

Frantz Fanon : lutter contre la bestialisation, démolir le biopouvoir

Introduction

L'un des enjeux d'une lecture de Frantz Fanon aujourd'hui, celui auquel je m'associe et par rapport auquel je situe le travail que je tente de réaliser, consiste à tâcher de rendre cet auteur lisible, non pas sans, mais au-delà des cordonnées spatiales et temporelles qui sont celles de son œuvre ; au-delà d'un souci historique d'établir exactitude ou fausseté de telle ou telle autre de ses prédictions. Il s'agirait plutôt, comme Homi K. Bhabha a tenté de le faire à sa manière, de dégager la théorie, c'est-à-dire les outils d'analyse qu'élabore Fanon. Un tel parti pris (qui n'est évidemment pas le seul possible) implique à mon avis que l'on ne puisse lire *Les Damnés de la terre* que comme une continuation de *Peau noire, masques blancs* et à la lumière des acquis du premier ouvrage de Fanon. Si c'est dans le cadre d'un tel projet théorique que j'inscris ma tentative d'une lecture biopolitique de Fanon, elle puise également de sérieuses justifications dans l'examen des pratiques et de la « bibliothèque » coloniales elles-mêmes – tant au niveau de la gouvernementalité que du discours idéologique qui a accompagné la colonisation. Ses justifications, au cours du XIX^e siècle, sont en effet théorisées au moyen d'un vocabulaire vitaliste. « Si l'on préfère la vie à la mort, on doit préférer la civilisation à la barbarie. Nulle peuplade dorénavant n'aura le droit de rester barbare à côté des nations civilisées¹ » écrit en 1831 le poète Alfred de Vigny. Cette « barbarie » ne désigne alors pas seulement, dans le discours de l'État-Nation et de ses séides, les sociétés alors dites primitives, mais également des déviances politiques révolutionnaires que l'on critique et redoute en métropole. « La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme² » écrit en 1871 Ernest Renan, dont on sait toute la teneur des positions depuis qu' Aimé Césaire a violemment fait état de leur racisme différentialiste. Fanon a été très conscient de l'ampleur et de l'importance de cette rhétorique de la vivification civilisatrice dont le Tiers-Monde serait redevable à l'Occident, c'est l'une des caractéristiques

¹ DE VIGNY Alfred, « Critique des anecdotes historiques et politiques sur Alger de Jean-Toussaint de Merle » (1831), cité in : BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République coloniale*, Paris, Albin Michel, coll. Pluriel, 2003, p. 87.

² RENAN Ernest, « La réforme intellectuelle et morale de la France » (1871), cité in : LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser. Exterminer*, Paris, Fayard, 2005, p. 15.

majeures du discours colonial français. Il va entreprendre de la renverser et d'en transformer l'usage. C'est, selon lui, le régime colonial qui détruit la vie de la culture, provoque une véritable zombification du peuple indigène, crée et alimente « une agonie continuée [...] de la culture préexistante.³ » En contexte colonial, les vies indigènes sont des vies radicalement non normatives, c'est-à-dire des vies produites et maintenues comme inhumaines – bestialisées.

On ne peut comprendre ce que Fanon, dès la première page de *Peau noire, masques blancs*, appelle « un nouvel humanisme » qu'à partir de cette situation singulière. On sait que les questions à la Freud qu'il pose quelques lignes plus loin (« que veut l'homme ? » ; « que veut l'homme noir ? ») ne s'entendent qu'à partir d'un primat du désir et d'une non substantialité du sujet humain. Mais il faut ajouter que c'est parce que, chez Fanon, l'inhumain est premier. Parce que l'humanisme de Fanon est celui des sous-hommes. Le projet d'élaboration d'un nouvel humanisme est celui d'une redéfinition de l'homme dont la lutte anticoloniale est le lieu, à partir du terreau des subalternisations dont il a été victime. Ce que je me propose de présenter comme une biopolitique fanonienne doit ainsi commencer par une analyse des actes performatifs par lesquels se fabrique le « manichéisme⁴ » qui régit le monde colonial. Le mécanisme par lequel, ainsi que l'écrivit Césaire, « l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; [...] le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.⁵ »

