

LE GENRE DE LA RACE : FANON, LECTEUR DE BEAUVOIR

Matthieu Renault

P.U.F. | *Actuel Marx*

**2014/1 - n° 55
pages 36 à 48**

ISSN 0994-4524

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-36.htm>

Pour citer cet article :

Renault Matthieu, « Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir »,
Actuel Marx, 2014/1 n° 55, p. 36-48. DOI : 10.3917/amx.055.0036

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE GENRE DE LA RACE : FANON, LECTEUR DE BEAUVOIR

Par Matthieu RENAULT

Dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs* (1952), Frantz Fanon écrit : « Le malheur de l'homme, disait Nietzsche, est d'avoir été enfant¹. » Les exégètes de Fanon ne se sont jusqu'à présent guère préoccupés de rechercher la source nietzschéenne de cette idée. Or, Nietzsche n'a, selon toute vraisemblance, jamais dit ce que Fanon lui fait dire. La véritable source est l'ouvrage de Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) : « Le malheur de l'homme, a dit Descartes, vient de ce qu'il a d'abord été un enfant². » Cette formule n'est pas présente en tant que telle chez Descartes ; elle est propre à Beauvoir, qui la répète et la précise un peu plus loin : « Le malheur qui vient à l'homme du fait qu'il a été un enfant, c'est donc que sa liberté lui a été d'abord masquée et qu'il gardera toute sa vie la nostalgie du temps où il en ignorait les exigences³. »

Au-delà de cette preuve formelle d'une « influence » de Beauvoir sur Fanon – nous savons par ailleurs depuis peu que la bibliothèque personnelle de ce dernier contenait un exemplaire du premier tome du *Deuxième Sexe*⁴ – il y a entre leurs écrits de si nombreuses et profondes affinités qu'on ne saurait les reconduire à une simple convergence de « style existentialiste ». La matrice de ce dialogue réside dans l'appropriation par Fanon du leitmotiv hégélien que Beauvoir avait fait sien : « Être, c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste⁵. » Formulé dès l'introduction du *Deuxième Sexe*, cet axiome contient en germe ce qui reste la thèse majeure de la philosophie féministe de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient⁶. » Beauvoir, dit Judith Butler, opère une radicale disjonction du « sexe » et du « genre » ; niant leur identité et même tout lien de causalité, elle fait « du corps féminin le lieu arbitraire du genre 'femme'⁷ » ; le genre est marqué

1. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, « Points », 1971, p. 8. Fanon répète cette formule, à l'exception de la référence à Nietzsche, dans la conclusion de l'ouvrage (*ibidem*, p. 188).

2. De Beauvoir Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, « Idées », 1966, p. 51. Sans interroger son attribution à Nietzsche, Lewis Gordon affirme, sans davantage d'explicitation, que cet « adage » puise ses sources chez Rousseau (voir Gordon Lewis R., *Fanon and the Crisis of European Man*, New York & London, Routledge, 1995, p. 80).

3. *Ibidem*, p. 58.

4. *Catalogue du Fonds Frantz Fanon*, Centre de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques, Ministère de la Culture, Alger, 2013.

5. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe. I - Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1976, p. 27.

6. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe. II - L'Expérience vécue*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1976, p. 13.

7. Butler Judith, « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex* », *Yale French Studies*, n° 72, 1986, p. 35.

d'une ambiguïté interne dans la mesure où il désigne non seulement un « être fait » (par l'autre), l'effet d'une construction culturelle, mais aussi un *se faire*, un processus de construction de soi. En d'autres termes, dit Butler, qui s'inspire également de Monique Wittig, le genre est pour Beauvoir le lieu corporel de significations qui sont à la fois héritées *et* inventées⁸.

Fanon, se référant en outre aux *Réflexions sur la question juive* de Sartre, affirme quant à lui que le Noir n'est souvent qu'une construction du Blanc : c'est le négrophobe qui *fait* le « nègre », « le colon qui *a fait* et qui *continue à faire* le colonisé »⁹ ; une construction intériorisée-incorporée par sa victime qui fait de sa « race » son propre *projet*. Fanon aurait pu écrire : « On ne naît pas Noir, on le devient. » Qu'il ne l'ait pas fait, lui qui ne se prive pas d'incorporer les paroles de ses aînés – Césaire et Sartre en particulier – à son propre discours, est peut-être plus symptomatique que ce que l'on pourrait *a priori* imaginer. En effet, il ne cite jamais les écrits de Beauvoir, dont le nom n'apparaît qu'une fois dans *Peau noire, masques blancs* – c'est un hapax dans son œuvre :

Les Américains qui viennent à Paris s'étonnent d'y voir tant de Blanches en compagnie de Noirs. À New York, Simone de Beauvoir se promenant avec Richard Wright, se fait rappeler à l'ordre par une vieille dame¹⁰.

