

L'HOMME ENFANTÉ PAR L'ESPRIT DE LA VIOLENCE

Jean Améry, traduit de l'allemand par Julie-Françoise Kruidenier, traduit de l'allemand par Adrian Daub

Gallimard | « Les Temps Modernes »

2006/1 n° 635-636 | pages 175 à 189

ISSN 0040-3075

ISBN 9782070776924

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2006-1-page-175.htm>

!Pour citer cet article :

Jean Améry *et al.*, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », *Les Temps Modernes* 2006/1 (n° 635-636), p. 175-189.

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. 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.

Jean Améry

L'HOMME ENFANTÉ PAR L'ESPRIT DE LA VIOLENCE¹

Jean Améry est né Hans Mayer (Améry est une anagramme française), en 1912, à Vienne, de parents juifs assimilés. Il étudia la littérature et la philosophie. Après L'Anschluss, il émigra en Belgique et rejoignit la Résistance. Arrêté par la Gestapo en 1943, il fut torturé au fort de Breedonk avant d'être déporté à Auschwitz. Son ouvrage le plus connu est Par-delà le crime et le châtiment, publié en 1966. Il s'est donné la mort en 1978.

En 1951, je lus dans la revue catholique de gauche *Esprit* un texte, qui, pour plusieurs raisons, attira fortement mon attention. L'essai, finalement publié comme chapitre dans *Peau noire, masques blancs* (1952), était intitulé « L'expérience vécue du Noir ». L'auteur était Frantz Fanon, dont je ne savais rien alors. Quand je dis que l'œuvre (mais peut-on ainsi, froidement, appeler un cri de douleur une « œuvre » ?) me frappa pour plusieurs raisons, il me faut aussitôt clarifier la première d'entre elles. L'expérience vécue du Noir décrite par Fanon correspondait à certains égards aux expériences que j'avais moi-même vécues comme juif interné dans un camp de concentration.

Que ce soit pertinent ou non de la part d'un essayiste, il m'est

1. © 1971, JC Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart.

Nous remercions les éditions Klett-Cotta Verlag de nous avoir autorisés à publier ce texte, extrait de Jean Améry, *Widersprüche* et inédit en français. Il sera repris dans les œuvres complètes de Jean Améry, en préparation chez le même éditeur.

impossible de ne pas comparer nos expériences, même si en réalité cette comparaison donne lieu à des méandres plus qu'à des parallèles. Mais ces méandres renforceront peut-être la nécessité de ma parole au lieu de l'affaiblir : la totalité de la philosophie de la révolution et de la violence de Fanon, sans être psychologique au sens strict du mot, est totalement fondée sur l'expérience vécue d'un sujet. La récapitulation d'une expérience particulière et subjective est en fait indispensable à toute tentative de compréhension du texte et de son auteur, de sorte que notre sort partagé peut fournir une nécessité à ma compréhension subjective.

Bien sûr, au-delà de cette identification personnelle avec l'écrivain qui me captiva, j'étais aussi fasciné par la subtilité intellectuelle de son texte. Dès les premières pages, la culture de cet intellectuel noir s'avérait vaste et profonde. Qu'il traitât de Hegel, Marx, Jaspers, Sartre, de la phénoménologie et de l'ontologie, de la psychanalyse et de l'ethnographie ou bien de l'écriture d'auteurs africains inconnus (en tous cas en Allemagne dans les années 50) comme Aimé Césaire, Léopold S. Senghor et David Diop, il le faisait avec la même virtuosité.

Attiré par la densité poétique du texte, sous-titré judicieusement « La plainte du Noir » par la rédaction d'*Esprit*, je le lus d'un seul trait. Au cours de ma lecture je rencontrai le concept de « négritude », un terme qui, depuis, est devenu un cliché. Pour la première fois, moi, un Européen qui, pendant sa jeunesse, trouvait tout à fait normal d'entendre parler des colonies ou du colonialisme et qui regardait sans indignation des photos de Noirs transportant des fardeaux sous la surveillance de Blancs affublés de casques coloniaux, je me rendais compte qu'il n'y a rien de « naturel » à être l'esclave colonisé du colonisateur. Il n'y avait rien de « naturel » à être prisonnier d'une peau noire dans une civilisation blanche, même pour les Noirs qui avaient réussi par un miracle quelconque à s'échapper de la scène coloniale. La plainte de Fanon peut sembler aujourd'hui dépassée ; n'empêche, sa portée intellectuelle et politique a tiré de son sommeil trop paisible l'homme blanc que j'étais. Fanon expose la mystification qui se cache sous l'humanisme « blanc », il met en question les valeurs « blanches » en général. Certaines phrases de cet homme noir, Fanon, m'ont marqué profondément et à jamais ; je les inclus ici parce qu'il n'est pas encore habituel de douter de tout ce qui est européen, de nier l'hégémonie culturelle occidentale.

