

Bessem ALOUI *

Décoloniser les Lumières : Fanon et l'actualité de la critique foucauldienne

Decolonizing the Enlightenment: Fanon and the Relevance of Foucauldian Critique

Abstract: This article examines the philosophical dialogue between Frantz Fanon and Michel Foucault through an interrogation of the colonial foundations of European universalism. Although both thinkers operate within a broadly shared analytical framework, their encounter proves to be fundamentally asymmetrical. Fanon cannot be reduced to a colonial counterpart of Foucault; he represents, rather, a theoretically significant advance beyond the Foucauldian framework on three decisive levels: the ontology of the racialized body, violence as an operator of collective subjectivation, and the universal as a processual horizon of emancipatory struggle. The theoretical stakes of this comparison exceed the boundaries of intellectual history and bear directly upon the very possibility of a critical thought adequate to contemporary manifestations of structural racism, spatial segregation, and postcolonial domination.

Keywords: cultural Fanon, Foucault, colonialism, universalism, subjectivation, decolonization, Enlightenment, racism, critical ontology

La rencontre entre Frantz Fanon et Michel Foucault est, à l'échelle de la pensée critique du XXe siècle, une de ces convergences que l'on pourrait qualifier de « naturelles » tant les affinités conceptuelles paraissent évidentes. Tous deux ont pensé le pouvoir comme un réseau de relations diffuses qui traversent l'ensemble du corps social. Tous deux ont critiqué les prétentions à l'universalité des savoirs modernes (anthropologiques et psychiatriques) en les restituant dans les rapports de force qui les rendent possibles. Tous deux, enfin, ont refusé de penser le sujet comme une donnée originaire, préférant montrer comment il est produit et fabriqué par des dispositifs qui le précèdent et le déterminent. Et pourtant, cette convergence nous semble trompeuse, ou du moins partielle. C'est cette partialité qui mérite, à notre sens, d'être interrogée. Car lire Fanon à travers Foucault risque de produire une réduction symétrique (Stoler 1995 ; Hook 2007 ; Wynter 2003). Faire de Fanon le pendant colonial de Foucault, c'est le loger dans un cadre théorique qui n'est pas le sien, et manquer ainsi ce qui constitue sa contribution la plus originale à la philosophie politique.

* Université de La Manouba, Tunisie ;
e-mail: bessem.aloui@flah.uma.tn

Trois plans fondamentaux permettent de mesurer en quoi Fanon excède le cadre foucauldien :

Foucault pense un corps traversé par des discours et des dispositifs disciplinaires ; Fanon, lui, pense un corps racialisé, soumis à une violence ontologique que la seule catégorie de la disciplinarisation ne saurait épuiser ; la violence n'occupe pas la même fonction théorique chez l'un et chez l'autre : simple opérateur de description analytique chez Foucault, elle devient chez Fanon opérateur de subjectivation collective et vecteur de désaliénation ; si Foucault suspend l'universel comme fiction constitutive de la modernité, Fanon le reconstruit comme horizon de lutte : geste philosophique d'une tout autre portée, qui suppose une conception de la praxis politique irréductible à la critique généalogique.

Pour développer cette thèse, nous examinerons d'abord la convergence à la fois légitime et insuffisante qui unit les deux penseurs dans leur rapport au pouvoir et à la constitution du sujet. Nous analyserons ensuite le premier plan de dépassement, relatif à l'ontologie du corps *racialisé*, puis le deuxième plan, concernant la violence comme pratique de subjectivation. Nous aborderons le troisième plan de dépassement, qui touche au statut de l'universel, avant de mesurer l'actualité de ce dialogue pour la pensée critique contemporaine.

I. « Pouvoir » vs « savoir »

Le premier point de convergence entre Fanon et Foucault concerne la conception du pouvoir. Contre la tradition politique libérale et contre une certaine lecture marxiste, les deux penseurs refusent de considérer le pouvoir comme une instance purement répressive. Pour Foucault, le pouvoir est d'abord productif puisqu'il produit des savoirs, des sujets, des corps, des désirs, etc. Cette thèse constitue le pivot de toute l'analytique du pouvoir foucauldienne (Foucault 1976, 113). Fanon, de son côté, ne formule pas cette thèse dans les mêmes termes conceptuels. Sa pratique d'analyse répond de manière homologue. Dans *Peau noire, masques blancs*, il montre comment le colonialisme opprime le colonisé et le produit comme sujet inférieur (comme déviation de la norme blanche). Les médecins coloniaux ont d'abord postulé la pathologie des colonisés avant d'en construire les preuves a posteriori.

