

## RECONNAISSANCE ET VIOLENCE CHEZ FANON : FANON LECTEUR DE HEGEL (KOJÈVE) ?

**Ousmane SARR**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
Département de Philosophie

**Résumé :** Notre article n'a nullement pour objectif d'exposer de façon exhaustive la pensée de Fanon. Il montre rigoureusement que certaines analyses de Fanon – sur la violence et la reconnaissance – s'inspirent souvent d'un certain Hegel, d'une lecture et interprétation kojévienne de Hegel. Il nous semble alors opportun de revenir sur certains aspects de la fameuse dialectique de la maîtrise et de la servitude, d'en montrer l'interprétation qu'en fait Kojève avant de voir comment une telle approche laisse des traces dans la pensée de Fanon. C'est tout le sens de cet article.

**Mots-clés :** reconnaissance, violence, dialectique, humanisme, maîtrise, servitude.

**Abstract:** Our work is by no means intended to exhaustively present Fanon's thought. It meticulously shows that some of Fanon's analyses, regarding violence and recognition, are often inspired by somebody called Hegel; a Kojevian reading and interpretation of Hegel. It therefore seems suitable to us to come back to some aspects of the famous dialectic of mastery and servitude, to show Kojève's explanations of it before dealing with how such an approach leaves traces in Fanon's thought. That's all it is about in this article.

**Keywords:** recognition, violence, dialectic, humanism, mastery, servitude.



## INTRODUCTION

Une lecture des œuvres de Fanon montre que sa pensée ou sa philosophie politique s'enracine dans deux sources théoriques fondamentales : l'hégélianisme ou plutôt le kojévisme et la doctrine médicale. On sait que la fameuse parabole de la lutte pour la vie et la mort chez Hegel, n'est pas une lutte purement biologique. Par la lutte, l'homme se libère de la vie. La vie se dédoublant, selon Hegel, rompt avec l'immédiateté. C'est ainsi que naît une déchirure, car prendre conscience de la vie signifie d'abord s'opposer à cette vie avant de se retrouver en soi. Il nous semble que c'est ce drame fortement mis en avant par le Hegel fortement marxisé par Kojève que Fanon essaie de décrire en drame historique et civilisationnel. En tant que dépassement de la vie immédiate ou organique, la vie de la conscience est conscience de la mort « Tenir fermement ce qui est mort » (Préface de la *Phénoménologie*).

Ce que montre Hegel, à en croire Kojève, c'est que la vie humaine est en réalité un séjour auprès de la mort, que l'homme est l'incarnation de la mort, un « suicide différé ». La réinterprétation fanonienne de la dialectique de la maîtrise et de la servitude s'inspire du commentaire/traduction Kojévien de la *Phénoménologie* comme l'attestent ces propos de Fanon lui-même très similaires à ceux tenus par Kojève dans son cours : « Celui qui hésite à me reconnaître s'oppose à moi. Dans une lutte farouche, j'accepte de ressentir l'ébranlement de la mort, la dissolution irréversible, mais aussi la possibilité de l'impossibilité » (Fanon, 2011a : 239).

L'objectif de cet article n'est pas un exposé exhaustif de la pensée de Fanon ni une comparaison Hegel/Fanon, mais de montrer que certaines analyses de Fanon sur la problématique de la violence et de la reconnaissance dans ses deux ouvrages fondamentaux – *Peau noire, masques blancs* et les *Damnés de la terre* – puisent leurs origines dans un certain Hegel ou plutôt dans un Hegel kojévien. Pour ce faire, il est important de faire quelques remarques sur la dialectique

de la maîtrise et de la servitude dans la *Phénoménologie* de Hegel, de montrer l'interprétation qu'en fait Kojève avant de voir comment une telle interprétation a de façon directe ou indirecte influencé Frantz Fanon.

