

De Frantz Fanon à Edward Saïd

L'impensé colonial

Sonia Dayan-Herzbrun

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XIX, No 1 (2011) pp 71-81

Vol XIX, No 1 (2011)

ISSN 1936-6280 (print)

ISSN 2155-1162 (online)

DOI 10.5195/jffp.2011.479

<http://www.jffp.org>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

De Frantz Fanon à Edward Said

L'impensé colonial

Sonia Dayan-Herzbrun

Université Paris Diderot-Paris 7

Un texte n'existe que dans la mesure où il est lu et ses différentes lectures contribuent à en montrer la richesse et l'intérêt. En France on a longtemps lu et on continue encore à lire Fanon, en particulier *Les damnés de la terre*, à la lumière de la préface que Sartre avait rédigée, à la demande de Fanon lui-même, après une rencontre et d'intenses discussions entre les deux hommes au printemps 1961 à Rome. Le premier chapitre des *Damnés de la terre*, intitulé "De la violence" avait été publié séparément dans *Les Temps Modernes*, la revue dirigée par Jean-Paul Sartre, comme s'il s'agissait là de l'essentiel de ce livre. Il y a eu depuis beaucoup d'autres lectures de l'œuvre de Fanon, et en particulier de ce livre difficile et complexe. Je voudrais m'attacher, dans les pages qui vont suivre, à la lecture faite par Edward Said des textes de Fanon tout au long de sa carrière, à partir du moment, où, à la suite de la guerre de 1967 entre Israël et les pays arabes, et l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza, ainsi que l'annexion de la partie Est de Jérusalem, Said va mêler intimement élaboration théorique et agir politique.

Il est d'autant plus intéressant, d'un point de vue français, de porter attention à cette lecture, que Fanon aussi bien que Said, sont largement marginalisés dans le champ intellectuel et universitaire. Ils sont l'un et l'autre le symptôme d'une tache aveugle dans la pensée française dominante, peu encline à analyser le phénomène colonial. Il ne s'agit pas seulement des lacunes de l'histoire coloniale, qui commence tout juste à se développer. Le regard porté par Frantz Fanon sur la colonisation française en Algérie est difficilement supportable dans un pays qui se veut la "patrie des droits de l'Homme" et des valeurs universelles, tout comme la mise en évidence du racisme dans la France des années 1950. Ce qui semble encore davantage difficile à admettre, c'est que la domination coloniale puisse concerner aussi les catégories intellectuelles, les productions de l'imaginaire, et la construction des subjectivités. Lors de la parution, en 1980, de la traduction française d' *Orientalism*, la levée de boucliers contre l'ouvrage fut telle qu'il fallut attendre vingt-cinq ans pour une nouvelle édition du livre

qui était devenu introuvable. Entre-temps Edward Said était mort, et sa notoriété internationale telle qu'il était impossible de continuer à faire comme si cet ouvrage avait cessé d'exister. On peut naïvement s'étonner d'une telle réaction, en face d'un livre dans lequel il est largement question d'écrivains et de savants français, et qui surtout a été écrit en partie dans le sillage intellectuel de Michel Foucault¹. Said avait cependant déjà pris, à cette époque, des distances avec la théorie foucauldienne, en s'appuyant sur d'autres théoriciens, au premier rang desquels Fanon. L'importance qu'il accordait à Fanon était antérieure. En effet, dans *Beginnings*, son premier ouvrage important de théorie littéraire, qui précédait *Orientalism*, Said avait déjà situé Fanon parmi ceux qui, avec Freud, Orwell, Lévi-Strauss et Foucault, avaient contribué à la production d'un "langage mental commun."²

