

La libération de la violence

Force et fureur de l'émancipation selon La Boétie et Fanon

JEANETTE EHRMANN ET FELIX TRAUTMANN*

La violence est, par essence, une des locomotives de l'Histoire. Mais comme personne ne sait comment se commande l'aiguillage, la catastrophe pointe constamment à l'horizon en guise d'accueil de bienvenue (Jean Améry)¹.

Quoique les causes et conditions des mouvements de libération se soient toujours distinguées les unes des autres, il reste que chaque mouvement d'émancipation est d'abord lié à l'exigence de se libérer de la violence inhérente aux rapports existants. Aucune *praxis* de la libération ne peut cependant éviter de se confronter elle-même, au travers des rapports d'oppression, avec les moyens de son propre affranchissement et avec les conditions qui y sont attachées. Or, une libération de la violence de l'oppression implique le déchaînement de forces aussi bien destructives que positives. Les dominés et les opprimés, dont l'état de sujétion tient avant tout à la violence structurelle et physique des rapports de force subis, ne se contentent pas, dès lors, de se demander comment rendre possible la critique de la violence, mais se battent aussi souvent, par le moyen de la violence, pour obtenir cette possibilité. Dans ce contexte, la violence des mouvements d'émancipation apparaît elle-même susceptible d'être l'objet d'une critique globale de la violence.

* Jeanette Ehrmann prépare une thèse à la Goethe-Universität de Francfort-sur-le-Main intitulée *Entre Lumières et l'état d'exception. La Révolution haïtienne comme événement et critique de la modernité européenne*, sous la direction de Regina Kreide ; Felix Trautmann prépare une thèse, dans la même université, intitulée *L'imaginaire de la démocratie*, sous la direction de Christoph Menke.

1. J. AMÉRY, *Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt. Der Revolutionär Frantz Fanon*, dans ID., *Werke. Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*. I. HEIDELBERGER-LEONARD et S. STEINER dir, Stuttgart, 2005, p. 428-494 (1^{re} éd. du texte sur F. Fanon, 1968).

Il faut en fait distinguer avec soin entre la violence répressive, dont on essaie de s'émanciper, et la violence révolutionnaire de la libération. Mais cette distinction est rendue d'autant plus difficile que la violence de l'oppression est la plupart du temps si profondément inscrite dans la chair des dominés, que la mise en cause de la domination et de l'oppression ne peut s'opérer par une simple critique abstraite du dominant, mais doit simultanément passer « par » une critique de soi et de son propre assujettissement. Le soi (*das Selbst*) des opprimés, formé, ou mieux déformé par ces relations de violence, devient lui-même, au cours du processus d'autolibération de la violence et de la domination illégitime, objet de la critique. Mais comment, dès lors que le soi est autant intriqué dans et par ces rapports de force existants, dépasser ces derniers sans se nier soi-même ? Le passage d'une critique de la violence à un nouveau mode de formes de relations politiques et sociales se doit de prendre en considération ces deux dimensions – la critique des rapports de force existants et la réflexion sur le potentiel de violence des mouvements de libération – sans toutefois simplifier cette constellation. La *praxis* de la libération court cependant le risque d'avoir des retombées dissociatives sur la formation d'une nouvelle société plus libre et émancipée de la violence. Car entre le désir d'être libre, libre de toute domination, et le désir de vivre libre de toute violence, se dresse constamment le danger de la dissociation psychique et de la fétichisation de la violence révolutionnaire.

Dans la suite de cet article, nous tenterons de préciser la nature des rapports liant violence et libération. Notre point de départ pour l'analyse de l'intrication des dominés et de l'économie de la violence sera le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie. On trouve en effet dans ce texte une formulation de la domination politique qui fait déborder la détermination de la violence d'une simple dichotomie entre dominants et dominés. Lors, la relation entre sujets et monarque absolu n'est plus aussi facile à définir qu'en terme de simple tyrannie. Le *Discours* de La Boétie pose ainsi à nouveaux frais la question de l'émancipation. La problématique de la servitude volontaire et la question de sa fortune posent à la critique de la violence (la violence établie, et la violence de son renversement) de nouveaux défis. La théorie de la libération développée par Frantz Fanon a, quant à elle, donné un élan tout particulier à la détermination des rapports entre violence coloniale et révolutionnaire, entre libération et liberté. Alors que son traité *De la violence* – qui précède son manifeste anticolonial *Les Damnés de la terre* (1961) – vaudra à Fanon la réputation auprès de certains (et notamment de Hannah Arendt) d'être un apologiste de la violence, il obtiendra à l'inverse

un bon accueil, non seulement auprès des militants des mouvements de libération du Tiers monde, mais aussi auprès des gauches européennes anti-impérialistes, tout comme des Black Panthers aux États-Unis. Au-delà de l'alternative entre un rejet catégorique des réflexions de Fanon sur la violence et une fétichisation de cette dernière, nous tenterons dans un second temps de développer la thèse selon laquelle la théorie de la violence de Fanon s'ancre, certes, dans le contexte historique des luttes anticoloniales, mais fournit aussi au contexte postcolonial un examen critique des relations entre la violence et la libération, et entre le politique et le sujet. L'articulation du problème de l'autolibération chez La Boétie et Fanon entrouvrira ainsi la porte à une description des relations entre libération et violence mettant l'accent, au-delà des différentes configurations historiques de domination et d'oppression, sur le motif récurrent de l'émancipation de la violence comme libération d'un soi façonné dans et par la violence.