## **I. Signification de la dialectique de la maîtrise et de la servitude dans la *Phénoménologie***

La figure de l'autoconscience appelée « dialectique du maître et de l'esclave » est très célèbre dans l'histoire de l'interprétation de Hegel. Il faut ainsi bien la situer afin d'éviter toute sorte d'amalgame. Il est alors très nécessaire de noter que le titre (« *A. Autostance et Inautostance de l'autoconscience ; Maîtrise et Servitude* ») dans lequel cette dialectique est illustrée ne porte pas – à notre avis – sur une relation purement anthropologique, mais sur un rapport de contradiction que l'autoconscience entretient avec elle-même. Les deux concepts *autostance* et *inautostance* montrent qu'il y a une implication réciproque des éléments dont la « co-présence » détermine l'expérience de la conscience à travers diverses figures. La seconde partie intitulée « Maîtrise et servitude » met en jeu ce rapport sans pour autant trop insister sur les acteurs de cette relation, Hegel ne met pas davantage en lumière les sujets porteurs de cette relation. Il semble plutôt montrer le chemin phénoménologique que doit emprunter la conscience. L'autoconscience n'est autoconscience en et pour soi que face à une altérité, une autre autoconscience par laquelle elle est en et pour soi. L'autoconscience n'est rien d'autre qu'un sujet singulier qui n'est lui-même que dans un redoublement intérieur qui montre sa nature relationnelle. Ce qui est mis en cause, c'est le paradoxe d'une identité redoublée. L'évocation du concept d'infinité montre bien que la réduplication est à entendre comme le surgissement d'une unité d'origine, d'un mouvement qui montre l'extériorité de soi à soi de l'intériorité : « Il y a pour l'autoconscience une autre autoconscience ; elle est venue hors de soi. Voilà qui a la signification double, en premier lieu, elle s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme une autre essence ; deuxièmement, elle a du même coup sursumé l'autre, car elle ne voit certes pas l'autre comme essence, mais soi-même dans l'autre » (Hegel, 1993 : 189).

Le mouvement réflexif qui caractérise l'autoconscience singulier se complexifie, il y a une répétition à l'identique dans l'autre autoconscience, chaque autoconscience est à la fois sujet et objet. Hegel fait usage à ce niveau de plusieurs termes (syllogisme, médiation) qui favorisent le fonctionnement de l'autoconscience comme pur rapport à elle-même, à elle-même comme autre, à son autre (le monde, les hommes). Et, il nous semble que loin de faire une analyse anthropologique, Hegel fait une analyse purement phénoménologique d'un processus.

La réduplication de l'autoconscience est mise à rude épreuve dans l'affrontement de deux « individus » qui pour s'affirmer comme autoconsciences c'est-à-dire comme être pour soi ; il leur faut nécessairement être libres : On voit par-là que Hegel annonce de manière subtile les expériences du combat à mort et de la relation servitude-maîtrise :

La relation des deux autoconsciences est donc ainsi déterminée qu'elles s'avèrent elles-mêmes l'une l'autre par le combat portant sur vie et mort. Il leur faut aller à ce combat, car il leur faut élever la certitude d'elles-mêmes d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. Et c'est seulement par l'acte d'engager la vie que se trouve avérée la liberté (Hegel, 1993 : 189).

Ces propos de Hegel montrent clairement – par opposition à Kojève – que la lutte des consciences ne relève pas d'une nécessité éthique mais plutôt d'une nécessité ontologique. C'est en vertu de ce qui constitue l'individu comme autoconscience, c'est-à-dire l'être pour soi, que l'individu doit faire disparaître l'autre individu : « L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien se trouver reconnu comme personne, mais il n'a pas atteint à la vérité de cet être reconnu comme une autoconscience autostante » (Hegel, 1993 : 189). L'individu qui n'a pas alors atteint l'être pur pour soi ne saurait être une conscience autonome. Le sujet qui met exclusivement en jeu son être pour soi, oublie que la vie est essentielle (on note une autre différence avec Kojève), mais la proximité avec la possibilité de disparition ou de mort fait ressurgir en lui cette réalité « la vie est la position naturelle de la conscience » (Hegel, 1993 : 189). La négation, en soi-même et

dans l'autre, ne saurait signifier la suppression, mais l'amélioration de manière permanente en procédant à un effacement des déterminations immédiates. Ainsi l'individu pour demeurer lui-même, doit rester en vie. Le moment de la vie est alors aussi nécessaire pour l'autoconscience que la capacité de négation. Autrement dit, ne pouvant pas encore trouver une harmonie entre deux moments, l'autoconscience les distribue sur deux sujets particuliers : on voit ainsi apparaître l'aspect parabolique de la figure du maître et de l'esclave :

Dans cette expérience il advient à l'autoconscience que la vie lui est essentielle que l'autoconscience pure [...] Les deux moments sont essentiels ; – étant donné qu'ils sont d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite, ils sont comme deux figures opposées de la conscience ; l'une la conscience autostante à qui c'est l'être-pour-soi, l'autre la conscience inautostante à qui c'est la vie ou l'être pour quelque chose d'autre qui est l'essence ; celle-là est le maître, celle-ci le serviteur (Hegel, 1993 : 194-195).

