

Université de Montréal

L'action humaine en contexte de violence, quels potentiels de libération ?

Lectures d'Hannah Arendt et de Frantz Fanon

Par Éléonore Paré

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *Maître ès sciences* (M. Sc.) en science politique

Août 2021

©Éléonore Paré, 2021

Liste des membres du jury :

Directrice : Professeure Pascale Devette (Université de Montréal)

Professeur Augustin Simard (Université de Montréal)

Professeur Christian Nadeau (Université de Montréal)

Résumé

Le présent mémoire interroge le conditionnement exercé par la violence sur la capacité d'action humaine à travers les pensées des philosophes Hannah Arendt et Frantz Fanon. Nous entendons approfondir l'étude de ces deux concepts centraux en philosophie politique ainsi qu'en phénoménologie en vue de futures recherches.

Si ces deux penseurs majeurs du 20^e siècle ont souvent été mis en dialogue sur le concept de la violence, leurs philosophies de l'action respectives n'ont presque jamais fait l'objet d'une discussion. Notre objectif est donc de combler ce manque et de démontrer que, malgré des divergences flagrantes, qui s'expliquent, entre autres, par un rapport au corps et à la subjectivité politique différent, leurs pensées peuvent interagir et se rencontrer lorsque les bons outils analytiques sont mobilisés.

Il s'agira d'abord de dégager deux formes d'action en tant que déterminant de la condition humaine, ainsi que comme moteur de la construction d'un monde commun et condition à la liberté chez Hannah Arendt et Frantz Fanon. Ensuite, parce que l'action humaine possède un pouvoir en face de la violence, il sera question de révéler les potentiels de libération et de liberté de l'action dans des contextes violents, tels qu'envisagés par les deux philosophes. Nous souhaitons en somme illustrer comment Hannah Arendt et Frantz Fanon fournissent *ensemble* les clés d'utilisation de l'action contre la violence, pour la liberté et la construction d'un monde commun.

Mots-clés : Action – Violence – Liberté – Monde – Hannah Arendt – Frantz Fanon

Abstract

This Master's thesis explores the conditioning exercised by violence on the human capacity for action through the writings of two major philosophers of the twentieth century: Hannah Arendt and Frantz Fanon. Often placed in dialogue for the differences between their thought on the concept on violence, Arendt and Fanon have however rarely seen their philosophy of action been the object of a discussion in political philosophy. We thus aim at bridging this gap for further research in political thought and phenomenology, two fields in philosophy to which they have both hugely contributed.

In the following chapters, we will first define in detail two forms of action, as well as different incarnations of violence in the major works of Arendt and Fanon. Even though important conceptual discrepancies can be identified between their respective lines of thought, it will appear that their conclusions can interact and share common grounds when the right analytical lenses are taken. We will then move on to prove that with both thinkers, human action holds a power against violence, and possesses potentials for liberation from oppressive political contexts. In the end, we wish to illustrate how Hannah Arendt and Frantz Fanon can provide *together*, by the means of their distinct yet complementary philosophies, the keys for human action to fight violence in the goal of establishing new communities and attaining radical forms of freedom.

Keywords: Action – Violence – Freedom – Community – Hannah Arendt – Frantz Fanon

Table des matières

Résumé

Abstract

Introduction	9
0.1 Nœud d'une rencontre.....	10
0.2 Continuité et avancement.....	12
Chapitre 1 : Action et violence chez Hannah Arendt	
<i>Quelle praxis dans un « monde » violent?</i>	16
1.1 L'action dans la modernité : de <i>l'Humaine Condition</i> à <i>Sur la Violence</i>	16
1.1.1 <i>Praxis et poiesis : sur ce qui érige un monde commun</i>	18
1.1.2 <i>L'action dans la modernité : le triomphe du faire sur l'agir</i>	21
1.1.3 <i>La praxis : dernier « écueil » de la société moderne?</i>	25
1.2 Violence, action et politique : définitions et critique de l'instrumentalisme.....	27
1.2.1 <i>Définitions de la violence</i>	28
1.2.2 <i>Critiques de la violence</i>	31
1.3 L'action dans les régimes totalitaires.....	35
1.3.1 <i>De l'impérialisme au totalitarisme</i>	36
1.3.2 <i>Les camps : où la natalité elle-même est exterminée</i>	40
Chapitre 2 : Frantz Fanon et la violence totalisante	
<i>L'actionnalité dans un régime violent</i>	44
2.1 Actionnalité et <i>praxis</i> chez Fanon.....	45
2.1.1 <i>De Peau noire, masques blancs aux Damnés de la Terre : du racisme au colonialisme, un même conditionnement de l'être-au-monde</i>	47
2.2 Dimensions sociales et politiques du colonialisme en Algérie : une approche biopolitique.....	49
2.2.1 <i>Gestion des espaces et compression des corps</i>	50
2.2.2 <i>« Énergétique » de la violence et « vie nue »</i>	55
2.2.3 <i>La vie-dans-la-mort</i>	58
2.3 Bureaucratie et violence : « dispositifs » de domination.....	61
2.3.1 <i>La forme impériale : le bureaucrate et « l'être-au-monde »</i>	62
2.3.2 <i>Bureaucratie et paralysie de l'action</i>	66
2.4 Devenir actionnel.....	69
2.4.1 <i>Violence instrumentale : convergence entre Arendt et Fanon</i>	70

2.4.2 <i>La praxis en deux temps : retour au corps et agir</i>	72
Chapitre 3 : Dialogue sur l'action, la violence et la liberté	
<i>Quels potentiels libérateurs de l'agir dans la violence?</i>	75
3.1 Synthèse.....	75
3.2 De la violence : libératrice, divine, décoloniale.....	76
3.3 Violence, action et travail : le prisme marxiste.....	78
3.3.1 <i>Fanon marxiste?</i>	80
3.3.2 <i>La critique arendtienne du Marxisme</i>	82
3.4 La spontanéité : la plus humaine des menaces à la praxis.....	86
3.5 Face à l'acosmisme.....	88
3.5.1 <i>L'action entre natalité et mortalité</i>	90
3.5.2 <i>L'action dans la lumière et dans la polis</i>	93
3.6 Sur la liberté.....	96
3.6.1 <i>Qu'est-ce que la liberté? Le modèle élitiste arendtien</i>	97
3.6.2 <i>La souveraineté contre la pluralité, contre le politique</i>	98
Conclusion	102
5.1 Limites théoriques et méthodologiques.....	103
5.2 Contributions et ouvertures.....	105
Bibliographie	111

Liste des abréviations (œuvres citées) :

CHM : *Condition de l'homme moderne* (Hannah Arendt, 1958)

DT : *Les Damnés de la terre* (Frantz Fanon, 1961)

ÉAL : *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (Frantz Fanon, 1952-1961)

FLN : *Front de libération national d'Algérie*

HC : *L'Humaine Condition* (Hannah Arendt, édition française 2012)

OT : *Origines du totalitarisme* (Hannah Arendt, 1951)

PNMB : *Peau noire, masques blancs* (Frantz Fanon, 1952)

RB : chapitre *Race and Bureaucracy* (Hannah Arendt, 1951)

SR : *Sociologie d'une révolution* (Frantz Fanon, 1959)

SV : *Sur la violence* (Hannah Arendt, 1969)

Remerciements

En premier lieu, merci à ma directrice Pascale Devette pour m'avoir donné l'opportunité de travailler sur Frantz Fanon, qui berce mes rêves de riposte depuis mes premières années de baccalauréat, ainsi que pour m'avoir fait découvrir la pensée inépuisable d'Hannah Arendt. Merci pour son support académique et émotif.

En deuxième lieu, merci à Christian Nadeau pour sa disponibilité, sa pédagogie ainsi que sa vulgarisation de la pensée de Fanon. Un merci aux autres professeurs de l'Université de Montréal avec qui j'ai eu la chance d'échanger et qui m'ont permis de complexifier mes réflexions.

En troisième lieu, une pensée pour Justine Perron, ma collègue et mon amie qui ne m'a jamais refusé une consultation ou un mot d'encouragement durant tout le processus de rédaction.

Finalement, mes remerciements à ma famille.

Une pensée toute spéciale à Alexandre Petitclerc pour avoir éclairé chaque moment plus sombre durant ces années hors du commun.

« [La] condition humaine, les projets de l'homme, la collaboration entre les hommes pour des tâches qui augmentent la totalité de l'homme sont des problèmes neufs qui exigent de véritables inventions » (Frantz Fanon 1961, 302).

Introduction

« Seul l'homme peut protéger l'homme contre la perte de son humanité, et c'est encore l'homme qui peut confisquer à l'homme cette humanité. » Anne-Marie Roviello résume en quelques mots, dans *Sens commun et modernité* (1987, 217), la tension qui traverse l'œuvre entière d'Hannah Arendt. À savoir que les plus grandes violences puisent leurs origines dans le plus creux de la condition humaine et qu'il importe de trouver ce qui, toujours chez l'homme, peut leur faire face. La grande question traversant l'œuvre de la philosophe juive fut le « pourquoi » du totalitarisme (Canovan 1994), « phénomène situé à l'intérieur, et non à l'extérieur de notre civilisation » (Arendt 1951, 307). En effet, la philosophie d'Arendt a permis de retracer les origines de la démesure la plus violente que le monde humain ait connu jusque-là, soit celle qui a mené à l'Holocauste et aux purges stalinienne. À cette fin, les textes rassemblés dans *l'Humaine condition*, écrits et publiés entre 1950 et 1970, s'inscrivent dans cette même démarche essentielle au traçage des racines du mal¹.

À l'autre extrême du spectre des réflexions sur la violence, et cible des critiques d'Arendt, le philosophe et psychiatre Frantz Fanon s'est lui aussi penché sur les grands « maux » de l'histoire moderne; le colonialisme et toute la violence qui s'est déchaînée à sa suite dans divers pays. Les origines du colonialisme n'auront jamais été source de doutes pour ce penseur de la révolution qui se réclama de certains pans du marxisme ainsi que d'un socialisme sartrien. C'est indéniablement l'expansion infinie que nécessite le capitalisme qui justifia la dépossession des terres, l'exploitation de ressources naturelles et l'esclavage des peuples américains et africains. Inventions de l'homme *contre* l'humanité, le capitalisme et le colonialisme ne peuvent être « expulsés » de la surface de la terre que par la décolonisation, phénomène de *tabula rasa* qui redonnerait à l'homme sa place dans le monde. De *Peau noire, masques blancs* (1952) au testament qu'est *Les Damnés de la terre* (1961), Fanon aura investigué ce qui fait de l'humain un homme, notamment sa capacité d'action, son pouvoir de reconnaissance ainsi que ses potentiels de liberté. Il aura

¹ L'édition citée tout au long du mémoire, comprenant les essais *Condition de l'homme moderne, La crise de la culture, De la révolution* ainsi que les trois textes rassemblés dans *Du mensonge à la violence*, est celle publiée en 2012 aux éditions Gallimard, collection Quarto, sous la direction de Philippe Reynaud. Nous nous référerons aussi à *Condition de l'homme moderne* et à l'essai *Sur la violence* par l'intermédiaire des abréviations *CHM* et *SV* par souci d'économie d'espace.

aussi examiné ce qui défait l'homme en l'humain, à savoir le racisme, l'aliénation de l'être-au-monde et la violence.²

0.1 Nœud d'une rencontre

Ainsi, se retrouvent au cœur du présent mémoire deux penseurs dont les œuvres respectives traduisent chacune une indignation, un souci pour l'humanité qui puisent dans les mêmes sources : le goût viscéral pour un humanisme qui peut faire monde, contre la violence du totalitarisme et du colonialisme. À cet effet, il apparaîtra aussi que leur usage respectif de la phénoménologie vise cet humanisme en retournant aux sources de la relation entre l'homme et le monde³. Leur utilisation commune de cette méthodologie philosophique explique en partie notre choix des deux principaux concepts à l'étude : l'action qui caractérise l'homme, et la violence qui caractérise le monde commun à Arendt et Fanon.⁴

L'objectif premier de notre analyse sera donc de dégager deux formes d'action comme éléments de la condition humaine et de la construction d'un monde commun, ainsi que comme conditions à la liberté chez Hannah Arendt et Frantz Fanon. Les définitions arendtienne et fanonienne de la *praxis*, ancrées dans des contextes d'étude différents mais des contextes de violence partageant plusieurs similarités, s'avéreront beaucoup plus proches qu'elles peuvent le sembler à première vue. C'est en assumant la prémisse que

² Nous nous référerons aux trois essais majoritairement cités dans cette étude, *Peau noire, masques blancs*, *Sociologie d'une révolution* et *Les Damnés de la terre* avec les abréviations *PNMB*, *SR* et *DT* par souci d'un texte plus aéré.

³ Bien qu'Arendt et Fanon fassent tous deux usage de la phénoménologie, ils le font à partir de corpus théoriques différents : une phénoménologie héréditaire et critique de celle de Martin Heidegger et, à certains égards, d'Edmund Husserl dans le cas d'Arendt (Raynaud 2012, 13), et une phénoménologie plus proche de la tradition merleau-pontienne et sartrienne dans le cas de Fanon.

⁴ Lorsque le concept d'action sera discuté dans les textes d'Arendt, nous utiliserons le même terme puisque c'est celui qu'elle s'emploie à définir exhaustivement dans *CHM*. Dans le cas des textes de Fanon, nous utiliserons le terme « praxis » puisque c'est celui qu'on retrouve majoritairement dans *DT*. Enfin, lorsqu'il sera question d'un dialogue entre les deux sur ce concept, nous utiliserons le terme « praxis » puisqu'ils l'utilisent les deux. Aussi, les termes « capacité d'action » chez Arendt et « actionnalité » chez Fanon seront considérés comme équivalents bien que les deux auteurs n'en donnent pas une définition systématique et n'en font pas toujours le même usage. Les deux concepts réfèrent dans notre analyse à une composante de la condition humaine qui revêt une fonction semblable au sein du domaine politique.

l'action est ce qui permet de caractériser l'homme tel qu'il est dans la pluralité que nous entamons la discussion entre ces deux penseurs.

Il s'agira ensuite de poursuivre le dialogue entre eux sur le concept de la violence. Bien que cet élément ait fait l'objet de plusieurs analyses, Arendt et Fanon ont plus souvent qu'autrement été illustrés comme représentants de deux angles opposés sur le spectre de la non-violence à la violence. Nous souhaitons démontrer que, malgré des divergences flagrantes dont nous ne ferons pas l'économie, leurs pensées peuvent interagir et s'articuler.

Pour Hannah Arendt et Frantz Fanon, les contextes de violence qu'ils ont tous deux théorisés, le totalitarisme et le colonialisme, conditionnent l'action d'une manière singulière, à l'aide de dispositifs de domination d'homme à homme. Surtout, c'est parce que l'action humaine possède un pouvoir en face de la violence qu'il sera finalement question de présenter les potentiels de libération et de liberté de l'action dans la violence chez les deux philosophes. Si tous deux ont réfléchi l'action comme à la fois composante centrale de la condition humaine, et comme vecteur de création d'un monde commun, c'est en partie pour imaginer un humanisme et une communauté politique fondés sur l'action qui transcende les régimes politiques et les époques. Si tous les deux ont abordé, certes par des chemins différents, la liberté comme fin de la politique, c'est aussi pour donner à voir des structures sociales, éthiques et politiques qui actualisent et protègent la liberté, au contraire du totalitarisme et du colonialisme. Nous tenterons de démontrer comment Hannah Arendt et Frantz Fanon fournissent *ensemble* les clés d'utilisation de l'action contre la violence, pour la liberté et un monde commun.

Pour ce faire, il sera question dans le premier chapitre *Action et violence chez Hannah Arendt* de cerner la place, les fonctions ainsi que le pouvoir de l'action dans la vie humaine dans la philosophie d'Hannah Arendt. C'est en exemplifiant ses théories de l'action et de la violence à l'aide de la catastrophe pour la condition humaine que fut le totalitarisme au 20^e siècle que la philosophe révèle la substance de la violence en société et les dangers qu'elle porte en elle pour la préservation d'un monde commun. C'est aussi par le prisme de cette expérience vécue qu'elle éclaire le double jeu de l'action dans le monde, double jeu que lui confère sa démesure inhérente. En mettant en relation les théories de l'action et

de la violence d'Arendt, nous aborderons les zones grises de sa pensée afin de délier son schéma conceptuel et établir un dialogue avec la philosophie fanonienne. Finalement, il sera question de réaffirmer des potentiels de l'action en contexte de violence pour les articuler à ceux que proposent Fanon.

Le deuxième chapitre, *Frantz Fanon et la violence totalisante*, veillera à expliciter en profondeur le conditionnement radical qu'exerce la violence coloniale sur l'humain colonisé, en mettant l'accent sur ses effets sur le corps et la capacité d'action que Fanon observa en Algérie. L'articulation entre les versants phénoménologique, psychiatrique et sociologique du fanonisme permettra de tracer le chemin de la violence systémique qui se retrouve au cœur de sa théorie de la libération. Les zones grises de ses réflexions sur la violence seront développées en fin de chapitre en vue du dialogue avec celles d'Arendt.

Le troisième et dernier chapitre, *Dialogue sur l'action, la violence et la liberté*, est divisé en deux parties. Le chapitre s'ouvre sur un dialogue entre les deux théories de la violence et de l'action pour identifier les points de convergence et de divergence entre elles. Il se termine par une synthèse des deux pensées sur le concept de liberté, puisque celui-ci est central dans la théorie de l'action humaine chez Arendt, et parce que c'est en vue de la liberté que se fait la décolonisation chez Fanon.

0.2 Continuité et avancement

Notre réflexion s'inscrit, tel que précédemment mentionné, dans une conversation qui a déjà lieu dans la philosophie politique. Bon nombre d'auteurs ont écrit sur la critique arendtienne de Fanon et mis directement en relation ces deux philosophies de la violence – Cocks 1996; Roberts 2004; Frazer and Hutchings 2008; Finlay 2009; Lee 2011; Ayyash 2013; Sasnal 2019; Whelan 2019⁵. D'autres, comme Rinaldo Walcott dans un ouvrage en 2011, ont intégré les perspectives arendtienne et fanonienne à l'analyse de certains concepts phares de la pensée politique – tels que la révolution, la libération, la conscience politique, la responsabilité et le rôle des intellectuels. Walcott, dans son essai sur le *spoken*

⁵ La plupart de ces commentateurs d'Arendt et Fanon feront l'objet d'une discussion dans le chapitre 1 pour faire ressortir les éléments communs ainsi que les écarts entre leurs analyses critiques de la violence chez ces deux penseurs.

word et les héritages de la pensée décoloniale caribéenne, ne fait pas directement interagir Arendt et Fanon sur ces thématiques, mais il alterne tout de même leur parole pour situer et complexifier la sienne en exploitant des points de convergence.

Achille Mbembé, éminent lecteur et héritier de Fanon à qui l'on doit le concept de « nécropolitiques » qu'il a théorisé en 2006 à la suite du portrait du « potentat colonial » du psychiatre martiniquais, s'inspire en parallèle de la définition arendtienne de la souveraineté.⁶ Mbembé n'est qu'un exemple parmi plusieurs contemporains qui, sans avoir nécessairement cité Arendt et Fanon côte à côte ou fondé leurs recherches sur leurs corpus de textes respectifs, se sont largement inspirés de leurs conclusions. Cette tendance s'observe dans la branche critique de la pensée politique davantage qu'on pourrait le penser, comme l'indique Christopher J. Lee. En effet, si Fanon n'a jamais été contesté comme pilier fondateur du post-colonialisme et du décolonialisme, il s'avère que l'apport théorique d'Arendt à cette approche est encore sous-estimé, voire ignoré (Lee 2011, 97). Elle a non seulement grandement contribué à l'étude systématique du régime au centre de la critique de ces courants – l'impérialisme – mais elle a aussi fourni des bases conceptuelles à plusieurs penseurs en faisant partie, de près ou de loin – Michel Foucault, Giorgio Agamben, Edward Said, Achille Mbembé pour n'en nommer que quelques-uns (*ibid.*, 110).

Un exemple récent, et plus que pertinent pour notre analyse, est la réappropriation de la philosophie psycho-sociale de Fanon combinée à la critique de la violence d'Arendt que propose Judith Butler. « Certes, on peut se demander si la violence elle-même, censée effacer les marques de la violence, ne crée pas tout simplement de nouvelles marques, un nouveau legs de violence » (Butler 2014, 26). La penseuse féministe se penche sur les concepts de violence, de constitution du sujet politique, ainsi que du genre dans *Les Damnés de la terre* dans cet essai critique. Rejoignant la critique d'Arendt à l'endroit des affirmations de Sartre, Butler pose la nécessité « de se demander si la violence continue de jouer un rôle dans ce que cela signifie de se créer soi-même » (*ibid.*, 29). Alors qu'Arendt

⁶ S'appuyant sur la souveraineté comme pouvoir de mort, opposée à la liberté comme Arendt l'entend, certaines politiques forcent des corps ciblés par la violence à instrumentaliser la mort comme potentiel de libération; c'est, entre autres choses, ce que Mbembé définit comme nécropolitiques. Il rejoint aussi la critique arendtienne de la modernité marxienne en ce qu'elle peut constituer une recherche de souveraineté sur soi par le biais de la lutte à la mort (voir Mbembé 2006).

exprime explicitement son opposition à la présentation de la violence du colonisé comme l'individu « se recomposant » (Sartre 1961, 29) dans *Sur la violence*, Butler affirme que ni Sartre, ni Fanon ne proposent une vision claire de ce que sera « l'homme nouveau » qui survivra à la lutte décoloniale, outre une réhumanisation laissant place à la formation d'une subjectivité dans un monde libéré de l'aliénation coloniale. Le problème réside, toutefois, dans la tension entre un certain déterminisme historique, posé par Sartre, supposant l'inévitabilité de la *fabrication* de l'homme dans la violence qui *défait* le cadre colonial (*ibid.*, 29), et une « théorie de la constitution de soi » (Butler 2014, 26) qui poserait les modalités de construction du sujet politique d'un monde post-colonial. L'analyse de Butler, qui laisse plus de questions en suspens qu'elle n'apporte de réponses, fait émerger certaines prémisses à notre problématique, bien qu'elle ne se concentre pas sur les théories de l'action de nos deux interlocuteurs. En effet, le travail de la violence sur les corps et les sujets politiques en formation, ainsi que la question des héritages de la violence dans le monde se retrouvent aussi inévitablement au cœur de notre réflexion.

Butler conclut en rappelant les réflexions d'Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, notamment le « qui es-tu » à la base de la démocratie participative auquel chaque humain pourra répondre dans l'action (*ibid.*, 35). C'est une question qui suppose que l'homme peut se construire dans l'interaction rendue possible par certaines formes de régimes politiques, plus précisément dans la pluralité comme condition du politique. Dans une certaine mesure, cette question est également celle de Fanon. Il voulait rendre accessible aussi aux peuples colonisés la possibilité d'une interaction qui construit l'humain plutôt qu'elle le détruit. Cela, en théorisant le phénomène de table rase nécessaire à la mise en place d'un cadre éthique et politique qui permettrait ce « qui es-tu » de chacun à soi-même. Certes, les deux œuvres que nous comparerons n'emploient pas les mêmes grammaires de l'action et de la violence, ne s'ancrent pas dans les mêmes expériences de vie et ne font pas non plus exactement le même usage de la phénoménologie. Toutefois, elles tendent vers un objectif partagé, soit celui de trouver ce qui construit l'humanité, ce qui situe les hommes dans le monde et les conditions qui font en sorte que chacun d'entre eux peut exister parmi les autres. Ce sont ces fins qui animent aussi nos réflexions.

C'est donc pour perpétuer et enrichir ces discussions antérieures à la nôtre que nous proposons notre lecture croisée des œuvres d'Hannah Arendt et de Frantz Fanon. Leurs philosophies de la violence ayant déjà été l'objet de plusieurs articles, de chapitres et d'autres mémoires, notre approche se distingue en explorant la rencontre entre leurs philosophies de l'action, peu considérée par les commentateurs. Il est possible que la critique d'Arendt à l'endroit du chapitre *De la violence des Damnés de la terre* ait éclipsé les potentiels de cette rencontre philosophique; nous veillerons à y jeter toute la lumière qu'elle mérite. Considérant leurs ancrages respectifs dans la phénoménologie, l'herméneutique qui nous permettra de comparer ces deux théories de l'action et d'en faire émerger, potentiellement, une nouvelle, se concentrera sur les thèmes chers à cette méthode philosophique : l'expérience vécue, le rapport au corps et l'être-au-monde. En plus des traditions phénoménologiques précédemment nommées, l'approche foucauldienne traversera une partie de notre mémoire, notamment dans l'application de son approche biopolitique et de sa théorie des disciplines à la philosophie de la violence de Frantz Fanon. De nouvelles perspectives sur la violence, principalement les réflexions de la philosophe française Elsa Dorlin, nous permettront de situer le dialogue entre Arendt et Fanon dans la philosophie politique récente, pour faire ressortir l'actualité et l'apport indéniable de leurs pensées respectives.

Chapitre 1 : Action et violence chez Hannah Arendt *Quelle praxis dans un « monde » violent?*

1.1 L'action dans la modernité : de *l'Humaine Condition* à *Sur la Violence*

Dans *Hannah Arendt : une Juive*, Martine Leibovici insiste sur la continuité entre les grandes œuvres de la philosophe Hannah Arendt, des *Origines du totalitarisme*⁷, en passant par *Condition de l'homme moderne*⁸ aux essais compris dans *Du mensonge à la violence*⁹, qui sont les textes à partir desquels nous définirons les théories de « l'action » et de la « violence » de la philosophe. À ce propos, Leibovici remarque que le tout dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne*, qui offre une généalogie critique de la *vita activa*, « est en rapport direct avec le dernier chapitre du *Système totalitaire*, dans lequel Arendt cherche à comprendre le totalitarisme non comme un retour à une barbarie moyenâgeuse, mais comme une possibilité de l'âge moderne lui-même » (1998, 282). C'est pour révéler le « fil conducteur » (*ibidem*) entre les commencements de l'âge moderne¹⁰, marqué par la superposition graduelle du « travail » sur l'action, et l'avènement des régimes totalitaires qui marquent à leur tour le XXe siècle, que certaines thématiques phares se démarquent de l'œuvre de la philosophe juive. Parmi ces thèmes récurrents et fédérateurs de sa pensée complexe, certains serviront justement de fil conducteur pour la présente réflexion critique : les différences entre *praxis* et *poiesis* en tant que pratiques et conditions humaines; le règne de la nécessité et le processus vital qui caractérisent la vie biologique;

⁷ Publication originale en anglais sous le titre *The Origins of Totalitarianism* 1951.

⁸ Publication originale en anglais sous le titre *The Human Condition* en 1958.

⁹ Essai regroupant trois articles publiés dans le *New Yorker* et le *New York Review of books* entre 1969 et 1972 et paru originellement sous le titre *Crisis of the Republic*. L'édition française de laquelle nous tirons nos citations des textes *Condition de l'homme moderne*, *De la révolution* ainsi que *Du mensonge à la violence* est *L'Humaine Condition* dirigée par Philippe Raynaud et parue en 2012 aux éditions Gallimard.

¹⁰ Il est difficile de situer historiquement la modernité dans la pensée d'Arendt, puisqu'elle lui réfère la plupart du temps en tant qu'époque ou concept comme une posture réflexive de l'humain face au monde. Philippe Raynaud soulève des ressemblances entre les définitions d'Arendt et de Leo Strauss. Ce dernier, dans *Les trois vagues de la modernité*, aborde ce concept par l'intermédiaire de la « crise de la philosophie politique » qui marque cette époque : « [quelle] est alors la particularité de la modernité ? Selon une conception très commune, la modernité est la foi biblique sécularisée, une foi biblique en l'au-delà qui est devenue radicalement immanentiste. Bien plus simplement : plutôt que d'espérer une vie céleste, elle préconise d'établir le ciel sur terre par des moyens purement humains » (traduction de Michael Nafi 2005, 168). Si la modernité consiste indéniablement en une crise philosophique pour Arendt, c'est un « âge » d'abord caractérisé par l'emphase sur le progrès social, le décentrement de l'action au profit du travail, ainsi que par des révolutions (française et américaine) qui ont bouleversé les humanismes et la place de la liberté dans le domaine politique (Raynaud 2012).

l'instrumentalité et ses relations avec l'action et la violence; et finalement, les concepts de « société de masse » et de « désolation » et les dangers d'acosmisme qui en découlent.

C'est d'abord avec en tête ce tracé entre les différents pans de la pensée arendtienne, qui crée parfois un tout cohérent tout en émergeant de contradictions morales elles-mêmes productives (Canovan, 1978), et ensuite avec l'assomption que cette même pensée s'est articulée face à des évènements d'une violence inouïe, que nous abordons les liens entre les concepts d'action et de violence au sein de cette pensée. Il s'agira en somme de dégager les éléments complémentaires des différentes études d'Hannah Arendt sur la condition humaine. Parmi ceux-ci, ses analyses conceptuelles de l'action et de la violence rendront un portrait de la *praxis* dans un « monde » violent, le monde arendtien naissant des actions humaines mises en commun pour permettre à chaque homme de se singulariser dans un environnement fondé sur la pluralité¹¹.

L'objectif de ce chapitre est donc de faire ressortir les liens entre les théories de l'action humaine et de la violence chez la philosophe Hannah Arendt pour dégager les composantes essentielles au dialogue entre elle et Frantz Fanon. Activité humaine par excellence, et fondement de la vie politique, l'action se retrouve au cœur de l'œuvre de la philosophe juive. Le concept de la violence, quant à lui, traverse plusieurs de ses textes. En réaction aux horreurs auxquelles auront donné lieu à la Deuxième Guerre mondiale, la violence est définie par Arendt en opposition à l'action et comme une des plus grandes menaces au monde commun.

En effet, la vie d'Arendt fut traversée par le spectacle de violences institutionnalisées, autant en Allemagne nazie, qu'en Russie stalinienne et aux États-Unis d'après-guerre. C'est à partir de cette expérience de vie que la philosophe arrivera à un constat duquel elle ne s'éloignera jamais, soit le paradoxe de l'action humaine se déployant dans une double possibilité. En somme, si dans l'action comme condition humaine par excellence se trouvent les germes d'une démesure qui peut créer du plus grand que l'homme autant que détruire et atomiser les sociétés aux plus petites unités de mesure, il

¹¹ Il importe de mentionner que les analyses à caractère plus historique d'Arendt, dont la plus évidente est *De la révolution*, ne se retrouvent pas au cœur de notre étude parce que nous avons consciemment pris la décision de nous concentrer sur le versant conceptuel et phénoménologique de son œuvre. Ce choix de corpus est réfléchi, et nous reviendrons sur les limites théoriques qui en découlent plus loin dans le mémoire.

faut comprendre les plus grandes catastrophes politiques que l'espèce humaine ait engendrées à partir de ce même cheminement réflexif. En d'autres termes, il a fallu, pour Hannah Arendt, trouver les origines des régimes de domination totale dans les fondements de la démocratie, ainsi que les germes de la violence dans les dimensions sociales et politiques de l'action.

Bien qu'Arendt ne dérogeât jamais de l'impossible union de l'action et de la violence, elle aura néanmoins accepté leur cohabitation dans le cadre de certains phénomènes sociaux, et tenté d'étudier les effets de l'une sur l'autre. La place de l'action ainsi que sa fonction au sein de la condition humaine sont sans équivoque : elle permet l'émergence de la nouveauté et de la liberté, ainsi que la création d'un monde commun. Mais quelles sont ses formes dans des contextes de violence? Comment se déploie-t-elle dans un monde parfois structuré par la violence, et quels sont les effets de ses déploiements sur l'acteur? C'est par le prisme de ses interrogations que nous relirons Arendt, dans l'optique de dégager avec justesse les concepts qui structureront notre dialogue.

1.1.1 Praxis et poiesis : sur ce qui érige un monde commun

L'essai *Condition de l'homme moderne (CHM)* culmine en une ontologie de l'action humaine¹² comme concept fédérateur de toutes les composantes de la phénoménologie du monde d'Hannah Arendt. Du prologue au chapitre IV portant sur l'œuvre – la *poiesis* qui relève de l'ordre du *faire* – Arendt présente une généalogie des dimensions de la condition humaine et de la vie politique de la Grèce antique à ce qu'elle définit comme l'âge moderne en philosophie – de Machiavel à Marx et au-delà (Tassin et Poizat 2007, 15). Le texte se conclut sur les origines de la société de masse ainsi que du triomphe du « travail » sur l'action qui forment ensemble les prémisses de l'isolement des hommes nécessaire à la genèse de la société totalitaire. Outre les conséquences possibles de la transformation de la *vita activa* sur l'existence politique de l'homme, *CHM* donne aussi à voir une des

¹² Par ontologie, nous entendons l'étude systématique de ses manifestations dans le monde, ce que l'action fait, pourquoi les hommes agissent et comment leurs actes se déploient les uns par rapport aux autres. À ce sujet, voir Leslie Paul Thiele, 2009. "The Ontology of Action. Arendt and the Role of Narrative".

définitions les plus exhaustives à ce jour du concept d'action humaine dans le sens d'une *praxis*.

