

**FRANTZ FANON LECTEUR DE KARL MARX :
REVOLUTIONÄRE PRAXIS ET SOCIOGENÈSE**

LINA ALVAREZ

Abstract

The thought of Karl Marx (1818–1883) is one of the most important influences that we may find in the work of Frantz Fanon (1925–1961). However, the Afro-caribbean psychiatrist does not merely apply the thesis of Marx in a manner that we may qualify as dogmatic. Instead, he gives them a new usage, a usage that is determined by the situation that he is trying to understand and transform, that is, the colonial societies and the processes of decolonization of the second half of the 20th Century. In this paper we will address the relationships between the eleventh these of the *Theses on Feuerbach* (1845) (a work that is explicitly quoted by Fanon in *Peau noire, masques blancs*), and the critic of human sciences elaborated by Fanon. Even if *Fanonian studies* have not ceased to recall the relation between these two authors, they have nonetheless not questioned the connections between the philosophy of *praxis* (that is a *revolutionäre Praxis*) of the German intellectual, and the *sociogenèse* of Fanon. It is therefore by rendering visible this connection that this paper aims to contribute to the discussion on Fanon's Marxism.

1. Introduction

La pensée de Karl Marx (1818–1883) est l'une des plus importantes influences que l'on trouve dans l'œuvre du psychiatre et militant martinico-algérien, Frantz Fanon (1925–1961). Pourtant, Fanon ne se limite pas à appliquer de manière dogmatique les thèses marxistes, il s'attèle plutôt à leur donner un usage adapté à la situation qu'il essaye de comprendre et de transformer, en l'occurrence, les sociétés coloniales et les processus de décolonisation de la deuxième moitié du XXe siècle. Cette manière de procéder l'amène à produire des déplacements très originaux par rapport aux interprétations orthodoxes du marxisme qui ont cours

à son époque¹ et, dès lors, à raviver les écrits de Marx ; c'est-à-dire, à leur actualiser afin de les rendre opératoires dans une conjoncture historique concrète. Ainsi, par exemple, il déplace la compréhension des problèmes sociaux à partir de la seule théorie des classes, pour inclure le problème de la racisation et la question sexuelle comme déterminants dans le processus d'aliénation des hommes et des femmes. Il montre également l'importance pour les pays du tiers monde d'inclure, dans le processus révolutionnaire, des groupes traditionnellement exclus des théories marxistes comme la paysannerie et le *lumpenprolétariat*². Finalement, ses analyses du pouvoir colonial lui permettent de mettre en évidence que le domaine de la culture n'est pas le simple reflet de la structure économique, mais au contraire, que la domination des colonisés présuppose une colonisation des savoirs qui sert à produire et à moduler le désir tant des colons que des colonisés.

Dans cet article, nous allons aborder le rapport entre la onzième des *Thèses sur Feuerbach* (1845), citée explicitement par Fanon dans son œuvre *Peau noire, masques blancs*, et la critique des sciences humaines développée par ce même auteur. Cette critique s'adresse aux sciences humaines de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, notamment à la psychanalyse de Sigmund Freud et Gustav Jung, à l'ethnopsychiatrie d'Octave Mannoni, aux discours historicistes qui concevaient l'histoire comme un tout homogène, progressif et linéaire ; enfin, elle réfute les théories criminologiques et médicales selon lesquelles il y a chez les Algériens une tendance biologique à la criminalité. L'analyse de la pensée de Fanon nous conduira à mettre en évidence que l'auteur martiniquais ne rejette pas simplement les sciences humaines, mais montre le besoin de transformer leur usage pour faire de celles-ci des outils pour l'émancipation des damnés.

S'il est vrai que les études fanoniennes n'ont cessé de souligner le rapport entre Fanon et Marx, il nous semble cependant que l'on n'a pas rendu explicite le rapport entre la philosophie de la *praxis* (qui est une *revolutionäre Praxis*) de l'Allemand et la *sociogenèse* de Fanon. En établissant le rapport entre ces deux penseurs sur ce point spécifique, cet article cherche à contribuer à la discussion autour du marxisme de Fanon. Pour ce faire, dans la première partie, nous expliciterons la manière dont nous comprenons la onzième thèse de Marx, ce qui exigera sa mise en rapport avec les thèses qui la précèdent. La deuxième partie sera dédiée à la

¹ Celles des vulgarisateurs de la Deuxième Internationale (1899–1914) et de la Troisième Internationale (1919). Bentouhami Hourya, « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », in *Actuel Marx. Frantz Fanon*, n° 55, 2014, pp. 99–118, 109.

² À cet égard voir : Worseley Peter, « Frantz Fanon et le lumpenprolétariat », in *Ibid.*, pp. 73–98 ; Renault Mathieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 151–155.

manière dont Fanon intègre cette thèse à sa propre pensée, notamment en ce qui concerne sa critique des sciences humaines. Finalement, nous esquisserons l'approche que le psychiatre propose pour décoloniser les sciences humaines : la sociogénèse. Avant de commencer, une remarque nous semble pertinente : l'analyse que nous proposons est de l'ordre de l'histoire des idées. Elle vise à rendre explicite l'influence et l'originalité de la pensée de Fanon par rapport aux thèses marxistes dans un contexte géo-historique concret qui est celui des années cinquante et des territoires en voie de décolonisation. La critique des sciences sociales de Fanon ne s'applique adéquatement qu'aux sciences qui lui sont contemporaines et, par conséquent, elle doit être actualisée à travers une analyse détaillée de nouvelles configurations des savoirs. En effet, depuis les années soixante, les sciences sociales se sont beaucoup réformées ; cependant, il y a toujours des restes de colonialité qui peuvent être examinés par le biais des analyses de Fanon.