Humanisme et critique d'une émancipation irréfléchie

On peut sans peine considérer le *Discours* de La Boétie comme l'une des premières explications modernes de la domination politique, ou plus exactement tyrannique ; d'après celle-ci, il ne suffit pas de menacer de violence ou bien de faire un recours à la violence sur un peuple ou un empire pour exercer une tyrannie. Le pouvoir des tyrans réside bien plus dans une économie, complexe et structurée de manière pyramidale, de complicité, rivalité et corruption, à travers laquelle les sujets participent de manière essentielle au maintien de leur seul souverain. Soit qu'ils y trouvent leur propre avantage, soit que, par peur ou habitude, ils se montrent incapables de remettre en question le pouvoir du monarque absolu, soit que, enfin, ils soient ensorcelés par le charme, la promesse d'unité ou, comme nous dirions après Max Weber, le charisme du souverain. Le pouvoir des tyrans ne se fonde pas, en conséquence, sur l'asservissement des dominés par la violence ou la menace, mais s'opère sur ce mode singulier de l'assujettissement que La Boétie désigne sous l'énigmatique expression de « servitude volontaire ». Partant, ce sont les sujets qui confèrent en premier lieu son pouvoir au tyran, l'érige comme tel, et lui prêtent leurs yeux, leurs mains, leurs actes, pour qu'il puisse voir et agir partout et en tout lieu. C'est bien ce qui témoigne du dévouement des sujets, un dévouement qui, selon les vues novatrices de La Boétie, n'aurait nullement besoin de la violence ou de la menace pour s'imposer.

Cet aperçu ne doit pas, cependant, conduire à l'idée fataliste selon laquelle les hommes ne désirent rien d'autre que d'être dominés : la « pointe » du *Discours* est tout autre. Elle réside bien plutôt dans l'une des premières formulations de la désobéissance civique, censée permettre, à travers la prise de conscience de l'intrication du pouvoir et de la violence de l'assujettissement, de s'en affranchir. Les sujets ne sont pas seulement ceux par qui le souverain tient tout son pouvoir ; ils sont aussi ceux par qui le tyran peut être renversé, s'ils s'abstiennent simplement d'obéir. Eux seuls peuvent le faire s'écrouler sur lui-même. La suture des « asservis volontaires » au système du pouvoir tyrannique doit cependant être compris dans ses effets aussi bien institutionnels que libidineux. Un simple appel à la volonté de l'autolibération ne semble pas suffire à mettre les sujets en branle. Car le refus d'obéissance que La Boétie appelle de ses vœux (en s'adressant à des lecteurs qu'il veut libres, et dont il excite le désir de liberté) implique avant tout, et au-delà de la remise en cause des structures politiques, une prise de conscience des mécanismes de l'assujettissement politique. Ce sont l'un et l'autre aspect qui doivent constituer, à égalité, l'objet de la résistance politique.

Mais que signifie, exactement, cette notion de servitude volontaire ? En quels termes la penser sans la rendre triviale, c'est-à-dire en veillant à ne la considérer ni comme le destin indépassable de l'homme, ni comme un état indépendant du désir de liberté ? L'unique question que La Boétie se pose à cet égard est la suivante : pourquoi les hommes tolèrent-ils le tyran et « tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a de pouvoir que de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire »² ? Les éléments de réponse classiquement avancés, comme celui de la lâcheté, que La Boétie mentionne, discute et décrit comme une part du problème, ne semblent cependant pas être suffisants pour expliquer le phénomène. Car pourquoi les hommes obéiraient-ils à un tyran dépeint par La Boétie, avec la fougue de l'insurgé, comme « faible » ou « efféminé » – « souvent le plus lâche, le plus vil et le plus efféminé de la nation »³ ? Si une poignée d'hommes n'ose pas se rebeller, on peut certes invoquer la lâcheté ; mais lorsque des millions d'hommes se soumettent volontairement, est-ce encore pertinent d'en faire la raison principale ? Quant à la force de l'habitude, qui, pour certains, l'emporterait sur la lâcheté, elle n'arrive pas plus à convaincre La Boétie :

2. É. DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, 1976, p. 20 (1^{re} éd. 1574).

3. *Ibid.*, p. 196.

Cependant l'habitude qui, en toutes choses exerce un si grand empire sur toutes nos actions, a surtout le pouvoir de nous apprendre à servir : c'est elle qui à la longue (comme on nous le raconte de Mithridate qui finit par s'habituer au poison), parvient à nous faire avaler, sans répugnance, l'amer venin de la servitude⁴.

