychose réactionnelle, car il se demande « avec angoisse si parmi les victimes de la bombe il

⁶² Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 243.

⁶³ *Idem.*

aurait pu se trouver des gens semblables à ses interlocuteurs »⁶⁴. Comme l'explique Sibertin-Blanc :

le drame ne vient pas de ce qu'il [l'ex-militant] se serait mépris, leurré par un écran dissimulant les « véritables protagonistes » ; il vient de ce qu'il *ne s'était justement pas* trompé de protagonistes quand leur réalité avait pour noms « le colon », « le régime colonial », « le colonialisme », et jusqu'à ce que d'autres noms redistribuent ce qui est « véritable », donnent au « réel » d'autres visages, et racontent autrement le fait de ne plus se raconter d'histoires⁶⁵.

Il y a donc un enchevêtrement entre passé et présent : le passé hante le présent, en même temps que les conditions actuelles produisent une ré-sémantisation du passé en le transformant. De son côté, fabulé depuis le présent, le futur est ce qui peut contribuer à faire bouger l'histoire ou à la bloquer. Par exemple, dans le récit fanonien, l'idée selon laquelle l'Europe est le futur de l'humanité et qu'il faut en conséquence la rattraper, entrave l'action des colonisés et entraîne la mort du temps⁶⁶. Par contre, l'espoir de construire une nouvelle humanité et d'ouvrir un nouvel avenir déclenche le processus révolutionnaire anticolonial⁶⁷.

Si, en effet, revenir sur le passé s'avère indispensable dans le processus de libération des damnés, car c'est ainsi que ceux-ci peuvent prendre conscience de leur égale dignité, des injustices auxquelles on les a soumis, du caractère mythique des discours qu'on leur a imposés, il est vrai aussi que l'auteur martiniquais affirme le besoin de se détacher du passé afin de ne pas nourrir le ressentiment et la haine⁶⁸ et d'ouvrir la voie à un avenir plus humain. Pour ce faire, il devient nécessaire de faire un *saut*, de se détacher du poids de l'Histoire et de créer quelque chose de nouveau⁶⁹ : « Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la tour substantialiste du Passé. Pour beaucoup d'autres nègres, la désaliénation naîtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive »⁷⁰.

S'approchant du Nietzsche de la *Deuxième considération inactuelle*, Fanon considère qu'en dépit du fait que la mémoire soit nécessaire pour l'homme, elle

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Sibertin-Blanc G., « Décolonisation du sujet... », *art. cit.*, pp. 64.

⁶⁶ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, pp. 302-303.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39-40.

⁶⁸ À cet égard voir l'interprétation que Fanon fait de la Négritude. Malgré son importance dans la réappropriation du passé des colonisés, elle effectue une substantialisation et une idéalisation d'un passé inexistant ; par quoi, elle contribue à la formation d'un sujet mélancolique. Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 200 ; *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 98, 105.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

ne doit pas prédominer, car elle « est souvent la mère de la tradition. Or, s'il est bon d'avoir une tradition, il est aussi agréable de dépasser cette tradition pour inventer le nouveau mode de vie »⁷¹. D'où le rôle que Fanon accorde à l'art dans le processus de décolonisation⁷², ainsi que l'inscription qu'il fait explicitement de son ouvrage dans le projet énoncé par Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature ?*⁷³ d'une écriture politique à fins critiques, c'est-à-dire transformatrices. Tant Sartre que Fanon accordent un rôle politique à l'écriture en faisant de l'écrivain un médiateur qui contribue à la prise de conscience des conditions d'oppression pour ensuite les changer. L'écrivain va contre l'Histoire tout en contribuant au déroulement historique⁷⁴. Il ne serait donc pas inexact d'affirmer qu'en dépit du fait que le passé doit être pensé chez Fanon pour rendre possible l'avenir, la dimension temporaire qui prime est le présent, car premièrement il s'agit de transformer les conditions *actuelles* d'oppression, et deuxièmement c'est dans le présent que les autres formes du temps convergent, insistent.

