

D'Ibn Khaldûn à Frantz Fanon ; d'une émancipation acoloniale à une émancipation postcoloniale

Ahmed Mahdi Benmoussa*

Résumé

La notion d'émancipation peut prendre différentes formes en fonction du cadre sémantique qui sous-tend la réflexion. Comment penser l'émancipation hors du cadre d'une pensée coloniale eurocentrée ? Pour y arriver, nous nous appuyerons sur deux auteurs : Ibn Khaldûn et Frantz Fanon. Ceci nous permettra, d'une part, de rompre avec une certaine forme d'injustice épistémique, et d'autre part, de bâtir une conception renouvelée de l'idée d'émancipation. Nous centrerons nos analyses sur la place qui est faite à la structure familiale comme modèle pour l'action politique. Pour Platon, la cité c'est l'homme en grand. Nous ajouterions qu'entre la cité et l'homme il y a la famille.

Ce que je m'appête à présenter n'est pas le résultat d'une recherche arrivée à son terme. Je vous propose ici une série de réflexions mettant en parallèle deux figures emblématiques de l'histoire intellectuelle de l'Afrique du Nord. Je débiterai par une mise en contexte du thème proposé pour passer ensuite à un exposé du cadre conceptuel d'Ibn Khaldûn. Je conclurai par une comparaison entre l'approche de ce dernier et celle de Frantz Fanon, personnage paradigmatique de l'histoire postcoloniale tant sur le plan intellectuel que proprement historique.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

Il nous est demandé de parler d'émancipation. Partons donc de la base, de la racine latine du terme. *Emancipatio* ou *emancipare*, c'est l'union de trois termes :

1 – *E* ; c'est l'idée de l'extraction ou du retrait.

2 – *Manus* : la main

3 – *Capio* (*capere*) : prendre ou tenir

Manceps ou *mancipis*, signifie « celui qui prend en main ». « *Emancipatio* » c'est s'extraire de la main de celui qui possède ou qui prend en main.

Au sens latin, le terme revêt le caractère d'un acte de négation. Par extension, certaines occurrences du mot prennent un sens bien particulier mais toujours lié à l'idée d'une libération. Il viendra alors désigner, par exemple, l'acte par lequel on se soustrait à la tutelle paternelle.

Dans tous les cas, celui qui « prend en main » exerce une forme ou une autre de pouvoir et s'émanciper c'est l'acte de se libérer de ce pouvoir par le biais duquel on est « pris » ou « tenu ».

On voit ici s'ouvrir toute une sémantique politique : celle de la libération par le refus d'une autorité imposant une soumission. Mais la liberté en tant que telle peut-elle être réduite à l'émancipation entendue dans un sens négatif ? Au refus ou à la négation d'un certain pouvoir ? Bien entendu non.

C'est, me semble-t-il, chez un auteur parfaitement étranger au cadre sémantique latin qu'on retrouve une théorie du processus de libération allant au-delà de la pure négativité. Ce penseur, c'est Ibn Khaldûn. Né en 1332 dans l'actuelle Tunisie et mort en 1406 au Caire. Sa biographie est si étendue qu'il nous est impossible d'espérer la détailler ici. Je vous invite plutôt à la consulter puisqu'il en propose sa propre version.

Pour bien comprendre la nature de sa contribution à la compréhension d'une autre forme d'émancipation ou plus exactement de liberté, nous centrerons nos analyses sur trois concepts clés qu'on retrouve dans son œuvre phare, la *Muqaddima* :

1 – 'Assabiya

2 – Mumana'a

3 – Mughalaba

La '*assabiya*, concept central de la pensée khaldûnienne, c'est la solidarité du groupe tribal, l'esprit de corps issu d'un sentiment

d'appartenance à une même lignée familiale. C'est ainsi qu'Ibn Khaldûn explique au chapitre 16 Partie II que :

C'est grâce à l'esprit de corps (*'assabiyya*) que sont assurées la protection, la défense et l'attaque ainsi que toute entreprise qui requiert l'adhésion du groupe¹.

