

« SUR FANON, TOUT EST ENCORE À DIRE » : POUR UNE GÉNÉALOGIE DE LA CRITIQUE POSTCOLONIALE

À PROPOS DE

Pierre Bouvier Aimé Césaire, *Frantz Fanon, Portraits de décolonisés*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 280 p., 27 €.

Pierre Bouvier est professeur émérite à l'université Paris X-Nanterre et chercheur au Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (CNRS/SEHESS). Il a notamment publié *De la socioanthropologie* (Galilée, 2011) et *Le Lien social* (Gallimard, 2005).

* **Matthieu Renault** est doctorant en philosophie politique à l'université Paris VII Diderot et à l'Università degli Studi di Bologna. Sa thèse, qu'il soutiendra en septembre 2011, est intitulée « Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale ». Il est l'auteur de *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, à paraître aux Éditions Amsterdam (octobre 2011).

Ouvrir une perspective postcoloniale sur ces deux grandes figures de l'anticolonialisme que sont Aimé Césaire et Frantz Fanon, tel est l'objectif salutaire que se fixe Pierre Bouvier. Or « accomplir » cette tâche supposerait à la fois de rompre avec une certaine approche biographique « anti-théorique » et d'ouvrir un dialogue critique avec les *postcolonial studies* afin d'en déceler les commencements « anticoloniaux », d'en retracer la généalogie. Est-ce sur cette voie que Bouvier s'engage ? Par **MATTHIEU RENAULT** *.

En 1971, Pierre Bouvier publiait un ouvrage sur Frantz Fanon¹, psychiatre martiniquais et théoricien des décolonisations, dix ans après la mort de ce dernier. C'était le second moment des « études fanoniennes », celui des biographies, succédant à une période au cours de laquelle s'étaient confrontées critiques théoriques et lectures révolutionnaires « en situation » (Hannah Arendt, les Black Panthers, etc.). Suivra un temps d'interrogation de la potentielle valeur des thèses fanoniennes pour la théorie politique, avant que ne se produise dans les années 1980 l'émergence des

que Bouvier dédie à Aimé Césaire et Frantz Fanon. Cette réactivation s'inscrit dans un contexte spécifique : celui de la mort de Césaire en 2008, celui du prochain anniversaire des cinquante ans de la mort de Fanon en décembre 2011 – que l'on célèbre d'ores et déjà, comme en témoigne notamment le dossier que la revue *ContreTemps* vient de lui consacrer⁴ – celui surtout d'une pénétration croissante, accompagnée d'une vigoureuse résistance, des « études postcoloniales » dans le champ académique français, et de l'apparition de revendications postcoloniales sur la scène politique et militante

En France, la figure de Fanon s'est quasiment effacée dès le début des années 1970.

Ainsi peut-on répéter presque à l'identique ces paroles émises par Sartre en 1963 :

« Sur Fanon, tout est encore à dire. »

cultural et postcolonial studies, qui feront de Fanon l'un de leurs hérauts et préféreront (du moins pour un temps, avec les contributions séminales d'Homi K. Bhabha) les interprétations « psychanalytiques » de son œuvre de jeunesse, *Peau noire, masques blancs*, à un certain « tiers-mondisme » caractéristique des *Damnés de la terre*. Cette chronologie, retracée dans l'introduction à un « *critical reader* » consacré à Fanon et publié aux États-Unis en 1996², est proprement anglophone. Ailleurs, le destin de Fanon fut tout autre. En France en particulier, sa figure s'est quasiment effacée dès le début des années 1970, de telle manière qu'en lieu et place des deux derniers stades se substitue une longue page blanche. Ainsi peut-on répéter presque à l'identique ces paroles émises par Sartre en 1963 : « *Sur Fanon, tout est encore à dire*³. »

D'où l'intérêt que ne pouvait manquer de susciter, presque quarante ans après son premier *Fanon*, la publication en 2010 du *Portraits de décolonisés*

(Indigènes de la République, Conseil Représentatif des Associations Noires). Cette « situation postcoloniale » ne peut manquer de soulever la question des modalités du retour de Fanon (et dans une moindre mesure de Césaire, dont à la fois l'occultation « francophone » et l'influence « anglophone » furent moins marquées). Quelle stratégie interprétative adopter ? Quelle position prendre face à ce qu'aux États-Unis l'on n'hésite pas à nommer *Fanon studies* ? Reconnaître et combler un retard pour se mettre à l'école de la critique postcoloniale anglophone et indienne ? Amorcer un nouveau départ en marquant sa singularité ?

