

Jean Khalifa

Relire Fanon

Résumé

Revenant sur la thèse de médecine rédigée par Franz Fanon, l'auteur y décèle l'articulation profonde de son étude des dimensions « structurelles » des maladies mentales. Celles-ci ne peuvent être comprises hors de la sociogenèse des troubles comportementaux. Un même enfermement caractérise l'asile et la colonie : après le départ des colons, celle-ci doit encore se libérer du désir d'obéir à un chef. De là les orientations prises par Fanon à Blida pour approcher les maladies mentales en Algérie et mener une approche clinique d'où serait exclue toute stigmatisation des malades.

Mots clés : colonialisme ; psychiatrie ; ethnopsychiatrie ; Fanon ; Sartre ; Nietzsche ; humanisme ; violence

Resumo

Evocando a tese de medicina escrita por Frantz Fanon, detecta-se a articulação profunda de seu estudo sobre as dimensões "estruturais" das doenças mentais, que não podem ser compreendidas fora da sociogênese dos distúrbios comportamentais. Um mesmo isolamento caracteriza o asilo psiquiátrico e a colônia: mesmo após a saída dos colonos, essa deve se libertar do desejo de obedecer a um chefe. Disso resultam as orientações de Fanon em Blida para abordar as doenças mentais na Argélia e conduzir uma abordagem clínica da qual se excluiria qualquer estigmatização dos doentes.

Palavras-chave: colonialismo; psiquiatria; etnopsiquiatria; Fanon; Sartre; Nietzsche; humanismo; violência

Frantz Fanon n'a pas craint très tôt de s'opposer à un certain nombre de certitudes confortables, même chez ses amis, et c'est sans doute pourquoi sa pensée, pourtant si lucide et exceptionnellement nourrie d'une pratique historique, a été partiellement occultée pendant plusieurs décennies. Ainsi sur la violence, voici ce qu'il écrit dans le fameux chapitre sur la violence des *Damnés de la Terre* de 1961 :

Au niveau des individus, *la violence désintoxique*. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. (FANON, 2011 [1961], p. 467)

C'est une des raisons pour lesquelles Fanon s'est opposé, dans plusieurs congrès panafricanistes à la ligne de décolonisation pacifique de Nkrumah, au Ghana, par exemple. Il qualifie même des hommes politiques défendant cette ligne, tels Houphouët-Boigny ou Senghor, de nouveaux despotes et de valets de l'impérialisme (FANON, 2015, p. 537). Non pas qu'il défendît quelque irréductible revendication nationale identitaire empêchant la rencontre des peuples après l'indépendance. Au contraire, Fanon n'accordait de valeur à l'origine et à l'identité que l'on voudrait y fonder, que si cette origine de la nation était révolutionnaire. Voici d'ailleurs comment il parodie la célébration de la négritude et des « valeurs ancestrales » par Césaire (2013, p. 77-78), dont il cite un passage célèbre dans *Peau noire, masques blancs* :

« Silo où se préserve et mûrit ce que la
terre a de plus terre
Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité
ruée contre la clameur du jour
Ma négritude n'est pas une taie d'eau morte
sur l'œil mort de la terre
Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
Elle plonge dans la chair rouge du sol
Elle plonge dans la chair ardente du ciel
Elle troue l'accablement opaque de sa droite patience. »

Eia ! le tam-tam baragouine le message cosmique. Seul le nègre est capable de le transmettre, d'en déchiffrer le sens, la portée. À cheval sur le monde, les talons vigoureux contre les flancs du monde, je lustre l'encolure du monde, tel le sacrificateur l'entre-deux yeux de la victime. (FANON, 2011 [1952], p. 165)

Sa conclusion exprime bien le malaise fanonien envers toute pensée de l'origine :

Sang ! Sang ! ... Naissance ! Vertige du devenir ! Aux trois quarts abîmés dans l'ahurissement du jour, je me sentis rougir de sang. Les artères du monde, bouleversées, arrachées, déracinées, se sont tournées vers moi et elles m'ont fécondé.

Sang ! Sang ! Tout notre sang ému par le cœur mâle du soleil.

Le sacrifice avait servi de moyen terme entre la création et moi – je retrouvais non plus les origines, mais l'Origine. Toutefois, il fallait se méfier du rythme, de l'amitié Terre-Mère, ce mariage mystique, charnel, du groupe et du cosmos. (FANON, *loc. cit.*)

Il y a là refus de l'ontologie de Césaire qui était fondée sur l'anthropologie de Frobenius¹, mais aussi bien de Senghor, en particulier en ce qu'il marie l'intuitionnisme de Bergson² aux théories du retour à l'identité nègre des auteurs de la « Harlem Renaissance ». Par opposition, *Peau noire, masques blancs* peut être compris comme une phénoménologie de l'esprit (au sens de Hegel), décrivant les phases de la conscience aliénée aux Antilles. La négritude n'y est alors qu'une de ces figures de la conscience, propre à une situation contemporaine et vouée à s'abolir douloureusement dans un nouvel universalisme, comme le note Sartre dans « Orphée noir » (*apud* SENGHOR, 1948, p. 81 *sq.*). Quelques années plus tard, dans le premier projet de table des matières des *Damnés de la terre* envoyé à François Maspero, Fanon (2015, p. 557) avait prévu un chapitre intitulé : « Négritude et civilisations négro-africaines – une mystification. » Il faut donner tout son poids à ce mot, *mystification*, dans la pensée de Fanon qui avait longuement travaillé sur les formes pathologiques de compensation qu'étaient pour lui les consciences religieuses et identitaires. La négritude ne peut donc servir de fondement à une morale et Fanon à ce sujet la met de façon étonnante en parallèle avec le sommet éthique des Lumières, la philosophie de Kant et sa tentative

62

¹ Les théories de l'anthropologue allemand Leo Frobenius (1873-1938) ont exercé une influence considérable sur Césaire – qui en publia des traductions pendant la seconde guerre mondiale dans sa revue *Tropiques*. Frobenius voyait l'Afrique comme composée de sociétés parfaitement ordonnées, en particulier d'un point de vue esthétique, et suprêmement intégrées à leur environnement, la barbarie étant du côté des civilisations le détruisant. Sur la vision « germanique » de l'Afrique de Frobenius, voir Christopher L. Miller, *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

² Fanon cite la critique de l'intuitionnisme Bergsonien par Sartre dans *Peau noire* (2011 [1952]), p. 160. Dans ses écrits psychiatriques il se réclame toutefois à plusieurs reprises de l'insistance bergsonnienne sur l'importance de la temporalité vécue. Sur Senghor et Bergson, voir Souleyman Bachir Diagne, 'Senghor and Bergson', in *Codesria Thirtieth Anniversary Conferences: 'Canonical Works and Continuing Innovation in African Arts and Humanities'*, Accra, 17-19 September 2003, ([voir ici](#)). Consulté en septembre 2016).

d'une déduction transcendantale de la loi morale comme constitutive de l'horizon pratique de l'humanité :

En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir.
Ce n'est pas le monde noir qui me dicte ma conduite. Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques. Depuis longtemps, le ciel étoilé qui laissait Kant pantelant nous a livré ses secrets. Et la loi morale doute d'elle-même. (FANON, 2011 [1952], p. 248)

Le projet qui entendait résumer rétrospectivement l'humanisme des Lumières dans leur ensemble, celui de déduire la morale de la structure même de la raison humaine, a fait long feu, et, comme la négritude, il n'est au fond pour Fanon qu'un de ces substantialismes anhistoriques qu'il ne cessera de dénoncer dans tous les domaines, comme le font ses deux philosophes favoris, Nietzsche et Sartre.