2. Marx et le dépassement du théorique

Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx affirme l'importance de la création d'un nouveau matérialisme capable de saisir la réalité, y compris celle de l'être humain, dans son processus dynamique et relationnel. Ainsi, il vise à défaire (i) le dualisme entre savoir et pratique, non seulement présent dans l'idéalisme allemand, mais encore dans le « matérialisme intuitif » de Ludwig Feuerbach, ainsi que (ii) la corrélatrice primauté que la tradition philosophique avait assignée à l'activité théorique au détriment de l'agir humain. Ce nouveau matérialisme se caractérise, tout d'abord, par le fait de partir des données historiques, du monde pratique constitué par l'ensemble des conditions et des rapports sociaux (qui comprennent aussi les productions intellectuelles), au lieu de partir des présupposés théoriques ou des constructions conceptuelles³. Ensuite, il se caractérise par le fait d'avoir comme but, non pas l'élaboration de théories universelles, mais la transformation de la réalité humaine, à savoir des conditions historiques qui aliènent les humains ; ce qui ne peut être achevé qu'à travers une action dans⁴ le monde qui comprenne

³ Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach » in Macherey Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 81–82 (thèse 3).

⁴ Nous écrivons *dans* et non pas *sur* le monde, car cette dernière préposition peut donner l'idée que l'homme est détaché du monde, qu'il est un être souverain délié des conditions objectives, alors que pour Marx l'homme "n'est pas un empire dans un empire".

les domaines que la tradition philosophique, à tort, n'a cessé de diviser en deux, à savoir celui des conditions objectives et celui du sujet⁵.

En prenant comme cible de sa critique la pensée de Feuerbach⁶, Marx met en évidence que l'aliénation humaine n'a pas lieu exclusivement sur le plan de la conscience ou du domaine représentationnel. Les projections religieuses sont le résultat nécessaire d'une situation historico-matérielle, en elle-même aliénante, qui se joue au niveau des rapports sociaux, de telle sorte qu'il faut viser à intervenir dans cette situation pour la modifier ; but qui ne peut être atteint seulement par des moyens théoriques. De plus, il reproche à Feuerbach de n'avoir fait que déplacer le problème de l'aliénation *du ciel à la terre*, tout en favorisant la naturalisation d'une nouvelle abstraction, celle-ci typique de l'époque moderne et, peut-être, plus aliénante encore, à savoir l'idée de l'être humain comme un individu isolé, capable d'être maître de soi, détaché de toute relation avec la nature et les autres humains, « porteur » de l'essence humaine, « celle-ci [étant] toute entière "logée" (*inwohnende*) en lui »⁷. En reprenant le concept hégélien de *bürgerliche Gesellschaft* (« société civile »), Marx montre comment le matérialisme de Feuerbach fait encore partie d'une société clivée qui se caractérise par le fait d'être régie par l'économie (domaine qui apparaît « comme un monde à part suivant ses propres règles »⁸) et qui produit des individus qui n'agissent que par des intérêts égoïstes, se croyant complètement indépendants, mais qui, pour la réalisation de leurs désirs, ont en réalité besoin des autres. Ainsi, Feuerbach faisait de la figure du « civil/bourgeois » de Hegel une réalité substantielle et permanente, sans se rendre compte qu'il était le produit d'une société historique concrète⁹ qui devait justement faire elle-même l'objet d'une critique, c'est-à-dire d'une transformation.

En élaborant sa critique des faux matérialismes, Marx formule aussi sa propre conception anthropologique et épistémologique. En ce qui concerne son anthropologie, à rebours d'une grande partie de la tradition philosophique, il soutient la thèse selon laquelle, l'homme, n'étant « que l'ensemble des rapports sociaux »¹⁰, n'a pas d'essence. L'être humain n'est pas quelque chose déjà là, mais ce qui est toujours en train de se produire dans les rapports que les hommes et les femmes

⁵ Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, pp. 81–82 (thèse 3).

⁶ Feuerbach croyait avoir accompli un matérialisme critique en signalant que la religion était une source d'aliénation car Dieu n'avait aucune réalité autre que celle d'être la projection des caractéristiques humaines. Ce faisant, il croyait avoir libéré l'homme qui pourrait désormais se conduire selon sa propre volonté, de manière autonome, sans avoir recours au domaine divin inexistant.

⁷ Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, p. 188.

⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, pp. 137–138 (thèse 6).

entretiennent les uns avec les autres, dans les conditions particulières dans lesquelles se font ces relations¹¹. Cette conception anthropologique implique, premièrement, que l'individu n'est pas le point de départ des relations, mais leur produit ; deuxièmement, qu'il ne faudrait pas présupposer une totalité déjà établie dont l'homme serait une partie : ni un holisme, ni un individualisme, la conception marxienne de la réalité a été qualifiée de « *transindividuelle* ». Finalement, cette anthropologie implique le caractère toujours changeant de l'humain. Nous verrons qu'elle sera aussi à la base des analyses de Fanon qui a lutté toute sa vie contre les essentialismes.

Par rapport à l'épistémologie, la critique de Feuerbach permet à Marx d'affirmer que « [t]oute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis »¹². Aux yeux de Marx, il ne faut pas s'attarder à faire des théories universelles du lien social, mais plutôt se consacrer « à la réalité plurielle et évolutive des rapports sociaux appréhendés dans leur diversité concrète et dans le processus de leur transformation »¹³. L'activité théorique ne peut pas s'abstraire du reste des conditions matérielles. Dans la mesure où la vie sociale est construite par les actions des êtres humains, et le travail théorique est l'une de ces activités, alors la théorie est susceptible de modifier les rapports sociaux¹⁴. Il y a ainsi un effacement de la distinction radicale *sujet qui connaît-monde connu*, avec pour résultat, d'un côté, que le changement de la réalité affecte le sujet qui connaît (car il en fait partie) ; et de l'autre côté, que les postures épistémologiques du sujet produisent, à leur tour, des modifications dans la réalité. Cet entrecroisement entre anthropologie-épistémologie et ontologie¹⁵ se retrouve également chez Fanon et lui permettra de mettre en évidence le fait que les sciences humaines européennes ont été une source d'aliénation mise au service du projet colonisateur, ainsi que de proposer comme alternative la sociogenèse, une approche théorique qui peut contribuer à la décolonisation des savoirs. Cette position épistémologique nous permet maintenant de mieux comprendre la onzième thèse qui fait référence précisément à cette activité humaine concrète qu'est la philosophie et qui est explicitement reprise par Fanon.