« Sale nègre ! » ou simplement « Tiens, un nègre ! » Voilà ce que Fanon a dû entendre répéter à son propos. Et il a réfléchi, il s'est plaint, il s'est indigné :

J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets [...] Alors que j'oubliais, pardonnais et ne désirais qu'aimer, on me renvoyait comme une gifle, en plein visage, mon message. Le monde blanc, seul honnête, me refusait toute participation [...] Jean-Paul Sartre, dans *Réflexions sur la question juive*, écrit : « Ils (les Juifs) se sont laissé empoisonner par une certaine représentation que les autres ont d'eux et ils vivent dans la crainte que leurs actes ne s'y conforment. » [...] Toutefois, le Juif peut être ignoré dans sa juiverie. Il n'est pas intégralement ce qu'il est. [...] Ses actes, son comportement décident en dernier ressort. C'est un Blanc, et, hormis quelques traits assez discutables, il lui arrive de passer inaperçu. Il appartient à la race de ceux qui de tout temps ont ignoré l'anthropophagie. Quelle idée aussi de dévorer son père ! C'est bien fait, on n'a qu'à ne pas être nègre. Bien entendu, les Juifs sont brimés, que dis-je, ils sont pourchassés, exterminés, enfoncés, mais ce sont là petites histoires familiales. Le Juif n'est pas aimé à partir du moment où il est dépiqué. Mais avec moi tout prend un visage *nouveau*. Aucune chance ne m'est permise. Je suis surdéterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de "l'idée" que les autres ont de moi, mais de mon apparaître. [...] Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on ne m'aime pas, on me dit que ce n'est pas à cause de ma couleur. Ma noirceur était là, dense et inscrutable².

Cette citation nous permet de comprendre le cri du jeune Fanon (il n'avait que vingt-sept ans quand il a écrit les mots cités) : la raison en est la perception de l'*insurmontable* de son être physique. Il était nègre et n'était que cela — ainsi l'avait décidé le monde environnant. Le péché était noir, la vertu blanche. Son apparence de nègre contaminait toute sa personne, non seulement elle colorait sa culture, ses talents, ses potentialités, mais encore elle supprimait toute possibilité de réflexion ontologique sur soi-même. Sa réaction : la panique. Fanon, le nègre, emmuré dans sa race, butait vai-

2. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, 1953, pp. 88-94.

nement de la tête contre un solide mur de brique. Il était la créature terrifiée qui veut littéralement sauter hors de sa peau ; le délinquant incarcéré par un jugement sans appel ; son corps même, sa constitution physique inéluctable et évidente étaient son péché ; il était un Caïn portant la marque du crime sans avoir tué son frère. La chirurgie esthétique ou intellectuelle s'avérait impuissante face à ce stigmaté.

Dix ans plus tard parut un autre ouvrage de Fanon, à juste titre qualifié de « livre classique de la décolonisation ». Je parle bien sûr des *Damnés de la terre*, dont la traduction allemande parut chez Suhrkamp en 1966. Ce n'est pas un hasard si ce titre reprend les paroles de l'*Internationale*. *Les Damnés de la terre* partent de pré-suppositions entièrement différentes de celles qui inspiraient « La plainte du Noir » dont j'ai parlé. Toute trace de panique a disparu. La plainte est ici transformée en action textuelle, certes également émotionnelle, mais en outre tout à fait rationnelle, plan d'attaque contre le maître colonial et non plus le « Blanc ». Le problème existentiel de la couleur de la peau n'est pas tout à fait passé sous silence — comment le livre, dans ce cas, serait-il devenu le bréviaire du mouvement du « Black Power » ? —, mais il n'est plus au centre des considérations de Fanon. Ce qui était une anthropologie raciale d'origine existentialiste et à portée polémique devient une philosophie sociale radicale d'inspiration principalement néo-marxiste. Fanon, qui en 1951 était victime, joue maintenant le rôle de procureur et de juge. Si « Homme noir, et puis après ?³ » aurait pu être aussi bien le titre de l'essai de 1951, celui des *Damnés de la terre*, paru en 1961, pourrait être : « Colonisateur, votre heure est venue ! » Comment cette transformation a-t-elle eu lieu ? Comment la perspective de Fanon changea-t-elle de façon si radicale ? Quelques notes biographiques sur l'auteur éclairciront un peu ces questions.