On connaît l'influence de Sartre sur Fanon. Fanon l'admirait tant que lors de leur memorable rencontre de l'été 1961, à Rome, il aurait dit à Claude Lanzmann : « Je paierais vingt-mille francs par jour pour parler avec Sartre du matin au soir pendant quinze jours » (DE BEAUVOIR, 1963, p. 421)³. Fanon, on le sait, se réfère continuellement aux *Réflexions sur la question juive*, publiées par Sartre en 1946⁴. Mais il prend aussi très au sérieux « Orphée noir », qu'il lit sous l'angle original d'une condamnation secrète de la négritude. Nicole Lapierre, qui, dans un livre important, *Causes Communes*, compare les traitements parallèles des « questions » Noire et Juive par Sartre et leur influence sur Fanon remarque :

[...] dans *Peau noire, masques blancs*, son premier et très célèbre livre publié en 1952, Fanon adhère plus volontiers aux *Réflexions sur la question juive* dont il s'est largement inspiré, qu'à l'introduction à l'*Anthologie* de Senghor, à laquelle il ne se réfère que sur fond de désaccord. (LAPIERRE, 2011, p.167)

Elle a raison sur les *Réflexions*, mais, comme nombre de critiques, sa lecture des réactions de Fanon à « Orphée noir » confond le point de vue des partisans de la négritude, adopté dans la phase subjective de l'analyse, et la seconde phase, objective car fondée sur

³ Sur les circonstances de la rencontre de Fanon avec de Beauvoir et Sartre, voir 'Jean Khalfa interviews Claude Lanzmann', in *Wasafiri*, Frantz Fanon Special Issue, ed. by Jean Khalfa, spring 2005, 20.44, pp. 19-23.

⁴ Sur l'impact des *Réflexions* à leur publication, voir Pierre Vidal-Naquet, 'Sartre et la question juive, *Réflexions d'un lecteur de 1946*', dans *Sartre et les juifs*, Ingrid Galster, (Paris : La Découverte, 2005), pp. 49-62.

des points de vue philosophique et psychiatrique, qui la nie. L'apport profond de Sartre est de permettre à Fanon de considérer la revendication de l'origine et de l'identité comme une construction, phase nécessaire peut-être, mais essentiellement mystificatrice ou fantasmagorique.

Quant à Nietzsche, il est lui aussi l'une des toutes premières références de Fanon. Son théâtre (écrit dès 1948), prométhéen, montre à l'évidence l'influence de *L'Origine de la tragédie*⁵. Sa thèse de psychiatrie (soutenue en 1951), s'ouvre sur une citation attribuée Nietzsche :

« Je ne parle que de choses vécues et je ne représente pas de processus cérébraux ».

Fanon, qui cite souvent de mémoire, attribue la citation à *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais elle provient d'un manuscrit préparatoire de *Ecce Homo* (automne 1884) : « Ich will das höchste Misstrauen gegen mich erwecken : ich rede nur von *erlebten* Dingen und präsentiere nicht nur Kopf-Vorgänge. » ⁶. Ce passage qui n'était alors pas disponible en français dans l'édition d'*Ecce Homo* avait été néanmoins cité et traduit dans deux œuvres auxquelles Fanon avait accès : *L'Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* de Bernard Groethuysen (1926, p.28), dont un exemplaire figure dans sa bibliothèque et dans lequel le passage est traduit ainsi : « Je ne parle que de choses vécues, et je ne me borne pas à dire ce qui s'est passé dans ma tête » (texte repris dans GROETHUYSEN, 1995, p. 100) ; et dans le livre de Karl Jaspers, *Nietzsche : introduction à sa philosophie* (1950), l'un des premiers volumes publiés dans la « Bibliothèque de philosophie » (collection créée par Merleau-Ponty et Sartre au moment où Fanon suit les cours de Merleau-Ponty à Lyon), où le passage est rendu ainsi : « Je parle seulement de choses vécues et n'expose pas uniquement des événements de tête » (JASPERS, 1950, p. 387). Jaspers ne souligne pas « vécues » mais ajoute : « Nietzsche voit dans la connaissance intellectuelle, la subjectivité d'une vie... ». La réécriture/appropriation de Fanon souligne qu'il s'agit bien ici de l'objet même de sa thèse, texte remarquable qui se donne en effet pour tâche de démontrer et d'explorer l'espace

⁵ Cf. FANON, 2015, p. 41 *sqq.* La bibliothèque personnelle de Fanon, telle qu'elle nous est parvenue, contient des exemplaires annotés ou marqués des *Considérations inactuelles*, de *La Généalogie de la morale* et de *L'Origine de la tragédie*. *Ibid.* p. 618.

⁶ In *Kritische Studienausgabe*, n° 14, p. 361. Je remercie Mark Chinca et David Midgley qui m'ont mis sur la piste de ce fragment.

irréductible qui sépare le psychiatrique du neurologique et donc de rompre radicalement avec le réductionnisme biologique du dix-neuvième.

Cette thèse étudie une maladie neurodégénérative héréditaire, l'ataxie de Friedreich⁷, afin de questionner les limites de cette réduction du mental au neurologique. Elle conclut, sur une base expérimentale, à la dimension relationnelle (interpersonnelle et par extension, sociale) ou, comme il l'écrit souvent, *structurelle*, du développement des maladies mentales et des formes qu'elles prennent : la plupart des cas sérieux de cette maladie ont bien leur origine dans une pathologie neurologique qui nécessite un ou plusieurs traitements organiques, selon les moyens disponibles à une époque donnée, mais ceux-ci ne suffisent pas pour soigner la maladie mentale. Celle-ci ne se réduit donc pas à sa cause occasionnelle, elle a sa dynamique propre et requiert un traitement d'un autre ordre. Pourtant s'il n'y a pas d'organogénèse pure des maladies mentales, il n'y a pas non plus de psychogénèse pure, malgré le progrès que constitue la psychanalyse de Freud. Pour Fanon, l'opposition est désormais obsolète, et il propose d'ajouter à organogénèse et psychogénèse une sociogénèse, car les formes que prennent les maladies mentales sont déterminées par la structure des relations auxquelles l'individu est capable ou incapable de participer, et donc par des facteurs « externes », ni organiques ni psychiques, mais institutionnels et sociaux et, il le soulignera plus tard, culturels (ou anthropologiques). Désormais, le trouble neurologique ne sera conçu comme cause que dans la mesure où la « dissolution » de certaines fonctions supérieures (telles celles qui contrôlent le mouvement ou l'apprentissage) altère la possibilité et la *structure* des relations sociales et donc, par contrecoup, la personnalité. Avec le temps, l'esprit réagit et recompose la personnalité en utilisant ce qui en reste après la dissolution mentale occasionnée par la perturbation neurologique. Les diverses formes possibles de cette reconstitution sont répertoriées en autant de maladies mentales. La perspective structurale est donc, chez Fanon essentielle, et permettra d'éliminer le substantialisme du 19^{ème} siècle et, on va le voir, ses dérivations coloniales.