Défaisant l'idée d'une classe universelle présente ou à venir, Fanon déconstruit du même coup l'idée d'une conscience de classe qui se déploie dans le temps et d'une histoire qui devrait suivre les mêmes phases partout. En découle l'impossibilité d'affirmer une unité de fins prédéterminée et donc de concevoir la nécessité de suivre le même processus partout pour atteindre la désaliénation des êtres humains⁷⁵. Si l'on suit la lecture qu'Althusser fait de la philosophie de Marx dans *Lire le Capital*, selon laquelle l'on retrouve déjà l'idée d'une pluralité de temporalités dans la pensée marxienne⁷⁶, l'on pourrait dire que les thèses de Fanon ne sont en réalité que le résultat d'une lecture attentive des textes de Marx⁷⁷. Or, Fanon introduit aussi une originalité lorsqu'il inclut l'espace comme un élément qui explique la pluralité même des temps⁷⁸.

⁷¹ Fanon F., *Frantz Fanon. Ecrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris, La Découverte, 2015, p. 235.

⁷² Voir à cet égard le chapitre IV des *Damnés de la terre*, notamment les analyses sur les conteurs d'épopées. Voir aussi : Gordon Lewis, « Fanon's decolonial aesthetics », in: *The Aesthetic turn in Political Thought*, New York, Bloomsbury Academic, 2014, pp. 91–112.

⁷³ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁴ Sartre J.-P., *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 104, 130; PNMB, p. 148.

⁷⁵ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 125 ; Worsley Peter, « Frantz Fanon et le lumpenproléariat », *Actuel Marx, Fanon*, no. 55, 2014/1, pp. 73–98.

⁷⁶ Althusser Louis et Balibar Etienne, *Lire le Capital*, *op. cit.*, notamment pp. 112–149.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁸ Lefebvre Henri, « La production de l'espace », *art. cit.*, Dussel montre pour autant comment le dernier Marx intègre le domaine géographique dans la théorie en déplaçant l'Europe comme centre de la révolution. Dussel Enrique, *El último Marx (1863–1882)*, México D. F., Siglo XXI, 1990.

3. Penser l'histoire à partir des espaces

Que le tournant spatial n'ait eu lieu en sciences sociales qu'à partir des années 1970 est une idée fausement et largement répandue. Si nous portons notre regard au-delà des épacentres de production intellectuelle, nous pouvons rapidement nous apercevoir que déjà au début du XX^e siècle certains intellectuels, traditionnellement mis de côté par l'historiographie de la pensée canonique, étaient en train d'effectuer un *spatial turn*. Parmi ceux-ci se trouve Fanon⁷⁹ qui avait été à son tour précédé par Du Bois et, dans le cadre du marxisme européen, par Gramsci⁸⁰. Pour en revenir aux données matérielles, concrètes, qui sont celles du système colonial, Fanon prend conscience de la nécessité d'inclure une perspective spatiale, de s'interroger sur la manière dont la distribution de l'espace a fini par construire certains types de subjectivités et, en retour, sur la façon dont les idées sur l'espace ont produit une certaine organisation de la société. Sekyi-Otu qualifie avec raison cette analyse critique de structuration du champ social de « topologie des rôles et des relations »⁸¹. Toutefois, prendre au sérieux l'espace signifie chez Fanon, d'un côté, s'interroger sur l'effet que la géographie a dans la configuration des relations de pouvoir, et de l'autre, prendre position, ancrer la perspective à partir de laquelle l'on parle dans un endroit qui n'est jamais un espace abstrait mais l'endroit où des personnes en chair et en os existent.

3.1 L'espace... élément aliénant ou émancipateur ?

Dans *Les Damnés de la terre*, après avoir fait une brève description de la division dualiste du monde colonial, Fanon constate l'importance d'analyser la distribution spatiale produite par les relations de pouvoir afin de pouvoir saisir leurs transformations, leurs effets et, bien entendu, ébaucher des formes de résistance :

⁷⁹ Saïd Edward, « Travelling Theory reconsidered », in: *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press Cambridge – Massachusetts, 2000, pp. 436–452, p. 446 ; Harvey David, *The Condition of Postmodernity*, op. cit., p. 355 ; Young Robert, *White Mythologies*, op. cit., p. 7.

⁸⁰ Gilroy Paul, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 113, 138. On trouve également chez Gramsci un effort théorique pour penser l'histoire de manière décentrée, d'après les conditions géographiques et, donc, de traduire le marxisme d'un lieu à l'autre. À cet égard voir « Quelques thèmes de la question méridionale » (1926), in : A. Gramsci, *Œuvres politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Robert Paris, vol. 3, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1980, pp. 329–356.