¹¹ Balibar Etienne, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques » in Balibar Etienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 2011.

¹² Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, p. 171.

¹³ Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, p. 174.

¹⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁵ Nous employons ce terme au sens d'une théorie de la réalité, qui est ici celle d'une réalité toujours dynamique, changeante selon le mouvement immanent historique, et non pas au sens métaphysique qui renvoie l'explication de la réalité à un être extra-mondain comme Dieu.

« Les philosophes ont seulement *interprété* le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le *transformer* ». Cette thèse a été l'objet de différentes interprétations, parmi lesquelles se trouve celle qui – en s'appuyant sur la formulation donnée par Engels – affirme que Marx promet un complet détournement de l'activité théorique. Ici, *interprétation* et *transformation* apparaissent comme s'excluant l'une l'autre. Nous nous écartons de cette lecture qui semble mettre de côté les dix premières thèses, ainsi que la démarche de Marx lui-même et, à sa place, nous souscrivons à celle de Pierre Macherey. D'après l'auteur français, la tâche interprétative et la tâche transformatrice-révolutionnaire s'impliquent mutuellement, mais c'est cette dernière qui a la primauté, de telle sorte qu'elle doit diriger la démarche philosophique¹⁶, laquelle, à son tour, devra intégrer d'autres disciplines, comme l'économie.

Cependant, il nous semble que la formulation d'Engels n'est pas complètement biaisée, à condition de voir en elle, non pas un déni de toute activité théorique, mais plutôt une critique de la démarche philosophique qui réduit la connaissance à une activité purement interprétative. Celle-ci suppose, tout d'abord, l'idée selon laquelle il s'agirait simplement de dévoiler le sens préétabli du monde. Cette idée implique, également, que l'acte d'interpréter n'ajoute rien de plus au monde, étant donné que la philosophie ne ferait que « traduire » dans le domaine représentatif ou conceptuel ce qui existe déjà dans la réalité. Ainsi, lorsque la philosophie se réduit à l'interprétation, la réalité et la théorie sont implicitement comprises selon un schéma dualiste. Enfin, la simple interprétation amène à des compréhensions réductionnistes et stabilisantes, voir conservatrices, de la réalité, et donc à de pures abstractions. En effet, elle se donne pour tâche l'élaboration d'une « spéculation à caractère global sur la réalité qui a pour résultat de ramener celle-ci à un principe unique »¹⁷. Cette prétention de globalité finit par trahir la réalité, par la mutiler, puisqu'elle prend une partie pour la totalité et en fait une essence. En ce faisant, la philosophie s'écarte de la réalité car, nous l'avons vu, le caractère intrinsèquement dynamique de la réalité rend impossible toute compréhension totale et fermée d'elle.

En résumé, la onzième thèse de Marx peut être lue comme opposant deux manières distinctes de faire philosophie : l'une qui croit opérer au seul niveau théorique, qui se conçoit à tort comme étant détachée de toute *praxis* et par là s'engage dans une entreprise conservatrice faisant apparaître comme naturel et permanent ce qui n'est que le résultat du processus historique ; et l'autre, celle

¹⁶ Macherey P., *Marx 1845, op. cit.*, p. 220.

¹⁷ *Ibid.*, p. 226.

proclamée par Marx, qui fait place au devenir commun des hommes et des choses « dont rien n'autorise à affirmer qu'il relève d'un principe unique ou d'un corps unifié de principes, ni *a fortiori*, qu'il tend vers une fin »¹⁸.

Marx appelle ainsi à la production d'une philosophie qui s'écarte des dualismes instaurés par la pensée occidentale, sous forme d'*objet-sujet* ou de *théorie-pratique*. Aussi, il demande au chercheur de dépasser les démarches strictement philosophiques et d'ancrer la philosophie dans l'histoire. Enfin, cette thèse met en évidence le fait que la posture épistémologique compte toujours, car elle s'insère dans le mouvement historique et fait partie de la vie sociale, ne serait-ce que de manière inconsciente pour la philosophie qui se limite à interpréter. En ce sens, toute philosophie s'avère être manifestation ou effectuation de l'état du monde, ainsi qu'instrument capable de le changer. Nous verrons comment Fanon actualise cette thèse par la manière dont il produit sa propre pensée, pensée qui articule la psychanalyse, l'histoire, l'ethnologie et la littérature comme moyen d'empêcher la fermeture interprétative ; telle sera l'approche sociogénique qu'il propose.

3. Fanon et la distension du marxisme

En faisant les déplacements nécessaires pour le renouveler et l'adapter aux exigences de la réalité de son époque et du projet de transformation sociale, Fanon mène à bon terme le nouveau matérialisme énoncé par Marx. En effet, de manière similaire à Marx, Fanon s'attache à réfléchir sur les discours de son époque, en se concentrant sur les sciences humaines et leur rapport avec des formes de société spécifiques : les sociétés coloniales, post-esclavagistes et en processus de décolonisation. Ce changement de perspective entraîne une transformation nécessaire de la théorie. Et permet à Fanon de dire :

Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence. On est riche parce qu'on est blanc, on est blanc parce qu'on est riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial¹⁹.

L'élargissement du marxisme relève donc d'un changement de perspective qui est aussi un *déplacement* et un *décentrement* : Fanon ne parle plus à partir de l'Europe du XIX^e siècle de Marx, mais à partir d'une situation géopolitique concrète

¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

¹⁹ Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 43.

qui est celle des peuples colonisés. De plus, ce déplacement correspond aux mutations du capitalisme, qui passa de la conception des colonies comme un simple espace d'extraction de matières premières à celle d'un espace ayant « une clientèle qui achète »²⁰ ; ce changement, à son tour, entraîna une transformation de la violence²¹ qui, désormais, n'est pas purement physique, mais surtout symbolique. De cette manière, Fanon donne cours à la motion méthodologique marxienne selon laquelle la théorie doit être ancrée dans les conditions historiques concrètes et suivre le cours d'une réalité changeante, afin de la transformer.