D'abord, l'action telle que conçue par Hannah Arendt se compose de l'acte et de la parole en ce qu'elles constituent toutes deux « l'agir » en société, c'est-à-dire dans un monde habité par une pluralité d'hommes, donc dans lequel acte et parole peuvent apparaître aux autres et singulariser chaque homme (condition de l'individualité et de l'altérité; voir *CHM*, 201). L'action, pour donner naissance au nouveau et définir l'agir comme réelle « mise en mouvement » (*CHM*, 202), doit donc impérativement être vue ou entendue des autres hommes; c'est pour cette raison qu'elle appartient au domaine public qui sert concrètement d'espace de « mise en commun » des actes humains pour fonder le « monde » politique.¹³

Ensuite, du fait de son actualisation dans le domaine public, l'action engendre l'apparition de l'agent pour créer les trois dimensions fondamentales de cette activité humaine, dimensions qu'Étienne Tassin, dans *Le Trésor perdu* énumère comme suit; « révélatrice, liante, instituante » (1999, 294). « À défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi tant d'autres. Elle est bien alors un moyen en vue d'une fin, tout comme le faire est un moyen de produire un objet. » (Arendt *CHM*, 204) C'est en révélant l'homme dans un environnement pluriel qu'elle crée des liens avec les autres hommes et qu'elle « institue » un monde commun. Ce potentiel créateur, ce qui inscrit l'action incontestablement dans la *natalité* en tant que « temporalité a-téléologique » (Tassin 1999, 304), est fondamental dans la relation qu'établit Arendt entre l'action humaine et la vie politique; l'envers de ce potentiel est toutefois ce qui confère à l'action toute sa démesure selon Tassin (*ibid.*, 401).

En effet, si le moindre acte comprend en lui-même, et jamais dans les fins qu'il entrevoit ou les moyens qu'il mobilise, la possibilité de créer du nouveau, c'est aussi en fonction d'une « infinitude inhérente » (*CHM*, 213), d'une formidable imprévisibilité (*ibid.*, 214) ainsi que d'une fragilité ontologique. Cette triple caractérisation est possiblement ce qui permet à l'autrice d'établir le plus précisément la cohésion entre action et *praxis*, et conséquemment la distinction avec la *poiesis* qui « définit [...] le domaine de

¹³ À ce sujet, voir Étienne Tassin, 1999 : *Le Trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, 310.

l'instrumentalité » (Tassin 1999, 312); « l'action ne peut aboutir à un produit qu'à condition de perdre son sens authentique, non tangible et toujours parfaitement fragile » (CHM, 217). Anne-Marie Roviello rappelle l'ancrage de la praxis chez Arendt dans le modèle aristotélicien, qui entrevoit dans « la préservation d'un monde sensé » la « fin la plus élevée » propre à la praxis qui lui permet de se distinguer de la poiesis (1987, 75)¹⁴. Pour Arendt, c'est l'institution d'un monde commun qui constitue cette « fin plus élevée » de l'action, une fin qui ne peut se réaliser que si l'on accepte que ni les moyens ni les fins ne « font » l'action (*ibidem*). L'action est donc *praxis* lorsqu'elle est entreprise dans le monde, pour le monde; c'est ce qui différencie l'acte de l'action dans la théorie arendtienne, et ce qui fait de l'action toujours une praxis, en fin de compte.¹⁵ C'est sur ces bases conceptuelles que se construit, nous dira Arendt, la *polis* grecque, espace où la pérennité des actes et des paroles est assurée pour encadrer leur fragilité et leur infinitude essentielles. Ainsi, l'action arendtienne, pour lier les hommes entre eux et construire le monde, ne peut jamais correspondre à un *faire* parce que la fin qu'elle entretient n'est jamais extérieure à elle-même, et se retrouve continuellement actualisée dans l'acte même qui vise à révéler l'être agissant et à manifester le monde qu'il crée. L'action transcende donc autant son but que ses motifs, et c'est par ce caractère qu'elle est chaque fois naissance et moteur de liberté.

Enfin, ce sont ces mêmes caractéristiques combinées à la conception de la praxis comme *mouvement* qui révèle l'être-au-monde et qui inscrit donc définitivement l'acte dans une « phénoménalité » (Tassin 1999, 304) – en tant que l'agent qui est « être » est révélé en même temps qu'il se manifeste au monde, donc qu'il entre en relation avec lui – qui donnent à la réaction autant que l'action la même essence et le même pouvoir.

¹⁴ Plusieurs commentateurs à la suite de Roviello s'entendent en effet pour dire qu'Arendt fonde sa conceptualisation de la praxis sur une lecture largement partagée de cette catégorie d'activité dans *Éthique à Nicomaque* d'Aristote, lecture qui fait de la praxis l'action proprement « humaine » au contraire de « naturelle » ou « animale ». Si plusieurs lecteurs d'Aristote privilégient le sous-corpus éthico-politique au sous-corpus biologique pour définir la praxis, lui adjugeant ainsi une forme définitivement mondaine, Pierre-Marie Morel rappelle qu'Aristote lui-même donne à voir plusieurs emplois du concept de praxis, emplois qui ne convergent que vers un seul caractère commun, soit « une activité dont la fin est immanente » (2002, 57). Sur ce point, Arendt est tout à fait en accord avec Aristote.

¹⁵ La notion de praxis chez Frantz Fanon, qui se retrouvera au cœur de notre deuxième chapitre, n'est pas définie avec la même rigidité conceptuelle, bien qu'elle trouve aussi des racines chez d'autres prédécesseurs. En effet, la praxis du colonisé dans *Les Damnés de la terre* emprunte davantage à la forme marxiste, et possède conséquemment une fonction et une fin historique. Les différences entre les deux conceptions seront abordées en profondeur au chapitre 3.

« L'action agissant sur des êtres qui sont personnellement capables d'actions, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est toujours une action nouvelle qui crée à son tour et affecte autrui. Ainsi action et réaction, chez les hommes, ne tournent jamais en milieu fermé et ne sauraient se confiner entre deux partenaires. » affirme Arendt dans *CHM* (212). Parce que pour être praxis, l'action doit être un mouvement a-téléologique (dont le processus ne se justifie pas en fonction d'une loi qui lui externe) nous dit Étienne Tassin, chaque action, qu'elle réponde à une autre ou à un phénomène extérieur du monde, porte en elle le même potentiel créateur, la même imprévisibilité, et la même démesure qui découle de ses deux premières composantes¹⁶.

1.1.2 L'action dans la modernité : le triomphe du faire sur l'agir

Il est impossible de rendre en quelques phrases ce qui constitue l'argument principal de l'essai d'ouverture de l'*Humaine Condition* et qui sert de socle théorique à plusieurs autres essais d'Hannah Arendt. C'est pourquoi nous tenterons de synthétiser sa phénoménologie de l'action, qui comprend la distinction avec l'œuvre et le travail, ainsi que la critique arendtienne de la modernité qui nous permettra d'introduire sa vision de la violence politique et de l'incarnation de celle-ci dans le totalitarisme.

En premier lieu, l'œuvre est l'activité humaine qui s'effectue en fonction de la production d'un produit, alors que le travail se fait pour la reproduction de l'espèce humaine. La première relève du domaine social et s'inscrit dans une temporalité linéaire, alors que la deuxième est une activité perpétuelle – temporalité « cyclique » (Tassin 1999, 285) – et relève du domaine privé. À la différence du travail et de l'œuvre qui répondent respectivement aux modalités de l'existence humaine de la nécessité et de « l'artificialité » (la création d'un bien qui assure la pérennité de l'homme sur terre par le biais de sa réification; *ibidem*), l'action, telle que nous l'avons présentée, s'inscrit dans un temps de commencement sans cesse renouvelé, et a pour modalité la liberté en ce sens qu'elle permet à l'homme de se soustraire à la nécessité et de laisser sa marque au monde en lui donnant la puissance de la création. Inversement, le travail ne crée pas et ne se fait pas dans le

¹⁶ Cet élément sera central dans l'analyse comparative entre les *praxis* respectives d'Hannah Arendt et de Frantz Fanon, ainsi que leur rapport à la violence, qui se retrouve au chapitre 3.

monde tel que le voit Hannah Arendt; il permet à l'homme d'y subsister en maintenant son processus vital en mouvement, mais l'en expulse « dans la mesure où [celui-ci] est enfermé dans le privé de son corps, captif de la satisfaction des besoins que nul ne peut partager et personne ne saurait pleinement communiquer. » (*CHM*, 154) Ce qui est assimilable à la dimension biologique de l'existence humaine, aux besoins vitaux du corps, ce qui soumet l'homme à la nécessité est conséquemment l'opposé de la liberté que permet l'action; dans ce schéma, l'esclavage est alors l'entreprise de ceux qui tentent de gagner leur liberté en asservissant d'autres hommes – « il n'y a d'artificiel que l'acte de violence auquel recourt un groupe d'hommes pour tenter de se débarrasser des fers qui nous enchaînent tous à la souffrance et à la nécessité » (*ibid.*, 155).

En second lieu, et justement en ce qui a trait à la *poiesis* comme régime de l'artificialité humaine, l'auteurice de *CHM* amorce la conclusion de son chapitre sur l'action qui permettra la transition vers les dangers de la société de masse en définissant ce qu'elle entend par le remplacement de l'*agir* par le *faire* en politique : « Il a fallu l'âge moderne, convaincu que l'homme ne peut connaître que ce qu'il fait, que ses qualités prétendument supérieures dépendent du faire [...] pour mettre en évidence la violence inhérente depuis très longtemps à toutes les interprétations du domaine des affaires humaines comme sphère de fabrication » (*ibid.*, 244). Cette thèse, nous dit Anne-Marie Roviello, « reprise dans des théories qui, comme celle de Marx, de Sorel, d'un Fanon ou d'un Sartre, prétendent légitimer la violence en faisant de celle-ci l'accoucheuse attitrée du Juste dans l'histoire » (1987, 74) est problématique sur plusieurs fronts pour Hannah Arendt¹⁷. Si aucune fabrication ne se fait sans violence, nécessaire pour déconstruire à des fins de reconstruction et production, l'interprétation de l'action en termes de fabrication explique, selon Arendt, la glorification contemporaine de la violence en politique dont sa génération est le premier témoin. Jumelées à la dimension instrumentale de l'œuvre, il n'est alors d'aucune surprise que certaines idéologies accordent légitimité à tous les moyens, « pourvu qu'ils soient efficaces » (*ibidem*) comme l'est souvent la violence, qui sont mobilisés en vue d'une fin définie. « Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels

¹⁷ Voir Karl Marx 1867, *Das Kapital* vol. 1, 680 pour la formulation originale du rôle de la violence dans la fabrication de l'Histoire.

moyens pour poursuivre des fins reconnues » (*CHM*, 244): c'est là que réside en grande part l'insistance d'Arendt sur le caractère non-instrumental de l'action qu'il est impératif de saisir en amont de sa critique de la violence formulée en 1970¹⁸.

Pour approfondir davantage la distinction entre praxis et poiesis qui permet de situer l'action dans une catégorie d'activité humaine *à part*, Arendt articule dans le chapitre III de *CHM* une définition du travail à partir d'une critique de l'analyse marxiste de la société moderne. Selon elle, le marxisme aurait participé à détacher le travail du domaine de la nécessité (traditionnellement privé), en le (dé)plaçant au centre du politique – essentiellement lieu de la lutte des classes – comme activité servant à la fois le « processus vital » de l'homme, et permettant son « émancipation » du capitalisme (*CHM*, 166). Le matérialisme historique aurait aussi contribué à concevoir l'Histoire, et ultimement la construction d'un monde commun, comme processus assimilables à celui de la reproduction de la vie biologique, entre le *produire* que permet le travail, et le *faire* que permet l'œuvre. En bref, ce sont en partie les théories marxistes qui ont permis à *l'animal laborans* (l'humain qui travaille) d'occuper le domaine public aux dépens du *zôon politikon* (l'humain qui agit). Le travail dans la modernité est graduellement devenu le dénominateur commun d'une société de masse en formation où le maintien de la vie biologique est devenue le « souverain bien » (*ibid.* 227) :¹⁹

C'est ce qui peut se produire dans un monde où les valeurs majeures sont dictées par le travail, autrement dit où toutes les activités humaines ont été transformées en travail. Dans de telles conditions, seul demeure le pur effort de travail, autrement dit l'effort pour se maintenir en vie, et le rapport au monde comme création humaine est brisé. L'homme isolé qui a perdu sa place dans le domaine politique de *l'action* est tout autant exclu du monde des choses, s'il [est] traité comme *animal laborans*, dont le nécessaire « métabolisme naturel » n'est un sujet de préoccupation pour personne. Alors l'isolement devient désolation. (Arendt, 1951, 306)

¹⁸ Le caractère non-instrumental de l'action est aussi une des bases conceptuelles de son portrait de la bureaucratie comme gouvernance sur le mode du *faire* qui traverse *Les Origines du totalitarisme* (1951) et *Eichmann à Jérusalem* (1963). Une section sera dédiée à ce mode de gouvernance en dialogue avec Fanon dans le deuxième chapitre.

¹⁹ Pour une réponse critique à la lecture arendtienne du travail chez Marx, voir W.A. Suchting, 1962 : "Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*". Nous reviendrons à cette critique de manière détaillée dans le chapitre 3.

C'est ainsi que la théoricienne de l'action en vient à différencier l'action du travail et de l'œuvre, et à poser les bases conceptuelles de la société de masse et des dangers qu'elle recèle pour la condition humaine dans le monde moderne. Le même cheminement réflexif pose ensuite les assises du totalitarisme qui prit racine à même ce désordonnement des activités humaines.

En dernier lieu, et de manière complémentaire au premier « [écueil] de la société moderne » (Tassin 1999, 319) qu'est le triomphe du faire sur l'agir, la croyance propre à *l'animal laborans* que « la vie est le bien suprême » (*CHM*, 227) – ici la vie au sens de la *zoê* et non la *bios*²⁰ – vient définitivement subordonner l'action au travail pour créer une « politique vitale » et non phénoménale (c'est-à-dire, une politique instituante d'un monde à la mesure de l'action et de la liberté de l'homme, et non seulement aux besoins vitaux de ce dernier). « Cette *politique de la vie* est au mieux une politique du bonheur, elle ne peut jamais être une politique de la liberté », indique Étienne Tassin (1999, 319), en ce sens qu'elle soumet l'agir aux limites de la nécessité, un encadrement qui dénature la praxis. Bien qu'Arendt ne récuse pas le fait qu'il faille à l'homme d'être vivant pour être *agissant*, elle maintient qu'une politique vitale est « a-politique ». En effet, Leslie Paul Thiele affirme que l'ontologie arendtienne de l'action donne à voir non seulement une praxis qui ne peut être conçue à l'intérieur des frontières de la vie biologique – naissance, mort et besoins vitaux du corps – mais aussi une liberté comme modalité de cette praxis essentiellement « performative » (2009). C'est-à-dire qu'en prenant forme obligatoirement dans un monde pluriel nécessaire au déploiement de l'action, la liberté échappe au « contrôle individuel et collectif » et advient dans le monde comme l'action, soit dans l'imprévisibilité et comme spectacle (*ibid.*, 13). C'est aussi pourquoi ni l'action ni la liberté qu'elle crée ne peuvent être pensées et performées en fonction de la mort individuelle, la fin de la vie biologique. Si aucun régime ni communauté politique n'a jamais été fondé sur la certitude partagée de la mort entre les hommes – certitude qui reste toutefois la seule qui

²⁰ Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt utilise les termes en grec ancien, empruntés à Platon et Aristote, qui catégorisent les différents types de « vie humaine ». La *zoê* désigne la vie naturelle propre à chacun des membres de l'espèce humaine, ce que Giorgio Agamben conceptualise comme la « la vie nue », alors que le *bios* réfère à la vie en commun, parmi les autres hommes dans la cité. Le *bios politikos* est ce que l'action – *praxis* – permet de créer dans la philosophie arendtienne.

se dresse en permanence devant la démesure de l'action – selon Arendt (*CHM*, 233; *SV*), c'est parce que la mort est une expérience antipolitique et étrangère-au-monde.

1.1.3 La praxis : dernier « écueil » de la société moderne?

Qu'est-ce que la *praxis*, donc, dans le regard d'Hannah Arendt et, surtout, comment est-elle possible dans la modernité arendtienne? À la négative, la praxis n'est pas un *faire* qui inscrit l'activité humaine à l'intérieur de limites temporelles, spatiales et objectives et qui se définit en fonction d'une fin envisageable – à la différence de l'œuvre (*CHM*, 217). Ce n'est aussi pas, toujours selon Étienne Tassin, ce qu'entend Marx par *praxis révolutionnaire*²¹, qui se trouve à être finalement antithétique à l'imprévisibilité radicale qui caractérise la *praxis* arendtienne²². Il s'agit avant tout de l'activité qui a comme condition la natalité et qui permet tous les commencements, confirme encore Tassin (1999, 288). Conséquemment, la dimension existentielle de la praxis arendtienne est centrale pour la compréhension de sa pensée mondaine : l'action est « la manière politique de l'activité humaine » parce qu'elle se fait invariablement en commun et pour le monde des hommes. L'action « ne se laisse pas dissocier de l'existence puisqu'elle est le *mode d'être*, l'actualisation » de la liberté humaine dans la pensée arendtienne, dans le sens d'être parmi les autres et d'entrevoir un commencement à chaque acte (Tassin 1999, 289).

C'est précisément cette condition humaine que la société de masse, qui caractérise la modernité et qui possède les germes du totalitarisme, met à mal, voire cherche à détruire, et c'est contre ce mal inhérent qu'Arendt formule une mise en garde cohérente, des *Origines du totalitarisme* à ses derniers essais sur la violence en politique. La société de masse est en fait le contraire de la pluralité qui est nécessaire à l'action et qui définit le monde politique que celle-ci s'emploie à construire; masse indissociée de travailleurs œuvrant pour leur survie, cette forme de société s'érige en fait sur l'isolement, qui peut se transformer en désolation et paver la voie à la domination totalitaire. Si le totalitarisme

²¹ C'est-à-dire un processus actif, inéluctablement violent dans le contexte de la lutte des classes, et déterminé par le matérialisme historique (Tassin 2007, 27). Les divergences profondes entre les deux types de praxis seront aussi abordées au chapitre 3.

²² Sur la *praxis* de Marx, voir *Les Thèses sur Feuerbach* (1845), ainsi que la réappropriation de Gramsci dans les *Cahiers de prison* (1948).

correspond à l'annihilation systématique de la capacité d'agir au travers plusieurs dispositifs de pouvoir, Arendt marque bien la différence entre cette entreprise et l'organicité de la société de masse, dont le fonctionnement ne détruit pas l'action, mais prive l'humain d'un espace commun d'apparition où il peut se singulariser par le biais de son agir, et relègue toute activité au cadre de la nécessité qui éteint les potentiels de liberté. Ainsi, la modernité recèle en elle-même le danger d'une déformation de la *praxis*, activité dont les masses semblent incapables dans la philosophie de l'action d'Hannah Arendt.

À quelques contradictions près – notamment l'essai sur la révolution hongroise publié par la philosophe juive en 1958 suite à l'insurrection de Budapest d'octobre 1956 – Margaret Canovan souligne qu'un certain élitisme marque en effet l'œuvre d'Arendt, et que *l'Humaine Condition* en est probablement l'incarnation la plus flagrante, aux côtés de son essai *Sur la Révolution* qui érige en modèle d'acteurs les pères fondateurs de la république américaine :

For most of the book, Arendt makes an explicit contrast between the few, who are capable of politics and the love of freedom because they have property and leisure, and the many, who are cursed by poverty and misery, subject to the constant necessity of bodily toil and suffering and who are therefore a threat to free politics. [...] The image that is conjured up, as in *The Human Condition*, is of a small aristocracy of free men of noble disposition, constantly defending their free politics against the mass of ignoble slaves who make that freedom possible (Canovan 1978, 14).

Une critique du versant problématique de la conception arendtienne de l'action et du travail d'autant plus importante dans le cadre d'une analyse comparative avec les écrits d'un philosophe – Frantz Fanon. Ce dernier emprunte directement au marxisme sa lecture du rôle révolutionnaire des masses prolétaires dans son dernier ouvrage, *Les Damnés de la terre*. Cependant, dans *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, Canovan soutient aussi que ce sont justement les contradictions internes au sein de la pensée de la philosophe qui doivent nourrir toute approche herméneutique qui se veut intègre à la complexité du personnage, de la femme autant que de la politologue, journaliste, historienne et exilée politique. Bien que le modèle résolument utopiste et élitiste de la *polis* athénienne qui se trouve au cœur de la phénoménologie de l'action de *l'Humaine Condition* semble s'inscrire en porte-à-faux avec le portrait de l'insurrection ouvrière spontanée en Hongrie communiste, ou encore avec les manifestations étudiantes parfois désorganisées

et violentes aux États-Unis en 1968 dont Arendt a traité avec davantage de nuances (Canovan 1978, 19-20), ce sont précisément ces écarts de pensée qui peuvent générer la compréhension la plus éclairée de son œuvre. La générosité herméneutique est l'angle analytique que nous privilégions. Cela nous permettra de saisir la profondeur de sa théorie de la violence malgré les contradictions propres à une pensée nourrie par l'imprévisibilité des événements politiques, pour ensuite établir le dialogue avec celle de Frantz Fanon.

1.2 Violence, action et politique : définitions et critiques de l'instrumentalisme

Hannah Arendt publie les trois essais rassemblés dans *Du mensonge à la violence* en réaction à la radicalisation du mouvement américain des droits civiques, en référence directe aux tactiques de protestation et d'autodéfense des *Black Panthers*, ainsi que face à la mobilisation citoyenne contre la guerre au Vietnam en 1968 et le scandale des Pentagon Papers en 1971²³. Le climat d'instabilité notoire en Amérique n'est toutefois pas la seule trame de fond de l'écriture de *Sur la violence*, puisque les réflexions d'Arendt sur la violence en politique trouvent leurs premiers échos dans les textes précédemment nommés, de *OT* à *HC* et *Sur la Révolution* (Gines 2014, 93). Sachant désormais que c'est l'action concertée des hommes qui porte en elle le potentiel créateur d'un monde commun, nous nous tournons à présent vers ce qui est à même de le détruire et qui peut apparaître comme antipolitique dans la philosophie arendtienne : la violence.

Dans *Reflections on Violence*, John Keane établit la distinction entre deux formes de violence : la forme physique d'homme à homme qui peut mener au meurtre ou au suicide, ainsi que la violence institutionnalisée, dont la trajectoire est plus souvent qu'autrement de l'État vers le peuple. Cette deuxième catégorie a été largement étudiée par une certaine frange libérale de la pensée politique – Rousseau, Hobbes, Machiavel, Kant, Weber – à laquelle les concepts d'état de nature et de guerre, de monopole de l'État et des instruments de la violence sont attribuables. Keane situe les années 1960-70, qui virent naître la théorie du biopouvoir et des manifestations modernes de la violence structurelle

²³ Pour une critique de l'utilisation du cadre conceptuel de l'*Humaine Condition* et son biais élitiste à la question Noire aux États-Unis par Hannah Arendt, voir Kathryn T. Gines, 2014. *Hannah Arendt and the Negro Question*.

de Michel Foucault, comme marquant un détachement de la tradition libérale (1996, 67)²⁴. Si Frantz Fanon peut s'inscrire davantage dans le sillage de la pensée foucauldienne pour l'étude de la violence, Hannah Arendt se réclame de plusieurs héritages libéraux tout en ayant précédé Foucault dans le traitement de la violence structurelle, notamment les formes de violences propres aux régimes impériaux et totalitaires. Nous verrons que même chez Arendt, certains types de violence peuvent emprunter le mode d'incarnation du biopouvoir, c'est-à-dire une forme diffuse qui voyage à travers les institutions et les corps.

1.2.1 Définitions de la violence

Le lexique de *SV* suggère des catégories de moyens de domination d'hommes à hommes pour ultimement différencier la violence du pouvoir, qui détient seul la capacité de fonder le monde, et pour établir le rapport propre à ces deux modes de médiation du politique. L'autorité, le « plus impalpable » des caractères de la domination selon Arendt (*HC*, 943), est ce qui ne requiert jamais de contrainte ou de persuasion puisqu'elle est reconnue par ceux qui sont tenus d'obéir. La force, plus tangible, renvoie davantage comme moyen de domination à une énergie libérée lors de mouvements sociaux (*ibidem*), et non à la propriété d'un seul homme. C'est plutôt la puissance qui désigne à la fois cette propriété individuelle et ce qui fait partie de la nature d'un être et d'un acte. Finalement, le pouvoir et la violence forment les deux dernières catégories qui s'excluent mutuellement « par leur nature même » (*HC*, 951), mais qui peuvent être exercées en commun. Le pouvoir « correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée » pour créer, alors que la violence, toujours instrumentale, peut mener à la destruction de par l'imprévisibilité totale qu'elle partage avec l'action; « la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer » (*ibidem*). La violence prend ainsi souvent place suivant une évacuation du pouvoir dans le domaine public. À son imprévisibilité, son potentiel de destruction et son instrumentalité radicale s'ajoute un « surcroît d'arbitraire » inséparable de son exercice (*HC*, 915), ainsi qu'une rationalité inhérente comme conséquence directe

²⁴ Voir aussi le concept de violence structurelle chez Johan Galtung, 1969. "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research* 6:3 ; ainsi que le commentaire d'Yves Winter, 2012. "Violence and Visibility", *New Political Science* 34:2.

du fait qu'elle agit en fonction d'une fin définie. Si c'est une définition qui peut sembler au premier abord contradictoire – puisque la violence est rationnelle au sens qu'elle se justifie en vertu d'une fin, tout en demeurant imprévisible et fondamentalement arbitraire dans son processus – Hannah Arendt démystifie rapidement la relation ambiguë qu'entretiennent violence et instrumentalité : « l'action violente est elle-même inséparable du complexe des moyens et des fins, dont la principale caractéristique, s'agissant de l'action de l'homme, a toujours été que les moyens tendent à prendre une importance disproportionnée par rapport à la fin qui doit les justifier et qui, à leur défaut, ne peut pas être atteinte » (*ibidem*).

Certes, action et violence partagent une formidable imprévisibilité. Cependant, c'est la représentation de la violence comme antithétique au pouvoir et comme très rarement créatrice qui les distingue toutes deux dans *Condition de l'homme moderne*. C'est en fonction de cette dichotomie que plusieurs commentateurs ont vu dans *Sur la violence* la description d'une violence antipolitique (Cocks, 1996; Frazer & Hutchings, 2008)²⁵ et ennemie de la *praxis*, non seulement parce qu'elle semble davantage fonctionner sur le mode de la *poiesis*, mais aussi parce que, ne pouvant créer le pouvoir, elle n'est jamais en mesure de fonder le monde qui encadre la liberté humaine.

Toutefois, comme le mentionne à nouveau Étienne Tassin, il y a place, dans la pensée d'Arendt, pour une violence « fondatrice » au contraire d'exclusivement destructrice. Cet élément s'observe tout particulièrement dans sa théorie de la révolution²⁶. Dans un contexte de changement politique radical, la violence, tout en étant « non politique au sens où elle est une instrumentalisation de la force, [...] a bien une *signification politique*

²⁵ À noter que la plupart des analystes du travail d'Hannah Arendt sur la violence s'entendent pour dire qu'elle n'exclut pas la violence de la politique dans la totalité de son œuvre, et qu'elle peut même reconnaître l'apport de la violence dans la révolution comme instituant un espace pour l'action – à cet effet, lire, donc, l'entretien entre Étienne Tassin et Jean-Claude Poizat pour « Le Philosophoire » (2007) – mais que certains commentaires critiques relèvent l'insistance de la philosophe dans son essai de 1970 pour différencier l'essence de la violence de l'essence et les sources de la politique à des fins normatives.

²⁶ Les liens avec les différentes catégories de la violence dans l'essai *Critique of Violence* de Walter Benjamin (1921), ami et collègue d'Arendt seront explicités dans le troisième chapitre. Il importe toutefois de préciser que si Tassin utilise le terme « fondatrice » pour définir une certaine forme de violence évoquée par Arendt, nous préférons le terme « finale » puisqu'il est plus proche de ce qu'elle propose dans *De la révolution* et permet d'établir une discussion plus complexe entre elle et les violences de Benjamin et Fanon. De plus, Arendt s'est toujours gardée, même dans *De la révolution*, d'attribuer quelconque fonction constructive ou libératrice à l'usage de la violence, ce qui continue à la distinguer radicalement de Fanon. La violence peut laisser place au jaillissement du nouveau, et c'est en ce sens qu'elle peut être fondatrice, mais elle ne porte jamais la natalité, condition essentielle à la liberté humaine, en elle.

puisqu'elle rappelle l'espace public à ses limites » et peut même mener à la création d'un nouvel espace d'apparition pour l'action concertée qui crée à son tour le réel pouvoir (Poizat et Tassin 2007, 40). Dans son essai *Sur la désobéissance civile* (1970), qui suit la publication de *Sur la violence* en 1969, la philosophe s'emploie à justifier l'acte de désobéissance comme compatible non seulement avec le modèle d'état de droit, mais aussi avec la constitution américaine. À cette fin, Arendt pose définitivement la désobéissance civile comme réaction face à l'érosion de l'autorité de la loi et du pouvoir (HC, 893). Forcément « légitime lorsqu'elle dérive du droit d'association » (*ibid.*, 912), elle s'inscrit aussi dans le spectre de l'action non-violente qui ne participe *pas* automatiquement à « un affaiblissement du goût de l'action » (*ibid.*, 910). Certes, Arendt reste cohérente en associant l'acte de désobéissance à la forme d'action qui crée le pouvoir en se dissociant de la violence – *sa praxis*. Cependant, elle consent aussi à légitimer une action qui tient sa source d'une érosion de l'autorité des élites et/ou d'une évacuation du pouvoir, une forme de résistance qui se justifie lorsque le contrat social se trouve brisé ou que la violence de certaines lois appelle à la violation de ces dernières. *Sur la violence* se conclut sur le rappel « que tout affaiblissement du pouvoir est une invite manifeste à la violence » (HC, 973) et que la glorification subséquente de son recours a possiblement « pour cause les sévères entraves qui pèsent dans le monde moderne sur la faculté d'agir » (*ibid.*, 970) comme réaction naturelle de l'homme. Les ambiguïtés soulevées nous amènent tout de même à poser la question suivante : y-a-t-il un modèle défendable d'action violente dans la pensée arendtienne? Si la violence n'est jamais dépeinte comme la première accoucheuse de l'Histoire, elle traverse chacun des récits de résistance et/ou de libération, et ne reste que très rarement en dehors de la sphère politique²⁷. Voici donc quelques-uns des commentateurs et commentatrices qui ont tenté de travailler à même la problématique de l'action violente ou de l'action dans la violence chez Arendt.

²⁷ Plusieurs analyses se sont penchées sur la relation entre les deux, de l'intérêt que leur a porté celle qui n'a ironiquement presque jamais versé dans le militantisme, de la révolte en Hongrie qui donna naissance à des conseils ouvriers éphémères en passant par la couverture des tensions raciales à Little Rock en 1959 à ses réflexions sur les révolutions (1963).

1.2.2 Critiques de la violence

Dans son introduction à *On Violence*, Richard J. Bernstein présente violence et pouvoir comme antithétiques (2011, 10) et ce dernier comme émergeant naturellement de l'action humaine collective, un élément critique de la pensée arendtienne selon lui. Si Arendt reste catégorique sur l'imbrication entre violence et fabrication comme problématique, Bernstein soutient toutefois que c'est tout autant par la fabrication (*poiesis*) que les hommes construisent le monde en tant qu'espace où les libertés humaines sont préservées, processus qui reste au centre de la phénoménologie d'Arendt; conséquemment :

[when] viewed from the perspective of power, 'violence' has primarily a negative connotation; it is a threat to, and can destroy, power. But if violence is present in all fabrication, then 'violence' takes on a much more positive or least a more neutral connotation (*ibid.*, 18).

Cette analyse du concept au centre de *On Violence* comme non intrinsèquement négative se retrouve à la base d'analyses complémentaires comme celles d'Alexandre Keller Hirsh, qui propose de travailler à même le paradoxe « productif » (2012, 46) qu'il relève entre les mêmes catégories conceptuelles, à savoir la tension logique entre l'incapacité radicale de la violence à créer le pouvoir, et l'affirmation que la fabrication, et donc nécessairement les « commencements » qui peuvent la suivre, composent avec une part de violence : “these two positions conflict insofar as Arendt holds beginnings to be the source of all power, [thus] power and violence are at once opposed and yet alloyed” (*ibid.*, 45), ce qu'Arendt elle-même ne réfute pas pour autant. Il n'en demeure pas moins que c'est un paradoxe qui informe aussi le concept d'action violente, qui se présente aussi comme antithétique, voire oxymorique dans *l'Humaine Condition*.

Sur le sujet précis du caractère instrumental de la violence et du positionnement normatif en défaveur de son exercice en politique comme argument principal de *SV*, les analyses comparatives mobilisant la pensée révolutionnaire de Frantz Fanon sont, sans surprise, abondantes. Dans son essai *On Commonality, Nationalism, and Violence : Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon* (1996), Joan Cocks questionne la réponse de *SV* à ce que son autrice définit comme une « apologie » de la violence dans la même lignée que les réflexions de Georges Sorel (1908) et Jean-Paul Sartre (1960) de la part de Fanon dans *Les Damnés de la terre*. Identifiant, comme plusieurs autres

commentateurs, le dédain assumé d'Arendt envers l'association entre violence et « force vitale », forme de pulsion de vie empruntant au concept d' « élan vital » d'Henri Bergson²⁸ par Fanon, Cocks relève qu'il est certes juste de questionner la nécessité de la libération physique de la violence coloniale emmagasinée par le colonisé dans le processus de décolonisation, mais qu'il est tout aussi juste de problématiser l'association qu'Arendt établit à son tour entre la violence et « le domaine politique des affaires humaines » (HC, 970) au contraire du domaine « naturel » et du processus vital (Cocks 1996, 44). On retrouve alors au cœur de la critique d'Arendt envers Fanon la distinction fondamentale entre *praxis* et *poiesis*, ainsi qu'entre action et travail. Ce dernier, en tant qu'activité humaine, sert le maintien du processus vital – la reproduction de la vie biologique (Tassin 1999, 285) et c'est pour cette raison qu'il ne peut être la condition ni de la liberté, ni de l'institution d'un monde commun, pouvoir qui revient à l'action. À cet effet, l'étude de Frazer et Hutchings offre une perspective pour le moins limpide et éloquente en situant la violence arendtienne au sein même de ses catégories de l'activité humaine pour un rapprochement avec la définition fanonienne :

The category of violence hovers somewhere between the categories of work and action in Arendt's account. In either case it is bound up with motives and intentions that are not in any sense pre-determined by the workings of natural drives or unconscious libidinal energy. Violence is a product of distinctively human emotions and reasons. It is not reactive but intentional, not biological in the conventional understanding of what that means, but ethical (Frazer & Hutchings 2008, 103).