Discours et contre-discours : Fanon au-delà de Foucault

A un premier niveau, on peut lire certaines pages de Fanon à la lumière de Michel Foucault. Citant longuement les pages des *Damnés de la terre* dans lesquelles la ville du colon est opposée à la ville du colonisé, Said y lit un "discours" de la colonisation qui inscrit une relation de pouvoir, où l'opposition entre les textes et la parole, et les textes et le monde ne fait pas sens. "Far from being a type of conversation between equals, the discursive situation is more usually like the unequal relation between colonizer and colonized, oppressor and oppressed [...] Discourse often puts one interlocutor above another or, as Frantz Fanon brilliantly described the extreme to which it could be taken in *The Wretched of the Earth*, discourse reenacts the geography of the colonial city."³ Cependant la trajectoire de Foucault a suivi une voie diamétralement opposée à celle de Fanon. En dépit de ses premiers centres d'intérêt (l'asile, la prison), Foucault a très vite été convaincu qu'il n'était guère possible de résister. "There is a kind of quietism that emerges at various points in Foucault's career: the sense that everything is determined."⁴ Ce quiétisme s'accompagne de ce que Said perçoit comme du cabotinage quand il le rencontre, pour la première fois. Dans un article publié en avril 2000 par le journal égyptien *Al Ahram* et traduit en septembre de la même année dans *Le Monde diplomatique*, Said a raconté avec humour sa rencontre avec Foucault et surtout avec Jean-Paul Sartre, en mars 1979. Il avait été invité à un séminaire sur la paix au Moyen-Orient, qui devait se tenir dans l'appartement de Michel Foucault. Sartre était alors sous l'influence de Pierre Victor (Benny Levy), et ainsi incapable d'une analyse critique de la politique israélienne. Il en était de même de Michel Foucault, qui racontait avec excitation son voyage en Iran, où il avait été l'envoyé spécial du *Corriere della Serra*. Quant à Simone de Beauvoir, elle était également présente "avec son fameux turban, donnant à qui voulait l'entendre une conférence sur le séjour qu'elle allait faire à Téhéran avec Kate Millet, où elles prévoyaient de manifester contre le tchador. L'ensemble

me frappa,” ajoute Edward Said, “par sa condescendante stupidité, et malgré mon désir de savoir ce qu’elle avait à dire, je vis qu’elle était particulièrement imbue d’elle-même et particulièrement inaccessible à toute discussion à ce moment-là.”

Pour Said qui n’a cessé d’établir des parallèles entre la colonisation française de l’Algérie et la colonisation israélienne de la Palestine, venant de Foucault et surtout de Sartre, cette incapacité à universaliser la critique de la colonisation est consternant. Au-delà de cet eurocentrisme, Foucault ne conçoit pas la possibilité pour les groupes opprimés de se libérer. Il en va, bien sûr tout différemment de Fanon dont l’œuvre entière “is based upon the notion of genuine historical change by which oppressed classes are capable of liberating themselves from their oppressors.”⁵ Fanon est à la fois capable de faire le diagnostic de la nature de l’oppression, et de s’occuper des moyens d’y mettre fin. Ce qui distingue aussi Fanon de Foucault, c’est sa solidarité avec une classe émergente, avec un mouvement émergent, non seulement dans son activité de militant du Front de Libération Nationale algérien, mais aussi et surtout en tant que théoricien. En ce sens la démarche de Fanon n’a rien de commun avec le “tourisme” politique, aussi intense qu’il ait pu l’être, d’un George Orwell se rendant en 1937, auprès des prolétaires anglais de Wigan Pier, puis en tirant un livre avant de reprendre son travail à la BBC, ou d’un Régis Debray en Bolivie. C’est à ce niveau que se situe la profonde affiliation de Said par rapport à Fanon, alors qu’il n’a trouvé chez Foucault que des outils conceptuels et méthodologiques qu’il s’est approprié quand cela lui a semblé utile. La situation à partir de laquelle Said et Foucault écrivent est très différente, comme Said le précise dès l’Introduction d’*Orientalism*. Foucault qui tient pour peu de chose les subjectivités des textes et des auteurs écrit, finalement, depuis une position d’autorité et d’extériorité affirmée qui est finalement celle de l’Occident colonisateur. Said, au contraire, est soucieux de mettre sa subjectivité, c’est-à-dire sa situation comme produit d’un processus historique, au point de départ de son élaboration critique. Et cette situation est celle d’avoir été un enfant “oriental,” élevé dans deux colonies britanniques, la Palestine et l’Egypte, puis parti aux Etats Unis, qui a subi, comme les autres, la domination culturelle de l’orientalisme et veut inventorier les traces qu’elles a laissé sur lui. La parenté avec la démarche de *Peau noire, masques blancs* est patente.