L'autolibération peut sembler aisée et saisissable ; elle est en réalité, bien dure à réaliser. Même si le renversement du tyran ne nécessite pas de grands efforts, il reste bien d'autres obstacles qui mettent d'abord en jeu le propre désir de liberté. Dans cette mesure, la *praxis* de la libération n'est pas seulement un combat, c'est-à-dire une confrontation armée avec le tyran, au cours de laquelle la force, la stratégie et la durée décideraient *in fine* de l'issue du combat. Elle fait surtout, selon La Boétie, jouer ses propres rapports à soi et au monde. Il en va ainsi, dans la lutte pour la liberté, autant du bouleversement des institutions que du refus de son propre assujettissement. Autrement dit, il s'agit d'une sorte de lutte contre soi-même, soit contre la dimension fantasmatique et libidineuse de ses propres affects. Toutefois, la dimension autodestructrice de cette confrontation ne doit pas être sous-estimée. Or, La Boétie ne l'évoque pas suffisamment quand il formule le processus d'émancipation de la tyrannie non par le truchement du déchaînement de la résistance armée, mais d'abord par celui de la désobéissance civique. Dans la rhétorique de La Boétie, l'assomption à l'état d'homme libre apparaît chose aisée : nul besoin de se ruer sur le tyran, car celui-ci s'affaisse de lui-même : « Il est défait de lui-même, pourvu que le pays ne consente point à sa servitude. Il ne s'agit pas de lui rien arracher, mais seulement de ne lui rien donner »⁵. Mais la simplicité de la démarche semble ô combien ignorer le déchaînement des forces de déconstruction propres à la *praxis* de la libération, forces à la fois désaliénantes (c'est-à-dire libérant de l'état de sujétion), destructives (c'est-à-dire libérant de l'état de subjectivité) et productrices de sujets nouveaux.

Il est vrai cependant que La Boétie, dans son discours qui peut être lu comme l'acte de naissance de la désobéissance civile, met en garde

4. *Ibid.*, p. 210. Dans cette mesure, il n'existe pas, aux yeux de La Boétie, de servitude « naturelle », combien même elle en revêtirait l'aspect : « Ainsi les hommes qui naissent sous le joug; nourris et élevés dans le servage sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés, et ne pensent point avoir d'autres droits, ni d'autres biens que ceux qu'ils ont trouvés à leur entrée dans la vie, ils prennent pour leur état de nature, l'état même de leur naissance. »

5. *Ibid.*, p. 199.

contre un déchaînement de violence qui se concentrerait sur la dimension purement institutionnelle de l'oppression. Et de se déclarer ouvertement contre la (trop) simple option du tyrannicide. Pour venir à bout du colosse que l'on a soi-même érigé, et avec lui de ce que Kant appelle la minorité dont on est soi-même responsable (*selbstverschuldete Unmündigkeit*), La Boétie préconise d'en saper les fondations, soit le concours des sujets à leur propre assujettissement. L'émancipation politique consiste ainsi dans un acte de mise en retraite de l'obéissance, un acte qui renverse moins le pouvoir en place par une violence militaire, révolutionnaire ou subversive, que par l'ébranlement des fondements de la tyrannie du côté même des sujets, et grâce au détour de l'imaginaire et de l'économie libidineuse de la domination politique. L'appel sanglant et vengeur au tyrannicide, souvent lancé par les chefs révolutionnaires et autres conjurés, reste à l'inverse, pour La Boétie, encore prisonnier du fantasme selon lequel la raison de sa propre servitude serait purement extérieure à soi-même, et qu'on pourrait, simultanément à la liquidation du tyran, supprimer les conditions de l'asservissement. La Boétie, lui, préfère porter son attention sur les raisons intimes de la servitude volontaire. Il n'en appelle donc pas au déchaînement de la violence sublimée, mais convoque le désir de liberté, qui trouve sa réalisation dans la décision du refus de l'obéissance. Seul ce refus – au sens de cessation de l'obéissance mais sans usage de la violence – peut faire s'affaïsser la tyrannie. Et de déclarer dans le *Discours* :

Soyez donc résolu à ne plus servir et vous serez libres. Je ne veux pas que vous le heurtiez, ni que vous l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse dont on dérobe la base, tomber de son propre poids et se briser⁶.

Le consentement à la servitude, l'acceptation volontaire de l'oppression, constitue ainsi un obstacle bien plus difficile à franchir que toutes les postes de vigie affectés à la protection d'un tyran avant de pouvoir l'atteindre et le tuer⁷.

6. *Ibid.*, p. 202.