Le conflit des interprétations

Bouvier a, de fait, un prédécesseur en la personne d'Alice Cherki, auteure d'un irréprochable *Portrait de Fanon* publié en 2000 aux éditions du Seuil, particulièrement riche sur les périodes algérienne et tunisienne du psychiatre martiniquais. Ce livre

n'en manquait pas moins d'être le signe avant-coureur d'un malaise qui allait affecter le retour de Fanon sur la scène française, dans la mesure où il reprenait les choses là où elles avaient été laissées quelque trente ans auparavant, au stade biographique – fût-elle biographie intellectuelle. Or s'il ne s'agit aucunement de questionner la nécessité du travail du biographe, il est légitime de s'interroger sur son exclusivité, sur son indépendance à l'égard d'un débat théorique malheureusement presque inexistant. La biographie devient hagiographie, et la célébration du parcours de *l'homme Fanon* menace, quelles que soient ses intentions, de contribuer à la relégation de sa *pensée* dans les affres du passé : parce que Fanon, enclos dans sa situation historique, est le « dépassé », il pourra aussi être le « dé-pensé ». Tel Elie Stephenson intervenant à la rencontre internationale d'Alger « Pour Fanon » de décembre 1987, on continue parfois de juger que « lire Fanon en intellectuel, c'est une aberration, une impossibilité tout simplement », car Fanon est « homme d'action » et pour cette raison, « c'est évident », il ne saurait être homme de pensée...

Ce n'est là somme toute que la manifestation d'une tendance, que condamne Lewis R. Gordon⁵, à traiter les intellectuels noirs « seulement en termes biographiques », comme si parler de « penseur noir » était toujours pour une part oxymorique. Si, à un certain moment, il s'était avéré nécessaire de « valoriser » l'« expérience vécue » des personnalités noires afin de combattre l'image du Noir dépourvu de toute vie intérieure, de toute

« conscience », la limite de cette approche est qu'elle tend à reproduire une subordination, à créer une nouvelle forme de « dépendance épistémologique » : d'un côté, le *monde noir de l'expérience*, de l'autre le *monde blanc de la théorie* qui seul peut donner raison au premier. Que les éditions La Découverte aient prévu de célébrer le cinquantième de la mort de Fanon en publiant une traduction de sa biographie intellectuelle signée David Macey est à cet égard plus que révélateur d'un certain climat français actuel. Sans aucun doute, ce travail est l'un des plus convaincants et des plus riches, en particulier sur les périodes martiniquaise et lyonnaise de la vie de Fanon, et il est à cet égard important de le rendre disponible pour le public français. Mais pourquoi opter pour une énième biographie ! Pourquoi faire ce choix alors qu'il existe une multitude d'excellents ouvrages théoriques sur Fanon dans la littérature anglophone ? C'est comme si la tâche de traduction devenait un moyen de retrouver du « déjà connu », du non-étranger, de ne pas traduire ce qui devrait l'être de notre point de vue, à savoir toute une tradition interprétative de l'œuvre de Fanon. Et la tâche qui nous incombe aujourd'hui ne serait-elle pas au contraire de faire le pari de la non-biographie, le pari qu'il existe une théorie fanonienne qui, sans cesser d'être en situation, c'est-à-dire d'entretenir des relations multiples avec la « vie » du psychiatre martiniquais, ne saurait lui être assujettie ?

Ce qui a donc lieu, c'est une « historicisation » excessive du discours fanonien qui a néanmoins,

La célébration du parcours de l'homme Fanon menace, quelles que soient ses intentions, de contribuer à la relégation de sa pensée dans les affres du passé.

QUE SONT LES POSTCOLONIAL STUDIES ?

Les *postcolonial studies* forment un champ de recherche né dans le monde anglophone dans les années 1980, intimement lié à l'émergence des théories post-structuralistes et dont la publication de *L'Orientalisme* d'Edward W. Said (Seuil, 2005) est souvent considéré comme l'acte de naissance. Elles sont inséparables des *subaltern studies* nées en Inde à la même période sous l'égide de Ranajit Guha.