Arendt condamne continuellement le recours aux « métaphores organiques » (HC, 964) pour la justification de la violence dans le domaine politique, tout en admettant que, dans certains contextes, elle puisse être le seul recours pour laisser place aux actions concertées, donc à la politique, pour voir émerger le pouvoir. Le problème majeur, pour Frazer et Hutchings, se trouve dans la combinaison de cette tension, identifiée aussi par d'autres commentateurs, et de l'explication que donne Arendt d'une légitimation erronée de la violence comme réaction émotive face à l'injustice. Effectivement, dans *Sur la violence*, l'autrice pousse la critique de l'assimilation de la violence à une forme d'élan

²⁸ Apparaissant pour la première fois dans son ouvrage de 1907 *L'Évolution créatrice*, le terme « élan vital » est utilisé par le philosophe pour définir une forme de pulsion organique expliquant l'évolution chez la plupart des êtres vivants.

vital par Sartre et Fanon dans *Les Damnés de la terre* jusqu'à conclure qu'une telle rhétorique revient à justifier l'action violente concertée comme réponse émotive collective, une logique hautement problématique pour une activité rationnelle et aussi destructrice que la violence. Selon Frazer et Hutchings, "this account individualizes responsibility for violence and ignores the ways in which individuals are invested in the repertoires of violence prior to any decisions being taken about the use of violence in this or that instance." (2008, 105) Loin de désavouer totalement la critique que sert Arendt à Fanon, Sartre ou Sorel, il est de notre avis que l'analyse de Frazer et Hutchings vient éclairer une zone d'ombre importante dans l'étude de la violence. La critique que fait Arendt de la violence participe en effet à camoufler la possibilité de la violence comme *continuum*. Toujours selon F&H, "if one is to unravel the idea that violence works, then one must unravel the extraordinary and complex ideational and material infrastructure needed to sustain a world in which the fact that violence works is self-evident." (*ibidem*)

C'est précisément le portrait d'un monde colonial que rend Fanon dans *Les Damnés de la terre*, et c'est l'angle analytique que suggère Mark M. Ayyash (2013) pour tenter de saisir les différends entre Arendt et Fanon. S'inspirant de l'approche foucauldienne au concept de pouvoir, Ayyash propose, dans le même sillage que Keller Hirsh, de réfléchir à même le paradoxe inhérent à la violence politique, et d'étudier celle-ci à partir du « flux » qui lui inhérent pour la concevoir comme « continuum ». Ayyash s'inspire de la pensée foucauldienne et plus spécifiquement de sa conception du pouvoir lorsqu'il définit la violence comme « flux ». Il entend ici une violence en mouvement qui s'incarne dans plusieurs sphères de la société, plusieurs instruments de pouvoir ainsi que dans les corps. Il critique donc lui aussi une conception purement instrumentaliste de la violence, ce qui lui permet d'établir un dialogue nettement plus riche entre les deux penseurs qui nous intéressent.

En somme, la critique qu'Arendt formule à l'endroit des *Damnés de la terre* trouve ses racines philosophiques dans sa théorie de l'action pour attribuer une instrumentalité radicale à la violence qui la distingue tout aussi radicalement de la *praxis* qui ne peut trouver sa justification interne dans l'efficacité des moyens qu'elle emploie en vue d'une fin si on veut préserver son imprévisibilité, son caractère instituant ainsi que sa capacité à créer des liens entre les hommes. C'est aussi à partir de la position instrumentaliste

d'Arendt dans *SV* qu'il nous est possible de comprendre le paradoxe entre violence et politique que plusieurs commentateurs définissent toutefois comme productif au sens où il génère des conceptions alternatives du rôle de la violence en politique et face à l'action. En effet, comment concilier la condamnation explicite de l'exercice de la violence comme outils de résistance au pouvoir ou de libération parce que les moyens excèdent souvent la fin, avec la potentialité d'une violence « fondatrice » que Tassin évoque pour la création d'un espace d'action d'où peut jaillir le pouvoir chez Arendt? Au regard de la synthèse des commentaires critiques précédents, est-ce qu'une conception de la violence politique comme *continuum*, donc comme énergie se caractérisant par une mécanique dialectique plutôt que linéaire – des moyens vers la fin – existe dans la pensée d'Hannah Arendt? En d'autres mots, est-il possible d'offrir une analyse du fonctionnement de la violence assimilable au mouvement sans tomber dans les « métaphores organiques » qu'elle dénonce elle-même, pour un rapprochement avec le portrait de la violence au sein du colonialisme que suggère Fanon?²⁹ Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se tourner vers *Les Origines du Totalitarisme*, plus spécifiquement les tomes *Le système totalitaire* et *l'Impérialisme*. Il s'agira ici d'approfondir le lien entre ces régimes politiques et les lois qui sous-tendent leur justification et leur mécanique interne pour voir si Arendt suggère elle aussi certains contextes violents comme conditionnant la capacité humaine à agir, comme *cadres d'inscription* de l'action en quelque sorte. Sans prescrire de rapprochement théorique entre elle et Frantz Fanon, cette dernière section nous permettra toutefois d'entamer plus substantiellement le dialogue entre les deux pour en dégager deux *praxis* qui se retrouveront au cœur de notre dernier chapitre, qui constitueront en fait le nœud de cette rencontre philosophique et révolutionnaire.

²⁹ La mécanique de la violence coloniale constitue d'ailleurs le corps de notre prochain chapitre. Nous y détaillerons la dialectique singulière d'une violence qui devient, en quelque sorte, le mouvement dans la société colonisée pour exercer un conditionnement sur l'action humaine. Même si Fanon n'utilise jamais des termes « flux » ou « continuum » dans *DT*, il deviendra évident qu'il propose une illustration comparable du fonctionnement de la violence dans son étude. C'est une violence totalisante qui fait du colonialisme un régime aux tendances totalitaires.

1.3 L'action dans les régimes totalitaires

Arendt caractérise l'évènement du totalitarisme comme [...] la tentative même d'abolition de la capacité humaine à la politique, c'est-à-dire l'action. En cela il est beaucoup plus que la simple abolition de telle liberté ou tel espace public [...] : le totalitarisme vise à éradiquer l'aptitude humaine à la liberté en tant que telle, [...] à rapprocher [les hommes] en une masse comparable à un gigantesque corps, ce qu'il ne peut réaliser qu'à tenter de contrôler l'espace privé lui-même. La caractéristique de cette masse est d'être mobilisable, impliquée dans un mouvement dont les hommes ne peuvent être que les instruments ou les victimes. (Leibovici 1998, 138)

Martine Leibovici rend une définition fidèle du totalitarisme tel qu'étudié par Arendt, soit d'abord un « concept-limite » parce que c'est un régime qui se détruit lui-même en tant que régime en abolissant l'agir humain qui lui seul crée le politique (1998, 139). Ensuite, elle rappelle que les régimes totalitaires s'appuient sur *les lois de l'Histoire et de la nature* pour justifier leur entreprise de destruction des communautés et des vies humaines, tout comme l'impérialisme s'appuie sur le racisme pour justifier les formes de domination les plus abjectes. Ces lois internes permettent en retour à la violence totalitaire de devenir la *loi du mouvement* dans le régime. C'est finalement comme « expérience » singulière du politique que le totalitarisme se vit à l'échelle humaine, comme *vie dans la mort* – dans les camps de concentration et d'extermination – ou mieux comme acosmisme des plus tangibles qui trouve ses ancrages dans la désolation comme conséquence de la société de masse. Ces éléments sont fondamentaux pour une compréhension éclairée du lien entre cet ouvrage majeur et l'anthropologie politique qu'est *Condition de l'homme moderne* qui, sous cet angle analytique, retrace finalement les racines d'une telle dérive humanitaire et communautaire jusque dans les fondements de la vie démocratique.

Dans ses dispositifs de domination les plus efficaces et destructeurs, les camps, l'objectif du totalitarisme se résumait à la destruction de spontanéité humaine qui est en partie l'essence de l'action, pour une ultime réduction de l'humain à un « spécimen de l'animal humain » (Arendt 1951, 270). En somme, le totalitarisme visait la transformation de la nature humaine. Dans ces lieux de travail forcé, de torture et d'extermination de masse, toutes méthodes de domination visaient la manipulation du corps humain, « avec ses infinies possibilités de souffrir, de manière à lui faire détruire la personne humaine

aussi inexorablement que certaines maladies mentales d'origine organique » (*ibid.*, 268) – la mécanique même de la terreur selon Arendt, qui vise à détruire les hommes de l'intérieur en pénétrant jusqu'au domaine le plus privé de leur existence en communauté. La terreur, essence du totalitarisme, se trouve aussi à être la réalisation de sa loi interne, le mouvement de la nature et/ou de l'histoire qui rafle tout libre arbitre, toute spontanéité humaine pour mener à bien l'entreprise de transformation totale de l'homme. « Comme telle, la terreur cherche à *stabiliser* les hommes en vue de libérer les forces de la nature ou de l'histoire. C'est ce mouvement qui distingue dans le genre humain les ennemis contre lesquels libre cours est donné à la terreur » (*ibid.*, 289) – dans le cas nazi, le peuple juif; dans le cas stalinien, tout opposant politique. C'est précisément ce caractère sur lequel Martine Leibovici insiste; avant même de faire la guerre à la liberté, c'est *l'agir* comme socle du politique que le totalitarisme s'emploie à détruire. Ainsi, sans être violence à l'état pur, la terreur comme essence d'un régime utilise les instruments de la violence pour davantage qu'un conditionnement de l'action humaine, mais pour dénaturer l'homme dans ce qui le *fait* homme, soit sa capacité à agir, à engendrer un monde commun et à être libre parmi les autres.

1.3.1 De l'impérialisme au totalitarisme

Si la destruction du politique est en quelque sorte la finalité du totalitarisme, celle de l'impérialisme – du moins dans sa manifestation continentale européenne à laquelle Arendt s'attarde dans le deuxième tome des *Origines* – est *l'expansion infinie*. Il s'agit d'un « concept entièrement neuf dans les annales de la pensée et de l'action politique » selon Arendt parce qu'il n'implique pas *systématiquement* de pillages ou d'assimilation à long terme (1951, 23). C'est d'ailleurs ce principe qui guide le portrait que rend la philosophe des deux figures les plus représentatives de l'impérialisme britannique qu'ait connu le XIXe siècle, soit Cecil Rhodes et Lord Cromer, ainsi que de l'essence de la bureaucratie impériale, à laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre.

Un des arguments principaux du tome précédant celui sur le système totalitaire est justement que c'est l'impérialisme, par l'intermédiaire de la désintégration de l'État-nation qu'il a engendré, et aux côtés des germes déjà présents dans la société de masse, qui a

permis « l'essor » des mouvements et des gouvernements totalitaires qui ont marqué le XXe siècle (*ibid.*, 14). Comme le totalitarisme, l'impérialisme appuie ses visées expansionnistes sur certaines lois du mouvement et de l'histoire. Celles-ci confèrent aux peuples colonisateurs la légitimité d'user de la violence contre d'autres peuples et d'établir des gouvernements en faisant fi du principe de souveraineté. En s'appuyant sur des idéologies telles que le racisme qui justifient comme loi naturelle et historique l'occupation d'un territoire et la domination d'un peuple, combinée à l'expertise en gouvernance d'une bureaucratie bourgeoise toujours plus puissante (*ibid.*, 41), l'impérialisme peut d'ailleurs passer de sa forme « modérée » à une forme « totalitaire ». Selon Arendt, dans une logique argumentative qui sait se servir des héritages marxistes, c'est l'accumulation immense de pouvoir entre les mains d'une bourgeoisie métropolitaine qui permet à celle-ci d'utiliser la violence comme instrument de gouvernance. Représentée par une bureaucratie coloniale à l'extérieur de la métropole, cette classe exporte ces instruments – « police et armée » (*ibidem*) – dans les colonies. Le rôle de la bureaucratie coloniale illustre parfaitement pour l'auteur des *Origines* la relation entre pouvoir et violence dont les dangers inhérents sont explicités dans *SV* : lorsque ce ne sont que des « fonctionnaires de la violence » qui servent d'administrateurs des « lois », qui sont celles du capitalisme, la suite logique du concept d'expansion illimitée est la destruction des communautés humaines (*ibid.*, 42).

Le point ici n'est pas d'argumenter qu'Arendt fait la démonstration d'une cohésion parfaite entre les mécaniques internes de l'impérialisme et du totalitarisme, mais que le premier système peut prendre la forme du deuxième lorsque la relation entre pouvoir et violence s'actualisent conjointement pour devenir les « buts conscients » d'une politique expansionniste qui ne connaît aucune frontière (*ibidem*). Dès lors, la prémisse selon laquelle l'exercice de la violence mène tendanciellement à davantage de violence (*SV*) s'incarne tangiblement dans « un principe de destruction qui ne cessera lorsqu'il n'y aura plus rien à violenter » (Arendt 1951, 52). C'est la dynamique totalitaire à l'échelle planétaire; la violence s'assimile à ce « mouvement » sans fin qu'est la politique d'expansion, loi interne de l'impérialisme, mouvement à l'intérieur duquel chaque homme perd simultanément sa propre puissance, et inévitablement sa capacité d'action. « Ce régime [...] laisse [ainsi l'homme] dégradé, simple rouage de la machine à accumuler le pouvoir; libre à lui de se consoler avec de sublimes pensées sur le destin suprême de cette

machine, construite de telle sorte qu'elle puisse dévorer le globe en obéissant simplement à sa propre loi interne », conclue la philosophe juive (*ibid.*, 56). Ce que la philosophe décrit ici, c'est la situation de chaque individu dans un régime politique au sein duquel la violence fait loi et monde. Non seulement la violence dégrade-t-elle l'action, elle dégrade aussi l'homme en l'humain en le réduisant à un simple instrument au service de la destruction du politique. Totalitarisme et impérialisme sont deux régimes qui, bien que reposant sur certains dispositifs de domination distincts, partagent deux composantes essentielles à notre propos : leur loi interne peut prendre la forme d'une *violence en mouvement* dont les moyens et les fins en viennent à se confondre; et au centre de ce mouvement, c'est la capacité d'action de l'homme qui se retrouve au mieux « dégradée », dénaturée au point de n'être qu'au service de ce mouvement, au pire entièrement *annihilée* :

De l'âge moderne à la terreur totalitaire, un fil conducteur analogue : une séparation des hommes entame leurs relations les uns aux autres, les isole, et rend possible la mise en place d'un lien non relationnel, sans jeu entre les individus, carcan susceptible de les fixer en les entraînant dans un mouvement sans limite. (Leibovici 1998, 282)

Voici l'expérience du politique *contre* la politique de ces régimes violents qui se déchainent sur l'homme du XIXe au XXe siècles. C'est la désolation – « l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » (Arendt 1951, 306) – comme condition humaine de la société de masse qui contient les germes de la domination totale parce qu'elle brise le potentiel de pouvoir entre les hommes par le biais de l'action en concert. Cette expérience de déracinement extrême constitue aussi le point d'intersection entre ces deux régimes soulevé par Hannah Arendt dans *l'Impérialisme*. C'est d'abord du déclin de l'État-nation qui suit l'expansion tentaculaire des empires continentaux européens que se nourrit le déracinement propre à l'impérialisme. Ensuite, et de manière beaucoup plus violente, le racisme poursuit le processus de déracinement de l'homme colonisé. En tant qu'idéologie motrice de l'impérialisme, il engendre la forme la plus radicale d'apatridie selon Arendt, notamment en refusant à l'homme racialisé l'accès à l'égalité dans la pluralité :

Si, dans une communauté blanche, un Nègre est considéré comme nègre et uniquement comme tel, il perd, en même temps que son droit à l'égalité, cette liberté d'action spécifiquement humaine; tous ses actes sont alors interprétés comme les conséquences « nécessaires » de certaines qualités « nègres »; [...]

c'est bien ce qui arrive à ceux qui ont perdu toute qualité politique distincte et qui sont devenus des êtres humains, et rien que cela. Le grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation. (Arendt 1951, 305)

Alors qu'à l'intérieur des camps totalitaires, c'est la nature humaine qui est transformée, les outils de la violence impériale s'attaquent à « l'égalité » entre les hommes. Celle-ci est à la fois condition et conséquence de la capacité humaine à s'organiser et à construire un monde commun. L'égalité permet, au-delà des différences inhérentes au « strictement donné » (*ibidem*) naturel qui distingue les humains (critères phénotypiques, psychologiques, comportementaux) de rassembler. Dans un certain sens, Arendt fait état d'un même principe d'action pour les lois internes du totalitarisme et de l'impérialisme; si elles ont des fins différentes, elles visent toutes deux la réduction de certains hommes – tout opposant politique pour les régimes totalitaires; tout « étranger » de la race conquérante dans le cas des empires – à « un certain spécimen d'une espèce animale appelée homme » (*ibidem*). La différence fondamentale étant que l'impérialisme altère la capacité d'action en s'attaquant à la condition *d'apparition* – tout aussi centrale dans le déploiement de l'action – dans le domaine public, au lieu de cibler directement la *spontanéité* humaine comme le totalitarisme. Là se trouve un des plus formidables points de convergence *et* de divergence à exploiter entre la pensée arendtienne et celle de Frantz Fanon³⁰.

Lorsqu'un gouvernement de type impérialiste revêt un aspect totalitaire, c'est-à-dire qu'il fait usage des mêmes dispositifs de domination et qu'il se justifie à l'aide d'une loi interne visant désormais la destruction de peuples – des exemples auxquels Hannah Arendt s'attarde avec nettement moins de description que Frantz Fanon, pour se concentrer davantage sur les intersections entre idéologie raciale et bureaucratie – c'est plus que l'existence d'un monde commun qui est en jeu. En effet, le mouvement de la violence entraîne désormais avec lui la vie biologique, dans un stade où les lois du capitalisme sont elles-mêmes dépassées. C'est continuellement contre ces apogées de la violence, dont les racines se trouvent dans la société moderne, que la philosophe formule des mises en garde,

³⁰ Le concept de la spontanéité fera l'objet d'une analyse comparée dans le chapitre 3.

que ce soit dans *Les Origines, Condition de l'homme moderne* ou ses essais sur le mensonge et la violence. Arendt situe le point de bascule d'un régime politique dans les moments qui font état d'une soumission totale du principe de gouvernance à une loi interne destructrice. Cette loi devient alors une fin en soi et s'assimile à un processus d'accumulation de pouvoir qui nécessite un mouvement de violence perpétuel. En ce qui concerne notre propos, plus précisément la mise en dialogue de cette conception de l'impérialisme européen continental, dans lequel Arendt inclut la colonisation française de l'Algérie (1951, 25), avec celle de Frantz Fanon, deux éléments semblent fédérateurs. D'abord, le conditionnement de la capacité humaine à l'action dans sa fonction *d'apparition au monde* au sein d'un régime violent; ensuite, le double impact de la violence à la fois sur la vie politique et la vie biologique lorsque le régime s'imprègne d'un mode de fonctionnement ainsi que d'un principe de justification totalitaire. Alors qu'Arendt s'emploie dans *CHM* à marquer la distinction entre la *bios* et la *zoë*³¹ pour élever la vie politique que permet l'action au-dessus de la vie biologique que soutient le travail, les frontières entre les deux concepts se trouvent beaucoup plus poreuses dans le compte-rendu de l'expérience des camps d'extermination. Ultimement, nous observerons même plusieurs points de convergence avec le portrait de la vie colonisée que nous rend Fanon dans *Les Damnés de la terre*. Avant de présenter Fanon, il convient de donner un bref aperçu de l'expérience qui ne peut se raconter que par le prisme de « l'horreur » dans l'œuvre d'Arendt (Leibovici 1998, 159), celle de l'Holocauste et des camps nazis. Non seulement est-ce un incontournable de l'existence d'Arendt en tant que « femme juive », mais cette déformation de la vie humaine telle qu'elle était connue avant la Shoah eut une incidence directe sur sa théorie de l'action et sur la formulation de sa condition suprême, la natalité.

1.3.2 Les camps : où la natalité elle-même est exterminée

Les jours de notre mort de David Rousset était tout indiqué pour étudier le totalitarisme par « le prisme de l'horreur », le seul qui puisse saisir toute la démesure qui fut à l'œuvre durant la Deuxième Guerre mondiale pour Hannah Arendt. Publié en 1947, ce récit décrit « l'univers concentrationnaire » créé par l'état totalitaire nazi et sert de tremplin théorique

³¹ Pour définitions, voir note 10 à la page 8 du présent chapitre.

à la philosophe juive pour creuser les relations entre natalité et mortalité dans les camps. En effet, tout se passe d'un témoignage à l'autre « comme s'il y avait une possibilité de rendre permanent le processus de la mort lui-même et d'imposer un état où vie et mort soient également vidées de leur sens » (Arendt 1951, 251-252). À la suite de Rousset, et forte de sa propre expérience de l'Allemagne nazie, bien que brève et moins violente que bon nombre des membres de la diaspora juive, Hannah Arendt compare les camps aux Enfers de la mythologie grecque, tant le traitement des masses humaines rend l'image que les vies individuelles n'existent déjà plus une fois arrivées aux camps, « comme si elles étaient déjà mortes » avant d'être biologiquement éteintes (*ibid.*, 255). Difficile de ne pas créer le pont entre ce processus de mort permanent et le concept de « mort quotidienne » que Fanon formule une première fois dans son article *Le syndrome nord-africain* publié en 1952, avant d'être récupéré dans *Les Damnés de la terre* en 1961.

Leibovici, encore une fois, résume de manière éloquente le propos d'Arendt sur l'expérience des camps et ce qu'elle représente aussi pour une étude anthropologique de la condition humaine :

L'horreur est reculé devant une réalité exclusivement menaçante qui défait tous nos points de repères, même celui de la mort comme terme de la vie. Ordinairement la mort, terme de la vie, n'annule pas le fait que la vie a eu lieu, que l'individu est né. Nous sommes ici *hors de la vie et de la mort* : des hommes furent traités comme des *cadavres vivants*, comme s'ils n'étaient jamais nés, comme s'ils étaient déjà morts sans qu'ils le soient vraiment. Leur corps n'est plus pris en compte qu'en fonction de sa capacité de souffrir, pour rien, sans témoin ni postérité (1998, 159).

D'une part, Arendt décrit l'entreprise concentrationnaire comme projet de destruction de la personne morale. En anonymisant chaque mort et en réduisant chaque individu – en tant qu'homme parce que se particularisant dans un monde pluriel par sa capacité d'action – à son seul corps, les forces à l'œuvre dans les camps refusaient un sens à l'existence qui précède l'extermination. D'autre part, c'est la destruction des catégories de natalité et de mortalité mêmes par ce procédé de *corporalisation* extrême des hommes, en l'occurrence Juifs et autres groupes ciblés, pour une domination totale que visait le Nazisme. Parce que plus que de brouiller les frontières entre vie et mort pour imbriquer l'une dans l'autre, le totalitarisme à l'œuvre dans les camps en venait à refuser à ces cadavres vivants le fait même *d'être nés*, la « natalité » comme condition d'inscription de

l'action humaine. C'est dans cet angle analytique que ce régime politique – ou antipolitique – s'attaque aux racines mêmes de l'humain. Plus que des « spécimens » parmi d'autres de l'espèce humaine, la mécanique mortifère des camps nie que les humains qu'elle s'emploie à dominer ait jamais été capable d'action, et non simplement de la *réaction* vitale d'un corps en souffrance. D'abord en anéantissant la pluralité comme prémisses de l'action humaine pour que le monde commun n'existe plus, ensuite en renfonçant l'homme dans son donné strictement naturel, soumis aux plus simples règles de la nécessité, le mouvement totalitaire dénature la natalité. L'importance accordée à l'être-au-monde que l'action rend possible par rapport à la vie reproductive que le travail soutient, sombre en même temps que la spontanéité dans la forme paroxystique totalitaire : les « morts-vivants » ne sont plus des hommes au sens où ils ne sont plus *actionnels*, au sens où l'existence devient une « vie dans la mort » perpétuelle.

Alors que l'action chez Arendt s'affirme comme « le trait existentiel de l'être-ensemble d'une pluralité en acte » (Tassin 1999, 289), l'homme fait face au XXe siècle à de nouvelles formes de régimes qui brisent toutes les dimensions de l'action simultanément; ses conditions de natalité et de pluralité, ainsi que son caractère révélateur, liant et instituant : « L'action ne se laisse pas dissocier de l'existence puisqu'elle est le *mode d'être*, l'actualisation. Agir c'est exister. » reprend Étienne Tassin (*ibidem*) Mais c'est aussi ce même aphorisme dans le sens contraire que l'expérience du totalitarisme démontre, selon Arendt; exister au sens d'être-au-monde, c'est agir parce que c'est l'unique activité humaine qui permet de créer ce monde et d'y apparaître en même temps. C'est précisément pourquoi en détruisant la capacité d'action humaine, les régimes totalitaires et impériaux s'attaquent à toutes les dimensions de l'existence humaine (autant la *zôe* que le *bios politikos*). C'est là aussi que réside l'exemple le plus violent de toute la démesure de l'action. L'époque moderne a donné à voir des modes de gouvernance dans lesquels la violence s'assimile au mouvement du monde humain dans le but conscient – comme l'a démontré Arendt avec la cohérence des lois internes du totalitarisme et de l'impérialisme totalitaire – d'éteindre chez l'homme ce qui le rend capable d'action, concept que Frantz Fanon désigne comme *actionnalité* (PNMB).

Ce sont donc à partir de ces constats que nous entamons le dialogue, brièvement introduit à l'aide des analyses critiques récentes, entre les théories de l'action et de la

violence d'Hannah Arendt et Frantz Fanon. Quelles sont les dimensions politiques du colonialisme français en Algérie tel que dépeint et dénoncé par Fanon, et quels sont ses effets sur l'actionnalité des colonisés? Y-a-t-il certaines convergences entre les théories de la violence d'Arendt et de Fanon? Finalement, quelles avenues pour penser la libération et la liberté à partir de ce dialogue?

Chapitre 2 : Frantz Fanon et la violence totalisante *L'actionnalité dans un régime violent*

Les Damnés de la terre (DT) de Frantz Fanon présente un monde colonial dans lequel la vie du colonisé algérien est suspendue, un cadre spatio-temporel caractérisé par l'immobilisme des structures sociales ainsi qu'une « pseudopétrification » des corps (*DT*, 55) et des consciences colonisées. Lu comme un testament, *DT* rend compte de l'engagement de l'auteur pour une Algérie libre à travers une écriture de combat. C'est aussi envers un monde post-colonial et post-violent qu'est articulé cet engagement, et c'est cette plume qui a potentiellement fait de ce texte, et plus spécifiquement de son chapitre d'ouverture sur la violence décoloniale, le plus commenté et interprété de l'œuvre de Fanon, bien que ses premières réflexions sur la domination et l'aliénation remontent au début des années 1950. En outre, l'analyse de Lewis R. Gordon, Tracy Sharpley-Whiting et Renee White, dans *Fanon : A Critical Reader* définit cinq différentes formes de fanonisme s'échelonnant de 1960 à aujourd'hui pour tracer la continuité philosophique de l'œuvre complète, de *Peau noire, masques blancs (PNMB)*, en passant par *Sociologie d'une révolution (SR)* et les écrits psychiatriques et politiques du philosophe caribéen, jusqu'à la parution de son dernier ouvrage en 1961. L'ouvrage situe les racines de l'engagement révolutionnaire de Fanon d'une part dans sa pratique médicale; d'autre part dans son éducation en phénoménologie ainsi que son travail journalistique aux côtés du *Front de Libération Nationale d'Algérie (FLN)*.

Dans le même ordre d'idées, Reiland Rabaka, dans *Forms of Fanonism*, nous invite à lire ou relire Fanon comme "transdisciplinary social critical theorist" (2011, 6). Psychiatre, sociologue, philosophe humaniste, phénoménologue et révolutionnaire, c'est à travers la complémentarité de toutes ses vocations que s'exprime pour le plus vaste auditoire, et en réponse au plus grand nombre d'enjeux contemporains la pertinence intemporelle de la parole de Frantz Fanon. Si Rabaka travaille à partir de cette conception du personnage et de sa pensée, ce n'est pas exclusivement pour éviter les pièges de la « décadence disciplinaire »³², mais aussi pour rétablir la cohérence narrative, théorique et

³² Concept emprunté à Lewis Gordon qui caractérise toute forme de repli sur soi de disciplines sociales et scientifiques jusqu'à la réification complète de celle-ci en une ontologie qui ne dépasse jamais ses propres frontières. Voir Gordon, 2006: 109 : « une discipline par exemple peut être en déclin parce qu'elle ne réussit

pratique qui marque l'écriture de Fanon de ses premiers articles psychiatriques à 1961. C'est l'angle analytique que nous adoptons aussi pour rendre le portrait des dimensions sociales, structurelles et humaines de la violence propre au colonialisme telle qu'incarnée par le psychiatre martiniquais, ainsi que du conditionnement particulier qu'exerce cette forme de violence sur un spectre d'actions politiques aussi restreint que le sont les possibilités de mouvement en Algérie colonisée.

Il s'agira d'abord de bien poser la cohérence entre le racisme décrit dans *PNMB* et la violence coloniale dont la dialectique se retrouve au cœur de *DT*. En tant qu'instruments de domination sur lesquels repose le colonialisme, nous verrons que le racisme et la violence exercent un travail singulier sur le corps ainsi que sur l'actionnalité du colonisé, une condition loi d'être pleinement humaine. C'est ainsi en fonction de cette lecture de la violence coloniale que pourra être compris le mouvement dialectique qui lui est propre. C'est d'ailleurs en réaction à ce mouvement que s'actualise la praxis du colonisé : à ce sujet, l'interprétation du fanonisme d'Elsa Dorlin nous permettra d'introduire le dialogue entre la praxis de Fanon et l'action d'Arendt. Nous terminerons sur l'analyse d'un dispositif de gouvernance et de domination commun au totalitarisme et au colonialisme qui affecte lui aussi l'action et l'être-au-monde, soit la bureaucratie.

2.1 Actionnalité et *praxis* chez Fanon

Les catégories d'activités humaines dans l'œuvre de Fanon ne font sens que si on les définit à partir du contexte colonial, au contraire de celles d'Arendt qui se distinguent précisément par un cadre conceptuel détaché du réel. Il sera ici question de voir comment ce contexte, en particulier la pression exercée par le racisme et l'administration des espaces dans l'Algérie coloniale, définit l'actionnalité et la praxis dans la vision de Fanon :

La domination coloniale, avons-nous vu, déclenche et entretient un ensemble de comportements crispés et de refus de la part du colonisé. Il y a chez le colonisé un effort considérable à se tenir à l'écart du monde colonial, à ne pas donner prise à l'action du conquérant. [...] De toute évidence, le colonialisme bouleverse toutes les données de la société autochtone. C'est que le groupe dominant arrive avec ses valeurs et les impose avec une telle violence qu'elle

pas à prendre conscience du fait que ce déclin est possible. Il en va comme des empires; la présomption est que la discipline doit survivre à tout, y compris à ses propres objectifs. » Gordon conceptualise la décadence disciplinaire comme corrélatif à toute forme de « fétichisme méthodologique ».

accule à la défensive, voire à la clandestinité, la vie même du colonisé. Dans ces conditions, la domination coloniale dénature jusqu'aux relations qu'entretient le colonisé avec sa propre culture. (SR, 118)

L'essai *l'An v de la Révolution algérienne* reste, avec la collection d'articles psychiatriques et politiques qui renferment les expériences concrètes en tant que médecin, porte-parole du FLN de Fanon, relativement ignoré par ses commentateurs, bien qu'il crée habilement le pont entre la phénoménologie du racisme de *Peau noire, masques blancs* et la phénoménologie de la violence coloniale des *Damnés de la terre*. La condition d'(in)existence du Noir dans *PNMB* relève en premier lieu de l'impossibilité d'une reconnaissance entre lui et le Blanc³³, donc inévitablement entre lui et le monde qu'il habite puisque ce dernier est blanc : si le Noir est inexistant, nous dit Fanon, c'est parce qu'on lui refuse dès le premier regard l'accès au « monde humain, c'est-à-dire [un] monde de reconnaissances réciproques » (*PNMB*, 211), un monde où culture, langage et subjectivité ne sont pas imposées par l'Autre, le maître blanc. Tout comme le colonialisme français en Algérie « accule » l'autochtone au pied du mur en imposant des valeurs, une culture, un mode de vie par la force, la condition de l'homme noir est autant la résultante de sa

situation culturelle, [...] une constellation de données, une série de propositions qui, lentement, sournoisement, à la faveur des écrits, des journaux, de l'éducation, des livres scolaires, des affiches, du cinéma, de la radio, *pénètrent l'individu* – en constituant la vision du monde de la collectivité à laquelle il appartient. Aux Antilles, cette vision du monde est blanche parce qu'aucune expression noire n'existe (*ibid.*, 150).

