

Violence révolutionnaire et construction de l'imaginaire politique chez Frantz Fanon : une lecture critique de l'approche fanonienne de la question coloniale.

Victorin FOSSI¹

¹ *PhD en Philosophie africaine-Université de Maroua (Cameroun) ; enseignant-chercheur de Philosophie et des Sciences de l'Éducation rattaché à l'École Normale Supérieure d'Enseignement Technique (ENSET) de l'Université de Douala*

Résumé : Cet article s'est proposé d'interroger la pensée révolutionnaire de Frantz Fanon afin de montrer que la construction de l'imaginaire politique chez cet auteur est tributaire de la symbolique de la violence qu'il a mis sur pied. En effet, après avoir dénoncé le projet des impérialistes visant à refuser l'humanité à l'Africain et à exploiter sous toutes ses formes les ressources africaines, Fanon a montré que la sortie de cette situation alarmante requiert l'usage par le colonisé de la violence car l'impérialiste ne parle et ne comprend que le langage de la barbarie. Toutefois, en préconisant la solution violente comme panacée face à la sauvagerie coloniale, cet auteur a semblé nous inviter à tourner le dos à la raison pour laisser place à l'instinct. L'auteur de cet article a pensé que dans notre contexte postcolonial actuel marqué par la montée des foyers de conflits et des formes plurielles d'extrémisme seul le compromis ou le dialogue soit privilégié face à toute situation de résolution des conflits.

MOTS CLES : *violence révolutionnaire, colonialisme, libération, dialogue.*

I. INTRODUCTION

A travers un titre d'ouvrage fort évocateur, Dumont (1962)² attirait déjà notre attention dès les premières heures des indépendances des pays africains sur la malheureuse condition existentielle que traverse le continent africain et qui constitue un véritable frein à son réel décollage sur tous les plans. Quelques années plus tard, ce même son de cloche a été entendu chez Albert Meister (1966)³ et repris autrement par Diakité (1986)⁴ et bien d'autres penseurs au début du XXI^{ème} siècle à l'instar Jean Ziegler (2002), Wade (2005), etc. Ces différents cris d'alarme traduisent l'état presque morbide et pathologique dans lequel est plongé aujourd'hui le continent africain.

En effet, l'Afrique est un continent qui a traversé au cours de son histoire des périodes tristes qui ressemblent à une véritable mort de l'homme. Elle a été l'objet des pratiques d'une extrême barbarie à l'instar de la traite négrière, la colonisation et le néocolonialisme actuel. Ces différents phénomènes ont conduit à sa déshumanisation et à son exploitation tous azimuts. Mécontents de cette situation inquiétante qui choque la raison et appelle à la réflexion, les penseurs révolutionnaires comme Cabral, Nyerere, Nkrumah, Fanon et bien d'autres ne vont pas rester indifférents. Fanon par exemple bien que n'étant pas Africain d'origine va non seulement s'engager théoriquement/intellectuellement en faveur de la reconquête de l'humanité de l'Africain enseveli par l'ouragan de l'esclavage et de la colonisation, mais il prendra une part active, réelle dans cette lutte en séjournant en Afrique au côté des combattants de la libération de l'Algérie en particulier et du continent africain en général. C'est pourquoi nous avons choisi de nous intéresser à lui pour comprendre comment à partir de sa théorie de la violence il met en place une théorie, une vision, un idéal politique qui est largement partagé par l'ensemble des colonisés.

Cet auteur a montré que la violence est à la fois cathartique et thérapeutique ; c'est une vertu purificatrice et mobilisatrice qui pourra contribuer au rachat d'une humanité en crise, d'une dignité contestée et d'une liberté prise en otage. Or, en érigeant la violence au rang d'une théorie sociopolitique, en faisant d'elle une nécessité historique et sociale, Fanon ne serait-il pas en train de faire l'apologie du mal, de l'immoralité ? Ne serait-il pas moralement scandaleux d'esquisser une théorie humaniste et ériger la terreur, le crime en principe politico-éthique ? Pour essayer d'apporter quelques éléments de réponses à ces questions, cet article s'appesantira d'abord

² Dumont, R. (1962). *L'Afrique noire est mal partie*. Paris, Seuil.

³ Meister, A. (1966). *L'Afrique peut-elle partir ?*. Paris, Seuil.

⁴ Diakité, T. (1986). *L'Afrique malade d'elle-même*. Paris, Karthala.

sur les raisons qui ont poussé Fanon à faire l'apologie de la violence (1), ensuite sur il présentera la contribution de la violence révolutionnaire dans la fabrique/construction de l'imaginaire politique (2), et enfin il questionnera la conception fanonienne de la violence afin de montrer la nécessité du dialogue ou du compromis en situation de résolution des conflits en contexte postcolonial actuel (3).

1. Des raisons en faveur de la promotion de la violence en contexte colonial

En tant que chantre de la liberté et de l'épanouissement de l'homme en général et de l'Africain en particulier, Fanon a mis sur pied une philosophie révolutionnaire qui s'insurge contre toute forme de réification et d'exploitation de l'homme par son semblable. En effet, en tant que témoin de la barbarie impérialiste sur le continent africain, il ne s'est pas contenté de s'indigner contre ces pratiques de refus de l'humain en l'Africain ; il a développé une pensée, une théorie politique qui invite le colonisé, le marginalisé à utiliser la violence pour défendre sa dignité anthropologique bafouée par l'occupant illégitime. Le colonialiste ayant tourné le dos à la raison et ne parlant que le langage du sang, des armes, ne peut que se replier lorsqu'il fait face à une plus grande violence. L'inhumanité du colonialiste a débouché non seulement sur la dévalorisation et la destruction de la culture indigène mais aussi sur la déshumanisation et l'exploitation de l'Africain. C'est donc conscient de cette sauvagerie coloniale que Fanon va inviter le damné de la terre à mobiliser la violence pour remettre les choses dans l'ordre.

a. De la dévalorisation et la destruction de la culture indigène comme expression de domination en contexte colonial

Afin de mieux asseoir sa domination dans les territoires en contexte colonial, les colonialistes ont procédé à la dévalorisation et à la destruction des croyances, us et coutumes indigènes. En détruisant et en niant les identités locales, l'occupant blanc s'installe, règne facilement dans les territoires étrangers et plonge ses populations dans une situation de dépersonnalisation, d'acceptation presque inconsciente d'une identité confuse et mal conçue.