Le préambule de la thèse annonce d'ailleurs dès le départ cette dimension épistémologique de l'enquête : entre 1861 et 1931, dans une famille de troubles neurologiques dégénératifs héréditaires, « quelques ensembles de symptômes cliniques ont essayé de parvenir à la dignité d'entité » écrit-il. (FANON, 2015, p. 169) Or cette longue et

⁷ Maladie génétique ainsi désignée depuis sa première identification en 1861 par le médecin et neurologue allemand Nikolaus Friedreich (1825-1882).

complexe histoire montre que, dans ces cas, symptôme neurologique et symptôme psychiatrique « obéissaient à un polymorphisme absolu » (*ibid.*, p. 170). Autrement dit, s'il était possible d'unifier les maladies neurologiques, cette tâche se révélait impossible pour leurs corrélats psychiatriques. On sait que la fameuse « paralysie générale » décrite en 1822 par le médecin aliéniste français Antoine Laurent Bayle (1799-1858) avait paru si clairement liée à un syndrome mental spécifique (le délire mégalomane et la démence progressive) qu'elle avait été utilisée par le psychiatre Jacques-Joseph Moreau de Tours (1804-1884), suivi en cela par le positivisme médical du xix^e siècle, comme preuve du substrat organique de toute maladie mentale et comme fondement d'une conception organogénétique de la folie⁸. Mais dès que l'on élargissait le champ à la famille des troubles neurologiques dégénératifs héréditaires liés à l'ataxie de Friedreich, on s'apercevait que si une partie d'entre eux était accompagnée de maladies mentales, elles étaient rarement identiques. Ces maladies semblaient donc remettre en question les distinctions rigides et la simplicité des « explications causales et mécanistes ». Fanon y vit l'occasion d'une refondation du domaine :

À une époque où neurologues et psychiatres s'acharnent à délimiter une science pure, c'est-à-dire une neurologie pure et une psychiatrie pure, il est bon de lâcher dans le débat un groupe de maladies neurologiques s'accompagnant de troubles psychiques, et de se poser la question légitime de l'essence de ces troubles. (*ibid.*, p. 170)

66

Et, dans une importante partie de « considérations générales », il explique :

Nous ne croyons pas qu'un trouble neurologique, même inscrit dans le plasma germinatif d'un individu, puisse engendrer un ensemble psychiatrique déterminé. Mais nous voulons montrer que toute atteinte neurologique entame en quelque sorte la personnalité. Et cette faille ouverte au sein de l'ego sera d'autant plus sensible que le trouble neurologique empruntera une séméiologie rigoureuse et irréversible. [...] Nous pensons organes et lésions focales quand il faudrait penser fonctions et désintégrations. Notre optique médicale est spatiale, alors qu'elle devrait de plus en plus se temporaliser (*ibid.*, p. 178)

Ce souci épistémologique se retrouve dans l'ensemble des travaux de Fanon : une classification peut être commode, mais elle ne prouve en rien une ontologie. Nous devrions toujours pouvoir penser en termes de processus plutôt que d'entités, qu'elles soient d'ordre

⁸ Sur l'histoire de la « paralysie générale », voir Jacques Postel et Claude Quétel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Paris, Dunod, 2012, p. 203-214.

physique ou transcendantal. Une telle rigueur lui vient à la fois de la phénoménologie et d'une réflexion sur les débats principaux de la psychiatrie française de la décennie précédente, en particulier ceux opposant Henri Ey à Jacques Lacan et aux neurologues Julian de Ajuriaguerra et Henri Hécaen⁹. Elle nourrit aussi les travaux de Gaston Bachelard et Georges Canguilhem, et les premiers écrits de Michel Foucault¹⁰. Dans le champ d'étude de la thèse, ce scepticisme conduit surtout à une approche structurale de la maladie mentale, mais plus tard Fanon en dérivera une dénonciation de la vacuité des concepts ethnopsychiatriques coloniaux.

On ne peut cependant dériver de cette approche, très tôt influencée par celle de Lacan un quelconque éloge de la folie chez Fanon. Pour Fanon la folie est une « pathologie de la liberté » une phrase qu'il emprunte à Gunther Anders et qu'il répète du premier au dernier de ses livres. On en trouve aussi un écho dans sa fameuse lettre de démission de son poste à l'Hôpital psychiatrique de Blida, où il écrit au Ministre Résident :

⁹ Fanon a lu et cite les actes des fameuses rencontres qu'Ey organisa en 1943 à Bonneval (Eure-et-Loir). Voir Henri Ey, Julien de Ajuriaguerra et Henri Hécaen, *Neurologie et psychiatrie* [rencontres de 1943], Paris, Hermann, 1947 ; et Lucien Bonnafe et al., *Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses* [rencontres de 1946], *op. cit.* La bibliothèque de Fanon contient les deux premiers tomes des *Études psychiatriques* d'Ey : 1. *Historique, méthodologie, psychopathologie générale*, Desclée de Brouwer, 2^{de} éd., Paris, 1952 ; 2. *Aspects séméiologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950. Fanon s'intéressait en particulier aux *Études* liées à la somatogenèse de la maladie mentale, telle la troisième, dans laquelle Ey remarque : « Ne serait-il pas possible cependant de se demander si la notion de "psychose" n'est pas précisément contradictoire avec l'idée d'"entité" et cela en analysant simplement la pathologie de la paralysie générale » (tome 1, p. 44 ; nouvelle édition, Perpignan, CREHEY, 2006, p. 63).

¹⁰ La bibliothèque de Fanon comprend un exemplaire du *Nouvel Esprit scientifique* de Gaston Bachelard (PUF, Paris, 1949 [1934]), qui défend une épistémologie non substantialiste. Plusieurs sections sur l'importance d'incorporer des paramètres temporels à toute recherche sont soulignées dans l'exemplaire de Fanon, par exemple ce passage : « L'énigme métaphysique la plus obscure réside à l'intersection des propriétés spatiales et des propriétés temporelles. Cette énigme est difficile à énoncer, précisément parce que notre langage est matérialiste, parce qu'on croit pouvoir par exemple enraciner la nature d'une substance dans une matière placide, indifférente à la durée. Sans doute le langage de l'espace-temps est mieux approprié à l'étude de la synthèse nature-loi, mais ce langage n'a pas encore trouvé assez d'images pour attirer les philosophes » (p. 64-65).

Foucault, lui aussi influencés tant par la phénoménologie que par l'enseignement de Ey, est alors proche de ce que dit Fanon : « Tant de fois repris, ces problèmes [opposition de l'organogenèse et de la psychogenèse de la maladie mentale], aujourd'hui, rebutent et il serait sans profit de résumer les débats qu'ils ont fait naître. Mais on peut se demander si l'embarras ne vient pas de ce qu'on donne le même sens aux notions de maladie, de symptômes, d'étiologie en pathologie mentale et en pathologie organique. S'il apparaît tellement malaisé de définir la maladie et la santé psychologiques, n'est-ce pas parce qu'on s'efforce en vain de leur appliquer massivement des concepts destinés également à la médecine somatique ? La difficulté à retrouver l'unité des perturbations organiques et des altérations de la personnalité, ne vient-elle pas de ce qu'on leur suppose une causalité de même type ? Par-delà la pathologie mentale et la pathologie organique, il y a une pathologie générale et abstraite qui les domine l'une et l'autre, leur imposant, comme autant de préjugés, les mêmes concepts, et leur indiquant les mêmes méthodes comme autant de postulats. Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être dans une spéculation sur une quelconque « métapathologie », mais seulement dans une réflexion sur l'homme lui-même » (Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris, 1954, p. 1-2).

La folie est l'un des moyens qu'a l'homme de perdre sa liberté. Et je puis dire, que placé à cette intersection, j'ai mesuré avec effroi l'ampleur de l'aliénation des habitants de ce pays. (FANON, 2015, p. 367)

Une bonne partie des articles professionnels de psychiatrie de Fanon porte d'ailleurs sur la valeur des thérapies de choc, électrochocs et comas insuliniques, ainsi que cures de sommeil, qu'il pratique durant toute sa carrière, pour dissoudre les reconstructions pathologiques de la personnalité en quoi consiste la folie avant d'entamer une reconstruction selon les nouvelles méthodes sociothérapeutiques.