Des deux partenaires du rapport ci-dessus évoqué, il en ressort qu'un seul individu, celui devenu serviteur, a consenti à modifier sa nature, son attitude, le maître maintient sa revendication abstraite d'autonomie, se privant ainsi d'une médiation avec l'objet du désir qu'avec le serviteur qui lui disputait l'objet. Il a un rapport à la chose par le serviteur et un rapport au serviteur par la chose. Il assure sa domination sur l'autre extrême : il fait du serviteur un moyen de transformer la chose et use de la chose comme moyen de soumettre le serviteur. Il y a ainsi une contradiction. Le désir s'accomplit en jouissance au prix d'une négation de l'autre et d'une consommation de l'objet. Le monde réduit à la jouissance n'est pas alors reconnu dans sa liberté et le serviteur n'est pas considéré comme le partenaire d'une relation équitable et effective. Le maître ne saurait avoir une reconnaissance de ce qu'il est lui-même, la reconnaissance est abstraite ou unilatérale : « Mais à l'acte de reconnaître proprement dit manque le moment selon lequel ce que fait le maître à l'encontre de l'autre il le ferait aussi à l'endroit de soi-même, et ce que le serviteur fait à son encontre il le ferait aussi à l'encontre de l'autre. Par-là a

surgi un reconnaître unilatéral et inégal » (Hegel, 1993 : 197). On assiste ainsi à une impasse qui pousse Hegel à accentuer la réflexion de la situation à partir du serviteur. Si le maître peut se dire autonome, le serviteur ne saurait se limiter à la sujétion par rapport à son maître. Premièrement, il y a chez lui une sorte d'angoisse qui trouve son origine dans le combat et dans la conscience de la possibilité d'une perte de la vie. Le choix du serviteur procède de la prise en compte de la condition première de toute maîtrise, la subsistance dans l'être. Et, c'est en cela d'ailleurs, qu'il est supérieur au maître, car il échappe à l'alternative entre maîtrise et dépendance en faisant le choix de la dépendance pour préserver la valeur de la maîtrise : il commence à entrer dans le rapport maîtrise/dépendance qui doit structurer la liberté.

Deuxièmement, le serviteur – une maîtrise effective et vraie se dessine à l'horizon du fait de l'agir du serviteur – se tourne vers le travail de transformation de l'objet qui implique une dépendance d'une autre nature, une « dépendance de maîtrise ». Dans la mesure où le travail est un acte de culture, le serviteur accède progressivement à la conscience d'une liberté naissante à l'égard du monde et du maître. Le travail sous l'angoisse délivre le serviteur de la sujétion :

Le travail en revanche est désir réfréné, disparaître retenu, ou il cultive. Le rapport négatif à l'objectif parvient à la forme de ce même objet, et à quelque chose qui demeure ; parce que justement pour celui qui travaille l'objet a autostance. Ce moyen terme négatif ou l'agir formateur est en même temps la singularité ou l'être pour soi pur de la conscience, laquelle désormais, dans le travail, vient hors d'elle dans l'élément du demeurer ; la conscience travaillante vient donc par là à l'intuition de l'être autostant comme intuition de soi-même. (Hegel, 1993 : 199).

La conscience servante a apparemment renoncé à son être-pour soi, mais l'angoisse de la mort qu'elle a connu montre qu'elle a en elle-même ce pur être pour soi de l'autoconscience : elle est donc en et pour soi. Ainsi, le travail devient ce par quoi la servitude montre sa maîtrise du monde. Par le travail, le serviteur impose une nouvelle forme à l'objet et l'élève à un niveau supérieur de culture. Au même

titre que le langage, le travail est figure de l'acte de poser la chose dans une immédiateté médiatisée. C'est d'ailleurs pourquoi le désir, mouvement de la conscience vers le monde, est toujours « réfréné ». La liberté qui traduit la négation de l'objet en son immédiateté est limitée, car celui qui l'exerce est privé du fruit de son travail, c'est une liberté dans la servitude :

Si elle [la conscience] n'est pas passée par la crainte absolue, mais seulement par quelque angoisse, l'essence négative lui est alors demeurée une essence extérieure, sa subsistance n'a pas été contaminée par elle de part en part. En tant que tous les acquis de sa conscience naturelle n'ont pas vacillé, elle appartient encore en soi à l'être déterminé ; le sens propre est entêtement, une liberté qui en reste encore à l'intérieur de la servitude (Hegel, 1993 : 200).