Selon Fanon, cette pratique de destruction et de déformation du mode de vie indigène a son fondement dans le racisme du Blanc. Aborder les relations racisme et culture revient d'abord à s'interroger sur leurs actions réciproques. En contexte colonial, le racisme apparaît comme un élément culturel ; l'on rencontre des cultures racistes et d'autres qui ne le sont pas du tout. Le racisme primitif prenait appui sur le biologique pour se justifier. Mais l'on est passé de cette forme à un certain mode d'exister, c'est-à-dire à un racisme culturel. C'est ainsi qu'on parle de message ou de style culturel ; on parle aussi de « valeurs occidentales ». Or, comme le relève Fanon, le racisme est un élément de légitimation de « l'oppression systématisée d'un peuple » (Fanon, 2001, p. 45). L'auteur décide alors de présenter le comportement d'un peuple qui opprime un autre.

Un peuple oppresseur se livre à des actes barbares et inacceptables sur le plan éthique. C'est ainsi qu'il détruit les valeurs culturelles de l'opprimé, c'est-à-dire ses modalités d'existence. La dévalorisation et la destruction du mode de vie indigène deviennent l'un des supports utilisés par l'occupant pour asseoir sa domination. Le colon a vidé les cultures africaines de leur valeur authentique. C'est ainsi que la langue, l'habillement et les techniques (artisanales et autres) propres aux Africains ont fait l'objet d'une dévalorisation sans précédent. Le colonialisme a donc été à l'origine de la destruction des systèmes de référence du colonisé. L'occupant s'est livré à une entreprise d'expropriation, de dépouillement, de la razzia et de mise à sac des schèmes culturels du colonisé : « le panorama social [du colonisé] est déstructuré, les valeurs bafouées, écrasées, vidées [...] En face, un nouvel ensemble imposé, non pas proposé mais affirmé, pesant de tout son poids de canons et de sabres » (Fanon, 2001, p. 45). Les pratiques coloniales ont donc eu pour ambition d'agoniser les cultures autochtones pour mieux régner. Cette culture, autrefois ouverte, devient figée dans le système colonial et prend désormais la forme que lui impose le régime colonial. Comme conséquence, l'indigène entre dans l'apathie et vit selon les modalités à lui imposées par l'opresseur :

C'est ainsi que l'on assiste à la mise en place d'organismes archaïques, inertes, fonctionnant sous la surveillance de l'opresseur et calqués caricaturalement sur des institutions autrefois fécondes [...] Ces organismes traduisent apparemment le respect de la tradition, des spécificités culturelles, de la personnalité du peuple asservi. Ce pseudo-respect s'identifie en fait au mépris le plus conséquent, au sadisme le plus élaboré (Fanon, 2001, p. 46).

En fait, le propre d'une culture est d'être ouverte et mue par des forces « spontanées », « généreuses », « fécondes ». Ainsi, vouloir prétendument assurer le bon contrôle des pratiques culturelles d'un peuple relève d'« une mystification » vide de sens. Bien plus, il s'agit d'une sorte de simplification culturelle du peuple autochtone. Le but de cette attitude est d'éviter toute confrontation culturelle car selon une hiérarchisation propre au colonialiste, l'on a d'une part une culture qualifiée de dynamique, d'épanouie, de valeurs profondes et en perpétuel renouvellement, la culture du colonialiste, et d'autre part une culture non structurée et faite de simples curiosités, celle de l'indigène. Les moyens utilisés pour cette chosification de l'indigène sont multiples : « exploitations, tortures, razzias, racisme, liquidations collectives » (Fanon, 2001, p. 47). C'est ainsi que cet « homme objet », privé des moyens d'exister, et pour rien, se voit brisé, détruit dans la profondeur même de soi. Il vit alors désormais une sorte d'indécision, d'indifférence face à la vie, d'où l'apparition chez lui du « complexe de culpabilité »

(Fanon, 2001, p. 47). Au demeurant, la structure de la culture indigène dans son ensemble se trouve modifiée en face du racisme.

Victime de la destruction de ses systèmes de référence et de l'écroulement de ses schèmes culturels, l'indigène abandonne son sort au destin tout en déclarant que Dieu ne joue pas en sa faveur. Grâce à son autoritarisme, l'opresseur parvient à imposer à l'indigène de nouvelles visions du monde ; ce dernier adopte alors, comme le souhaite son bourreau, un jugement péjoratif vis-à-vis de ses formes propres d'exister. L'on se trouve ici au cœur d'un véritable drame culturel. Cette aliénation culturelle est visible dans tous les documents officiels sous le nom d'assimilation.

La réalité coloniale est donc la négation de la culture nationale. Les valeurs ancestrales, sous le contrôle de l'occupant se sont réduites à de simples farces ; les traditions, les us et coutumes ont été vidés de leur contenu d'antan au profit des contenus creux imposés par l'occupant sans liens avec l'histoire et les réalités africaines. D'où la naissance des comportements réactionnaires visant à contourner la réalité coloniale. Pour faire face à cette violence que subit leur culture, les indigènes ont développé des pratiques mystérieuses et religieuses ; ils se sont cachés derrière les mythes, la magie et l'envoûtement croyant se retrouver encore dans l'histoire de leurs peuples, de leurs tribus. Désormais, il faut d'abord se préoccuper de ces faits importants de la tradition car c'est par eux qu'on se sent membre d'un groupe.

En nous terrifiant, ces pratiques magico-religieuses nous intègrent dans l'histoire de notre tribu, de la contrée. Comme tel, le colonialisme n'est plus un problème majeur, il est relégué au second plan : « Les forces du colon sont infiniment rapetissées, frappées d'extranéité. On n'a plus vraiment à lutter contre elles, puisque aussi bien ce qui compte c'est l'effrayante adversité des structures mythiques. Tout se résout, on le voit, en affrontement permanent sur le plan phantasmatique » (Fanon, 2012, p. 41). Pour cet auteur, il s'agit d'une attitude régressive qui s'accroît lorsque le colonisé rejette à la fois le colon et ses institutions (médecins, instituteurs, ingénieurs, etc.). Cette attitude est de nature à augmenter son processus d'aliénation et par ricochet affaiblir sa capacité révolutionnaire de résistance. Incapable de percevoir avec lucidité les causes de sa dépersonnalisation, il devient difficile à celui-ci de s'engager en vue de sa désaliénation. Ce drame culturel nègre se vit également au niveau du rapport du colonisé face à sa langue⁵. Cette pratique d'une extrême immoralité sera l'un des éléments déclencheurs de la violence chez le colonisé.

L'aliénation du colonisé suite à la destruction de ses schèmes de référence est donc totale et nous permet de mieux cerner la cruauté et l'inhumanité du colonisateur.

b. De la chosification et l'exploitation de l'Africain comme moyens d'action de l'impérialiste

Le colonialisme est une pratique inique et immorale qui a largement contribué à la déshumanisation et à l'exploitation du colonisé. C'est une politique qui repose sur la récusation de l'humain en l'autre afin de mieux l'exploiter. Il engendre l'aliénation multidimensionnelle du colonisé et débouche sur la dislocation de ses archives mentales.