C'est là une référence au récit du séjour de Beauvoir aux États-Unis en 1947, *L'Amérique au jour le jour*. Mais loin de nuancer le silence de Fanon sur Beauvoir, cette mention biographique participe de ce qui est bel et bien un geste d'occultation théorique, lequel est d'autant plus problématique que l'ouvrage de Beauvoir ne se limitait en aucun cas au récit d'une expérience et contenait de longues réflexions sur les relations raciales aux États-Unis¹¹ – sur l'infériorité-infériorisation des Noirs, sur les masques dont ces derniers sont affublés et s'affublent, sur les « mythes » raciaux-sexuels – qui trouveront un puissant écho chez Fanon.

L'hypothèse heuristique qui dirigera notre analyse est que se produit chez Fanon une véritable disparition de Beauvoir. Tout comme Georges Perec s'est efforcé d'écrire son roman *La Disparition* sans utiliser une seule fois la lettre « e », Fanon, suivant un procédé de liponomie, semble s'être employé à rédiger *Peau noire, masques blancs* en effaçant toute trace d'influence de Beauvoir. Cette disparition n'a jusqu'à présent guère été

8. Voir Butler Judith, « Variations on Sex and Gender. Beauvoir, Wittig, and Foucault », *Praxis International*, n° 4, 1986, pp. 505-516 ; Wittig Monique, « One is not Born a Woman », in Abeloove Henry, Aina Barale Michèle, Halperin David M. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York & London, Routledge, 1993, pp. 103-109.

9. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, « Folio Actuel », 1991, p. 66.

10. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 148.

11. Voir de Beauvoir Simone, *L'Amérique au jour le jour, 1947*, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, pp. 327-343.

soulignée, encore moins « réparée » par ses interprètes, au contraire ; et cette critique est également une autocritique¹², la quasi-absence de Beauvoir dans le champ des *Fanon studies* démontre qu'ils ont contribué à l'entériner. Il s'agira donc ici d'élucider les ressorts et implications des usages fanoniens du *Deuxième Sexe* avant de proposer une interprétation, par définition fragile, du problématique silence de Fanon sur Beauvoir. Pour débiter cette tâche, il est nécessaire d'en revenir à la traduction fanonienne de la « dialectique » maître/esclave en tant qu'elle est aussi et de manière inavouée, la traduction d'une traduction, celle qu'avait opérée Beauvoir d'un point de vue féministe.

VARIATIONS SUR LA DIALECTIQUE MAÎTRE/ESCLAVE

La théorisation de Fanon, écrit Étienne Balibar, puise « à la source de la phénoménologie hégélienne du 'maître' et de 'l'esclave' telle que relue par Kojève, Sartre, et Simone de Beauvoir¹³ ». L'on ne saurait à cet égard surestimer l'importance de Kojève qui avait institué le rapport maître/esclave en dialectique autonome, l'avait désinséré, fût-ce momentanément, du récit hégélien, et avait ainsi rendu possible sa réincorporation dans d'autres récits, en particulier des récits d'émancipation. À sa manière, Kojève avait déjà transformé la pensée de Hegel en une « boîte à outils ». À sa suite, nombreux sont ceux qui allaient se saisir du « fragment » maître/esclave : Sartre, Lacan, Camus, Lacroix, Hesnard, etc. Ce que révèlent ces usages, c'est qu'il ne s'agissait alors pas tant, si ce n'est chez Sartre, de confirmer ou d'infirmer, de « conserver » ou de « dépasser » la philosophie hégélienne, que de se l'approprier, de l'incorporer à d'autres discours, de la déplacer, fût-ce en lui appliquant de sensibles torsions. Il s'agissait, autrement dit, de faire de la dialectique maître/esclave non seulement un objet, mais aussi un schème théorique et critique, un thème dont chaque répétition allait aussi être une variation.

C'est néanmoins chez Beauvoir et Fanon que cette instrumentalisation, au sens le plus littéral du terme, allait être la plus radicale et ceci pour au moins deux raisons : d'une part, le thème de la maîtrise et de la servitude s'offrait comme un puissant outil de « formalisation » des rapports entre des consciences marquées d'une profonde inégalité (non naturelle, mais construite), l'abstraction constitutive des figures hégéliennes n'étant pas tant un obstacle qu'une opportunité pour faire varier à l'envi les acteurs du conflit, leurs situations et leurs propriétés ; d'autre part, il permettait de narrer le conflit non plus depuis une position tierce, délogée, mais depuis la perspective de ses protagonistes, et en particulier depuis le point de vue

12. Renault Matthieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

13. Balibar Étienne, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, n° 38, 2005/2, p. 25, note 26.

du dominé. Ce qui allait émerger dans les appropriations subalternes de Hegel, c'est déjà une « théorie du point de vue ». Si les reprises beauvoiriennes et fanonienne allaient pourtant être bien plus que des applications à des situations particulières (homme/femme, Blanc/Noir) d'un schéma général-abstrait de l'intersubjectivité, c'est parce qu'elles allaient révéler que ce schéma lui-même était le produit d'un processus d'abstraction préalable à partir d'une situation non moins particulière, celle de la confrontation entre deux hommes blancs¹⁴.