Cependant, c’est toujours vers les *Damnés de la terre* que revient Said. De même qu’il se vivait à la fois comme “oriental” et comme citoyen des Etats Unis, il voit également chez Fanon ce double visage, dans un contexte, bien entendu, très différent. “When Fanon wrote his books, he intended to talk about the experience of colonialism as seen by a Frenchman, from within a French space hitherto inviolable and now invaded and re-examined critically by a dissenting native. There is thus an overlap and interdependence that cannot theoretically be described as only the reactive

assertion of a separate colonial or native identity.”⁶ Il y a là comme une dissonance, ou une contradiction irrésolue, à l’intérieur même de la culture métropolitaine. La question de l’inculcation et de l’utilisation de la langue coloniale par les colonisés se situe à ce niveau. Certes, dans une stratégie semblable à celle que Foucault a étudiée dans *Surveiller et punir*, le colonisateur a imposé aux colonisés d’utiliser son langage et non le leur. La maîtrise de la langue des colonisateurs a ensuite été un signe de distinction pour les bourgeoisies locales. Mais l’appropriation de cette langue peut se retourner, dans un premier temps contre ceux qui l’ont imposée. “The colonial language can be used to attack the system of political control – Fanon speaks of this in much detail.”⁷ Durant la guerre d’Algérie, rappelle encore Said, le FLN à propos de la France, où se menait également la lutte, parlait de la “wilaya 7,” les six autres se trouvant sur le sol algérien. La culture de résistance à l’impérialisme, dont Fanon peut être considéré comme le phare, se développe non pas à l’extérieur des puissances coloniales, mais dans un espace d’entre-deux où le regard se trouve inversé. Quand Fanon écrit que “Le bien-être et le progrès de l’Europe ont été bâtis avec la sueur et les cadavres des nègres, des Arabes, des Indiens et des Jaunes”⁸ et que “L’Europe est littéralement la création du tiers-monde,”⁹ il inverse le regard ; “He reverses the hitherto accepted paradigm by which Europe gave the colonies their modernity.”¹⁰ C’est parce qu’elle s’est emparée, au moins dans un premier temps, de la langue et des outils culturels des colonisateurs, mais en se les appropriant et en les transformant à son propre usage, que la culture de résistance inquiète autant. C’est ainsi, en tous cas, que Said comprend Fanon. “In any case Fanon is unintelligible without grasping that his work is a response to theoretical elaborations produced by the culture of late Western capitalism, received by the Third World native intellectual as a culture of oppression and colonial enslavement. The whole of Fanon’s *œuvre* is his attempt to overcome the obduracy of those very same theoretical elaborations by an act of political will, to turn them back against their authors so as to be able, in the phrase he borrows from Césaire, to invent new souls.”¹¹ Il s’agit donc de s’en prendre directement au régime de vérité lié à la conquête impériale, quand “le colon fait l’histoire.”¹² “Le problème de la vérité doit également retenir toute notre attention [...] Le vrai, c’est ce qui précipite la dislocation du régime colonial, c’est ce qui favorise l’émergence de la nation.”¹³