En effet, Fanon entreprend de faire l'autopsie de la situation coloniale. Dans son analyse, il montre que le colonialisme est fondé sur la prétendue supériorité d'une race sur une autre. Les colonialistes alimentent donc le racisme pour endormir le nègre et procéder à sa mutation existentielle. Le racisme permet au Blanc de chosifier le Noir et par ricochet de le conduire à changer de mode d'existence. C'est parce que la société raciste postule la supériorité d'une race que l'autre se sent inférieur. En situation coloniale, le Blanc s'enferme dans son complexe de supériorité et fait du nègre un être inférieur. Le raciste chosifie le colonisé et le rend incapable de penser avec lucidité. Fanon met d'abord en lumière cette politique de chosification et partant de dépersonnalisation de

⁵L'école et les missions chrétiennes ont contribué activement au processus d'aliénation culturelle du Noir⁵. L'école occidentale a poussé les nègres à s'éloigner davantage de ses traditions et à devenir de « petits blancs », des « nègres blancs » selon une terminologie de Fanon (Zahar, 1970, p. 54). La langue utilisée et apprise à l'école est celle du colonisateur blanc, laquelle ne fait jamais que la promotion de la culture de l'occupant et le dénigrement de celle du nègre. La dévalorisation de la culture indigène est si prononcée que la langue maternelle est entièrement bannie de la vie publique. Dans tous les services publics, c'est la langue de l'occupant qui est utilisée dans les échanges. Ainsi, « le colonisé qui n'a pas eu l'occasion d'apprendre la langue étrangère, devient un étranger dans son propre pays » (Zahar, 1970, p. 55). Fanon illustre cette situation d'aliénation de soi par l'exemple du noir antillais. Ce dernier s'efforce à apprendre la langue française pour devenir aussi blanc afin de profiter des privilèges relatifs à cette catégorie d'hommes (Fanon, 1952, pp. 54-55). Plongé dans une sorte d'aliénation culturelle inconsciente, le colonisé pense pouvoir s'échapper de sa brousse natale en s'appropriant les valeurs culturelles notamment la langue de l'occupant et en reniant sa noirceur.

Parler la langue française auprès des siens revient pour le colonisé à se faire respecter par ses congénères et faire preuve de son appartenance à la classe des privilégiés ; c'est quitter la classe des sous-hommes à celle des hommes, celle du Blanc.

l'Africain par le racisme blanc dans *Peau noire, masques blancs*⁶. Le racisme a mis en place un système de dévalorisation du Noir dans les territoires coloniaux ; dans ce contexte, être Noir apparaît comme une malédiction.

En effet, le nègre a vécu au cours de la période coloniale des moments très sombres de son histoire. Dans un monde où le Blanc règne en maître, le nègre a des difficultés pour élaborer son schéma corporel ; tous les gestes, toutes les manipulations de son corps doivent être bien coordonnés. Le regard du Blanc est toujours là et veille sur les gestes et attitudes du Noir comme une sorte d'épée de Damoclès. Fanon considère que ce schéma corporel en réalité a cédé la place à un « schéma épidermique racial » (Fanon, 1952, p. 120). Les manifestations de ce dernier sont fréquentes dans les espaces publics. C'est ainsi que dans les trains par exemple, le nègre est victime d'une discrimination sans précédent (au lieu d'une ou deux places, on lui en laisse trois). Cette situation l'installe dans une sorte d'instabilité psychologique car chaque fois, il se voit exister en triple.

Dans le but de mieux le dévaloriser afin qu'il se considère toujours comme un être inférieur au colon, tous les qualificatifs péjoratifs lui sont attribués. Ainsi, le nègre est perçu comme une bête, un cannibale mauvais, méchant et laid. A la vérité, l'autre, le Blanc refuse de le reconnaître, de l'admettre dans son monde, dans le « monde véritable ». Le nègre est « surdéterminé de l'extérieur » et reste donc prisonnier de son apparence, de son « être-noir » (Fanon, 1952, p. 124).

De même, le colon considère le nègre comme étant un être n'ayant pas suivi l'évolution normale de l'humanité car prisonnier des conceptions magico-religieuses. Pour l'Européen, les pratiques quotidiennes de l'homme de couleur sont marquées par la magie noire, l'animisme, l'érotisme animal. En contexte colonial, le Noir est réduit au génital par les Blancs. La puissance sexuelle nègre sème la peur en milieu européen et dévoile le racisme de l'occupant. En plus, pour le Blanc, « le nègre représente le danger biologique » (Fanon, 1952, p. 169). Cette réduction du Noir au biologique conduit le raciste européen à considérer l'autochtone comme une bête, un sauvage : « Avoir la phobie du nègre, c'est avoir peur du biologique. Car le nègre n'est que biologique. Ce sont des bêtes. Ils vivent nus. Et Dieu seul sait... » (Fanon, 1952, p. 159).

A la vérité, l'image que le Blanc a du nègre est la suivante : être biologique, réduit au sexe, fort, sportif, puissant, boxeur, sauvage, animal, diable, un péché (Fanon, 1952, p. 170). Il résume alors cette conception erronée, ce préjugé entretenu autour du Noir en ces termes : « Nous pouvons maintenant poser un jalon. Pour la majorité des Blancs, le Noir représente l'instinct sexuel (non éduqué). Le nègre incarne la puissance génitale au-dessus des morales et des interdictions » (Fanon, 1952, p. 178). Les multiples caractérisations péjoratives du Noir plongent finalement le nègre dans une forme d'aliénation appelée « aliénation intellectuelle ». En niant sa race, en refusant d'assumer sa noirceur, le nègre des milieux européens refuse d'exister et s'aliène lui-même.

En contexte colonial, le mal et le nègre font corps alors que la vertu est blanche. Le Noir éprouve un sentiment de culpabilité qu'il ne saurait expliquer ; il se sent hanté par l'inexistant. Le Blanc a semé la psychose chez le nègre si bien qu'il éprouve toujours une culpabilité inexplicable par lui-même. Fanon poursuit l'analyse de cette situation coloniale en ces termes : « Le nègre est un jouet entre les mains du Blanc ; alors, pour rompre ce cercle infernal, il explose » (Fanon, 1952, p. 148). Cette chosification du Noir en contexte colonial est à l'origine de son aliénation. Le Noir représente avec l'ensemble de sa civilisation la laideur absolue, la cruauté et doit ipso facto se nier, se néantiser afin de se reconstruire une personnalité, un être qui n'est rien d'autre que l'être européen. Fanon estime que cette conception s'appuie sur des préjugés erronés et n'ont aucune assise scientifique⁷.