Frantz Fanon, nègre né dans la colonie française de la Martinique, était parmi les privilégiés qui eurent la chance d'étudier en France. A Paris, où il faisait des études de médecine, se spécialisant en psychiatrie, il se heurta aux multiples aspects du problème de l'altérité, d'être « l'autre » — être noir, dans son cas. Il vit les

3. Améry fait ici allusion au roman de Hans Fallada, *Kleiner Mann — Was nun ?* (1932), traduit en français comme *Petit homme, grand homme — tout est renversé*.

hommes noirs qui travaillaient dans les banlieues, qui vivaient et étudiaient dans le Quartier latin, et même qui étaient députés au Parlement. Mais qu'il soit président du sénat (comme Gaston Monnerville) ou ouvrier chez Renault, le Noir restait toujours autre, toujours en danger, ne connaissant jamais qu'une tolérance éphémère.

Nous avons des médecins, des professeurs, des hommes d'Etat... Oui, mais dans ces cas persistait quelque chose d'insolite. « Nous avons un professeur d'histoire sénégalais. Il est très intelligent... Notre médecin est un Noir. Il est très doux. » C'était le professeur nègre, le médecin nègre [...]. Je savais, par exemple, que si le médecin commettait une erreur, c'en était fini de lui et de tous ceux qui le suivraient. Qu'attendre, en effet, d'un médecin nègre ? [...] Le médecin noir ne saura jamais à quel point sa position avoisine le discrédit⁴.

Le « nègre » que Frantz Fanon vint à connaître pendant son apprentissage à Paris après la guerre était un homme dont l'exotisme attirait des remarques amicales, hostiles, dédaigneuses et quelquefois enthousiastes ; il devint l'homme que les gens de gauche aimaient mentionner comme preuve de l'universalité de la nature humaine, celui que les réactionnaires racistes prenaient comme preuve de la supériorité éternelle de leur race. Le nègre était toléré, avec bienveillance ou avec réticence, mais jamais sans commentaire, jamais simplement « comme tout le monde ».

En tant que psychiatre, Fanon obtint un emploi dans un hôpital à Alger. Quelques années plus tard, la guerre éclata — ce que les Français ont appelé, au début, « une rébellion » et les Algériens, bientôt, « une guerre de libération ». Ainsi la situation psychologique de Fanon devait s'évaluer autrement. Pour les maîtres coloniaux, d'une part, il restait un nègre, mais comme ils étaient en guerre non contre des Noirs mais plutôt contre des Arabes, ils ne le considéraient plus comme un ennemi absolu et méprisable. Le « bicot », le « fellagha » se classaient encore plus bas que le nègre dans leur hiérarchie. Pour les Arabes, d'autre part, malgré son statut privilégié, intellectuel et économique, il n'était pas l'ennemi non plus et surtout il ne faisait pas l'objet de leur dédain racial. Leur haine pour le maître colonial, qui avait pour superstructure une idéologie raciale,

4. *Peau noire, masques blancs*, p. 94.

était dirigée vers ceux qui étaient plus blancs qu'eux, les Français. Fanon ne se trouvait plus à l'intérieur du circuit fermé de la haine, du mépris et du ressentiment. Il n'était ni blanc ni arabe, ni complètement français ni algérien : ce qui lui donnait le pouvoir de choisir, de *se* choisir au sens sartrien. La prison de sa peau noire avait été fracassée. Il l'abandonna et choisit le combat de la liberté.

Il s'identifia complètement aux Arabes qui luttèrent pour leur indépendance nationale et pour leur dignité personnelle, allant jusqu'à parler de « nous autres, Algériens » dans *Les Damnés de la terre*. A partir de ce moment, il fut non seulement l'homme noir, mais d'abord et avant tout « le colonisé ». Au cours de la lutte héroïque des Arabes algériens pour leur liberté, il développa sa théorie révolutionnaire qui dépassa en fin de compte le problème colonial, à tel point qu'elle devint l'une des grandes doctrines révolutionnaires, égale en importance aux travaux théoriques de Régis Debray, Che Guevara et Mao Tsé-Toung. A cause de leurs racines pratiques plutôt que théoriques, les considérations révolutionnaires de Fanon sont en fait supérieures à celles d'Herbert Marcuse et furent essentielles pour des révolutionnaires tels que Stokely Carmichael et LeRoi Jones. *Les Damnés de la terre* parurent en 1961, à un moment où la crise algérienne était à son comble, où les ravages causés par les Français et par les colons atteignaient leur zénith, une année avant l'indépendance algérienne. Fanon mourut cette année même, à l'âge de trente-sept ans, d'un cancer qu'on avait trop longtemps ignoré.