Fanon parvient ainsi à conclure que le problème colonial exige la compréhension du clivage racial car « la lutte de classes en métropole implique précisément la reproduction (primitive) de la guerre de races dans les colonies »²². En effet, le Martiniquais s'aperçoit des limites explicatives de la catégorie de classe du marxisme pour saisir la singularité des formes d'oppression des colonies : ici « ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni les comptes en banque qui caractérisent d'abord la "classe dirigeante" »²³, mais la quantité de mélanine dans la peau, ainsi que le lieu de provenance des individus. De plus, une fois qu'elle est mobilisée dans le contexte colonial, la notion de classe perd sa puissance révolutionnaire, vu que le prolétariat européen à l'époque « témoigne d'une relative indifférence au sort des colonies dont elle tire indirectement bénéfice »²⁴, et se montre souvent raciste. Enfin, pour Fanon, le primat donné au concept de classe par les intellectuels européens s'avère conservateur, car il contribue à rendre invisible la singularité d'autres formes d'exploitation, ainsi que du besoin de construire des stratégies de résistance et d'émancipation différentes à celles adoptées par le prolétariat européen. Même les interprétations humanistes du marxisme, comme celles de Jean-Paul Sartre²⁵ qui cherchent à démonter l'idée d'une essence humaine anhistorique, tombent dans un tel réductionnisme, car en subsumant les luttes coloniales à la lutte de classe, elles continuent à poser comme modèle « un homme très européen dans le centre de l'histoire »²⁶ (le prolétaire), de telle sorte qu'elles laissent entrer par la fenêtre, ce qu'elles avaient chassé par la porte²⁷.

²⁰ *Ibid.*, pp. 64–65 ; Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », *art. cit.*, pp. 100–101.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

²² Renault M., *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 166.

²³ Fanon F., *Les damnés de la terre, op. cit.*, p. 43.

²⁴ Cherki Alice, « Préface à l'édition de 2001 » in Fanon Frantz, *Les damnés de la terre, op. cit.*, p. 9.

²⁵ Young Robert J. C., *White Mythologies, Writing History and the West*, Londres, Routledge, 2004, pp. 9, 160–161.

²⁶ *Ibid.*, p. 10 (nous traduisons).

²⁷ Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 112.

L'élargissement du marxisme conduit ainsi Fanon à dévoiler l'existence et la manière d'opérer des mécanismes de pouvoir qui, jusqu'alors, demeuraient invisibles. Il s'attache ainsi à réfléchir au problème des sciences humaines. En effet, pour que le clivage racial puisse être effectué, pour qu'il puisse être (re)produit et légitimé, le système colonial nécessite des discours doués d'une apparence scientifique, voire rationnelle et objective. Ces discours ne sont pas la simple expression ou le reflet des rapports pathologiques entre hommes (ce qui équivaldrait à les concevoir comme appartenant simplement à la superstructure), mais aussi l'une des causes de l'aliénation : étant en constant relation avec la structure économique, ils la rendent possible, en même temps que le niveau économique détermine l'idéologie. S'il en est ainsi, c'est que les sciences humaines ont été mises au service d'un projet colonial intrinsèquement raciste, de telle sorte qu'elles construisent un type d'homme (en l'occurrence l'homme Blanc, européen) pour l'élever à la catégorie de modèle ou norme d'humanité, tout en l'essentialisant, et en excluant ceux qui s'écartent de la règle (« l'indigène », le Noir, le sauvage). Cette forme de pouvoir qui se caractérise par l'exercice d'une domination qui ne repose pas exclusivement sur la violence physique, mais qui se sert des mécanismes culturels pour atteindre le consentement des dominés dans leur propre assujettissement configure la « colonialité du pouvoir »²⁸.

Si la colonisation a été possible grâce à la formation et à la propagation des savoirs, la lutte anticoloniale devra donc intégrer parmi ses stratégies la décolonisation des savoirs²⁹ ; stratégie qui – à l'aune de Marx – ne peut être conduite exclusivement sur le plan théorique. C'est pourquoi Fanon affirme que les sciences humaines et, en général, la démarche intellectuelle sont inutiles, même quand elles pensent s'opposer au projet colonisateur, tant qu'elles ne dépassent pas un niveau purement argumentatif :

Quand un autre s'acharne à me prouver que les Noirs sont aussi intelligents que les Blancs, je dis : l'intelligence non plus n'a jamais sauvé personne, et cela est vrai, car si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination³⁰.

C'est à ce moment que Fanon reprend la onzième des *Thèses sur Feuerbach* : « Comment ne pas réentendre alors, dégringolant les marches de l'Histoire, cette voix : Il ne s'agit plus de connaître le monde, mais de le transformer »³¹. Comment

²⁸ Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », *art. cit.*, p. 101.

²⁹ Gordon Lewis, « Décoloniser les savoirs à la suite de Frantz Fanon » in *Revue Tumultes*, n° 31/2, 2008, pp. 103-123.

³⁰ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 13.

comprendre cette demande ? La compréhension de la sociogénèse peut nous fournir une réponse, mais avant cela, il nous faut expliciter la critique fanonienne des sciences humaines.