Dans son inconscient collectif, le Noir renvoie à tout ce qui est laid, au péché, à ce qui est immoral. Il lui faut donc travailler sans cesse à nier cette noirceur, cet être-là : « Il faut que disparaisse de la conscience le Noir, l'obscur, le nègre. Donc un nègre à tout instant combat son image » (Fanon, 1952, p. 192). En d'autres termes, il doit travailler en permanence pour tendre vers la blancheur, vers « l'universel ». Comme l'esclave hégélien, il voudrait se faire reconnaître par son maître Blanc. Dans son subconscient, le nègre lutte pour l'avènement d'un monde où la reconnaissance serait réciproque. Cette aliénation est également visible dans les relations sexuelles notamment avec le comportement névrotique du nègre face au Blanc.⁸

⁶ Cet auteur a d'abord vécu le colonialisme européen sous l'angle raciste aux Antilles et lors de son séjour dans la métropole. Ce n'est que plus tard qu'il vivra cette pratique dans sa forme la plus connue (notamment sous l'angle de domination et d'exploitation des colonies) lors de son séjour en Afrique. Son expérience du colonialisme français part donc du racisme.

⁷ Les préjugés ethnocentristes entretenus par des auteurs comme Arthur De Gobineau, Hegel, Lévy-Bruhl et bien d'autres ont servi de piédestal aux Blancs pour justifier leur supériorité et ravalier le nègre au rang de sauvages. Ces préjugés et attitudes racistes développés en contexte colonial débouchent sur l'aliénation du colonisé. Fanon illustre cette aliénation par le cas de l'Antillais qui, ayant fait siennes les pensées, les croyances et les attitudes européennes est devenu négrophobe. Celui-ci pense avoir les mêmes phantasmes qu'un européen ; il s'est approprié les « archétypes de l'européen » (Fanon, 1952, p. 190). Ayant toujours été habitué à ce qui est européen, il nie finalement ce qui est sien et le réduit au rang de la sauvagerie. L'on vit alors chez le colonisé une forme de mutilation de son être, une mutation existentielle qui le conduit à sa propre négation.

⁸ Fanon décrit le comportement pathologique de la femme de couleur face au Blanc en mettant en lumière l'obsession de celle-ci à se débarrasser de sa noirceur afin d'entretenir facilement des liaisons amoureuses avec

Par ailleurs, afin d'asseoir sa domination dans les milieux coloniaux, le colon se sert d'une autre stratégie de dénigrement du nègre. Pour lui, le nègre est réfractaire à toute éthique et imperméable au bien. Le colonisé, l'indigène n'a pas de valeurs ou tout simplement il nie toute valeurs ; il est « l'ennemi de toute valeur », « le mal absolu » (Fanon, 2012 :28). En d'autres termes, pour le colon, le colonisé est caractérisé par des attitudes et mentalités irrationnelles, maléfiques, mystiques. Dans cette perspective, poursuit l'occupant, toutes valeurs en contact avec l'indigène seront immédiatement « infectées », « empoisonnées » (Fanon, 2012, p. 29). C'est pourquoi les traditions, les coutumes et les mythes indigènes sont perçues comme étant la preuve même de cette indigence morale. Le vocabulaire péjoratif utilisé par le colon pour qualifier l'indigène est riche et varié : « démographie galopante », « masses hystériques », « visages où toute humanité a disparu », « enfants sans parents », « paresse étalée sous le soleil », « rythme végétal », « cohorte sans tête ni queue » (Fanon, 2012, p. 29). Le langage du colon à propos du colonisé est généralement « un langage zoologique ». Le colonisé se découvre alors animal dans les propos de l'autre. Fanon pense alors que la véritable libération du colonisé sera à la fois interne (mentale) et externe (toutes forces extérieures agissant sur les autochtones). En plus de l'aliénation mentale, intellectuelle du Noir, Fanon montre que le système colonial en a généré d'autres formes ; c'est le cas du nègre qui subit les violences dans les travaux à but économique.

L'entreprise coloniale n'a pas seulement détruit les archives mentales du colonisé par son système raciste en vigueur dans les colonies mais elle s'est surtout servie de la violence pour exploiter l'indigène et ses ressources (Fanon, 1952, p. 20). En contexte colonial, le nègre n'a connu que la violence, la sauvagerie du Blanc lors des activités économiques. Il vit sur le qui-vive car étant toujours présumé coupable ; il ne sait jamais s'il a offensé ou pas l'occupant. Il y a une sorte d'épée de Damoclès qui plane au-dessus de sa tête. Le système colonial en Afrique a donc été d'une férocité légendaire.

A travers la violence psychologique et physique, le colon a su déshumaniser le nègre afin de procéder à son exploitation tous azimuts. C'est par la violence que les colonialistes ont également imposé de nouvelles structures sociales aux indigènes. En mettant sur pied le régime d'exploitation sauvage et inhumaine, les impérialistes européens ont usé des méthodes extrêmement violentes pour contraindre le peuple à la soumission. C'est ainsi que l'on a assisté aux dérives comme le travail forcé, les impôts imposés par tête pour payer sa liberté, l'abandon des cultures locales au profit des cultures imposées. L'armée fut mise à contribution dans cette pratique de négation et d'exploitation de l'autre ; c'est grâce à son implication brutale que les formes de production indigène ont pris une nouvelle orientation, celle qui répond aux désirs de la métropole. La matrice principale de la colonisation reste fondamentalement la violence, une sorte de lutte à mort permanente. La torture en milieu colonial n'est ni un accident, ni une erreur ou une faute. Elle est consubstantielle au système colonial qui y tire aussi ses éléments nutritifs et sa stabilité.

Le colonialisme a falsifié les belles pages de l'histoire de l'Algérie. Le colonialiste a transformé le colonisé en objet et en marionnette incapable de se penser comme être libre et réfléchi. C'est pourquoi dans son commentaire de l'œuvre de Fanon Moossavi et Dadvar déclarent : « La colonisation entraîne une dépersonnalisation qui fait de l'homme colonisé un être infantilisé, opprimé, rejeté, déshumanisé, acculturé, aliéné, propre à être pris en charge par l'autorité colonisatrice » (Moossavi et Dadvar, 2018, p. 193). Fanon va plus loin dans son analyse en mettant en lumière les conséquences néfastes de cette infantilisation et cette violence que subit le nègre⁹. En résumé, nous retiendrons que le colonialisme est donc une entreprise de négation, de chosification et d'exploitation de l'autre. Cette pratique sème et entretient le racisme dans le but d'infantiliser, d'inférioriser le nègre afin de se positionner comme le guide de celui-ci¹⁰. Cependant, cette chosification et cette exploitation de l'Africain seront les éléments déclencheurs de la violence chez Fanon. C'est à partir de cette promotion de la violence que cet auteur met sur pied une théorie politique favorable à la lutte contre toute forme de réification de l'humain.