Il n'y a pas à proprement parler de « théorie » postcoloniale (au singulier). En effet, non seulement les écrits réunis sous cette dénomination relèvent d'une multiplicité de disciplines et de paradigmes, sont extrêmement hétérogènes et entrent régulièrement en conflit, mais le postcolonialisme désigne avant toute autre chose un renversement des *points de vues* : il s'agit d'adopter la *perspective* du (post-) colonisé, d'apprendre à regarder « depuis

l'autre côté », depuis les « marges ». Or un tel décentrement a lui-même des « effets théoriques » (multiples) ; il produit des déplacements épistémiques. S'il y a une unité au sein des études postcoloniales, elle n'est ainsi pas tant d'ordre théorique que méthodologique ; si une systématisation était possible, elle prendrait la forme d'un *discours de la méthode postcoloniale*.

La critique postcoloniale est indissociablement une critique politique et épistémologique. Ainsi que l'explique très bien Robert J. C. Young, le postcolonialisme « combine les innovations épistémologiques et culturelles du moment postcolonial avec une critique des conditions de la postcolonialité » (*Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, 2001). Il est interrogation des politiques de connaissance en situation (post)coloniale. Le projet postcolonial est celui d'une décolonisation des savoirs, qui n'est en rien un appel à une

« pensée indigène » prétendument libre de toute « contamination » par le discours de l'(ex-)colonisateur, mais se définit au contraire comme un jeu et une joute permanente avec la « pensée européenne », car cette dernière est à la fois indispensable et inadéquate pour rendre compte des modernités non européennes (Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe, La pensée postcoloniale et la différence historique*, Éditions Amsterdam, 2009, p. 53). Décoloniser les savoirs ne signifie pas couper, dans un geste fondateur et « une fois pour toutes » le cordon ombilical avec la « mère-patrie » coloniale, mais faire voyager les théories nées en Occident et ainsi les faire travailler contre l'hégémonie occidentale. Les *postcolonial studies* reposent par conséquent sur une structure duelle de rupture et de reprise, de débranchement et de traduction des « dons » de l'Occident. ■

paradoxalement, le mérite de faire signe vers un autre malaise, inverse en quelque sorte : celui de la critique postcoloniale. Car celle-ci tend, écrit Henry Louis Gates Jr., à ériger Fanon en « théoricien global » *in vacuo*, au prix d'un effacement de tout le contexte politique (situation coloniale

Fanon sont des devanciers du processus postcolonial. Ils ne sont pas étrangers à la démarche dite postcoloniale » (p. 17). C'est que les décolonisations ont produit, ou du moins annoncé, une « révolution copernicienne » (p. 17) dont témoignait Marcel Manville, avocat martiniquais et ami

Entre le Fanon postcolonial et le Fanon historique, l'on serait sommé de choisir. Mais cette alternative n'est-elle pas l'une des manifestations de ce que l'on pourrait désigner comme la « conscience malheureuse » du moment postcolonial, empêtré dans les contradictions de l'histoire (coloniale) et de son dépassement ?

et lutte de décolonisation), mais aussi théorique (existentialisme, hégélianisme français, etc.), de production de ses écrits et ce alors même que le postcolonialisme en appelle « à la reconnaissance du caractère situé de tout discours⁶ ». La théorie postcoloniale ne semblait ainsi pouvoir faire de Fanon l'un de ses précurseurs qu'en le désituant, en le déshistoricisant. Se fait alors jour un véritable *conflit des interprétations* (apparu dans le monde anglo-saxon mais s'accusant avec les appropriations/critiques européennes du postcolonialisme) infécond car enfermé dans une logique selon laquelle l'on serait sommé de choisir entre le « Fanon postcolonial » et le « Fanon historique » – aucune réconciliation n'étant possible. Mais cette alternative n'est-elle pas l'une des manifestations de ce que l'on pourrait désigner comme la « conscience malheureuse » du moment postcolonial, empêtré dans les contradictions de l'histoire (coloniale) et de son dépassement ?

Aller au-delà de ce conflit requiert de se livrer à une généalogie qui, récusant les clivages de l'« avant » et de l'« après » des indépendances, de l'histoire et de la post-histoire, de l'anticolonialisme et du *post-colonialisme*, s'efforce de déceler les commencements singuliers de la critique postcoloniale au sein même des luttes de libération nationale, en restituant/resituant les Césaire, les Fanon, etc., dans leurs coordonnées temporelles et spatiales sans pour autant les y enfermer. Si la théorie postcoloniale se prétend pratique de « provincialisation de l'Europe », de dé-placement (théorique, politique, culturel), elle doit tâcher de thématiser à la fois la « place » (la situation historique) et le mouvement qui consiste à s'en défaire, donc de se porter vers un au-delà (un « post »), simultanément historique-géographique et épistémique.