Foucault formule une thèse à la fois simple et contre-intuitive. Selon lui, le pouvoir fonctionne en parlant et produit des discours et des savoirs. La sexualité est l'exemple le plus clair. Au XIXe siècle, on a parlé de la sexualité de plus en plus, partout, tout le temps. Les médecins l'ont classifiée et les psychiatres l'ont pathologisée. C'est à travers cette parole massive que le pouvoir s'est exercé puisque tout discours contrôle. Fanon applique cette idée au colonialisme et tire une

conclusion radicale. Selon lui, l'anthropologie raciale et la psychologie coloniale ont été fabriquées par le colonialisme pour le justifier. Elles ont construit les colonisés comme inférieurs. Le savoir colonial est en quelque sorte une partie constitutive du pouvoir colonial. Par ailleurs, Foucault montre que les individus reçoivent leur identité de l'extérieur. Des réseaux de savoirs et de pouvoirs les définissent avant même qu'ils aient pu se définir eux-mêmes. L'identité est quelque chose qu'on subit avant d'être quelque chose qu'on choisit.

Fanon produit une démonstration similaire à travers l'expérience vécue du Noir. Dans le train, un enfant blanc voit un noir et crie :

Regarde le nègre ! ... Maman, un nègre ! ... Chut ! Il va se fâcher... Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous... Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid ; tiens, un nègre, il fait froid, le nègre tremble, le nègre tremble parce qu'il a froid, le petit garçon tremble parce qu'il a peur du nègre, le nègre tremble de froid, ce froid qui vous tord les os, le beau petit garçon tremble parce qu'il croit que le nègre tremble de rage, le petit garçon blanc se jette dans les bras de sa mère : maman, le nègre va me manger. (Fanon 1952, 90-91)

En quelques secondes, le narrateur cesse d'être un homme dans un train. Il devient une menace, une couleur. Son corps lui échappe. Une identité lui est collée dessus avant même qu'il ait pu dire qui il est. C'est cela que Foucault appelle un dispositif sous la forme d'une parole, d'un regard qui produit ce qu'il nomme. L'enfant n'invente rien. Il active un système de représentations qui existait avant lui et qui s'applique automatiquement dès qu'il voit un corps noir. Foucault définit ce dispositif comme un réseau qui relie des lois, des institutions, des bâtiments, des discours, des savoirs. L'ordre colonial est exactement cela. La ville coupée en deux, le code de l'indigénat, la médecine coloniale, l'anthropologie raciale, l'armée, la mission civilisatrice forment un seul réseau cohérent. Fanon analyse cet ensemble avec une intuition qui est exactement celle du dispositif foucauldien. Toutefois, il voit quelque chose que Foucault ne voit pas puisqu'il place certains corps, notamment les corps racialisés, dans une position fondamentalement différente de celle des autres. Au sein de ce dispositif, le colon et le colonisé occupent deux mondes radicalement dissymétriques, dissymétrie que le cadre conceptuel foucauldien se révèle inapte à saisir dans toute sa radicalité. C'est justement sur ce point que Foucault engage une question à la fois simple et décisive, celle de savoir si la figure de l'Homme universel a toujours existé. Sa réponse est négative. La figure de l'homme, telle que la modernité l'a constituée, est une construction épistémologique sans antécédent. C'est seulement à partir de la fin du XVIII^e siècle que l'homme a accédé au statut d'objet de savoir autonome. Produit d'une configuration historiquement déterminée, cette figure demeure exposée à sa propre dissolution. Foucault l'écrit avec une formule célèbre dans *Les Mots et*

les choses : l'Homme s'effacera « comme à la limite de la mer un visage de sable ». Cette invention a une contradiction au cœur. L'homme moderne est à la fois celui qu'on étudie (le corps, le comportement, le langage, l'économie) et celui qui fait l'étude. Il est en même temps l'objet et le sujet de la connaissance. C'est ce que Foucault appelle le doublet empirico-transcendantal. Cette position est instable puisqu'on ne peut pas être à la fois la chose qu'on examine et celui qui l'examine. Les sciences humaines portent cette contradiction depuis leur naissance, et c'est elle qui les condamne à une instabilité permanente.