On retrouvera partout cette rupture épistémologique avec toute perspective essentialiste, en particulier sur la question du panafricanisme. Ainsi, dans le journal de bord qu'il tint durant son voyage au Mali en 1958 Fanon écrit-il que l'Afrique est entièrement à inventer, c'est d'ailleurs là son intérêt révolutionnaire :

Après avoir porté l'Algérie aux quatre coins d'Afrique, remonter avec toute l'Afrique vers l'Algérie africaine, vers le nord, vers Alger, ville continentale. Ce que je voudrais : de grandes lignes, de grands canaux de navigation à travers le désert. Abrutir le désert, le nier, rassembler l'Afrique, créer le continent. Que du Mali s'engouffrent sur notre territoire des Maliens, des Sénégalais, des Guinéens, des Ivoiriens, des Ghanéens. Et ceux du Nigéria, du Togo. Que tous grimpent les pentes du désert et déferlent sur le bastion colonialiste. Prendre l'absurde et l'impossible à rebrousse-poil et lancer un continent à l'assaut des derniers remparts de la puissance coloniale. (FANON, 2011 [1964], p. 862)

68

Douze ans plus tôt, en 1948, dans une étonnante pièce de théâtre qu'il avait écrite, jeune étudiant, le personnage qui visiblement le représente le plus, s'écriait, en termes prométhéens :

Épithalos. – Audaline la parole parvenue aux extrêmes volcaniques s'érige en acte !

Un langage hanté d'exaltante perception !

Le soleil à regarder en face

[...]

C'est perpendiculairement que je m'achemine !

Un rythme de rupture baigne mes pensées

Abruptement je compose des gammes incendiaires

C'est sur un thème unique que je veux développer

Les ruisselants accords de mon ascension.

Je réclame des éclairs à planter dans mes mains

Nuits d'avant-monde
Tombez
Les bouches abyssales de la terre
Quoique inconcevables
Se désistent
Des orgues ébranlent l'air stérile de cette ville
Un jour !
Et aux premiers battements d'ailes de ce jour
Je m'exige audacieux architecte d'un inlassable mépris. (FANON, 2015, p. 110)

À lire cette pièce, dans les cultures de l'antiquité, ce qui attirait le plus Fanon c'était l'archaïque bien plus que le classique, on voit bien ici l'influence du Nietzsche de *L'Origine de la tragédie*. (*ibid.*, p. 618)

Violence, rejet de la culture comme héritage, doute sur l'universalisme moral, rejet de la folie comme liberté, il y aurait de multiples raisons de penser que Fanon est un autre représentant de l'antihumanisme philosophique de la seconde moitié du vingtième siècle. Et pourtant, à plusieurs moments de son œuvre il en appelle directement à un « nouvel humanisme » (FANON, 2011 [1952], p. 63), ou un « humanisme moderne » (FANON, 2015, p. 477). S'il en parle avec ironie dans *Peau noire, masques blancs*, comme illustration du discours plat sur l'amitié entre les races, son ton est enthousiaste dans *Les Damnés de la terre*, lorsqu'il définit l'horizon véritable de la pratique même du combat démocratique :

Cette nouvelle humanité, pour soi et pour les autres, ne peut pas ne pas définir un nouvel humanisme. Dans les objectifs et les méthodes de la lutte est préfiguré ce nouvel humanisme. (FANON, 2011 [1961], p. 620)

C'est que la réflexion sur l'homme est constante chez lui, que ce soit comme sous la forme d'une anthropologie négative, lorsqu'il fait la théorie de tout ce qui nie l'homme en l'homme, c'est à dire tout ce qui en fait une chose¹¹, que de façon positive, lorsqu'il parle de politique et d'histoire, par exemple dans une lettre à Ali Shariati où il écrit en conclusion, après avoir marqué leur désaccord profond sur la valeur révolutionnaire que pourrait revêtir la religion : « Quant à moi, bien que ma voie se sépare de la tienne, voire s'y oppose, je suis persuadé que nos chemins se rejoindront finalement vers cette destination où l'homme vit bien ». (FANON, 2015, p. 544)

¹¹ « Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur, je dirai que le Noir n'est pas un homme ». (FANON, 2011 [1952], p. 63)

C'est que Fanon comprend l'humain non pas par ce qui le définit mais exclusivement par sa résistance à tout ce qui le nie, et s'il est un concept, à la fois éthique et politique, qui en découle et pourrait définir sa philosophie, c'est que l'humain n'est rien d'autre que *vigilance*. Ce concept est crucial tout au long de l'œuvre de Fanon, qui y consacra d'ailleurs l'un de ses tous premiers textes publiés, un éditorial du journal intérieur de l'hôpital de Saint-Alban où il faisait son internat avec le psychiatre révolutionnaire François Tosquelles, l'un des fondateurs de la psychiatrie institutionnelle en France¹². Je l'envisage ici sous deux dimensions essentielles du point de vue de la définition de la nouvelle pensée que Fanon appelle de ses vœux : les rapports entre violence et folie, d'une part, histoire et identité de l'autre.

Violence et folie

La question de la violence chez Fanon doit se penser par rapport à son travail de psychiatre, faute de quoi elle fait l'objet d'une multitude de mésinterprétations. J'ai étudié ce parallèle en détail dans mon introduction aux textes psychiatriques de Fanon (2015, p. 137-167)¹³, mais en voici le schéma.

La violence dans la société coloniale correspond clairement chez Fanon à la violence dans l'asile. L'alternative entre agitation et production fantasmatique délirante dans l'asile psychiatrique classique est analogue à l'alternative criminalité et cultures religieuses de la transe et de la possession dans les sociétés colonisées. La désaliénation se fera de la même façon dans les deux domaines. Un choc a dissous un équilibre : l'équilibre de la personnalité dans le choc neurologique ou l'équilibre de la société dans le choc historique de la colonisation. À ce choc a répondu une construction pathologique : toute la gamme des maladies mentales au niveau de l'individu, qui ne sont que des reconstructions fautives de la personnalité, et toutes les formes malades de la réorganisation du lien social dans la société colonisée, telles qu'elles sont analysées par Fanon dans ce laboratoire que sont ses Antilles natales dans *Peau noire, masques blancs* : servilité (négation de soi) ou négritude, ou, plus tard, en Algérie : criminalité ou religion. Il faudra un nouveau choc, dissolvant à son tour ces

¹² « Rôle thérapeutique de l'engagement », *Journal intérieur de l'Hôpital psychiatrique de St Alban*, 27 mars 1953. À Saint-Alban Fanon rencontra Jean Oury, futur fondateur de la clinique de La Borde où s'élabora la pensée « antipsychiatrique » des années 70.

¹³ Voir aussi Jean Khalfa, « Fanon, psychiatre révolutionnaire », in Maurice Amuri Mpala-Lutebele & Antoine Tshitungu Kongolo, eds., *Frantz Fanon, Figure emblématique du XXe siècle à l'épreuve du temps*. Numéro spécial de *Recherches Linguistiques et Littéraires*, revue scientifique de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines/Université de Lubumbashi. Paris, L'Harmattan, 2016, p. 243-285.

constructions pathologiques, électrochocs ou coma insulinaire pour le patient, lutte révolutionnaire pour la société coloniale, suivie dans les deux cas d'une reconstruction vigilante de la personnalité, par diverses formes de psychothérapie au niveau de l'individu pour le resocialiser et par une construction sociale révolutionnaire au niveau de la collectivité, fondée sur l'émancipation collective des groupes humains, et portant une attention extrême au risque des nouveaux despotismes (c'est la préoccupation constante des *Damnés de la terre* et des textes écrits pour l'organe du FLN, *El Moudjahid*, qui en précèdent la rédaction¹⁴). Dans la pensée politique c'est ici qu'interviennent les textes sur la violence et sur le nouvel humanisme, que l'on doit comprendre comme une politique démocratique fondée sur la liberté gagnée par chaque individu dans l'action collective continuée.