Plus tôt, il précisait, au chapitre 7 Partie II ce qu'il entend par ce terme :

Ceux qui se trouvent seuls, isolés de leur lignée éprouvent rarement une quelconque affection pour les autres. Au combat, quand le danger menace, chacun s'esquive pour sauver sa peau, par peur d'être abandonné sans soutien. Pour la même raison, ils ne peuvent pas vivre dans le désert, où ils seraient une proie facile pour n'importe quelle nation qui voudrait les avaler. Si cela est valable pour les lieux d'habitation, qu'il est nécessaire de défendre et de protéger, ce doit l'être dans tous les cas où il est question d'obtenir l'adhésion des gens : mission prophétique, fondation d'un pouvoir politique ou d'un mouvement spirituel. Rien de tout cela ne peut s'obtenir sans combat, étant donné la nature rebelle de l'homme. Or, comme on l'a vu, dans tout combat, l'esprit de corps (*'assabiyya*) est nécessaire. C'est un principe directeur [...]².

Finalement, le lien avec la question du pouvoir et le rapport à l'État seront résumés au Chapitre 10 partie 3 de la manière suivante :

Le pouvoir est fondé sur l'esprit de corps, et l'esprit de corps résulte de la réunion de nombreux clans, dont l'un est plus puissant que les autres. Celui-ci les domine, les soumet à son autorité et finit par les absorber. C'est de

¹ Ibn Khaldûn. (2002), *Le livre des exemples*, trad. Cheddadi, p. 396.

² *Ibid.*, p. 381.

cette façon que se constituent les groupements (sociétés), que s'effectue la domination, que se forment les États³.

Voilà pour la *'assabiya*. Chez Ibn Khaldûn, elle tient lieu de cause motrice pour la société humaine. Imbriqués les uns dans les autres les groupes familiaux qui composent la société sont mus par un esprit de corps. Pour décrire les luttes de pouvoir qui en résultent, Ibn Khaldûn déploie tout un cadre conceptuel qui divise en cinq phases la « vie » d'un État, de sa naissance (la prise du pouvoir) en passant par son apogée et jusqu'à sa mort.

Les deux concepts qu'il nous reste à définir servent à qualifier deux versants du processus d'émancipation d'un groupe donné : l'avant et l'après de l'accession au pouvoir. La *mumana'a* pour l'avant et la *mughalaba* pour l'après.

La *mumana'a* c'est la résistance négative d'un groupe encore trop faible pour renverser ou remplacer un groupe dominant. S'y trouve induite l'idée d'une limite ou d'une impossibilité d'aller au-delà d'une simple lutte contre quelque chose. C'est le propre de ceux qui doivent se contenter d'empêcher quelque chose, ce qu'en bon québécois on appellerait la survivance. En ce sens, on peut dire que la notion est très proche de l'acception du mot émancipation telle que nous l'avons dégagée à partir de sa racine latine.

Mais au moment où le pouvoir est renversé, on change de registre, on sort de la *mumana'a*. Et cela se fait très concrètement dans le texte lui-même. En d'autres termes, Ibn Khaldûn ne parle plus d'un résistant ou d'un émancipé, d'un *mumani'i*.

À ce registre de la résistance négative, est alors opposé son pendant, celui de la *mughalaba*, un substantif tiré de la notion de victoire. Le « *ghalib* » c'est le vainqueur qui est sorti d'une phase de pure négativité pour entrer dans une phase d'exercice du pouvoir politique. La *mughalaba* c'est donc l'émancipation qui entre dans une phase positive, c'est la liberté pleine et entière qui n'exclut pas l'idée de domination, qui ne nie pas la relation de pouvoir sous-jacente contrairement à certaines tendances du libéralisme contemporain. Quoi qu'il en soit, ce n'est plus simplement un acte de refus, c'est l'affirmation ou la fondation d'une autorité politique nouvelle libérée du cadre de référence des anciens maîtres.

³ Ibn Khaldûn. (2002), *Le livre des exemples*, p. 434.

Lorsqu'on parle d'un émancipé, on garde le cadre de référence antérieur à l'accession à la liberté. Ce n'est donc pas étonnant de constater que la première phase de la vie d'un État c'est précisément celle où on passe chez Ibn Khaldûn d'un registre de la *mumana'a* à celui de la *mughalaba*. C'est à partir de là que se déploie les phases successives de montée en puissance, d'apogée et de déclin. Le passage d'une phase à une autre est également lié ici à la succession des générations mais toujours à partir d'une terminologie dérivée de la *ghalaba* (victoire).