Fanon pousse ce constat à son terme en montrant que cette construction historique s'est accompagnée, dès l'origine, d'une hiérarchisation raciale des populations. Si l'Homme des Lumières est une fiction, c'est une fiction qui a servi à produire de la domination. En se proclamant sujet universel de la raison, l'Europe s'est simultanément arrogé le droit de déterminer quelles populations accédaient à cette universalité, et lesquelles en étaient structurellement exclues. Le colonisé est celui à qui l'on a refusé d'être un Homme au sens européen du terme. Fanon le formule sans ambages : « Je crois en toi, Homme... » écrit-il ironiquement en introduction, avant de retourner cette injonction contre elle-même : « Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur, je dirai que le Noir n'est pas un homme. » L'universalisme des Lumières n'est donc pas simplement trahi par la colonisation, il en est une des conditions de possibilité internes.

Foucault dit que l'Homme universel est une invention qui va disparaître. Pour lui, c'est une observation philosophique, une vérité sur l'histoire des idées. Une même disparition ne produit pas le même effet de vérité selon les existences historiques qu'elle traverse. Pour celui qui a été inclus dans cette figure de l'Homme universel (l'Européen, le Blanc), apprendre que c'était une fiction, c'est se libérer d'une illusion. Cette révélation se présente pour lui comme une libération intellectuelle, voire comme un geste philosophique élégant. Pour celui qui en a été exclu (le colonisé, le Noir), cette même annonce signifie que pendant des siècles, on lui a refusé son humanité au nom d'une figure qui était fautive, et que cette fausseté a produit des effets bien réels tels que la violence, la dépossession, l'humiliation, la mort, etc. Foucault déconstruit l'Homme universel avec rigueur et ne voit pas que la déconstruction touche différemment ceux qui étaient dedans et ceux qui étaient dehors. Pour les uns c'est une leçon de philosophie, pour les autres, c'est la reconnaissance tardive d'une injustice qui continue.

II. Du corps discipliné au corps racialisé

Le premier dépassement que Fanon opère par rapport à Foucault concerne la théorie du corps et de l'espace. Chez Foucault, le corps est le lieu d'inscription d'un pouvoir qui le normalise. *Surveiller et punir* décrit des corps rendus dociles par des techniques disciplinaires (l'école, la prison,

l'hôpital, l'armée). Ce pouvoir disciplinaire s'exerce sur des corps abstraitement équivalents qu'il différencie selon « leurs comportements et leurs déviances (Fanon 1961, 41-42) ». La description foucauldienne du Panoptique de Bentham est particulièrement révélatrice. Foucault y voit la forme architecturale accomplie du pouvoir disciplinaire : une tour centrale depuis laquelle un gardien peut observer toutes les cellules périphériques sans que les détenus puissent savoir s'ils sont effectivement regardés. Chez Foucault, le pouvoir disciplinaire atteint son efficacité maximale lorsque le sujet finit par intérioriser lui-même la surveillance : « un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir (Foucault 1975, 201) ». Ce qui est remarquable, c'est que le Panoptique fonctionne sans avoir besoin d'être continuellement actif. L'intériorisation de la surveillance suffit à produire la docilité. Or, cette description vaut également, et peut-être plus profondément encore, pour l'expérience coloniale. Le colonisé est lui aussi soumis à un régime de visibilité asymétrique dans lequel le regard de l'administration coloniale peut se poser sur lui à tout moment. Fanon souligne ce que Foucault ne voit pas. Dans la situation coloniale, cette visibilité est ontologique. Le colonisé est rendu visible d'une manière qui le fixe dans une essence raciale. Il est regardé comme une incarnation de l'infériorité raciale. La différence est capitale. Le Panoptique foucauldien individualise pour mieux contrôler ; le regard colonial *racialise* pour mieux dominer.