Le racisme vécu par le Noir, par l'intermédiaire de la culture certes, mais à travers multiples autres canaux de « pénétration » – dont le langage est possiblement le plus probant dans l'étude de Fanon – « emmure » ce dernier à la fois dans son propre corps, et le « fixe » dans le regard des autres, dans le monde au sein duquel il occupe un espace sans y vivre (*ibid.*, 113, 115). Incapable de surpasser la nécessité d'une reconnaissance comme sujet, plus fondamentalement comme humain aux yeux du Blanc, et ne pouvant soutenir la lutte de la liberté, le Noir est définitivement « agi » (*ibid.*, 213)³⁴. « Amener l'homme à

³³ L'utilisation des majuscules pour les catégories identitaires « Noir » et « Blanc » est un choix éditorial visant à respecter celui de Fanon dans *PNMB*. Les deux catégories d'hommes sont toujours accompagnées d'une majuscule dans le texte original, et c'est pourquoi nous utilisons le même lexique.

³⁴ Cette impasse de l'expérience vécue est schématisée par la dialectique maître et esclave de la phénoménologie hégélienne par Fanon dans *Peau noire, masques blancs*. La dialectique, relation entre deux

être *actionnel* [...], telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir » (*ibid.*, 215) : l'actionnalité de l'homme noir dans un monde raciste se construit d'abord dans la prise de conscience que pour *être* au sens d'être parmi les autres, au monde, il doit dire « Non » à tout ce qui participe au « meurtre » de la condition humaine. Ensuite, c'est « l'agir » dans la lutte à la violence raciste qui permet à l'homme d'incarner le « Non », de se construire à la fois par réaction et action en s'engageant dans la lutte contre la violence originelle; la réaction et l'action sont les deux faces du visage de l'actionnalité.

2.1.1 De Peau noire, masques blancs aux Damnés de la Terre : du racisme au colonialisme, un même conditionnement de l'être-au-monde

Pourquoi partir de l'étude phénoménologique et psychiatrique du racisme dans *PNMB* avant de faire le portrait des dimensions sociales et politiques de la violence coloniale développées dans *Sociologie d'une révolution* et *Les Damnés de la terre*? Et pourquoi insister sur le caractère transdisciplinaire de la pensée fanonienne de la décolonisation? D'abord, il s'agit de partir de la même prémisse que fait Frantz Fanon dans le sillage de *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire (1950), soit l'idée que les pathologies attribuables au racisme et au colonialisme, ainsi que leurs effets sur l'expérience vécue et l'agir du Noir et du colonisé, sont intrinsèquement liés et se reproduisent l'un à travers l'autre. Reiland Rabaka, dans *Forms of Fanonisms*, situe le racisme en quelque sorte comme coefficient de violence et de déshumanisation entre le colonialisme et le capitalisme pour expliquer la continuité idéologique entre *PNMB* et l'analyse marxiste de *DT* (2011, 115). C'est en vertu d'un racisme qui « chosifie » et « objectifie »³⁵ le Noir, le

opposés qui reconnaît une co-constitution ou une co-dépendance, entre le Blanc et le Noir – ou tout sujet racisé – aboutit constamment à un cul-de-sac pour ce dernier parce que d'une part, une existence suppose une reconnaissance réciproque des hommes entre eux, et, d'autre part, le Noir n'est jamais reconnu comme homme par le Blanc qui est le maître dans la société raciste et coloniale. C'est dans la lutte pour la reconnaissance qu'un homme se fait sujet et peut atteindre la liberté, une lutte refusée d'entrée de jeu à l'homme racisé (*PNMB*, 212-213). C'est ce même refus qui prive l'homme racisé de son actionnalité puisqu'il ne peut exister parmi les autres en tant que soi; c'est dans ce sens que l'action possède une dimension similaire à celle d'Arendt puisqu'elle doit être agie dans le monde, donnée à voir aux autres pour réellement être action.

³⁵ Ma traduction, voir Rabaka, 2011 : 115.

Maghrébin ou autre non-Européen *avant* qu'il ne devienne le « colonisé » que le système colonial et capitaliste déshumanise ceux qu'il exploite.

Le colonialisme à l'œuvre en Algérie est un colonialisme « racial » (Rabaka 2011, 114) parce que c'est le racisme qui supporte la dimension psychosociale de la domination. Le racisme décrit dans *Peau noire, masques blancs* s'imisce dans toutes les composantes de la vie du Noir pour pénétrer son corps et sa personnalité, son rapport à l'Autre et au monde jusqu'à lui refuser toute forme d'existence désaliénée. « Le racisme colonial ne diffère pas des autres racismes », nous dit Fanon : partout, il refuse à celui qui le subit « la possibilité d'être un homme » (*PNMB*, 86). Comment? La différence que voit le psychiatre entre la condition du Noir dans la société française et la condition de tout autre colonisé est la formation de son rapport au monde par le biais d'un « schéma épidermique racial », à défaut de pouvoir se constituer à travers un simple « schéma corporel » (*ibid.*, 110)³⁶. Le Noir n'est pas un individu *actionnel* non simplement parce qu'il est prisonnier de son épiderme et qu'aucune relation n'est possible avec une subjectivité qui lui serait propre, mais aussi parce qu'il est étranger au mouvement de la société, à l'Histoire, et conséquemment au domaine politique, à ce qu'Hannah Arendt définirait comme « monde ». C'est le racisme qui refuse au Noir d'être en lui-même et, conséquemment, *d'être au monde* (Benthouami-Molino, 2014).

Établir la cohérence théorique entre cette phénoménologie du racisme (*PNMB*), l'expérience sociopolitique du colonialisme racial (*SR*) et cette phénoménologie de la violence coloniale qu'on retrouve dans *DT* permet d'entrevoir une trame narrative et philosophique des effets du racisme et du colonialisme qu'il génère (sur le corps, la psyché et l'expérience vécue de l'homme racialisé et colonisé) jusqu'au conditionnement de l'actionnalité qui renferme les potentiels de liberté et de création du monde au sens où

³⁶ Le concept de « schéma corporel » est attribué par Fanon à l'ouvrage *Phénoménologie de la perception* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Celui-ci suppose que les humains appréhendent le monde de plusieurs manières, mais qu'une des premières voies d'être-au-monde est l'expérience de notre corps propre dans l'espace, c'est-à-dire comment le premier occupe le deuxième, s'ouvre à lui et s'y déploie. Dans « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty », Lucia Angelino invite à comprendre le schéma corporel comme « ouverture à des buts, attitude envers les objets, fond d'une praxis » (2008, 170), une lecture qui met en lumière la pertinence de ce concept dans la philosophie de Fanon, ainsi que dans notre analyse qui place le corps au centre de sa conception de la praxis.

Arendt le théorise elle aussi. La transformation de la psyché qu'opère le racisme à l'endroit du Noir pour le confiner dans une « zone de non-être » (Fanon, 1951; Gordon, 2008) ne fait alors pas simplement écho aux multiples « amoindrissements actifs » (SR, 115) ou à la « pseudopétrification » (DT, 55) dont souffre le corps colonisé. Davantage, la pénétration de toutes les facettes du « moi » par le racisme est constitutive et inséparable de cet état de « mort à bout touchant [...] matérialisé par la famine endémique, le chômage, la morbidité importante, le complexe d'infériorité et l'absence de portes sur l'avenir » (SR, 115) qui définissent la société coloniale dans l'analyse de Fanon.

Lorsque Fanon écrit que dans la lutte, le colonisé « affronte enfin les seules forces qui lui contestaient son être, celles du colonialisme » (DT, 58), c'est un engagement similaire à celui décrit dans *Peau noire, masques blancs*, l'action pour retrouver l'actionnalité propre à tout humain qui se fait homme : « 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 » (*ibid.*, 59). Ainsi, la praxis est un engagement dans un réel qui n'est que violence dans une société coloniale. Mais elle est aussi action dans laquelle s'actualise perpétuellement l'actionnalité retrouvée de l'homme colonisé dans un mouvement dialectique entre destruction du système de violence et construction d'un homme nouveau. Parce que la domination coloniale s'exerce autant sur l'expérience politique et sociale de l'homme colonisé qu'elle pénètre, sous de multiples formes de violence, sa vie biologique pour créer ses propres pathologies, cette praxis que décrit Fanon prend tout autant racine dans *l'apparaître* que dans le *vivre*. Autrement dit, et c'est là un point d'achoppement majeur entre cette praxis et l'action arendtienne, celle-ci est autant réaction organique qu'action politique, et c'est une des raisons pour laquelle elle peut se rapprocher davantage de la catégorie du travail que de celle de l'action dans le lexique arendtien³⁷.

2.2 Dimensions sociales et politiques du colonialisme en Algérie : une approche biopolitique

Le philosophe Mathieu Renault, dont les héritages du fanonisme au sein de la pensée post-coloniale se retrouvent au centre de sa thèse doctorale, soutient qu'une lecture des *Damnés de la terre* par le prisme de la théorie foucauldienne du biopouvoir est possible si l'on

³⁷ Nous aborderons cette nuance dans le chapitre 3.

consent à ce que sa conception de la décolonisation comme « lutte politique (humaine) [...] n'est pas négation de la lutte vitale (animale) pour l'existence, mais qu'elle est cette même lutte *se faisant* lutte anthropogène » (2011, 259), c'est-à-dire par laquelle l'homme s'invente et crée un monde nouveau par le biais de ses actions. Une telle interprétation suggère alors une politique de la vie chez Fanon comme « biopolitique révolutionnaire » (*ibid.*, 260). Renault explique que dans la lutte décoloniale, la scission intérieure entre vie animale et vie humaine est contestée. C'est-à-dire que pour mener à bien ce combat pour la survie qu'est la décolonisation, la distinction faite entre la vie biologique, la *zōē*, et l'existence humaine, qui se rapproche du *bios politikos* chez Arendt, est momentanément abolie pour que les corps survivent avant toute projection dans le domaine politique. Il ne s'agit pas ici de présenter le pouvoir et la violence coloniale exclusivement sur le mode de médiation du biopouvoir. Notre intention est plutôt d'utiliser le cadre théorique foucauldien – en l'occurrence la théorie des disciplines et la biopolitique (1975; 1976) – en complément de la phénoménologie du racisme de Frantz Fanon pour jeter un autre éclairage sur les dimensions sociales et politiques de la violence coloniale en Algérie décrite dans *Sociologie d'une révolution* et *Les Damnés de la terre*.³⁸

2.2.1 Gestion des espaces et compression des corps

« La thèse qui veut que se modifient les hommes dans le même moment où ils modifient le monde, n'aura jamais été aussi manifeste qu'en Algérie » (*SR*, 12), nous dit Fanon en introduction de son portrait sociologique de la colonie française en 1959. Il a été établi dans *PNMB* que les structures de dominations transforment le regard que l'homme racisé porte sur lui-même et ses semblables, autant que sur l'Autre et le monde qu'il habite. Dans *SR*, le philosophe confirme par la suite que le colonialisme racial accapare l'espace d'une telle manière qu'il conditionne la façon dont les corps s'y mouvront – ou plutôt dans lesquels ils resteront immobiles – pour transformer la relation dialectique entre l'être et son monde en affectant directement sa capacité de mouvement et d'action :

³⁸ C'est d'ailleurs un des angles analytiques que reprend Judith Butler dans son plus récent essai, *The Force of Non-Violence* (2020, Verso), lequel, par souci de concision, nous ne pouvons intégrer dans la présente lecture, mais qui reste hautement pertinent pour une étude socio-politique et phénoménologique de la violence et du racisme systémique.

Quand un colonisé entreprend une action contre l’opresseur, et quand cette oppression s’est exercée sous les formes de la violence exacerbée et continue comme en Algérie, il doit vaincre un nombre important d’interdits. La ville européenne n’est pas le prolongement de la ville autochtone. Les colonisateurs ne se sont pas installés au milieu des indigènes. Ils ont cerné la ville autochtone, ils ont organisé le siège. Toute sortie de la Kasbah d’Alger débouche chez l’ennemi. De même à Constantine, à Oran, à Blida, à Bône. Les villes indigènes sont, de façon concertée, prises dans l’étai du conquérant. Il faut avoir en mains les plans d’urbanismes d’une ville dans une colonie, avec en regard les appréciations de l’État-Major des forces d’occupation, pour se faire une idée de la rigueur avec laquelle est organisée l’immobilisation de la ville indigène, de l’agglomération autochtone. (SR, 34-35)

La réorganisation des espaces de vie de la colonie n’est certes pas au centre du propos de Fanon dans ses portraits de l’Algérie, mais sa description des techniques de « siège » et d’enfermement des corps au sein de zones délimitées – tactiques de combat de l’armée française en réponse à la guérilla du FLN décrites dans plusieurs articles de Fanon parus dans *El Moudjahid* – fait écho à d’autres études anthropologiques et sociologiques d’experts des régimes coloniaux occidentaux. Pensons notamment à l’étude de Timothy Mitchell sur l’empire britannique en Égypte. Dans *Colonizing Egypt* (1988), Mitchell étudie, entre autres formes de gouvernance et disciplines du colonialisme britannique, la méthode d’*enframing* qui consiste en une division précise des espaces colonisés en différentes unités, jusqu’à la reconfiguration même des maisons familiales à l’intérieur des villages, pour la mise en place d’un “regime of spatial confinement, discipline and supervision” (Mitchell 1988, 43). Bien que cette méthode de « conjuration de surfaces neutres » (*ibid.*, 44), une définition des territoires occupés qui repose sur la doctrine *terra nullius*³⁹, soit théorisée par l’anthropologue américain comme prémisse à « l’exposition » – ce qu’il nomme “world-as-exhibition”⁴⁰ (*ibid.*, 62) – des colonies britanniques plutôt qu’exclusivement comme technique de gestion des espaces et de disciplines des corps, l’*enframing* trouve son ancrage théorique dans les concepts de « clôture » et de

³⁹ Pour une étude plus approfondie des différentes utilisations du concept de *terra nullius* par les empires européens continentaux et de son inscription dans les régimes de droit international, voir Anthony Anghie, 2005 : *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*.

⁴⁰ Timothy Mitchell emprunte plusieurs éléments conceptuels à la théorie de l’Orientalisme d’Edward Said dans son analyse de l’exposition des colonies britanniques comme objet de pouvoir et de savoir.

« quadrillage » développés par Michel Foucault dans son ouvrage généalogique du système carcéral.

« Différentes de l'esclavage puisqu'elles ne se fondent pas sur un rapport d'appropriation des corps » (Foucault 1975, 161), les disciplines comme nouvelles « formules générales de domination » (*ibidem*) élaborées au tournant du XVIII^e siècle sont des méthodes de contrôle des espaces et des corps. Ces dernières ne se manifestent pas comme instruments de domination des empires occidentaux, du moins pas dans l'œuvre de Michel Foucault. "Foucault's analyses are focussed on France and northern Europe. Perhaps this focus has tended to obscure the colonizing nature of disciplinary power. Yet the panopticon, the model institution whose geometric order and generalised surveillance serve as a motif for this kind of power, was a colonial invention", écrit Mitchell (1988, 35) dans une réappropriation à la fois redevable et critique du modèle foucauldien du pouvoir qu'il est loin d'être le seul à adopter⁴¹. Si la discipline, telle qu'on la retrouve dans la conception architecturale des asiles et des prisons en Europe occidentale, sait justement « se dispenser de ce rapport coûteux et violent » (Foucault 1975, 161) que Fanon définit comme la médiation royale et l'essence du colonialisme, les deux formes de pouvoir exercent toutefois des effets similaires sur les corps⁴².

La discipline permet « un contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité » (Foucault 1975, 161). À défaut de l'utilité, c'est un rapport qui pourrait définir sans trop de détours la dialectique entre corps et monde que Frantz Fanon évoque dans ses deux récits de l'Algérie colonisée. En effet, « l'indigène est un être parqué » à qui la première chose que la machine coloniale apprend est de « rester à sa place, [de] ne pas dépasser les limites » d'un monde « compartimenté » (Fanon 1961, 53), *quadrillé* en de multiples zones au sein desquelles les capacités de mouvement et d'action sont sans cesse amoindries. Il est décrit dans *DT* le parcours du colonisé auparavant entamé dans *SR* :

⁴¹ Voir Butler, 2020 pour une utilisation critique du concept de biopouvoir.

⁴² Évidemment, beaucoup d'éléments conceptuels séparent Fanon et Foucault – pensons à leurs positions respectives sur la phénoménologie, ainsi que leurs conceptions de la liberté et de la souveraineté – mais nous choisissons de ne pas élaborer sur ces sujets puisqu'ils ne sont pas l'objet de notre dialogue.

« l’opresseur, dans sa zone, fait exister le mouvement, mouvement de domination, d’exploitation, de pillage. Dans l’autre zone, la chose colonisée lovée, pillée, alimente comme elle peut ce mouvement, qui va sans transition de la berge du territoire aux palais et aux docks de la ‘métropole’. Dans cette zone figée » (1961, 52), raconte Fanon, le corps immobile et la conscience « chosifiée » sont réduits à se cantonner dans l’espace qui leur est imposé comme zone habitable.

Ainsi, bien que le système colonial français ne compartimente pas explicitement les espaces dans une optique d’optimisation de la « docilité-utilité » des corps qui les occupent, Fanon illustre tout de même la correspondance entre cet exercice de compression et quadrillage et « les amoindrissements actifs » dont souffrent les corps colonisés confinés dans différentes « zones de non-être »⁴³. C’est d’ailleurs le cas de la femme algérienne dans l’essai *l’Algérie dévoilée* qui se présente comme l’illustration la plus probante des effets de la compartimentation sur les corps et l’actionnalité du colonisé.

En effet, la femme algérienne, qu’elle décide de se joindre à la « guerre totale » (SR, 30) que se livre la France et le FLN ou qu’elle tente de poursuivre la pâle imitation d’une vie précoloniale dans les douars, perd inévitablement « en aisance et en assurance » (*ibid.*, 31), surtout dans les villes où le colon se fait le plus insistant dans son entreprise de *dévoilement* : « Ayant à domestiquer des espaces restreints, son corps n’acquiert pas la mobilité normale en face d’un horizon illimité d’avenues, de trottoirs dépliés, de maisons, de voitures, de gens évités, heurtés... Cette vie relativement cloîtrée et aux déplacements connus, répertoriés et réglés, hypothèque gravement toute évolution immédiate » (*ibidem*). L’absence de liberté de mouvement, non au sens où chaque corps est physiquement prisonnier d’un espace qui l’empêche de bouger, mais comme résultante de la pression constante du colonialisme sur le *geste plein*, une capacité d’action spontanée, non intellectualisée en fonction d’un risque de *mort réelle* perpétuel, c’est ce que décrit Frantz Fanon dans *Sociologie d’une révolution* pour construire le cadre d’(in)existence du colon algérien.

⁴³ Voir Achille Mbembé, 2006. *Nécropolitiques*, 41-42 pour une analyse des liens entre la « spatialisation de l’occupation coloniale » et l’opération du pouvoir de mort (souveraineté) par le régime français en Algérie dans l’œuvre de Fanon.

Ce rapport entre la domination coloniale et l'administration des espaces, des corps et du mouvement est aussi ce qui différencie ce portrait du colonialisme de celui de Timothy Mitchell. Effectivement, bien qu'à partir de 1954, dont la date du 1^{er} novembre marque le début de la guerre d'indépendance algérienne, les stratégies de l'armée française prennent un tournant radicalement plus violent pour asphyxier définitivement le FLN et le peuple algérien, il n'est jamais question dans les écrits de Fanon, des articles parus dans *El Moudjahid* de 1957 à 1961 à ses deux derniers ouvrages publiés, d'une reconfiguration du territoire occupé comme en fait état Mitchell en Égypte.⁴⁴ Au contraire, les douars, « l'unité géographique et humaine » (*ÉAL* 1954-1955, 388) à l'intérieur de laquelle le Magrèbin musulman typique passe la majeure partie de son quotidien, constitue toujours l'espace de vie des algériens ruraux, paysans ou membres du *lumpenprolétariat* qui formeront la majorité de la classe révolutionnaire. La dichotomie entre les villes et la campagne gagne en rigidité, effet direct de la compartimentation de la vie qu'opère le régime colonial, mais les villages ne sont pas reconstruits dans une perspective d'exposition d'un nouvel Orient comme en Égypte ou en Inde (Mitchell 1988)⁴⁵.

C'est donc davantage pour conférer au colonialisme cette « perspective d'éternité » (*SR*, 35), ce pouvoir omnipotent sur chaque vie humaine qui se retrouve entre ses « mailles serrées » (*DT*, 55) que les espaces de vie sont comprimés jusqu'au confinement du colonisé au plus profond de son corps, de son énergie vitale dans ses muscles, seuls organes qui restent actifs et gardent la conscience partiellement éveillée. C'est pourquoi la phénoménologie sert de toile de fond analytique de *Peau noire, masques blancs* jusqu'aux

⁴⁴ Mitchell donne l'exemple de la maison Kabyle en Algérie pour illustrer sa théorie à l'aide de l'approche foucauldienne de la discipline. Par contre, *Colonizing Egypt* insiste sur la flexibilité des modèles britanniques de discipline pour une malléabilité des corps dans les espaces pour faciliter la docilité et l'utilité, rapport bien différent de la violence brute du colonialisme français décrit par Fanon.

⁴⁵ En fait, le douar s'avère pratique pour l'identification et le repérage de révolutionnaires du FLN pour l'occupant français, comme en témoigne le récit d'un rescapé d'une liquidation collective relayé par Fanon dans l'annexe *Guerre coloniale et troubles mentaux* dans *Les Damnés de la terre*. Le cas no°2 de la série des troubles mentaux de type réactionnel attribuables à un traumatisme de guerre raconte le pillage, la destruction et le massacre successif d'un douar complet à la suite d'une embuscade par l'armée française : « quelques heures après, un officier français arrive en hélicoptère et dit : 'Ce douar fait trop parler de lui; détruisez-le!' [...] L'officier donne l'ordre de rassembler les hommes restants et les fait conduire prêt d'un oued où le massacre commence. Vingt-neuf hommes sont tués à bout portant »; du groupe, le patient observé à l'hôpital psychiatrique où Frantz Fanon travaille réussit à s'enfuir (*DT*, 249). Au cours des semaines suivantes, celui-ci développera des pulsions d'homicides indifférenciées, « formes larvées d'épilepsie caractérisée par une agressivité globale presque toujours en érection » (*ibid.* 250).

Damnés de la terre. Comme approche méthodologique qui tente de révéler les liens entre ce qui apparaît à première vue comme séparé, elle permet de voir que la configuration spécifique de la violence coloniale en Algérie est essentielle à la compréhension de l'homme colonisé dans sa relation au monde, dans sa manière de l'habiter et *d'agir* sur lui. Ce que le colonialisme impose sur le territoire colonisé, toujours à travers cette violence fondatrice, de l'invasion brutale des villes par les forces de l'ordre (*DT*, 42) à l'importation de tactiques anti-insurrectionnelles de cloisonnement des espaces en « zones interdites » et « zones de concentration » (*ÉAL*, 1958)⁴⁶, contribue non seulement à réduire la capacité d'action du colonisé, mais aussi son espérance de vie. Peu d'études sont recensées à ce jour sur les techniques concentrationnaires de l'armée française. Fanon lui-même, outre ces quelques billets publiés dans *El Moudjahid*, en fit peu état, concentrant ses analyses et son engagement dans les milieux hospitaliers. Toutefois, les camps d'internement et de regroupement, gérés par l'armée ou la bureaucratie coloniales et où sévissait « une misère extrême, dont la surmortalité infantile reste l'indicateur le plus marquant » (Thénault 2005, 66) faisaient partie intégrante de la guerre anti-insurrectionnelle contre le FLN, et constituaient un autre lieu d'incarnation de la violence coloniale et des pathologies distinctes qu'elle générait. Ce que permettent de conclure ces recensements, c'est finalement que l'état de « mort à bout touchant » que Fanon diagnostique à l'expérience vécue du colonisé algérien ne désigne pas uniquement la paralysie du corps et l'esprit, mais une possibilité réelle et constante d'être tué ou laissé à la mort par le colon français.

2.2.2 « Énergétique » de la violence et « vie nue »

Comment cette interprétation du pouvoir disciplinaire nous amène-t-elle à lire la politique de la vie et l'organisation de la violence par le prisme de la biopolitique? D'abord, au travers d'une dialectique du pouvoir entre les espaces et les corps qui crée une certaine configuration de la violence coloniale. C'est la manière dont la violence structure la société colonisée qui construit une dichotomie apparente entre un immobilisme caractérisant le

⁴⁶ Dans l'article paru dans *El Moudjahid* en 1958 *Stratégie d'une armée aux abois*, Fanon décrit et critique la technique du « glacis ou *no man's land* » instauré par l'armée française aux frontières de la colonie, zone où le risque d'exécution à bout portant se décuple pour le colonisé algérien, ainsi que des zones délimitées pour le retranchement des insurgés semblables à des camps de concentration (*EAL*, 2018 : 598-602).

monde « indigène » et le mouvement qui ne semble prendre place que dans les extensions de la métropole. Lorsque Fanon insiste sur cette « pression inerte, passive et stérilisante de l'indigénat » observable dans la société colonisée, face au monde « civilisé » et dynamique qu'on retrouve dans la métropole (SR, 53), ce n'est jamais pour essentialiser l'Algérie précoloniale ou ce que pourrait être une Algérie libre, mais bien pour la comparer au mouvement observable dans la zone habitée par le colon, pour réitérer que c'est ce dernier qui a introduit cette apparence d'existence rythmée, vivante pour construire et faire apparaître le colonisé à ses propres yeux comme un *être plus mort que vif*. C'est aussi ce que Fanon veut dire lorsqu'il affirme que le colonialisme « veut que tout vienne de lui » (SR, 46), de la culture à l'Histoire des peuples dominés, jusqu'à la moindre apparence de vie et toute forme de mouvement. Ce que démontre Fanon de *Peau noire, masques blancs* jusqu'aux *Damnés*, c'est que l'être colonisé n'est pas non-actionnel par essence. C'est parce que le mouvement qui est introduit dans la société occupée par le colon n'est que cette violence coloniale qui garde simultanément le colonisé « à sa place », et réserve toute apparence de vitalité et d'évolution humaine au monde du colonisateur. Les dialectiques entre mouvement et immobilisme, entre vie et mort, entre colon et colonisé ne sont que les incarnations et lieux de reproduction du même continuum de la violence issue et générée par le colonialisme à laquelle le colonisé ne répond pas tout à fait par une contre-violence, mais en réaction par cette même violence « réorientée » (DT, 59).

La transposition de ce va-et-vient entre la violence « atmosphérique » (DT, 69) et le muscle du colonisé dans lequel elle se « sédimente » en une agressivité, dans la dialectique mouvement et immobilisme à l'intérieur des espaces et des corps, Mathieu Renault la nomme « l'énergétique de la violence » (2011, 228). « Énergétique » au sens premier où « la tension musculaire du colonisé, quoiqu'encore réflexe quasi-pathologique, n'en est pas moins déjà le signe d'une résistance vitale à la mort coloniale » (*ibid.*, 229) qui gruge corps et psyché en le maintenant immobile. Énergétique ensuite dans le sens d'une violence qui voyage entre les lieux de vie et les corps pour s'assimiler au mouvement qui rythment le quotidien. Énergétique, finalement, parce que dans cette violence, rien ne se perd, tout se transforme; l'analyse en termes chimiques de la violence du colonialisme permet de voir les résultats de son exercice perpétuel sur les corps comme « une préparation à l'action » (*ibidem*).

Ensuite, l'utilisation du cadre théorique foucauldien permet de traduire une politique coloniale de la vie qui ne se limite pas à tuer l'actionnalité de l'homme colonisé, mais qui maintient aussi l'existence à l'état de « vie nue », toujours selon Mathieu Renault (2011). Le concept de « vie nue » trouve ses premières racines dans l'essai *Critique de la violence* du philosophe allemand et collègue d'Hannah Arendt Walter Benjamin, écrit en 1921. Le terme fut récupéré par Giorgio Agamben dans son essai de 1997 *Homo Sacer : le pouvoir souverain*. Benjamin, dans ce texte maintes fois commenté et analysé, tente une typologie des violences à travers laquelle la vie humaine prend différentes formes. La violence « mythique », par exemple, se définit comme « une violence sanglante exercée au nom d'elle-même contre la vie simple » (1921, 96). La « vie simple » devient la « vie nue » chez Agamben pour illustrer un type d'existence soumise à un pouvoir souverain qui construit celle-ci comme « licitement tuable » à partir du moment où elle cesse d'être « politiquement pertinente » (Agamben 1997, 150). Dans l'analyse de Matthieu Renault, toutefois, c'est définitivement cet état de vivre défini de manière complexe par Benjamin qui résonne le plus avec la condition du colonisé. En effet, lorsque ce dernier affirme que « [l'homme] ne coïncide justement à aucun prix avec la vie de l'homme, aussi peu avec la simple vie qui est en lui qu'avec n'importe lequel de ses états et particularités, mieux encore : pas même avec le caractère unique de sa personne physique » (Benjamin 1921, 99), Renault y voit une traduction fidèle d'une expérience vécue réduite à la simple survie biologique, aux réflexes défensifs organiques du colonisé face à la violence coloniale, état à partir duquel toute forme d'action se fait obligatoirement « sous le signe » de la violence pour la transcender.

À noter que c'est aussi à la suite de la conceptualisation de la vie de réfugié par Hannah Arendt qu'Agamben théorise la « vie nue ». Dans l'essai *Nous autres, réfugiés*, la penseuse décrit la condition des exilés juifs durant la Seconde Guerre mondiale à titre d'exemple d'un « nouveau type d'êtres humains » (Arendt 1978, 6) définis par une forme extrême d'apatridie, une non-appartenance-au-monde directement née du racisme, de la violence totalitaire et de leur aboutissement dans l'entreprise d'extermination de masse. D'abord les « témoins et les victimes de terreurs bien plus atroces que la mort », les réfugiés furent forcés de se déraciner complètement et d'entamer avec un optimisme cruel une nouvelle

vie en terre inconnue (*ibid.*, 8). Par expériences « plus atroces que la mort », Arendt entend bien l'état de *mort vivante* attribuable à la torture, la dénutrition extrême, le travail forcé et le contact quotidien avec la mort de ses semblables; bref, à une violence extrême dont les marques persistent sur les corps et dans les esprits. Cet héritage, ainsi que l'expérience d'un antisémitisme endémique à l'époque, a des impacts qui dépassent la condition de réfugiés, toutefois. Les juifs entretiennent, selon Arendt, le « désir absurde d'être autres, de ne pas être juifs » pour échapper à toute la souffrance d'une telle identité et d'une telle mémoire collective (*ibid.*, 13). C'est bien le destin de « paria » que la philosophe juive décrit dans ce texte, en plus d'une condition humaine qui partage plusieurs éléments avec la condition de colonisé chez Fanon.

Dans *Les Damnés*, Fanon affirme que le colonisé veut « prendre la place » du colon (1961, 61), suite logique du rêve d'être Blanc que chérit le Noir dans *PNMB* (1952, 9). Plus qu'un parvenu, cependant, l'homme racisé et colonisé est acclimaté, soutient le psychiatre, à une « atmosphère de fin du monde » constante (*DT*, 78), à un contexte de violence dans lequel la mort perd sa qualité première, c'est-à-dire celle de *marquer un terme à la vie*. Le colonialisme est un « temps mort » (*ibid.*, 69) de l'histoire, de la culture et de l'homme pour la population colonisée, et les colonisés y sont parfaitement acclimatés; ils sont « de leur temps » (*ibid.*, 78). Si, encore une fois, Fanon et Arendt divergeaient sur le rôle de la violence dans l'action comme source de commencements, ils partageaient tous deux une sensibilité particulière pour des états d'existence caractérisés par une proximité avec la mort, le lieu de toutes fins⁴⁷.

2.2.3 *La vie-dans-la-mort*

« C'est comme *mort psychique* que Fanon va thématiquer l'(in)existence du colonisé », nous dit Mathieu Renault encore une fois (2011, 213), davantage que comme mort biologique.

⁴⁷ *Nous autres, réfugiés* comprend une réflexion sur le suicide faisant de plus en plus de victimes au sein de la diaspora juive au sortir de la Seconde Guerre mondiale, un phénomène qu'Arendt explique entre autres par la condition humaine qu'est celle du réfugié. Fanon discute peu de l'acte de suicide dans ses écrits, mais fait référence à certains comportements étudiés chez les colonisés comme des « conduite[s]-suicide » (*DT*, 63) et revient continuellement sur la banalisation de la mort à l'intérieur des colonies. Une discussion sur la thématique du suicide en relation aux conditions humaines décrites serait hautement pertinente; faute d'espace, nous nous concentrons sur l'action violente dont l'issue n'est pas automatiquement la mort, mais nous aborderons indirectement le sujet du suicide dans le chapitre 3 à l'aide du concept de « thanatoéthique » d'Elsa Dorlin.

Le corps colonisé est un corps « substantialisé », c'est-à-dire un « corps qui s'acharne à n'être que corps » (*ibid.*, 227; Fanon, 1953) pour survivre dans la lutte contre la mort que lui impose la violence coloniale. Le corps colonisé en est aussi un qui vit quotidiennement cette lutte en son sein, alors que la violence originelle – du colonisateur – et l'agressivité sédimentée dans les muscles qui résulte de son exercice s'affrontent au niveau organique. C'est pour cette même raison, la familiarité du muscle avec une violence que Fanon décrit comme *atmosphérique*, que le corps s'engagera dans la violence réactive comme le « fruit d'une *décision biologique* » et non originellement pour le droit à la liberté et l'indépendance (Renault 2011, 219)⁴⁸.