1 – Bestialisation et « langage de pure violence »

Foucault a montré comment, en contexte biopolitique, le racisme devient un opérateur de pouvoir permettant de tracer, dans le *continuum* biologique de la population, une césure entre ceux qui doivent vivre et ceux qui doivent mourir. À la différence de l'identité religieuse, une appartenance de race ne peut pas s'abjurer : elle est posée comme substantielle, et de ce fait, tend à impliquer l'élimination physique des racisés.⁶

³ FANON Frantz, « Racisme et culture » (1956), in : *Pour La Révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2006, p. 42.

⁴ FANON Frantz, *Les Damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, 2002 p. 45.

⁵ CESAIRE Aimé, *Discours sur la colonisation* (1955), Paris, Présence Africaine, 2004, p. 21.

⁶ CHAMAYOU Grégoire, *Les Chasses à l'homme*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 190.

L'analyse que propose Fanon de la gouvernementalité coloniale permet d'infléchir cette interprétation de Foucault que livre Grégoire Chamayou. La discrimination raciale (qu'elle soit pratique ou théorique) fonctionne bien comme ce *traçage*, au sein de la population, d'une ligne de démarcation entre deux types de populations. Mais, en régime colonial, cette bipartition est à proprement parler la production juridique deux types de *citoyennetés* (Fanon écrit dans le contexte où est en vigueur la loi Lamine Guèye du 7 mai 1946⁷), c'est-à-dire, certes, de deux types de vies valorisées très différemment par le droit, mais dont la dissemblance se résume moins dans une opposition entre ceux qui méritent de vivre et ceux qui peuvent crever qu'elle se manifeste dans des privilèges politiques et des possibilités d'insertion socio-économique hiérarchisés. Et le mérite revient à Fanon d'avoir compris avant Foucault que les savoirs et les pouvoirs ne sauraient se distinguer par leurs effets, et que les uns ne précèdent pas les autres.

La bestialisation, le mécanisme par lequel la vie des indigènes est déterminée comme inhumaine, est à la fois cause et effet des institutions coloniales. Et ces institutions sont à la fois cause et effet de ce que j'appelle bestialisation. Ce dernier terme doit ici être compris au moins en trois sens : d'un point de vue scientifique, la bête est le *tertium quid* (W.E.B Du Bois) entre le singe et l'homme ; d'un point de vue théologico-juridique, c'est le *surgeon* de la bête de l'Apocalypse, le vicieux porteur de la malédiction de Cham ou de la marque de Caïn ; du point de vue de l'économie capitaliste et de la division internationale du travail⁸, on produit des bêtes de sommes, on apprend à cette négraille à se mettre au travail. L'aliénation économique est le terreau d'une infériorisation tout à la fois sociale et individuelle des indigènes. Cette structure, c'est ce que Fanon appelle le « langage de pure violence⁹ » qui règne aux colonies. Je comprends cette notion comme la description d'une interface entre les différents types de violence coloniale qui ont pour objet l'entretien de l'inégalité raciale : symbolique, politique, institutionnelle, etc. Et ceci ne peut fonctionner que dans la mesure où deux camps opposés sont clairement déterminés, que leurs ontologies sont connues et identifiables. « Bien-Mal, Beau-Laid, Blanc-Noir : tels sont les couples caractéristiques du

⁷ En voilà le texte *in extenso* : « À partir du 1er juin 1946, tous les ressortissants des territoires d'outre-mer (Algérie comprise) ont la qualité de citoyen, au même titre que les nationaux français de la métropole et des territoires d'outre-mer. Des lois particulières établiront les conditions dans lesquelles ils exerceront leurs droits de citoyens. » Cette loi, qui avait pour but d'accorder la citoyenneté aux colonisés, eut en réalité pour effet de créer une catégorie de citoyens de second ordre, toujours soumis à un état d'exception permanent.