7. Un siècle après La Boétie, et dans un contexte historique complètement différent, Spinoza développe aussi une vue critique sur le tyrannicide. Les hommes, souligne-t-il dans son *Traité théologico-politique* et son *Traité politique*, ne peuvent pas, en définitive, être commandés et régis par la peur, du moins pas de manière suffisamment efficace. D'un point de vue historique, cela ne veut pas dire que qu'on ne cherche pas, encore et toujours, à s'emparer du pouvoir, et à régner par la force et l'exercice de la violence. Seulement, cette politique consistant à employer la force ne repose pas sur ce que l'on désigne, dans

Cette idée oriente et structure toute la conception humaniste du pouvoir politique qui, à partir du xvii^e siècle environ, concède à la question de la construction du sujet politique et, avec elle, au problème de l'idéologie, de l'imaginaire et du désir, une place bien plus importante qu'auparavant (Machiavel, à côté et avant Spinoza, peut être considéré comme l'initiateur de ce changement de paradigme). Ce paradigme pose que la domination, comme la critique de la domination, se comprennent au niveau des implications des rapports de force aussi bien intérieures qu'extérieures au sujet. L'attention accordée à ces deux dimensions se révèle pertinente tout autant pour la question de la libération que pour l'éclaircissement des mécanismes d'autosoumission et de dépendance affective (ayant trait aux mouvements de libération)⁸. Il reste néanmoins indispensable, lorsqu'on aborde la question de l'émancipation, d'évoquer les risques et fantasmes attachés à sa mise en œuvre pratique.

On peut dans une certaine mesure formuler, à la suite de La Boétie et Spinoza, une critique des mouvements d'émancipation qui prétendent externaliser les raisons de l'absence de liberté et, partant, les projeter sur des pôles

le discours de l'humanisme radical de l'époque moderne, la liberté naturelle des individus. La violence apparaît en conséquence comme quelque chose de non naturel, ou du moins s'éloignant le plus d'une forme de gouvernement conforme à la liberté naturelle des hommes. Spinoza exprime cette idée en ces termes : « Moins il est laissé aux hommes de liberté de juger, plus on s'écarte de l'état le plus naturel, et plus le gouvernement a de violence ». B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, dans ID., *Œuvres*, Paris, 1929, chap. XX, par. 4 (1^{re} éd. du *Tractatus theologicopoliticus*, 1670).

8. La Boétie fait aussi la différence, si importante pour une théorie de la domination et de l'oppression, entre relation affective de l'opprimé envers l'opresseur, et rapports de force et de contrainte : « Le laboureur et l'artisan, en obéissant ; mais le tyran voit ceux qui l'entourent, coquinant et mendiant sa faveur. Il ne faut pas seulement qu'ils fassent ce qu'il ordonne, mais aussi qu'ils pensent ce qu'il veut et souvent même, pour le satisfaire, qu'ils préviennent ses propres désirs. Ce n'est pas tout de lui obéir, il faut lui complaire, il faut qu'ils se rompent, se tourmentent, se tuer à traiter ses affaires, et puisqu'ils ne se plaisent que de son plaisir, qu'ils sacrifient leur goût au sien, forcent leur tempérament et le dépouillent de leur naturel. Il faut qu'ils soient continuellement attentifs à ses paroles, à sa voix, à ses regards, ses moindres gestes : que leurs yeux, leurs pieds, leurs mains soient continuellement occupés à suivre ou imiter tous ses mouvements, épier et deviner ses volontés et découvrir ses plus secrètes pensées. É. DE LA BOÉTIE, *Le Discours...*, *op. cit.*, p. 235. On saisit à quel point ces mécanismes d'assujettissement et d'auto-asservissement sont profondément ancrés dans la psyché humaine, lorsqu'on voit aujourd'hui encore le défi central que représentent, dans les théories critiques du pouvoir, des concepts comme technologies du pouvoir (Michel Foucault), *Subjektivation / assujettissement*, ou encore la vie psychique du pouvoir (Judith Butler).

extérieurs. La critique du simple régicide, et avant tout la revendication de Spinoza de transformer, dans et par la libération politique, la forme même du politique, représentent aujourd'hui encore des aspects importants pour une *praxis* autocritique de l'émancipation⁹. La lutte pour la liberté comme l'affranchissement des rapports d'oppression se jouent, dans cette perspective, essentiellement sur le plan de l'assujettissement (soit du processus de sujétion), ce que rappelle Spinoza quand il écrit :

L'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action interne de l'âme. Celui-là donc est le plus sous le pouvoir d'un autre, qui se détermine à obéir à ses commandements d'une âme entièrement consentante ; et il s'ensuit que celui-là a le pouvoir le plus grand, qui règne sur les âmes de ses sujets¹⁰.

En résumé, l'émancipation échoue à prendre en compte les conditions de l'oppression, lorsqu'elle décapite sans plus réfléchir la tête des tyrans qu'elle rend seuls responsables de son absence de liberté. Reste pourtant à se demander si la politique de la libération pourrait se passer de cette fureur de l'émancipation. Aucun geste radical de libération ne pourrait s'accomplir, si l'on ne se montrait prêt à atteindre son but, même au prix d'un possible déchaînement de violence autodestructrice. Toutefois, la leçon exposée dans les traités de l'époque moderne est là pour nous apprendre qu'aussi longtemps que la politique d'émancipation, dans sa lutte pour la liberté, ne visera pas le changement de la forme politique, persistera encore le danger d'une autosoumission, soit d'une nouvelle dépendance, aux chefs politiques révolutionnaires. À l'égard de la violence structurelle et assujettissante des institutions et des mécanismes politiques eux-mêmes, le besoin se fait sentir d'une politique d'émancipation qui, en sus d'alimenter une critique de la violence sous l'espèce de l'oppression et de l'assujettissement, entende modifier les formes du politique et les relations entre sujets, dans et par de nouvelles formes politiques.