L'anticolonialisme ou les commencements de la critique postcoloniale

Est-ce dans cette voie que Bouvier s'engage ? Le sous-titre de l'ouvrage, « Portraits de décolonisés », hommage au *Portrait du colonisé* esquissé par Albert Memmi en 1955, est à la fois le signe d'une filiation et d'une différence, d'une reprise et d'un dépassement du passé dans le présent postcolonial. L'auteur écrit dans son introduction : « Césaire et

d'enfance de Fanon, lors du *Mémorial international Frantz Fanon* qui eut lieu à Fort-de-France en 1982 : « Il s'est produit, ici comme ailleurs, dans la mentalité du colonisé, ce qu'on pourrait appeler une révolution copernicienne » (p. 213). Or dans sa lettre de démission du Parti communiste français du 24 octobre 1956, la *Lettre à Maurice Thorez* à laquelle Bouvier ne manque pas de faire référence, Césaire en appelait déjà à une telle décolonisation des esprits : tout comme l'on avait découvert que la Terre n'était pas le centre du monde, il était nécessaire de reconnaître que l'Europe n'était pas (ou plus) le centre de la Terre, qu'à présent le « point de vue » des peuples de couleurs n'était pas réductible à la perspective européenne. Mais la quête n'était plus celle d'un autre centre : à l'eurocentrisme devait se substituer un « décentrisme », une pratique de provincialisation posant la multiplicité et l'hétérogénéité des « lieux de la culture », de la politique et de la connaissance. Ce que Bouvier affirme de la critique postcoloniale est déjà pour une part dans le texte de Césaire : « *L'Occident met en scène une vision qui lui est propre et qu'il tente d'imposer comme étant une juste appréhension de ces mondes, ce que les études postcoloniales déconstruiront.* » (p. 41)

Les dernières lignes de l'introduction tracent le programme d'une généalogie de la critique postcoloniale : « *Leurs travaux, écrits pour la plupart entre les années 1940 et 1960, peuvent être mis en rapport avec les démarches postcoloniales déployées à partir des années 1980* » (p. 18). Bouvier commence cette « mise en rapport », en particulier dans son interprétation de la négritude. Dès les années 1930, Césaire et d'autres étudiants et intellectuels antillais « *retournent les logiques et les affirmations et, en cela, ils préfigurent les lectures déconstructionnistes* » (p. 47). Quant aux « *chantres de la négritude* », ils reprennent les représentations primitivistes de l'Afrique, « *mais ils les retournent* » (p. 67). Cette (contre-)logique du retournement (ce que Jacques Rabemananjara qualifie d'*effet boomerang*) préfigure les stratégies théoriques postcoloniales. La négritude joue la subversion contre la négation/réaction, elle se veut (re)conquête d'une puissance d'agir et entend « *retourner les valeurs négatives associées à la couleur noire pour, en l'assumant partiellement,*

redonner au sujet une part de sa subjectivité, de sa capacité à devenir ce qu'il est et ainsi à ne pas être le jouet des assignations de sens que les autres lui imposent » (p. 102). Quant à « Orphée noir », préface de Sartre à la *Nouvelle anthologie de la poésie nègre et malgache* (1948), elle fut, souligne Robert J. C. Young en se référant à Derrida dans son excellente *Introduction historique au postcolonialisme*, la première réflexion sur un discours qui hérite des ressources nécessaires pour la déconstruction de l'héritage, en préservant comme « outil quelque chose dont il critique la valeur de vérité⁷ ». Car Sartre y évoquait cette « loi d'airain » selon laquelle l'opprimé n'a pour armes que celles qu'il vole à l'opresseur, ce qu'Edward Said répétera à sa manière : « C'est en partie la tragédie de la résistance : elle doit, dans une certaine mesure, travailler à récupérer des formes déjà établies, ou du moins influencées ou infiltrées, par la culture de l'empire⁸. » La négritude fait sienne la langue française et se livre à son autodestruction. Elle signe la naissance de la « voix des sans-voix », de la parole des subalternes, ainsi qu'en témoignait Gide dans l'avant-propos au premier numéro de *Présence africaine* : « On commence à percevoir des voix que l'on n'avait pas d'abord écoutées ; à comprendre que n'est pas nécessairement muet ce qui ne s'exprime pas dans notre langue » (p. 184). Bouvier n'en manque pas moins de marquer les limites du « projet postcolonial » de la négritude ; reprenant les critiques qui lui furent adressées (par René Ménéil, René Depestre, ou encore Stanislas Adotevi), il souligne que tout un pan de la négritude, (traditionnellement) représenté par la figure de Senghor, prolonge, en l'inversant, « le grand partage entre « nous » et « eux », entre les « civilisés » et les « exotiques » » (p. 28). Or, ajoutons que ce sera tout l'effort de la critique postcoloniale (au-delà de toute inversion et de tout séparatisme) que de subvertir les binarismes coloniaux : Blanc/Noir, supérieur/inférieur, sauvage/civilisé, etc.