L'espace colonial décrit par Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* a une tout autre structure. Il est fondamentalement compartimenté puisqu'une ligne de fracture le traverse et sépare deux univers qui ne se ressemblent en rien, celui du colon, associé à l'ordre, et celui du colonisé, marqué par la violence permanente. Cette séparation exprime deux régimes d'existence distincts, deux ontologies qui ne communiquent entre elles que par la violence (Fanon 1952, 93). Ce que Foucault décrit sous le nom de pouvoir disciplinaire prend une forme particulièrement brutale et la violence est présentée comme un principe organisateur. Elle garantit la stabilité de la frontière entre les deux mondes et rend impossible tout passage d'un espace à l'autre qui ne soit pas contrôlé par le colon. La colonisation fonctionne ainsi comme une technologie politique de la séparation et produit un système de frontières internes qui hiérarchise les populations et distribue de manière inégale les droits et les formes de protection. La différence la plus profonde avec Foucault tient à la nature de ce qui est en jeu. En effet, chez ce dernier, le corps est soumis à des techniques qui le normalisent, mais il reste fondamentalement dans le champ de l'humanité. Chez Fanon, le corps racialisé est soumis à une négation ontologique préalable qui le situe en dehors ou aux marges de cette humanité. Cette idée est formulée dans *Peau noire, masques blancs*. L'auteur du livre affirme que « le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc (Fanon 1952, 88) ». Cette phrase condense à elle seule l'écart entre les deux pensées. Avant même d'être

surveillé ou discipliné, le corps noir est relégué à une position d'infériorité symbolique qui lui dénie « toute pleine existence (Foucault 1997, 227-232) ». Cet aspect de la pensée fanonienne échappe fondamentalement au cadre conceptuel foucauldien. Foucault pense un pouvoir qui traverse tous les corps de manière tendancielle symétrique. Pour mesurer cet écart avec précision, on peut s'arrêter sur ce que Foucault dit, dans *Surveiller et punir*, de la formation des « corps dociles ». Le corps disciplinaire foucauldien est un corps qui peut être transformé. C'est un corps malléable, indéfiniment modifiable par les techniques qui s'y appliquent. L'économie du pouvoir disciplinaire repose sur cette plasticité car le détenu peut être réformé, l'élève peut progresser, le soldat peut être entraîné. Même la prison, dans sa logique officielle, prétend à la réhabilitation. Si le corps est disciplinable, c'est qu'il est considéré comme susceptible d'atteindre une norme. Or, le corps *racialisé* que Fanon décrit est précisément celui à qui cette plasticité est refusée. La race fonctionne comme une essence fixe et immuable. Le colonisé est structurellement incapable. Le passage du disciplinaire à l'ontologique est exactement ce que Foucault ne franchit pas et que Fanon franchit.

Il est vrai que Foucault a introduit les notions de biopouvoir et de racisme d'État et montre comment le pouvoir moderne gère des populations. Selon lui, « le biopouvoir est un pouvoir de faire vivre et laisser mourir (Foucault 1997, 222) ». Il précise aussi que le racisme est la condition qui permet à un État d'exercer la fonction de meurtre à l'intérieur même du champ biopolitique qu'il gouverne. Dans cette perspective, il a écrit que « le racisme va permettre d'établir, dans cet espace de biopouvoir, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir (Foucault 1997). » Il ajoute, que « La mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine. » Foucault voit que le racisme n'est pas une dérive accidentelle de la modernité biopolitique mais l'une de ses possibilités internes. Pourtant, même dans cette analyse, il traite la colonie comme un exemple parmi d'autres, une application particulière d'une logique plus générale. Fanon, lui, montre que la colonie est le laboratoire originaire de cette logique, que c'est là, avant l'Europe elle-même, que le biopouvoir racial a été expérimenté et perfectionné. Cette idée représente sans doute la contribution de Foucault la plus directement pertinente pour penser la domination raciale. Toutefois, elle reste insuffisante au regard de ce que Fanon met en évidence. Pour Foucault, le racisme d'État est une technologie de gouvernement parmi d'autres. Pour Fanon, la race constitue le mode d'être fondamental dans le contexte colonial. La colonisation est une organisation raciale du monde (Fanon 1952, 7-11).