⁸ « Les capitalistes "métropolitains" se laissent arracher des avantages sociaux et des augmentations de salaires par leurs ouvriers dans l'exacte mesure où l'État colonialiste leur permet d'exploiter et de razzier les territoires occupés. » FANON Frantz, « La guerre d'Algérie et la libération des hommes » (1958), in : *Pour la révolution africaine, op. cit.*, p. 163.

⁹ FANON Frantz, *Les Damnés de la terre, op. cit.*, p. 42.

phénomène que, reprenant une expression de Dide et Guiraud, nous appellerons “manichéisme délirant”¹⁰ ». Fanon réinterprète ce dernier concept pour qu’il puisse décrire, comme l’a compris Bhabha, les « collaborations de violence politique et psychique *au sein de la vertu civique, [l]’aliénation au sein de l’identité*¹¹ ». Le processus de séparation entre la vie ignoble du Nègre et l’existence glorieuse du Blanc que s’attache à décrire *Peau noire, masques blancs* ouvre ainsi la voie à l’analyse de ce que, dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari appelleront les « segmentarisations binaires »¹². Si Fanon n’a de cesse de répéter que la fin de la colonisation, c’est la mort simultanée du colon et du colonisé, c’est qu’il en appelle à une dissolution de l’opposition juridique qui rend le citoyen français incommensurable au sujet français. Il faut que disparaissent les traçages philosophiques qui excluent l’indigène de l’humanité (définie chez Locke par la propriété et le travail) ou même, comme l’a remarquablement montré le commentaire que Grégoire Chamayou donne de Hegel, de la vie elle-même¹³. Ostracismes théoriques, mais aussi linguistiques.

En son sens premier, l’entrée dans le langage est pour Fanon une venue au monde, à la civilisation, une insertion dans une société historique. Le premier chapitre de *Peau noire, masques blancs* décrit la manière dont les Noirs, qui aspirent à entrer dans un tel monde, font violence à leur langue, la raffinent superficiellement, la parent d’artifices exagérés, tandis que les Blancs mettent tout en œuvre pour que soit claire et définitive la corrélation entre langue et identité raciale. Au Noir on parle petit-nègre pour qu’il reste à sa place. Ce n’est pas leur seule maîtrise des subtilités de la langue française qui est en cause, mais l’existence même d’un langage, évidemment porteur du poids historique qu’on vient de dire, dont le Nègre pourrait se rendre comme maître et possesseur ; c’est sa possibilité ontologique d’habiter *un idiome compris comme synecdoque de la civilisation* qui est ici violemment mise en cause. Fanon écrit encore :

[...] je commence à souffrir de ne pas être un Blanc dans la mesure où l’homme blanc m’impose une discrimination, fait de moi un colonisé, m’extorque toute valeur, toute originalité, me dit que je parasite le monde, qu’il faut que je me mette le plus rapidement possible au pas du monde blanc, “que je suis une

¹⁰ FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. Points, 1952, p. 148.

¹¹ BHABHA Homi K., *Les Lieux de la culture* (1994), trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 90.

¹² DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 254.

¹³ CHAMAYOU Grégoire, *op. cit.*, p. 80-82.

bête brute, que mon peuple et moi sont sommes comme un fumier ambulante hideusement prometteur de canne tendre et de coton soyeux, que je n'ai rien à faire au monde'' (Aimé Césaire).¹⁴

Bâtir, habiter, penser ? Le Nègre n'en est pas là : il dégrade, squatte, baragouine. Il est pauvre en monde ; car c'est du « monde blanc » qu'il s'agit, il n'en est pas d'autre. La presse à grand tirage et le cinématographe offrirent bien assez tôt à cette stéréotypie une large socialisation qui permit une consolidation de la production performative du manichéisme. Par là, « l'identité communautaire est attribuée à des collectivités à qui on dénie simultanément le droit de se définir elles-mêmes¹⁵ » écrit, d'après Fanon, Étienne Balibar. Peu importe le franchissement de frontières dont on sait le peu de réalité substantielle du point de vue de la culture ; l'entrée dans le langage du colonisateur équivaut pour l'indigène à un nouvel enfermement, à une expropriation de sa puissance d'agir linguistique et à sa soumission à la souveraineté du manichéisme colonial, en tant qu'il se donne pour l'ouvrage le plus abouti de la civilisation blanche.