Comparons quelques textes illustrant ce schéma. Ainsi Fanon écrit-il dans le célèbre chapitre sur la violence des *Damnés de la terre* :

Monde compartimenté, manichéiste, immobile, monde de statues : la statue du général qui a fait la conquête, la statue de l'ingénieur qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échine écorchées par le fouet. Voilà le monde colonial. L'indigène est un être parqué, l'*apartheid* n'est qu'une modalité de la compartimentation de ce monde colonial. La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. (FANON, 2011 [1961], p. 463)

71

Une telle description, et bien d'autres du même ordre dans ce livre ainsi que dans *Peau noire, masques blancs*, correspondent bien à celle de l'asile :

La maladie mentale, dans une phénoménologie qui laisserait de côté les grosses altérations de la conscience, se présente comme une véritable pathologie de la liberté. La maladie situe le malade dans un monde où sa liberté, sa volonté, ses désirs sont constamment brisés par des obsessions, des inhibitions, des contrordres, des angoisses. L'hospitalisation classique limite considérablement le champ d'action du malade, lui interdit toute compensation, tout déplacement, le restreint au champ clos de l'hôpital et le condamne à exercer sa liberté dans le monde irréel des fantasmes. Il n'est donc pas étonnant que le malade ne se sente libre que dans son opposition au médecin qui le retient. (FANON, 2015, p. 419)

Les conséquences de ces enfermements sont similaires. Ce que l'on appelle

¹⁴ Parmi les textes que j'ai identifiés et publiés, on se reportera en particulier à « L'indépendance de l'Algérie, une réalité de tous les jours » (5 août 1957) et « Une révolution démocratique » (15 novembre 1957). (FANON, 2015, p. 459 sq. et 476 sq.)

« agitation » en psychiatrie trouve son équivalent dans la violence sociale qui caractérise les sociétés coloniales :

Le colonisé est pris dans les mailles serrées du colonialisme. Mais nous avons vu qu'à l'intérieur le colon n'obtient qu'une pseudo-pétrification. La tension musculaire du colonisé se libère périodiquement dans des explosions sanguinaires. [...] Autodestruction collective très concrète dans les luttes tribales, telle est donc l'une des voies par où se libère la tension musculaire du colonisé. Tous ces comportements sont des réflexes de mort en face du danger, des conduites-suicides qui permettent au colon, dont la vie et la domination se trouvent consolidées d'autant, de vérifier par la même occasion que ces hommes ne sont pas raisonnables. (FANON, 2011 [1961], p. 465 sq.)

Plus loin dans ce chapitre, ayant analysé le monde de fantasmes religieux, de transes et de « tourmente onirique » comme autre forme compensatoire de comportement dans l'enfermement colonial, Fanon note que s'il n'y a pas d'organisation politique capable de canaliser ces décharges émotionnelles vers une construction sociale, il n'y a plus que « volontarisme aveugle avec les aléas terriblement réactionnaires qu'il comporte » (*Ibid.*, p. 469). Or en psychiatrie, cette construction est ce que Fanon développe à Blida sous le nom de « socialthérapie », création au sein de l'hôpital de structures analogues à celles du monde réel, où le patient sera constamment mis en nécessité de prendre des décisions et pourra progressivement retrouver une autonomie : « La socialthérapie arrache le malade à ses fantasmes et l'oblige à affronter la réalité sur un nouveau registre » (FANON, 2015, p. 420). Le même effet découle de la confrontation politique avec le réel dans la société coloniale :

Toutefois, dans la lutte de libération, ce peuple autrefois réparti en cercles irréels, ce peuple en proie à un effroi indicible mais heureux de se perdre dans une tourmente onirique, se disloque, se réorganise et enfante dans le sang et les larmes des confrontations très réelles et très immédiates. Donner à manger aux moudjahidines, poster des sentinelles, venir en aide aux familles privées du nécessaire, se substituer au mari abattu ou emprisonné : telles sont les tâches concrètes auxquelles le peuple est convié dans la lutte de libération. (FANON, 2011 [1961], p. 467)¹⁵

On pourrait ainsi multiplier les citations pour montrer que si Fanon a longuement réfléchi à la violence, il l'a fait d'abord sous l'angle de la déréalisation et des fantasmes d'agitation qu'engendre un monde « compartimenté » dans une conscience désormais

¹⁵ Voir aussi FANON, 2015, p. 459.

incapable de projets, chosifiée¹⁶, puis dans l'analyse du processus de reconstitution d'une conscience autonome. C'est par rapport à ces textes que l'on peut véritablement comprendre la conclusion du chapitre sur la violence dont nous étions partis :

Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. *Même si la lutte armée a été symbolique et même s'il est démobilisé par une décolonisation rapide, le peuple a le temps de se convaincre que la libération a été l'affaire de tous et de chacun, que le leader n'a pas de mérite spécial. La violence hisse le peuple à la hauteur du leader. D'où cette espèce de réticence agressive à l'égard de la machine protocolaire que de jeunes gouvernements se dépêchent de mettre en place.* Quand elles ont participé, dans la violence, à la libération nationale, les masses ne permettent à personne de se présenter en « libérateur ». Elles se montrent jalouses du résultat de leur action et se gardent de remettre à un dieu vivant leur avenir, leur destin, le sort de la patrie. Totalement irresponsables hier, elles entendent aujourd'hui tout comprendre et décider de tout. Illuminée par la violence, la conscience du peuple se rebelle contre toute pacification. Les démagogues, les opportunistes, les magiciens ont désormais la tâche difficile. La praxis qui les a jetées dans un corps à corps désespéré confère aux masses un goût vorace du concret. L'entreprise de mystification devient, à long terme, pratiquement impossible. (*Ibid.*, p. 496. Je souligne.)

73

On note rarement que la violence dont il est question ici peut fort bien être symbolique et que ce dont elle désintoxique, c'est du désir d'obéir à un chef, à un libérateur. C'est que l'on oublie que Fanon dans *Les Damnés* s'adresse aux peuples déjà décolonisés, qui maintenant peuvent le lire. Il l'a dit maintes fois et avait même envisagé de faire publier son livre par Présence Africaine, pour lui assurer une diffusion en Afrique, au grand dam de François Maspero qui lui envoya une belle lettre à ce sujet (FANON, 2015, p. 558 sq.). Dans sa célèbre conférence sur la culture nationale, qui est déjà une critique des élites néocoloniales, Fanon écrit :

Cette nouvelle humanité, pour soi et pour les autres, ne peut pas ne pas définir un nouvel humanisme. Dans les objectifs et les méthodes de la lutte est préfiguré ce nouvel humanisme. Un combat qui mobilise toutes les couches du peuple, qui exprime les intentions et les impatiences du peuple qui ne craint pas de s'appuyer presque exclusivement sur ce peuple, est nécessairement triomphant. La valeur de ce type de combat est qu'il réalise le maximum de conditions pour le développement et l'invention culturels.

¹⁶ « La "chose" colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère ». (FANON, 2011 [1961], p. 452)

[...] C'est que la nation dans sa forme de venue au monde, dans ses modalités d'existence influe fondamentalement sur la culture. Une nation née de l'action concertée du peuple, qui incarne les aspirations réelles du peuple, qui modifie l'État ne peut exister que sous des formes de fécondité culturelle exceptionnelle. (*ibid.*, p. 621)

Histoire et identité

C'est donc l'entreprise révolutionnaire de construction nationale, « la nation dans sa forme de venue au monde » ou ce que Sartre appelle dans la *Critique de la raison dialectique* le moment du groupe en fusion, qui est le fondement de ce nouvel humanisme. Mais il faut aussitôt noter que cette entreprise n'a rien à voir avec la création ou la recréation d'une identité. Toute l'œuvre de Fanon est une critique de la notion d'identité, qu'il s'agisse de l'identité de la personne, ici l'influence du Sartre de la *Transcendance de l'Ego* est essentielle¹⁷, ou bien de l'identité d'une nation. Il faut donc entendre nation dans sa parenté étymologique avec la naissance et hors de toute réification identitaire. Il faut la temporaliser.