⁸¹ Sekyi-Out Ato, *Fanon's dialectics*, op. cit., p. 80.

Sans doute est-il superflu, sur le plan de la description, de rappeler l'existence des villes indigènes et de villes européennes [...] 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 réorganiserait la société décolonisée⁸².

En opposant le niveau purement descriptif de l'arrangement du territoire colonial (niveau superficiel) à une conception de l'espace qui rend possible la saisie des rapports de pouvoir coloniaux (niveau plus profond), Fanon exprime un critère méthodologique. Désormais, l'espace ne peut plus être abordé comme un élément accidentel, objet purement discursif, mais comme une dimension qui doit nécessairement être approchée de manière concrète afin de comprendre la société, car elle permet d'expliquer la production d'une structure sociale donnée. L'espace est producteur. En effet, Fanon constate que le système colonial n'a été rendu possible que grâce à une série d'opérations effectuées sur et dans l'espace. Au niveau symbolique le colonialisme construit l'espace européen comme étant supérieur, incitant l'« indigène » à désirer son appartenance à cet endroit⁸³. Cette idéalisation de la métropole dans la (re)production du système colonial est pour Fanon si importante qu'il ajoute aux critères marxistes pour définir la classe dirigeante (le succès économique), des critères géographiques : « Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni les comptes en banque qui caractérisent d'abord la "classe dirigeante". L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, "les autres" »⁸⁴. Au fétichisme de la marchandise dont parle Marx, Fanon superpose un fétichisme de l'endroit d'origine du colon, du Blanc. Cette construction de l'espace n'est pas limitée à la dimension symbolique, elle commence par le pillage et l'appropriation violente, réelle, des territoires des populations autochtones, dont découle une division dichotomique de la géographie locale, nationale et mondiale imposée par l'européen. La division mondiale est mise en évidence dans la distinction *centre-périphérie* ou *Nord-Sud* ; la division nationale dans la distribution géopolitique *métropole-territoires d'Outre-mer* ; et la division locale entre *ville et quartiers des indigènes* et *villes et quartiers européens*⁸⁵. De plus, cette division implique une hiérarchisation des endroits de provenance et

⁸² Nous soulignons. Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 41.

⁸³ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 41.

la matérialisation de celle-ci dans la pauvreté des espaces habités par les colonisés et la richesse des endroits peuplés par les colons⁸⁶.

Mais Fanon ne se limite pas à montrer que l'espace n'est pas homogène. Il effectue un pas de plus en montrant la façon dont cette distribution de l'espace finit par être intégrée dans la structure psychocorporelle des individus. C'est que l'espace est à la fois produit (par les rapports humains) et producteur (des subjectivités). Aimé Césaire semble être la source d'inspiration de Fanon lorsque ce dernier revient sur la description que le poète martiniquais fait dans *Cahier d'un retour au pays natal* pour montrer le rapport entre géographie et psychisme. Rappelons que Césaire commence son poème par une description lourde, oppressante, du paysage martiniquais qui est le reflet direct de l'état d'esprit de ses habitants : l'inanité, le désespoir face à des rêves avortés, l'ennui⁸⁷ sont mis en rapport avec « cette ville plate – étalée, trébuchée de son bon sens, inerte essoufflée sous son fardeau géométrique de croix éternellement recommençant »⁸⁸. Et Fanon de reprendre cette description pour confirmer qu'à cette géographie « véritablement plate, échouée »⁸⁹, correspond effectivement chez le Noir le sentiment d'emprisonnement et son désir de briser les frontières. Ainsi, « à l'annonce de son entrée en France [le Noir] jubile et décide de changer. D'ailleurs, il n'y a pas de thématization, il change de structure indépendamment de toute démarche réflexive »⁹⁰.

La production de l'espace colonial qui à son tour produit les subjectivités du colon et du colonisé s'effectue à travers une certaine opération sur le corps. Lecteur de Merleau-Ponty, Fanon sait que l'espace et les habitudes que les hommes et femmes y développent marquent la corporéité et déterminent la communication qu'ils entretiennent avec le monde⁹¹. Toutefois, Fanon dépasse le philosophe français en montrant que l'espace n'est pas neutre et apolitique, mais au contraire qu'il est à chaque fois produit et transformé d'après les forces qui composent le champ social⁹². Cet espace modèle la structure corporelle (Fanon parle plutôt d'un *schéma historico-racial* qui devient un *schéma épidermique racial*) et, en retour, le corps intervient dans celui-ci⁹³. L'espace colonial est en effet produit à travers la limitation du mouvement des colonisés, imposée tant par le biais de l'ordre

⁸⁶ *Ibid.*, p. 42–43.