Et il n'y a pas, au sein de ce système, de différence entre le langage de l'assujettissement et les disciplines de l'assujettissement. Un « langage de pure violence », c'est bien le nom de pareille synthèse, Fanon n'ignorait rien de son extension totalisante :

Violence dans le comportement quotidien, violence à l'égard du passé qui est vidé de toute substance, violence vis-à-vis de l'avenir, car le régime colonial se donne comme devant être éternel. On voit donc que le peuple colonisé, pris dans le réseau d'une violence tridimensionnelle, point de rencontre de violences multiples, diverses, réitérées, cumulatives, assez rapidement en arrive à se poser logiquement le problème d'une fin du régime colonial par n'importe quel moyen.¹⁶

C'est pourquoi, dans cette tension entre une oblitération du passé et une obstruction de l'avenir, le travail de Fanon a toujours veillé à valoriser la situation présente. Dans le contexte ici décrit, le colonisé perd contact avec quoi que ce soit qui puisse le rappeler à son humanité. On l'a vu avec Césaire, la colonisation est une bestialisation générale, une large économie de la production de l'inhumain. À la subalternisation des vies indigènes dans la culture correspond exactement leur soumission policière ; qu'on relise ensemble le second chapitre

¹⁴ FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 79.

¹⁵ BALIBAR Étienne, « Y a-t-il un "néo-racisme" ? », in : BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (1988), Paris, La Découverte, 1997, p. 28.

¹⁶ FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, 2011, p. 172.

de *Peau noire, masques blancs* et le début de la première partie des *Damnés de la terre* pour s'en convaincre tout à fait. Là, on parle de la construction d'une « insularité » noire, incarcération culturelle dont l'unique échappatoire est le monde blanc. Ici, c'est de l'aménagement des territoires en fonction de la division juridique coloniale en vigueur qu'il est question. Si, comme il l'écrit lui-même, le premier ouvrage de Fanon considère le problème humain à partir du temps, *Les Damnés de la terre* le traite à partir de l'espace, de la matérialisation du manichéisme racial en quoi consiste l'aménagement et le management des espaces striés que sont les cités coloniales. « Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle le monde, c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race.¹⁷ » Et on s'est attaché à montrer que Fanon insiste sur ceci que les conditions d'appartenance à une race sont d'abord linguistiques et tributaires de certaines pratiques de subalternisation. Achille Mbembe a su tirer les conséquences des remarques de Fanon à propos de ce morcellement du monde :

Frantz Fanon propose une description frappante de la spatialisation de l'occupation coloniale. Pour lui, l'occupation coloniale implique avant tout une division de l'espace en compartiments. Elle suppose la mise en place de bornes et de frontières internes, représentées par les casernes et les postes de police ; elle est régulée par le langage de la force pure, la présence immédiate et l'action fréquente et directe ; et elle est fondée sur le principe d'exclusivité réciproque. [...] Dans ce cas, la souveraineté, est la capacité à définir qui a une importance et qui n'en a pas, qui est dénué de valeur et aisément remplaçable, et qui ne l'est pas.¹⁸

Par opposition au monde du colon, le monde de l'indigène est balisé et restreint. Sur ce plan, la police est parvenue au résultat escompté, mais elle oublie que, ce faisant, son action ne concourt pas tant à une pure destruction de l'espace colonisé qu'à un renforcement du manichéisme. Il n'y a pas de répression simple. Cette segmentation offre naturellement l'accaparement de la ville du colon comme unique porte de sortie. « Les colonisateurs ne se sont pas installés au milieu des indigènes. Ils ont cerné la ville autochtone, ils ont organisé le siège¹⁹ » écrit Fanon à propos d'Alger. La souveraineté coloniale ne peut en aucun cas s'effacer derrière ses manifestations, les faire oublier ou les donner pour autre chose que ce qu'elles sont ; elles sont comme signées.