On a là une élaboration détaillée de ce qu'on qualifierait aujourd'hui de psychologie sociale doublée d'une épistémologie politique. Celles-ci constituent en fait une partie d'un ensemble plus grand qu'il nomme : *'ilm al-'umran* ou science de l'habitation du monde ou encore science de la société humaine, ce qu'on pourrait nommer, en termes plus contemporains, « science de la civilisation ». En ce sens, il est, ni plus ni moins, l'inventeur à la fois de la science sociale et de la science historique dont les Auguste Comte, les Durkheim, les Toynbee, Gellner et autres sont, de fait, les héritiers.

Ajoutons qu'Ibn Khaldûn est parfaitement conscient du caractère entièrement nouveau de son projet scientifique qu'il distingue clairement de la philosophie politique classique au Chapitre 50, partie III :

Ce qu'on dit du gouvernement politique (*al-siyyassa al-madaniyya*) ne concerne pas notre propos ici. En effet, ce que les philosophes entendent par là, c'est la manière dont chaque membre de la société doit diriger son âme et sa conduite, de telle sorte que l'on puisse se passer entièrement des gouvernants. Une société où se réalisent ces exigences est appelée par eux la « cité parfaite » (*al-madîna al-fadhîla*), et les règles qui doivent y être respectées, le gouvernement politique (*al-siyyassa al-madaniyya*). Ils ne veulent pas dire par là le gouvernement auquel on soumet les membres de la société par les lois, en vue de l'intérêt général. Ce sont deux choses différentes. La cité parfaite, est, pour les philosophes eux-mêmes, quelque chose de

rare ou de difficilement réalisable. Ils ne l'invoquent d'ailleurs qu'à titre d'hypothèse ou de supposition⁴.

Son propos ici est assez similaire à celui d'un Machiavel qui fonda la modernité politique en parlant de ceux « nombreux » qui « se sont imaginés des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existées⁵ ». La posture intellectuelle d'Ibn Khaldûn est à la fois plus précise et plus profonde que celle qui fut explicitement exprimée par Machiavel. Il ne se contente pas de rejeter en bloc toute discussion de ces cités qui n'ont « jamais existées », il accorde plutôt une légitimité propre à ces républiques et ces monarchies « imaginées » dans leur registre de validité. En résumant, nous pourrions dire que là où le propos de Machiavel lui-même reste vague pour n'être précisé que par une distinction postérieure et aujourd'hui convenue entre philosophie politique et science politique, Ibn Khaldûn propose une distinction claire entre l'étude de régimes politiques (*siyyassa al-madaniyya*) et celle des sociétés humaines réelles, entre science politique et science de la société.

Plus encore et pour revenir à notre propos, la conception khaldûnienne du processus de libération est si large⁶ que même la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave a toutes les apparences d'une « série de notes en bas de pages » pour reprendre la célèbre formule de Whitehead parlant du lien entre Platon et l'ensemble de tradition philosophique européenne. Nous n'avons pas le temps de nous étendre sur ce point mais un chapitre entier est dédié, par Ibn Khaldûn, à la question de l'imitation du vainqueur par le vaincu, chapitre auquel nous nous permettons de renvoyer le lecteur intéressé. Passons plutôt à la seconde et dernière partie de notre exposé.

C'est, nous semble-t-il, l'oubli de cet auteur incontournable qui enferma Frantz Fanon et toute la mouvance de la pensée postcoloniale dans une forme négative et même stérile de l'accession à la liberté.

Chez Fanon, on retrouve le même souci pour la cohésion du groupe, la même attention portée aux dynamiques familiales, la même

⁴ Ibn Khaldûn. (2002), *Le livre des exemples*, p. 639.

⁵ Machiavel, N. (1996), *Oeuvres*, p. 148.