Cet état de mort quotidienne qui accule le corps à une posture de survie et qui conditionne toute forme d'action est aussi analysé par Lewis R. Gordon comme “a death-bound subjectivity” (Gordon 2008, 11). C'est en fait un type de subjectivité déterminée par une potentialité continue de la mort aux mains du colon. Cette forme « d'(in)existence » (Renault 2011), n'est donc pas seulement attribuable à l'exercice constant d'une violence qui soustrait toute forme d'humanité et d'être-au-monde au colonisé, mais à la possibilité *concrète* d'être « abattu d'emblée » du fait d'être un corps racisé et colonisé dans un système qui n'accorde aucune valeur à la vie qui l'habite. C'est une des conséquences directes du cloisonnement des espaces et de la compartimentation du monde dans le colonialisme : les « zones interdites » pour le colonisé représentent un risque réel pour sa vie, un risque qui vient doubler l'impact de la violence quotidienne sur son actionnalité. Ainsi, peu importe la lecture, l'homme colonisé entretient une relation d'une telle proximité avec la mort réelle que le moindre geste s'inscrivant dans un désir de libération se fait automatiquement pour la survie. Il ne suffit alors pas de réfléchir la violence dans la pensée de Fanon pour une herméneutique de la praxis : il faut positionner cette dernière dans et à partir de la « zone de non-être » qu'est le monde colonial. Zone de non-apparition radicale et de non-actionnalité pour Gordon (2007; 2008), zone en deçà du politique dans laquelle ne se revendique que le droit à la « vie nue, un droit du néant plutôt qu'un droit de l'homme » selon Matthieu Renault (2011, 221), l'existence du colonisé s'y inscrit pour

⁴⁸ Nous creuserons davantage la question du corps violenté et de la liberté dans le chapitre 3 par l'intermédiaire du travail d'Elsa Dorlin sur l'autodéfense.

flotter dans un état dépassant largement les dimensions d'une « mort sociale » (Butler 2014, 28); un état *de vie dans la mort*⁴⁹.

La force maniée par autrui est impérieuse sur l'âme comme la faim extrême, dès qu'elle consiste en un pouvoir perpétuel de vie et de mort. Et c'est un empire aussi froid, aussi dur que s'il était exercé par la matière inerte. L'homme qui se trouve partout le plus faible est au cœur des cités aussi seul, plus seul que ne peut l'être l'homme perdu au milieu d'un désert.

Ces mots de Simone Weil sur le pouvoir de la violence (1940, 9) résonnent particulièrement dans le contexte du colonialisme, ainsi que celui du monde totalitaire décrit par Arendt. Tout comme le colonialisme racial qui renvoie chaque homme au plus profond de lui-même, la pression du totalitarisme sur les hommes incite « une fuite suicidaire » loin de la réalité, c'est-à-dire une fuite des masses encore plus loin dans la désolation, un mouvement paradoxalement *aphasique* de chacun pour soi et contre soi : « Si l'on compare cette pratique à celle de la tyrannie, on dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le désert lui-même en mouvement, de déchaîner une tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la terre habitée » (Arendt 1951, 311). Ce moyen, c'est la violence totalitaire qui paralyse l'action précisément en détruisant la pluralité. Cette paralysie s'effectue aussi à l'aide d'un instrument de gouvernance qui occupe une importante fonction dans les régimes coloniaux, et auquel Arendt a dédié une partie de ses réflexions; la bureaucratie. La prochaine section abordera cet ensemble de pratiques administratives qui conditionne lui aussi l'action à l'aide de certaines formes de violence, et qui fut au premier plan de la transformation de la condition humaine étudiée par nos deux auteurs.

⁴⁹ À savoir si le concept de « vie nue » est celui qui peut adéquatement définir la condition du colonisé chez Fanon, voire même établir le pont entre cette dernière et la vie dans un contexte de terreur telle que vue par Arendt, nous approfondirons ces interrogations dans notre dernier chapitre, en faisant notamment un retour à *Critique de la violence* de Benjamin pour reprendre le dialogue entre les deux pensées qui le constituent.

2.3 Bureaucratie et violence : « dispositifs » de domination

Les sections précédentes ont permis d'établir plusieurs constats. En premier lieu, la mécanique de la violence dans un contexte colonial s'incarne dans une dialectique à la fois entre mouvement et immobilisme, vie et mort, corps colonisateurs et colonisés. Inévitablement, l'action humaine s'inscrit dans ces dialectiques, et plus largement dans cette violence qui est la médiation « royale » (*DT*, 83) de ce type de régime de domination. En deuxième lieu, différentes lectures nous ont permis de faire un rapprochement entre la biopolitique foucauldienne comme cadre analytique et la conception fanonienne de la violence et de l'agentivité. Bien que la violence prenne plus souvent qu'autrement une forme brute, soit un exercice constant sur le corps et l'esprit colonisé plaçant ce dernier dans un combat éternel pour la vie « en tant que *lutte contre la mort* » (Renault 2011, 217), elle se transpose aussi chez Fanon dans plusieurs sphères de la vie – sociale, culturelle, politique, économique, émotionnelle. Pour le philosophe médecin, il reste que la violence s'incarne et se décline de manière fondamentale dans les *corps* comme objets et sujets politiques. Finalement, la présentation des dimensions politiques et biologiques de la violence coloniale et du conditionnement qu'elle exerce sur l'action humaine a mis en lumière l'impossibilité de contourner le cadre phénoménologique qui sert de fil conducteur entre les ouvrages du psychiatre martiniquais, mais qui permet aussi d'instaurer et de renforcer le dialogue entre la pensée de ce dernier et celle d'Hannah Arendt.

Cette section s'attardera à un dispositif de gouvernance et de domination largement théorisé par la philosophe juive allemande, mais relativement laissé de côté par Frantz Fanon, soit la bureaucratie. Dispositif au sens défini par Giorgio Agamben, c'est-à-dire « tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, a la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'interpréter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants » (Agamben 2007, 31), la bureaucratie est analysée par Hannah Arendt dans le tome *Imperialism*, deuxième de *Origins of Totalitarianism (OT)* comme « device of political organization » et « principle of foreign domination » indissociable, dans le contexte colonial, de la race comme « principle of body politics » (Arendt 1951, 185). Dans le chapitre *Race and Bureaucracy (RB)*, Arendt s'attarde au régime boer en Afrique du Sud en tant qu'illustration éloquente de l'utilisation

de la race comme ancrage idéologique produisant la déshumanisation nécessaire au contrôle des corps colonisés pour une expansion infinie de l'empire britannique. C'est ici qu'est mise en lumière l'interrelation entre la bureaucratie et l'impérialisme, indissociable à son tour du racisme comme l'entendait aussi Fanon. Les deux plus grands bureaucrates que l'empire britannique ait eus à son service, Lord Cromer et Lord Cecil Rhodes, respectivement administrateur en chef de l'Égypte et premier ministre de la colonie du Cap en Afrique du Sud, représentent la figure type pour Arendt, et exemplifient le conditionnement qu'exercent ce dispositif et le racisme sur l'individu. L'analyse de la forme impériale de la bureaucratie⁵⁰ dans cet ouvrage illustre de manière éloquente la trame temporelle que dessine Arendt entre l'impérialisme continental européen et la montée du totalitarisme au XXe siècle si l'on procède à une étude comparative entre *RB* et ce qui reste possiblement son portrait du dispositif en contexte totalitaire le plus commenté, soit *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*⁵¹.

2.3.1 La forme impériale : le bureaucrate et « l'être-au-monde »

Le chapitre *RB* prend comme objet la colonie de peuplement des Boers, issus des provinces néerlandophones de l'Europe et qui seront au premier plan des tensions entre les divisions néerlandaise et britannique de la Compagnie des Indes orientales à partir du 19^e siècle afin de faire état des spécificités politiques et sociales d'une des étapes historiques les plus importantes dans la montée du totalitarisme, soit l'entreprise impériale des grandes puissances de l'Europe occidentale :

Of the two main political devices of imperialist rule, race was discovered in South Africa and bureaucracy in Algeria, Egypt, and India; the former was originally the barely conscious reaction to tribes of whose humanity European man was ashamed and frightened, whereas the latter was a consequence of that administration by which Europeans had tried to rule foreign peoples whom they

⁵⁰ Lorsque nous nous référerons aux propos d'Arendt sur la bureaucratie, nous utiliserons l'adjectif « impérial » puisque c'est celui qu'elle utilise dans le tome *L'Impérialisme*. Même si Fanon utilise le terme « colonial », ils font tous deux référence au même type de régime donc les deux termes peuvent s'interchanger.

⁵¹ Par souci de concision, la figure typique du bureaucrate qu'incarnait Adolf Eichmann dans le régime du Troisième Reich ne sera pas considérée ici, bien qu'elle s'avère incontournable pour comprendre le conditionnement d'un tel dispositif de gouvernance et de domination sur les hommes qui lui servent d'instruments.

felt to be hopelessly their inferiors and at the same time in need of their special protection. (Arendt 1951, 207)

Comme dispositif de domination, la bureaucratie fut effectivement exportée des métropoles européennes vers les colonies par la majorité des empires. Tout comme l'étude d'Arendt, le portrait de Timothy Mitchell de l'administration des colonies égyptiennes et indiennes par la bureaucratie britannique (1988 ; 2002) présente la gouvernance impériale comme une équipe « d'experts » dont la tâche consistait essentiellement à se saisir et à discipliner les territoires comme les corps "to colonise [them] and maintain a continuous presence" (Mitchell 1988, 95) pour la stabilisation de l'empire. Davantage qu'un modèle d'administration des espaces et des corps pour une domination totale de la colonie, la bureaucratie au service du colonialisme telle qu'étudiée par Arendt se définit comme "the organization of the great game of expansion in which every area was considered a stepping-stone to further involvements and every people an instrument for further conquest" (Arendt 1951, 186). Par "people", Arendt entendait autant la population colonisée que les colons, ce qui comprend évidemment les bureaucrates européens. À ces fins d'illustration, les hommes d'état Cromer et Rhodes étaient les figures tout désignées pour démontrer la cohésion parfaite entre l'homme et sa mission, voire une pénétration de la psychologie de l'humain par sa fonction jusqu'à la création d'une individualité altérée, un *être-au-monde* transformé par la mécanique de ce dispositif de domination.

En effet, la bureaucratie telle qu'observée par Arendt se singularise par le caractère intemporel de sa raison d'être : alors que chaque engrenage de la machine de destruction du régime nazi ne tenait qu'à une ambition, "always the same [...], to kill as many Jews as possible" (Arendt 1963, 71), les bureaucrates britanniques "only [...] obeyed the law of expansion, and the only proof of their 'lawfulness' was success [in consolidating] this system whose very essence is aimless process" (RB, 215-16). Dans les deux cas de figure, non seulement la fonction à laquelle s'identifiaient jusqu'à la dépersonnalisation les bureaucrates servait une entreprise sans fin, mais aussi une entreprise se poursuivant à travers des formes extrêmes de violence, l'usage de la force brute et la colonisation des corps et des esprits dans le cas impérial; le génocide sur la base du racisme et de la loi naturelle dans le cas totalitariste. Ainsi, plus qu'une dépersonnalisation, il est possible de suggérer qu'à travers le fonctionnement interne de la bureaucratie comme dispositif de

domination, les bureaucrates subissaient une forme de déshumanisation – pas en tout point similaire au type de déshumanisation sur lequel la violence qu'ils reconduisaient par décrets devait se fonder pour être justifiable (RB, 216), mais tout aussi indispensable à la mécanique de cette forme de gouvernance :

No matter what individual qualities or defects a man may have, once he has entered the maelstrom of an unending process of expansion, he will, as it were, cease to be what he was and obey the laws of the process, identify himself with anonymous forces that he is supposed to serve in order to keep the whole process in motion; he will think of himself as mere function, and eventually consider such functionality, such an incarnation of the dynamic trend, his highest possible achievement. (RB, 215)

Ce processus qu'on cherche à garder en mouvement, dans un contexte impérialiste, c'est bien la colonisation de chaque corps, chaque esprit, chaque pan de culture, de terre, et d'espace de vie pour maintenir une présence continue. C'est finalement pour assujettir l'homme colonisé à un pouvoir qui ne s'incarne plus uniquement dans des formes de violence physiques, visibles et aux instruments matériels, mais dans une pénétration continue de toutes les composantes de l'individu que la bureaucratie sert le colonialisme. Conséquemment, l'analyse d'Arendt permet le constat du travail de ce dispositif sur « l'actionnalité » de l'homme derrière le bureaucrate : celui qui, en tant qu'« instrument » de l'impérialisme peut désormais s'identifier aux « forces de l'histoire »⁵² (RB, 216) qui le portent et le conditionnent simultanément, met son humanité au service de la domination.

Frantz Fanon, de *Sociologie d'une révolution* aux *Damnés de la terre*, n'aborde presque jamais la bureaucratie coloniale française, bien que sa définition comme dispositif de domination ainsi que la relation intime qu'elle entretient avec le racisme sont franchement assumées. Lorsque Fanon discute du rôle des « intermédiaires » (DT, 42) ou des forces de l'ordre et de l'armée française dans les textes rassemblés dans *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, c'est de cette bureaucratie qu'il parle inévitablement, organe de pouvoir reliant la métropole à la colonie et assurant le maintien de sa domination, en plus d'une présence toujours plus totalisante en sol algérien. Les différentes incarnations du racisme en contexte colonial et leurs effets sur la psyché des colonisateurs se recourent de Fanon à Arendt,

⁵² Ma traduction.

notamment lorsque cette dernière définit le regard qu'entretenait les Boers à l'endroit de la population noire sud-africaine, "a touch of inhumanity among human beings who apparently were as much a part of nature as wild animals" (Arendt 1951, 194), qui n'est pas sans rappeler le lexique zoologique emprunté par les colons français à l'endroit des Maghrébins décrit dans *Les Damnés* (45). À la différence de l'étude de Timothy Mitchell qui affirme que l'appareil bureaucratique britannique en Inde et en Égypte ciblait spécifiquement les corps comme objets de discipline à l'intérieur des espaces colonisés, les organes de pouvoir intermédiaires en Algérie reconduisaient une violence brute quotidiennement pour garder les corps dans un état de mort latente⁵³.

Une mort psychique, mais une mort comme expérience vécue *dans et à partir* du corps. L'Algérien, en tant qu'homme actionnel – donc en tant qu'humain partageant un *être-au-monde* par le biais d'une reconnaissance réciproque avec ses semblables – meurt à l'intérieur de lui-même, confiné dans un corps et un environnement qui lui sont interdits d'habiter. Ainsi, que la violence comme instrument du pouvoir et comme mouvement qui rythme la vie à l'intérieur du régime colonial soit médiée par des bureaucrates, des militaires français, d'autres colonisés, voire le parti politique fondé pour l'indépendance dans les premières phases de la lutte de décolonisation (*DT*, 175), elle n'a qu'une visée : la mort quotidienne du colonisé dans toutes ses formes d'existence. C'est-à-dire, peu importe le dispositif instrumentalisé par le colonialisme, l'entreprise reste la même et possède le même caractère exponentiel, infini que diagnostique Hannah Arendt comme essence de la bureaucratie : une expansion toujours plus grande, une déshumanisation toujours plus pénétrante, une violence toujours plus *active*.

D'une part, donc, la dépersonnalisation déshumanisante qu'induit la bureaucratie sur le bureaucrate entraîne une dénaturation de la notion de responsabilité. Ce n'est pas seulement en face de la violence du régime totalitaire ou impérial que cette responsabilité s'efface,

⁵³ Les biopolitiques de Fanon et Mitchell diffèrent sur un point dans l'analyse de la violence médiée par la bureaucratie comme dispositif de pouvoir : alors que les formes de discipline coloniales en Égypte et en Inde cherchent certes "to work not only upon the exterior of the body but also from the 'inside out' – by shaping the individual mind", une forme « métaphysique » du pouvoir colonial qui tente de produire un *objet* à partir du colonisé (Mitchell 1988, 94) qui rappelle aussi bien le travail qu'effectue le même dispositif sur le bureaucrate dans la pensée d'Arendt, toutes les formes de violence exercées par la machine coloniale dans la théorie de Frantz Fanon visent ultimement le maintien dans la *mort* du colonisé.

mais en face de la violence *en soi*, la violence comme instrument de domination, comme force sur autrui qui peut détruire la vie. D'autre part, la bureaucratie comme dispositif procède à un exercice *diffus* de la violence dans le contexte de l'impérialisme, un exercice qui contribue directement au caractère « atmosphérique » que lui trouve Frantz Fanon dans le cas algérien. En produisant une certaine forme d'être-au-monde chez le bureaucrate, la bureaucratie coupe ceux qui ne deviennent qu'une simple fonction d'une expérience proprement humaine – humaine parce que *mondaine* – pour permettre à la violence de durer indéfiniment en suivant la loi de l'expansion. Les bureaucrates nazis servaient une entreprise de mort directe, et donc une forme de violence dont la durée était moindre. Les administrateurs coloniaux tels que les lords Cromer et Rhodes étaient au service de l'expansion de l'empire britannique, et donc d'une violence totalisante mais dont l'issue était essentiellement la conservation des corps colonisés dans un état latent pour contrer la résistance et maintenir la domination. Ces deux formes s'ancrent dans le racisme pour déshumaniser les sujets cibles et entretenir une déresponsabilisation des impacts de la violence sur les corps et les esprits, et dans les deux cas, le dispositif bureaucratique conditionne l'action de ceux qui le servent et de ceux qui le subissent. Dans la société coloniale, toutefois, la paralysie de l'action que diagnostique Arendt converge formidablement avec l'immobilisme que décrit Fanon, immobilisme qui détermine les premiers temps de l'agir révolutionnaire des colonisés, premiers temps qui se feront dans la violence.

2.3.2 Bureaucratie et paralysie de l'action

Dans *On Violence*, Hannah Arendt parachève, d'une certaine manière, ses réflexions sur la bureaucratie de *Origins of Totalitarianism* à *Eichmann in Jerusalem* en reliant explicitement ce « système » de gouvernance et de domination à la violence politique et à la capacité d'action humaine. Articulé en réponse aux métaphores organiques de l'action violente qu'elle reproche à Georges Sorel et Frantz Fanon, la philosophe consent une explication structurelle à la généralisation de la violence qu'elle observe dans son essai de 1970 : « plus la vie publique a tendance à se bureaucratiser et plus s'accroît la tentation du recours à la violence. [...] Dans un régime totalement bureaucratisé », nous dit Arendt en

faisant référence à « l'Occident », « on ne trouve plus personne [...] à qui soumettre de revendications, ou sur qui la pression du pouvoir peut avoir prise. » (*HC*, 968) C'est d'ailleurs une des raisons premières de la transformation de l'action dans la bureaucratie; la déresponsabilisation de chacun envers ses actes du fait de n'être qu'une simple fonction dans un processus irréversible. En outre, dans ce type de régime qui peut prendre la forme d'une « tyrannie sans tyran » (*ibidem*), c'est la « paralysie de l'action » (*ibid.*, 969) qui devient le principal danger guettant le monde des hommes. Sans toutefois rendre explicite le chemin partant de la bureaucratisation d'un système vers une inévitable « réduction du champ de l'action publique », Arendt affirme sans détour qu'en tant que forme de gouvernement, et d'autant plus en tant que dispositif de domination impériale, la bureaucratie prive les hommes de leur liberté politique en conditionnant leur pouvoir d'agir.

Encore une fois, c'est parce que la violence n'est pas un phénomène naturel qu'Arendt explique son cheminement dans certains régimes par la bureaucratie (*ibid.*, 970). Qu'elle soit individuelle ou collective, de forme actionnelle ou réactionnelle, il faut, pour la philosophe, la situer dans le domaine public et bien loin du domaine privé auquel appartient le corps et la vie biologique. Le spectre de la biopolitique demeure pertinent cependant, ne serait-ce que pour rétablir un dialogue avec Fanon, même à partir de la critique qu'elle formule à son endroit. D'abord, le rapport particulier qui s'établit entre le corps colonisé et la violence du colonialisme, rapport que la phénoménologie éclaire en premier lieu, et que la psychiatrie vient récupérer pour singulariser davantage la pensée de Fanon, est central dans le propos de *Sur la violence*. Impossible de faire l'économie de la biopolitique fanonienne qui permet de différencier certaines formes de vie comme le fait Arendt à son tour. Ensuite, c'est le double travail de la bureaucratie fondée sur le racisme comme idéologie décrite dans *Imperialism* qui s'impose comme intersection avec la pensée de Fanon. À l'intérieur des colonies britanniques, “lying under anybody's nose were many of the elements which gathered together could create a totalitarian government on the basis of racism” (*RB*, 221), affirme Arendt, alors que la forme bureaucratique fournissait les moyens nécessaires à la fin historique de l'impérialisme ancrée dans le racisme anti-noir comme toile de fond. C'est là un élément d'une importance capitale non seulement dans l'étude des régimes totalitaires, mais aussi de tout type de pouvoir reposant sur un

détachement de la valeur de certaines vies humaines. Ces sociétés qui sont racistes – elles le sont ou elles ne le sont pas, nous dit Fanon (1956, 129) – possèdent intrinsèquement le germe de la forme totalitaire, et si Fanon n'utilise jamais ce terme dans ses écrits, il ne cesse d'insister sur le caractère « totalisant » et mortifère du colonialisme racial, ce que certains commentateurs associent d'ailleurs sans détour à la catégorisation du colonialisme dans l'œil de Fanon comme régime totalitaire (Gibson 2003, 107).

Il ne suffit plus alors de concevoir la théorie de l'action chez Fanon comme une extension de sa phénoménologie du colonisé selon laquelle l'expérience vécue du corps, comme l'identité, est un produit direct de la violence comme unique médiation des relations humaines. L'action du colonisé n'est pas simplement conditionnée par la violence coloniale, elle n'a *que* le cadre de la violence dans lequel prendre forme. Si Fanon ne conceptualise pas outre-mesure l'action dans le contexte colonial, comme le fait Arendt dans l'*Humaine Condition*, ce n'est pas parce que le colonisé algérien ne possède aucune agentivité. Certes, prisonnier de la même dialectique mortifère qui garde le Noir étranger à toute possibilité d'actionnalité dans *Peau noire, masques blancs*, le colonisé possède une capacité d'action limitée, mais précisément parce que tout ce qui reste actif dans la société colonisée l'est *dans et par* la violence.

L'aboutissement de « la violence à l'état pur » (*DT*, 61), la « pétrification » des corps et des consciences pour une expérience vécue de mort quotidienne, est illustrée par Fanon tout au long des *Damnés de la terre* par l'énumération des multiples manifestations du manichéisme sur lequel se fonde la structure coloniale : dichotomie entre mouvement et immobilisme, entre vie et mort, et toujours entre colon et colonisé. Ce combat sur fronts multiples que se livrent les catégories entièrement créées par le colonialisme n'est que la prolongation de la lutte entre Blanc et Noir introduite dans *PNMB* sous la forme de la dialectique maître et esclave devant inévitablement aboutir à la reconnaissance réciproque qui seule pour conférer la vie à deux consciences. Dans *DT*, la dialectique hégélienne reste intacte, ou presque; le colonisé, cet être « plus mort que vif » (52) parce que condamné à l'inaction, s'engage dans la lutte de décolonisation pour sa vie contre le colon⁵⁴. Quitter la

⁵⁴ Nigel C. Gibson indique en fait que Fanon dépasse le cadre hégélien lorsqu'il propose une dialectique de la reconnaissance informée par le racisme qui fonde le cadre colonial. Si la reconnaissance réciproque reste

réalité colonisée revient alors à réorienter l'action vers une réhumanisation passant par la reconnaissance réciproque. Et si la contre-violence dans laquelle l'action du colonisé prendra sa place détient le pouvoir d'ultimement détruire les catégories qui fondent le cadre manichéen du colonialisme, il reste qu'il n'y a que deux voies qui s'offrent au colonisé dans les premiers temps de la décolonisation : un enracinement dans la mort, ou un retour en puissance à la vie.

2.4 Devenir actionnel

Il semblerait donc que tout effort de reconstruction de l'humain [...] après la complicité de l'humanisme avec le colonialisme, [doive] inclure une conception des humains comme étant ceux qui peuvent mourir avant que leur corps ne meure, ceux qui connaissent *la mort au cœur même de la vie*. Si les humains sont de ces êtres qui dépendent pour respirer, se mouvoir et vivre, de conditions sociales, c'est précisément au niveau *psycho-physique* que Fanon redéfinit l'humain. Il s'agit là d'une psyché qui est écrasée par l'inessentialité et *d'un corps restreint dans sa mobilité fondamentale* (Butler 2014, 28)⁵⁵.

Dans son analyse critique du rôle de la violence chez Jean-Paul Sartre et Frantz Fanon, Judith Butler cerne l'angle analytique du psychiatre; une approche « psycho-physique » qui effectue le pont philosophique entre *PNMB* et *DT*. Nous avons vu que le racisme emmure le Noir dans son corps et réduit son caractère actionnel; ensuite, que le colonialisme repose sur le racisme comme justification de la violence; que cette dernière comprime les corps colonisés dans l'espace; et finalement que des dispositifs de domination comme la bureaucratie récupèrent l'idéologie raciste pour conditionner et ultimement paralyser l'action. Jusqu'à présent, comme le réitère Butler, le corps reste passage obligé pour la compréhension des effets de la violence sur la praxis fanonienne. Il est central autant comme cible de la domination qu'en tant que lieu de reconstruction d'une nouvelle humanité.

l'élément central de la dialectique pour faire du Noir et du colonisé des sujets politiques, "the dialectic becomes motionless" dans une société raciste et coloniale : "without recognition, the individual remains focused on the Other as the theme of action" (2003, 33-34). Une dialectique « sans mouvement » n'est pas simplement une relation sans réciprocité, mais aussi sans *lutte*.

⁵⁵ Mon italique.

À la lumière de ces conclusions, donc, comment relire à présent l'appel à l'actionnalité formulé à la toute fin de *Peau noire, masques blancs* précisément comme introduction à la praxis du colonisé conceptualisée dans *Les Damnés de la terre*? L'essai *Se défendre, une philosophie de la violence* d'Elsa Dorlin (2017) présente une réappropriation de la praxis violente chez Fanon en mobilisant aussi la phénoménologie et la pensée foucauldienne. La notion d'*autodéfense* chez Dorlin peut centraliser, d'une certaine manière, les différentes analyses vues jusqu'à présent pour donner à voir une praxis héritée du fanonisme, mais aussi applicable à d'autres contextes contemporains de violence. De plus, c'est une lecture qui donne elle aussi au corps une dimension politique, une fonction dans la lutte de libération qui, tout en empruntant à la biopolitique de Fanon, réitère inévitablement le fossé philosophique entre celle-ci et la pensée d'Arendt au sein de laquelle le « corps politique » est presque un lieu impossible.

2.4.1 Violence instrumentale : convergence entre Arendt et Fanon

Alice Cherki, dans son *Portrait*, nous indique que si Fanon pense l'actionnalité dans les *Damnés de la terre* en introduisant cette fois-ci le « corps en mouvement », il rend aussi inséparable de l'acte « l'intentionnalité » : « Fanon considère que l'intention de l'acte, le mouvement vers cet acte vaut autant que le résultat pour advenir comme sujet libre » (2000, 263). C'est là une divergence marquée entre lui et Arendt, qui s'oppose radicalement à considérer l'intention dans l'action. De multiples commentateurs ont réhabilité, avant et à la suite de la critique d'Arendt, Fanon comme penseur et non apologiste de la violence⁵⁶; toutefois, d'autres analyses se sont concentrées sur le type de violence décoloniale que le psychiatre a pensé, et la relation entre celle-ci et la notion d'intentionnalité pour offrir une interprétation qui se rapproche davantage de la violence comme « élan vital » qu'Arendt abhorre. Parmi ceux-ci, Neil Roberts dans *Fanon, Sartre, Violence and Freedom* attribue une valeur autre qu'instrumentale ce qu'il qualifie de “tragic revolutionary violence” du colonisé (2004, 142) : celle-ci posséderait une valeur intrinsèque dans un cadre analytique inspiré du concept de « violence divine » de Walter Benjamin (1921), et en opposition

⁵⁶ Lewis Gordon, 1995, 2007, 2008; Nigel C. Gibson, 2003; Reiland Rabbaka, 2011; Jean Khalfa, 2018; Achille Mbembé 2006, 2007.

directe à la conception purement instrumentaliste d'Hannah Arendt. Selon Roberts, la majorité des critiques de Fanon positionnent la contre-violence du colonisé dans *Les Damnés de la terre* sur un continuum moyen/fin parce qu'ils ne prennent pas en considération l'insistance du psychiatre sur les affectations psychologiques dont le colonisé souffre dû à cette violence totalisante (2004, 151). Lorsque la déformation qu'opère la violence coloniale sur la psyché du colonisé est prise en compte, c'est à l'aide du concept de violence intrinsèque – donc une violence qui possède une valeur en soi et qui dépasse le cadre instrumental de l'action – qu'on peut alors mieux expliquer la conception fanonienne de la violence comme passage obligé de la praxis décoloniale. Autrement dit, Fanon suggérerait une philosophie de la violence qui n'a pas besoin d'objet, et conséquemment de justification parce que celle-ci est *intrinsèque* à la condition de vie du colonisé.

À la lumière du cadre théorique que nous proposons pour repenser la praxis chez Fanon, il nous apparaît fondamental de poser définitivement le recours à la violence comme *instrumental*, bien que partant d'une pulsion biologique, d'un réflexe de survie. La violence originelle, celle du colonialisme, en visant par son exercice continu la déshumanisation du colonisé ainsi que sa mort psychique, procède par le fait même au maintien du régime en place. Même si elle constitue donc le mouvement dans lequel s'inscrit toute action, ainsi que la dialectique dans laquelle s'inscrit toute relation d'homme à homme dans un contexte colonial, cette violence originelle n'est pas au service de la même fin et n'a donc pas la même intentionnalité que la contre-violence. La première a pour objet la mort; la seconde, le retour à la vie. Autrement dit, la contre-violence du colonisé se distingue ultimement de la violence originelle *dans et par* la praxis qui entretient comme fin la vie. C'est ainsi qu'on peut concevoir que le colonisé ne devient pas actionnel pour le maintien de la violence, mais par pulsion vitale pour s'extraire de l'état de mort qu'est le système colonial. "Those lacking subjectivity perform violence in order to gain agency", écrit Roberts (2004, 144): or, avant même de penser une forme de subjectivité, Fanon réfléchit l'actionnalité dans la violence en tant que passage d'une « zone de non-être » (*PNMB*; Gordon, 2008) à une zone d'être. "It is solely by risking life that freedom is obtained [...]. Without such a risk in the slave's struggle against the master, there can be no genuine recognition, independence or freedom", rappelle Nigel Gibson pour tracer à nouveau la linéarité entre le combat du Noir

pour la reconnaissance dans *PNMB* et la décolonisation comme lutte pour la vie dans *DT* (2003, 38). En opposition à la lecture de Roberts, Gibson écrit : “the process might be violent, but violence does not exhaust the process” (*ibid.*, 117) précisément parce que la contre-violence décoloniale vise la réhumanisation et le retour à la vie du colonisé par la destruction de la structure de violence existante (*ibid.*, 115). La praxis violente est toutefois un acte de libération pour les deux commentateurs (*ibidem*), praxis qui s’effectue en premier lieu comme retour en puissance au corps, passage crucial dans la conceptualisation de l’autodéfense par la philosophe Elsa Dorlin.

2.4.2 *La praxis en deux temps : retour au corps et agir*

Se défendre : une philosophie de la violence d’Elsa Dorlin présente une généalogie de plusieurs formes de violence exercées sur les corps, les subjectivités et les communautés marginalisées (les Noirs Américains, les femmes blanches et racisées, les Juifs et autres) du Moyen-Âge jusqu’à aujourd’hui pour offrir une phénoménologie de la violence. Elsa Dorlin s’inspire directement des théories fanoniennes de la violence et de l’action pour conceptualiser l’expérience vécue de certains sujets, racisés, sexualisés et marginalisés au sein d’une société résolument patriarcale, raciste et capitaliste comme existences « à mains nues », des « corps acculés à des tactiques défensives » (Dorlin 2017, 16) contre l’État, contre les hommes, ultimement contre toutes les violences quotidiennes et sporadiques. Les fondements du recours à une contre-violence restent les mêmes dans les deux cadres analytiques : certains régimes, du capitalisme raciste et patriarcal au colonialisme, sont fondés et se reproduisent sur et dans la violence, confinant certains corps marginalisés d’entrée de jeu à un mode de vie – de survie – *autodéfensif*. « [Le] passage à la violence défensive n’a d’autre enjeu que la vie : ne pas être abattu.e d’emblée. La violence physique est pensée ici en tant que nécessité vitale, en tant que praxis de résistance », synthétise Dorlin (2017, 17-18), nous offrant une relecture des *Damnés de la terre* qui se rapproche toujours davantage de la place et la fonction du corps dans l’œuvre de Fanon.