¹⁷ FANON Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 43.

¹⁸ MBEMBE Achille, « Nécropolitique », in : *Raisons politiques*, n° 21, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 43.

¹⁹ FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 34.

Le colonisé est ainsi aux prises avec un système qui imbrique les uns dans les autres des enfermements sectoriels qui lui tiennent tous le même discours : ils lui disent qu'il est une bête, et qu'il a à rester à la place qui est la sienne. Ce faisant, on vise à créer certains comportements : le double objectif est la productions de travailleurs dociles²⁰ et le maintien de l'ordre – c'est-à-dire la perpétuation de la condition des colonisés. Objectif évidemment inatteignable. On va voir pourquoi.

2 – De la violence à la vérité

J'aborde ici un point très important qui, pour être traité correctement, mériterait que soient réalisées des recherches dont j'ai dû faire l'économie. Je pense en particulier au dialogue qu'il faudrait rétablir entre *Les Damnés de la terre* et la formidable préface de Sartre autour de laquelle on a très injustement établi une sorte de cordon sanitaire. Je dois donc dire que, plus encore que la première partie, cette seconde étape se contentera de circonscrire une thématique à mon avis décisive dans l'œuvre de Fanon (le rapport entre violence et vérité), mais elle restera malheureusement dans l'incapacité de se donner les moyens de répondre à toutes les questions qu'elle pose. Mais pas de panique, ces réponses sont au chaud dans les textes de Frantz Fanon, et chez Sartre.

Ce que je peux d'ores et déjà affirmer, c'est que l'espace de l'action et de la lutte émancipatrice est pour Fanon l'occasion d'un second infléchissement de la philosophie politique classique. Si son humanisme est celui de la sous-humanité, sa pensée politique est fille de l'état d'exception permanent. En effet, Fanon ne soutient pas la nécessité d'une interruption de cette « violence de l'état de nature²¹ » qui est celle des colonies par une entrée dans l'ordre civil, puisque l'expérience coloniale marque précisément la découverte de la non exclusivité de ces deux régimes²². Mais il ne défend pas non plus la thèse d'une continuité ininterrompue entre l'un et l'autre. Fanon pose plutôt la violence comme le terrain de la quête de la vérité, et comme le préalable nécessaire à toute action politique concertée. Ainsi, il ne s'agit ni d'une interruption de l'état de nature à la Hobbes, ni d'une continuité entre nature et civilité à la Spinoza, mais d'une véritable transmutation de la violence. Ce point est délicat, et ce qu'écrit Fanon dans *Les Damnés de la terre* doit être bien compris :

²⁰ BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *op. cit.*, p. 47.

²¹ FANON Frantz, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 61.

²² Paul Gilroy a bien vu cette influence du moment esclavagiste et colonialiste sur la fin des « prétentions exclusives à la rationalité » de la philosophie pratique. GILROY Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1993), trad. Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2010, p. 66.

Le vrai, c'est ce qui précipite la dislocation du régime colonial, c'est ce qui favorise l'émergence de la nation. Le vrai, c'est ce qui protège les indigènes à l'égard des étrangers. Dans le contexte colonial il n'y a pas de conduite de vérité. Et le bien est tout simplement ce qui *leur* fait du mal.²³

Ce qui est tout à fait clair, c'est que la vérité est dans l'action, en tant qu'elle s'oppose violemment aux manifestations du colonialisme. Ce n'est qu'apparemment que l'on peut déceler une contradiction dans les propos de Fanon ; c'est qu'il faut distinguer conduite de vérité et action véridique. La première, dont Fanon dit l'impossibilité en contexte colonial, consiste en une volonté de contrôle de l'action qui affirme la continuité entre son élaboration et sa mise en œuvre, entre ses effets sollicités/supposés et ses effets réels. Cela, le contexte de l'état d'exception permanent le rend impossible. D'une part parce qu'il tend à rendre les individus incapables de cette prévoyance prométhéenne, et d'autre part parce que la discipline et le contrôle policier qui y règnent rendent incertaine l'issue de toutes les conduites. Fanon n'a de cesse d'insister sur la bravoure de tous les combattants et combattantes algériens. Mais il sait que la noblesse de cœur n'est jamais la garantie du succès d'une opération de sabotage.