⁶ Ce qui est une conséquence de sa vision épistémologique générale qui est elle-même formidablement raffinée et encore méconnue à ce jour.

propension à penser la libération à partir du registre de la lutte. Mais, au bout du chemin on ne retrouve pas l'idée d'un pouvoir entièrement nouveau. Si le colonisé, est, chez lui, un homme nouveau, ce n'est pas par la nouveauté des catégories ni par celle du régime politique. L'homme décolonisé est plutôt décrit comme aspirant à la nation, à l'État moderne, fut-il socialiste.

Le cadre terminologique de Fanon est inversé par rapport à celui d'Ibn Khaldûn si on peut s'exprimer ainsi. La réflexion sur l'émancipation est alors imprégnée d'un registre sémantique de la défaite plutôt que de la victoire. L'homme nouveau reste un colonisé ou un ex-colonisé, il n'est jamais qualifié comme vainqueur. S'il refuse explicitement les catégories du colon, ce n'est pas pour lui substituer les siennes comme on peut le voir dans l'extrait suivant :

Dans les régions colonisées où une véritable lutte de libération a été menée, où le sang du peuple a coulé et où la durée de la phase armée a favorisé le reflux des intellectuels sur des bases populaires, on assiste à une véritable éradication de la superstructure puisée par ces intellectuels dans les milieux bourgeois colonialistes. Dans son monologue narcissiste, la bourgeoisie colonialiste, par l'intermédiaire de ses universitaires, avait profondément ancré en effet dans l'esprit du colonisé que les essences demeurent éternelles en dépit de toutes les erreurs imputables aux hommes. Les essences occidentales s'entend. Le colonisé acceptait le bien-fondé de ces idées et l'on pouvait découvrir, dans un repli de son cerveau, une sentinelle vigilante chargée de défendre le socle greco-latin. Or il se trouve que, pendant la lutte de libération, au moment où le colonisé reprend contact avec le peuple, cette sentinelle factice est pulvérisée. Toutes les valeurs méditerranéennes, triomphe de la personne humaine, de la clarté et du Beau, deviennent des bibelots sans vie et sans couleur. Tous ces discours apparaissent comme des assemblages de mots vides. Ces valeurs qui semblaient ennoblir l'âme se révèlent inutilisables parce qu'elles ne

concernent pas le combat concret dans lequel le peuple s'est engagé⁷.

On voit ici exposé peut-être sous sa forme la plus vive, la plus crue, la plus explicite, le versant négatif de l'émancipation. C'est le refus de tout ce qu'est le colonisateur, mais plus encore, de tout ce qu'il dit être. Mais cela ne l'empêchera pas d'emprunter au colon tout le cadre sémantique présidant à l'édification du nouveau régime dit « indépendant ». La nation, la révolution, la culture, deviennent des concepts de référence. En ce sens, toute la logique du conflit sera, chez lui, emprunté à une forme d'hégéliano-marxisme revisité substituant aux notions de maîtres et d'esclaves celles de colon et de colonisé.

Chez Fanon, on aboutit à une sorte d'état originel où le point de départ pour le nouveau corps politique, c'est la situation héritée à la fois de l'état colonial et de l'État colonial. On assiste ici à la tragédie d'un colonisé chez qui l'émancipation c'est avant tout de dire non à ce qui fait le vainqueur mais pas à ce qui fait le vaincu. Si le vainqueur est bel et bien parti, le cadre épistémique maintient en place le vaincu.

Cela dit, c'est déjà une étape cruciale qui est franchie. Et cette étape est également passée, comme dans la notion latine d'émancipation, par une remise en question de l'autorité et comme chez Ibn Khaldûn par une alternance générationnelle. Dans *L'An V de la révolution algérienne*, ce processus intrafamilial est résumé comme suit « Le père s'efface devant le nouveau monde et se met à la remorque de son fils. C'est le jeune algérien qui jette la famille dans le vaste mouvement de libération nationale⁸ ».

Sartre, lisant Fanon, voyait déjà poindre les implications possiblement terrifiantes de cette alternance et prévenait ses contemporains en ces termes :

Européens, ouvrez ce livre, entrez-y. Après quelques pas dans la nuit vous verrez des étrangers réunis autour d'un feu, approchez, écoutez ; ils discutent du sort qu'ils réservent à vos comptoirs, aux mercenaires qui les défendent. Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux, sans même baisser la voix. Cette

⁷ Fanon, F. (2011), *Œuvres*, p. 459.