L'humanisme radical et la violence révolutionnaire

Si, pour l'anti-impérialisme nationaliste, l'appel à la nation a constitué le leitmotiv de la résistance, alors Frantz Fanon a sans doute participé de la

9. Spinoza écrit ainsi : « En effet, quand un monarque est supprimé, il y a changement, non pas de gouvernement, mais seulement de tyran. Mais dans un gouvernement aristocratique, quand il y a un maître, tout le monde est renversé et les citoyens tombent en ruine ». B. SPINOZA, *Traité théologico-politique...*, *op. cit.*, chap. VIII, par. 9.

10. *Ibid.*, chap. XVII, par. 2.

manière la plus décisive au « revirement culturel du terrain de l'indépendance nationale au terrain théorique de la libération de l'expression »¹¹. Certes, l'idée de la nation pourvoit les luttes de libération anticoloniales de l'indispensable contour de la résistance, mais la définition du contenu de la libération, lui, ne s'y conforme pas complètement (c'est-à-dire ne s'accommode pas du passage de relais de la violence de l'État colonial aux élites nationales). Bien plus, la libération exige une confrontation globale avec les effets de la domination, dans la mesure où la domination coloniale a présidé dans tous les domaines à la sédimentation des codes culturels et normatifs, des façons de penser et de vivre du colonisé. Dans ce contexte, Edward Saïd invite à lire l'œuvre de Fanon comme « une théorie non de la résistance et de la décolonisation, mais plutôt de la libération »¹². De même, pour le lecteur passionné de Fanon qu'est Jean Améry, sa pensée délivre une « philosophie de la violence révolutionnaire »¹³. Dans cette philosophie, la violence représente un moyen historique nécessaire de la libération et indique le chemin, à travers les excès de violence du xx^e siècle, vers une reformulation des rapports entre violence et libération, à l'horizon d'un humanisme désormais radical. À travers la lecture minutieuse du traité de Fanon *De la violence*, nous tenterons ici l'examen des rapports tendus entre violence et contre-violence, et entre oppression et libération. Alors que le diagnostic de Fanon sur la violence coloniale, à l'instar de celui délivré par La Boétie sous un régime tyrannique, repose sur l'intrication complexe du sujet et des relations objectives, il s'ensuit cependant, comme nous le montrerons, des perspectives fondamentalement différentes pour la théorie de la libération.

Sous quelle forme paraît, et quel rôle joue la violence dans un contexte colonial ? Quand Fanon décrit la violence, dans son discours tenu à Accra en 1960, *Pourquoi nous employons la violence*, comme l'« unique solution » dans la lutte pour l'indépendance algérienne¹⁴, il part du constat que la violence est, d'entrée, une composante intégrale du colonialisme pris comme forme spécifique de domination, et que la domination coloniale s'installe et s'impose dans la durée par la violence. La violence nue de la crosse, la torture

11. E. W. SAÏD, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Francfort-sur-le-Main, 1994, p. 357 (1^{re} éd., New York, 1993).

12. *Ibid.*, p. 367.

13. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 436.

14. F. FANON, *Œuvres*, Paris, 2011. Cf. « Pourquoi nous employons la violence ». Discours prononcé à la conférence d'Accra, avril 1960, p. 413-418, précisément p. 418.

ou les viols perpétrés dans le but de maintenir l'état d'oppression et d'exploitation, suscitent des répercussions traumatiques sur les colonisés, qui vont jusqu'à se graver dans leur chair, et se manifester par des tensions musculaires nerveuses ou des maladies psychosomatiques. La violence coloniale imprime sa marque jusque dans la part la plus intime des colonisés, en renforçant l'asservissement au niveau symbolique et en remettant psychiquement les colonisés à leur place, à travers les représentations coloniales et les pratiques de dénominations racistes, à travers, aussi, l'humiliation quotidienne et le « langage de pure violence »¹⁵. L'asservissement colonial est ainsi un mode spécifique de l'assujettissement, à travers lequel la violence se niche dans l'inconscient, et rend dans le même temps impossible (car impensable) les rêves de liberté des colonisés¹⁶. Ce faisant, la violence du colonialisme nie la capacité d'agir de manière autonome, et préside, comme l'écrit Saïd à la « mainmise des seigneurs coloniaux sur l'histoire »¹⁷, ou devient, selon les termes de Fanon, « violence à l'égard du présent et du passé, violence vis-à-vis de l'avenir »¹⁸. Elle ne s'accomplit pas seulement dans les actes quotidiens d'humiliation, d'exploitation et de déshumanisation, mais efface aussi rétrospectivement le passé des colonisés. Le colonialisme, en effet, tire sa justification de la représentation des colonisés comme peuples sans histoire, auxquels il offrirait les prémices de progrès historiques et moraux. Il exclut de la sorte toute possibilité d'une histoire suivant, dans l'avenir, un cours autonome : « car le régime colonial se donne comme devant être éternel »¹⁹. Le colonialisme recouvre donc, en sus de l'asservissement physique, une violence ontologique et épistémologique qui se dévoile dans l'imposition frontale d'une normativité « blanche » (dérivée des valeurs des Lumières et de l'humanisme classique), servant de substance à une « mission civilisatrice » : en s'érigeant en culture supérieure et prétendument universelle, l'Europe disqualifie dans le même temps comme barbares et primitives les styles de vie et les formes de connaissance des colonisés²⁰. Le régime colonial n'est donc pas seulement un état de nature – ou plutôt un état d'exception permanent –, géographiquement délimité dans lequel la différence entre