Chez Fanon, ce n'est pas la possession préalable de vérités qui valide ou bien rend possible l'action, c'est l'inéluctabilité vécue d'une réponse à la violence coloniale qui mène de façon nécessaire à un *passage à l'acte*. C'est d'abord une violence instinctuelle, somatique, qui se met en branle face à la multiplication des pôles d'oppression décrits précédemment ; l'enjeu est donc celui d'une traduction politique des cris et d'une insertion des corps dans des dispositifs d'intervention élaborés. Ainsi Fanon peut-il écrire que « l'acquisition de la révolution algérienne est précisément d'avoir provoqué une mutation de l'instinct de conservation en valeur de vérité.²⁴ » La bestialisation a elle-même produit ses ennemis les plus redoutables. Grégoire Chamayou s'est attaché à décrire la dialectique particulière par laquelle la chasse à l'homme est un lieu privilégié de renversement des positions de subordination. Le chasseur et sa proie inversent leurs positions. On le voit d'emblée : la tension qui réapparaît avec une telle transition entre violence somatique et valeur de vérité, est une reprise et un réajustement de celle qui existe entre la seconde phrase (« Je n'arrive point armé de vérités décisives²⁵ ») et la toute dernière (« Ô mon corps, fait de moi toujours un

²³ FANON Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 52. Italiques dans l'original.

²⁴ FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 173.

²⁵ FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 5.

homme qui interroge !²⁶ ») de *Peau noire, masques blancs*. L'enjeu fanonien est toujours celui du passage d'une dépossession de la vérité à une quête de vérité dont le corps est le lieu. Et c'est d'une quête de vérité sans garant absolu dont il s'agit. D'une part, elle est consécutive à l'action, et se situe donc dans l'horizon d'une « pragmatique » ; et d'autre part, on va voir qu'elle se caractérise par son caractère relatif, ou peut-être « relationnel » au sens d'Edouard Glissant. Quoi qu'il en soit, il y aurait évidemment un parallèle à faire entre la manière dont Foucault, à la fin de *La Volonté de savoir*, décrit le corps comme un « point d'appui de la contre-attaque²⁷ » contre les dispositifs, et le statut de lieu de formation et de transformation de l'action véridique au sein du processus de la lutte révolutionnaire que lui accorde Fanon.

D'autant que cette lutte revêt un caractère d'emblée biopolitique : c'est l'inversion de la dévitalisation coloniale qui est la boussole de cette quête de vérité. « Le “terroriste” dès qu'il accepte une mission laisse entrer la mort dans son âme. C'est avec la mort qu'il a désormais rendez-vous. Le *fidai*, lui, a rendez-vous avec la vie de la révolution, et sa propre vie²⁸ », peut-on lire dans *L'An V de la révolution algérienne*. Il faut penser une triple articulation entre (1) l'individu vivant, (2) la révolution ou le collectif révolutionnaire, et (3) l'action violente. Je crois que cette séquence est déterminante pour comprendre la pratique théorique de Fanon. On a dit qu'il essayait d'éviter de concevoir une continuité entre une « conduite » et une vérité qui pourrait lui être immédiatement consécutive. C'est précisément parce que le rapport entre l'individu et l'action est toujours médiatisé par ce moyen terme qu'est le collectif révolutionnaire. Son rôle est à la fois de détacher la réalisation d'un geste de la responsabilité subjective de l'individu isolé qui l'exécute, et du même coup de diffuser les bénéfices subjectifs de l'action fructueuse à tous les acteurs de la révolution nationale. En somme, la révolution est le moteur de ce que Simondon, puis Stiegler, appellent une individuation psychique et collective ; elle permet et engage une transformation subjective à une échelle large, une échelle *nationale*. Il s'agit d'une individuation croisée de la « jeune nation », et des sujets singuliers qui la composent. Cette individuation consiste en une reconquête de son humanité pour chaque individu bestialisé considéré individuellement ; reconquête qui passe ainsi par des affects collectifs individuellement vécus et expérimentés. Par là le pays en même temps que les hommes deviennent ce qu'ils sont, et le collectif révolutionnaire tend à devenir le peuple même. Toutefois, il n'y a rien qu'on pourrait associer à une mystique du collectif chez Fanon, et la mise en œuvre de la démolition de la gouvernementalité coloniale est avant