L'étude des sciences humaines de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XXe, comme la psychiatrie ou l'anthropologie, ainsi que leur articulation avec d'autres formes de savoirs, comme la criminologie et la médecine, permet à Fanon de saisir le mécanisme par lequel elles opèrent et qui les rend si puissantes au moment d'accomplir leur fonction colonisatrice. Ce mécanisme n'est autre que la naturalisation ou l'essentialisation des rapports historiques entre les hommes. En effet, les sciences humaines ne font que prendre des cas particuliers, pour ensuite en inférer les traits généraux d'une race. Ainsi, elles parviennent à postuler des lois d'apparence universelle (universalité valable seulement à l'intérieur de chaque race, bien entendu) et qui, à leur tour, font apparaître comme naturel le clivage racial à l'intérieur de l'humanité. Par exemple, elles affirment que la structure psychique des peuples indigènes leur demande d'être colonisés, tandis qu'elle pousse l'homme européen à dominer (c'est l'hypothèse formulée par Octave Mannoni)³² ; ou encore que, pour des raisons biologiques, il y a une tendance à la criminalité chez les « indigènes » (c'est la théorie défendue par l'École d'Alger)³³. Ainsi, Fanon met en évidence que les sciences humaines qui se sont données pour tâche l'étude des situations coloniales, procèdent à partir de l'étude de cas morbides particuliers (cas qui, aux yeux de Fanon, dépendent des contextes historiques concrets et de la « façon toute personnelle dont cet individu réagit à ces influences »³⁴), pour ensuite faire un saut injustifié et arbitraire, à savoir celui de poser la morbidité comme constitutionnelle. En bref, le problème des sciences humaines est leur usage idéologique de la nature³⁵.

L'enjeu est d'ordre politique étant donné que la production des théories fictives sous l'apparence de scientificité a des effets réels très violents : elles construisent des cadres identitaires rigides, marqués par des traits pathologiques qui les surdéterminent et qui apparaissent comme impossibles d'être transformés. Ainsi, les hommes finissent par *croire à, habiter et sentir selon* ce monde clivé, c'est-à-dire à l'intérioriser. « La honte, la honte et le mépris de moi-même. La nausée »³⁶ dit Fanon à travers un récit qui dévoile son expérience vécue en tant qu'homme de couleur. Ainsi, si Marx met en évidence que le système capitaliste

³² *Ibid.*, chapitre 4, pp. 67–87.

³³ Fanon F., *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, pp. 285–292.

³⁴ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 65.

³⁵ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », *art. cit.*, p. 114 ; Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », *art. cit.*, p. 106.

³⁶ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 121.

introduit un clivage dans la société en faisant croire aux individus à leur toute puissance et au fait qu'ils sont indépendants les uns des autres, Fanon montre que, aux colonies, le clivage est introduit à travers un processus qui consiste à enlever la puissance d'agir des « indigènes » en leur faisant croire qu'ils sont moins qu'hommes, presque bêtes³⁷.

De plus, cette naturalisation du clivage racial qui s'appuie sur le processus légitimateur des sciences humaines finit par se traduire en une division dualiste de l'espace : de la ville qui est scindée en la partie habitée par les colons et celle des bidonvilles des colonisés ; des continents (l'Afrique au nord et au sud du Sahara)³⁸ ; et du monde entier (Premier-Tiers monde)³⁹.

Le premier aspect de la critique des sciences humaines européennes s'adresse au rapport établi de manière arbitraire avec l'ontologie qui – pour employer l'expression de Walter Mignolo – met en évidence le fait que la colonialité épistémique est en rapport avec la colonialité de l'être⁴⁰. Nous voyons dans ce premier aspect les résonances avec les *Thèses sur Feuerbach* : dans les deux cas il y a une dénonciation de l'usage idéologique des discours rationnels, c'est-à-dire du fait qu'ils sont employés pour donner une apparence rationnelle à un certain type de rapport qui est présenté comme fondé sur la nature des choses. Ce faisant, nos deux auteurs critiquent le fait que les théories qui postulent une essence humaine fixe oublient le caractère historique de l'humanité et contribuent à son aliénation. Cependant, si Marx se focalisait sur les discours philosophiques et économiques de son époque, Fanon élargit l'analyse aux discours dits scientifiques. Ainsi, il dévoile un nouveau mécanisme que le capitalisme fait jouer en sa faveur : la prétendue objectivité basée sur l'évidence empirique (nous y reviendrons). Enfin, en se situant dans le contexte colonial, Fanon parvient à montrer que l'usage idéologique des discours rationnels ne vise pas ici à faire croire aux hommes qu'ils sont des individus autonomes et souverains (le *Bürger* ou le *civil* dont parle Hegel et que l'on retrouve chez Feuerbach) ; au contraire, il vise à faire croire aux colonisés qu'ils sont moins qu'hommes, presque bêtes, qu'ils ont besoin des Blancs pour être dirigés.

La deuxième partie de la critique des sciences humaines aborde le processus d'isolement dans lequel tombent les disciplines lorsqu'elles font de leur point de vue un point de vue total, rejetant ainsi les acquis d'autres sciences qui pourraient les aider à élargir leurs conclusions ou à corriger leurs erreurs. Lewis Gordon,

³⁷ *Ibid.*, pp. 64–65.

³⁸ Fanon F., *Les damnés de la terre*, p. 156.

³⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰ Mignolo Walter, « Frantz Fanon y la opción decolonial : el conocimiento y lo político » in Fanon F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 309–326, 317.

à la suite de Fanon, qualifie ce processus de « décadence disciplinaire »⁴¹. Fanon s'est aperçu que les sciences humaines posent leur méthode comme la seule valide et leurs thèses comme des vérités absolues, des normes à partir desquelles elles jugent le monde. Par exemple, lorsque la psychanalyse essaie de faire entrer tout ce qu'elle analyse dans la structure Œdipienne, au détriment de l'histoire, des spécificités « culturelles », et des conditions économiques, elle s'expose à cette critique⁴². Fanon donne aussi comme exemple l'ethnologie : lorsqu'elle veut étudier l'Autre, elle ne parvient pas à penser vraiment la différence, mais ne fait que la subsumer sous ce qui lui est familial⁴³. Il s'agit d'une démarche que notre auteur n'hésite pas à qualifier de narcissique et dont l'une des causes est le fait que les sciences humaines traitent leur objet d'étude (l'être humain, la société) comme des êtres physiques, pas dynamiques⁴⁴. En prenant les sciences de la nature pour des modèles, les sciences humaines deviennent réfractaires à changer leur méthode selon les demandes de la réalité, de telle sorte qu'elles finissent par être dominées par leur méthodes⁴⁵ : « nous laissons les méthodes aux botanistes et aux mathématiciens. Il y a un point où les méthodes se résorbent »⁴⁶ dit Fanon exprimant sa distance par rapport à la manière traditionnelle de procéder dans les sciences humaines. Comme l'explique Gordon, le problème du solipsisme est, dans ce cas, particulièrement délicat car on y étudie les humains. Ainsi, lorsque l'un des individus ne rentre pas dans les schèmes imposés, on assume que le problème se trouve chez celui qui est étudié et non pas dans la théorie. De cette manière, les sciences humaines finissent par construire des « gens-problèmes », ce qui est « utilisé plus tard comme “preuve” de la nature pathologique de ce gens »⁴⁷. Ainsi, Fanon dit :