15. *Ibid.*, cf. *Les Damnés de la terre*, p. 419-681, précisément p. 494 (1^{re} éd. 1961).

16. *Ibid.*, p. 495.

17. E. SAÏD, *Kultur und Imperialismus...*, *op. cit.*, p. 357.

18. F. FANON, *CŒuvres*, *op. cit.*, p. 414.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 457.

droit et non-droit se déduit de la force²¹. Il suppose aussi la séquestration de l'autonomie de pensée et d'agir des colonisés à l'intérieur d'un régime de connaissance et de vérité eurocentré.

Comment le sujet colonisé pourrait-il bien se libérer de cette prison, dès lors que la déformation qu'il subit à travers la violence exercée par l'ordre colonial du monde, des choses et de soi, remet radicalement en question l'existence d'un sujet révolutionnaire, mu par le désir de liberté ? Comment la « chose » coloniale qu'est le colonisé pourrait-elle regagner son statut de sujet historique et faire valoir son droit à l'humanité ? C'est la question primordiale à laquelle Fanon répond dans ses réflexions développées dans *De la violence*. L'emploi souvent scandalisant du langage militant fait déjà de son texte une démonstration à part entière de la *praxis* de la libération. Sa langue n'est pas seulement la préfiguration conceptuelle de la décolonisation comme affrontement de deux puissances antagonistes, elle est bien plus la représentation de l'« indigène » comme sujet historique actif. Dès lors, elle prépare le terrain à la réalisation de la libération, en fracassant l'ontologie et l'épistémologie coloniale par le récit d'une *praxis* politique du « damné » dans l'histoire, et en suscitant l'imagination des opprimés. Fanon confère à son désir de liberté, tout comme à son expérience de l'injustice, une forme linguistique *sui generis*, et pose ainsi les fondements du nouveau commencement d'une histoire particulière. Améry qualifie ainsi *Les Damnés de la terre* : « une action offensive, valant comme stratégie d'attaque, conçue de manière fondamentalement rationnelle, et incarnée dans un texte »²². Et Saïd d'y voir un « contre-récit d'une grande force déconstructive » qui²³, en révolutionnant l'*épistémè* en place, met en branle la *praxis* de la libération, exhorte le colonisé à penser sa liberté, et décrète le début de l'histoire de la décolonisation²⁴.

Dès le départ, Fanon insiste sur le fait que « la décolonisation est toujours un phénomène violent »²⁵. Selon lui, la *praxis* de la libération doit nécessairement tenir compte de la violence incorporée par les colonisés. Si La Boétie compte comme le fondateur d'une politique de désobéissance civile qui renonce à l'usage de la violence, Fanon exprime quant à lui un net scepticisme à l'égard d'une résistance non-violente, la taxant de « pratique

21. A. MBEMBE, « Necropolitics », *Public Culture*, 15 (2003), p. 11-40, précisément p. 24.

22. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 432.

23. E. SAÏD, *Kultur und Imperialismus...*, *op. cit.*, p. 364.

24. *Ibid.*, p. 360.

25. F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 451.

de l'hibernothérapie, cette cure de sommeil du peuple »²⁶, qui ne peut prétendre à aucune efficacité politique, mais ne sert qu'à conforter les privilèges des élites nationales en contexte colonial. Les actions non-violentes comme la grève, la manifestation ou le boycott des moyens de transport ou des biens importés n'entraînent, à l'intérieur de l'ordre colonial, que la sédation du colonisé. Au lieu de conduire à une véritable mobilisation des masses qui vienne enfin à bout de la logique coloniale *per se*, elles ne visent que l'amélioration personnelle du statut des quelques colonisés privilégiés, au détriment des masses : « ces esclaves affranchis [...], estime Fanon, utilisent l'esclavage de leurs frères »²⁷. On retrouve donc ici le motif de la servitude, ou plutôt de l'esclavage volontaire, qui joue un rôle si central dans l'argumentation de La Boétie ; bien entendu, il n'est pas là, chez Fanon, pour rendre compte de l'oppression coloniale, mais pour qualifier l'illusion des élites nationales pensant pouvoir transformer la domination coloniale dans le sens d'un partenariat privilégié (ce qui, comme le souligne Fanon, n'est possible qu'au prix d'une dépendance post- ou plutôt néocoloniale, et de rapports d'exploitation et de tutelle renouvelés)²⁸.