Il le dit au début de *Peau Noire Masques Blancs* :

L'architecture du présent travail se situe dans la temporalité. Tout problème humain demande à être considéré à partir du temps. L'idéal étant que toujours le présent sert à construire l'avenir.

Et cet avenir n'est pas celui du cosmos, mais bien celui de mon siècle, de mon pays, de mon existence. En aucune façon je ne dois me proposer de préparer le monde qui me suivra. J'appartiens irréductiblement à mon époque. (FANON, 2011 [1952], p. 67)

Nous avons vu que sa thèse de psychiatrie, écrite à peu près au même moment avait pour but de montrer que le trouble psychiatrique ne dérivait jamais directement du trouble neurologique, qu'il présupposait non seulement une psychogenèse, au sens Freudien, mais aussi une sociogenèse. Là aussi la temporalité était cruciale :

¹⁷ Voir Jean Khalfa, « Deleuze et Sartre : idée d'une conscience impersonnelle », *Les Temps Modernes*, 55-608 (Mars-Avril 2000). Fanon pense aller plus loin d'ailleurs que Sartre dans ce sens. Ainsi écrit-il en marge de son exemplaire de *L'Imaginaire* de Sartre, « Camus a raison, ce que Sartre ne voit pas, c'est que nous ne sommes pas fondement du fait que nous fondons le sens – l'absurde est là. » (FANON, 2015, p. 625)

Nous pensons organes et lésions focales quand il faudrait penser fonctions et désintégrations. Notre optique médicale est spatiale, alors qu'elle devrait de plus en plus se temporaliser.

[...] L'homme est homme dans la mesure où il est totalement tourné vers l'avenir. Nous aurons l'occasion, dans un ouvrage auquel nous travaillons depuis longtemps, d'aborder le problème de l'histoire sous l'angle psychanalytique et ontologique. Nous montrerons alors que l'histoire n'est que la valorisation systématique des complexes collectifs. (FANON, 2015, p. 177, 215)

Les *Damnés de la terre* se présente donc fondamentalement comme avertissement aux nations décolonisées contre la solidification des nouvelles institutions en parodie des anciennes. Nous avons noté que Fanon qui pensait la guerre d'Algérie gagnée en voulait la publication en Afrique. Il avait entrepris de faire au même moment des conférences aux combattants de l'Armée de Libération Nationale algérienne sur la *Critique de la Raison Dialectique*, ce qui n'est pas anodin, puisqu'on peut lire ce livre comme une refondation du marxisme sur la base des modalités de toute liberté née d'un soulèvement, et comme une réflexion sur les dangers de solidification des nouvelles institutions. Or de ce point de vue nous pourrions ici aussi mettre en regards les deux versants de sa pensée, le psychiatrique et le politique. Un pan important de sa pensée psychiatrique est en effet une critique des effets pervers de l'institutionnalisation des malades mentaux.

Fanon développa très vite une ethnopsychiatrie culturaliste révolutionnaire en réponse au primitivisme biologisant de l'ethnopsychiatrie coloniale de l'école d'Alger qui fondait son incapacité thérapeutique sur un racisme pseudo-scientifique. Il y était forcé par les circonstances car quand Fanon il arrive à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville en novembre 1953, armé de sa conception organo-dynamique, non-essentialiste, de la maladie mentale et de son expérience de la thérapie institutionnelle, il se trouve plongé dans un environnement qui s'y opposait en tout par sa structure même, et qu'il transforme rapidement en une situation expérimentale unique, qui allait avoir un effet décisif sur l'évolution de sa pensée. Blida-Joinville était un hôpital de « deuxième ligne », après Mustapha à Alger, ce qui signifiait qu'une bonne partie de ses patients étaient considérés incurables. Dès son arrivée, Fanon entreprit de réformer les services à sa charge. Les patients étaient séparés, selon un critère ethnique, en « européens » et « indigènes » et on lui avait

confié deux pavillons, l'un de femmes européennes, l'autre d'hommes algériens¹⁸. Il s'avéra que si la socialthérapie marchait à merveille avec les femmes européennes, c'était un échec complet avec les hommes algériens.

Fanon et son interne Jack Azoulay (1927-2011), qui avait décidé de consacrer sa thèse au problème, publièrent un important article sur cet échec et sur les leçons à en tirer¹⁹. Au delà de la singularité de l'expérience coloniale, ils y trouvèrent une chance unique de réfléchir plus en profondeur sur les processus de la socialthérapie elle-même. Si le ciné-club, l'association de musique ou le journal de l'hôpital (tous tenus par des patients) pouvaient avoir une fonction thérapeutique, ce n'était pas seulement grâce aux films, musiques ou textes pris en eux-mêmes, mais plutôt en ce qu'ils étaient des instruments grâce auxquels les patients pouvaient réapprendre à imposer un sens aux éléments constitutifs d'un environnement.

Le cinéma ne doit pas rester une succession d'images avec un accompagnement sonore : il faut qu'il devienne le déroulement d'une vie, d'une histoire. Aussi la commission du cinéma, en choisissant les films, en les commentant dans le journal dans une chronique spéciale, donne-t-elle au fait cinématographique son véritable sens. (FANON, 2015, p. 299)

76

Cela fonctionnait, et bientôt Fanon avait été en mesure de remiser les camisoles et autres instruments de contention, dans le pavillon européen. Mais pour quelles raisons ces réformes avaient-elles échoué dans le service d'hommes « indigènes », qui demeuraient pris dans leur cycle d'indifférence, de retrait et d'agitation avec leur corrélat de répression ? La réponse ne se trouvait pas dans quelque caractéristique raciale, mais dans le fait que le travail

¹⁸ La psychiatrie en Algérie avait été organisée par Antoine Porot (1876-1965), figure majeure de l'ethnopsychiatrie coloniale, qui justifiait ainsi cette ségrégation : « [Dans l'organisation intérieure et la répartition de l'établissement de Blida] Un autre facteur important devait jouer : la *séparation* ethnique. Nous ne pouvions prendre la responsabilité de laisser en commun indigènes et européens; la communauté hospitalière, acceptable et réalisée du reste dans des hôpitaux généraux, ne pouvait intervenir ici: dans des esprits troublés, les divergences de conceptions morales ou sociales, les tendances impulsives latentes peuvent à tout instant troubler le calme nécessaire, alimenter des délires, susciter ou créer des réactions dangereuses dans un milieu éminemment inflammable »; voir Antoine Porot, « L'Assistance psychiatrique en Algérie et le futur Hôpital psychiatrique de Blida », *L'Algérie médicale*, n° 65, 1933, p. 86-92 (p. 89). Sur l'historiographie de la psychiatrie dans l'Algérie coloniale, voir Richard C. Keller, « Madness and Colonization : Psychiatry in the British and French Empires, 1800-1962 », *Journal of Social History*, n° 35, 2001, p. 295-326; et *Colonial madness. Psychiatry in French North Africa*, The University of Chicago Press, Londres et Chicago, 2007.

¹⁹ Frantz Fanon et Jack Azoulay, « La Socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques », *L'Information psychiatrique*, vol. 30, n° 9, 1954, p.349-361 (in FANON, 2015, p. 297-313).

cognitif d'assignation de sens ne peut se faire que dans certains cadres de références, et que ceux-ci ne sont pas universels mais culturellement déterminés, ce qui se manifeste clairement dans une société coloniale.