Sartre, dont Beauvoir et Fanon ont trop longtemps été considérés comme de simples « doublures » (féminine/noire), n'avait guère substitué d'autres personnages aux figures masculines et blanches de la philosophie hégélienne. Fanon écrit :

Si les études de Sartre sur l'existence d'autrui demeurent exactes (dans la mesure, nous le rappelons, où *L'Être et le Néant* décrit une conscience blanche), leur application à une conscience nègre se révèle fautive¹⁵.

Plus encore, dans *L'Être et le Néant*, le philosophe était allé beaucoup plus loin que Hegel en affirmant que toute relation à autrui était une relation de servitude, que l'esclavage n'était pas un « résultat historique et susceptible d'être surmonté¹⁶ » – mais une condition fondamentale de l'existence. Fanon ne lui pardonnera pas d'avoir effacé l'extrême singularité de l'esclavage, son historicité, et par là même d'avoir dissout les relations Blanc/Noir dans une lutte des regards de tout temps et en tout lieu identique à elle-même. Pour le Noir, « le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître¹⁷ ». S'opposer à la déshistoricisation sartrienne allait donc signifier pour Fanon, et quoiqu'en dise Homi K. Bhabha¹⁸, œuvrer à une réhistoricisation (par dés-ontologisation) de la dialectique maître/esclave ; non pas répéter l'histoire hégélienne, qui rejetait sur l'esclave l'entière responsabilité de sa servitude, mais réécrire cette histoire (*une* histoire), la rejouer autrement, la ré-historiciser. Or, lorsque Fanon rédige *Peau noire, masques blancs*, aucun ouvrage ne témoigne mieux d'un tel geste théorique que *Le Deuxième Sexe* de Beauvoir dans son effort permanent pour penser tant l'histoire collective que l'histoire individuelle (la « formation ») qui avaient fait et faisaient le « destin » des femmes.

14. Bien que l'on sache à présent que Hegel s'est inspiré de la révolte des esclaves de Saint-Domingue qui allait conduire à l'indépendance de Haïti (voir Buck-Morss Susan, *Hegel & Haïti*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006), il n'en a pas moins, dans sa phénoménologie du maître et de l'esclave, gommé toute trace (impureté) de ce combat historique des esclaves noirs contre leurs maîtres blancs.

15. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 112, note 22.

16. Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 307.

17. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 112, note 22.

18. Voir Bhabha Homi K., *Les Lieux de la culture*, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 88.

Si la dialectique maître/esclave devenait ainsi l'objet de variations, sa fin, elle, demeurerait invariable: c'était la reconnaissance. Le problème, dit Beauvoir, c'est que tandis que l'esclave hégélien, quoique n'étant pas (encore) reconnu, n'en reste pas moins engagé dans un processus de reconnaissance, la femme, elle, en est *a priori* exclue; il n'y a entre elle et l'homme aucune lutte pour la reconnaissance car leurs rapports sont dénués de toute réciprocité:

Comment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure¹⁹?

Comment se fait-il que la femme ait été confinée à son « être-pour-les-hommes »? Fanon hérite de Beauvoir lorsqu'il affirme que, fixé dans sa « race », condamné à « être pour l'autre » (blanc) et à n'être pour lui qu'un « autre absolu », non seulement le Noir est privé de reconnaissance, mais il est démis de la possibilité même de lutter pour celle-ci. Il est exclu du champ de la subjectivité-altérité blanche: « Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel, il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave²⁰. »

Cet argument a un corollaire qui exprime le point de vue de l'esclave: « Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet », « le nègre veut être comme le maître »²¹. Si cette thèse de l'identification « intégrale » du Noir au Blanc est propre à Fanon, elle fait écho à ces mots du *Deuxième Sexe*: « Les individus de la caste inférieure [...] préféreront aussi se tourner vers les maîtres²². » Beauvoir comme Fanon thématisent et contestent l'adoption par les dominés du point de vue du dominateur sur eux et sur lui-même, cette identification et/ou amour du maître qui interdit sa constitution en tant qu'ennemi²³. En disant l'expérience vécue du dominé, ils mettent à mal cette perspective (de connaissance et de reconnaissance) masculine-blanche. Par là même, ils soulèvent la question du sujet-objet de la reconnaissance:

19. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 1. Beauvoir n'ignore pas que la première phase de la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude, celle de l'affirmation de la conscience du maître contre la vie de l'esclave, correspond exactement à ce qu'elle dit des rapports homme/femme, mais elle affirme alors que « certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme » (*ibidem*, p. 116). Sur la lecture de Hegel/Kojève par Beauvoir, voir Gothlin Eva, *Sexe et existence. La Philosophie de Simone de Beauvoir*, Paris, Éditions Michalon, 2001, pp. 45-69.

20. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 179, note 9.

21. *Idem*.

22. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe II*, op. cit., p. 613.

23. À propos des spécificités genrées et raciales de l'attraction pathologique, voir Dorlin Elsa, « La violence comme praxis révolutionnaire », in Cukier Alexis, Delmotte Fabien, Lavergne Cécile (dir.), *L'Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2013, pp. 236-237.

non seulement qui (n')est (pas) reconnu, mais aussi en tant que quoi/qui (ne) l'est-il (pas)? Comment défaire l'identification de la reconnaissance comme homme et de la reconnaissance comme mâle-blanc?

CORPS-À-CORPS : L'INCARNATION DE LA « DOUBLE CONSCIENCE »

L'appropriation par Fanon de la pensée beauvoirienne n'est pas pour autant la simple projection sur les rapports de « race » d'un ensemble de problèmes que Beauvoir avait soulevés au sujet des rapports de « genre ». Ce serait oublier que la question raciale était déjà présente dans les écrits de Beauvoir. Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, essai pourtant marqué par la figure générique de l'« homme », Beauvoir illustre ainsi la thèse selon laquelle « le malheur de l'homme est d'avoir été enfant » en se référant à deux situations : celle, passée, des esclaves noirs des plantations du sud des États-Unis, et celle, présente, des femmes « dans les pays d'Occident », les unes et les autres étant condamnés à vivre dans un « monde infantile »²⁴. Dans *Le Deuxième Sexe*, elle rapproche à maintes reprises la situation des femmes de celles d'autres groupes dominés. Mais si cette confrontation révèle des identités, elle n'en souligne pas moins une irréductible différence dans la mesure où les femmes n'ont jamais constitué, dit Beauvoir, une communauté séparée et indépendante des hommes :

Elles n'ont pas [à la différence des colonisés] de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a pas même entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. [...] Le lien qui unit [la femme] à ses oppresseurs n'est comparable à aucun autre. [...] Le couple est une unité fondamentale dont les deux moitiés sont rivées l'une à l'autre : aucun clivage de la société par sexes n'est possible²⁵.

C'est pourquoi, chez Beauvoir, le branchement du « genre » et de la « race » paraît limité à l'analogie : les situations se ressemblent, elles ne s'assemblent pas. Les dominations de classe et de race jouent certes contre l'union des femmes : « Bourgeoises, elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches, des hommes blancs et non des femmes noires²⁶. » Mais si ces facteurs intensifient la désunion des femmes,

24. De Beauvoir Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, op. cit., pp. 54-56.

25. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 22.

26. *Ibidem*, p. 21.

ils ne sauraient pour autant la créer. Plus encore, le sujet du *Deuxième Sexe* n'est jamais que la femme blanche ou, dans les termes de l'auteure, qui ne s'en cache pas, la « femme occidentale ». Le problème, souligne Margaret Simons, est qu'en concevant le racisme et le sexisme comme des catégories analytiques « distinctes, quoique analogues », Beauvoir « ignore l'expérience des femmes africaines-américaines et relègue la majorité des femmes du monde à une note de bas de page²⁷ », une note qui, en outre, n'est pas dénuée d'orientalisme: « Nous examinerons [l']évolution [du destin féminin] en Occident. L'histoire de la femme en Orient, aux Indes, en Chine a été en effet celle d'un long et immuable esclavage²⁸. »

Dans une lettre à Nelson Algren datée du 2 décembre 1947, Beauvoir, se référant à la célèbre étude de Gunnar Myrdal sur les relations raciales aux États-Unis (*An American Dilemma*, 1944), écrit: « J'aimerais réussir quelque chose d'aussi important que le Myrdal: il souligne d'ailleurs quantité de très suggestives analogies entre le statut des Noirs et celui des femmes, que j'avais déjà pressenties²⁹ ». Mais Beauvoir s'inspire plus encore de Richard Wright, dont elle est alors très proche. Ce qu'elle loue chez l'auteur de *Black Boy* et *Un enfant du pays*, dont Fanon sera également un fervent admirateur, c'est son approche subjective de l'oppression, vue depuis le point de vue de l'opprimé. C'est Wright, argue Simons, qui expose à Beauvoir le concept de « double conscience » formulé par William E. B. Du Bois dans *Les Âmes du peuple noir*³⁰. Ce concept, ajoute Simons, devient alors pour elle un « modèle » qu'elle fait sien dans *Le Deuxième Sexe* pour penser l'expérience de la femme en tant qu'elle est condamnée à se voir à travers les yeux de l'autre-homme, à se définir/être définie par lui, à se mesurer à l'aune d'un monde de valeurs masculines qui la rejette dans l'altérité absolue³¹.