Les prémisses sociales et politiques du « passage à la violence défensive » par le corps violenté comme le conceptualise Elsa Dorlin sont sensiblement les mêmes que celles présentées par Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* : le corps racisé ou féminisé dans *Se défendre* existe dans le même état « d’impuissance radicale » (*ibid.*, 19) que nourrissent

les violences systémiques, un état psychique de « mort quotidienne ». Dans ce schéma, on retrouve, sous le label d'un « tonus révolutionnaire » (Dorlin 2020), la même tension perpétuelle des muscles qui permettront au sujet d'avoir finalement recours à l'autodéfense, la mise en pratique d'une « éthique martiale de soi » (Dorlin 2017, 17) pour un retour à son corps comme instrument de lutte. Mais pourquoi un retour au « muscle » pour théoriser la violence comme « dispositif défensif » utilisé par des groupes marginalisés et opprimés par cette même violence? En premier lieu parce que, tout comme le racisme subi par le Noir réduit toute individualité au simple épiderme; tout comme le colonialisme déshumanise l'Algérien jusqu'à l'animal ou à la catégorie sociale qu'il est à l'intérieur du régime; les individus au centre de l'analyse de Dorlin ne sont pas des sujets. « L'autodéfense n'a [...] pas de sujet » (*ibidem*) autre que la pulsion de vie surgissant d'un corps habité par une violence qui ne quitte jamais le muscle. En tant que mort psychique et inexistence politique, le système colonial dans l'œuvre de Fanon compresse tout ce qui subsiste d'énergie vitale dans les muscles qui permettent au corps de rester debout dans une attente de la mort réelle. Le corps colonisé est en posture d'autodéfense du simple fait qu'il est condamné à se mouvoir dans une violence éternelle dont il est la cible. Il s'agit d'une violence totalisante qui maintient les dominés dans un état latent, juste assez en vie pour assurer la reproduction du colonialisme, juste assez morts pour étouffer toute perspective de riposte contre celui-ci.

En deuxième lieu, c'est à partir du muscle que se « déploiera » à son tour l'action dans la violence en et comme mouvement dans le régime colonial, une étape qu'Elsa Dorlin définit comme le passage à la violence défensive :

Il ne sera [...] jamais question de distiller la réalité pour en extraire l'efficace d'un geste (immobiliser, blesser, tuer...), mais, au contraire, de s'enfoncer dans la trame de la réalité sociale de la violence pour y entraîner un corps qui est déjà traversé par la violence, pour y déployer un muscle familiarisé à la violence mais qui n'a fondamentalement jamais été éduqué et socialisé à s'entraîner à la violence, à *l'agir* (2017, 199).

Cette intégration de la violence « en train de se réorienter » (*DT*, 59), c'est précisément la praxis qui ne se thématise à présent qu'à partir du muscle, comme dernière pulsion vitale d'un corps momifié mais actif avant d'être *actionnel*, c'est-à-dire uni à l'âme et à la conscience et sujet à la liberté. La libération que laisse entrevoir la praxis violente

se réfléchit, lorsqu'on adopte la perspective de l'autodéfense, du muscle vers une actionnalité complète, une puissance d'agir retrouvée qui permet alors à l'humain de devenir *homme* au sens où Fanon et Arendt l'entendent. C'est finalement dans ce passage à la violence défensive que se comprend le mieux le concept de *thanatoéthique* de Dorlin sur lequel nous effectuerons un retour dans le dernier chapitre pour revisiter la dualité entre natalité et mortalité comme point de rencontre entre Frantz Fanon et Hannah Arendt.

Chapitre 3 : Dialogue sur l'action, la violence et la liberté *Quels potentiels libérateurs de l'agir dans la violence?*

3.1 Synthèse

En récapitulatif, l'action chez Hannah Arendt est d'abord l'activité humaine par excellence qui permet la création d'un monde par son exercice constant de l'action qui porte le commencement. Elle est ensuite fondamentalement a-téléologique en ce qu'elle ne peut jamais s'actualiser en fonction d'une fin pré-définie; puisqu'elle porte le commencement, elle est imprévisible et non-instrumentale, l'action *est* sa propre fin. Conséquemment, elle s'inscrit dans la natalité de l'homme et du monde, bien qu'elle puisse comprendre en son sein les germes de sa propre destruction en vertu de cette même imprévisibilité, ainsi que d'une démesure qui lui est inhérente. Finalement, Arendt s'emploie à démontrer, de *Condition de l'homme moderne* à *Sur la violence*, qu'action et violence s'opposent dans leur forme et leur fonction : la première crée, lie et institue; la seconde détruit et défait les liens plus souvent qu'autrement.

Dans les *Damnés de la terre*, Frantz Fanon positionne d'abord sa praxis dans un contexte de lutte pour la vie et pour la destruction d'un monde politique inhumain. C'est une praxis avec une fin morale précise, dans un contexte temporalisé qu'il a lui-même expérimenté, ce qui lui permet de présenter un mode d'agir corporalisé, toujours incarné. C'est d'ailleurs une des plus franches distinctions avec l'action chez Arendt, qui exclut le corps, l'intentionnalité derrière l'acte, et plus souvent qu'autrement toute forme de subjectivité. Ensuite, c'est une praxis qui prend la forme du régime politique dans lequel et contre lequel elle s'actualise, un monde violent. C'est toutefois pour défaire ce monde, pour que le colonisé puisse se refaire homme que la praxis prend cette forme : pour la vie, contre la mort, dans la violence. Parce que l'action du colonisé se pense à partir du corps qui emmagasine les violences, la praxis fanonienne dans *DT* peut se lire en effet comme « élan vital ». Cette pulsion de vie situe les origines de l'exercice de la violence dans le muscle avant d'être politique. Pour Arendt, toute forme d'élan vital ne fait sens que dans l'activité du travail, et l'amalgame que créé Fanon entre le concept de Bergson et sa définition de la praxis révolutionnaire apparaîtrait comme dangereuse aux yeux de la penseuse allemande.

A priori, ces deux conceptions de l'activité humaine semblent en tous points opposées, tant dans leur processus que dans leurs objectifs, plus fondamentalement dans leur relation à la violence. Une comparaison plus systématique nous amènera toutefois à dégager certaines nuances qui viennent complexifier la conception d'une praxis dans un monde violent pour enrichir davantage le dialogue entre ces deux penseurs. En premier lieu, la continuation de la discussion sur la violence à l'aide du concept de « violence divine » de Walter Benjamin⁵⁷ permettra un rapprochement entre eux; en deuxième lieu, c'est le débat sur la forme et le pouvoir de la praxis qui approfondira la critique arendtienne envers le modèle fanonien au travers d'une discussion sur leur rapport au marxisme; finalement, c'est sur la liberté qu'aboutira notre dialogue pour révéler un autre écart majeur entre Arendt et Fanon. Dans cette dernière section, nous mobiliserons le concept de « thanatoéthique » d'Elsa Dorlin, pour ouvrir sur la relation entre action, violence, natalité, mort et liberté en guise de conclusion.

3.2 De la violence : finale, divine, décoloniale

Nous avons établi avec Arendt que la violence ne peut jamais se penser sur le mode pratique. Jonathan Finlay, dans une autre analyse comparative entre la politologue juive et le psychiatre martiniquais, reprend le rapprochement entre Arendt et Walter Benjamin ainsi qu'entre Fanon et Georges Sorel pour creuser la notion de violence « libératrice ». Dans *Hannah Arendt's Critique of Violence* (2009), Finlay reprend la division que fait Arendt dans *Sur la révolution* entre les contextes politiques de révolution et de libération qui peuvent laisser place à deux formes de violence différentes. C'est à partir de ces deux catégories qu'il crée le pont entre la violence en contexte de libération et le concept de « violence divine » chez Walter Benjamin :

In destroying the old law in its complicit relationship with violence, *truly liberating violence makes way for a new kind of non-coercive order that is beginning or has already begun within*. For Arendt, like Benjamin, violence becomes problematic and threatens to vitiate any attempt at a true new beginning as soon as it tries to do anything positive, to create, to shape, to posit new conceptions of justice, to constitute or posit new laws. [...] Its action is *purely*

⁵⁷ Concept introduit et développé dans *Critique de la violence*, écrit en 1921.

negative and immediate: its purpose is to annihilate, not to discipline (Finlay, 2009: 40)⁵⁸.

La violence finale d'Arendt, qui peut se comparer à la violence « divine » de Benjamin ou encore à ce qu'il entend comme *pure means*, en est une qui, contrairement à une violence révolutionnaire, n'institue et ne fonde rien. Celle-ci marque plutôt la fin d'un ordre précis, d'un régime de loi pour permettre la naissance d'un monde nouveau en libérant le présent de la violence. C'est pourquoi Finlay la compare à la violence finale de Benjamin, qui n'est que pur moyen de dissolution et qui ne peut entretenir de fin en soi. C'est à cet endroit que peut se trouver un premier point de convergence entre la violence arendtienne et la violence fanonienne, à savoir dans l'assomption que c'est justement une violence anti-praxique, dont la fin n'est pas en elle-même, donc purement instrumentale et soluble dans un monde post-violent. C'est d'ailleurs l'un des plus grands dangers pour Fanon, qui se gardait de profaner sa vision de la praxis en justifiant toute forme de violence « pathologique » qui participerait à une « substantification » des consciences pour corrompre une société décolonisée (Khalifa 2018).

Reste toutefois cette problématique pour Arendt, soit la conceptualisation de l'action violente par Fanon comme « élan vital ». Bien que le concept soit originellement attribuable au philosophe Henri Bergson, Fanon l'intègre à sa praxis à la suite de l'usage qu'en fait le penseur marxiste Georges Sorel. Plusieurs métaphores organiques dans *Les Damnés de la terre* font en effet écho au schéma sorélien de la violence prolétarienne, dans lequel celle-ci doit surgir du corps de la masse pour abattre le régime capitaliste et donc se dissocier de toute forme de violence légitimée⁵⁹. Ces dernières sont hautement problématiques, nous l'avons vu, pour l'auteur de *l'Humaine Condition*. En effet, aucune association entre la vie, la naissance, la création d'un côté, et la violence de l'autre n'est possible si l'on veut imaginer une politique qui vise le monde commun entre les hommes. Toutefois, Finlay soutient que “for Sorel, as for Benjamin and Arendt, the problem of revolutionary *violence* is one of envisaging a moment of force that could disable and dismantle the old without reintroducing a corrupting element into the new” (2009, 41). Se

⁵⁸ Mes emphases. À noter, tel qu'indiqué dans la note 26 en bas de la page 29, que bien que Jonathan Finlay défende l'idée d'une violence « libératrice » autant chez Benjamin que chez Arendt, nous préférons l'usage du terme « finale » pour respecter le radicalisme avec lequel Arendt sépare violence et liberté.

⁵⁹ Voir Georges Sorel 1908, *Réflexions sur la violence*.

dégage ainsi comme vision partagée entre les quatre penseurs concernés, une violence qui *doit* rester problématique, qu'on ne doit jamais naturaliser, et contre laquelle toutes les forces de l'homme doivent être déployées même lorsqu'il en fait usage. C'est pourquoi Benjamin insiste autant sur la pureté instrumentale de la violence divine, celle qui peut être légitime, voire moralement soutenue si elle détruit la violence immorale qui fait loi. Arendt, quant à elle, préfère construire un schéma conceptuel qui ne laisse presque aucune place à la justification de la violence par l'homme, tout en lui attribuant un potentiel libérateur lorsqu'elle peut mettre fin à un contexte politique violent. Mais cette catégorie, la violence finale, qui se distingue de la force et de la puissance en ce qu'elle n'émane pas naturellement de l'homme, et du pouvoir en ce qu'elle n'a pas de capacité créatrice, reste fondamentalement problématique en soi parce qu'elle contient toujours le germe d'une reproduction dans un nouvel ordre. En complément de celle contre la substantification de la conscience par la violence, c'est justement une mise en garde que Fanon formulait lui-même dans ses écrits sur la spontanéité des masses révolutionnaires⁶⁰, mise en garde qui n'aura cependant pas suffi à atténuer la critique d'Arendt.

3.3 Violence, action et travail : le prisme marxiste

L'analyse de Frazer et Hutchings a permis une lecture de la violence arendtienne à l'intérieur même de son schéma des activités humaines dans *Condition de l'homme moderne*, c'est-à-dire entre l'action et le travail, ou entre les formes pratique et poïétique de la reproduction humaine. Plus précisément, Frazer et Hutchings rappelle le caractère purement rationnel de la violence arendtienne, mais aussi son imprévisibilité qu'elle partage avec l'action et qui peut sembler produire une incohérence avec la forme que tente de lui donner la philosophe dans *Sur la violence* (Frazer & Hutchings 2008, 103). S'il est clair pour Arendt que la violence s'insère et se comprend mieux dans le fonctionnement de la poiesis – en ce qu'elle s'associe à la fabrication plus qu'à l'action – l'imprévisibilité que la philosophe lui attribue la situe pour F&H entre le travail et l'action et non dans une seule catégorie d'activité humaine. Cette porosité des catégories du schéma arendtien dans lequel peut s'insérer la violence nous amène inévitablement à restituer la critique d'Arendt de la

⁶⁰ Nous y reviendrons plus loin dans le chapitre.

praxis fanonienne à partir de ce même schéma, et plus précisément de la critique qu'elle formule à l'endroit de la conception marxiste du travail.

Pour le colonisé, cette violence représente la praxis absolue. Aussi le militant est-il *celui qui travaille*. [...] Travailler, c'est travailler à la mort du colon. La violence assumée permet à la fois aux égarés et aux proscrits du groupe de revenir, de retrouver leur place, de réintégrer. La violence est ainsi comprise comme la médiation royale. L'homme colonisé se libère dans et par la violence. *Cette praxis illumine l'agent parce qu'elle lui indique les moyens et la fin.* (DT, 82-83)

Bien que ce passage du chapitre *De la violence* ne se retrouve pas dans *SV*, plusieurs éléments ressortent comme éminemment problématiques pour une philosophie de l'action et de la violence qui porte la conviction qu'un monde politique doit être non-violent. En premier lieu, l'équation entre « violence » et « praxis » est théoriquement impossible et proscrite dans la ligne de pensée de *L'Humaine condition*. En deuxième lieu, il importe de rappeler que Fanon n'écrit pas avec le lexique arendtien comme grammaire révolutionnaire et que l'intention derrière sa philosophie de la violence n'est pas de briser les frontières entre praxis et travail. Toutefois, la continuité qu'il crée entre la praxis violente de la lutte décoloniale et le travail du militant colonisé vient directement jouer avec les catégories étanches du schéma conceptuel de la philosophe juive. Le travail assurant la reproduction de l'énergie vitale humaine appartient au domaine privé de l'existence, au contraire du domaine public auquel appartient l'action. Une action qui peut s'associer au mode du travail comme activité humaine *n'est pas* une action au sens arendtien du terme.

Le colonisé qui devient militant, dans le texte de Fanon, y parvient en intégrant la violence comme « praxis absolue » et « médiation royale » entre lui et le colonialisme, entre la survie et la mort, et plus encore entre cet état de « mort quotidienne » et la libération. C'est entre autres pourquoi l'action adopte la forme de travail comme activité reproductrice, comme « agir » qui maintient en vie, qui libère l'énergie vitale; parce que la praxis fanonienne s'incarne et se réfléchit sur un spectre vie/mort. Dans cette même temporalité propre au régime colonial se trouve pour Fanon les « moyens et la fin » de la lutte de décolonisation, c'est-à-dire l'action violente comme moyens, ou plutôt l'intégration de l'action du colonisé à un mouvement de violence déjà instauré et nourri par le colon, et la mort de ce dernier et du colonialisme comme fin :

Mais il se trouve que pour le peuple colonisé cette violence, parce qu'elle constitue son seul travail, revêt des caractères positifs, formateurs. Cette praxis violente est totalisante, puisque chacun se fait maillon violent de la grande chaîne, du grand organisme violent surgit comme réaction à la violence première du colonialiste (Fanon 1961, 89-90).

Ici s'impose la comparaison avec l'action arendtienne aussi comme activité formatrice. L'action contient en son sein la potentialité de créer l'homme à partir de l'humain en forçant l'apparition dans le domaine public et en permettant l'existence « vécue parmi les hommes » (HC, 201), et par le fait même de créer le politique par le biais des actions en concert, des capacités dont ne peuvent se vanter le travail et l'œuvre, ce qui pose encore une fois les réflexions de Fanon comme philosophiquement problématiques pour Arendt. D'une part, travail et violence s'opposent dans leurs fins, respectivement la reproduction et la destruction; d'autre part, la violence est à nouveau assimilée au rythme biologique du corps qui n'entretient comme début et fin que la vie dans sa plus simple expression (*zoë*), bien loin de l'existence politique qui peut naître de l'action. Plus important encore, la comparaison entre la praxis et « la grande chaîne »; pire, le « grand organisme » qui symbolise la lutte décoloniale renvoie inexorablement aux paraboles marxistes qui ont redéfini le concept du travail, ainsi qu'à la structure téléologique de la praxis marxiste, éléments qu'Arendt s'emploie à critiquer dans *CHM* et *SV*⁶¹. Bien qu'elle concentre son analyse sur les « métaphores organiques » employées par Fanon et autres « apologistes » de la violence qui récupèrent la théorie de Bergson pour justifier son exercice par les masses exploitées, la critique arendtienne du travail chez Karl Marx jette une lumière nouvelle sur le débat entre elle et Fanon sur la praxis violente.

3.3.1 Fanon marxiste?

« Si les conditions de travail ne sont pas modifiées il faudra des siècles pour humaniser ce monde rendu animal par les forces impérialistes » (*ibid.*, 98) annonçait Frantz Fanon dans *DT*. Le philosophe martiniquais voyait dans l'intrication entre colonialisme et capitalisme

⁶¹ Voir HC 151, 154 et 162; voir SV 922-923. Arendt revient souvent à la cohésion entre travail et procréation dans les écrits de Marx, et cite majoritairement *L'Idéologie allemande* ainsi que le *Capital* pour critiquer la conception marxiste de « l'humanité socialisée » qui ne fait que s'extraire du monde dans le travail.

les racines plus profondes de la condition d'aliénation de l'homme colonisé, une déshumanisation par la puissance décuplée du racisme lorsque soutenu par l'exploitation pour le capital. L'aliénation est double dans le monde colonial, soutient Fanon. D'une part, le colonisé s'aliène à soi-même dans le processus de destruction de son schéma corporel instituée par le racisme; d'autre part, il subit l'aliénation au monde déjà relevée par Marx dans son portrait de la société capitaliste⁶². Confronté à des « contradictions internes » similaires à celles que diagnostique Marx au règne du capital et qui mèneront inévitablement le système à sa perte en provoquant la révolution prolétarienne, le colonialisme institue aussi par sa violence « le cadre de la compétition décisive du capitalisme et du socialisme » (Fanon 1961, 72-73). Fanon a indéniablement situé sa pensée dans le sillage de la tradition marxiste, tradition qu'il s'est toutefois employé à « distendre » ou à « décentrer » pour l'adapter correctement au contexte colonial, comme le relève maints commentateurs.

Matthieu Renault rappelle que Fanon ne voyait pas dans le travail du colonisé la même « fonction émancipatrice » que pouvait y voir Marx⁶³, du fait d'une maturation des « forces productives indigènes [...] gelée » (2016, 3) entre autres par la violence coloniale, et du non-aboutissement des classes sociales (bourgeoisie locale, prolétariat) dans la colonie⁶⁴. Cette réalité, nous dit Fanon, nécessite de repenser la doxa marxiste non seulement en ce qui a trait à l'exploitation des masses et la composition sociale du peuple colonisé, mais aussi face au rôle et à la mécanique de la violence révolutionnaire, qui ne peut être calquée sur le portrait qu'en fait, par exemple, Engels dans *l'Anti-Dürhing*⁶⁵.

⁶² Voir *Le Capital* (1867) et *L'Idéologie allemande* (1932).

⁶³ Toutefois, Fanon affirme quand même que « le travail suppose la liberté, la responsabilité et la conscience », attribuant donc une fonction possiblement désaliénante, voire émancipatrice lui aussi à cette activité dans certaines structures sociales et politiques, à la différence encore une fois d'Arendt qui n'y voit, même dans une société démocratique, que la satisfaction des besoins élémentaires de l'homme.

Au sujet de l'émancipation par le travail dans la théorie marxienne, Antoine Artous (2016) affirme que cette dialectique est majoritairement développée dans le *Capital*. Brièvement, bien que la forme capitaliste du travail reste hautement problématique et qu'elle doit être abolie, le temps libre dégagé par le capital lui-même dans un processus de spécialisation permet au prolétaire de se transformer en « un sujet différent » (Artous 2016, 163). L'émancipation *par* le travail est toutefois un aspect bien moins approfondi que la l'émancipation *du* travail, quoique pourrait nous en dire Arendt.

⁶⁴ Voir *DT*, 146-147 pour l'exposé sur la composition ainsi que le rôle des classes sociales dans la colonie.

⁶⁵ Publié en 1875, *l'Anti-Dürhing* de Friedrich Engels développe, entre autres, la thèse du renversement de la violence étatique en violence révolutionnaire et défend une conception majoritairement instrumentaliste de son usage dans le combat contre le capitalisme. Ce n'est pas précisément la dialectique ni la fonction de la violence que Fanon critique, nous dit Renault, mais bien l'évaporation de toute crédibilité d'Engels comme Dürhing lorsqu'on en vient à appliquer ses théories à la réalité coloniale (voir Renault 2016, 3). Pour une

Hourya Benthouami-Molino opte pour le terme « décentrement » en rapprochant les marxismes de Fanon et de Gramsci. *Les Damnés* offre une analyse décentrée, mais « pas une sortie du marxisme » (Benthouami-Molino 2014, 111) pour autant, en intégrant une critique de la colonialité ainsi qu'une redéfinition de l'action humaine en fonction d'existences subalternes. Ainsi, situer une partie de la critique arendtienne de la philosophie de Fanon dans cet héritage constitue une entreprise délicate, parce qu'autant que ce dernier se soit approprié Marx avec plusieurs détours, autant Hannah Arendt a longuement critiqué le marxisme, non sans quelques incomplétudes.

3.3.2 La critique arendtienne du Marxisme

Margaret Canovan introduit dans *Hannah Arendt, A Reinterpretation of her Political Thought* (1994) l'ouvrage de la philosophe juive qui n'a jamais vu le jour et qui aurait constitué un des chaînons manquants entre *Les Origines* et *l'Humaine Condition*, soit *Totalitarian Elements in Marxism*. Selon Canovan, ce projet devait rendre une étude complexe des composantes philosophiques de la pensée marxiste – notamment une vision d'un monde socialisé par le travail, ainsi que d'une praxis dénaturée – qui laissent la porte grande ouverte à l'état de désolation nécessaire à l'emprise de la terreur totalitaire sur les hommes. Selon la biographe, Arendt “believed that [Marx’s] theory can be summed up in three statements, ‘Labor created man’⁶⁶, ‘Violence is the midwife of history’, and ‘The philosophers have interpreted the world long enough; the time has come to change it’” (1994, 70), et ce sont spécifiquement ces trois postulats qu'elle se serait employée à déconstruire pour ensuite démontrer leur intégration à l'idéologie du totalitarisme.

analyse critique plus approfondie du texte fondateur d'Engels sur la violence, voir Yves Winter 2013, “Debating Violence on the Desert Island : Engels, Dürhing and Robinson Crusoe”.

⁶⁶ Canovan explique, à partir des arguments qu'Arendt formule dans *l'Humaine Condition* et *Sur la Révolution*, que c'est l'incapacité de Marx à distinguer le travail de l'œuvre comme activité humaine ('labour' versus 'work') qui l'empêcha d'être pleinement conscient du changement de paradigme opéré par sa vision du travail. “Consequently, although he believed that his own theoretical and practical endeavours were directed towards a future in which human beings would be fully free masters of their own destiny, what he was actually forwarding and articulating was the exact opposite: the emergence of a society entirely geared to the labour that is necessary to serve biological life, in which human individuality would be submerged in a collective life process, and human freedom sacrificed to that process's inexorable advance. In such a society, politics would indeed ‘wither away’, since the sole purpose would be ‘the entertaining of the life process’ of a ‘socialized mankind’” (1994, 74). Canovan cite des extraits de *Sur la Révolution* dans ce passage.

Au risque de certaines répétitions, il nous apparaît justifié de réitérer les dangers qu’Arendt entrevoyait dans la conception d’une socialisation des hommes à travers le travail – socialisation qui ne renvoie pas exclusivement à la construction du domaine social, laquelle imposition dans la modernité aurait contribué à l’altération de la *vita activa*, mais aussi à la construction du domaine public dans lequel l’action s’incarne. D’abord, la politologue voyait dans l’activité du travail l’emprisonnement de chaque homme dans son corps qui contribue à l’isolement et à l’extraction du domaine public. Ensuite, elle affirmait qu’aucune liberté ne se trouve dans l’accomplissement du travail; soumis aux règles de la nécessité et aux besoins vitaux les plus élémentaires, l’homme ne *s’émancipe pas* et n’est jamais libre, au sens où Arendt l’entend. Comme ces besoins vitaux sont les mêmes d’un humain à l’autre, le travail uniformise les masses, au contraire de l’action qui singularise pour actualiser la pluralité du monde. Finalement, c’est ce type de socialisation qui pave la voie à la désolation, forme la plus radicale de la solitude qui permet l’enracinement du totalitarisme parmi les hommes, et conséquemment un régime où la violence fait loi, et où l’action et la liberté sont anéanties.

Arno Münster, dans *Hannah Arendt contre Marx?* (2008), rend un portrait détaillé de la problématique que soulève Arendt avec la praxis marxiste, problématique qui s’inscrit dans sa critique de la catégorie du travail. Le matérialisme historique suppose un historicisme dont la structure temporelle est téléologique, orientée vers l’émancipation de l’homme de ses conditions matérielles d’existence imposées par le capitalisme, et assimilée au mode du processus vital auquel se soumet le travail, rappelle Arendt. En résultante de quoi la *praxis* qui doit mener la révolution prolétarienne se pense aussi en tant que « production » (Münster 2008, 200). Cette vision qui, pour la philosophe juive, s’imbrique parfaitement dans le phénomène de la modernité, comprise comme une époque où l’histoire comme la politique se « fabriquent » pour en venir à confondre de manière dangereuse les différentes catégories d’activités humaines et le monde qui s’institue par elles. Ce qu’Arendt conceptualise dans *CHM* comme « le triomphe de *l’animal laborans* » s’illustre sans détour par l’affirmation de Marx dans *L’Idéologie allemande* : « le premier acte historique des hommes, par lequel ils se distinguent des animaux, n’est pas le fait de *penser* mais qu’ils commençaient à produire leurs aliments » (1932, 568). Pour Arendt, c’est en fait l’action

de concert, dans sa capacité de créer un monde commun, qui distingue d'abord l'humain de l'animal, voire même qui illustre la différence entre un homme libre et un homme soumis au rythme de sa vie biologique. C'est d'ailleurs en fonction de cette aporie qu'Arendt dira du projet d'émancipation marxiste qu'il est « utopique » puisque l'homme ne s'émancipe qu'à travers une praxis a-téléologique et dont l'issue est la liberté parmi les autres, et non dans son corps et à des fins reproductives pré-définies (Münster 2008, 222)⁶⁷.

Cette *praxis* arendtienne contre la praxis marxienne, Arno Münster la définit finalement, en cohésion avec l'analyse d'André Tosef (1986), comme plus « individualiste » que collective (Münster, 247). Une des forces de la définition qu'en donne Arendt est la mise en relief d'une performativité de l'action qui vient à la fois révéler l'acteur dans le domaine public, et instituer cet espace d'apparition comme lieu de la politique. L'action d'Arendt construit l'homme en le liant aux autres, et fonde un monde commun dans le moment même de cette liaison. Elle se fait praxis lorsqu'elle porte en elle un projet qui se réalisera à travers la mobilisation de chaque acteur, mais sa capacité de singularisation dans l'apparition de ces derniers est aussi importante, voire plus que sa fonction instituante et communautaire.

Si la comparaison avec Marx peut se faire à l'intérieur du cadre présenté ici, celle avec la praxis fanonienne vient se complexifier. Le psychiatre présente une praxis collective qui sert la libération d'un groupe défini par des conditions matérielles d'(in)existence. Cependant, la violence qui donne sa forme et sa force à la praxis fanonienne, bien qu'elle origine du système colonial, raciste et capitaliste, vient se loger dans le muscle de chaque colonisé pour intégrer chaque corps à la *praxis*, le corps représentant, pour Arendt du moins, l'unité la plus individuelle qui soit, celle qui coupe l'homme du monde et qui doit appartenir au domaine privé. À savoir si autant Fanon qu'Arendt donne à voir une praxis plus individuelle que collective, le manque d'espace nous force à résumer les distinctions plus marquées comme suit : dans l'analyse de Fanon, le moteur qu'est la violence donne sa puissance partagée à la praxis décoloniale parce

⁶⁷ « Bien entendu, Hannah Arendt est loin d'ignorer ou de nier que *l'action*, la *praxis* des humains est, en général, *téléologique*, c'est-à-dire un moyen pour atteindre un *but* », affirme toutefois Münster pour nuancer ce qui pourrait apparaître comme un argument entièrement en porte-à-faux à la définition marxiste de la *praxis* (245). C'est précisément la complexité de la catégorie qu'en fait Arendt, beaucoup plus proche du modèle aristotélicien, mais pensé pour s'actualiser dans la modernité, qui rend sa critique de Marx elle aussi complexe, quoique mûrement réfléchie.

qu'elle se retrouve chez chaque colonisé et qu'elle se retourne en tant qu'énergie systémique contre le système qui la génère. Il s'agit d'un retournement dialectique de la violence contre elle-même. Toutefois, puisque la *praxis* se pense comme lutte contre la mort et pour la vie, elle entretient un rapport singulier avec le corps de l'acteur. C'est pourquoi elle s'inscrit dans ce qu'il y a de moins politique pour Arendt, soit le spectre de la naissance à la mort qui renvoie l'homme à la *zoë* plus qu'au *bios politikos*.

Quoi retenir, alors, du dialogue entre les *praxis* arendtienne et fanonienne lorsqu'abordé par le prisme de la critique de la pensée marxiste? D'une part, qu'en brouillant les frontières entre action et travail dans son portrait du fonctionnement de la *praxis* décoloniale, Frantz Fanon ne pouvait rendre dans *Les Damnés de la terre* une définition de l'activité humaine par excellence qui vienne satisfaire les exigences du modèle arendtien. La politologue juive aurait même pu citer en exemple la *praxis* des colonisés comme représentative des éléments totalitaires du Marxisme. D'autre part, bien que la problématique de l'action violente comme réaction organique chez Arendt s'ancre avant tout dans sa critique de Marx, c'est l'imbrication complexe entre action et violence rendue par Fanon dans le contexte de la décolonisation qui força Arendt à formuler sa critique différemment dans *SV*. En effet, l'autrice s'attarde davantage à la reprise du schéma bergsonien de l'élan vital et du versant phéno-psychoanalytique de la philosophie fanonienne de la violence en réaction à la place centrale qu'accorde Fanon au corps ainsi qu'à l'expérience vécue dans la dialectique de la violence. En toute fin, il faut en conclure que bien que *Sur la violence* constitue une réplique efficace à bien des égards à une théorie de la violence révolutionnaire qui reste encore aujourd'hui polarisante, elle emprunte en quelque sorte des chemins détournés en mobilisant des critiques antérieures contre d'autres pensées, critiques qui peuvent s'avérer elles-mêmes incomplètes⁶⁸, sans prendre le temps d'apprécier l'argument de Fanon pour ce qu'il est, dans un contexte spécifique⁶⁹.

⁶⁸ À cet effet, Münster reprend la critique de Tosel en réitérant qu'Hannah Arendt ignore l'aspect dialectique de la théorie marxiste du travail, ainsi qu'une des conclusions de *L'Idéologie allemande* qui voit dans la révolution prolétarienne le potentiel d'abolition du travail (Marx 1932, 59) à des fins de cohérence avec son cadre conceptuel hérité des philosophes grecs antiques. Par le fait même, elle passe à côté de la duplicité de l'activité du travail, à savoir que bien qu'elle puisse servir la production de la vie, elle reste historiquement déterminée par le capitalisme, système qui lui confère une forme que Marx aussi considère comme problématique (lire aussi Ferrari Bravo 2016, 2).

⁶⁹ Plusieurs commentateurs relèvent l'aspect « désincarné » de la critique arendtienne de la philosophie de l'action violente chez Fanon. Lire Canovan 1978, Frazer & Hutchings 2008.

3.4 La spontanéité : la plus humaines des menaces à la praxis

Il y a une brutalité et un mépris des subtilités et des cas individuels qui sont typiquement révolutionnaires mais il existe une autre sorte de brutalité ressemblant étonnamment à la première et qui sont typiquement *contre-révolutionnaires*, aventurière et anarchiste. Cette brutalité pure, totale, si elle n'est pas immédiatement combattue, entraîne inmanquablement la défaite du mouvement au bout de quelques semaines. [...] Seule la violence exercée par le peuple, *violence organisée et éclairée par la direction*, permet aux masses de *déchiffrer la réalité sociale*, lui en donne la clef (DT, 140-141)⁷⁰.

Dans le chapitre *Grandeur et faiblesses de la spontanéité*, Frantz Fanon s'attaque aux dangers de la première phase de la lutte de décolonisation, dont un des plus menaçants pour une libération concrète est le « triomphe du culte de la spontanéité » (*ibid.*, 127). Alors que les masses paysannes se soulèvent d'un bout à l'autre de la colonie, emportée par la faim et ce grand « organisme » de violence qui fait bouillonner depuis longtemps l'agressivité dans leurs muscles, c'est la réaction qui prend le dessus sur l'action : « [nous] avons affaire à une stratégie de l'immédiateté totalitaire et radicale », confirme Fanon (*ibidem*). « L'art politique se transforme tout simplement en art militaire. Le militant politique, c'est le combattant. Faire la guerre et faire de la politique, c'est une seule et même chose » (DT, 128). Si cette praxis réflexive peut revêtir une forme stratégique dans les débuts en permettant l'autonomisation d'unités locales, le théoricien de la violence révolutionnaire reste ferme sur un point; jamais ce type de violence ne contribue à la formation d'une conscience politique. Elle désintoxique des complexes d'infériorité, elle égalise les forces à travers le territoire bientôt nationalisé, elle désinhibe les réflexes de survie, mais parce qu'elle n'est pas encore « éclairée par la direction », elle devient rapidement un danger pour la *praxis* elle-même. Le mouvement dialectique de la violence se transpose à l'intérieur de la violence révolutionnaire pour constituer la problématique du deuxième chapitre des *Damnés de la terre*. Là réside en grande partie la justesse du cheminement réflexif de Fanon, soit que toute violence possède un potentiel de démesure, davantage dans un monde qu'on pourrait qualifier d'acosmique comme le monde colonial. La « brutalité pure, totale » des masses qui doit non seulement être redirigée, mais « combattue » tôt dans l'organisation de la guerre décoloniale est à interpréter dans le

⁷⁰ Mes emphases.

même sillage que les mises en garde de Fanon contre ces types de violence qui s'approchent de l'état pathologique d'agitation, ces formes cathartiques qui peuvent *substantifier* les consciences et désorienter la praxis⁷¹. C'est pourquoi il leur oppose aussi le parcours essentiel, mais non sans embûche, de la construction de la conscience nationale, notamment à travers la culture tel qu'illustré au quatrième chapitre, avant d'effectuer un retour sur les pathologies du colonialisme dans le dernier, *Guerre coloniale et troubles mentaux*.