Contrairement donc à Kojève, le serviteur dont la liberté s'effectue à l'intérieur de la servitude ne saurait être considéré comme la vérité du maître. D'où la nécessité, pour Hegel, d'analyser ces deux figures à travers d'autres approches qui permettront de mieux comprendre la contradiction phénoménologique : stoïcisme du maître, ambivalence du serviteur, vérité des deux dans le « malheur de la conscience » qui est elle-même une expérience de la raison. C'est sur cette menace de « dissociation de la peur et de la culture » au sein d'un acte qui ne révèle pas toutes les vertus du travail que s'achève l'image du maître et du serviteur. Mais le mouvement va se relancer pour une liberté plus authentique au bénéfice des deux protagonistes. On peut donc affirmer que la dualité des individus qui est mise en scène dans cette figure est une image de la dualité intérieure de l'autoconscience et des nombreuses contradictions de cette dualité avant l'avènement de la reconnaissance totale au terme du procès. Hegel à travers plusieurs exemples montre le mouvement de la conscience vers sa propre vérité, le mouvement de la conscience qui arpentant toutes les figures de la culture, engage un procès de sens qui peut rendre possible la reconnaissance mutuelle. A mesure que la conscience progresse dans le savoir d'elle, l'Esprit qui commande ce procès apparaît sous diverses figures. Ainsi on peut affirmer avec Labarrière et Jarczyk les propos suivants : « L'aventure

interprétative d'Alexandre Kojève a eu pour résultats l'utilisation de cette figure à des fins qui, en elles-mêmes, peuvent être justifiées mais qui sont étrangères à la visée hégélienne du texte » (Jarczyk et Labarrière, 1996 : 72). Pour mieux nous en convaincre, essayons de voir les points forts de l'interprétation Kojévienne de la dialectique du maître et de l'esclave.

## II. L'interprétation kojévienne de la dialectique de la maîtrise et de la servitude

Kojève commence son texte ou son commentaire et traduction de Hegel, par montrer la dimension anthropologique du désir. L'anthropologie du désir<sup>1</sup> qui représente la négativité dialectique comme moteur non naturel de l'histoire humaine, s'appuie sur une remise en cause du monisme hégélien, subverti en dualisme qui oppose nature et histoire : « Le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal, par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel positif, donné, mais sur un autre Désir » (Kojève, 1947 : 16). Pour Kojève, l'humain s'oppose au naturel dont l'ordre naturel ignore la négativité parce qu'il est un sujet qui se produit librement (ne retrouvons pas déjà un thème fortement développé dans *L'Idéologie allemande* ?) au cours des luttes et des oppositions. Cette dialectique historique marquée par des luttes, par la violence est soutenue par un désir fondamental : le désir d'être soi qui ne peut se réaliser que par la médiation des autres hommes avec lesquels le sujet humain entre de manière violente en rapport (lutte à mort, guerre, lutte pour le prestige) : « Parler de l'origine de la conscience de soi, c'est donc nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la reconnaissance » (Kojève, 1947 : 17).

Le désir qui est consubstantiel au sujet est menacé par l'altérité à laquelle il est confronté : le désir de soi est d'abord désir de l'autre qui est soi et qui étant soi, est en même temps contre moi. Les

---

1. L'ouvrage d'Alexandre Kojève fut publié en 1947 et rassemble tous ses cours professés de 1933 à 1939 à l'École des Hautes études, réunis et publiés par Raymond Queneau. Un tel ouvrage marquera l'étude de la pensée hégélienne en France. Kojève y infléchit le sens de la dialectique du maître et de l'esclave. Il propose une « anthropologie phénoménologique ». Au lieu de commenter, il interprète et met en place des concepts tels que « désir du désir, lutte de prestige »

formes de cette relation faussée qui distingue ce qui est humain de ce qui est naturel, c'est la reconnaissance, l'appréhension de moi dans l'autre et l'autre en moi qui impulse la dynamique de toute l'histoire (influence de Marx ?). Pour exposer cette conception, Kojève isole un passage devenu célèbre et légendaire de la *Phénoménologie de l'Esprit* « la dialectique du maître et de l'esclave » dont il fait un modèle de son anthropologie philosophique.