Or c’est cette culture de résistance, cette décolonisation des savoirs, des imaginaires et des pratiques discursives mais aussi politiques, que Foucault, extraordinaire visionnaire du pouvoir, n’est pas disposé à admettre. Il s’est finalement toujours situé du côté des détenteurs du pouvoir discursif. “What he seemed not quite as willing to grant is, in fact, the relative success of these counter-discursive attempts first to show the misrepresentations of discursive power, to show, in Fanon’s words, the violence done to the psychically and politically repressed inferiors in the name of an advanced

culture, and then afterwards to begin the difficult, if not always tragically flawed, project of formulating the discourse of liberation.”¹⁴

Représenter le colonisé

Michel Foucault et Frantz Fanon ont l’un et l’autre mis en évidence l’enfermement qui est au centre du système de savoir occidental. Mais à la différence de Foucault qui s’est progressivement attaché à une microphysique du pouvoir où la résistance n’est plus possible, Fanon prend les phénomènes sociaux dans leur globalité à bras-le-corps. “Fanon’s work programmatically seeks to treat colonial and metropolitan societies together, as discrepant but related entities [...] Fanon represents the interests of a double constituency, native and Western, moving from confinement to liberation.”¹⁵ A l’opposé du quiétisme de Foucault, inconscient non seulement du contexte impérial de ses propres théories, et de la part qu’elles prennent au renforcement de ce système, Fanon vient perturber le discours occidental. Il impose à l’Europe la contre-narration émergente d’un mouvement de libération nationale. “Despite its bitterness and violence, the whole point of Fanon’s work is to force the European metropolis to think its history together with the history of colonies awakening from the cruel stupor and abused immobility of imperial dominion.”¹⁶ Cette contre-narration restitue aux colonisés toute leur visibilité, décrit et analyse la colonisation à partir de leur point de vue. Saïd cite, par exemple, à de très nombreuses reprises les pages de Fanon sur la ville coloniale, et il oppose cette narration aux romans et aux récits d’Albert Camus, chez qui les Arabes, que ce soit dans *La Peste*, *L’Etranger*, ou la nouvelle intitulée *La femme adultère*, ne sont que des figures sans nom et sans visage, sans nationalité, puisque pour Camus la nation algérienne n’existe pas.¹⁷ Les “Arabes” n’ont pour Camus ni parole ni visage. Leur histoire, celle de leur asservissement comme celles des étapes de leur mouvement de libération, n’existe pas. “In thus confirming and consolidating French priority, Camus neither disputes nor dissents from the campaign for sovereignty waged against Algerian Muslims for over a hundred years.”¹⁸

C’est une démarche analogue à celle de Fanon que Saïd a adoptée dans son livre *The Question of Palestine*, en particulier dans le chapitre intitulé “Zionism From The Standpoint Of Its Victims” où il reprend et développe la question de la représentation, et des conflits de représentation. Adopter le point de vue du colonisé, c’est-à-dire parler ou écrire depuis son lieu à lui, c’est d’abord interroger les narrations occidentales des Lumières. “Alone and without due recognition allowed for the colonial experience, Fanon says, the Western narratives of enlightenment and emancipation are revealed as so much windy hypocrisy, thus, he says, the Greco-Latin pedestal turns into dust.”¹⁹ Parmi ces narrations ou ces valeurs des Lumières, figure ce qu’on appelle l’universel. Là encore Saïd se réfère à