III. La violence comme subjectivation

Le deuxième plan de dépassement porte sur la violence et sa fonction dans la genèse du sujet politique. Pour Fanon, l'aliénation coloniale désigne une situation dans laquelle la conscience du colonisé est organisée par un ordre symbolique qui le maintient dans une position de dépendance et d'infériorité. L'infériorité raciale finit par être intériorisée par les colonisés eux-mêmes, structurant leur perception d'eux-mêmes et leur rapport au monde. Fanon décrit ce mécanisme avec une précision clinique : « Il y a un complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : économique d'abord ; par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite (Fanon 1952, 8). » Les valeurs du colonisateur deviennent ainsi une « instance représentative du Maître, instance instituée au tréfonds de la collectivité (Foucault 1976, 125-126). » La dimension phénoménologique se conjugue avec une dimension psychanalytique. C'est cette complexité qui fait la richesse de l'analyse fanonienne et qui la distingue d'une sociologie de la domination qui s'en tiendrait à la description des mécanismes objectifs du pouvoir. Chez Foucault, la résistance est pensée comme immanente au pouvoir et surgit à l'intérieur des « relations de pouvoir ». Nous rencontrons cette thèse de manière explicite dans *La Volonté de savoir* : « là où il y a un pouvoir, il y a une résistance, et pourtant celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir ». Cette thèse est à la fois puissante et descriptive (Revel 2002, 87-92 ; Fraser 1981, 272-287). Elle dit que la résistance est possible partout où s'exerce le pouvoir, mais elle ne dit pas sous quelles conditions concrètes et collectives des sujets dominés peuvent effectivement se constituer en acteurs politiques capables de transformer les rapports de force qui les déterminent. Les « pratiques de soi »⁵ (élaborés dans les dernières leçons de Foucault au Collège de France.) constituent une tentative de répondre à cette question, mais en termes essentiellement individuels et esthétiques qui restent loin de toute dimension collective et révolutionnaire (Fanon 1952, 40).

Dans ses cours sur *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), Foucault revient longuement sur la notion grecque d'*epimeleia heautou*. Le « souci de soi » désigne le processus par lequel un sujet se constitue activement à travers un travail réflexif sur lui-même. Il s'agit de se constituer comme sujet moral et politique à travers un travail patient sur ses propres désirs et ses pratiques, geste par lequel Foucault pose les fondements d'une pensée de la liberté comme pratique et non comme état. Or, cette conception présuppose un sujet déjà capable de se rapporter à lui-même, d'exercer une réflexivité sur ses propres conduites. C'est justement cette capacité que la situation coloniale, telle que Fanon la décrit, confisque avant même qu'elle ait pu se déployer. Le colonisé est un sujet dont la relation à soi-même a été structurellement détruite par un ordre symbolique qui lui a assigné une non-existence. Le chemin vers la liberté ne peut donc pas être, pour lui, un

simple retour à soi ; il passe nécessairement par une transformation des conditions externes qui ont rendu ce retour impossible.

C'est sur ce point précis que Fanon dépasse Foucault. La lecture la plus superficielle des *Damnés de la terre* a souvent réduit la réflexion fanonienne sur la violence à une apologie de l'insurrection armée. Cette réduction méconnaît l'enjeu philosophique réel. La violence révolutionnaire ne constitue pas un programme politique. Elle se présente comme un opérateur anthropologique à travers lequel Fanon pense la transformation de la subjectivité colonisée et les conditions de possibilité de la désaliénation. La formulation fanonienne est explicite. La décolonisation est, selon Fanon, « un phénomène violent » dont la fonction première est de transformer les spectateurs écrasés par l'inaction en acteurs privilégiés. Le colonisé qui prend part à la lutte révolutionnaire produit, à travers la lutte elle-même, une nouvelle forme d'existence. Comme Fanon l'écrit dans *Peau noire, masques blancs*, l'enjeu est de permettre « au Noir de cesser de se comporter en individu actionnel (Fanon 1952, 186) », mais aussi de faire advenir un sujet capable de se réapproprier sa propre liberté : « L'homme n'est pas seulement possibilité de reprise, de négation. [...] L'homme est un OUI vibrant aux harmonies cosmiques (Fanon 1952, 7). » La lutte violente est le vecteur par lequel s'opère le passage de la négation à l'affirmation de soi (Fanon 1952, 40). Cette idée est irréductible au cadre foucauldien. Foucault pense des déplacements dans le réseau des relations de pouvoir. Sa pensée est une pensée de la dispersion et de la contingence. Si Foucault décrit les mécanismes de subjectivation sans proposer le renversement, Fanon pense les conditions pratiques sous lesquelles un sujet se produit lui-même à travers la lutte.

IV. L'universel comme horizon de lutte

Le troisième plan de dépassement engage la question du fondement à partir duquel il est possible de critiquer et de transformer un ordre injuste. Foucault, héritier sur ce point du structuralisme et de Nietzsche, développe une méfiance profonde à l'égard de toute figure de l'universel. Sa généalogie des Lumières montre que les grandes figures universelles de la modernité (l'Homme, la Raison, le Progrès) sont des constructions historiques contingentes qui ont toujours servi à légitimer des formes particulières de pouvoir.