La « lutte de prestige » pur pour utiliser un terme kojévien valorise et fonde l'existence humaine. Comme on peut le souligner, Kojève se situe sur un plan purement social et historique alors que Hegel se situait sur un plan phénoménologique ou spirituel. L'un décrit des faits sociaux, l'autre une réalité phénoménologique. Quand Hegel, dans son analyse, montre que le serviteur renonce à la lutte pour préserver sa vie, Kojève dit que les deux sujets luttant risquent leur vie : « Et puisque chacun des deux êtres doués d'un tel Désir est prêt à aller jusqu'au bout dans la poursuite de sa satisfaction, c'est-à-dire à risquer sa vie – et mettre, par conséquent, en péril celle de l'autre – afin de se faire reconnaître par l'homme, de s'imposer à l'autre en tant que valeur suprême, – leur rencontre ne peut être qu'une lutte à mort » (la référence)

La lutte est alors accoucheuse de l'histoire ou plutôt l'histoire ne s'engendre que par la lutte violente. L'un des sujets luttant finit par avoir peur et reconnaît la supériorité du désir de l'autre. Il reconnaît l'autre sans pour autant être reconnu et fonde ainsi sa domination par le maître : il devient esclave. L'homme est alors au départ prédestiné à être maître ou à être esclave (Kojève, 1947 : 108-109).

La maîtrise et la servitude sont consubstantielles à l'existence humaine. La société se constitue par la lutte qui aboutit à une relation d'autonomie et de dépendance : « L'individu qui n'a pas osé risquer sa vie peut, certes, être reconnu en tant qu'une personne non humaine. Mais il n'a pas atteint la vérité de ce fait d'être reconnu en tant qu'une conscience de soi autonome » (Kojève, 1947 : 23).

Kojève fait en réalité de la lutte violente le moteur de l'histoire, sans elle il n'y aurait pas d'humanité digne de ce nom. Le sujet ne se constitue qu'en fonction du désir d'être reconnu, l'autre est le miroir qui le valorise et il acquiert de la valeur qu'en engageant une lutte au péril de sa propre vie. Il y a chez Kojève, l'idée d'un choc frontal

qui ne peut être que violent car chacun désire le désir de l'autre. Kojève met l'accent sur la dialectique historique de la réalité humaine, alors que Hegel met l'accent sur la dialectique phénoménologique en empruntant des paraboles ou des images historiques. Voilà toute la différence. L'un se situe dans une dynamique matérialiste, ce qui fait dire Macherey que Kojève fait du « Marx Heideggerianisé ou du Heidegger marxisé », l'autre dans un processus phénoménologique : « La dialectique historique est la dialectique du Maître et de l'Esclave » (Kojève, 1947 : 19).

Il est vrai que l'ouvrage de Hegel comporte des évocations historiques qui illustrent des figures de la conscience. Il comporte des analyses ponctuelles (dialectique du maître et de l'esclave, conscience malheureuse), mais sa grandeur ne réside pas dans le détail. L'enjeu est d'exposer toute l'expérience de la conscience en montrant le chemin qu'elle suit pour parvenir à la science. Il montre les grandes configurations des différentes figures de la conscience et de l'esprit : conscience (pour qui le vrai a toujours une forme objective), conscience de soi (le vrai a la forme du moi) et la troisième figure innommée mais qui correspond à la synthèse dialectique des deux précédents moments. C'est le moment de l'abolition de la différence entre l'objectif et le subjectif, la conscience de soi se sait et se réalise comme réalité et dans la réalité (comme Raison, Esprit, Religion) pour parvenir au Savoir Absolu, moment final où l'esprit apparaît à la conscience comme concept. Kojève en faisant une traduction et un commentaire suivi, met en place une philosophie non pas hégélienne mais kojévienne. C'est comme une ruse de la raison appuyée sur un commentaire assez pervers. Parlant de Hegel et parfois avec les mots de Hegel, il diffuse tout au long de son commentaire, sous le nom de Hegel, sa propre philosophie. Au sein d'une lecture véridique et pourtant très fautive, Kojève s'est écarté de Hegel. N'est-ce pas d'ailleurs lui-même qui affirme ce qui suit : « Indépendamment de ce qu'en pense Hegel, la phénoménologie est une anthropologie philosophique » (Kojève, 1947 : 48), alors que peut-on véritablement reprocher à Kojève ? Rien de particulier sinon d'avoir influencé beaucoup de générations de philosophes (Jean Wahl, Raymond Queneau, Bataille, Lacan, Fukuyama) et dans une moindre mesure un certain Frantz Fanon.