La sensation causée alors par *Les Damnés de la terre* en France fut grande, surtout à cause de l'introduction de Jean-Paul Sartre, véhémente et provocante, qui n'était en réalité que l'a mise en exergue, sagement contenue dans les pages d'un livre, d'une radicalité originaire et sans entrave. « Dans son introduction », remarqua la revue américaine *Commentary* en réaction à la publication du livre en anglais, « Sartre exécute autour de Fanon une danse de petit satyre endiable⁵ ». Il fallait beaucoup de mauvaise foi pour choisir cette image pour caractériser l'introduction de Sartre. En fait, l'auteur de la *Critique de la Raison dialectique* écrit dans un style et avec, si on peut se permettre l'expression, une esthétique tout à fait

5. « In his introduction, Sartre dances around Fanon like an excited small satyr. » Harold R. Isaacs, « Portrait of a Revolutionary », *Commentary*, vol. 40, n° 1, juillet 1965.

appropriés au texte de Fanon parce que le texte traite de la philosophie de la violence révolutionnaire, sujet qui exige une écriture elle-même violente.

Cette « violence » fanonienne, objet de notre enquête, s'est depuis longtemps internationalisée sous son nom latin [en allemand : *Violenz*] et ne devrait pas être remplacée par son imparfaite équivalence allemande, *Gewalt*. Mais à quel ordre d'anthropologie, de phénoménologie, ou de philosophie de l'histoire, cette conception de la violence fanonienne (ou plutôt « sartrienne-fanonienne ») appartient-elle ? Dans sa préface, Sartre écrit :

Si vous écarterez les bavardages fascistes de Sorel, vous trouverez que Fanon est le premier depuis Engels à remettre en lumière l'accoucheuse de l'histoire. Et n'allez pas croire qu'un sang trop vif ou que des malheurs d'enfance lui aient donné pour la violence je ne sais quel goût singulier : il se fait l'interprète de la situation, rien de plus. Mais cela suffit pour qu'il constitue, étape par étape, la dialectique que l'hypocrisie libérale vous cache et qui nous a produits tout autant que lui⁶.

En fait il nous faut reconnaître que la situation coloniale — et peut-être même, plus largement, toute situation de répression sociale — constitue un champ de force dans lequel la violence doit nécessairement engendrer une contre-violence. Cette brutalité [*Gewalt*], ou plutôt cette violence [*Violenz*], n'est pas vraiment expliquée par le concept psychologique ou tribal-historique de « l'agression », même si toute occurrence particulière de violence a bien sûr une composante psychologique. La violence pour Fanon est à la fois une catégorie existentielle et une catégorie historique ; elle présente en outre, nous le verrons bientôt, des aspects manifestement messianiques-millénaristes. Tant comme penseur formé à la phénoménologie que comme personne, victime et proie de la violence, Fanon reste, dans ses descriptions, fidèle à l'événement concret : c'est l'événement qui lui impose la théorie. Il parle de la violence comme d'une expérience vécue, au contraire de Sorel pour qui la violence n'était qu'une fantasmagorie impuissante — car il ne l'avait jamais subie ni infligée — et qui donc, malgré le titre de son œuvre, *Réflexion sur la violence*, n'était pas capable d'y réfléchir. Les prédictions d'anarchie et de guerre de Sorel, son affirmation

6. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, 1985, p. 10.

que, dans l'âge des masses, le conflit démocratique devra être remplacé par la résolution violente de toute contradiction et l'approvisionnement des masses en fictions mythiques n'étaient sans doute que « bavardages fascistes » d'un théoricien enfermé dans la forteresse confortable de son bureau et inconscient des effets destructeurs que pouvaient induire ses mots en dehors de la tour d'ivoire. Pour Sorel la violence était un « acte gratuit » ; pour Fanon c'est un acte justifié par l'histoire et *qui justifie* l'histoire en retour, créant une justice historique et montrant la route vers un futur immédiatement à-venir. Voici comment Fanon décrit le champ de force de la violence et de la contre-violence dans le monde colonial :

Dans les régions coloniales... le gendarme et le soldat, par leur présence immédiate, leurs interventions directes et fréquentes, maintiennent le contact avec le colonisé et lui conseillent, à coups de crosse ou de napalm, de ne pas bouger. [...] L'intermédiaire n'alège pas l'oppression, ne voile pas la domination. Il les expose, les manifeste avec la bonne conscience des forces de l'ordre. L'intermédiaire porte la violence dans les maisons et dans les cerveaux des colonisés. [...] La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. [...] Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si c'est possible. Le colonisé est un envieux. [...] C'est vrai, il n'y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon⁷.