Fanon, contre Camus. "If you look at it from the point of view of the colonized world, as Fanon says, the universal is always achieved at the expense of the native."²⁰ Camus, dans la culture française, ajoute Said, en l'opposant une fois encore à Fanon, est perçu comme une figure de l'universalité. Mais si l'on lit attentivement ses principales œuvres de fiction, et en particulier celles qui se déroulent en Algérie, on voit que non seulement il n'y est pas question de l'Algérie, qui certes n'a acquis son indépendance qu'après la mort de Camus, mais que ces œuvres sont des paraboles de l'occupation allemande de la France. L'universalisme qu'invoque Camus est un moyen de faire barrage à l'émergence d'une Algérie indépendante. Il en va de même de l'objectivité, de celle que prétendent mettre en œuvre les journalistes, mais aussi les anthropologues ou les psychiatres, dont ce professeur Porot selon qui "l'indigène nord-africain d'une certaine façon est privé de cortex."²¹ "Pour le colonisé l'objectivité est toujours dirigée contre lui."²² Dans *Freud And The Non-European*, Said voit en Fanon un disciple hérétique de Freud, "surely Freud's most disputatious heir."²³ Disciple, non seulement par ce qu'il a utilisé et adapté les concepts, les théories et les méthodes freudiennes dans des situations non-européennes, et en critiquant toute une partie des constructions "scientifiques" émanant de l'Europe, dans *Peau noire, masques blancs*, et dans *Les Damnés de la terre*, mais parce que comme dans la situation de la cure analytique, il en appelle à la restauration du passé auquel s'est attaqué le colonialisme. Celui-ci "ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit."²⁴ En exergue de sa *Traumendeutung*, Freud avait placé ce vers célèbre de Virgile : "*Flectere si nequeo Superos Acheronta movebo.*" Ce sont ces mêmes forces souterraines, que Fanon, avec Freud, mais aussi Marx et Nietzsche, a mobilisées. "As Freud excavated the subterranean foundations of the edifice of Western reason so Fanon reads Western humanism by transporting the hectoring bolus of the Greco-Latin pedestal bodily to the colonial wasteland."²⁵ Mais la force subversive de Fanon est telle qu'il renvoie ses illustres prédécesseurs à leur contexte occidental, et qu'il clôt une ère pour en annoncer une nouvelle, qui fera entrer dans l'histoire ceux qui étaient réduits, croyait-on, à l'état de masse inerte et silencieuse.

Il s'agit donc non seulement de rendre visible ce qui ne l'était pas, d'inverser le regard, mais de donner la parole à ces "déclassés" en lutte contre les forces d'un régime colonial voué à la défaite. "Fanon specifies the declarations of rights, clamors for free speech and trade unions demands ; later, an entirely new history unfolds as a revolutionary class of militants, drawn from the ranks of the urban poor, outcasts, criminals and *déclassés*, takes to the countryside, there slowly to form cells of armed activists, who return to the city for the final stage of the insurgency."²⁶ Autrement dit, représenter le colonisé ce n'est pas seulement le dépeindre comme une

victime. C'est aussi montrer des individus et des groupes agissant pour se libérer de la colonisation, et donc être également partie prenante de ce mouvement. Pas plus en Inde, qu'en Algérie ou sur le reste du continent africain, l'empire n'a fait de concession de son bon gré. "Il est clair que nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens."²⁷

La question de la violence

Pour Fanon, les mouvements de libération ne peuvent faire l'économie de la violence. Il y a là comme une nécessité historique. La violence coloniale est telle qu'il n'est possible de lui répondre que par la violence. Tout cela Saïd le sait, le dit, mais en essayant de contextualiser les positions de Fanon. Il les situe d'abord dans le temps de la lutte, en rapprochant Fanon d'Amílcar Cabral. "Since much of the literature of resistance was written in the thick of battle, there is an undrestable tendency to concentrate on its combative, often strident assertiveness [...] Yet one would seriously misread such texts as *'The Weapons of Theory'* or *'National Liberation and Culture'* if one missed Cabral's enabling utopianism and theoretical generosity, just as it is a misreading of Fanon not to see in him something considerably beyond a celebration of violent conflict. For both Cabral and Fanon, the emphasis on "armed struggle" is more tactical."²⁸ Saïd ne s'explique pas sur ce qu'il entend par tactique. On le sent embarrassé par ce qu'il est bien obligé d'appeler une "éthique de la violence," et l'absence de la dimension utopique, à la différence de Cabral, qu'il lit chez Fanon. "To go back to Fanon, what you find is insurrection, and the absence of what you might call a utopian dimension, since the ethic of violence really prevents genuine critical reflection."²⁹ C'est sur ce point précis que Saïd prend des distances avec Fanon, qui, du fait de sa situation de militant, aurait pu devenir soit un instrument du pouvoir d'Etat, soit un détenteur du pouvoir, si la maladie n'en avait pas décidé autrement. Saïd, comme on le sait, a choisi la position d'intellectuel critique. C'est donc, finalement, sous ses aspects théoriques, qu'il préfère examiner la question de la violence chez Fanon. Et les hypothèses qu'il présente proposent un éclairage aussi intéressant sur la genèse de la théorie fanonienne, que sur les affiliations souterraines de Saïd lui-même.