### III. Reconnaissance et violence chez Fanon

L'œuvre de Fanon est marquée dans certaines parties par la figure de Hegel, un Hegel bien français révélé par Jean Wahl, Jean Hyppolite, mais avant tout par Alexandre Kojève dont le psychiatre martiniquais, comme tant d'autres avant lui, gomme le rôle de simple interprète ou de traducteur. Pour eux « Hegel est Kojève » pour reprendre une expression de Mathieu Renault (Mathieu Renault, 2011 : 55).

Fanon identifie les figures du maître (les Blancs) d'un côté, de l'esclave (les Noirs) de l'autre. Il met en avant le procès dialectique en situation coloniale ; le noir est enfermé dans la choséité (être pour l'autre) alors que le blanc est identifié comme l'agresseur. Cette identification commune du blanc comme agresseur devient source d'une agressivité se déployant à l'intérieur du groupe. Le monde colonial est alors traversé par une terrible violence, une « violence à fleur de peau ». Une telle agressivité se manifeste sur les muscles ; le colonisé se trouve de manière permanente dans une tension, son agressivité est retenue dans ses muscles (violence intérieure) mais elle doit se décharger ou être convertie (religion, mythe, vengeance contre ses congénères). D'une agressivité contenue, on va passer à une agressivité en acte, à la lutte pour la vie et la mort. La violence du colonisé devient une réaction à une première violence. Fanon, comme on peut le noter, lecteur sans doute de Kojève, oppose au désir de la mort de l'esclave hégélien, la lutte concrète. L'esclave pour vivre, doit préférer la mort biologique qu'à la liberté dans la servitude. L'effort d'ailleurs fanonien d'enraciner la révolution algérienne dans une lutte tragique pour la vie s'explique par ce rôle fondamental qu'il accorde à la violence. Le désir de vivre est d'abord la source de la théorie fanonienne de la violence : « Dès sa naissance il est clair pour lui [le colonisé] que le monde rétréci, semé d'interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue » (Fanon, 2011c : 453).

Le processus de décolonisation est une transformation du colonisé et de son être, de spectateur réifié et dépourvu d'essence, il devient un sujet historique, un agent du monde. C'est une transformation radicale et historique du monde colonial mais aussi du sujet colonial.

Ce processus comme on peut le noter n'obéit à aucune logique surnaturelle ou magique, il n'advient qu'à la suite d'une lutte violente. L'histoire ne peut alors progresser que par la contradiction, le mauvais côté et c'est ce mauvais côté qui brise la compartimentation du monde. La vie est alors épreuve de violence. La violence est un effet boomerang, c'est pour Fanon, un retour normal des choses. La violence sur les colonisés, sur leurs corps, engendre de manière spontanée la violence de leurs corps. Il y a ainsi une redistribution des énergies qui forge le groupe des colonisés désormais aptes à identifier un ennemi commun qui s'est imposé par la violence. Tant que le colonisé déchargeait la violence sur son semblable ou dans la danse, la source de la violence n'était pas détruite ; il s'agit alors de la diriger contre cette source, ce qui fait que les diverses énergies doivent mutuellement s'annuler dans leur confrontation : « La violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire » (Fanon, 2011c : 491-492).

Le véritable sujet de la violence est pour Fanon la paysannerie qui n'a eu qu'un contact violent avec le colonisateur. Les masses paysannes n'ont connu que la misère, la vie nue ; elles symbolisent ainsi la révolution ou plutôt les agents de la révolution. C'est ce rien qui n'a rien à perdre et tout à gagner qui est le levier de la véritable lutte pour la reconnaissance.

La violence serait alors cathartique et purificatrice, elle joue un rôle formateur, elle joue pour parler comme Fanon une « médiation royale », elle permet une reconnaissance mutuelle. D'abord immédiate, la contre-violence opère le passage « de l'antidialectique coloniale où toute médiation est interdite, à la dialectique coloniale » (Mathieu Renault, 2011 : 156). Pour Fanon alors, la violence est fondatrice d'une nouvelle communauté politique, d'une nouvelle humanité où les sujets se reconnaissent mutuellement ; poussée à son paroxysme, elle s'abolit et engendre la fin de l'état colonial : « Pour le colonisé, cette violence représente la praxis absolue [...] Travailler, c'est travailler à la mort du colon [...] La violence est ainsi comprise comme la médiation royale » (Fanon, 2011a : 489).