⁸ *Ibid.*, p. 338.

indifférence frappe au cœur. Les pères, créatures de l'ombre, vos créatures, c'étaient des âmes mortes, vous leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies. Les fils vous ignorent : un feu les éclaire et les réchauffe, qui n'est pas le vôtre. Vous, à distance respectueuse, vous vous sentirez furtifs, nocturnes, transis : chacun son tour ; dans ces ténèbres d'où va surgir une autre aurore, les zombies, c'est vous⁹.

On voit ici émerger l'idée d'une *mughalaba* en devenir. Le renversement est opéré. Mais ce n'est ici qu'une intuition. Concrètement, c'est encore la dialectique hégélienne purement négative opposant le maître et l'esclave qui se déploie chez Fanon.

Dans le passage précédent, la notion de « révolution nationale » véhicule en fait l'idée d'une substitution des maîtres par les esclaves dans la droite ligne de la célèbre dialectique du même nom. En d'autres termes, c'est encore une libération selon les catégories du colon. Ce qui « menace » c'est alors l'idée que de ces catégories héritées on puisse passer à des catégories nouvelles et sortir de la dynamique mortifère de la reproduction perpétuelle du même. Mais cette possibilité n'est, dans le cadre de la pensée postcoloniale, qu'une hypothèse, un horizon qui s'ouvre dont rien ne nous dit que les nouveaux maîtres fraîchement émancipés s'y engouffreront pour goûter à une liberté pleine et entière.

Une dernière référence aux propos de Fanon nous permet de mesurer l'étendue de l'arrimage de son cadre épistémique à celui d'Hegel :

Le colonisé, donc, découvre que sa vie, sa respiration, les battements de son cœur sont les mêmes que ceux du colon. Il découvre qu'une peau de colon ne vaut pas plus qu'une peau d'indigène. C'est dire que cette découverte introduit une secousse essentielle dans le monde. Toute l'assurance nouvelle et révolutionnaire du colonisé en découle. Si, en effet, ma vie a le même poids que celle du colon, son regard ne me foudroie plus, ne m'immobilise plus, sa voix ne me pétrifie plus. Je ne me trouble plus en

⁹ Fanon, F. (2011), *Œuvres*, p. 435.

sa présence. Pratiquement, je l'emmerde. Non seulement sa présence ne me gêne plus, mais déjà je suis en train de lui préparer de telles embuscades qu'il n'aura bientôt d'autre issue que la fuite. Le contexte colonial, avons-nous dit, se caractérise par la dichotomie qu'il inflige au monde. La décolonisation unifie ce monde en lui enlevant par une décision radicale son hétérogénéité, en l'unifiant sur la base de la nation, quelquefois de la race. On connaît ce mot féroce des patriotes sénégalais évoquant les manœuvres de leur président Senghor : « Nous avons demandé l'africanisation des cadres, et voici que Senghor africanise les Européens. » Ce qui veut dire que le colonisé a la possibilité de percevoir dans une immédiateté absolue si la décolonisation a eu lieu ou non : le minimum exigé étant que les derniers deviennent les premiers¹⁰.

Cette position du dominé qui se retrouve dans une situation telle où il se voit forcé de mener une lutte d'arrière-garde pour garantir la survie de ses aspirations profondes nous paraît être le niveau zéro de la conscience politique. Mais ce « minimum exigé » revêt un caractère spécifique dans un contexte qui n'est plus celui qu'a connu Ibn Khaldûn. Ainsi, sur le plan conceptuel, le vainqueur, dans un monde unifié, a toutes les raisons d'enfermer l'humanité dans une pareille négativité. De telles règles du jeu sémantique et épistémique limitent le vaincu sur un plan politique. Elles le contraignent à accepter un état de fait sans pouvoir espérer une liberté positive à laquelle Sartre fait référence et qu'Ibn Khaldûn décrit dans le détail. Pour ce dernier, l'idée même de théoriser une forme ou une autre de « fin de l'histoire » d'origine strictement humaine avait tous les airs d'une aberration ou à tout le moins d'une incompréhension profonde de ce qu'est l'histoire, pour ne rien dire des présupposés d'une prétention dont Prométhée lui-même aurait pu rougir. Quel meilleur exemple de ce que Fanon jugea bon de qualifier de « monologue narcissiste » ? En effet, alors que Paul Valéry s'est un jour permis d'écrire que « nous autres civilisations nous savons maintenant que nous sommes mortelles¹¹ », Ibn Khaldûn aurait bien pu lui répondre que personne, main tenant, ne l'a attendu

¹⁰ Fanon, F. (2011), *Œuvres*, p. 459.