2. Contribution de la violence dans la construction de l'imaginaire politique chez Fanon

Fanon apparaît comme « un briseur des chaînes » car il est persuadé que la violence est génératrice d'une nouvelle société fondée sur l'humanisme et le rejet de toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme. La

l'occupant. L'homme de couleur souffre aussi de ce complexe dans ses relations amoureuses avec les femmes blanches. L'homme de couleur veut sortir de l'infériorité dans laquelle il a été confiné. Pour lui, le Blanc symbolise non seulement la richesse mais aussi la beauté. Comment donc ne pas suivre à tout prix toutes ces grandes « valeurs » qui lui manquent cruellement et qui pourraient faire de lui un être respecté, digne dans un monde où sa dignité est encore refusée ?

⁹ D'après lui, les actes de tortures infligés aux colonisés au quotidien pervertissent et dépersonnalisent aussi ses auteurs. C'est le cas avec les policiers tortionnaires victimes des crises psychiques lors de la guerre d'Algérie.

¹⁰ Il faut relever que Fanon critique également le néocolonialisme sur le continent africain comme étant une politique subtile de reconquête et d'exploitation des ex-colonies. Cette politique utilise des mécanismes divers à l'instar de la mise sur pied d'une élite corrompue, manipulable et paresseuse (la bourgeoisie nationale) ; elle se sert aussi des institutions internationales à l'instar de l'ONU ; de l'octroi des indépendances de surface ou la création des Etats clients sur les territoires ex-colonisés (Fanon, 2012 ; Nkrumah, 1969, 1972, 1973 a et b, 1976). Ce phénomène a également contribué à révolter l'auteur des *Damnés de la terre*.

violence du colonisé qu'il préconise est une réponse légitime à celle du colonisateur car « infériorisé et exploité sur son propre sol ; réduit à l'envie, privé de ses droits les plus élémentaires, nié dans son essence même, le colonisé, assujéti par la violence, réagit par la violence » (Mbom, 1985, p. 129). Par la violence se construit chez le colonisé une vision, un idéal politique partagé. La violence installe dans les schèmes mentaux des colonisés un penser et un faire ensemble qui leur permettront de se libérer d'eux-mêmes (de leurs propres préjugés qui obscurcissent la raison) et de l'autre, l'impérialiste. Les constructions politiques partagées par l'ensemble des colonisés sont donc l'œuvre de la violence car cette dernière joue à la fois une fonction thérapeutique et cathartique chez le colonisé. C'est à travers la lutte menée par les colonisés que se mettent en place de nouvelles représentations, de nouveaux schèmes indispensables pour un vivre bien, un vivre autrement.

a. De la fonction cathartique et thérapeutique de la violence révolutionnaire fanonienne

L'inhumanité du colonialiste est une attitude qui appelle à la violence du colonisé ; le colonialisme a été d'une cruauté sans précédent si bien que seule une violence réelle apparaît comme une réponse appropriée à ce phénomène. De même, malgré les indépendances des Etats africains, les colonialistes n'ont pas cessé d'opprimer et d'exploiter les peuples d'Afrique à l'aide des méthodes violentes. Dès lors, il devient urgent de leur tenir tête en se servant d'une plus grande violence. Cependant, pour être bien menée et conduire au succès, cette lutte doit être minutieusement organisée car le combattant n'a pas toujours la lucidité nécessaire pour bien mener son combat. D'où l'importance de l'idéologisation, de la politisation¹¹ des combattants. En faisant l'apologie de la violence, Fanon voudrait enseigner aux peuples africains encore sous l'emprise du colonialisme et du néocolonialisme que la mort est préférable à une vie remplie d'humiliation et d'exploitation.

L'univers colonial est extrêmement marqué par la violence ; le colonisé est conscient que face aux tortures et souffrances subies au quotidien, la violence reste la clé de sa libération. En contexte colonial, l'armée, les postes de police marquent toujours les frontières entre le colon et le colonisé ; ce dernier doit toujours rester sur le qui-vive afin d'éviter de se faire attraper par son bourreau. Dépourvue de rationalité, la violence du colonisateur est la négation de l'humanité de l'Africain. De ce fait, elle ne peut reculer que si elle a en face une plus grande violence. En d'autres termes, à partir du moment où le colonisateur a nié la dignité du Noir, ses valeurs et ses modes de vies, seule la violence du colonisé était nécessaire pour briser les reins de ce système immoral. La violence est incontournable dans le processus de libération des peuples opprimés : « La décolonisation est toujours un phénomène violent » (Fanon, 2012, p. 23)¹².

La lutte de libération est non seulement formatrice mais aussi unificatrice ; elle unifie le peuple et purifie/désintoxique l'individu. C'est par la violence que s'émancipe le colonisé. Elle joue alors une fonction cathartique (et même thérapeutique) car non seulement elle purifie l'individu, le colonisé mais aussi unifie les masses, les mobilise vers un idéal commun à savoir la lutte contre l'occupant illégal et la quête de meilleures conditions de vie.

A propos de l'individu, Fanon montre que la violence le « désintoxique » car elle le débarrasse de son prétendu complexe d'infériorité, de son esprit de passivité et des attitudes de désespoir. Elle l'amène à se découvrir, à prendre confiance en soi ; plus précisément, « elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux » (Fanon, 2012, p. 74).

De même, la lutte armée mobilise les masses, les rassemble autour d'un idéal commun. Cette mobilisation des masses lors des luttes de libération inculque en chacun des membres la notion de « cause commune, de destin national, d'histoire collective » (Fanon, 2012, p. 74). Cette lutte est formatrice et unificatrice pour l'ensemble du peuple ; elle facilitera la construction de la nation ; ayant compris que rien ne se fait sans la lutte, ce peuple une fois libéré poursuivra une autre lutte, celle de la construction de la nation. Pour lui, la vie n'est finalement qu'un combat incessant : hier contre le colonialisme, aujourd'hui contre le néocolonialisme, la misère, l'analphabétisme, le sous-développement. En clair, cette violence du colonisé est un élément d'unification du peuple autrefois torturé, affamé, divisé, tué : « La lutte armée mobilise le peuple, c'est-à-dire le jette dans une seule direction, à

¹¹ Comme l'affirme Fanon, « 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. Sans cette lutte, sans cette connaissance dans la praxis, il n'y a plus que carnaval et flonflons » (Fanon, 2012, p. 123). En d'autres termes, la violence populaire doit être bien organisée car le peuple a besoin d'être bien encadré lors de cette lutte révolutionnaire. Il faut forger la conscience révolutionnaire du combattant afin de le rendre plus efficace et plus utile dans la lutte.