La notion de *marronnage*, que Bouvier mobilise à de nombreuses reprises et qui désigne initialement la fuite d'un esclave hors de la propriété de son maître, pourrait résumer la tentative d'ouverture par Bouvier d'une perspective postcoloniale sur l'anticolonialisme. Elle est étendue à toutes les pratiques de résistance masquée, de dissimulation et de subversion – parfois au sein même d'une soumission apparente – de la domination coloniale : « Certains ont joué le rôle attendu des dominants pour parfois transgresser et ruser avec les interdictions et les stigmatisations » (p. 169). Face au PCF, « Césaire se sait très « nègre-marron » » (p. 123, 127). Quant à Fanon, qui « a su, en Algérie, cerner ces éléments propres aux pratiques autochtones » (p. 169), il s'est avéré impuissant à reconnaître aux Antilles « les marronnages quotidiens mais ponctuels, non dits, non reconnus ni théorisés » (p. 169). L'accent mis par Bouvier sur les « cultures de résistance » s'inscrit ainsi dans

la lignée des travaux d'un Edward W. Said dans *Culture et impérialisme*, et plus généralement dans une optique subalterniste.

Ambivalences :

« aller vers un postcolonialisme »

Il ne s'agit pas pour autant de verser dans l'hagiographie, d'ériger Césaire et Fanon en figures héroïques d'un postcolonialisme dégagé de toute ambiguïté. Interrogeant leur volonté de « dépassement de la situation de colonisé » (p. 55), leur désir « d'aller vers un postcolonialisme » (p. 47), Bouvier s'attache à déceler leurs ambivalences : celle de Césaire, théoricien de la négritude et de la singularité des peuples de couleur, défenseur d'une participation renouvelée à la France ; celle de Fanon, « intellectuel libéral » et futur partisan d'une rupture sans reste avec l'Europe. En 1958, alors que les décolonisations sont en cours, Césaire opte pour le fédéralisme afin d'« allier notre double souci de rester liés à la France et d'être de bons Martiniquais », se refusant à tout « séparatisme qui nous serait mortel » (p. 125). Cet entre-deux, Césaire le conçoit encore en 2004, dans un entretien avec Françoise Vergès, d'après le schème du dépassement dialectique : « Il y a une thèse : l'assimilation ; et, en face, une autre thèse : l'indépendance. Thèse, antithèse, synthèse : vous dépassez ces deux notions et vous arrivez à une formule plus vaste, plus humaine et plus conforme à nos intérêts. [...] Pour moi, ni indépendance, ni assimilationnisme, mais autonomie, c'est-à-dire, avoir sa spécificité, ses formes institutionnelles, son propre idéal, tout en appartenant à un grand ensemble » (p. 129). Mais cette réconciliation ne serait-elle pas la manifestation continuée d'une ambivalence, d'un balancement incessant entre revendication de particularité et universalité, cette dernière ne pouvant en dernière instance se réaliser que dans la perpétuation d'un attachement à la métropole (p. 176) ? Fanon, lui, désirait dans *Peau noire, masques blancs* n'être « homme, rien qu'homme »... et être français. Se défaisant des outils de l'« idéologie libérale » (son « masque libéral »), il allait devenir, ainsi que le disait Sartre, contempteur de l'« humanisme libéral » (p. 196), farouche partisan d'une « cassure » avec l'Occident. Mais la rupture totale des décolonisations ne serait-elle pas avant tout chez lui la manifestation d'une idéologie libérale se détruisant elle-même, de telle manière que la « faiblesse idéologique » du Front de Libération Nationale algérien (p. 135, 174, 176 et 183), que Fanon regrette et condamne, ferait écho à la sienne ? Bouvier nous dit que Fanon n'est pas « à même d'alimenter idéologiquement ce travail politique. On retrouve, chez lui, les lacunes qui conduisent le FLN à ne proposer, en 1962, après sept années de lutte, qu'un succédané national-révolutionnaire » (p. 155).