« À la faveur de quel trouble du jugement, écrivent Azoulay et Fanon, avons-nous cru possible une psychothérapie d'inspiration occidentale dans un service d'aliénés musulmans? Comment une analyse structurale était-elle possible si on mettait entre parenthèses les cadres géographiques, historiques, culturels et sociaux ? » (*Ibid.*, p, 305)

Blida offrait donc à Fanon l'occasion idéale de clarifier les deux problèmes qui le hantaient depuis sa thèse et depuis *Peau noire, masques blancs*, ceux des liens entre le neurologique et le psychiatrique et entre le psychiatrique et le social. Avec ses internes (en particulier Jack Azoulay et François Sanchez), il entreprit alors d'étudier dans la culture locale la façon dont les maladies mentales étaient conceptualisées²⁰. Ils étudièrent les exorcismes des marabouts, fondés sur la croyance en des *djinnns* (des forces censées prendre le contrôle des malades mentaux), mais aussi l'impact de la colonisation sur ces cultures. D'un point de vue institutionnel, à Blida la solution devint évidente et une refonte complète des activités psychothérapeutiques s'ensuivit : ouverture d'un café maure, célébration de

77

²⁰ Voir Numa Murard, « Psychiatrie institutionnelle à Blida », *Tumultes*, n° 31, 2008, p. 31-45, qui s'appuie sur un interview d'Octobre 2007 avec Jack Azoulay dont voici un passage essentiel: « Il [Fanon] a cherché d'abord à se renseigner sur la culture spécifique des arabes algériens et c'est là qu'on a vécu une période très pittoresque et très stimulante, lui était très actif, moi je l'étais moins que lui, mais il m'a entraîné dans des cérémonies de traitement des hystériques dans les bleds kabyles où on enchaînait des femmes dans des crises cathartiques pendant toute la nuit, et ce qui est frappant c'est qu'il était capable de rester toute la nuit, il s'intéressait de l'intérieur à ces pratiques qui étaient la façon traditionnelle de répondre à certains aspects de la pathologie mentale, bien sûr certains aspects limités aux réactions hystériques alors que quand les choses n'allaient plus, comme pour les psychotiques graves, alors les gens étaient envoyés à l'hôpital de Blida. On a été beaucoup aussi voir les marabouts, qui étaient les recours de tous les problèmes de mauvais œil, de mauvais esprit, de *djinnoun*, de transmission de l'impuissance masculine, puisque ceux qui étaient impuissants étaient censés avoir reçu un mauvais esprit d'une personne jalouse, et ces marabouts, avec sans doute des succès suffisants, intervenaient en écrivant des choses, en faisant des cérémonies, et arrivaient à éponger une partie de cette pathologie qui aujourd'hui va voir le psychiatre ou le psychanalyste mais qui à l'époque était de pratique courante et était un des systèmes de régulation sociale très utilisé et dominant le côté culturel. Donc Fanon s'est intéressé à tous ces aspects et s'est plongé dans la culture algérienne. Et il a cherché à transposer ça tant bien que mal dans son pavillon de malades musulmans, et c'est là qu'on a fait les réunions avec l'activité des infirmiers qui étaient plongés dans la même culture que les malades, on a fait aussi, je me souviens, le café maure dans le pavillon, ce qui a bien sûr entraîné les critiques ironiques des autres médecins. Il a aussi fait venir des conteurs, qui [maintenaient] une tradition qui avait cours, des conteurs qui reprenaient le folklore traditionnel, et il y a eu là un changement palpable dans l'atmosphère du pavillon. [...] »

« Je ne sais pas s'il y a eu beaucoup de sorties mais il y a eu en tout cas un effet spectaculaire de la validité de l'esprit de la psychothérapie dans le fait de rendre vivant un pavillon d'HP [Hôpital Psychiatrique] et donc [...], je le dis avec mon expérience d'aujourd'hui, de [permettre] à une partie des patients qui peuvent se réengager dans un échange avec le monde, que ça se fasse, que ce soit possible. »

fêtes traditionnelles, soirée avec conteurs et groupes de musique locale, le tout impliquant de plus en plus de patients. Dans l'article écrit avec Azoulay, ces solutions sont décrites très rapidement alors que le problème lui-même avait été analysé en grand détail. Ce qui comptait était de révéler la nécessité d'un bouleversement conceptuel dont le succès permettait à son tour de saper le regard ethnopsychiatrique dominant alors.²¹

Les travaux psychiatriques ultérieurs, en particulier ceux sur la maladie mentale en Afrique du Nord, confirment théoriquement ce qu'avait révélé cette expérience et attaquent directement la psychiatrie coloniale d'avant-guerre, fondamentalement viciée en ce qu'elle naturalisait des troubles mentaux qui apparaissent désormais clairement déterminés par des facteurs sociaux et culturels. S'il est vrai que les maladies mentales ont souvent à leur genèse des problèmes neurologiques, cette expérience thérapeutique confirme aussi l'irréductibilité des syndromes psychiatriques au neurologique. Le réductionnisme scientifique ne fleurissait aux colonies, en particulier sous l'égide d'Antoine Porot et de son influente « école d'Alger », que parce qu'il offrait au racisme un fondement d'apparence scientifique.

Dans une communication au congrès des médecins aliénistes et neurologues de Septembre 1955 à Nice, Fanon et son collègue de Blida Raymond Lacaton, abordent le sujet de la maladie mentale en Afrique du Nord sous l'angle original d'un problème de médecine légale : si la plupart des criminels « européens » passent aux aveux quand on leur présente des preuves, la plupart des criminels « indigènes » nient les faits, même en présence de preuves accablantes, sans d'ailleurs tenter de prouver leur innocence. La réaction de la police et de l'opinion publique est de naturaliser ce comportement en disant que le Nord-Africain est constitutionnellement menteur. Les psychiatres « primitivistes » l'expliquaient de manière plus subtile. Pour eux tout d'abord, la criminalité est inscrite dans la "mentalité" des indigènes :

— La *criminalité indigène* a un développement, une fréquence, une brutalité et une sauvagerie qui surprennent au premier abord et qui sont conditionnées par cette *impulsivité* spéciale sur laquelle l'un de nous a déjà eu l'occasion d'attirer l'attention (²²). Sur 75 expertises mentales indigènes

²¹ Regard ironiquement décrit dans « Réflexions sur l'ethnopsychiatrie », *Consciences Maghribines*, 5 (1955), n° 5, été 1955, p. 13-14 (in FANON, 2015, p. 342-344). Ce texte non signé a été attribué à Fanon par le directeur de cette revue anticolonialiste, André Mandouze.

²² Antoine Porot et Come Arrii, « L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien. Ses facteurs », *Annales Médico-Psychologiques*, n° 5, décembre 1932 [note de Porot et Sutter].

demandées à l'un de nous en ces 10 dernières années, 61 avaient trait à des meurtres ou tentatives de meurtre d'apparence injustifiée.

— Dans les douars, on ne pouvait se défendre contre de tels malades qu'en les chargeant de chaînes ; dans nos modernes hôpitaux psychiatriques, on a dû multiplier les chambres d'isolement qui s'avèrent encore insuffisantes à contenir le nombre surprenant d'"agités indigènes" que nous y devons placer.