Il faut s'arrêter sur le texte de 1984 intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? », texte capital où Foucault répond directement à Kant. Kant avait posé la question en 1784 : *Was ist Aufklärung ?* (Kant 1985, 209) Foucault reprend autrement la question et s'interroge sur le mode d'être critique que les Lumières ont inauguré. Ce qu'il retient des Lumières, c'est l'attitude de questionnement permanent sur les limites de notre pensée et de notre action. Autrement dit, Foucault sauve les Lumières en les vidant de leur

contenu substantiel pour n'en garder que la forme critique. C'est un geste philosophique qui permet de se réclamer de l'esprit des Lumières tout en déconstruisant toutes leurs prétentions normatives. Mais c'est aussi ce qui constitue sa limite au regard de Fanon car si les Lumières ne sont qu'une attitude critique, si elles n'ont aucun contenu substantiel à défendre, au nom de quoi peut-on affirmer que la domination coloniale est une injustice et non simplement une autre modalité de la relation de pouvoir ? Cette démystification permet de résister aux tentations dogmatiques d'une pensée critique qui se réclamerait d'un universel abstrait pour justifier des pratiques particulièrement violentes. D'ailleurs, la mission civilisatrice coloniale en est l'exemple paradigmatique. Si tout universel est une fiction particulière, au nom de quoi peut-on affirmer qu'un ordre social est injuste et qu'il mérite d'être transformé ? Le nominalisme foucauldien encourt le risque de verser dans un relativisme qui neutralise la possibilité même de la critique normative (Sekyi-Otu 1996, 195-236).

Fanon formule une critique de l'universalisme européen qui est, en apparence, similaire à celle de Foucault et montre comment l'Europe, en se proclamant représentante de l'humanité universelle, s'est en réalité substituée à elle. Les normes européennes sont devenues les normes de l'humanité, et les peuples colonisés ont été jugés à l'aune de ces normes comme des êtres déficients. La critique fanonienne distingue entre l'universel et la forme particulière (européenne, raciale) sous laquelle cet universel a été historiquement formulé. Ce que Fanon rejette, c'est la confiscation de cette idée par une histoire particulière qui l'a utilisée pour légitimer la domination. Comme il le formule dans sa conclusion : « La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes. Je suis mon propre fondement (Fanon 1952, 187). » Son projet est de libérer l'universel de cette appropriation, de l'ouvrir à la multiplicité des expériences humaines qui en ont été exclues (Fanon 1961, 239-240). On perçoit donc toute la distance qui sépare les deux penseurs dans leur rapport à Kant. Foucault lit Kant pour trouver une attitude critique formelle, sans contenu. Fanon lit la tradition des Lumières pour déceler un contenu que la colonisation a confisqué et qu'il s'agit de rendre effectif pour tous. Fanon écrit en ce sens : « Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir (Fanon 1952, 187). » L'universel est une construction à venir (Mignolo 2000 ; Mbembe 2013). Il est construit et reconstruit à travers les luttes dans lesquelles des peuples différents redéfinissent les conditions de leur coexistence et les termes de leur reconnaissance mutuelle. Cette conception représente un dépassement décisif de la position foucauldienne. Si Foucault déconstruit les universaux et les historicise sans proposer d'horizon alternatif, Fanon maintient la nécessité d'un horizon commun tout en affirmant que cet horizon ne peut être produit que par le biais des luttes particulières dans lesquelles les sujets dominés se constituent comme acteurs historiques.

La portée de l'analyse fanonienne dépasse le cadre historique de la décolonisation des années 1950-1960. En mettant au jour les mécanismes fondamentaux de la domination raciale, Fanon produit une ontologie politique du présent qui reste d'une actualité surprenante. Les formes contemporaines de racisme structurel, les politiques migratoires restrictives, la militarisation des frontières et la surveillance accrue de certains quartiers urbains peuvent être lues comme des transformations de cette même logique de séparation qu'il décrit. La division raciale de l'espace et la gestion différenciée des populations se recomposent dans des dispositifs nouveaux qui en prolongent les logiques fondamentales. Dans le contexte postcolonial, les formes que revêt la gouvernementalité demeurent inintelligibles si l'on fait abstraction de l'héritage colonial qui les a configurées. Fanon nous donne les outils pour penser cette continuité là où Foucault ne voit que des discontinuités (Quijano 2000, 533-580). C'est ce que désigne la notion d'« ontologie du présent » que Fanon, paradoxalement, accomplit mieux que Foucault lui-même. Le pouvoir colonial est un laboratoire dans lequel se sont élaborées certaines techniques de gouvernement qui continuent de structurer les sociétés contemporaines, sous des formes à la fois transformées et reconnaissables.