Ce que Bouvier révèle bien, ce sont les réflexions que Césaire et Fanon consacrent à la situation postcoloniale, depuis le lieu même de la colonisation, de telle manière que leur anticolonialisme

ne préfigurerait pas seulement un postcolonialisme, mais se définirait aussi, en vertu d'un singulier complexe temporel, en fonction de lui. Il n'est guère étonnant à cet égard qu'Haïti, devenue indépendante en 1804, soit l'un des fils directeurs de *Portraits de décolonisés*. Césaire y fait un voyage en 1944. Or, le destin postcolonial d'Haïti, ce « référentiel » (p. 35), joue un rôle capital dans son positionnement à l'égard des indépendances: « À Haïti, j'ai surtout vu ce qu'il ne fallait pas faire! Un pays qui avait prétendument conquis sa liberté, qui avait conquis son indépendance et que je voyais plus misérable que la Martinique, colonie française! » (p. 115). En 1963, est publiée *La Tragédie du roi Christophe* (Césaire écrira deux autres pièces sur les décolonisations, *Une saison au Congo* et *Une tempête*), qui illustre les affres de l'après-colonialisme chez le peuple haïtien luttant pour son existence et sa reconnaissance. La pièce de Césaire établit un parallèle immédiat avec le processus presque achevé des indépendances en Afrique. Et, ainsi que le souligne très justement

Bouvier, elle présente de fortes similarités avec les « *mésaventures de la conscience nationale* », troisième chapitre des *Damnés de la terre* (1961) de Fanon, dans lequel celui-ci pointe du doigt la menace, non seulement d'un néocolonialisme « occidental », mais d'une perpétuation des relations coloniales à l'intérieur des frontières des nouveaux États africains: « *c'est dans son appréciation, sa crainte et sa critique des bourgeoisies nationales que la vision postcoloniale de Fanon prend son ampleur* » (p. 177-178).

Le grand saut ou le « syndrome postcolonial »

Bouvier mène-t-il pour autant pleinement à bien son projet d'une généalogie de la critique postcoloniale? On peut émettre de très sérieuses réserves dans la mesure où, au-delà des déclarations d'intention, son livre demeure le symptôme d'une défiance et d'une connaissance hésitante du corpus des textes postcoloniaux. S'il signale que les écrits de Fanon « *retrouvent vie dans les universités*

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE « FANON STUDIES »

Si la « figure théorique » de Fanon demeure encore quasiment inconnue en France, ses écrits sont dans le monde anglo-saxon, depuis plusieurs décennies, un inépuisable objet de réflexions et de débats. Sans prétendre rendre compte de l'étendue du champ des *Fanon studies*, l'on peut s'essayer à indiquer quelques lectures essentielles:

- Homi K. Bhabha, « Chapitre II. Interroger l'identité: Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », in *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. de F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007.

Quelles que soient les critiques légitimes que l'on peut adresser à Bhabha en raison de son *manichéisme théorique* (clivage entre un « bon Fanon » proto-poststructuraliste et un « mauvais Fanon » hégéliano-existentialiste), cet essai séminal n'en reste pas moins une voie salutaire d'accès à la *théorie fanonienne*.

- Henry L. Gates, Jr., « Critical Fanonism » in Nigel C. Gibson (dir.) *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Amherst (New York), Humanity Books, 1999.

Essai capital pour comprendre la réception intellectuelle de l'œuvre de Fanon aux États-Unis et les phénomènes de décontextualisation et de

déshistoricisation produites par ses lectures poststructuralistes.

- Nigel C. Gibson, *Fanon. The Postcolonial Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2003.

Une excellente introduction théorique à Fanon, parfaitement fidèle aux écrits du psychiatre martiniquais.

- Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York/Londres, Routledge, 1995.

Une tentative pour ouvrir une nouvelle voie dans les *Fanon studies*, au-delà des interprétations postcoloniales/post-structuralistes. À lire avec l'ensemble des articles que Gordon a consacré à Fanon.

- Achille Mbembe, « Avant-propos » à *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

Un ouvrage originellement publié en français, mais dont il aura fallu attendre la *traduction* (linguistique et théorique) anglaise et le succès outre-atlantique pour qu'il soit réellement discuté en France. Ici comme dans d'autres essais, Mbembe dévoile et s'inspire du thème fanonien de la vie et de la mort en situation (post-) coloniale.