⁸⁷ Césaire Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 17.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁹ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁹¹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. xiii, 104.

⁹² Bentouhami Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, vol. 3, no. 138, 2014, pp. 34–46.

⁹³ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 90.

symbolique que par le biais de l'ordre du réel : « La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites »⁹⁴. Toute une série de mécanismes sont mis en œuvre : depuis le regard qui méprise le dit indigène et les instruments juridiques qui divisent l'espace, jusqu'à la force policière et les symboles qui démarquent les frontières⁹⁵. Par exemple, le mépris et la conduite agressive du colon vis-à-vis de la femme Algérienne voilée produisent chez elle des comportements réactionnels qui limitent sa mobilité et entravent un rapport non aliéné avec l'espace :

La femme [algérienne, voilée], surtout celle des villes, perd en aisance et en assurance. Ayant à domestiquer des espaces restreints, son corps n'acquiert pas de mobilité normale en face d'un horizon illimité d'avenues, de trottoirs dépliés, de maisons [...] Cette vie relativement cloîtrée et aux déplacements connus, répertoriés et réglés, hypothèque gravement toute révolution immédiate⁹⁶.

Tenant compte de la compréhension fanonienne de la structure psycho-corporelle, ainsi que de son idée de l'espace comme dimension productrice, nous concluons que la division dualiste de l'espace (qui est le reflet de la division manichéenne de l'espace symbolique) contribue à la formation chez le colonisé d'une « double conscience » (le fait de se percevoir à travers le regard et les critères imposés par l'autre). Les commentateurs de Fanon ont expliqué avec raison la double conscience comme le résultat à la fois d'un régime épistémologique dans lequel le Noir est considéré comme un problème⁹⁷ et d'un régime concret de visibilité⁹⁸. Nous voudrions simplement en signaler un troisième élément : la production d'un régime spatial qui lui fait ressentir qu'il est de trop.

Et pourtant l'espace n'est pas en tant que tel aliénant. La force émancipatrice de l'analyse de Fanon se trouve dans l'appel qu'il fait à construire un nouveau rapport avec celui-ci. Dans *L'Algérie se dévoile*, Fanon montre par exemple, comment la révolution algérienne n'a été possible que grâce à une série de choix stratégiques qui introduisent les femmes dans la lutte anticoloniale et qui passent, certes, par une action de réappropriation de leurs corps, mais aussi par un autre rapport

⁹⁴ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁶ Fanon F., « L'Algérie se dévoile », in : *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2011, p. 31.

⁹⁷ Gordon Lewis, *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 88.

⁹⁸ Bentouhami Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », *op. cit.*

à l'espace. Ainsi, la jeune Algérienne habituée à restreindre ses mouvements dans la ville arabe, maintenant « à découvert est lancée dans la ville du conquérant »⁹⁹. La femme Algérienne s'affranchit des limites de l'espace de sa maison pour accomplir une mission qui la conduit non seulement dans les quartiers des colons, mais aussi dans d'autres villes. Le rapport à l'espace est donc transformé d'après une situation concrète. Le périmètre de déplacement de l'Algérienne s'élargit, en même temps que les espaces sociaux sont transformés : de lieux de fuite destinés à échapper à l'occupant, ils deviennent des endroits permettant d'entretenir la révolution. Il résulte de cette réappropriation de l'espace que les rapports entre hommes et femmes, fille et père, mari et épouse sont également modifiés¹⁰⁰.