Cette « envie » dont Fanon parle ici ne doit pas être considérée comme un simple fait psychologique, sans valeurs et sans histoire. Elle est la violence intériorisée par le sujet et qui devient ainsi un phénomène objectif, historique, progressif et utile. Elle porte en elle les multiples exigences de déplacement et les occasions transformatrices. Si, malgré sa réalité historique, elle est déplacée dans l'an-historique, elle devient une agression aveugle, dressant le colonial contre le colonial. Ou bien une sorte de frénésie magique, vers une obsession de vampirisme, de génies et de vaudou. Dès que la « luxure » et l'« envie » stériles se reconnaissent telles qu'elles sont en réalité — les conséquences d'une répression sociale pouvant

7. *Op. cit.*, pp. 27-28.

subir un dépassement historique — , elles comprennent leurs possibilités libératrices de transformation :

Après des années d'irréalisme, après s'être vautré dans les phantasmes les plus étonnants, le colonisé, sa mitrailleuse au poing, affronte enfin les seules forces qui lui contestaient son être : celles du colonialisme. Et le jeune colonisé [...] découvre le réel et le transforme dans le mouvement de sa praxis, dans l'exercice de la violence, dans son projet de libération⁸.

Malgré la conviction de Fanon lorsqu'il décrit la violence de l'opprimé comme contre-violence, malgré la précision impressionnante de ses descriptions de la situation du colonisé — comment celle-ci est à la fois engendrée par la violence et l'engendre à son tour (je ne citerai que la phrase hallucinante : « Les pieds du colon ne sont jamais aperçus, sauf peut-être dans la mer, mais on n'est jamais assez proche d'eux⁹ ») — , malgré la façon passionnée et pourtant réfléchie dont il présente sa thèse sur l'intériorisation de la violence répressive, lui, le psychiatre et le phénoménologue, a tout de même oublié de spécifier *ce qui se passe vraiment* quand la violence passive devient active. Il affirme que la violence révolutionnaire a un caractère rédempteur, mais il omet de nous expliquer le pourquoi de cette rédemption.

J'aimerais maintenant lier ce qui a été dit à mes propres expériences et pensées, en espérant ainsi avancer notre interprétation de la violence. La situation dans laquelle je me suis trouvé en tant que détenu juif dans un camp de concentration est comparable à la situation du colonisé telle qu'elle est représentée par Fanon. Moi aussi, j'ai souffert la violence répressive sans aucune médiation adoucissante ou atténuante. Le monde du camp de concentration est lui aussi manichéen : la vertu appartenait aux SS, la débauche, la stupidité, la méchanceté et la paresse étaient le fait des détenus. Le regard que nous portions sur la cité des SS était lui aussi celui de l'« envie » et de la « luxure ». Comme pour Fanon le colonisé, chacun de nous rêvait au moins une fois par jour à remplacer l'opresseur. Dans le camp de concentration tout comme dans la ville « indigène », l'envie se transformait en agression contre les autres détenus, avec qui on se battait pour le moindre bol de soupe, tandis que le fouet de l'opresseur nous cinglait sans aucune honte de sa force et de son

8. *Op. cit.*, p. 40.

9. *Op. cit.*, pp. 27-28.

pouvoir. La violence intériorisée ne s'est transformée en contre-violence historique que dans des cas très rares et exceptionnels (à Treblinka, par exemple); cette contre-violence était aussi, comme l'a démontré Jean-François Steiner dans son livre, revendication de la dignité humaine. J'ai eu, depuis, largement le temps de réfléchir sur le problème du caractère rédempteur de la contre-violence. Problème qui se résume pour moi à la question suivante : pourquoi, en tant que simple rouage anonyme dans la machine de production et de distribution de pamphlets politiques illégaux, n'ai-je jamais accepté le fait de n'avoir pas lutté contre l'opresseur *l'arme à la main*? Car, en fin de compte, nous, les survivants, fûmes libérés. S'il suffisait de profiter de la liberté pour être heureux, il me faudrait être satisfait de l'avoir reçue des mains des soldats anglais, américains et russes qui se sont battus pour l'obtenir. Mais je ne pouvais pas m'y résoudre — pas plus que Frantz Fanon s'il avait reçu l'indépendance algérienne en cadeau, à supposer qu'on ait voulu faire un tel cadeau, ce qui est bien sûr impossible. La liberté et la dignité doivent être acquises par la violence pour être liberté et dignité. Encore une fois : pourquoi? Je n'ai pas peur d'introduire ici le sujet tabou de la vengeance que Fanon évite. La violence vengeresse, au contraire de la violence oppressive, crée une égalité négative, une égalité de la souffrance. La violence répressive est la négation de l'égalité et ainsi de l'homme. La violence révolutionnaire est hautement *humaine*. Je sais qu'il est difficile de se faire à cette idée, mais il est important de l'examiner, ne fût-ce que dans l'éther de la spéculation. Si on prolonge la métaphore de Fanon, l'opprimé, le colonisé, le détenu dans le camp de concentration, peut-être même l'esclave salarié sud-américain, *doivent être capables de voir les pieds de l'opresseur* pour devenir humains et, inversement, pour que l'opresseur, qui n'est pas humain lorsqu'il joue son rôle, le devienne aussi.