¹¹ Valéry, P. (1998), *Variété I et II*, p. 13.

pour le savoir. Se pose alors la question de ce qui continue à nous échapper dans cet océan de savoir qu'on nomme « histoire ». Avons-nous seulement compris, « maintenant », ce qu'est l'histoire ? Suffit-il d'être opposé à l'idée qui en est généralement admise ?

Si le dernier venu croit encore être à même de « découvrir » ce que tous les autres savent déjà c'est bien parce qu'il se croit unique. Mais c'est que l'unicité en vient facilement à être confondue avec la solitude. Après tout, on ne peut être que seul au sommet, fut-ce au sommet d'un tas de bousier.

Consciemment ou pas, le vainqueur sait qu'il a tout intérêt à fermer à double tour la voie menant à l'élaboration d'un pouvoir nouveau car celui qui domine le monde ne peut rien espérer de plus sur le plan de la puissance, il ne lui reste plus que la peur de la perdre. Ayant été le dernier à l'emprunter et à faire l'expérience du versant positif, productif, affirmatif, de l'émancipation, le voilà donc qui décrit la lutte de pouvoir par une terminologie purement négative. Et nous retrouvons aujourd'hui les héritiers des colonisateurs d'hier nous proposer la reconnaissance comme seule et unique modalité possible, et juste, de la liberté.

À ce stade-ci, c'est à nous, les fils des « fils », qu'il appartient de nourrir le feu qui réchauffa nos pères et d'ignorer ceux dont on n'a que faire de la reconnaissance. Car si la reconnaissance d'un esclave est vaine, que dire de celle d'un zombie ?

Au bout du compte, le passage d'une émancipation a coloniale à une émancipation postcoloniale nous semble revêtir les traits d'un appauvrissement conceptuel et épistémique dont les conséquences sont on ne peut plus politiques. Cet appauvrissement est également un enfermement du dominé et du dominant. La voie menant à la positivité du processus de libération étant close, ils sont condamnés à souffrir solidairement. Ils sont coincés entre une dialectique de la reconnaissance les menant tous deux vers le cul-de-sac d'une espérance toujours déçue et une demi liberté où l'enjeu de la lutte se trouve à n'être rien d'autre que la reprise en main d'un projet politique moderne sclérosé. D'un côté le néant d'une illusion, de l'autre un cadeau de grec, et si le vaincu peut encore espérer en sortir par le haut, le vainqueur emprunte un chemin bien moins attrayant, il est sans issue. Dans un monde globalisé, le déclin rime, pour lui, avec la disparition. Le premier

a encore la force de résister et donc maintient l'éventualité d'une victoire, mais le second épuise la sienne à dominer. Perdre la main équivalait ici, pour ce dernier, à se dissoudre sans aucun lieu où se réfugier si ce n'est, pour reprendre les mots d'Aimé Césaire ; « [...] dans une hypocrisie d'autant plus odieuse qu'elle a de moins en moins de chances de tromper¹² ».

Bibliographie

- Césaire, A. (2004), *Discours sur le colonialisme ; suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine.
- Fanon, F. (2011), *Œuvres*, Paris, Découverte.
- Ibn Khaldūn. (2002), *Le livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard.
- Ibn Khaldūn. (1863), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, trad. De Slan, Paris, Libr. Orientaliste P. Geuthner.
- Machiavelli, N. (1996), *Œuvres*, Paris, R. Laffont.
- Valéry, P. (1998), *Variété I et II*, Paris, Gallimard.

¹² Césaire (2004), *Discours sur le colonialisme ; suivi du Discours sur la négritude*, p. 7.