De même, la désaliénation de l'intellectuel colonisé se produit à travers une rencontre de celui-ci avec le peuple, rencontre qui doit être prise dans son sens le plus matériel possible : les militants algériens qui habitent la zone urbaine, persécutés par les forces de l'ordre, se voient contraints de fuir à la campagne et de se réfugier chez les paysans¹⁰¹. Ainsi, les intellectuels qui auparavant s'attardaient aux discussions abstraites parviennent à voir « la grande, l'infinie misère du peuple »¹⁰² et découvrent la *géographie* de la faim¹⁰³ qui martèle leur pays. De cette manière Fanon établit un rapport d'immanence entre conscience et territoire, étant donné que la nouvelle prise en compte de l'espace géographique génère une transformation de la manière dont les individus perçoivent les problèmes politiques et, de manière générale, une modification du sujet lui-même à part entière. Il renverse, par conséquent, le modèle hégélien-marxiste en accordant la primauté explicative, non pas à la conscience et à l'histoire, mais à la géographie en tant que condition de possibilité historique de ces personnages qui composent la singulière tragédie coloniale : le colon et le colonisé, le Blanc et le Noir. Les analyses que l'auteur martiniquais dédie au rôle de l'espace dans le maintien et renversement du système colonial, amorcent du même coup son introduction de la dimension spatiale comme un élément nécessaire à la création d'une épistémologie décoloniale.

⁹⁹ Fanon F., « L'Algérie se dévoile », *art. cit.*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰¹ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰² *Ibid.*, p. 123.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 95.

3.2 La fracture épistémique spatiale

S'écartant de ce que Santiago Castro-Gómez appelle une « épistémologie du point zéro », Fanon opère une « fracture épistémique spatiale »¹⁰⁴ qui consiste à ancrer le discours dans un territoire concret (celui des ex-colonies), ainsi qu'à rendre explicite la perspective depuis laquelle il parle. Il met ainsi en évidence le fait que la pensée a non seulement une dimension temporelle, mais également géo-politique et, par conséquent, que le lieu d'énonciation à partir duquel l'on construit les savoirs a une incidence sur la manière dont on comprend le phénomène à connaître¹⁰⁵. Si le marxisme historiciste tombe dans des réductionnismes, en concevant l'espace soit comme un simple réceptacle homogène dans lequel viennent se loger les constructions humaines, soit comme un pur produit du temps ou de l'Histoire, une épistémologie décoloniale doit reconnaître que « les dimensions de l'espace et du temps ont une importance et qu'il y a de véritables régions d'action sociale, des territoires réels et métaphoriques ainsi que des espaces de pouvoir qui deviennent vitaux en tant que forces organisatrices du capitalisme »¹⁰⁶. Ce geste est d'emblée politique puisqu'il implique, tout d'abord, de faire entendre les voix de ceux que l'on avait rendu inaudibles (les « autres » de l'Europe), de telle sorte qu'il devient un mécanisme pour reconstruire les puissances politiques écrasées par la domination coloniale. Ensuite, il permet de poser de nouveaux problèmes qui demeuraient cachés ou étaient rendus invisibles par les discours issus des centres du pouvoir.

Toutefois, reconnaître que l'espace à partir duquel on parle influence la pensée n'implique pas d'affirmer l'existence d'une distribution naturelle de la pensée... « L'ultime leurre du colonialisme serait de faire croire à la possibilité d'une épistémologie indigène radicalement autre »¹⁰⁷. C'est dans une telle erreur que tombent malheureusement certains auteurs décoloniaux qui voient jusqu'à chez Marx un auteur colonialiste et considèrent la pensée des non-Européens comme étant d'emblée décoloniale, en soi résistante. « Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi "malade" que celui qui les exècre »¹⁰⁸ déclare Fanon. Toute l'œuvre de Fanon témoigne au contraire du fait qu'il n'y a pas de droit de propriété sur la pensée,

¹⁰⁴ Mignolo Walter, « Frantz Fanon y la opción de colonial: el conocimiento y lo político », in: Fanon F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 309–326, p. 309.

¹⁰⁵ Grosfoguel Ramón, « Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: "fases superiores" del eurocentrismo », *Universitas humanística*, vol. 65, no. 65, 2008, pp. 15–26, p. 17.

¹⁰⁶ Notre traduction. Harvey David, *The condition of Postmodernity*, op. cit., p. 355.

¹⁰⁷ Ajari Norman, *Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Thèse de doctorat de l'Université de Toulouse Jean-Jaurès, inédit, 2014, p. 21.

¹⁰⁸ Fanon F., *Peau noire...*, op. cit., p. 6.

bien qu'il y ait des endroits de provenance qui laissent leurs traces dans celle-ci. Véritable pensée de la « décloison » du monde, l'ouvrage fanonien vise – comme l'explique Achille Mbembe – à « lever les clôtures [qu'elles soient physiques, imaginaires ou symboliques] de telle manière que puisse émerger et s'épanouir ce qui était enfermé »¹⁰⁹.