Comme je l'ai montré ailleurs, l'ordre du temps — qui du point de vue de la physique semble irréversible — est inversé, dans le domaine phénoménologique, par l'acte de violence. La violence endurée se désintègre. L'opresseur, ayant subi la violence que lui inflige l'opprimé, devient son frère, partageant son humanité. Tu ne connaissais pas la sensation de l'acier froid du canon d'un fusil contre ta peau chaude? Eh bien, maintenant tu la connais. Tu es maintenant comme moi, à qui cette sensation a été imposée. Au moment même où je suis passé du rôle de la victime de la violence au rôle d'auteur, tu es devenu mon semblable, humain comme moi.

J'aimerais éviter le malentendu qui veut que de telles réflexions servent à justifier les mythologies du type « Sang et Honneur », ou qu'elles exportent la notion de communauté organisée selon la vengeance sanguinaire dans notre analyse de la société moderne. Le concept de « Sang et Honneur », la vengeance sanguinaire sont peut-être liés génétiquement à l'intention, que nous sommes en train de discuter, d'inverser le temps pour établir une certaine égalité. Mais c'est un concept qui est institutionnalisé et formalisé depuis longtemps. Le duel, par exemple, est un rituel social sans contenu significatif. La violence révolutionnaire, par contre, a toujours un projet humain, même si elle accomplit des actes de vengeance, parce qu'elle n'a jamais pour but de dédommager d'un affront imaginaire (« Milord, vous m'avez regardé de travers ! »), mais qu'elle tente de guérir des plaies réelles. Il faut que nous abandonnions, il me semble (et ceci apparaît dans la vie et les œuvres de Fanon), toute notion de fausse symétrie selon laquelle la violence serait toujours égale à la violence. La violence de cette étape de la Révolution française que nous appelons « la Terreur » — une période pendant laquelle, soit dit en passant, le nombre de morts n'atteignit même pas le dixième du nombre de personnes massacrées après la chute de la Commune de Paris — a une dimension qui la rend entièrement différente, du point de vue de l'humanité et de l'histoire, de la violence répressive de l'Ancien Régime. Quand les leaders du mouvement Black Power parlent de la violence, ce n'est que techniquement (et, en raison de l'inégalité de l'armement, même pas techniquement) la même violence que celle perpétrée par les policiers. La violence du FLN pendant la guerre de libération n'est pas symétriquement identique à celle que les parachutistes français leur infligeaient, tout comme la violence des Viêt-congs ne peut pas être mise sur le même pied que celle des marines américains. La violence révolutionnaire est l'affirmation d'un être humain qui s'accomplit lui-même face à ce qui essaie de lui nier son humanité, ou encore contre la négation de l'être humain. La négativité de la violence révolutionnaire a une charge positive. La violence répressive bloque la réalisation de soi de l'humain ; la violence révolutionnaire supprime ces barrières, elle ouvre un avenir autre que simplement temporel, un avenir historique et humain. Le peuple se met en marche et se prépare à bouleverser la période anhistorique que constituait l'époque coloniale, dit Fanon.

Pour Fanon, la violence révolutionnaire — la vengeance, ajou-

terais-je — est non seulement l'accoucheuse de l'histoire, mais aussi l'accoucheuse de l'être humain qui se découvre et se façonne à travers l'histoire. « La violence », dit Sartre dans sa préface,

a changé de sens; victorieux nous l'exercions sans qu'elle parût nous altérer : elle décomposait les autres et nous, les hommes, notre humanisme restait intact; unis par le profit, les métropolitains baptisaient fraternité, amour, la communauté de leurs crimes¹⁰.