²⁶ *Ibid.*, p. 188.

²⁷ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 208.

²⁸ FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, *op. cit.*, p. 39.

tout tributaire des implications individuelles des combattants. Non simplement de ce qu'ils font, du rôle qu'ils occupent dans le mouvement de libération nationale, mais de la réflexivité impliquée et mobilisée dans l'action :

Les coups de canif au colonialisme, d'abord subjectifs, sont le résultat d'une victoire du colonisé sur sa vieille peur et sur le désespoir ambiant distillé jour après jour par un colonialisme qui s'est installé dans une *perspective d'éternité*.²⁹

Les opérations d'infiltration, par exemple, exigent des militants et militantes des transformations radicales d'*habitus* et d'*hexis* corporelle. Fanon explique que ces modifications comportementales ne sauraient se limiter à une imitation superficielle du comportement occidental. On n'imité pas, on devient autre. Et cette « altérisation » passe par une transformation de la manière dont l'indigène se situe par rapport au regard du colon (là aussi, c'est Sartre qu'il faudrait relire). Il faut se débarrasser des préjugés que le discours colonial a incorporé aux colonisés, et que ce regard révèle toujours à nouveau. Il faut le rendre inessentiel. Cette mue forcée des militants indigènes précipités au cœur de l'action est, en réalité, le versant le plus extrême d'une dynamique de transmutation subjective plus générale, médiatisée par la révolution nationale. Ainsi, le peuple opprimé, en combattant la domination coloniale, contraint qu'il est de mener contre l'occupant des luttes sur les champs de bataille que constituent les appareils idéologiques d'État, la technique, etc. s'extirpe du même coup de son propre archaïsme. « Ce sont les exigences du combat qui provoquent dans la société algérienne de nouvelles attitudes, de nouvelles conduites, de nouvelles modalités d'apparaître.³⁰ » Comme l'a souligné à juste titre un groupe d'historiens (Bancel, Blanchard et Vergès), s'il y a eu quelque chose comme un « rôle positif de la présence de la France outre-mer³¹ », il ne procède que des ressources que les indigènes ont pu mobiliser dans leurs luttes et des retombées qu'elles ont pu avoir, et certainement pas des effets de la gouvernementalité coloniale elle-même.

Et aussi, il s'agissait bien dans la citation de Fanon d'en finir avec la souveraineté, l'absolutisme d'un discours colonial qui se donnait pour éternel. En effet, et j'ai dit que je reviendrai sur ce point, le contre discours des colonisés ne peut, quant à lui, être que relatif ;

²⁹ *Ibid.*, p. 35. Italiques dans l'original.

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

³¹ L'expression, devenue tristement célèbre, est évidemment extraite de l'article 4 de la « loi n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés ».

l'analyse du rôle des médias durant la guerre d'Algérie que propose Fanon le montre bien. Ce récit est celui de l'érosion de l'hégémonie des modes de diffusion de l'information de l'occupant, d'une destruction de son idéologie, qui passe par l'appropriation par les forces de libération nationales de médias concurrents à ceux du pouvoir colonial. « À la vérité de l'opresseur autrefois rejetée comme mensonge absolu, est opposée enfin une autre vérité agie.³² » Souverain, dominateur, le discours colonial se donne comme tout d'abord comme un absolu dont le peuple indigène ne saurait se soustraire autrement que par un refus massif de tout accès à une information absolument mensongère. C'est précisément l'interruption de son règne qui va révéler la place de l'information dominante au sein de la révolution elle-même.