Hannah Arendt reconnaît dans sa réplique que Fanon nuance son propos sur la violence⁷², mais il demeure qu'elle voit clair sur l'origine des mises en garde de celui-ci contre la spontanéité. Celle-ci peut s'avérer un danger pour la praxis « concrète », celle qui allie les forces des « muscles et [des] cerveaux » (*DT*, 140), précisément parce que le psychiatre assimile la mécanique de la violence révolutionnaire à l'élan vital d'un corps qui ne connaît qu'une direction : la survie, par tous les moyens. Fanon le sait, nous dit Arendt, mais comprend-il ce que vouloir encadrer la spontanéité humaine signifie, et exige?

Dans *Le système totalitaire*, la politologue approfondit son argument sur la loi totalitaire en articulant l'anéantissement de la natalité à l'œuvre dans les camps de concentration et d'extermination à la soumission de la spontanéité humaine :

Dans des circonstances normales, ce projet ne peut jamais être accompli parce que la spontanéité ne peut jamais être entièrement éliminée dans la mesure où ce n'est pas seulement à la liberté humaine mais à la vie elle-même qu'elle est liée, dans le sens d'un simple maintien de la vie (Arendt 1951, 243-244).

Sa relation à la vie se trouve dans le fait qu'elle est condition au commencement du nouveau dont l'homme est capable, donc à la natalité, et dans le fait qu'elle est essentielle aux réflexes de survie. Elle donne aussi sa puissance à la liberté, qui ne peut jaillir que d'un lieu où l'action peut donner plein cours à sa démesure; ainsi, « la spontanéité en tant que telle, avec son caractère difficile à apprécier, est précisément le plus grand de tous les obstacles à l'exercice d'une domination totale sur l'homme » (*ibid.*, 273). Bien qu'elle ne suggère pas que tout encadrement de la spontanéité possède les germes d'une politique totalitaire, il est clair pour Arendt que si l'auteur des *Damnés* doit reconnaître lui-même les risques d'une praxis violente conçue comme élan vital, c'est entre autres parce que la

⁷¹ Khalfa, 2018.

⁷² *Sur la violence*, note 1 de la page 923.

« métaphore organique » comprend certaines failles. Limiter la spontanéité met à mal le principe de praxis en soi; si cette dernière doit se méfier d'un élément fondamentalement humain dans son exercice qui exprime lui-même l'activité la plus humaine qui soit – l'action – est-ce réellement une praxis?

En l'absence d'une réponse définitive, nous ne pouvons que réitérer les constats qui s'imposent comme certitudes jusqu'à présent : les deux praxis, bien qu'elles n'affichent pas une cohérence parfaite dans la forme qu'elles prennent, s'exercent néanmoins toutes deux dans l'optique de *commencements* – naissance d'un monde commun pour Arendt, naissance « d'un homme neuf » pour Fanon qui peut alors construire un monde à sa mesure (*DT*, 305). Quoiqu'on puisse en dire dans le cas du penseur de la décolonialité, les deux philosophes envisagent ensuite un monde non ou post-violent comme résultat de l'action humaine en concert, du moins un monde qui ne produit pas des formes de vie mortes-au-monde. Pour s'extraire de ces états d'être retrouvés dans les sociétés concentrationnaires et colonisées, l'action autant chez Arendt que chez Fanon peut croiser le chemin de la violence; respectivement une violence finale qui mettra un terme à un régime mortifère, et une violence révolutionnaire qui permettra à l'homme colonisé de retrouver son actionnalité en annihilant le régime qui le maintient hors du monde. Toutefois, nous avons constaté que la violence *finale* arendtienne s'actualise dans un rapport encore une fois purement instrumental entre action et violence; elle devient « pure means » pour emprunter au lexique de Walter Benjamin, alors que dans la philosophie fanonienne, la rationalisation du processus est nettement moins évidente. La corporéité de la praxis rend compte d'un acteur qui s'enfonce dans la « trame » de la réalité violente, pour reprendre les mots d'Elsa Dorlin, par l'intermédiaire de son muscle, avant de rationaliser cette violence et d'en faire un instrument de la lutte. Finalement, bien que cela puisse sembler une évidence, l'action chez nos deux penseurs visite les extrêmes limites de l'existence humaine – la natalité et la mortalité qui reviennent en avant-plan dans notre prochaine section.

3.5 Face à l'acosmisme

Étienne Tassin effectue un retour, en toute fin du *Trésor perdu*, à l'étymologie du terme acosmisme – du grec « akosmia » qui signifie littéralement « désordonnement du

cosmos » (1999, 411) – pour situer la dualité du concept de l’action chez Hannah Arendt. D’une part, nous dit Tassin, l’acosmisme comme condition mondaine est « existentiel » (*ibid.*, 423) pour l’être humain précisément à cause du caractère de l’action que lui seul peut exercer : « l’action, dans sa mesure constitutive, semble ignorer le monde qui ne s’institue pourtant que par elle. Elle représente une terrible et permanente menace pour lui, plus grande encore que celle que constitue le flux proliférant et ininterrompu du cycle de la vie et de la mort » (*ibid.*, 419). Par son imprévisibilité radicale et sa démesure constituante, nous l’avons déjà affirmé, l’action peut autant instituer que détruire. Cette possibilité se voit décuplée lorsqu’elle est érigée en praxis commune où actions et réactions s’enchaînent aussi dans un flux dont la fin n’est jamais connue. D’autre part, ce même acosmisme naturel du monde de la pluralité humaine « s’inverse à l’époque dite moderne en (une fausse) politique (réellement) acosmique dans la logique destructrice de domination totale et dans l’aliénation du monde » (*ibid.*, 423). Hannah Arendt a mis en évidence le problème de la modernité comme « époque qui ne fait pas monde », sans ordonnancement aucun entre les différentes activités humaines et qui a laissé le totalitarisme ériger la démesure en politique *contre* le monde commun (*ibid.*, 425). La forme de cette politique, rappelle Tassin, c’est bien la « démesure technopoiétique de toute violence » devenue mode de gouvernance au sein des régimes totalitaires, avec la terreur comme principe, l’extrême cohérence comme loi interne, et la destruction du monde commun comme fin (*ibid.*, 426).

Sans jamais conceptualiser le monde du colonisé comme monde acosmique, Frantz Fanon donne néanmoins à voir, à défaut d’une époque, un régime qui ne fait pas monde pour sa partie la plus aliénée. Dénués de toute actionnalité, prisonniers d’un corps qui emmagasine la violence faite loi et mouvement, les colonisés ne possèdent pas la condition qui fait de l’humain un homme, et expérimentent une vie de « mort vivant ». Cet état est comparable à ce qu’Hannah Arendt décrivait dans les *Origines* lorsqu’elle rapporte les récits des camps de David Rousset. Alors, quels potentiels de l’action et de la praxis face à ces acosmismes? Dans le cas de Fanon, il nous faut revisiter les frontières entre vie et mort et l’expérience vécue dans et à partir du corps. Dans le cas d’Arendt, deux aspects de son analyse nous permettront de répondre à cette question. D’abord, la dualité entre natalité et mortalité comme modalité de l’action; ensuite, sa forme purement démocratique héritée

de la praxis aristotélicienne et du modèle de la *polis* athénienne viendront éclairer le rôle de l'action face à la violence acosmique.

3.5.1 *L'action entre natalité et mortalité*

La *praxis* violente est un processus de réhumanisation dans la société coloniale, processus dans lequel le colonisé retrouve une humanité, dont la fin redonnera aussi celle perdue du colonisateur. D'abord, parce que l'homme racialisé retrouve une part d'humanité en se réappropriant son corps; ensuite, parce que celui qui n'est pas actionnel n'est pas homme dans la philosophie de Fanon comme dans celle d'Arendt. Le « devenir actionnel » introduit dans *PNMB* et décrit dans toute sa complexité dans *DT* est conséquemment interprété par Lewis Gordon "as a call to transform people from self-implosion, of being without impact on the social world to the point of expressing their humanity solely through self-inscription, through adverbially acting upon themselves" (2007, 6). À la fois autonomisation dans l'action du corps et survie, la praxis violente du colonisé est aussi apparition dans l'espace mondain, rappelle Gordon, tout comme l'action est apparition de l'acteur dans le domaine public chez Arendt. L'action est ultimement porteuse de changement, mais un changement essentiellement et inexorablement violent puisqu'en apparaissant finalement en tant que l'homme qu'il ne pouvait être dans la société coloniale, le colonisé déstabilise l'ordre au sein duquel son existence n'est pas légitime (*ibid.*, 11); la praxis se fait, donc, dans la violence autant qu'elle en génère contre le colonialisme qui confère au monde du colonisé son acosmisme.

Nigel Gibson approfondit le pouvoir de la praxis décoloniale en affirmant que c'est l'action de chaque colonisé qui donne justement à la praxis sa direction en ré-instrumentalisant ce qu'il conceptualise comme "the method of internalisation, or inwardization" du projet colonial (2003, 40). "Part of the political project of creating the native is to channel the violent reaction to colonial violence inward, to areas where the disruptive energy can be 'released' without affecting the colonial set-up or status quo" (*ibid.*, 103). Chaque action du colonisé contre la violence du régime, en tant qu'elle est d'abord une forme d'« autodéfense », ensuite de réhumanisation, forme avec les actions des autres colonisés une praxis qui, nous l'avons vu, reprend à son compte la violence

originelle. D'une certaine manière, Gibson suggère que Fanon donne à voir un usage de la violence dans l'action plus rationalisé que certains lecteurs ont bien voulu voir en complexifiant la dialectique déjà présentée par le psychiatre révolutionnaire et explicitée précédemment dans notre analyse. Toutefois, ce sont plus spécifiquement le *lieu* de cette internalisation de la violence, ainsi que le *pourquoi* de cette stratégie de lutte qui nous permettent d'identifier clairement les nuances entre l'action de Fanon et celle d'Arendt en contexte de violence. Le lieu est le corps; le pourquoi est la connaissance que la violence systémique n'effectue pas qu'un conditionnement sur ces corps et ces expériences vécues, mais *déréalise* des vies. À cet effet, c'est encore la reprise de la dialectique de la violence coloniale par Elsa Dorlin qui nous mènera au cœur de l'écart philosophique entre les deux praxis.

« [II] y a des types de domination qui déréalisent à proprement parler des vécus, des existences, des corps, qui désaffilient à proprement parler des individu.e.s de la possibilité même de construire un monde commun avec d'autres ou qui ne créent des mondes communs que par intermittence », affirme Dorlin (2017, 202) dans son dernier chapitre sur les expériences vécues des violences sexuelles et faites aux femmes. C'est en s'inspirant du récit fictif de Bella dans *Dirty Weekend* de l'autrice Helen Zahavi⁷³ que Dorlin se réapproprie le schéma fanonien de la *praxis* violente pour rendre compte d'une part d'une expérience vécue qui limite l'actionnalité, et d'autre part d'un processus de construction d'un « sujet politique révolutionnaire », ici dans un cadre de pensée féministe (*ibidem*). Dorlin trace le cheminement de la violence dans le corps du sujet violenté, un corps dont les formes de violences physiques, sexuelles, verbales, bref toutes celles qui composent le quotidien de plusieurs femmes ont constitué « son rapport au monde, ont charpenté la façon même dont ce monde *lui* apparaît [...], ont modelé la façon dont [ce] corps habite, affecte ce monde et s'y déploie » (*ibid.*, 194). Durant le passage à la violence défensive que nous avons précédemment détaillé chez Fanon⁷⁴, le sujet politique en création effectue deux choses : il donne « de l'importance à sa réalité » (*ibid.*, 198) en s'enfonçant dans la « trame » de celle-ci qui n'est que violence systémique et structurante; et il passe de la « violence subie » à la « violence agie » (*ibidem*). Ce processus, que Dorlin illustre par le

⁷³ Publié chez Macmillan, 1991.

⁷⁴ Voir la dernière section du chapitre 2, *Devenir actionnel*, à ce sujet.

contact brutal entre la « proie » des agressions sexuelles et son prédateur qui subira sa propre violence retournée contre lui, Frantz Fanon l'érige comme *praxis*. Il le présente aussi comme la prise de risque du colonisé qui va ultimement puiser dans la forme pathologique de la violence directement produite et imprimée dans son corps par le colonialisme. Le psychiatre a déjà mis en garde contre tout ce qui peut se rapprocher de l'état d'agitation propre aux troubles physiques et mentaux d'origine proprement coloniale – son avertissement contre la spontanéité des masses dans les premiers temps de la lutte révolutionnaire s'ancrent aussi dans le savoir de ce danger. Néanmoins, « donner de l'importance à sa réalité » en s'enfonçant dans la violence dont le corps colonisé ne peut pas s'extraire, porte aussi le potentiel de reconnecter avec le *monde* pour commencer à en construire un qui serait *commun*.

Elsa Dorlin réimagine, à quelques détours près, les étapes de lutte politique de libération déjà écrites par Frantz Fanon. Il y a d'abord déstabilisation d'un statu quo dans le retournement des instruments de domination contre le pouvoir en place; il y a ensuite apparition d'un sujet en formation par le biais de l'action – c'est par ce geste que, dans les *Damnés de la terre*, le colonisé se réhumanise et se réoriente vers la reprise de son actionnalité – il y a finalement destruction d'un ordre social de non-existence pour envisager la construction d'un nouveau monde commun. C'est d'ailleurs lorsqu'on prend en considération cette dernière étape qu'on peut tenter un rapprochement avec la violence finale chez Arendt, celle dont l'action est purement négative pour faire *tabula rasa* et laisser place à la formation d'un nouvel ordre légal.

Ce retour à la vie est d'ailleurs l'une des explications, comme nous l'avons illustré, du rapport décomplexé qu'entretient la philosophie décoloniale de Frantz Fanon avec l'usage de la violence. La réalité du colonialisme confine le colonisé à une expérience de mort « à bout touchant » en tant qu'il risque d'être *réellement* abattu par les forces du régime, dépendamment de l'espace dans lequel il se situe. L'action est donc envisagée dans la violence sans les limites conceptuelles et anthropologiques qu'Arendt s'impose, et elle se construit aussi en fonction de la mort, un mode existentiel qu'Elsa Dorlin nomme « thanatoéthique » (2017, 78). Dans ce qui apparaît peut-être comme une prémisse à notre dialogue entre Hannah Arendt et Frantz Fanon, Dorlin ancre le concept de

« thanatoéthique »⁷⁵ dans l'expérience de milliers de juifs dans le ghetto de Varsovie entre 1942 et 1943. Durant cette période, face à la seule certitude d'une mort « acosmique », dans un lieu « en dehors du monde » (*ibid.*, 76), plusieurs communautés s'organisent pour lutter jusqu'au bout dans la seule optique de mourir en tant qu'humains. « Le corps promis au meurtre retrouvera son humanité » dans la résistance active jusqu'à la mort; « le ghetto de Varsovie n'est pas une fin mais un commencement : qui meurt en être humain ne périt pas en vain. » (*ibid.*, 78-79) Ce que Dorlin met en lumière à l'aide du combat entre les murs des ghettos, c'est que la mort – dans certains contextes de violence extrême, de démesure humaine radicale, de mal absolu dans le cas de l'Holocauste – n'agit plus, avec la naissance, en tant que frontière de la vie biologique, mais est le moyen par lequel certains corps, sujets ou non, redonnent *valeur* à une vie. Aboutissement de l'autodéfense, suicide politique, désespoir en spectacle ou humanisme extrémiste; peu importe l'interprétation d'une thanatoéthique, elle décomplexe à son tour le lien entre vie et violence, ainsi que le positionnement de l'action humaine face à la mort⁷⁶. Et bien que Fanon ne s'épanche que très peu sur la perspective réelle de mort au combat du colonisé, il rappelle incessamment que la décolonisation n'est jamais un combat à armes égales et que le peuple colonisé le sait. À cet effet, la compartimentation des espaces de vie n'est pas sans rappeler la spatialisation comme mode de domination du ghetto, facteur qui rend le parallèle entre la condition (in)humaine du Juif en territoire occupé par l'Allemagne nazie et le colonisé en Algérie d'autant plus éloquent.

3.5.2 *L'action dans la lumière et dans la polis*

De toute évidence, l'herméneutique et la phénoménologie d'Elsa Dorlin ne s'accordent pas, elles non plus, avec le cadre arendtien. Toute approche qui peut concevoir la vie

⁷⁵ « [L'ensemble] des pratiques qui investissent la mort comme instance restauratrice des valeurs de vie » (2017, 78).

⁷⁶ Une discussion avec le concept de nécropolitiques d'Achille Mbembé aurait été à propos. En effet, il semble que Mbembé suggère que dans certains contextes politiques où la liberté revêt la forme d'une souveraineté comme pouvoir sur la mort, certains sujets sont forcés d'avoir recours à des « thanatoéthiques » pour échapper à une condition de mort-dans-la-vie. Les nécropolitiques fonctionnant par l'intermédiaire de corps occupés, assiégés, ceux-ci ne peuvent accéder à une réelle liberté qu'en se libérant de leur enveloppe matérielle dans la mort. Malheureusement, le manque d'espace nous contraint à conserver cette idée pour des études postérieures.

surgissant « dans toute sa force » dans une praxis violente et/ou une résistance jusqu'à la mort par tous les moyens (HC, 959) n'imagine pas une *praxis* intelligible, selon la philosophe juive, et se trompe sur la relation entre l'action humaine et la mort :

Laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir qui *interfère* avec cette loi parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne, laquelle, nous l'avons vu, a déjà interrompu et troublé le processus de la vie biologique (HC, 258)⁷⁷.

Plus encore, Arendt affirme que « l'expérience de la mort est sans doute aux antipodes de toute réflexion politique » pour la simple raison que « la mort, dans l'expérience humaine, est la limite extrême de la solitude et de l'impuissance » (HC, 958-959). L'action est justement ce qui vient ébranler les seules certitudes que l'homme possède. C'est son pouvoir le plus intimidant, le plus important et peut-être aussi le plus rare, au sens où c'est celui qui apparaît le moins souvent dans le quotidien. Penser l'action *dans* et *à travers* la mort revient donc, en quelque sorte, à la déplacer hors du monde dans le mode de pensée arendtien. Ancrer l'agir au plus profond du corps, dans l'énergie vitale, contribue, nous l'avons dit, à arrimer cette activité au mode du travail ainsi qu'à donner à la violence qui peut servir d'instrument dans l'action une forme pulsionnelle anti-praxique. Arendt va cependant plus loin : ce qui prend place dans le corps, et plus particulièrement dans son muscle le plus imposant – le cœur – se déroule dans « un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable » (HC, 723). Hors, l'action qui se fait praxis, parce qu'elle permet l'apparition en s'actualisant dans le domaine public, n'est jamais dans l'obscurité. Concevoir l'action en relation étroite au corps et à la mort la déplace conséquemment dans l'obscurité, donc en dehors de la lumière du monde commun, selon Arendt.

C'est pourquoi l'*Humaine Condition* rend compte de la problématique d'une époque aux multiples acosmismes, où l'action idéale, celle que conceptualise Arendt dans son anthropologie politique, peut rarement s'incarner dans la réalité. Les acosmismes modernes, s'ils défigurent l'agir, rappellent le sens d'une lutte qui « constitue très exactement le sens politique de l'agir pluriel » (Tassin 1999, 434). Toutefois, précise

⁷⁷ Mon emphase.

Tassin, c'est *seule* l'activité politique de type démocratique, l'action qui s'inscrit donc préalablement dans un cadre légal qui vise à la *préservation* du monde commun, qui peut « affronter » la démesure des actions qui sont à la source des acosmismes (*ibid.*, 429). D'où le retour incessant au modèle de la polis dans l'œuvre d'Arendt, qui extrait certes son analyse par moments du réel moderne (Canovan 1978), mais qui lui permet de donner substance et orientation à sa théorie de l'action. L'argument à la faveur de la désobéissance civile et contre toute action violente « révolutionnaire » dans l'essai *La désobéissance civile* de *Crise de la république* s'ancre dans cette logique. La désobéissance civile possède tout de l'action démocratique qui peut créer le nouveau en contestant l'ordre établi, un de ses traits essentiels étant la « publicité », c'est-à-dire l'apparition fondamentale de l'être agissant dans le domaine public pour conférer à l'acte son caractère praxique et son potentiel instituant (Roviello 1987, 66). Mais c'est la *non-violence* comme forme de l'action démocratique qui vient distinguer précisément la désobéissance civile de l'agir révolutionnaire, ajoute Anne-Marie Roviello, encore une fois parce que la forme technopoiétique de la violence demeure incompatible avec la forme praxique de l'action qui peut donner naissance au politique (*ibidem*).

Ainsi, tous ces ancrages – le corps, la violence et la mort potentielle – auxquels Frantz Fanon et à sa suite Elsa Dorlin ont recours pour théoriser une forme de praxis qui ne cherche jamais à se détacher du réel, participent dans la compréhension arendtienne de l'action à la dénaturation de plusieurs composantes de son caractère : sa publicité, sa capacité créatrice, sa portée instituante, son appartenance au domaine public des choses humaines, et sa forme a-téléologique. En d'autres termes, le contexte de violence dans lequel certaines actions s'incarnent ne permettent pas la praxis telle que conçue par Hannah Arendt. C'est là un des points d'accroche les plus sensibles dans le dialogue avec Frantz Fanon – et peut-être une des critiques des plus abouties qu'on puisse émettre à l'endroit de la philosophie (un peu) désincarnée de celle qui a pourtant frôlé de près l'expérience de « morts vivants » des camps.

3.6 Sur la liberté

Lorsque la protagoniste du roman noir féministe d'Helen Zahavi, Bella, reprend contact avec son corps par l'intermédiaire de l'autodéfense, elle « ne se libère pas », affirme Elsa Dorlin : « [Elle] n'est pas plus *libre* qu'avant, elle réalise seulement qu'elle est en colère, et cela lui suffit pour agir. Cette colère lui appartient » (2017, 197). Cela lui suffit pour « modifier les règles de son action » en se la réappropriant : elle va redevenir *actionnelle*, en termes fanoniens. Cette nuance que prend soin d'établir l'autrice de *Se défendre* est cruciale pour notre analyse. En effet, bien que la philosophie féministe de la violence d'Elsa Dorlin permette des rapprochements entre les conceptions de l'action de Fanon et Arendt, la vision de Dorlin quant à la question de la liberté dans l'action vient définitivement marquer le fossé entre eux.

Processus de réhumanisation, de création d'un « homme nouveau » par la destruction de l'homme façonné par le colonialisme – colon comme colonisé – la décolonisation est, peut-être avant toute chose, *libération* d'une domination qui ne connaît aucune frontière territoriale, morale ou politique. Libération des terres et des ressources dépossédées (*DT*, 64), et libération de l'être (*ibid.*, 59); le psychiatre révolutionnaire sait que la liberté politique des peuples colonisés est difficile d'atteinte. La libération est un chemin miné par les errances de la conscience nationale, les allers et retours des partis nationalistes en formation, les sursauts dangereux de la spontanéité des masses et la violence cumulée dans chaque corps combattant. C'est pourquoi *Les Damnés de la terre* et *Sociologie d'une révolution* présentent les étapes de la décolonisation qui ouvrent la voie à construction d'un monde commun où la liberté est un possible dans la pluralité. C'est aussi pourquoi Fanon n'articule finalement pas un agir qui institue directement une forme de liberté, au contraire d'Arendt. La violence décoloniale fanonienne peut coïncider avec la violence finale arendtienne, mais les formes d'action, précisément dans leur relation à la liberté, se rencontrent difficilement.

3.6.1 *Qu'est-ce que la liberté? Le modèle élitiste arendtien*

Dans cet essai de *Crise de la culture* (1960), la politologue allemande donne une définition de ce concept central en théorie politique qui s'imbrique sans faille dans sa propre philosophie du monde commun :

[...] la liberté, qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution – le but direct de l'action politique, est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La *raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action (*HC*, 720-721).

La liberté se trouve à même le déroulement de l'acte; elle est donc presque purement performative dans le lexique arendtien, et la liberté politique revient à la possibilité de participer à l'acte de « co-création » du monde (Thiele 2009, 13)⁷⁸. L'« incertitude », ou le caractère d'imprévisibilité de l'action, est ce qui cimenter la forme interactive et performative de la politique, selon Thiele. L'action invitante à la « réponse » et le politique étant le domaine de l'imagination et de la création, l'action de concert doit toujours s'effectuer dans un cadre qui laisse place au geste plein, à toute sa démesure et aux conséquences multiples qu'elle peut engendrer (2009, 12)⁷⁹. C'est une des raisons pour lesquelles on retrouve une méfiance constante à l'égard de toutes formes d'administration de la politique chez Arendt, et particulièrement à l'égard de la forme bureaucratique : “The principle of politics is freedom, the principle of administration is necessity [...]. Freedom and necessity do not mix” (*ibidem*). Nous voilà de retour à la nécessité, cette condition vitale à laquelle l'homme est soumis par le biais de son corps et qui fait office de frontière entre le maintien de sa vie biologique et son expérience de la liberté. Pour « être libre », affirme Arendt, « l'homme doit s'être libéré des nécessités de la vie » (*HC*, 722), et c'est cet événement qui représente pour elle la « libération ». Comment concilier, alors, les réflexions, certes enracinées dans des contextes sociaux différents, de nos deux penseurs

⁷⁸ Leslie Paule Thiele analyse l'action chez Arendt dans sa relation à la narration (storytelling) dans l'œuvre de la philosophe juive. L'interaction entre les acteurs, la structure du récit, la performativité ainsi que la natalité comme ancrage ontologique se retrouvent au cœur des deux concepts pour rendre une approche éloquente qui aurait mérité une intégration dans notre étude (voir Thiele 2009).

⁷⁹ C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Arendt place le pardon, vertu politique fondamentale, au centre de sa conception du régime politique et de la vie en commun. C'est le pardon, dont les origines sont à trouver dans les enseignements de Jésus de Nazareth, qui permet de tempérer les impacts de la démesure et du potentiel destructeur de l'action humaine (voir *HC*, 250, 254).

sur la liberté et la libération qui font suite à l'action politique? C'est à nouveau la place du corps dans le schéma fanonien, repris par Dorlin, ainsi qu'à présent la définition de la liberté comme « non-souveraineté » chez Arendt qui démontrent qu'une conciliation est impossible. À tout le moins, le processus de libération passant par le corps que notre lecture de Fanon a mise en lumière peut être envisagé comme une forme de souveraineté dans le lexique arendtien, venant confirmer sa critique de la praxis en filigrane de celle sur la violence.

3.6.2 *La souveraineté contre la pluralité, contre le politique*

« Le colon n'a qu'un recours : la force, quand il lui en reste; l'indigène n'a qu'un choix : la servitude ou la souveraineté. » Ces mots ne sont pas ceux de Frantz Fanon, mais bien de Jean-Paul Sartre dans sa préface de 1961 (21). Plusieurs, y compris Arendt, lui ont reproché l'usage de dichotomies ne rendant pas justice à la pensée complexe des *Damnés de la terre*⁸⁰. On pourrait défendre qu'il réfère davantage à la souveraineté nationale dans cet extrait, mais l'équivalence suggérée entre l'aboutissement de la décolonisation et la souveraineté mérite tout de même d'approfondir ce concept pour creuser le dialogue entre Arendt et Fanon. Selon la première, l'idéal démocratique de la liberté – démocratique en vertu d'avoir comme « champs d'expérience » l'action démocratique – est à trouver dans la « promesse » du contrat social, celui qui se forme dans la pluralité et pour l'institution d'un monde commun (*CHM*, 257). « S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité », soutient la philosophe juive dans son dernier chapitre sur la *vita activa*. « Aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes » (*ibid.*, 249). Dans une analyse qui n'est pas sans rappeler la définition de souveraineté qu'Achille Mbembé emploie pour introduire le concept de « nécropolitiques »⁸¹ – en tant que pouvoir de mettre fin à la vie et idéal de domination – Arendt oppose en fin de compte liberté et souveraineté. La promesse comme fondation du contrat social permet aux

⁸⁰ Voir Arendt 1970, 921, ainsi que Butler 2014.

⁸¹ Voir chapitre 2, note 7.

hommes de faire l'expérience « d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté », dans la condition d'une existence parmi les autres et non isolés à l'intérieur des frontières qu'érige la relation de soi à soi que sous-entend la souveraineté (*ibid.*, 257).

Hannah Arendt ne suggère à aucun endroit dans *Sur la violence* que la philosophie décoloniale de Frantz Fanon entretient explicitement la souveraineté comme fin de la lutte de libération⁸². Toutefois, il est possible pour nous de suggérer qu'en situant le corps comme lieu de passage de la violence libératrice, comme moteur de la praxis en quelque sorte, et donc en donnant à cette praxis la forme de pulsion vitale au cœur du nœud philosophique que nous tentons de délier, le psychiatre s'approche davantage d'une conception de la liberté comme souveraineté, justement du fait de ce contexte de violence extrême dans lequel le colonisé se trouve emprisonné.

Cette expérience caractéristique du colonisé donne toutefois à voir un type de souveraineté quelque peu différent que la définition qu'en donne Arendt. En effet, bien que le psychiatre n'aborde jamais le processus de réhumanisation et de subjectivation du colonisé comme une recherche de souveraineté, ce processus n'est pas non plus un chemin direct vers la liberté en tant que relation au monde et expérience politique. Par l'intermédiaire de son corps propre, le colonisé s'enfonce dans la réalité violente pour retrouver une actionnalité, pour devenir « acteur » : c'est donc un engagement envers lui-même qu'il prend en tout premier lieu, et non envers la création d'un monde commun qui actualise la liberté. En ce sens, c'est bien une forme de souveraineté en tant qu'elle coupe l'homme du monde que l'action décoloniale envisage, mais pas une forme de souveraineté telle qu'Arendt et Mbembé la conçoivent. C'est comme relation à soi, comme potentiel de réappropriation de son corps et de son humanité, et non comme forme de domination sur autrui par le pouvoir de mort que la recherche de l'actionnalité peut se penser comme recherche de souveraineté chez Fanon. C'est dans cette perspective que la scission se concrétise aussi entre cet aboutissement de l'action et la liberté.

⁸² Il faut toutefois mentionner que Fanon réfère directement à la relation entre la souveraineté nationale, la dignité et la liberté d'un peuple dans *DT* : « [les] peuples africains ont rapidement compris qu'il y avait une équivalence absolue entre la dignité et la souveraineté. En fait, un peuple digne et libre est un peuple souverain » (1961, 188). Nous n'employons cependant pas le concept de souveraineté dans sa forme collective ici, mais bien comme idéal de liberté individuelle, comme le conçoit Hannah Arendt.

N'est-ce pas ce qu'Elsa Dorlin laisse entendre lorsqu'elle soutient que la femme violée et violentée « ne se libère pas » dans l'autodéfense? La proie qui se fait sujet révolutionnaire expérimente le domaine public, nous dit la penseuse féministe, comme « espace continu de violence permanente, immanente » (2017, 87), son quotidien comme état de « mort à bout touchant » (*DT*). C'est pourquoi elle a recours au seul instrument qu'on l'a éduquée à employer sans qu'elle le sache – la violence cumulée qui typifie l'autodéfense dans ce cas précis – « non par choix, mais par pure nécessité » (Dorlin 2017, 202). Avant d'imaginer une liberté, le corps violenté doit se (ré)appartenir et redonner l'actionnalité au sujet qui l'occupe; c'est ce à quoi la réhumanisation participe, et ce que l'autodéfense permet dans l'essai de Dorlin. L'utilisation du terme « nécessité » n'est évidemment pas un pied-de-nez à la critique arendtienne, mais elle tombe à point nommé pour notre étude. Tout ce qui renvoie l'homme aux chaînes de la nécessité – le travail qui l'extrait du monde pour le renvoyer dans son corps, la vie biologique dont la loi interne est la satisfaction des besoins du corps à des fins reproductives – ne promet jamais la liberté. L'homme cherche toute sa vie durant à s'en libérer pour être *réellement* libre (du moins en fonction d'un idéal libéral démocratique).