La naissance d'un État postcolonial passe ainsi par la violence qui devra elle-même s'éteindre. Cela signifie que Fanon ne pense pas que

toute politique soit fondée exclusivement sur la violence, dire que la colonisation est violence, c'est montrer que la guerre des races est peut-être le symbole de l'échec du politique. La violence est « praxis totalisante », la révolution doit produire l'homme total, un monde nouveau et habité par un nouvel homme dans une relation dialectique. Décolonisation signifie alors suppression du principe civilisationnel de la dualité, elle signifie unification. Pour revenir à cette influence d'une possible lecture du Hegel de Kojève, illustrons une idée assez forte dans le texte de Fanon et qui ressemble fort bien à certaines articulations kojèviennes. Fanon affirme que l'esclave n'est pas assimilable à celui qui par le travail se libère. L'esclave de Fanon envie le maître, il veut être comme lui. Ce qui montre que pour Fanon un travail de libération n'est pas encore possible, ce qui libère c'est la violence comme Kojève le montre. Kojève note que la dialectique est une manière pour Hegel de nous montrer l'origine de l'humanité à partir de l'animalité, à partir de la violence. Il insiste sur le mouvement qui ferait que l'esclave s'imposerait comme la vérité de cette dialectique, on comprend alors pourquoi Fanon s'empare de cette image en investissant en elle l'espoir des changements des rapports de domination qui existent dans la société coloniale. Poser ainsi que le noir veut être comme le maître, c'est-à-dire devenir le pôle dominant, c'est montrer que la double conscience interdit tout travail sur l'objet comme travail sur soi : « Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet. Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel, il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave » (Fanon, 2011b : 241). On peut dire que la logique dialectique est alors mise en échec. La contradiction est alors un frein au processus dialectique. La reformulation fanonienne peut être alors considérée comme une tentative de reformulation de la conscience malheureuse de la *Phénoménologie* qui est une réunion des deux figures (maître, esclave), une unité duelle qui intériorise l'opposition externe et la scission interne. Fanon pense le blanc en tant que sujet imaginaire et réel c'est-à-dire en tant que manifestation d'une coexistence de l'opposition externe (maître, esclave) et intérieure (conscience malheureuse) du double conflit entre les consciences et en quoi les luttes de libération devront être doublement libératrices : fin de l'image du maître dans la conscience de l'es-

clave et conquête politique. Cette double conscience (conscience du blanc comme instance dirigeante) déformation que le noir a de lui-même (culpabilisation, auto-accusation) renseigne du pouvoir de la conscience : perception et connaissance. Elle est ainsi chez Fanon une arme qui défait la racialisation<sup>2</sup> de la culture dans laquelle le « Je » est toujours blanc et l'autre toujours noir. Elle n'est pas alors exclusivement un moment négatif, si la double conscience implique une déformation pathologique de l'image que le noir a de lui-même, elle donne également à celui-ci la possibilité de comprendre et d'apprendre la logique colonisatrice, de percer le monde du maître : il voit son monde et le monde Européen. Fanon incarne le Noir « JE » et le Blanc est l'autre. Et pourtant, il écrit : « Si je rends irréalisable le mouvement à double sens, je maintiens l'autre à l'intérieur de soi » (Fanon, 2011a : 238). Or celui qui rend impossible la reconnaissance, c'est le blanc. Fanon prend alors sa place, le représente. Ainsi naît une « substitution des rôles ». Pour lui, seul le point de vue du Noir opprimé peut rendre la vérité de l'inconscient du colonialisme. Considérant ainsi les relations Blanc/Noir comme déterminées par de nombreuses projections, il montre que la situation coloniale est mue par un transitivity (réversibilité des positions) qui ne favorise pas alors l'interprétation de la dialectique de la maîtrise et de la servitude comme lutte de deux consciences de soi opposées : chaque sujet joue de multiples rôles et est tiraillée entre ces divers rôles (le colonisé rêve de prendre la place du colon, le colon est ambivalent à l'égard du noir, il y a une relation de fascination et de répulsion, d'amour et de haine) :

Il est habituel en Amérique de s'entendre dire, quand on réclame l'émancipation des Noirs : ils n'attendent que cette occasion pour se jeter sur nos femmes. Comme le Blanc se comporte d'une façon insultante envers le Noir, il se rencontre qu'à la place du Noir il n'aurait aucune pitié pour ses oppresseurs. Aussi n'est-il pas étonnant de le voir s'identifier au nègre : orchestres hot blancs, chanteurs de blues, de spirituels, écrivains blancs rédigeant des romans où le héros nègre formule ses doléances, Blancs se barbouillant de noir. (Fanon, 2011a : 205).