A plusieurs reprises, en effet, Saïd relève l'importance qu'a revêtu, pour Fanon, la lecture d'*Histoire et conscience de classe*, de Lukacs, dont la traduction est parue en 1960, pendant la rédaction des *Damnés de la terre*. Certains chapitres du livre avaient auparavant été publiés dans la revue *Arguments*, autour de laquelle se rassemblaient des dissidents du marxisme. C'est cette lecture qui permet de comprendre ce qui sépare *Peau Noire masques blancs*, dont l'arrière-fond est largement caribéen et où apparaît l'influence de Hegel, et même les articles rassemblés dans *L'An V de la*

révolution algérienne (1959), des *Damnés de la terre*. Selon Said, Fanon a trouvé dans ce texte de Lukacs les éléments lui permettant de penser autrement la situation algérienne. La manière dont Fanon s'est réapproprié les concepts majeurs de ce texte, pour Said, lui-même marqué par le premier Lukacs, indique aussi comment a évolué son rapport au marxisme. Elle constitue aux yeux de Said un exemple de ce qu'il appelle "théorie voyageuse" (travelling theory). Avec Fanon, la théorie de Lukacs quitte l'Europe, et les colonisés remplacent le prolétariat, autre groupe de "damnés de la terre."

Le traitement par Fanon de la question de la violence manifeste clairement, aux yeux de Said, cette influence de Lukacs. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukacs montre que le capitalisme a pour effets la fragmentation et la réification, qui transforment les humains en simples instruments et font disparaître l'image même d'une communauté. Said pointe, en particulier le fait, que dans la vision de Lukacs, la réification a pour conséquence la séparation de la conscience subjective du monde des objets. Chez Fanon, cette séparation s'incarne dans la coupure entre le monde des colonisés et le monde des colonisateurs. "How strongly the subject-object dialectic resonated *outside* Europe, and for an audience made up of colonial subjects, is immediately apparent from the opening pages of *The Wretched of The Earth*. The Manicheism Fanon describes as separating the clean, well lighted colonial city and the vile, disease ridden darkness of the *casbah* recalls the alienation of Lukacs's reified world. And Fanon's whole project is first to illuminate and then to animate the separation between colonizer and colonized (subject and object) in order that what is false, brutalizing, and historically determined about the relationship might become clear, stimulate action, and lead to the overthrow of colonialism itself."³⁰ Il n'y a pas de conciliation possible entre colonisé et colonisateur, ce pourquoi Said utilise à plusieurs reprises, à la suite de Fanon, le terme de "manichéisme." Il ne peut y avoir qu'explosion violente. "For Fanon violence is the synthesis that overcomes the reification of white man as subject, Black man as object."³¹ Ainsi que Lukacs le développe à la fin du chapitre d' *Histoire et conscience de classe*, intitulé "La réification et la conscience du prolétariat" la réification "ne peut être surmontée que dans la tendance ininterrompue et sans cesse renouvelée à faire éclater pratiquement la structure réifiée de l'existence."³² La colonisation est ainsi dépeinte par Fanon comme une double immobilisation : celle à laquelle est soumis le colonisé, dépouillé de son histoire, mais celle aussi du monde qui l'écrase : "Monde compartimenté, manichéiste, immobile, monde de statues : la statue du général qui a fait la conquête, la statue de l'ingénieur qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échines écorchées par le fouet. L'indigène est un être parqué, l'*apartheid* n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial."³³ A cette tension dialectique entre deux immobilités va succéder le passage à la violence comme libération et comme "praxis absolue,"³⁴ au moyen de ce que Said qualifie de "révolution épistémologique." Après avoir cité un long passage