¹² Moossavi et Dadvar ont assez clairement décrit la violence révolutionnaire fanonienne en ces termes : « Tout compte fait, la colonisation envisagée par Fanon n'est qu'un système violent qui, par la violence faite aux valeurs des populations, les rend malades, aliénés, inhumains, sans identité, cupides et envieux. Dès lors, pour se défendre et s'affirmer, il ne reste plus à ces derniers que de renverser le cours des événements et finalement recourir à la même arme : la violence » (Moossavi et Dadvar, 2018, p. 197). Nkrumah montre également que la lutte révolutionnaire est incontournable en contextes colonial et néocolonial. Selon lui, « Revolutionary warfare is the logical, inevitable answer to political, economic and social situation in Africa today »¹² (Nkrumah, 1969, p. 42).

sens unique [...] La violence du colonisé, avons-nous dit, unifie le peuple » (Fanon, 2012, p. 74). Alors que le colonialisme a contribué aux divisions tribales, aux régionalismes accrus, la violence du colonisé dans son déploiement devient un élément totalisant, d'unification de ce peuple. Comme le remarque Nguemba à propos de Fanon, « le monde colonial étant un monde fragmenté, c'est par la violence que le peuple fragmenté retrouve son unité » (Nguemba, 2017, p. 41). La violence révolutionnaire a permis la constitution d'une âme commune, elle a ramené à l'un la multitude encore chaotique.

En clair, rien ne peut effacer les blessures de la violence si ce n'est la violence car « le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence » (Fanon, 2012, p. 45). Par la violence, les structures sociales des colonisés se sont vues transformées.

b. Violence et redynamisation des structures sociales du colonisé

La lutte de libération a un réel impact sur l'individu et la structure sociale du colonisé. Sous l'effet de la lutte révolutionnaire, les institutions traditionnelles et sociales se sont complètement transformées. C'est le cas avec la radio et la médecine. Lors de la lutte de libération, la radio était perçue en Algérie comme un moyen de résistance face à l'Européen (Fanon, 1972, p. 62). Le poste récepteur a permis d'entendre la voix des combattants, de suivre l'évolution de la grande marche de l'histoire de la libération et se mettre au pas de la « nouvelle respiration de la Nation » (Fanon, 1972, p. 64). Elle permet d'alimenter la foi du citoyen dans la révolution.

La lutte révolutionnaire a donc joué un rôle à la fois formateur et informateur chez le colonisé. Ce dernier s'est vu complètement transformé grâce au combat qu'il menait ou vivait au quotidien. C'est ainsi que le voile a aussi eu une signification particulière chez le colonisé algérien. Le port du voile est resté pour la femme algérienne un moyen de résistance face au colon ; c'est le symbole de la sauvegarde de l'existence nationale. La violence quotidienne a fondamentalement transformé le colonisé et l'a introduit sur la voie de la révolution : « 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 » (Fanon, 2012, p. 67). Par ses actes, le colonialisme a produit ses propres démons ou monstres qu'il n'arrive plus à maîtriser ; il a produit les germes de sa mort prochaine.

La violence révolutionnaire peut régénérer la culture d'un peuple. La lutte de libération peut engendrer une nouvelle culture car elle est en elle-même une lutte globale, totale, donc culturelle. En d'autres termes, la lutte révolutionnaire permettra de redynamiser la culture nationale, laquelle a été falsifiée, tronquée par le colonialiste dans son ambition hégémonique. A partir de cette lutte, la culture ne sera plus « une collection d'éléments morts, un sarcophage » (Biakolo Komo et Fogou, 2017, p. 22). C'est par exemple avec la révolution algérienne que le voile, symbole de la culture a été redynamisé ; en laissant tomber le voile, c'est la culture nationale qui meurt. C'est donc avec la lutte de libération algérienne que ce symbole culturel a retrouvé sa valeur originelle. La violence révolutionnaire constitue la fondation d'une culture riche, dynamique, différente d'une simple coutume, laquelle est statique et répétitive. Cette tâche révolutionnaire sera l'œuvre de tout le peuple. Il a invité chaque peuple à prendre son destin en main car « Chaque génération doit dans une relative opacité découvrir sa mission, la remplir ou la trahir » (Fanon, 2012, p. 175).

Sous l'impulsion de la lutte de libération, la culture nationale retrouve toute sa vigueur et sa splendeur. La nation née des efforts conjugués de tout le peuple dans la lutte rend la culture plus féconde, laquelle est également l'expression de la conscience nationale. Cette dernière est l'expression la plus achevée de la culture. En clair, « la violence en acte dans la lutte de libération rend à la culture le dynamisme que la colonisation a voulu pétrifier en rite ». En Algérie, les *Djenas*, les tribunaux coutumiers sont devenus des tribunaux révolutionnaires, la femme voilée s'est dévoilée, le poste radio d'abord rejeté, s'est réintégré dans le circuit révolutionnaire (Mbom, 1985, pp. 137-138).

Au total, Fanon nous permet de comprendre que c'est par les douleurs de l'enfantement que le peuple se réinvente, opère un retour à sa vraie histoire et acquiert sa vraie liberté. Cette violence joue donc une fonction cathartique et thérapeutique chez le colonisé. C'est par elle qu'il se libère de ses ennemis propres (peur, complexes, mentalité magico-mystique) et du colonialiste, de l'impérialiste. Elle mobilise le peuple autrefois divisé, fragmenté autour de l'idéal de libération et de reconstruction nationale¹³. Cette violence permettra de redynamiser la culture nationale et de générer un nouvel humanisme. A travers sa théorie de la violence révolutionnaire, Fanon met en place une vision, un idéal politique largement partagé par l'ensemble des colonisés. Autant reconnaître que la théorie de la violence révolutionnaire fanonienne débouche sur la fabrique d'une représentation, d'un imaginaire politique qui alimente encore la scène intellectuelle et sociale actuelle. Cette violence a une vocation humaniste

¹³ Cependant, tout en louant les vertus de la violence révolutionnaire, Fanon met aussi en lumière les limites d'une violence excessive. La violence n'est pas absolument positive car une violence excessive et non coordonnée peut se retourner contre son auteur. Les comportements violents adoptés par les combattants révolutionnaires pendant les luttes de libération peuvent être repris pendant la période postcoloniale. Par ailleurs, la guerre coloniale génère chez les colonisés des troubles mentaux, c'est-à-dire des « psychoses réactionnelles » (Fanon, 2012, pp. 216-217). Fanon a donc montré non seulement la nécessité de la violence révolutionnaire mais aussi les limites et les dangers d'une violence excessive.

car elle vise la reconquête de la dignité nègre ensevelie par l'ouragan de l'impérialisme. Son appel à la violence correspond à un souci de réhabilitation de l'homme, celui qui est injustement méprisé, torturé, exploité par son semblable : « L'appel à la violence que l'on trouve effectivement dans *Les damnés de la terre* répond, chez Fanon, à un humanisme profond qui peut être caractérisé par le souci primordial du respect de la personne humaine en chaque homme et dans les hommes, quel que soit leur origine, leur couleur ou leur condition » (Giraud, 1984, p. 82). Pourtant, aux yeux de certains auteurs, cet humanisme fanonien semble polémique.