Il y a un drame en ce qu'il est convenu d'appeler les sciences de l'homme. Doit-on postuler une réalité humaine type et en décrire les modalités psychiques, ne tenant compte que des imperfections, ou bien ne doit-on pas tenter sans relâche une compréhension concrète et toujours nouvelle de l'homme ?⁴⁸.

⁴¹ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », *art. cit.*, p. 109.

⁴² Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 123 : « On oublie trop souvent que la névrose n'est pas constitutive de la réalité humaine. Qu'on le veuille ou non, le complexe de Œdipe n'est pas près de voir le jour chez les nègres ».

⁴³ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁴ Maldonado-Torres Nelson, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon » in Fanon F., *Piel negra, máscaras blancas*, *op. cit.*, pp. 285-308, 301; Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁵ Maldonado-Torres, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon », *art. cit.*, p. 301.

⁴⁶ Fanon F. *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », *art. cit.*, p. 111.

⁴⁸ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 17.

La troisième partie de la critique adressée aux sciences humaines concerne leur prétention à l'objectivité. Celle-ci consiste en ce qu'elles se conçoivent comme détachées de la *praxis* humaine et de la construction de l'histoire. Elles croient avoir une tâche purement descriptive, et donc objective. De cette manière, elles deviennent extrêmement conservatrices parce qu'elles ne visent pas à montrer la possibilité de modifier l'état des choses. Fanon explicite cette critique dans les termes suivants :

L'analyse du réel est délicate. Un chercheur peut adopter deux attitudes en face de son sujet. Ou bien il se contente de décrire, à la façon des anatomistes qui sont tous étonnés quand, au milieu d'une description du tibia, on leur demande le nombre de dépressions antépéronnières qu'ils possèdent. C'est que dans leur recherche il n'est jamais question d'eux, mais des autres [...]. Ou bien, après avoir décrit le réel, il se propose de le changer⁴⁹.

Nous voyons, dans ce passage, la manière dont l'auteur martiniquais rejoint Marx en affirmant que la perspective adoptée par le chercheur vis-à-vis son objet a des effets pratiques : si le chercheur conçoit sa tâche comme étant purement descriptive, il aide, volontairement ou non, à perpétuer la situation. Au contraire, si le chercheur est capable de voir que lorsqu'il mène sa recherche ce n'est pas d'un objet extérieur dont il parle mais de lui-même, il pose le premier pas pour transformer la situation qu'il étudie. Une idée anthropologique est présupposée ici : lorsqu'un seul homme est dénigré, déshumanisé, humilié, toute l'humanité est affectée et ceci car, comme le postule Marx, l'humain est l'ensemble des rapports sociaux⁵⁰.

Enfin, Fanon indique les conséquences néfastes de la prétention à l'objectivité, à la scientificité, en rappelant le cas de l'Ecole d'Alger. Se basant sur des formulations qui se faisaient à un niveau « purement descriptif », l'Ecole dirigée par le psychiatre français Antoine Porot a construit une théorie explicative totalisante qui peut être résumée ainsi : l'impulsivité criminelle des arabes est fondée sur la constitution *biologique* de leur cerveau⁵¹. Fanon souligne le rôle idéologique du savoir psychiatrique et son rapport avec le système éducatif : cette théorie a été

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 136–137.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 71 : « Le racisme colonial ne diffère pas des autres racismes. L'antisémitisme me touche en pleine chair [...] on me refuse la possibilité d'être un homme. [...] Chacun de mes actes engage l'homme. »

⁵¹ Fanon F., *Les damnés de la terre*, op. cit. p. 289.

enseignée durant des années dans la faculté de médecine en Algérie par et pour des Algériens⁵².

Les deuxième et troisième aspects de la critique des sciences humaines nous permettent de rattacher le projet critique de Fanon à celui de Marx. De manière similaire à Marx, l'auteur Martiniquais s'aperçoit du fait que l'éducation peut être prise dans la logique d'assujettissement (thèse No 3 chez Marx) et, en conséquence, qu'elle doit être l'objet d'une critique. Mais la conjoncture historique à laquelle s'attarde Fanon lui permet de mettre en évidence que l'un des mécanismes de l'aliénation en colonie implique l'alliance entre un discours médical comme la psychiatrie et un discours juridique comme la criminologie en faveur, cette fois-ci, de la racisation de l'indigène. Ainsi, il rend visible une nouvelle forme qui en pathologisant leurs conduites fait en sorte que les rapports entre les hommes se dissolvent. Mécanisme qui sert, à son tour, à dépolitiser toute expression provenant des « damnés de la terre » et à la déshistoriciser en la rattachant au domaine objectif du biologique.

En bref, le premier échec des sciences humaines se trouve dans le fait qu'elles ne procèdent pas à partir du concret, de la réalité donnée, mais à partir de modèles construits abstraitement. Ainsi, elles tendent à exclure ou à pathologiser tout ce qui s'écarte de leur modèle ou de leur idéal d'humanité et finissent par ne considérer ces subjectivités que comme des problèmes. L'enjeu n'est évidemment pas seulement théorique parce qu'une telle manière d'agir produit un étalon à partir duquel les hommes sont mesurés, et leurs places ou fonctions sociales sont assignées. Comment produire alors un changement ? Faudrait-il rejeter les sciences humaines et affirmer plutôt la force de l'irrationnel ?