Fanon justifie l'inutilité de la résistance non-violente dans un contexte colonial de deux manières différentes. Il invoque, d'une part, une logique fonctionnelle : puisque le colonialisme est une forme de domination ayant fait toutes les preuves de sa violence intrinsèque, elle ne peut elle-même être supprimée autrement que par l'usage de la violence. La résistance non-violente est trop susceptible de rester cantonnée au cas des colonies d'exploitation (comme l'Inde) ; elle pourrait, en revanche, se révéler guère prometteuse dans le cas des colonies de peuplement, comme l'Algérie ou l'Afrique du Sud (il suffit de se rappeler le traumatisme de la guerre d'Algérie ou la sanglante répression de la résistance non-violente à Sharpeville en 1960). D'autre part, la nécessité de la violence révolutionnaire se nourrit aussi d'une philosophie matérialiste de l'histoire, qui ne vise pas seulement le renversement des relations objectives, mais encore la réhabilitation du sujet. En ce sens, la critique de Fanon prend aussi une dimension socio-ontologique. Si la violence jusque-là absorbée conduisait à une autodestruction individuelle ou collective des colonisés²⁹, ou s'enlisait dans le règne imaginaire de la magie, des

26. *Ibid.*, p. 474.

27. *Ibid.*, p. 475.

28. *Ibid.*, p. 474.

29. *Ibid.*, p. 465.

zombies et des actes rituels, soit dans l'anhistoricité³⁰, elle devrait atteindre, au cours de la formation de la conscience nationale, un point où la violence atmosphérique et l'usage concret de la violence révolutionnaire opèrent un revirement et s'en aillent détruire non plus le colonisé, mais le colonialisme. « Le colonisé découvre le réel et le transforme dans le mouvement de sa *praxis*, dans l'exercice de la violence, dans son projet de libération », écrit Fanon³¹. Une fois les effets altérants du colonialisme définis comme « conséquence de l'oppression sociale que l'histoire peut faire disparaître »³², l'œuvre historique de la libération, et l'amorce de son écriture propre, peuvent enfin débiter. Le premier pas vers la libération est la destruction du monde colonial, le dynamitage de l'ordre établi, le débordement de la zone allouée aux colonisés : « La décolonisation qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu »³³. L'appel à la nation demeure, chez Fanon, une phase nécessaire de la libération. Certes, la référence à la nation à faire advenir ne renvoie encore à aucun programme politique concret, mais elle stimule le potentiel de subversion des colonisés, en offrant un cadre conceptuel qui dépasse déjà, au moins en imagination, l'ordre colonial. « C'est, là encore, entretenir le rêve, permettre à l'imagination de gambader hors de l'ordre colonial »³⁴. Quant au niveau individuel, celui du sujet, seul le déchainement des expériences violentes accumulées et vécues intimement par les colonisés rendra possible une désintoxication, une purification cathartique, la reconquête d'une humanité jusque-là désavouée, bref, une entière réappropriation de soi.

La contre-violence des colonisés n'est donc jamais un fait de nature purement psychologique, sans valeur historique ou morale, une agression aveugle résultant d'effets psychiques. Sa signification mérite, bien plus, d'être comprise en fonction de son rôle à l'intérieur du processus historique. « C'est la violence soufferte et intériorisée, et en tant que telle, elle est un phénomène objectivement historique, progressivement dotée de valeur »³⁵. La violence de l'opprimé est une violence en réponse à celle qui prétend nier son être, elle est la modalité même de la *praxis* de la libération.

30. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 439.

31. F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 468.

32. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 439.

33. F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 451.

34. *Ibid.*, p. 476.

35. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 439.

Elle transforme fondamentalement l'être, lui donne son propre rythme, scandé par un homme nouveau, par une langue et une humanité nouvelles. La décolonisation ne saurait être, ainsi, que simple destruction ; elle se révèle tout autant « création », tirant sa légitimité non d'une quelconque puissance surnaturelle, mais de la marche à l'humanité elle-même : « la "chose" colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère »³⁶. Il s'ensuit que, pour Fanon, « la violence possède une justification historique, et fournit elle-même la justification de l'histoire, à savoir l'instauration du droit à avoir une histoire, dans un avenir imminent »³⁷. En tant que telle, elle ouvre, à travers la fissure de l'ordre colonial, un espace rendant possible le début du politique, c'est-à-dire la réinvention de soi et de la société dans un horizon de liberté.