de la tragédie d'Aimé Césaire, *Le Rebelle*, et donc étendu, comme du reste dans tout le livre, son analyse à l'ensemble des situations coloniales, Fanon écrit, toujours, selon Said, dans la vision de Lukacs : "La violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire. Ce règne de la violence sera d'autant plus terrible que le peuplement métropolitain sera important. Le développement de la violence au sein du peuple colonisé sera proportionnel à la violence exercée par le régime colonial contesté."³⁵ Fanon superpose à la terminologie de Lukacs, des métaphores biologiques, qui s'ancrent, peut-être dans son expérience de médecin, mais aussi, remarque Said répondent au langage tenu par des gens comme le médecin Jules Harmand ou l'économiste Paul Leroy-Beaulieu, qui, au dix-neuvième siècle, utilisaient les images médicales de la naissance, de la parturition, et de la généalogie, pour décrire les relations parentales de la France à ses enfants des colonies. "Fanon reverses things, using that language for the birth of a new nation, and the language of death for the colonial settler-state."³⁶ C'est ainsi qu'il écrit : "L'apparition du colon a signifié syncrétiquement mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus. Pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon [...] Mais il se trouve que pour le peuple colonisé cette violence, parce qu'elle constitue son seul travail,³⁷ revêt des caractères positifs, formateurs. Cette praxis violente est totalisante, puisque chacun se fait maillon violent de la grande chaîne, du grand organisme violent surgi comme réaction à la violence première du colonialiste."³⁸ En retournant le discours colonialiste contre lui-même, Fanon, comme Cabral, comme C.L.R. James, apporte un élément perturbateur décisif, et rompt l'unité entre impérialisme et culture. Son œuvre n'est pas seulement celle d'une théorie de la résistance et de la décolonisation. C'est une véritable contre-narration de la libération, comme le confirment les pages qu'il consacre à la bourgeoisie nationale et aux risques qu'elle fait courir à la révolution en cours.

En lisant et relisant *Les damnés de la terre* tout au long de sa vie, en ne cessant de s'y référer, Said livre beaucoup de lui-même, en particulier de son rapport jamais nettement explicité à certains courants du marxisme dissident. Fanon lui permet de s'expliquer avec Foucault, alors qu'il ne mentionne que très peu l'impact de Sartre. A travers Fanon, il a également inclus la France du vingtième siècle dans son analyse des rapports entretenus entre culture et impérialisme, et a ainsi débusqué, comme Fanon l'avait fait avant lui, l'impensé colonial des intellectuels français, et mis ainsi en évidence les limites qu'ils n'avaient jamais pu franchir. C'est sans doute ce qui l'incite à insister sur les liens entre Fanon et des penseurs non-français, comme Freud ou Lukacs. Lewis Gordon, dit à juste titre de Fanon qu'il était un "Français-non français,"³⁹ tout comme on peut dire d'Edward Said qu'il était un Européen-non européen, si l'on admet que les Etats-Unis constituent une espèce d'extension de l'Europe. Peut-être est-ce aussi dans

cette tension, dans cette impossibilité d'appartenir, qu'il faut trouver une des clés pour comprendre la parenté entre ces deux très grands penseurs.