4. La sociogénèse comme forme de décolonisation des savoirs

De la même manière que, pour Marx, la critique de l'idéalisme et le matérialisme intuitif n'implique pas le rejet de la philosophie, pour Fanon, la critique des sciences humaines ne doit pas s'entendre comme une apologie de l'irrationnel. C'est que celui-ci est le pôle opposé des sciences, et en tant que tel, il ne fait que renforcer l'image raciste du Noir, ou du colonisé, comme étant plus proche, par essence, de la nature. De plus, il s'agit d'une position aussi pathologique que le rationalisme des sciences car il est l'expression d'une conscience narcissique et

⁵² *Ibid.*, p. 287.

mélancolique qui prend pour vrai un passé idéalisé⁵³ (l'idée par exemple d'un folklore proprement noir est fermement rejetée par Fanon). Loin de tout essentialisme, Fanon affirme plutôt le besoin de décoloniser les savoirs et de leur donner un autre usage. En les faisant rentrer dans un rapport différent, les savoirs peuvent servir comme instrument pour libérer les humains, ils peuvent avoir un rôle révolutionnaire. Il s'agit donc de retourner les armes du colonisateur contre lui.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon explique qu'il mènera une analyse critique à partir de la psychanalyse en proposant la sociogenèse comme une alternative aux méthodes coloniales qui sont à l'œuvre dans les sciences humaines européennes, notamment dans l'approche phylogénétique, c'est-à-dire l'approche qui se centre sur l'évolution de l'espèce et non de l'individu ; et dans l'ontogénétique, qui se centre sur l'individu. La sociogenèse est l'approche qui intègre l'analyse simultanée de la structure socio-économique et le domaine subjectif car l'une ne cesse de renvoyer à l'autre⁵⁴. Elle est une perspective qui « cherche à élucider la structure sociale à la lumière des élections individuelles, et les élections individuelles à la lumière des options que la structure sociale offre »⁵⁵. Lisons Fanon :

[L]a Société, au contraire des processus bio-chimiques, n'échappe pas à l'influence humaine. L'homme est ce par quoi la société parvient à l'être. [...]

Le Noir doit mener la lutte sur les deux plans : attendu que, historiquement, ils se conditionnent, toute libération unilatérale est imparfaite, et la pire erreur serait de croire en leur dépendance mécanique⁵⁶.

Nous voyons clairement la résonance avec Marx : la critique de la phylogénèse et de l'ontogénèse s'accorde avec la conception anthropologique postulée par Marx qui rendait inadéquate les explications holistes et individualistes de la réalité humaine. En même temps, la sociogenèse peut être lue comme la traduction au niveau épistémologique de la conception transindividuelle de Marx. Pourtant, l'introduction de la perspective psychiatrique renouvelle radicalement les idées de Marx, rendant possible la compréhension de l'entreprise colonisatrice à partir du domaine micropolitique du désir (avant Gilles Deleuze et Félix Guattari⁵⁷),

⁵³ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., chap. 5, pp. 99-114.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁵ Maldonado-Torres, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon », art. cit., p. 300-301.

⁵⁶ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., pp. 8-9.

⁵⁷ Voir Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972 ; Young Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995, pp. 166-174.

domaine qui n'est plus délié de la structure économique. En même temps, Fanon montre le rapport entre ces deux domaines avec celui de la culture.

Ce passage nous permet d'extraire trois caractéristiques de la sociogenèse. Premièrement, c'est une méthode ayant des fins transformatrices, visant à dénaturiser les rapports de domination, d'où son caractère éminemment critique. En expliquant les raisons pour lesquelles il s'attache à analyser les complexes psycho-existentiels du Blanc et du Noir, Fanon explicite son but révolutionnaire : « en l'analysant, nous visons à sa destruction »⁵⁸. Bien que l'approche théorique ne soit pas suffisante, elle permet – nous l'avons vu – d'élucider les formes de sujétion dont le système se sert et qui sont rendues invisibles pour ainsi pouvoir tracer une stratégie de résistance. Deuxièmement, elle présuppose la prise de conscience par le chercheur du caractère modifiable de la société et, en conséquence, l'idée que la réalité n'est pas donnée d'emblée mais que l'être humain a une puissance créatrice qui rend possible sa transformation. Concrètement, pour Fanon on trouve l'idée selon laquelle la pensée a comme tâche la construction de nouvelles formes de vie, de telle sorte que Gordon a pu caractériser la sociogenèse comme « constructivisme »⁵⁹. Finalement, le but de modifier le monde, et donc la recherche elle-même, ne peut jamais être atteint de manière solitaire ou individualiste, ni mené par le chercheur à partir d'une position de « Maître ». La recherche entraîne ainsi un double mouvement : d'un côté, le chercheur doit essayer de comprendre le problème qu'il étudie depuis l'intérieur, et donc abandonner toute prétention d'objectivité qui n'est, par ailleurs, rien d'autre qu'une illusion :

Je crois sincèrement qu'une expérience subjective peut être comprise par autrui [il faut] essaye[r] de ressentir par le dedans le désespoir de l'homme de couleur en face du Blanc. Je me suis attaché dans cette étude à toucher la misère du Noir. Tactilement et affectivement. Je n'ai pas voulu être objectif. D'ailleurs, c'est faux : il ne m'a pas été possible d'être objectif⁶⁰.

Par ceci, Fanon ne veut pas dire que pour comprendre le problème des damnés, on doit effectivement en être un (par exemple pour comprendre le problème noir, on ne doit pas être un homme ou une femme de couleur), mais on doit le

⁵⁸ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 9.

⁵⁹ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », art. cit., p. 113.

⁶⁰ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 69.

devenir. Ceci s'achève au niveau de l'affect⁶¹ et à travers la participation à l'action engagée, par un corps à corps, avec les damnés⁶².