Entre force et fureur de l'émancipation

La critique de la violence et les moyens et modalités de la libération d'une domination illégitime prirent, dans l'histoire de la pensée politique, différentes formes d'expression. Si nous avons ici réuni, avec La Boétie et Fanon, deux penseurs qui, à travers des expériences politiques radicalement différentes (la tyrannie à l'époque moderne et le colonialisme tardif du xx^e siècle), ont reformulé la relation entre violence et liberté, c'est parce que la question du sujet et de l'assujettissement est au cœur de la pensée de chacun. Le positionnement du sujet à l'intérieur des configurations de violence et de domination n'est plus, chez eux, défini comme une simple coordonnée extérieure qu'on pourrait effacer par le renversement de l'ordre établi et l'avènement d'un nouvel ordre. Le rapport entre liberté et violence se manifeste en fait sous trois dimensions : d'une part, sous la forme de la libération d'une domination structurellement violente, d'autre part, dans le caractère lui-même violent de cette libération, et enfin dans la libération du « soi » opprimé et la réinvention de relations sociales entre individus émancipés de cette violence. L'émancipation, dans ce sens, peut se comprendre comme une double négation : négation de la violence découlant des relations objectives, mais aussi négation de la déformation du sujet qui lui était lié. Ainsi la libération de la violence semble-t-elle aller de pair avec une violence procédant de la sortie de l'état de sujétion ; or, cette dernière

36. F. FANON, *Œuvres, op. cit.*, p. 452.

37. J. AMÉRY, *Werke..., op. cit.*, p. 438.

est capable de se retourner contre le propre corps, les propres affects et les propres habitudes de l'opprimé, bref contre son propre devenir, et peut par conséquent s'avérer autodestructive et dissociative pour le sujet.

La Boétie et Fanon, s'appuyant sur leurs expériences personnelles des rapports de domination, mettent bien en exergue la difficulté d'une critique qui, par nécessité, prend en fait la forme d'une autocritique. La formulation paradigmatique de La Boétie sur le pouvoir absolu du tyran comme symptôme de la servitude volontaire n'est donc pas adéquat pour décrire la domination coloniale. Elle s'accorde cependant mieux encore à une considération autocritique des mouvements d'émancipation des dominés. Toujours est-il que le *Discours* de La Boétie présente, surtout grâce à la critique d'une émancipation déchaînée, un grand intérêt pour d'autres contextes historiques de libération que celui dans lequel il s'inscrit. En dénonçant et l'assujettissement volontaire à une nouvelle figure de leader politique dans le cadre des mouvements d'émancipation, et l'abandon de plein gré de l'autonomie du sujet au sein d'une communauté politique, il ouvre un horizon critique pour une politique de la libération. Mais la désobéissance civile défendue par La Boétie comme mesure-phare de cette politique ne semble pas, en regard de la multiplicité historique des *praxis* de la libération, être l'unique stratégie concevable. Ce que La Boétie, peut-être, ne veut pas envisager pour ses contemporains, c'est la violence, la fureur et la force qui accompagnent les pratiques émancipatoires. Dans ce contexte, la formulation proposée par Fanon des rapports entre violence et liberté n'en dévoile que plus sa spécificité.

Parce qu'il ne se borne pas à circonscrire la violence aux appareils de contrainte, mais tente de comprendre la façon dont elle s'enkyste de manière sous-cutanée dans les pores, l'âme, les affects et les rêves des colonisés, Fanon refuse d'identifier la résistance au seul renversement de l'ordre colonial et à l'appel à la nation. L'idée de nation peut, selon lui, prendre des traits fantasmatiques, et conduire à l'esclavage volontaire de l'opprimé saturé de violence. La réalisation de la libération exige bien plus un travail sur soi pour parvenir à formuler des nouvelles formes de pensée et de vie devant à long terme assurer la liberté du sujet et la promesse de l'émancipation. Les études de cas de maladies psychosomatiques, sur l'évocation desquelles *Les Damnés de la terre* se termine, témoignent cependant de la vision mélancolique de Fanon, selon laquelle la violence de la lutte pour la liberté a toutes les chances d'entraîner d'irréversibles séquelles sur la psyché du sujet. La mue de son propre « moi » allant de pair avec la violence révolutionnaire ne peut en effet dissimuler le fait que l'être, déterminé et construit par l'état de

soumission, n'est pas facile à semer, et que l'assujettissement est un processus s'accomplissant au-delà de la pleine conscience.

Ainsi, même si La Boétie et Fanon donnent des réponses radicalement différentes à la question de savoir par quels moyens et avec quelles forces arriver à déganter la violence de l'assujettissement, ils forment cependant un spectre théorique des différentes *praxis* de la libération, qui, respectivement, ne peuvent convenir à chaque situation historique particulière. La violence révolutionnaire, pas plus que la désobéissance civile, ne peut prétendre retenir à elle seule le principe même de la *praxis* de la libération, et en représenter le moment décisif. Les conditions historiques et le caractère contingent des rapports d'oppression et de domination exigent bien plus de penser à nouveaux frais les moyens de la critique, ce qui signifie aussi les moyens de la libération. L'origine historique des mouvements de libération demeure constamment incertaine ; quant à ces mouvements, ils abritent tout autant l'espoir et le danger. C'est pour cette raison qu'il convient toujours de soupeser avec soin entre la force et la fureur de l'émancipation ou – comme le déclare Améry en regard des catastrophes du xx^e siècle – estimer que « l'exigence minimale est de penser plutôt que d'agir – est ce, en ayant pleine conscience de l'insuffisance de sa pensée »³⁸.

38. J. AMÉRY, *Werke...*, *op. cit.*, p. 494.