- Anne McClintock, « Fanon and Gender Agency » in N. C. Gibson (dir.),

The Continuing Dialogue, New York, Humanity Books, 1999.

L'une des nombreuses lectures critiques de Fanon du point de vue des *gender studies*. Voir également, dans le même recueil, l'essai de Diana Fuss.

- Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

Said dévoile à la fois l'enracinement de la pensée de Fanon dans une critique « intra-occidentale » de l'Occident et le déplacement/arrachement de cette dernière à son inscription géographique et culturelle.

- Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1996.

L'une des meilleures interprétations de l'œuvre de Fanon, en l'occurrence d'inspiration gramscienne, à la fois très originale et très attentive au texte fanonien.

- Robert J. C. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Oxford/Malden, Blackwell, 2001.

Les recherches de Young ont le grand mérite de recoudre le fil rompu de l'anti-colonialisme et du postcolonialisme. D'où une lecture des écrits de Fanon soucieuse d'y déceler les préfigurations d'une critique de type postcolonial. ■

américaines à la fin du [xx^e] siècle » (p. 208), il se préoccupe assez peu des analyses qui ont pu y être faites. S'il souligne très justement les liens entre Fanon et Césaire d'un côté et les « tenants des analyses des subcultures » de l'autre (p. 156), c'est étonnamment pour marquer leur commune différence à l'égard de certains « auteurs d'études coloniales et postcoloniales » (p. 156). C'est que l'auteur s'inscrit dans une mouvance (académique et politique), « très française », pour laquelle le postcolonialisme désigne exclusivement une situation historique – l'« après » des indépendances – et en rien une pratique intellectuelle spécifique ni une perspective théorique ou un décentrement du regard ni un déplacement de la « pensée occidentale ». Or c'est précisément sur l'entrelacement complexe d'une condition historique et d'une condition représentationnelle (épistémique) que la critique postcoloniale se fonde. C'est pourquoi s'il y a pour Bouvier un postcolonialisme fanonien, il ne peut résider que dans son appréhension des « mésaventures de la conscience nationale » au lendemain des indépendances, mais en rien, pour ne prendre qu'un exemple, dans sa théorie de la violence.

De fait, la stratégie de Bouvier semble être d'ouvrir une perspective « postcoloniale » sur Césaire et Fanon en sautant littéralement par-dessus le stade des *postcolonial studies*. Ce saut est-il justifié ? On pourrait le croire si l'on se fiait à la position d'Albert-James Arnold, cité par Bouvier, sur les « avatars des diverses relectures contemporaines » de Fanon : « À chacun de ces moments historiques distincts on constate, d'une part, une appropriation essentialiste de la part de ceux qui se sont attachés à une vision exclusive et anhistorique (qu'elle soit basée sur l'ethnie ou le genre) et, d'autre part, une tentative de formuler le sens que sa pensée peut avoir à l'intérieur d'un projet sociopolitique qui tient compte des origines de classe aussi bien que de l'identité ethnique ou du genre des individus et des groupes. Les premiers se sont condamnés à fausser abusivement sa pensée, les seconds ont œuvré pour lui donner un sens approprié à la nouvelle situation où ils se trouvent » (p. 218). C'est là une critique non voilée des « réceptions nord-américaines » (p. 217), critique (au demeurant très simplificatrice) dont semble s'emparer Bouvier pour légitimer son silence sur les études postcoloniales. Mais cette volonté de se définir d'emblée en contrepoint de l'« épouvantail » postcolonial est d'autant plus équivoque qu'elle méconnaît très largement ce qu'elle dénonce, la critique s'identifiant purement et simplement au rejet d'un revers de main.

La menace est dès lors que le « bond » que fait Bouvier s'identifie à un simple ré-enracinement dans ce qui était l'interprétation de Fanon au début des années 1970. L'auteur cède à plusieurs reprises à cet écueil. Pour ne prendre qu'un exemple, lorsqu'il présente les critiques qui furent adressées dès sa publication aux *Damnés de la terre*, il rappelle

les accusations entre autres de subjectivisme, de romantisme révolutionnaire et de mysticisme qui furent alors opposées à Fanon (p. 197)... et s'arrête là. Or un demi-siècle plus tard, n'aurait-il pas dû s'efforcer de réinterpréter ces critiques, de produire une critique de la critique ? Car ce qui se dévoile, lorsque nous relisons les essais qu'il présente – en particulier ceux de Nguyen Nghe et Jean-Marie Domenach – c'est précisément une certaine résistance épistémique à l'émergence d'une position postcoloniale qui entend non seulement mettre en question les politiques coloniales de l'Europe, mais aussi et indissociablement décoloniser ses savoirs, en particulier son savoir de l'histoire ; chez Fanon se découvre déjà une critique de l'historicisme.