Ce que révèle donc la « biographie du *Deuxième Sexe* », l'histoire de sa composition, c'est que la « race » n'est pas seulement chez Beauvoir un objet de comparaison, d'analogie; elle est inscrite dans la genèse même de son appareil conceptuel, en deçà du « contenu manifeste » du *Deuxième Sexe*. La situation de la femme n'est pas seulement un *analogon* de la situation du Noir, c'en est déjà une traduction. Cela est d'autant plus remarquable qu'à son tour la théorisation de Fanon puise ses racines non seulement dans la dialectique maître/esclave, mais aussi, dit Balibar, dans « la psychologie de la *double consciousness* dans l'œuvre de W. E. B. Du Bois³² »; il aurait pu

27. Simons Margaret A., « Richard Wright, Simone de Beauvoir and *The Second Sex* » (1997), in *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, p. 170.

28. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 138, note 1. « L'Oriental insouciant de son propre destin se contente d'une femelle qui est pour lui un objet de jouissance; mais le rêve de l'Occidental, quand il s'est élevé à la conscience de la singularité de son être, c'est d'être reconnu par une liberté étrangère et docile. » (p. 283).

29. De Beauvoir Simone, *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique, 1947-1964*, Paris, Gallimard, 1997, p. 119.

30. Du Bois William E. B., *Les Âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, « Poche », 2007.

31. Simons Margaret A., « Richard Wright, Simone de Beauvoir and *The Second Sex* », op. cit., p. 178.

32. Balibar Étienne, « La construction du racisme », op. cit., p. 25, note 26.

ajouter : « telle que relue par Wright et Beauvoir ». Du Bois lui-même héritait de la conceptualisation hégélienne de la « conscience malheureuse » en tant qu'intériorisation du conflit du maître et de l'esclave, scission interne de la conscience. Ce qu'ajoute Fanon, c'est que cette intériorisation est pour le Noir une incorporation ; car si le maître blanc se moque de la conscience de l'esclave, il ne se moque aucunement de son corps. Au contraire, il ne cesse de l'investir : par projection, le Blanc fait du corps noir le symbole de tout ce qu'il refuse en lui-même, la personnification de sa « part maudite », c'est-à-dire sa part corporelle-sexuelle ; et le Noir, se voyant à travers les yeux du maître, ne peut que mépriser son propre corps. Pour lui, la double conscience est un clivage de l'« âme » et du « corps ».

Or, Beauvoir avait écrit dans *Le Deuxième Sexe* : « Dans toutes les civilisations et de nos jours encore, [la femme] inspire à l'homme de l'horreur ; c'est l'horreur de sa propre contingence charnelle qu'il projette en elle³³. » Se voulant subjectivité souveraine, l'homme, à l'instar du maître hégélien, exige de la femme qu'elle soit son corps, le corps que, lui, refuse d'être³⁴. Ce qu'il « réclame, c'est que chez elle la chair soit présente dans sa pure facticité », son corps devant néanmoins s'offrir comme captif d'une « volonté humaine »³⁵ (mâle) ; c'est un corps qui, pour la femme elle-même, devient étranger à toute transcendance. Jamais cependant Beauvoir n'oppose à cette naturalisation de la femme une quelconque (dé)négaration du corps comme si son émancipation ne pouvait aller sans désincarnation. C'est que le corps, affirme-t-elle dans une perspective phénoménologique que partagera Fanon, n'est pas seulement une « chose du monde », c'est aussi un « point de vue sur le monde » ; « c'est notre prise sur le monde et l'esquisse de nos projets » : « l'existant est un corps »³⁶.

Sartre, pour faire de « mon corps [...] une structure consciente de ma conscience », n'en arguait pas moins que ce même corps ne cesse jamais d'être « l'obstacle que je suis à moi-même »³⁷. Beauvoir et Fanon affirment, quant à eux, que l'être-obstacle du corps féminin/noir est avant tout le produit de son devenir-obstacle sous le regard (intériorisé) masculin-blanc, lequel est irréductible au regard d'un autrui indéterminé. C'est pourquoi il faudra inventer un autre devenir à ce corps, en faire, montre Beauvoir, un instrument de libération³⁸. Fanon ne cesse à son tour d'en appeler à une recorporisation du Noir-colonisé, concluant *Peau noire, masques blancs* par ces fameuses paroles : « Mon ultime prière : Ô mon

33. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 251.

34. Butler Judith, Malabou Catherine, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard, 2010, p. 82.

35. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 266.

36. *Ibidem*, pp. 42, 75, 80, 107.

37. Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, op. cit., pp. 366, 373.

38. Pour une critique de la conception beauvoirienne, et supposément fanonienne, du corps-instrument, voir Butler Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, « Poche », 2006, p. 77.

corps, fais de moi toujours un homme qui interroge³⁹ ! » Si ces affinités théoriques ne sont pas étrangères à l'influence sur Beauvoir et Fanon de la philosophie merleau-pontienne du corps⁴⁰, elles suggèrent également l'idée que le corps (racialisé) fanonien a pu être modelé sur le corps (genré) beauvoirien – ce que suggèrent également les quelques passages soulignés par Fanon dans son exemplaire du *Deuxième Sexe*. Fanon retraduit dans l'idiome de la « race » le concept de double conscience que Beauvoir avait traduit dans l'idiome du « genre » ; mais ce retour à la « langue source » modifie sensiblement le concept original. Par la médiation de l'incarnation beauvoirienne de la double conscience, Fanon réintroduit au cœur des théories du racisme le corps qui en avait été chassé parce qu'il avait jusque-là été l'objet privilégié des théories raciales.