3. Violence fanonienne et humanisme : mariage contre nature ?

Selon Fanon, c'est la violence révolutionnaire qui apportera le salut aux peuples africains meurtris par plusieurs siècles de domination et d'exploitation multiformes et encore sur le joug de ces néocolonialistes animés uniquement par des ambitions mercantilistes. Face aux pratiques de déréalisation de l'Africain, la violence est inévitable ; elle est la réponse appropriée à la barbarie impérialiste. Elle a donc une vocation humaniste car elle doit permettre à l'homme de marcher à côté de l'homme, en compagnie de l'homme pour rechercher le bien de l'homme. Elle ambitionne de détruire ce qui détruit, de désaliéner ce qui aliène afin de faciliter l'instauration d'une société plus juste et plus équitable. Or, en faisant de la violence une voie indispensable dans la lutte pour la libération, Fanon ne serait-il pas en train de répondre à l'immoralité par des moyens immoraux ? Autrement dit, s'interrogent Biakolo Komo et Fogou, « Doit-on lutter contre l'immoralité organisée que constitue la colonisation par des moyens immoraux, notamment la violence ? » (Biakolo Komo et Fogou, 2017, p. 22). L'humanisme fanonien ne serait-il pas finalement un humanisme polémique ?

a. Du caractère suicidaire et immoral de la violence

Fanon a érigé la violence en principe politico-éthique indispensable à la libération du colonisé et du néo-colonisé. Or, cette apologie du « crime » a fait l'objet de vives critiques. Achille Mbembe s'est insurgé contre une telle approche fondée sur l'apologie du mal. La violence comme moyen d'action politique doit être écartée parce qu'étant foncièrement risquée et dangereuse pour le colonisé. Pour Mbembe cette politique violente est très risquée car affronter avec violence un ennemi surarmé c'est exposer sa propre vie : « On ne peut donner la mort à un ennemi surarmé sans risquer, dans le même geste, sa propre vie » (Mbembe, 2000, p. XV). La violence révolutionnaire s'inscrit finalement dans une logique suicidaire et de vide éthique. L'humanisme préconisé par cet auteur serait un humanisme polémique. Car comment théoriser l'humanisme et canoniser le mal, le crime ou tout simplement la mort de l'autre ? Il importe aujourd'hui d'abandonner cette haine envers l'autre afin de s'inscrire dans une logique d'humanisme véritable. Il faut chercher à « monter en humanité » (Mbembe, 2000, p. XVI).

Pour Mbede (2011)¹⁴, il n'est pas raisonnable d'esquisser une théorie humaniste et ériger la terreur en principe politico-éthique. En d'autres termes, « la violence ne peut pas trouver bon accueil chez ceux qui se soucient des êtres humains [...] La violence en soi est le contraire d'une composante socialiste » (Nyerere, 1972, p. 63)¹⁵. La violence étant donc foncièrement non éthique et risquée pour le colonisé, il devient indispensable de l'abandonner au profit du dialogue, du consensus, de la négociation.

b. De la nécessité du dialogue ou du compromis en situation de résolution des conflits en contexte postcolonial actuel

Au cœur de la pensée de Fanon se trouve non seulement la question d'idéologie mais aussi celle de la violence. Cet auteur a mis un point d'honneur sur cet aspect de la lutte anticoloniale : « Kwame Nkrumah, tout comme d'ailleurs Frantz Fanon, élève ainsi la lutte au rang d'une exigence morale et d'une nécessité historique » (Mbede, 2011, p. 124).

En effet, même si la violence a pour but de restaurer la dignité humaine et de montrer que cette dernière est au-dessus d'une vie remplie d'humiliation, il faudrait reconnaître que le contexte actuel marqué par un foisonnement de conflits partout dans le monde a davantage besoin du dialogue, du consensus. A la suite de Mbede, nous pensons qu'il serait préférable aujourd'hui d'œuvrer en faveur de la non-violence que Gandhi a inaugurée au lieu de se livrer à un combat dont l'issue est d'avance connue. Absolutiser la violence, c'est ignorer ou tout au moins négliger le consensus, le dialogue, la réconciliation qui semble être la voie privilégiée de réalisation d'un vrai humanisme. Cette position qui préconise le dialogue était déjà celle de Clément Mbom.

Selon Mbom, on ne saurait au nom de la dignité humaine sanctifier la violence. Louer la violence au nom de l'humanité d'un peuple soumis à l'injustice ne serait-il pas étalé au grand jour l'échec de la raison au profit de ses inclinations ? C'est au vu de ce caractère immoral de la violence que cet auteur préconise la négociation comme voie par excellence de résolution des conflits. La violence sous sa forme meurtrière est extrêmement dangereuse puisqu'elle ne prend plus en compte l'humanité de l'autre. D'autres voies plus humaines existent pour résoudre des problèmes. Parmi elles, Mbom cite la négociation, le dialogue, la ruse : « Une de ces issues nous semble être

¹⁴ Il affirme : « Peut-on légitimement se revendiquer de l'humanisme et canoniser la violence ? » (Mbede, 2011, p. 63)

¹⁵ Cependant, la position de Nyerere nous semble très confuse car, bien qu'il rejette la violence comme étant contraire aux principes du socialisme, il finit par admettre tout de même qu'elle pourrait être utilisée si tous les moyens pacifiques sont épuisés. A ce niveau, sa position est donc assez confuse.

la négociation que Fanon rejette parce qu'il la considère comme une compromission de la cause nationale, voire une aliénation de la souveraineté. Dans un contexte où l'on ne perd pas de vue la primauté de la vie humaine et où l'on met toute son intelligence à trouver la solution permettant d'aboutir à la décolonisation non violente, mais sûre et progressive, la ruse, la négociation peuvent être des voies heureuses (Mbom, 1985, p. 148). Autrement dit, afin d'éviter ou de limiter les pertes des vies humaines la négociation et la ruse peuvent s'avérer nécessaires. Nous soutenons notre position par le mythe de « la destruction de l'humanité » développé par l'Égypte antique.

En effet, les mythologies égyptiennes nous livrent aussi un message qui nous manque cruellement aujourd'hui : le consensus, le dialogue. D'après un récit sur la « destruction de l'humanité » qui est plus exactement « la délivrance de l'humanité » des forces du mal par Râ¹⁶(Obenga, 1990, p. 145), ce dernier a usé de son intelligence et de sa puissance pour « sauver » l'humanité. Ce récit d'une grande profondeur philosophique nous enseigne que Râ a sauvé l'humanité du pouvoir destructeur de la « féroce destructrice Hathor » qui, après avoir consommé la boisson magique que cette majesté lui a donnée s'est délivrée de sa férocité pour devenir une douce et gracieuse déesse. C'est à partir de ce moment que la civilisation humaine a connu la paix, la concorde entre les hommes. Le mal, introduit dans l'humanité par les hommes suite à leur complot contre le dieu suprême allait donc disparaître.