Ce sont les défenses de l'occupant, ses réactions, ses résistances qui soulignent l'efficacité de l'action nationale et la font participer à un monde de vérité. [...] *Parce qu'il s'avoue troublé, le mensonge de l'occupant devient un aspect positif de la nouvelle vérité de la nation.*³³

La mise en danger de la souveraineté de ce discours lui confère une certaine vérité en lui assignant la place minoritaire qui est la sienne. On perce l'absolu ; on fait fuir le système colonial comme on crève un tuyau, pour reprendre une métaphore de Deleuze. Le mensonge du pouvoir prend alors place dans un tout autre schéma de vérité où il peut être dit véridique en tant qu'il est poussé dans ses retranchements, attaqué, violenté. C'est là le signe indubitable que la décolonisation est lancée, qu'une démolition de la gouvernementalité coloniale est en cours. Les bêtes deviennent des hommes, hostiles à leurs ennemis ; je l'ai déjà noté, c'est un processus à la fois individuel et collectif. On ne saurait mieux le résumer qu'au moyen de cette phrase de *L'An V de la révolution algérienne* : « On assiste à un bouleversement de fond en comble des moyens de perception, du monde même de la perception.³⁴ »

Conclusion

J'aimerais terminer mon texte en revenant sur ce que j'ai dit en introduction, à savoir que j'essayais de rendre Fanon lisible et utile aujourd'hui. Il va de soi que cette petite communication n'a pas rendue possible une véritable réactualisation de Fanon, puisqu'elle

³² FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 60.

³³ *Idem*. Italiques dans l'original.

³⁴ *Ibid.*, pp. 80-81.

s'est contentée d'essayer de dégager le fonctionnement de certaines de ses théories. Je voudrais toutefois insister un petit peu sur l'actualité de certains points qui ont été évoqués. La bestialisation par exemple – ça n'a pas échappé à Chamayou dans la passionnante épistémologie historique qu'il livre des chasses à l'homme – n'est pas une réalité qui serait derrière nous. Je pense au contraire que de nombreuses théorisations de Fanon, que j'aurais aimé pouvoir réinvestir dans l'analyse de situations concrètes propres au moment que l'on est en train de vivre, sont encore devant nous. Elles sont tout à fait actuelles, tristement présentes à nos esprits. La chasse aux sans papiers, c'est de la bestialisation. Les circulaires sur les Roms, c'est de la bestialisation. Le député Lionel Luca qui affirmait en 2005 que « ceux qui aux Antilles font toute sorte d'amalgames avec l'esclavage ne crachent pas sur le RMI des anciens colonisateurs », toutes les sorties récentes de Guéant, les succès de Le Pen, Zemmour, les « débats » racistes de tous ordres, ce sont les habits neufs du langage de pure violence, une bestialisation de la pire espèce. Les anciens manichéismes se vêtent du déguisement de la nouvelle *realpolitik*, et de son discours d'authenticité vulgaire. L'étude de l'héritage colonial permet de comprendre qu'on n'assiste certainement pas à quelque inexplicable résurgence de la bestialisation d'État, qui frapperait un Occident en crise. Il s'agit bien plutôt de la fin d'une éclipse assez exceptionnelle d'environ trois décennies. Cette courte période durant laquelle le multiculturalisme s'était imposé à la gouvernamentalité libérale comme une solution de raison touche, de façon tout à fait incontestable selon moi, à sa fin. Aux moments (bien sûr croisés et imbriqués) esclavagiste, antisémite, colonial, succède un moment de l'assujettissement qui agence xénophobie et islamophobie. C'est avant tout pour toutes ces raisons que je crois nécessaire de relire Fanon dans le sens d'une démolition de ce biopouvoir là. « Aux immigrés, la Patrie non reconnaissante », chante le rappeur Youssoupha. Et ce n'est certainement pas la complaisante mise au Panthéon d'Aimé Césaire par les pires enfants de ses anciens ennemis qui apaisera notre légitime colère.