---

2. Pour Fanon, il faut refuser toute racialisation de la culture ; il n'existe de culture que lorsque les conditions nationales pour l'expression libre de cette culture existent, la culture est politique et non raciale. Elle n'est pas un ensemble de traits transhistoriques donnés (critique de l'approche substantialiste), un ensemble de formes symboliques, mais d'actes politiques. Le racisme est une construction politique et sociale.

En schématisant, on peut dire que chez Fanon la violence dans la lutte devient raison (ce n'est pas pour rien qu'il magnifie la vraie lutte des Noirs américains par opposition à la liberté des Noirs de France), l'exercice de la violence est contenu dans la raison européenne (Gordon parle de « métacritique de la raison », Mathieu Renault de la « colonisation épistémique » chez Fanon). C'est pourquoi, lutter contre la violence coloniale qui se justifie rationnellement, c'est lutter en même temps contre cette raison qui légitime la violence. La contre-violence montre alors la violence de la raison civilisationnelle : « La contre-violence, origine d'une nouvelle histoire, est rupture radicale avec la raison violence du colonisateur » (Mathieu Renault, 2011 : 175). La lutte que Fanon mène est alors prospective et doit faire advenir quelque chose de nouveau et d'original, elle doit produire l'espoir, la vie en bouleversant le socle des anciennes hiérarchies constituées par le pôle dominant. La violence joue une fonction délivrante et est fondatrice de nouvelles valeurs. D'abord, il s'agit de s'attaquer à ce qui nie l'homme, le réifie. Ensuite, il s'agit de comprendre et d'entendre ceux qui subissent les diverses injustices sociales, de les assister moralement et psychologiquement. Enfin, il s'agit de faire advenir un sujet humain, reconnu, valorisé, capable de comprendre, de reconnaître et d'établir un dialogue avec ses pairs. C'est ce que Fanon appelle la libération, la restitution, la sortie de la grande nuit et que l'on peut appeler la reconnaissance de l'homme par l'homme. Pour terminer, illustrons par deux citations quasiment identiques qui peuvent montrer une influence kojévienne dans la conception de la violence chez Fanon. Kojève dans son commentaire écrit ce qui suit : « C'est dire que l'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre, se faire reconnaître par lui. Au premier abord, tant qu'il n'est pas encore effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre que dépendent sa valeur et sa réalité humaines, c'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie » (Kojève, 1947 : 23).

Fanon dans *Peau noire, masques blancs* écrit ce qui suit : « L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre,

que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie » (Fanon, 2011a : 238). Tout est dit dans ces deux citations presque parfaitement identiques.

## CONCLUSION

À l'origine des thèses de Fanon sur la violence, se trouve fondamentalement la question de savoir comment doit se faire le processus de décolonisation. Ce qui explique d'ailleurs que son discours sur la violence se déroule sur une scène où le racisme est de mise (Algérie, Afrique du Sud, etc.). Si par exemple *Peau noire, masques blancs* est un ouvrage clef de la pensée postcoloniale (il s'agit de penser sous d'autres formes les identités lésées), le livre *Les Damnés de la terre* peut être considéré comme celui qui décrit la praxis révolutionnaire, la violence révolutionnaire. Il nous semble que la violence, considérée « comme accoucheuse de l'histoire », n'est pas une fin en soi (comme la préface de Sartre a tendance à le faire croire) ; la conception fanonienne de la violence tire peut-être son origine d'une lecture non pas sorélienne (comme voudrait le monter Arendt), mais d'une interprétation kojévienne de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AZAR, Michael, *Comprendre Fanon*, Max Milo, Paris, 2014
- BESSONE, Magali « Frantz Fanon, en équilibre sur la color line », Fanon, Frantz, *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011, p.23-43.
- CHERKI, Alice, *Frantz Fanon, Portrait*, Seuil, Paris, 2000.
- FANON, Frantz, *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011a.
- , *Peau noire, masques blancs*, La Découverte, Paris, 2011b.
- , *Les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2011c.
- , *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, Paris, 2011d.
- , *Pour la révolution africaine*, La Découverte, Paris, 2011e.
- JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Jean Pierre, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p.72.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, I, Paris, Gallimard, 1993
- KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947
- MACEY, David, *Frantz Fanon. Une vie*, La Découverte, Paris, 2011
- MBEMBE, Achille « L'universalité de Frantz Fanon », Fanon, Frantz, *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011, pp. 9-21
- RENAULT Mathieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011