- ¹ J'ai largement analysé cette (non) réception de *L'Orientalisme*, dans un article à paraître dans le numéro 5 de la revue *Erythéis* et intitulé *L'Orientalisme en France : malentendu ou mésentente?*
- ² "Such common language - which in modern writing has appeared as Freud's unconscious, as Orwell's newspeak, as Lévi-Strauss's savage mind, as Foucault's épistémè, as Fanon's doctrine of imperialism - defers the human center or cogito in the (sometimes tyrannical) interest of the universal, systematic relationships." (Edward W. Said, *Beginnings, Intention and Method*. [Columbia University Press, New York, 1975], 373).
- ³ Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*. (Harvard University Press, 1983), 48-49.
- ⁴ *Power, Politics and Culture. Interviews With Edward W. Said*, ed, Gauri Viswanathan. New York : Vintage Books, 2001), 53.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Edward W. Said, *Culture And Imperialism*. (New York : Vintage Books, 1994), 244.
- ⁷ *Power, Politics and Culture. Interviews With Edward W. Said*, 30. C'est à la partie IV des *Damnés de la terre*, " Sur la culture nationale," que Said fait ici allusion.
- ⁸ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*. (Paris : La Découverte, 2002), 94.
- ⁹ Fanon, *Les Damnés de la terre*, 99.
- ¹⁰ Said, *Culture And Imperialism*, 197.
- ¹¹ Said, *Culture And Imperialism*, 268.
- ¹² Fanon, *Les Damnés de la terre*, 52.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Edward W. Said, " Foucault and the Imagination of Power, " *Reflexions On Exile*. (Cambridge : Harvard University Press, 2002), 243-244.
- ¹⁵ Said, *Culture And Imperialism*, 278.
- ¹⁶ Said, "Representing the Colonized," in *Reflexions On Exile*, 314.
- ¹⁷ Said, "Camus and the French Imperial Experience," in *Culture And Imperialism*, 169-185. Voir aussi Albert Camus, *Chroniques algériennes, 1939-1958, Actuelles III*. (Paris : Gallimard, 1958), 202 : " Si bien disposé qu'on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnaître qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule purement passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne."
- ¹⁸ Said, "Camus and the French Imperial Experience, " in *Culture And Imperialism*, 181.
- ¹⁹ Said, "Representing the Colonized," in *Reflexions On Exile*, 314.
- ²⁰ *Power, Politics and Culture. Interviews With Edward W. Said*, 111.

- ²¹ Fanon, *Les damnés de la terre*, 290.
- ²² Fanon, *Les damnés de la terre*, 75. Cité par Said, *Culture And Imperialism*, 162.
- ²³ Edward W. Said, *Freud and the Non European*. (New York : Verso 2003), 18.
- ²⁴ Fanon, *Les damnés de la terre*, 201.
- ²⁵ Said, *Culture and Imperialism*, 268.
- ²⁶ Said, *Culture and Imperialism*, 234.
- ²⁷ Fanon, *Les damnés de la terre*, 103.
- ²⁸ *Culture And Imperialism*, 274-275.
- ²⁹ *Power, Politics and Culture. Interviews With Edward W. Said*, 51.
- ³⁰ Edward W. Said, " Travelling Theory Reconsidered," in *Reflexions on Exile*, 445-446.
- ³¹ Said, *Culture And Imperialism*, 270.
- ³² Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, traduction de K. Axelos et J. Bois. (Paris : Éditions de Minuit, 1965), 243.
- ³³ Fanon, *Les damnés de la terre*, 53.
- ³⁴ Fanon, *Les damnés de la terre*, 82.
- ³⁵ Fanon, *Les damnés de la terre*, 85-86.
- ³⁶ Said, *Culture And Imperialism*, 271.
- ³⁷ Il faut, me semble -t-il comprendre ce mot de " travail " au sens de travail de l'accouchement. Quand une femme est en train d'accoucher, on dit qu'elle est " en travail " (S. D.-H.).
- ³⁸ Fanon, *Les damnés de la terre*, 89-90.
- ³⁹ Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man : An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. (New York : Routledge, 1995).