LA VIOLENCE ET L'AMOUR : LA LUTTE EST MÂLE

Fanon ne pouvait cependant ignorer que Beauvoir maintenait une inégalité de nature entre les corps masculin et féminin. La femme, dit-elle, est, de par ses fonctions reproductrices, plus asservie à l'espèce que l'homme. Si Beauvoir ajoute que les « données biologiques » n'acquièrent une signification qu'en tant que « reprises » dans un projet humain – la nature de l'homme/femme étant toujours déjà une « seconde nature » –, la double conscience incorporée de la femme n'en est pas moins d'abord un fait biologique : « La femme, comme l'homme, est son corps : mais son corps est autre chose qu'elle⁴¹. » Fanon aurait tout à fait pu répéter cette formule à propos du Noir, à cette différence essentielle près qu'excluant toute différence naturelle (non superficielle-épidermique) des corps blanc et noir, il révèle que le clivage du corps racialisé n'est rien d'autre que l'effet social-historique du racisme colonial.

Force est néanmoins de constater qu'il use à l'envi d'un langage biologique qui n'est pas que métaphorique : le conflit racial est aussi un conflit vital ; la projection-racialisation ne va pas sans une biologisation du Noir en tant que symbole des forces de vie réprimées dans l'homme blanc. Quant à la domination coloniale, elle est, pour le colonisé, une « mort-dans-la-vie ». Subvertissant les théories de la lutte pour l'existence, Fanon concevra, dans *Les Damnés de la terre*, la décolonisation comme une lutte politique pour la vie ainsi qu'en témoignera sa théorie de la violence anticoloniale. Ce « vitalisme politique » a des sources multiples : psychiatrie-psychanalyse, philosophies nietzschéenne et bergsonienne, négritude senghorienne, sources auxquelles il faut à présent adjoindre la pensée beauvoirienne qu'il

39. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 188.

40. Sur les usages par Beauvoir de la philosophie de Merleau-Ponty contre celle de Sartre, voir Bergoffen Debra B., *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany (NY), State University of New York Press, « Feminist Philosophy », 1997.

41. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 69.

dépouille de tout « reste » de biologisme tout en réaffirmant les pouvoirs de la vie dans la construction, mais aussi la destruction, des rapports de race. Pour Fanon, la « seconde nature » (raciale) est totalement artificielle, mais cet artifice est lui-même une création (anti)vitale : production sociale de la vie et production vitale de la société sont inséparables.

Que dans *Les Damnés de la terre* Fanon conçoive la lutte anticoloniale pour la vie et la mort comme un corps-à-corps viril, comme un « agôn mâle »⁴², ne constitue-t-il pas néanmoins une rupture avec la pensée de Beauvoir ? Non, car celle-ci avait justement affirmé qu'au début de l'histoire, la femme, « biologiquement vouée » à donner la vie, à la reproduire et la répéter, n'avait pu risquer sa vie dans une lutte pour la reconnaissance : « Dans l'humanité, la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue⁴³. » Et Beauvoir de souligner à maintes reprises la « faiblesse musculaire » de la femme, ce qui n'est pas sans faire écho au langage musculaire⁴⁴ de Fanon. Quoiqu'elle précise que « là où les mœurs interdisent la violence, l'énergie musculaire ne saurait fonder une domination⁴⁵ » – formule significativement soulignée par Fanon dans son exemplaire du *Deuxième Sexe* –, elle n'en produit pas moins une valorisation du masculin dont témoigne le primat absolu qu'elle confère à l'activité productrice comme seul authentique *travail*, et donc seule affirmation de transcendance, contre l'activité reproductrice comme empâtement dans l'immanence. Ces positions seront contestées dans le champ de la critique féministe, où Beauvoir se verra accusée d'être restée dépendante d'une perspective patriarcale, androcentrique, phallogocentrique⁴⁶.

C'est donc paradoxalement en accord avec Beauvoir que Fanon (re)place au centre de sa traduction de la dialectique maître/esclave le moment de la lutte pour la vie et la mort, recodé sous la forme d'une violente lutte des corps. Fanon, comme le dit Paul Gilroy à propos de Frederick Douglass, transforme le « méta-récit hégélien du pouvoir » en un « méta-récit de l'émancipation »⁴⁷ en faisant de la lutte à mort non plus ce qui constitue, *fait*, les figures du maître et de l'esclave, mais au contraire ce qui les destitue, les *défait*. Mais tandis que Beauvoir signalait la possibilité pour la femme d'autres formes de libération à travers sa participation (nécessaire sinon suffisante) à la produc-

42. McClintock Anne, « Fanon and Gender Agency », in Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Amherst, Humanity Books, 1999, p. 285.

43. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 115.

44. Sur les rapports entre masculinisme et « hypermuscularisme » dans *Les Damnés de la terre*, voir l'article de Judith Butler dans ce numéro.

45. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 76.

46. Elles le seront d'autant plus qu'elle affirme que les femmes n'ont jamais réellement contesté la domination masculine, jamais luté pour leur reconnaissance en tant que femmes (*ibidem*, p. 223). Similairement, Fanon se réfère à l'abolition de l'esclavage, mais semblant méconnaître l'histoire des luttes noires, au premier rang desquelles la révolte des esclaves de Saint-Domingue, écrit : « Le Blanc est un maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table. » (Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 178.)

47. Gilroy Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, p. 96. Voir également : Chamayou Grégoire, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie*, Paris, La Fabrique, 2010.

tion, Fanon montre qu'en situation coloniale, le travail est dénué de toute fonction émancipatrice; plus exactement, le seul travail du colonisé, c'est le travail de la violence, et ce travail est avant tout un travail mâle, la violence restant chez Fanon, comme chez Beauvoir, un attribut masculin⁴⁸.

Si Fanon fait sien l'androcentrisme de Beauvoir, ne reste-t-il donc pas étranger à ce qui fait à proprement parler son féminisme? Afin de répondre à cette question, il faut en revenir à une idée centrale de *Peau noire, masques blancs*, que Fanon partage avec Beauvoir... contre Sartre. Ce dernier posait la réciprocité des rapports à autrui, mais en faisant de celle-ci une relation purement négative, il excluait *a priori* tout horizon de reconnaissance. Beauvoir et Fanon renversent littéralement cette thèse: arguant de la négation patriarcale-raciale de toute réciprocité, ils n'en défendent pas moins la possibilité d'une pleine reconnaissance réciproque⁴⁹. Le nom même de cette reconnaissance, ce sera l'amour. Lorsque Fanon affirme croire « en la possibilité de l'amour », un « amour vrai, réel », un « amour authentique » conçu comme « don de soi »⁵⁰, l'on ne peut que songer à ces paroles de Beauvoir:

—
46 —
L'amour authentique devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés [...]. Pour l'un et l'autre [des amants], l'amour serait révélation de soi-même par le don de soi et enrichissement de l'univers⁵¹.

Fanon sait que penser les rapports Blanc/Noir en situation coloniale exige d'aller au-delà des rapports « homme blanc/homme noir ». C'est pourquoi il consacre deux des premiers chapitres de *Peau noire, masques blancs* aux unions amoureuses-(hétéro-)sexuelles « interraciales »: « La femme de couleur et le Blanc » et « L'homme de couleur et la Blanche ». Dans ce dernier, il écrit:

Je ne veux pas être reconnu comme *Noir*, mais comme *Blanc*. Or - et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite - qui peut la faire sinon la Blanche? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc⁵².

48. Il est vrai que dans son essai « L'Algérie se dévoile », Fanon célèbre la contribution des femmes algériennes à la lutte pour l'indépendance, en particulier au travail de la violence. Qui plus est, c'est de la reconquête du corps propre contre sa fragmentation coloniale qu'il témoigne lorsqu'il évoque les usages stratégiques du voile durant le combat. La femme algérienne est, chez Fanon, le premier sujet de cette recorporation qu'il appelle de ses vœux. Il n'en reste pas moins que c'est par désignation qu'elle intègre la lutte; elle y est « invitée » par l'homme au nom d'une « stratégie femme ». La violence dont son corps est le véhicule n'est pas entièrement sa violence: elle est « femme-arsenal » (Fanon Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte & Syros, « (Re)découverte. Documents et témoignages », 2001, « L'Algérie se dévoile », pp. 16-47).

49. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe II*, op. cit., p. 652; Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 180.

50. Fanon Frantz, *idem*.

51. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe II*, op. cit., p. 571.

52. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 51.

Ces paroles témoignent non seulement de l'incorporation du « sexe » et du « genre » au sein de la traduction raciale de la dialectique maître/esclave opérée par Fanon, mais aussi du caractère problématique de cette incorporation elle-même dans la mesure où cet espoir pour l'« homme de couleur » d'une reconnaissance, fût-elle encore une « fausse reconnaissance » (comme Blanc), n'a aucune contrepartie chez la « femme de couleur » : la reconnaissance comme homme est une reconnaissance comme mâle.