Dans le contexte de violence que vit le colonisé, et le sujet féminin dans l'essai d'Elsa Dorlin, l'action s'enclenche dans le muscle par nécessité, pour la survie, contre la mort. Alors, aucune liberté possible : ce qui reste, c'est bien la recherche de souveraineté sur soi, comme si celui qui effectue un retour à lui-même dans la violence est condamné à le faire seul, emprisonné dans son corps, alors que la violence originelle devient en fait « condition humaine » – ou plutôt inhumaine – *commune* dans les contextes du colonialisme et des violences sexuelles comme forme systémique. Voilà peut-être le cœur de la rencontre entre les philosophies de l'action et la violence d'Hannah Arendt et Frantz Fanon : certains idéaux politiques, dont l'action peut être le moyen et la liberté la fin, se trouvent considérablement dépréciés, voire incompatibles avec des contextes de violence qui forcent le corps à agir en mode défensif, et qui conditionnent des expériences vécues hors du monde. Faut-il pour autant s'en remettre à la violence comme unique mode d'action, comme seule praxis humaine pour toute forme de libération? Nous avons tenté de démontrer le contraire, soit que deux formes d'agir conceptuellement en opposition peuvent converger, voire s'articuler en certains points. Surtout, nous avons donné à voir

diverses manières de concevoir la création du politique ainsi que la construction de sujets en accord avec une approche qui transmet, nous l'espérons, le pluralisme radical arendtien ainsi que l'humanisme réaliste fanonien.

Conclusion

Ce mémoire a cherché, en premier lieu, à poursuivre une conversation entre deux philosophes majeurs du 20^e siècle, dont le débat sur l'action violente dans un contexte liberticide aura éclipsé bien d'autres sujets potentiels. Débat articulé par Hannah Arendt et auquel Frantz Fanon n'aura participé qu'à travers ses commentateurs, celui-ci nous a servi de prémisse à une réflexion en profondeur sur les concepts d'action et de praxis, chers à chacun d'eux, indissociables de leurs conclusions sur la violence, et toujours d'une grande actualité. En deuxième lieu, le dialogue nous aura permis de faire ressortir les divergences et les complémentarités dans l'articulation de leurs pensées pour rendre une analyse critique des potentiels de liberté qui accompagnent l'action dans la violence. S'il reste plusieurs composantes de la discussion à approfondir dans de futures recherches, nous espérons avoir au moins démontré que l'un comme l'autre ont inscrit leurs travaux dans le désir d'un monde commun où l'action humaine serait le plus imposant garde-fou aux dérives politiques et aux dispositifs de domination.

En troisième lieu, nous avons tenté un dialogue entre deux phénoménologies aux méthodologies bien différentes, quoique réfléchissant toutes deux l'expérience vécue à partir de contacts réels avec la violence totalitaire et coloniale. En effet, bien que nous ayons mis l'accent sur la difficulté à catégoriser l'œuvre d'Hannah Arendt, il reste qu'elle représente pour plusieurs un certain élitisme de la pensée libérale-démocrate blanche que Frantz Fanon s'est ouvertement employé à mettre en cause dans la perpétuation de la colonialité dans le monde. Mettre en relation deux méthodes philosophiques qui abordent les phénomènes socio-politiques comme la violence par le prisme de l'expérience humaine contribue à approfondir certaines recherches actuelles⁸³, ainsi qu'à ouvrir toujours un peu plus la voie à de nouveaux humanismes. Outre les oppositions évidentes entre Arendt et Fanon que nous avons soulevées, nous espérons avoir démontré qu'ensemble, ils nous lèguent un souci pour les conditions qui actualisent les possibilités humaines et rendent le monde un peu plus humain. Souci d'autant plus important qu'il permet peut-être de résister

⁸³ Telles sur les concepts de « forme de vie », de la violence systémique, des identités et des communautés, pour n'en nommer que quelques-uns. Nous proposerons plusieurs pistes de réflexions futures un peu plus bas.

aux menaces auxquelles fait face l'humanité; pensons notamment aux crises environnementale, migratoire et économique actuelles.

À cette fin, le premier chapitre a montré comment Hannah Arendt a construit une théorie de l'action à l'aide des héritages de la philosophie grecque antique pour replacer la praxis au centre du monde commun. Mais c'est aussi, et peut-être davantage en réponse au totalitarisme qu'Arendt a autant insisté sur l'action comme source de commencements et comme condition à la liberté. C'est par ce pont que nous avons entamé le dialogue avec la philosophie engagée et incarnée de Frantz Fanon. Notre deuxième chapitre a fait usage de la biopolitique foucauldienne, de la théorie des disciplines et du portrait de la bureaucratie d'Arendt pour illustrer toute l'étendue du conditionnement qu'exerce la violence coloniale sur l'actionnalité et la praxis du colonisé. Elle a aussi permis d'approfondir la dialectique typiquement fanonienne de la violence qu'Elsa Dorlin reprend à son compte et qui constitue le point de divergence majeur entre Arendt et le psychiatre martiniquais.

Notre dernier chapitre est revenu sur les lieux de rencontre des deux philosophes – la violence, la spontanéité, la praxis, le travail, le marxisme, l'acosmisme et la liberté – pour présenter autant les potentiels émancipateurs de l'action dans la violence que les dangers qu'elle recèle pour une société plurielle. Nous avons démontré que l'action chez Arendt et Fanon ne mène pas au même modèle de liberté. Le modèle fanonien permet de prendre acte d'un présent et d'un réel mortifère tel que suggéré par Elsa Dorlin. C'est un des potentiels de l'action qu'Arendt réduit en quelque sorte à sa démesure inhérente, non sans contradictions. Notre but n'était pas de conclure à la préséance d'une philosophie sur une autre. Au contraire, nous espérons avoir éclairé les zones de dialogue entre les deux pour perpétuer leur contribution conjointe à la philosophie politique, qui ne peut se passer d'une compréhension toujours renouvelée de l'action et de la violence.

5.1 Limites théoriques et méthodologiques

Notre étude aurait sans conteste bénéficié d'une discussion entre nos deux penseurs sur le concept de révolution : « les deux grandes tentatives modernes de fonder la liberté » pour Hannah Arendt furent les révolutions française et américaine (Raynaud 2012, 21). La tradition qui découla de la première donna d'ailleurs tous les instruments nécessaires à

certaines philosophies modernes – la première étant le marxisme – pour identifier le pouvoir de l'action avec la violence selon elle. Outre un approfondissement de la critique de la violence fanonienne par le biais de la critique du marxisme, une analyse comparée des concepts de conscience politique, de culture, de nécessité, d'organicité dans le mouvement révolutionnaire et des tactiques de lutte aurait été d'une grande contribution. Autant chez Arendt que chez Fanon, l'idée de la révolution trouve une articulation précise à l'action humaine ainsi qu'à la violence, et c'est possiblement la limite la plus importante à notre réflexion⁸⁴. C'est pourquoi notre analyse s'est centrée sur *l'Humaine Condition* chez Arendt, et non sur *De la révolution*, qui rend un savoir davantage historique que philosophique. À des fins d'économie, nous avons choisi de limiter notre objet à l'analyse en profondeur des notions de violence et d'action, en privilégiant une approche conceptuelle telle qu'élaborée dans *CHM*. Ce qui ne veut pas dire, par ailleurs, que l'orientation plus politico-historique déployée dans *De la Révolution* aurait été moins fructueuse. Il s'agit ici d'un choix personnel associé aux limites du travail de mémoire.

La thématique de l'engagement de l'intellectuel aurait aussi constitué un terrain fécond pour la discussion entre ceux qui ont dédié une part substantielle de leurs réflexions à critiquer leur propre place en société. Ou encore, il va sans dire qu'un échange sur le concept de communauté, très cher à Arendt et fondamentalement lié à son insistance sur la pluralité et le modèle participatif de la démocratie, aurait été très pertinent en dernière partie de ce mémoire lorsque les potentiels créateurs de l'action sont approfondis. Une analyse comparée plus exhaustive entre la condition humaine de réfugié chez Arendt et la condition du colonisé chez Fanon, ainsi que sur les impacts du racisme colonial sur les communautés, brièvement introduite dans le chapitre 2, aurait pu permettre l'exportation de notre dialogue vers d'autres domaines de la science politique (la politique comparée et les relations internationales, par exemple)⁸⁵. Ce sont bien entendu d'autres sujets d'étude

⁸⁴ À ce propos, c'est bien entendu l'ouvrage le plus « proprement politique » d'Arendt (Raynaud 2012, 21), *De la révolution*, ainsi que l'essai *La tradition et l'âge moderne* qui auraient structuré le dialogue avec la pensée de Fanon sur la révolution, dont l'exposé le plus détaillé reste compris dans *Les Damnés de la terre*. On aura remarqué que les articles rassemblés dans *Pour la révolution africaine – Écrits politiques* publié en 1964 ont été beaucoup moins utilisés que les trois autres ouvrages de Fanon. Certains textes dans ce recueil, notamment ceux de la quatrième partie *Vers la libération de l'Afrique* pourraient faire l'objet d'un dialogue très intéressant avec ceux d'Arendt.

⁸⁵ Les visions respectives de nos deux auteurs sur les relations internationales auraient définitivement pu structurer un autre débat, tout en révélant certains rapprochements. En effet, la critique du « tiers-mondisme »

que la riche conversation entre nos deux auteurs laisse à être explorés, et que le souci de concision nous a tenu d'écarter du présent mémoire. Il a été difficile de se restreindre uniquement aux thématiques abordées, mais nous avons maintenu notre attention sur celles de l'action et de la violence, explorées surtout dans la signification des concepts⁸⁶.

5.2 Contributions et ouvertures

En partant de notre sujet de mémoire, il est maintenant possible de soulever les différents liens entre notre étude et les recherches actuelles en philosophie politique. Parmi celles-ci, les nouvelles perspectives sur la violence trouvent une résonance particulière, et c'est dans leur sillage que nous espérons inscrire notre réflexion. Par nouvelles perspectives, nous entendons évidemment celle d'Elsa Dorlin que nous avons partiellement mobilisée, celle de Judith Butler qui prend ancrage dans ses écrits sur le corps, le genre et le concept de *grievability*⁸⁷, ou encore, à des degrés moindres cependant, le féminisme décolonial de Françoise Vergès.

Les théories de l'autodéfense et de la thanatoéthique développées par Elsa Dorlin nous ont donné les outils pour actualiser la dialectique fanonienne de la violence et amener le

d'Arendt, idéologie qui se prétend réalité selon elle, pourrait-elle rejoindre à certains égards les critiques nuancées de Fanon à l'endroit du panafricanisme et de la négritude? Le concept d'État-nation, dont la dégradation aura été attribuée par Arendt à l'impérialisme, et à laquelle revendication pour les peuples africains Fanon dédie une partie importante des *Damnés de la terre*, serait aussi à considérer comme corps d'une prochaine conversation (voir le chapitre IV, *Sur la culture nationale*, pour l'argumentaire de Fanon sur ces sujets).

⁸⁶ Les œuvres d'Arendt comme Fanon ont généré des quantités importantes de littérature secondaire, dont nous n'avons mobilisé qu'un infime pourcentage. Dans le cas d'Arendt, c'est l'ouvrage majeur d'Étienne Tassin qui nous a accompagné en grande partie, parce qu'il rend un des exposés les plus complets du concept d'action politique ainsi que de l'usage que fait Arendt de la phénoménologie. Toutefois, les commentaires de Julia Kristeva (2004) qui allie aussi psychanalyse et sociologie, ou Miguel Abensour (2006) sur la critique de la politique d'Arendt et les potentiels émancipateurs de sa philosophie auraient définitivement servi à élargir le spectre de notre analyse. Du côté de Fanon, si la majorité de ses lecteurs les plus influents ont contribué à notre étude, certains comme Homi K. Bhabha ou encore Norman Ajari et son récent *La dignité ou la mort : Éthique et politique de la race* (2019) auraient indéniablement donné un aperçu de l'apport de Fanon au post-colonialisme d'aujourd'hui. Il aurait été aussi à propos d'inclure les perspectives et critiques féministes du fanonisme, dont l'influence est claire aujourd'hui dans les travaux de plusieurs penseuses qui se réapproprient sa philosophie de l'aliénation, de la violence et de la révolution. Parmi celles-ci, les articles de Bergner (1995), Elia (1996) et McClintock (1999), ainsi que l'ouvrage critique sous la direction de Sharpley-Whithing (1998) sont des incontournables.

⁸⁷ À ce sujet, voir Butler et Kraus 2003, ainsi que Butler 2004 et 2005.

dialogue avec Arendt un peu plus loin. Nous avons démontré que cette dernière et Fanon ne projettent pas, dans l'accomplissement de l'action, les mêmes potentiels de liberté. C'est parce que la praxis du colonisé envisage davantage une forme de souveraineté – comme retour à soi par l'intermédiaire du muscle, du corps – que la lecture de Dorlin est à propos : « [dans] le cadre des mouvements d'autodéfense, le fait de se défendre en attaquant est précisément l'affirmation d'un droit qui est injustement dénié et, par conséquent, l'affirmation d'un sujet porteur de ce droit ou plutôt d'un sujet qui prend et se donne à lui-même un droit qui lui est refusé » (Dorlin 2017, 150). L'autodéfense, en entretenant comme objet la survie d'un sujet qui pourra se former dans l'action⁸⁸, consiste dans certains contextes de violence à l'atteinte d'une souveraineté parce que la liberté n'est pas une option. C'est le cadre socio-politique qu'illustre Achille Mbembé en définissant les « nécropolitiques »; un cadre où la souveraineté comme pouvoir de mort est la seule offrande à certains corps qui n'accéderont à une réelle liberté que dans la mort. La discussion avec Dorlin ne vient toutefois pas seulement soulever les angles morts de la philosophie d'Arendt sur la violence; elle vient aussi éclairer le spectre limité de la praxis fanonienne. Alors qu'Arendt ne prend pas suffisamment en compte le travail de la violence sur les corps et la particularité de certains régimes qui refusent toute forme de liberté à certains sujets en devenir, la praxis chez Fanon laisse difficilement entrevoir une autre expérience humaine que celle d'une souveraineté sur soi en dehors, en quelque sorte, du monde commun.

Un des apports les plus importants de l'ouvrage de Dorlin est sa critique de la non-violence. Sans prendre parti pour l'action violente indépendamment du contexte politique, et loin de formuler une apologie de la violence, la philosophe française rappelle que « l'action de et par la non-violence est [...] considérablement laborieuse, elle use les corps qui y sont engagés tout autant que l'histoire » (*ibid.*, 149). Le corps de l'agent qui s'engage dans la non-violence est loin d'incarner la passivité; il « incarne un type de résistance dont la condition de possibilité est l'abnégation absolue, la résistance illimitée et l'oubli de soi

⁸⁸ « La défense de soi, ici, n'est pas fondée sur un sujet de droit qui lui préexisterait, elle n'est pas adossée à un individu possédant naturellement et légitimement un droit de conservation ou de juridiction. Si ce sujet existe, c'est dans la mesure où il advient, où il se produit dans ce mouvement polarisé pour avoir la vie sauve » (Dorlin 2017, 145).

(*ne jamais réagir*) », nous dit Dorlin (*ibidem*). C'est un point auquel Fanon s'attarde peu, même s'il critique la non-violence comme outil rhétorique de la classe bourgeoise et du régime colonial (*DT*, 61-62), et c'est un élément qu'Arendt éclipse totalement de son analyse. Notre recherche peut à cet effet ouvrir la voie pour étudier la relation entre certaines formes de vie et l'action violente comme seule issue de résistance et d'affirmation de soi en face de la violence à partir de l'articulation des philosophies d'Hannah Arendt et Frantz Fanon⁸⁹. Elle peut aussi fournir certaines bases théoriques à un examen critique de la non-violence, comme celui que propose Judith Butler dans son dernier ouvrage, *The Force of Non Violence* (2020).

En effet, Butler poursuit actuellement les questionnements présentés dans notre introduction. Ses plus récentes recherches concernent les modalités de la violence qui structure certains rapports de force entre les hommes et sur laquelle se fonde certains régimes politiques, et explorent comment certains dispositifs de domination peuvent participer à la constitution de soi. *The Force of Nonviolence* procède dans cette optique à une réappropriation indirecte des arguments arendtien pour la non-violence à l'aide de la psychanalyse de Sigmund Freud, la biopolitique foucauldienne, la phénoménologie merleau-pontienne, la philosophie sur la race de Fanon, ainsi que bien d'autres penseurs et penseuses. Une des particularités de l'étude de Butler est l'utilisation du fanonisme dans l'élaboration d'une éthique de la non-violence qui permettrait de mettre fin aux régimes qui usent les corps et les communautés, et donc d'empêcher que certaines d'entre elles se

⁸⁹ Les « formes de vie » désignent, selon Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, un ensemble de pratiques sociales et institutionnelles qui informent un rapport au monde variant d'un individu ou d'une communauté à l'autre, pour ultimement déterminer « le cadre des idées possibles de la vie bonne » (2015, 5). Ces philosophies de la vie réfléchissent la violence, phénomène psychosocial des plus anciens, à travers son impact sur les corps, sur les comportements, sur les quotidiens variant d'un espace et d'un groupe à l'autre pour finalement interroger le politique au cœur du plus personnel, c'est-à-dire comment la violence qui fait système agit sur nous et conditionne certaines formes de vie, et de quelle manière, à l'inverse, l'homme y fait sa place.

Qu'elles se rattachent à la biopolitique ou la bioéthique, ou aux pensées héritières et contemporaines des travaux de Giorgio Agamben (1997; 1999; 2003) aux confluent de la tradition libérale et de la pensée foucauldienne, ces recherches connaissent sans conteste un gain d'énergie nouvelle depuis quelques temps (voir Agamben 1997, 1999 et 2003; Laugier 2015; Ferrarese 2015). Nos recherches interprétatives révèlent certaines racines théoriques du concept de « formes de vie », en plus de soulever certains liens qui méritent une lecture. Elles éclairent la relation entre ce concept et celui de liberté, elles rendent une analyse critique du rôle de la violence dans la construction de plusieurs de ces dites formes, et elles rendent compte des possibles de liberté à travers l'action, même dans les conditions de vie les plus inhumaines qui soient.

tournent vers la violence comme mode de survie, de résistance ou d'affirmation de soi. La philosophe américaine tente d'imaginer une forme de relationnalité différente pour rendre l'action et la vie vécue – dans l'acception phénoménologique du terme, dans le sens d'une existence qui n'est pas morte-au-monde – possible pour toutes les subjectivités, tous les humains. À cet effet, elle s'inspire inévitablement de la philosophie arendtienne de l'action en admettant que chaque pratique éthique et politique possède en elle-même les germes de sa propre destruction. Tout comme l'action humaine dont la démesure inhérente peut mener à la perte du monde des hommes, “the ethical practice that knows its own destructive potential will have the chance to resist it” (Butler 2020, 172). Accordant beaucoup plus d'importance au domaine social et au corps que ne le fait Arendt,⁹⁰ Butler voit dans l'élaboration d'une politique active de la non-violence “an egalitarian imaginary that apprehends the interdependency of life [...] to counter the [...] instrumental logics and the racial phantasmagoria that reproduces state violence” (*ibid.*, 203). Utopique, irréaliste; peut-être, mais ce sont ces caractères qui constituent la « force » de ce monde imaginé qu'Hannah Arendt et Frantz Fanon désiraient voir naître aussi (*ibidem*).

Alors que Butler formule une philosophie qui permet d'imaginer une éthique différente et présente les composantes d'une politique pratique de la non-violence, Elsa Dorlin concentre son analyse sur l'action humaine dans la violence. En d'autres termes, la première tente le portrait d'un monde qui doit se construire contre les potentiels de l'agir que dépeint la deuxième. Bien que les deux autrices fassent ressortir la place du corps autant comme cible des violences que comme instrument de lutte, il serait hautement intéressant de pousser la discussion plus loin à la suite de nos conclusions. Jusqu'où faut-il laisser les corps porter les marques de régimes violents, même si une pratique non-violente permettrait l'abolition de ceux-ci? C'est une question qu'Elsa Dorlin aborde sans offrir de réponse, et que Judith Butler effleure en sachant que cette réponse peut diminuer son argumentaire. Comment imaginer des formes de liberté pour ces femmes et ces hommes qui subissent quotidiennement les héritages du colonialisme et dont les corps emmagasinent des violences légitimées par l'État? Comment perfectionner une alliance entre les théories critiques telles que le post-colonialisme et le féminisme, et la pensée

⁹⁰ Voir Butler 2020, pp. 197-199.

libérale non-conventionnelle d'Hannah Arendt en vue d'un monde fondé sur la pluralité et dans lequel chacun peut agir en tant que sujet?

Françoise Vergès a publié en 2020 *Une théorie féministe de la violence : pour une politique antiraciste de la protection*, étude sociologique et philosophique qui explore les impacts relatifs à l'alliance des systèmes raciste, colonial et sexiste sur certaines communautés marginalisées, plus spécifiquement les femmes et les groupes racisés : « Ce livre tente d'imaginer une société postviolente, non pas une société sans conflits et sans contradictions, mais une société qui ne naturalise pas la violence, qui ne la célèbre pas, qui n'en fait pas le thème central de son récit sur le pouvoir » (Vergès 2020, 13). *Une théorie féministe* ne présente pas une étude systématique et une généalogie de l'usage de la violence comme le fait Elsa Dorlin, ni une théorie de l'action individuelle et collective dans une optique de lutte. En fait, Vergès rend une philosophie pratique des coalitions qui se forment lorsqu'on se bat « aux côtés de celles et ceux qui n'ont plus rien à perdre » (*ibid.*, 160), celles et ceux qui se retrouvent au cœur des récits de violence d'Arendt et Fanon, les « morts-vivants » des camps de concentration et des colonies. Aujourd'hui, ce sont les masses de réfugiés qui ne retrouvent jamais la terre ferme ou ceux qui passeront des années dans l'invisibilité forcée; celles qui survivent en travaillant pour les classes aisées de leur société d'accueil, celles qui souffrent des violences sexuelles; ceux qui ne sont pas naturalisés, ceux qui ne sont plus seulement apatrides, mais inexistantes peu importe où ils se trouvent; ceux à qui toute capacité d'action est déniée parce qu'ils perdent leur statut d'homme une fois franchies les frontières de leur société d'appartenance. Françoise Vergès, comme Elsa Dorlin et Judith Butler, part du constat que la mise en garde formulée par Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* sur l'expansion de communautés sans droit fait désormais monde⁹¹. Ces corps qui expérimentent la « mort quotidienne », ces

⁹¹ « Si un être humain perd son statut politique, il devrait, en fonction des conséquences inhérentes aux droits propres et inaliénables de l'homme, tomber dans la situation précise que les déclarations de ces droits généraux ont prévu. En réalité, c'est la situation contraire qui se produit. Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable. [...] Pour l'être humain qui a perdu sa place dans une communauté, son statut politique dans les luttes de son époque et la personnalité juridique qui fait de ses actes et d'une part de sa destinée un tout cohérent, seules subsistent les qualités qui ne peuvent d'ordinaire s'articuler que dans le domaine de la vie privée, et qui doivent demeurer imprécises, au rang de la stricte expérience vécue, dans toutes les questions d'intérêt public » (*OT*, 304-305).

individualités réduites aux conditions de la « vie nue » par une violence continue survivent sans jamais se voir présenter des formes légitimes de résistance ou des formes de vie *vécues*.

Décoloniser pour pouvoir imaginer un monde post-violent; c'est ce que Frantz Fanon souhaitait possible. Replacer l'action au centre du politique comme fondement de la pluralité et de la liberté; c'est ce qu'Hannah Arendt espérait léguer en héritage devant la démesure et la violence totale. Un héritage qui ne serait précédé d'aucun testament, pour paraphraser l'aphorisme de René Char qu'elle aimait tant citer et qui nous rappelle, aujourd'hui encore, la possibilité de surgissement du nouveau, même au cœur du conformisme. Celles et ceux qui poursuivent dans cette voie aujourd'hui réfléchissent un monde où l'actionnalité est au centre des pratiques éthiques et des politiques. Notre recherche s'inscrit dans cette démarche et s'inspire des pensées d'Arendt et de Fanon afin d'ouvrir la voie à de nouvelles recherches incarnées et inspirées des luttes quotidiennes en vue d'un monde partagé en commun.

Bibliographie

1. Abensour, Miguel. 2006. *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Paris : Sens & Tonka.
2. Agamben, Giorgio. 2017. *Homo Sacer : l'intégrale : 1997-2015*. Paris : Seuil.
3. Agamben, Giorgio. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris : Payot et Rivages.
4. Ajari, Norman. 2019. *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. Paris : La Découverte.
5. Angelino, Lucia. 2008. « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty ». *Revue internationale de philosophie*, 2 (244) : 167-187.
6. Arendt, Hannah. 1943 (traduction 2013). « Nous autres réfugiés », *Pouvoirs*, 1 (144) : 5-16.
7. Arendt, Hannah. 1951. *Les origines du totalitarisme (tomes 1, 2, 3)*. Paris : Seuil.
8. Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Classics.
9. Arendt, Hannah. 1970 (édition française 2012, sous la direction de Philippe Raynaud). *L'Humaine Condition*. Paris : Éditions Gallimard, collection Quarto.
10. Artous, Antoine. 2016. *Karl Marx, Le travail et l'émancipation*. Paris : les Éditions sociales.
11. Ayyash, Mark Muhannad. 2013. "The paradox of political violence". *European Journal of Social Theory* 16(3): 342-356.
12. Benjamin, Walter. 1996. *Critique of Violence* dans *Selected Writings (1913-1926)*. Belknap Press of Harvard University Press.
13. Benthouami-Molino, Hourya, et Lewis Gordon. 2014. « Fanon, critique du fétichisme méthodologique ». *Presses Universitaires de France* 1 (55) : 49-59.
14. Benthouami-Molino, Hourya. 2014. « L'emprise du corps : Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty ». *Cahiers philosophiques* 3 (138) : 34-46.
15. Benthouami-Molino, Hourya. 2014. « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré ». *Presses universitaires de France* 1(55) : 99-118.
16. Bergner, G. 1995. "Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks." *PMLA* 110(1) : 75-88.
17. Bergson, Henri. 1907. *L'Évolution créatrice*. Paris : Éditions Félix Alcan.
18. Bernstein, Richard. 2011. "Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power". *Firenze University Press* 3(5): 3-30.
19. Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
20. Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself. A critique of Ethical Violence*. Fordham University Press.
21. Butler, Judith et Cynthia Kraus. 2003. « Violence, deuil, politique ». *Nouvelles Questions Féministes* 22 (1) : 72-96.

22. Butler, Judith et Ivan Ascher. 2014. « Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon ». *Actuel Marx*, Dossier Frantz Fanon 1 (55) : 12-35.
23. Butler, Judith. 2020. *The Force of Non-Violence*. New York: Verso Books.
24. Canovan, Margaret. 1978. “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”. *Political Theory*, 1 (6) : 5-26.
25. Canovan, Margaret. 1994. *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press.
26. Césaire, Aimé. 1950. *Discours sur le colonialisme*. Éditions Présence africaine.
27. Cherki, Alice. 2000. *Frantz Fanon : portrait*. Paris : Le Seuil.
28. Cocks, Joan. 1996. “On Commonality, Nationalism and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg and Frantz Fanon”. *Women in German Yearbook* 12 : 39-51.
29. Dorlin, Elsa. 2017. *Se défendre, une philosophie de la violence*. Paris : La Découverte.
30. Dorlin, Elsa. 2020. Conférence dans le cadre du séminaire de Paul B. Preciado, *Une nouvelle histoire de la sexualité*. Paris : Centre Pompidou.
31. Elia, Nadia. 1996. “Violent Women: Surging into Forbidden Quarters” dans *Fanon: A Critical Reader* sous la direction de Lewis R. Gordon et Denean Sharpley-Whithing. Oxford: Blackwell.
32. Engels, Friedrich. 1877. *Anti-Dühring*. Progress Publishers.
33. Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions Points.
34. Fanon, Frantz. 1959. *L’an V de la Révolution algérienne*. Paris : Éditions François Maspero.
35. Fanon, Frantz. 1961. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions La Découverte.
36. Fanon, Frantz. 1964. *Pour la révolution africaine – Écrits politiques*. Paris : La Découverte.
37. Fanon, Frantz (sous la direction de Jean Khalfa et Robert Young). 2015. *Écrits sur l’aliénation et la liberté*. Paris : La Découverte.
38. Ferrarese, Estelle et Sandra Laugier. 2015. « Politique des formes de vie ». *Raisons politiques* 1(57) : 5-12.
39. Ferrari Bravo, Luciano, traduit de l’italien par Andrea Cavazzini. 2016. « Travail et politique. Marx et Arendt ». *Cahiers du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM)* 9 : 1-10.
40. Finlay, Christopher J. 2009. “Hannah Arendt’s Critique of Violence”, *Thesis Eleven* 97 : 26-45.
41. Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
42. Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
43. Frazer, Elizabeth et Kimberly Hutchings. 2008. “On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon”. *Contemporary Political Theory* 7: 90-198.

44. Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6(3): 167-191.
45. Gibson, Nigel. 2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Polity.
46. Gines, Kathryn T. 2014. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana University Press.
47. Gordon, Lewis R., T.D. Sharpley-Whiting et R. White. 1996. *Fanon: A Critical Reader*. Blackwell editions.
48. Gordon, Lewis R. 2007. "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday", *The C.L.R. James Journal* 11(1): 1-43.
49. Gordon, Lewis R. 2008. "Through the Hellish Zone of Nonbeing: Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. Reflections on Fanon* 5(3): 5-11.
50. Hegel, G. W. F. 1807 (traduction d'A. V. Miller, 1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.
51. Keane, John. 1996. *Reflections on violence*. New York: Verso Books.
52. Keller Hirsh, Alexander. 2012. "The promise of the unforgiven: Violence, power and paradox in Arendt". *Philosophy and Social Criticism* 39(1): 45-61.
53. Khalfa, Jean. 2018. *Éthique et violence chez Frantz Fanon*. « *Les Temps Modernes* » 2 (698) : 51-69.
54. Kristeva, Julia. 2004. *Le génie féminin 1. Hannah Arendt*. Paris : Gallimard Folio.
55. Laugier, Sandra. 2015. « La vulnérabilité des formes de vie ». *Raisons politiques* 1(57) : 65-80.
56. Leibovici, Martine. 1998. *Hannah Arendt, une juive. Expérience, politique et histoire*. Paris : Éditions de Brouwer.
57. Marx, Karl. 1845. *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*. Dans Georges Labica, 2014. Éditions Syllepse, collection Milles Marxismes.
58. Marx, Karl et Friedrich Engels. 1932. *L'Idéologie allemande*. Paris : Éditions sociales.
59. Marx, Karl. 1867. *Le Capital, Livre 1*. Paris : Gallimard.
60. Lee, Christopher J. 2011. "Locating Hannah Arendt within Postcolonial Thought A Prospectus". *College Literature* 38(1): 95-114.
61. Mbembé, Achille. 2000. « À propos des écritures africaines de soi ». *Karthala, « Politique africaine »* 1(77) : 16-43.
62. Mbembé, Achille. 2006. « Nécropolitiques ». *Raisons politiques* 1(21) : 29-60.
63. McClintock, Anne. 1999. "Fanon and Gender Agency" dans N. Gibson, *Rethinking Fanon*. Humanities Books.
64. Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

65. Mitchell, Timothy. 1988. *Colonizing Egypt*. Berkeley: University of California Press.
66. Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
67. Morel, Pierre-Marie. 2002. « Action humaine et action naturelle chez Aristote ». *Philosophie* 2(73) : 36-57.
68. Münster, Arno. 2008. *Hannah Arendt contre Marx?* Hermann Philosophie.
69. Poizat, Jean-Claude. 2007. « Entretien avec Étienne Tassin ». « *Le Philosophoire* » 2(29) : 11-40.
70. Rabaka, Reiland. 2013. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization*. Lexington Books.
71. Renault, Matthieu. 2011. *Frantz Fanon et les langages décoloniaux – Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*. Thèse de doctorat, Université Paris 7 Denis Diderot et Università degli Studi di Bologna.
72. Renault, Matthieu. 2016. « Frantz Fanon et les géographies marxistes de la violence ». *Revue Période*.
73. Roberts, Neil. 2004. “Fanon, Sartre, Violence, and Freedom”. *Sartre Studies International* 10(2): 139-160.
74. Rousset, David. 1947. *Les jours de notre mort*. Hachette.
75. Roviello, Anne-Marie. 1993. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Paris : Ousia.
76. Tassin, Étienne. 2001. « La phénoménologie de l’action et la question du monde », dans Tassin (dir.), *Hannah Arendt, l’humaine condition politique*. Paris, L’Harmattan : 36-47.
77. Tassin, Étienne. 2017. *Le Trésor Perdu, Hannah Arendt et l’intelligence de l’action politique*. Paris : Éditions Klincksieck.
78. Thiele, Leslie Paul. 2009. « The Ontology of Action. Arendt and the Role of Narrative ». *Theory & Event* 12(4): 85-111.
79. Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.
80. Sasnal, Patrycia. 2019. *Arendt, Fanon and Political Violence Islam*. Routledge.
81. Sharpley-Whiting, T. Denean. 1998. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Rowman and Littlefield Publishers.
82. Sorel, Georges. 1908. *Réflexions sur la violence*. Entremonde.
83. Strauss, Léo, traduit de l’anglais par Michael Nafi. 2005. « Les trois vagues de la modernité ». *Le Philosophoire* 2(25) : 167-180.
84. Suchting, W. A. 1962. “Marx and Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, *Ethics*, 73(1), 47-59.
85. Thénault, Sylvie. 2005. « Personnel et internes dans les camps français de la guerre d’Algérie : entre stéréotypes coloniaux et combat pour l’indépendance ». *Politix*, 1(69) : 63-81.

86. Tosel, André. 1986. « Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 176(1) : 130-131.
87. Vergès, Françoise. 2020. *Une théorie féministe de la violence*. Paris : Éditions La Fabrique.
88. Weil, Simone. 1940. « L'Iliade ou le poème de la force », Marseille : Les Cahiers du Sud : 3-33.
89. Whelan, Patrick. 2019. "Comparing Arendt and Fanon on Power and Violence", *University of Toronto Journal of Political Science* 2(1): 35-50.
90. Winter, Yves. 2012. "Violence and Visibility". *New Political Science* 34(2): 195-202.