Nous pensons que la rencontre entre Fanon et Foucault engage des enjeux théoriques et politiques qui sont au cœur des débats contemporains sur la « décolonisation des savoirs » et la possibilité d'une pensée critique post-eurocentrique. Le tournant « décolonial », qui s'est développé principalement en Amérique latine autour des travaux de Mignolo (Mignolo 2000), s'inscrit dans la lignée directe de Fanon. Il propose de penser la « colonialité du pouvoir comme la face cachée de la modernité (Mignolo 2011, 8) » et montre que la modernité et la colonialité ne sont pas deux phénomènes distincts. Elles sont « les deux faces d'une même réalité historique (Butler 1990) ».

Désoccidentaliser les Lumières

Les Lumières passent pour un héritage occidental, indissociable de la langue et des institutions qui l'ont produit. C'est cette évidence que Fanon nous invite à interroger. Désoccidentaliser signifie arracher un héritage à la particularité qui s'en est emparée pour le restituer à l'universalité qu'il prétendait incarner. C'est faire subir aux Lumières l'épreuve de ce qu'elles ont exclu, et mesurer à cette aune leur vérité réelle. Cette tâche demeure ouverte. L'universel, tel que Fanon le conçoit, est un horizon à maintenir vivant, toujours exposé aux confiscations qui guettent toute pensée dès qu'elle cesse de s'interroger sur ses propres conditions d'énonciation. Désoccidentaliser les Lumières est ainsi moins un programme accompli qu'une exigence reconduite (philosophique, politique, éthique) que chaque génération doit reprendre à nouveaux frais.

References

- Bhabha, Homi K. 2007. *Les Lieux de la culture*. Translated by F. Bouillot. Paris: Payot.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. *Provincialiser l'Europe*. Paris : Amsterdam.
- Cherki, Alice. 2000. *Frantz Fanon, portrait*. Paris : Seuil.
- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris : Minuit.
- Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. 1984. *Michel Foucault : un parcours philosophique*. Translated by F. Durand-Bogaert. Paris : Gallimard.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Fanon, Frantz. 1959. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris : Maspero.
- Fanon, Frantz. 1961. *Les Damnés de la terre*. Paris : Maspero.
- Fanon, Frantz. 1964. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris : Maspero.
- Foucault, Michel. 1966. *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1976. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité, t. I*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994. "Qu'est-ce que les Lumières ?" In *Dits et Écrits*, t. IV, 562-578. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1997. *"Il faut défendre la société." Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel. 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel. 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel. 2009. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fraser, Nancy. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions." *Praxis International* 1 (3): 272-287.
- Gordon, Lewis R. 1995. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge.
- Gordon, Lewis R. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York : Fordham University Press.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Le Discours philosophique de la modernité*. Translated by C. Bouchindhomme and R. Rochlitz. Paris: Gallimard.
- Hook, Derek. 2007. *Foucault, Psychology and the Analytics of Power*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Kant, Emmanuel. 1985. *Œuvres philosophiques*, t. II. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Lazarus, Neil. 1993. "Disavowing Decolonization." *Research in African Literatures* 24 (4): 69-98.
- Macey, David. 2011. *Frantz Fanon. Une vie*. Translated by C. Jacquet. Paris : La Découverte.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15 (1): 11-40.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- McCarthy, Thomas. 1990. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School." *Political Theory* 18 (3): 437-469.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories / Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla* 1 (3) : 533-580.
- Revel, Judith. 2002. *Le Vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses.
- Said, Edward. 1980. *L'Orientalisme*. Translated by C. Malamoud. Paris: Seuil.

- Sekyi-Otu, Ato. 1996. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Translated by J. Vidal. Paris: Amsterdam.
- Stoler, Laura Ann. 1995. *Race and the Education of Desire*. Durham: Duke University Press.
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom." *CR: The New Centennial Review* 3 (3): 257-337.