Fanon semble avoir pris conscience des (potentiels) effets indésirables de sa traduction de la traduction beauvoirienne de la dialectique maître/esclave. Celle-ci ne menace-t-elle pas en effet de provoquer un brouillage des frontières de genre qu'il redoute par-dessus tout, lui qui par ailleurs ne cesse de subvertir les frontières de race? La conversion du corps genré-féminin du *Deuxième Sexe* en un corps racialisé-noir ne risque-t-elle pas d'insinuer l'idée que « le Noir est une femme »? Évoquant ledit « masochisme féminin », Fanon oublie Beauvoir et préfère s'en remettre aux arguments psychanalytiques et masculinistes de Freud et Marie Bonaparte; il va même plus loin que ceux-ci en passant de la phobie-désir (inconscient) du viol, dont Beauvoir contestait déjà l'existence, au souhait (conscient) chez la femme blanche de sa réalisation : « Au fond, cette *peur* du viol n'appelle-t-elle pas, justement, le viol⁵³? » Enfin, il passe totalement sous silence les réflexions de Beauvoir sur l'homosexualité (féminine) pour faire de l'« inversion sexuelle », intimement liée à la négrophobie (« le négrophobe est un homosexuel refoulé⁵⁴ »), le symptôme d'une perversion généralisée de la civilisation (européenne), une « pathologie blanche⁵⁵ ».

Au terme de *Peau noire, masques blancs*, dans le sous-chapitre « Le Nègre et Hegel », la lutte pour la reconnaissance est (re)devenue exclusivement une lutte mâle. La femme, noire ou blanche, a disparu. Or, cette disparition est intimement liée à la disparition du nom même de Beauvoir, avec et contre laquelle Fanon aura travaillé au long de l'ouvrage. Il ne perdra pourtant jamais de vue la perspective d'une reconnaissance comme amour. Si, dans *Les Damnés de la terre*, il rejettera radicalement toute quête d'une reconnaissance par le colonisateur, il montrera néanmoins que le processus de décolonisation, s'il est mené jusqu'à son terme, bien au-delà des indépendances, sera la source d'une mutuelle reconnaissance des (ex-)colonisés entre eux; ce sera l'origine d'un nouvel amour (hétérosexuel) conçu comme don de soi... à l'amant(e) et à la révolution, ainsi qu'en témoignent les transformations révolutionnaires du couple au

53. *Ibidem*, p. 127.

54. *Idem*.

55. Fuss Diana, « Interior Colonies. Frantz Fanon and the Politics of Identification », in Gibson Nigel C. (ed.), *Rethinking Fanon*, op. cit., p. 313; Renault Matthieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, op. cit., pp. 117-123.

cours de la lutte de libération nationale algérienne⁵⁶. Ne serait-ce pas là un dernier hommage, inavoué, de Fanon à la pensée de Beauvoir? Nous n'en saurons rien.

Durant l'été 1961, quelques mois avant sa mort, Fanon rencontre Sartre, Beauvoir et Lanzmann à Rome. Beauvoir en témoigne dans *La Force des choses* :

Nous retrouvâmes Sartre pour déjeuner; la conversation dura jusqu'à 2 heures du matin; je la brisai le plus poliment possible, en expliquant que Sartre avait besoin de sommeil. Fanon en fut outré: « Je déteste les gens qui s'économisent », dit-il à Lanzmann qu'il tint éveillé jusqu'à 8 heures du matin⁵⁷.

Ces mots ne sont certainement qu'une manifestation de colère, mais l'on pourrait imaginer que Fanon a retourné non sans violence contre Beauvoir les paroles qui avaient été les siennes dans *Pour une morale de l'ambiguïté*: « Le temps qu'on gagne ne peut s'entasser dans un grenier; il est contradictoire de vouloir économiser l'existence qui précisément ne s'existe qu'en se dépensant⁵⁸. » S'il était avéré – ce qui est fort improbable, mais importe à vrai dire peu –, ce geste constituerait un parfait symbole de la lecture de Beauvoir par Fanon, le symptôme d'une appropriation qui non seulement masque sa source, mais plus encore en vient à se retourner contre elle, à s'opposer à elle pour limiter les conséquences de cette appropriation elle-même. Telle serait la « clef [du] mystère⁵⁹ » de la disparition de Beauvoir dans les écrits de Fanon.

Relire ensemble Fanon et Beauvoir, c'est, pour conclure, se souvenir que bien avant le transfert-invention de la *French Theory* dans les universités américaines au cours des années 1980, la « théorie allemande » (les « 3H » : Hegel, Husserl, Heidegger), cette « drôle de construction française » pour pasticher Butler, a constitué – au même titre et parfois en étroite relation avec le matérialisme historique – le creuset de l'émergence de théories féministes et antiracistes qui se sont, dès leur naissance, « branchées », ont dialogué, échangé leurs perspectives, leurs objets et leurs problèmes, mais aussi leurs conflits et tensions internes. Cette généalogie intellectuelle et politique croisée exige encore d'être retracée au-delà de ces deux figures tutélaires que sont Beauvoir et Fanon. ■

56. Fanon Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., pp. 96-100.

57. De Beauvoir Simone, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 619.

58. De Beauvoir Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, op. cit., p. 115.

59. De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe I*, op. cit., p. 117.