Par ailleurs, le penchant biographique reprend par moments le dessus chez Bouvier, alors même que l'intention est visiblement autre. Le problème de cette lecture est qu'elle condamne l'auteur à ne pas entrer suffisamment dans la logique des textes fanoniens eux-mêmes. D'où des interprétations souvent contestables : sur le prétendu « libéralisme » de Fanon et son adhésion totale aux critiques scientifiques du racisme formulées sous l'égide de l'UNESCO (p. 89), interprétation aveugle à la stratégie (performative) du *retour de la race* mise en œuvre par le psychiatre martiniquais ; sur le corps racialisé pensé comme stigmaté (p. 94-97), interprétation qui gomme que Fanon fait aussi du corps la source de toute libération (lui qui écrit, dans *Peaux noires, masques blancs*, « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! ») ; sur la soi-disant indistinction de Fanon entre « ce qui dans l'impact européen relève de l'oppression et ce qui se rattache à la critique de celle-ci » (p. 174), interprétation oublieuse de tout l'effort que déploie le psychiatre martiniquais dans ses derniers écrits (et en particulier dans *L'An V de la révolution algérienne*) pour thématiser un double mouvement de rupture radicale et de reprise des « dons » de l'Occident, qu'il appelle « digestion » ou « quasi-invention ».

Au terme de cette lecture, on se demandera si ce que Bouvier désigne comme les « ambivalences » du stade des décolonisations, décelées par lui chez Césaire et Fanon, ne sont pas parfois la projection de nos propres ambivalences postcoloniales. Après avoir reconnu que nous sommes les héritiers de « questions » irrésolues, il s'agirait de se demander si ces grands théoriciens de l'anticolonialisme ne nous ont pas aussi légué des « réponses » (peut-être moins évidentes, plus hésitantes, ou demeurées à l'état d'esquisse) que nous n'aurions pas su encore déchiffrer, faute de ne pas avoir fait l'effort d'un réel « engagement vers la théorie » (pour reprendre les mots d'Homi K. Bhabha) œuvrant de concert avec une critique politique de la postcolonialité. C'est seulement en se livrant à cette tâche que nous ferons de Fanon et Césaire nos contemporains, au-delà de toute célébration, ou inversement de condamnation, du passé. ■

NOTES

- 1. Pierre Bouvier, *Fanon*, Paris, Éditions universitaires, 1971. ■ 2. Lewis R. Gordon, T. D. Sharpley-Whiting et Renee T. White, « Introduction: Five Stages of Fanon Studies » in Lewis R. Gordon, Tracy D. Sharpley-Whiting, Renee T. White (dir.), *Fanon, a Critical Reader*, Oxford-Cambridge (USA), Blackwell Publishers Ltd., 1996. ■ 3. J.-P. Sartre, « Préface » à *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris-Bruxelles, Présence Africaine, 1963, reproduit dans *Situations V*, Paris, Gallimard, 1964, p. 196. ■ 4. Dossier « Frantz Fanon, 50 ans après... », in *ContreTemps*, n°10, Juin 2011. ■ 5. Lewis R. Gordon, *op. cit.* ■ 6. Henry L. Gates, Jr., « Critical Fanonism » in N. C. Gibson (dir.), *Rethinking Fanon: the Continuing Dialogue*, New York, Prometheus Books, 1999. ■ 7. Cf. Robert J. C. Young, *Postcolonialism, an Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001, p. 420. ■ 8. Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard-Le monde diplomatique, 2000, p. 301.

Le terrorisme s'invite dans le débat électoral



La réforme du divorce simplifie les procédures



La télé reste allumée cinq heures et demie par jour



Les diplômées retardent leur première maternité



Journée décisive pour les chercheurs français



Les ados français fument leur premier joint à 15 ans



Pour la sécu, Douste prescrit la responsabilité



L'Île-de-France porte tous les espoirs de la droite



Génétiquement modifié, mais clairement indiqué