La violence répressive, cependant, ne « décomposait » pas l'opprimé seul : elle « décomposait » aussi les auteurs de la violence eux-mêmes. La violence révolutionnaire, par contre, transforme en êtres humains le révolutionnaire d'aujourd'hui ainsi que l'oppressé d'hier. C'est une libération à double tranchant — sans quoi elle serait sans valeur historique. Elle sauve le maître lui-même de la violence de son désir destructif de faire souffrir ses pareils. Fanon décrit le pouvoir rédempteur de la violence dans le cadre du colonialisme; il faudrait un autre livre pour examiner la validité de sa théorie dans un contexte semi-colonial (comme en Amérique latine), ou même dans le contexte des nations industrialisées dès qu'on commence à parler d'une révolution possible — ou impossible. Autrement dit, selon les termes de Fanon : il faudrait voir si la théorie de la violence révolutionnaire reste utile quand l'union de la tradition et de l'idéologie se dresse entre l'expropriateur et l'exproprié, ce qui tend à falsifier la vraie situation et, dans une certaine mesure, à la présenter sous un jour plus favorable.

En décrivant Fanon le révolutionnaire, nous devons malheureusement laisser cette question en suspens. Retournons plutôt au milieu spécifiquement colonial, qui est celui auquel Fanon appartenait et auquel il se réfère le plus souvent. Notre auteur, en effet, ne se perd pas en considérations théoriques; il nous donne des maximes et des directives claires. Il s'en prend à ce qu'il appelle « l'Europe » (et en écrivant « Europe », il veut dire les « sociétés riches » du monde industriel qui exhibent leur opulence et leur domination globale) au nom du tiers monde ou des « damnés de la terre ». Il demande une réparation complète; il rejette l'apaisante charité de l'aide étrangère qui n'est jamais qu'une goutte d'eau dans la mer. Il sait bien que rien n'est résolu, que la tension n'a pas

10. *Op. cit.*, p. 20.

été relâchée, que la tragédie n'a pas trouvé son dénouement, et ce malgré l'indépendance formelle, malgré le drapeau national flottant au vent et portant ses propres couleurs. Le néo-colonialisme, qui détermine, capricieusement et selon les lois du profit, le prix des produits que ces jeunes nations espèrent vendre, constitue pour Fanon non pas la fin de la situation coloniale mais plutôt sa continuation. Le maître colonial blanc a été remplacé par un indigène embourgeoisé, éduqué par le Blanc et heureux de s'arroger ses valeurs et de singer son mode de vie, incapable de réaliser la vraie mission de toute bourgeoisie, c'est-à-dire l'accumulation du capital, mais assez puissant pour maintenir le peuple en état d'ignorance.

La bataille continue. La violence doit continuer, mais maintenant à l'échelle continentale, dirigée contre les autorités constituées, qui se sont peut-être déguisées d'intermédiaires, mais qui sont toujours, presque inchangés, les anciens oppresseurs. Fanon écrit, dans la section intitulée « La violence dans le contexte international » des *Damnés de la terre* :

La vérité c'est que nous ne devons pas accepter ces conditions. Nous devons carrément refuser la situation à laquelle veulent nous condamner les pays occidentaux. Le colonialisme et l'impérialisme ne sont pas quittes avec nous quand ils ont retiré de nos territoires leurs drapeaux et leurs forces de police. Pendant des siècles les capitalistes se sont comportés dans le monde sous-développé comme de véritables criminels de guerre. Les déportations, les massacres, le travail forcé, l'esclavagisme ont été les principaux moyens utilisés par le capitalisme pour augmenter ses réserves d'or et de diamants, ses richesses et pour établir sa puissance. [...] Dans la bouche des Européens au lendemain de 1945 une seule phrase : « L'Allemagne paiera ». [...] Pareillement, nous disons que les Etats impérialistes commettraient une grave erreur et une injustice inqualifiable s'ils se contentaient de retirer de notre sol les cohortes militaires. [...] La réparation morale de l'indépendance nationale ne nous aveugle pas, ne nous nourrit pas¹¹.

Mais qu'arrivera-t-il si les nations que Fanon appelle impérialistes refusent de s'engager à de telles réparations compréhensives ? On est tenté de citer le poète afro-américain James Baldwin : *La*

11. *Op. cit.*, p. 71.

*Prochaine Fois, le feu*¹². Le recours à la violence est la seule solution viable. A la violence révolutionnaire contre les bourgeoisies nationales qui ont, sans se poser de questions, adopté le schéma psychologique typique de l'ancienne métropole ; à la violence contre l'entreprise mondiale du néo-colonialisme, s'il le faut !