L'humanité actuelle a aussi besoin d'un « dieu » humaniste pour « sauver » la civilisation humaine des forces du mal. En d'autres termes, elle a plus que jamais besoin d'un « Dieu vengeur, dieu compatissant et sauveur de l'humanité ingrate » (Obenga, 1990, p. 147) comme le fut la Majesté Râ. En réalité, ce récit d'une grande portée philosophique et éthique nous invite à nous pencher sur le sort de l'homme écrasé, étouffé par son semblable. Nous devons intégrer ces qualités du Râ dans nos actions au quotidien afin de permettre à l'humanité de retrouver sa stabilité qui lui échappe de plus en plus aujourd'hui. En plus, Râ a une vertu qu'il nous revient de cultiver : la discussion, le consensus.

C'est devant une assemblée, un conseil des dieux qu'ensemble à travers la discussion, les échanges des avis que la décision de détruire le mal fait à son encontre a été prise. Le dieu Râ n'est donc pas un Etre solitaire et autoritaire ; c'est un dieu qui promeut le dialogue et la concertation. Nous pensons alors que la nouvelle éthique dont nous avons besoin aujourd'hui doit accorder une place importante au dialogue ; ce dernier peut renforcer les liens sociaux et la solidarité entre les hommes. Le dialogue et la concertation sont au service d'une éthique du vivre-ensemble, du faire-ensemble dont les hommes, et en particulier les Africains (pour la réalisation effective du projet d'unité africaine) ont besoin aujourd'hui dans un contexte où l'égoïsme, la quête effrénée des intérêts particuliers a pris le dessus sur des considérations purement humaines.

II. CONCLUSION

Notre objectif dans ce travail était d'interroger la pensée révolutionnaire de Frantz Fanon au sujet de la symbolique de la violence qu'il met au fondement de son idéal ou de sa vision politique. Après avoir analysé sa théorie politique, il en ressort que c'est à partir de la théorie de la violence révolutionnaire qu'il met en place sa vision ou son idéal politique.

Aussi, avons-nous succinctement présenté les raisons qui l'ont poussé à faire l'apologie de la violence dans ses écrits. En effet, face aux pratiques de chosification et d'exploitation de l'Afrique et des Africains, Fanon a invité ces marginalisés, ces « damnés de la terre » à porter les armes pour défendre à la fois leur dignité et toutes leurs ressources. Puis, nous avons vu avec lui que l'impérialiste ayant tourné le dos à la raison au profit de ses inclinations, il importe désormais d'utiliser des moyens violents pour faire face à cette barbarie de l'histoire. Cependant, canoniser la violence, lutter contre l'immoralité par une autre forme d'immoralité c'est, semble-t-il, proclamer la mort de la raison au profit de l'instinct. C'est ce qui ressort des écrits des auteurs comme Mbede, Mbembe, et. C'est pourquoi nous avons pensé que le monde actuel jalonné des formes plurielles de conflits et d'extrémismes a plus que jamais besoin d'une éthique qui fait du consensus, du dialogue, du compromis la solution essentielle de toute situation de crise.

Bibliographie

- [1]. Biakolo Komo, L.-D. et Fogou, A. (2017) *Penser la révolution africaine*. Douala, EDI-CAD.
- [2]. Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil [En ligne] sur <http://classiques.uqac.ca> consulté le 17 novembre 2018.
- [3]. (1972). *Sociologie d'une révolution* (L'an V de la révolution algérienne). Paris, François Maspero, [En ligne] sur <http://classiques.uqac.ca>, consulté le 17 novembre 2018.
- [4]. (2001). *Pour la révolution africaine*. Ecrits politiques. Paris, La Découverte [En ligne] sur <http://classiques.uqac.ca>, consulté le 17 novembre 2018.
- [5]. (2012). *Les damnés de la terre*, Bejaïa, Editions Talantikit.

¹⁶ Râ est la Majesté du roi de Haute et Basse Égypte au temps des pharaons.

- [6]. Giraud, M. (1984). « Portée et limites des thèses de Frantz Fanon sur la violence ». In *Mémorial international Frantz Fanon*, Paris, Présence africaine.
- [7]. Mbede, C. G. (2011). *La crise de la pensée africaine contemporaine et la problématique postcoloniale*. Thèse de doctorat de philosophie, Université de Nantes.
- [8]. Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- [9]. Mbom, C. (1985). *Frantz Fanon aujourd'hui et demain*. Paris, Editions Fernand Nathan.
- [10]. Moossavi, N. et Dadvard, I. (2018). « Regard postcolonial sur *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon et l'Occidentalité de Jalal Al-E Ahmad ». *Deuxième année*, numéro 26, Automne-Hiver 2017-2018, pp.181-202.
- [11]. Nguemba, G. (2017). « Philosophie et révolution : quelles perspectives pour l'Afrique contemporaine ? » In Biakolo Komo, L.-D. et Fogou, A. (2017) *Penser la révolution africaine* (sous la direction de). Douala, EDI-CAD.
- [12]. Nkrumah, K. (1969). *Handbook of revolutionary warfare. A guide to Armed Phase of the African Revolution*. New-york, First United States Edition.
- [13]. (1972). *La lutte des classes en Afrique* (Traduit par Marie Bah-Diop), Paris, Présence africaine, [en ligne] sur <https://particomunistecongolais.net> ». Consulté le 13 décembre 2018.
- [14]. (1973a). *Revolutionary path*. London, Panaf (1^{ère} édition).
- [15]. (1973b). *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*. Paris, Présence africaine.
- [16]. (1976). *Le Consciencisme* (Traduit par Starr et Mathieu Howlett). Paris, Présence africaine.
- [17]. Nyerere, J. K. (1970). *Socialisme, Démocratie et Unité africaine. La Déclaration d'Arusha. Textes politiques de Julius K. Nyerere* (Textes traduits et présentés par Jean Mfoulou). Paris, Présence africaine.
- [18]. Obenga, T. (1990). *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*. Paris, L'Harmattan.
- [19]. Wade, A. (2005). *Un destin pour l'Afrique*. France, Michel Lafon.
- [20]. Zahar, R. (1970). *L'œuvre de Frantz Fanon*. (Traduit de l'allemand par Roger Dangeville) Paris, Librairie François Maspero.
- [21]. Ziegler, J. (2002). *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*. Paris, Fayard