Dans ce sens, nous pouvons interpréter le deuxième usage que Fanon fait du terme « Histoire » avec un grand « h » pour désigner ce qui produira la décolonisation¹¹⁰ comme l'expression d'un effort pour continuer à penser dans le cadre d'une histoire du monde, quoique de manière radicalement décentrée. Le terme « Histoire » prend donc un nouveau sens : s'écartant de l'historicisme, il désigne désormais la reconnaissance de l'existence d'une pluralité de groupes humains qui produisent des formes de vie différentielles et une multiplicité de centres qui s'entrecroisent et qui appartiennent à *un même monde* : celui de la réalité humaine. De manière similaire à Marx, Fanon considère que l'humain n'est que l'ensemble des *rappports* historiquement construits. Voilà pourquoi il affirme que lorsqu'un seul homme est dénigré, déshumanisé, humilié, toute l'humanité est affectée : « Chacun de mes actes engage l'homme »¹¹¹. Dès lors, si une des tâches de la pensée est de construire une *Histoire universelle* cela ne peut signifier, d'un côté, que « cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes »¹¹² ; et de l'autre, que « c'est du monde entier que nous sommes les héritiers. En même temps, le monde – et donc cet héritage – sont à créer. Le monde est en création et nous avec »¹¹³.

En guise de conclusion

La conception de l'histoire qu'on décèle dans l'œuvre fanonienne peut être comprise comme un projet à la fois d'approfondissement conceptuel (pour la définition du système colonial qui doit désormais être pensé en termes de race et d'appartenance à un territoire et plus seulement en termes de classe) et épistémologique (pour l'analyse concrète des formes d'aliénation et d'émancipation de groupes sociaux qui doit désormais tenir compte du temps comme dimension plurielle déterminée par les endroits dans lesquels les rapports sociaux se produisent).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹¹⁰ Fanon F., *Les damnés...*, *op. cit.*, p. 40.

¹¹¹ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 71.

¹¹² Fanon F., « Racisme et culture », *art. cit.*, p. 51.

¹¹³ Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 70-71.

Ce geste épistémologique ne doit pas être confondu avec un appel à construire un particularisme naïf qui dénierait le rapport entre les différents endroits ou la possibilité de déceler une logique des mécanismes de pouvoir à l'échelle mondiale. En réalité, le défi pour le chercheur matérialiste est redoublé : prendre au sérieux le rôle du temps et de l'espace implique de considérer les espaces géographiques comme « les espaces de différences innombrables et d'altérités qui doivent être comprises en elles-mêmes et selon la logique globale du capitalisme »¹¹⁴.

Nous considérons que la sociogenèse constitue un vrai outil analytique pour accomplir ce projet, car il s'agit d'une nouvelle manière d'aborder l'histoire. Assemblage des approches psychologique et matérialiste, la sociogenèse ne reconduit pas les événements historiques à des structures idéalistes dites universelles et atemporelles, ni à la simple structure économique. Elle demande un œil clinique en mesure de *diagnostiquer* l'actualité et de déchiffrer dans les corps les symptômes qui résultent des forces non seulement historiques, mais encore géo-politiques. De plus, la sociogenèse ne vise pas à établir de centres définitifs, mais à « multiplier les connexions, diversifier les réseaux et humaniser les messages »¹¹⁵ à travers un travail de provincialisation de l'Europe. Enfin, elle défait les identités fermées, en indiquant leur caractère fictif¹¹⁶ et le fait qu'elles sont toujours traversées par une multitude de voix. Bref, la sociogenèse s'avère être une méthode à la fois *destructrice* d'un passé qui semble être déterminant et qui fixe les humains dans des positions aliénantes, et *productrice* d'un futur radicalement différent qui demande la re-création d'un monde habitable par tous et toutes.

Lina Alvarez est doctorante en philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Titulaire d'un mandat « Aspirant » au F.R.S-FNRS, elle mène ses recherches sur la pensée décoloniale et tout particulièrement sur l'œuvre de Franz Fanon.

E-mail : lina.alvarez@uclouvain.be

¹¹⁴ Harvey David, *The Condition of Postmodernity*, op. cit., p. 355.

¹¹⁵ Fanon F., *Les damnés...*, op. cit., p. 303.

¹¹⁶ « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » Fanon F., *Peau noire...*, op. cit., p. 187.