Bien sûr, « Le tiers monde n'entend pas organiser une immense croisade de la faim contre toute l'Europe¹³ », comme l'écrit Fanon. « Mais il est clair », continue-t-il,

que nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens. Ce travail colossal qui consiste à réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total, se fera avec l'aide décisive des masses européennes, qui, il faut qu'elles le reconnaissent, se sont souvent ralliées sur les problèmes coloniaux aux positions de nos maîtres communs. Pour cela, il faudrait d'abord que les masses européennes décident de se réveiller, secouent leurs cerveaux et cessent de jouer au jeu irresponsable de la Belle au bois dormant¹⁴.

Fanon ne le dit pas explicitement, mais il laisse entendre que ces « masses » européennes seront emportées par la même vague de violence révolutionnaire que les colonisés dans leur guerre de libération. Est-il nécessaire d'indiquer que cet espoir ne s'est pas concrétisé et que, dans un avenir prévisible et sauf circonstances hautement improbables, cette concrétisation est de moins en moins plausible ? Les affirmations de Fanon sur la lutte révolutionnaire et sur la violence comme rédemption ont déjà été confirmées par la réalité historique qui se déroule sous nos yeux. Toute histoire objective de la guerre d'Algérie, tout compte rendu honnête à propos du Viêt-nam du Nord, nous confirme que ce n'est qu'enfantée par l'esprit de la violence que la nation émerge de sa lutte libératrice, qu'avec la dignité nationale elle recouvre aussi une dignité personnelle et que la culture autochtone dépasse l'exotisme ou le folklore. C'est à travers ces conflits inégaux que *l'homme s'enfante* parmi les partisans de la liberté.

A la fin de ces guerres de libération, Fanon espère pouvoir

12. James Baldwin, *The Fire Next Time* (1963). Traduction française : *La Prochaine Fois, le feu*, trad. Michel Sciama, préf. Albert Memmi, Paris Gallimard, « Du monde entier », 1988 / « Folio », 1996.

13. *Les Damnés de la terre*, p. 75.

14. *Op. cit.*, p. 75.

compter sur « l'aide décisive des masses européennes », lesquelles, selon lui, susciteront la révolution mondiale (si l'on s'en tient aux termes traditionnels). Mais, ici, sa pensée ne se rapporte en rien à la réalité historique. Nous connaissons les damnés de la terre : aujourd'hui, l'*Internationale* en tant que défense des droits de l'homme¹⁵ n'est plus qu'un souvenir mélancolique, une chansonnette qui aux Etats-Unis pourrait être interprétée sur un rythme de jazz et qui dans la sphère d'influence de l'Union soviétique n'est plus qu'une marche funèbre. De plus, Fanon, malgré sa brillante analyse du néo-colonialisme et de l'échec des élites nationales du tiers monde, ne parvint pas à prévoir à quel point ces révolutions autrefois exaltantes reflueraient de façon tragique et même pathétique ; il ne pouvait pas concevoir à quel point l'être humain, qui venait d'être enfanté par l'esprit de la violence, serait prêt à abdiquer sa dignité nouvellement acquise et à se soumettre à une dictature. La perversion du rêve révolutionnaire en Algérie, sous la dictature de Ben Bella et certainement sous celle de Boumédiène, lui a été épargnée.

Mais peut-être ce genre de perversion n'est-il pas définitif dans ces pays sous-développés et récemment libérés. Il n'est pas encore certain que la violence révolutionnaire n'atteigne pas l'épanouissement de son projet humain. Ceux qui ont encore quelques décennies à vivre témoigneront sans aucun doute de plusieurs insurrections dans le tiers monde. Ce que Frantz Fanon a vécu « restera » ; et il n'est pas certain que ses enseignements puissent être si facilement oubliés¹⁶.

Jean AMÉRY (1969)

Traduit de l'allemand par Julie-Françoise Kruidenier et Adrian Daub

Ce dossier a été réalisé conjointement avec la revue britannique Wasafiri. Nos remerciements vont à Susheila Nasta et à Richard Dyer pour leur aide.

J. K.

15. Améry fait ici allusion au texte allemand de l'*Internationale*. La ligne du texte « l'internationale sera le genre humain » est traduite (dans la version allemande du texte par Emil Luckhardt) « die Internationale erkämpft das Menschenrecht » (« l'internationale luttera pour les droits de l'homme ») (*NDT*).

16. Améry cite ici un aphorisme (non traduit) de Friedrich Nietzsche à propos d'Arthur Schopenhauer (KSA 11, p. 303) : « Was er lehrte ist abgethan, was er lebte wird bleiben steh'n : seht ihn nur an ! Niemandem war er unterthan ! » [Ce qu'il a enseigné est devenu obsolète, ce qu'il a vécu restera ; regardez-le : il n'a été le serviteur de personne !] (*NDT*).