De l'autre côté, l'homme/femme qui est étudié(e) doit participer activement à cette recherche, de telle sorte qu'il (ou elle) ne peut plus être considéré(e) comme un « objet ». Dans cette perspective, le dualisme *sujet qui connaît-objet connu* doit être dissout, puisque ce dualisme est le produit même d'un rapport colonial, ou sa traduction, fût-elle symbolique. L'humain étudié acquiert, pour ainsi dire, le double statut de sujet-objet car il doit mener sa propre libération. : « Notre but [...] c'est *aider* le Noir à *se libérer* de l'arsenal complexe qui a germé au sens de la situation coloniale »⁶³. C'est dire aussi que la recherche théorique, intellectuelle, ne peut pas être une activité à des fins d'érudition : elle doit poursuivre la libération de l'être humain : « Il importe non pas de les éduquer, mais d'amener le Noir à ne pas être esclave de leur archétypes »⁶⁴. Cela ne peut pas être atteint en traçant la voie à suivre de manière autonome par l'intellectuel, mais seulement en activant leurs consciences :

[S]i je constate dans ses rêves l'expression d'un désir inconscient de changer de couleur, mon but ne sera pas de l'en dissuader en lui conseillant de « garder les distances » ; mon but, au contraire, sera, une fois les mobiles éclairés, de le mettre en mesure de *choisir* l'action (ou la passivité) à l'égard de la véritable source conflictuelle – c'est-à-dire à l'égard des structures sociales⁶⁵.

Désormais, l'intellectuel n'est plus celui qui fournit les contenus à la « masse révolutionnaire », mais celui qui, se sachant partie des damnés (parce qu'il l'est devenu), est capable de traduire en termes théoriques les mécanismes d'oppression pour réveiller les consciences, ainsi que de donner une systématité à la richesse révolutionnaire qu'elle entraîne. Ainsi, la sociogenèse peut être lue comme un développement de la onzième thèse de *Thèses sur Feuerbach*, car elle articule théorie et action militante. Pourtant, il nous semble que Fanon élimine les restes de dualisme entre théorie et pratique encore présents dans la philosophie pratique de Marx. C'est que Marx continuait à faire de l'intellectuel celui qui donne la force

⁶¹ Nous trouvons une résonance avec le mécanisme de la sympathie chez Gilles Deleuze, qui consiste à la capacité d'être affecté, par des signes qui peuvent être insignifiants pour la plupart des gens, mais qui conduisent l'individu à sortir de sa position de confort pour ressentir avec l'autre, notamment avec les minorités. Ce mécanisme n'a pas lieu, principalement, au niveau de la raison et du jugement, mais du corps. Deleuze Gilles et Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 53.

⁶² Fanon F., *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 221.

⁶³ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 24 (nous soulignons).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

théorique à la classe révolutionnaire, tandis que pour Fanon ce sont les masses qui réveillent la conscience aliénée de l'intellectuel, et le travail de ce dernier consiste non pas à imposer des mots d'ordre, mais à traduire les demandes des damnés dans un programme capable de transformer véritablement l'état des choses ; programme qui ne peut venir que de l'intérieur des dominés⁶⁶.

5. En guise de conclusion

Si Fanon a pu peut être considéré comme un « marxiste authentique » (Ferhat Abbas), c'est sans aucun doute grâce à sa capacité de renouveler les catégories marxistes « face à une réalité capitaliste, sexiste et impérialiste changeante »⁶⁷. En effet, la nouvelle situation qu'il se donne pour tâche d'analyser, celle de sociétés coloniales et post-esclavagistes, lui permet d'élargir la théorie marxiste axée sur la catégorie de classe, pour inclure la race comme un élément qui est, à la fois, produit et producteur d'un système économique aliénant et duquel dépend la richesse des pays industrialisés, à savoir le colonialisme.

Ce déplacement conduit Fanon à montrer le rôle des discours rationaux dans l'assujettissement des damnés. Bien que Marx eût déjà mis en évidence l'importance des discours philosophiques et économiques dans la reproduction du système capitaliste, Fanon dévoile un nouveau mécanisme d'aliénation, à savoir les discours scientifiques qui tirent leur légitimité d'une objectivité supposée et qui se caractérisent par le fait de pathologiser certaines conduites et de les faire passer comme des caractéristiques biologiques propres à une « race ».

Aussi, Marx et Fanon s'accordent dans l'idée que le processus d'aliénation passe par le clivage de la société, par la brisure des rapports entre les hommes. Pourtant, si Marx considère que l'une des principales expressions de cette aliénation est la figure du « civil/bourgeois », individu qui se croit maître de lui et du monde, Fanon montre que dans les colonies le clivage est introduit en enlevant la puissance d'agir aux colonisés, en leur faisant croire à leur infériorité constitutive. Enfin, si Fanon partage l'idée marxienne selon laquelle la théorie a une importance fondamentale dans la construction et la transformation de la réalité sociale, déconstruisant de cette manière le dualisme *sujet qui connaît-objet connu*, Fanon approfondit cette idée en faisant de l'intellectuel celui qui doit rassembler les damnés, faire un corps-à-corps avec eux. De plus, la sociogénèse

⁶⁶ Fanon F., *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 50.

⁶⁷ Andréani Tony, Balibar Etienne, Duménil Gérard et al., « Présentation » in *Actuel Marx. Frantz Fanon*, n° 55, 2014, pp. 7-11, 9.

fanonienne intègre dans l'analyse de la réalité un domaine qui demeurerait un point aveugle pour Marx, à savoir celui du désir, domaine qui est rattaché à celui de l'économie et de la culture.

Lina Alvarez a étudié la philosophie à l'Université Javeriana (Colombia). Elle est diplômée du Master Erasmus Mundus Europhilosophie (Université Toulouse Jean Jaurès et Université Catholique de Louvain) en tant que boursière de l'Union Européenne. Actuellement elle est doctorante à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

E-mail: linaalvarezv@gmail.com