— Or c'est encore le primitivisme qui nous fournit l'explication de cette tendance à l'agitation. On doit, à notre avis, considérer ces manifestations psychomotrices désordonnées, selon l'idée de Kretschmer, comme la libération soudaine de "complexes archaïques" préformés ; réactions explosives "de tempête" (peur, panique, défense ou fuite) dans le cas de l'agitation. Alors que l'individu "évolué" reste toujours, pour une part, sous la domination de facultés supérieures de contrôle, de critique, de logique, qui inhibent la libération de ses facultés instinctives, le primitif, lui, réagit, au-delà d'un certain seuil, par une libération totale de ses automatismes instinctifs, on retrouve ici la loi du tout ou rien : l'Indigène, en sa folie, ne connaît pas de mesure. (POROT, SUTTER, 1939, p. 11-12) ²³

Quant à la tendance au déni de l'évidence, elle s'explique pour Antoine Porot et son disciple Jean Sutter (1911-1998) – qui a débuté sa carrière avec Porot en 1938, comme chef de service à Blida-Joinville – par une sorte d'entêtement constitutif, une incapacité à intégrer les données de l'expérience dans une objectivité commune, comme lorsque de jeunes enfants nient leurs désobéissances même lorsqu'ils ont vu leurs parents les observer (à ceci près que les enfants ont la capacité d'évoluer) :

La seule résistance intellectuelle dont ils [les indigènes] soient capables se fait sous forme d'un *entêtement* tenace et insurmontable, d'une *puissance de persévération* qui défie toutes les entreprises et qui ne s'exerce en général que dans un sens déterminé par les intérêts, les instincts ou les croyances essentielles. L'indigène lésé devient vite un revendicateur tenace et obstiné. Ce fonds de réduction intellectuelle avec crédulité et entêtement rapprocherait à première vue la formule psychique de l'Indigène musulman de celle de l'enfant. [Ce puérilisme mental diffère pourtant de celui de nos enfants, en ce sens qu'on n'y trouve pas cet esprit curieux qui les pousse à des questions, à des pourquoi interminables, les incite à des rapprochements imprévus, à des comparaisons toujours intéressantes, véritable ébauche de l'esprit scientifique, dont est dénué l'Indigène]²⁴. (*ibid.*, p. 4-5)

²³ La bibliothèque de Fanon contient un exemplaire de ce fascicule.

²⁴ Antoine Porot, « Notes de psychiatrie musulmane », *Annales médico-psychologiques*, mai 1918 [note de Porot et Sutter].

Les indigènes étaient donc fixés non pas à un stade de développement ontogénétique antérieur mais dans une profonde différence phylogénétique. Porot et Sutter concluent leur essai ainsi:

Car le primitivisme n'est pas un manque de maturité, un arrêt marqué dans le développement du psychisme individuel ; [...] il a des assises beaucoup plus profondes et nous pensons même qu'il doit avoir son substratum dans une disposition particulière sinon de l'architectonie, du moins de la hiérarchisation "dynamique" des centres nerveux. (*ibid.*, p. 18)

Dans un tapuscrit non publié, Fanon fait à nouveau table rase des présupposés et part d'une réflexion philosophique sur les conditions culturelles et l'histoire légale de l'aveu, citant Sartre, Bergson, Nabert, Dostoïevski, et surtout Hobbes :

Il y a un pôle moral de l'aveu: ce que l'on nommerait sincérité. Mais il y a aussi un pôle civique et l'on sait qu'une telle position était chère à Hobbes et aux philosophes du contrat social. J'avoue en tant qu'homme et je suis sincère. J'avoue aussi en tant que citoyen et j'authentifie le contrat social. Certes une telle duplicité est noyée dans l'existence quotidienne mais dans des circonstances déterminées il faut savoir la retourner. (FANON, 2015, p. 351)²⁵

L'aveu n'a donc de sens que dans un groupe reconnu par l'individu et qui reconnaît l'individu. Hormis les juridictions totalitaires, son rôle est minimal dans les procédures judiciaires modernes puisqu'il n'a plus désormais le statut de preuve (on peut s'accuser sous contrainte ou bien pour disculper le coupable). La reconnaissance de la culpabilité doit donc se comprendre plutôt comme un moyen d'amorcer la réintégration dans le groupe social une fois la culpabilité prouvée. Or cela implique qu'il y ait un groupe homogène, cadre ultime, et que l'individu y a eu sa place à un moment donné même si en pratique ce cadre passe inaperçu en raison précisément de son évidence et de sa nécessité. Le texte publié de cette intervention commence à ce point de la réflexion : il ne peut y avoir réinsertion dans un groupe si l'individu n'y avait pas sa place initialement. De par leur appartenance à un groupe distinct, avec ses propres normes éthiques et sociales (parmi lesquelles un code de l'honneur différent) les « indigènes » Nord-Africains ne peuvent légitimer par leur aveu un système qui

²⁵ Frantz Fanon, « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », tapuscrit inédit, p. 3 (in FANON, 2015, p. 351). Ce texte, signé de Fanon seul, pourrait être le texte de sa communication orale, ou bien une première version de l'article publié ensuite avec Lacaton. Alice Cherki note que Fanon s'était passionné durant ses études pour la médecine légale (FANON, 2015, p. 31). Il la pratiquera ensuite selon son frère Joby, lors de son séjour à la Martinique en 1952.

leur est étranger. Ils peuvent très bien se soumettre au jugement, mais en n'y voyant que décision de Dieu. Fanon n'a de cesse de le souligner, se soumettre à un pouvoir ne revient pas à l'accepter :

Pour le criminel, reconnaître son acte devant le juge c'est désapprouver cet acte, c'est légitimer l'irruption du public dans le privé. Le Nord-Africain, en niant, en se rétractant, ne se refuse-t-il pas à cela ? Sans doute voyons-nous ainsi concrétisée la séparation totale entre deux groupes sociaux coexistant, tragiquement, hélas ! Mais dont l'intégration de l'un par l'autre n'a pas été amorcée. Ce refus de l'inculpé musulman d'authentifier par l'aveu de son acte le contrat social qu'on lui propose signifie que sa soumission souvent profonde, que nous avons notée en face du pouvoir (judiciaire en l'occurrence), ne peut être confondue avec une acceptation de ce pouvoir. (*Ibid.*, p. 348) ²⁶

L'intérêt de ce problème de médecine légale est donc de révéler que dans la société coloniale il n'existe pas de contrat social partagé, pas d'adhésion de l'individu à un tout social et juridique. Ici se révèle une contradiction irréductible entre une compréhension contractuelle du social et le colonialisme, en eût-il d'ailleurs agité l'étendard comme l'une de ses justifications. Encore une fois l'idéologie d'une pathologie mentale et d'un caractère naturellement liés à une race, toute spontanée qu'elle parût, n'était qu'un dispositif destiné à masquer cette contradiction. Sous ses oripeaux scientifiques, la naturalisation de la maladie mentale sur une base raciale revenait secrètement à faire d'une certaine structure culturelle importée d'Europe une norme naturelle.²⁷

Fanon et Azoulay avaient noté que les difficultés d'application de la socialthérapie aux hommes algériens dans le service de Blida venaient du fait que « le biologique, le psychologique, le sociologique n'avaient été séparés que par une aberration de l'esprit » (FANON, 2015, p. 306).²⁸ Afin d'explorer les rapports réels de ces dimensions et de

²⁶ Voir aussi Frantz Fanon et Raymond Lacaton, « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », in *Comptes rendus du Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française (53e session, Nice, 5-11 septembre 1955)*, 1955, p. 657-660.

²⁷ Fanon attaqua de la même façon la neurologie durant la guerre d'Algérie : « Cette forme particulière de pathologie (la contracture musculaire généralisée) avait déjà retenu l'attention avant le déclenchement de la Révolution. Mais les médecins qui la décrivaient en faisaient un stigmate congénital de l'indigène, une originalité (?) de son système nerveux où l'on affirmait retrouver la preuve d'une prédominance chez le colonisé du système extrapyramidal. Cette contracture en réalité est tout simplement l'accompagnement postural, l'existence dans les muscles du colonisé de sa rigidité, de sa réticence, de son refus face à l'autorité coloniale. » (FANON, 2011 [1961], p. 280 ; 2011, p. 658).

²⁸ Frantz Fanon et Jack Azoulay, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans », *loc. cit.*, p. 356 (cf. note 19)

comprendre les liens unissant les membres individuels d'un groupe à un tout social, Fanon reprit ses livres, en particulier de sociologues et d'anthropologues tels André Leroi-Gourhan²⁹, George Gursdorf et Marcel Mauss, dont il adopte le concept de fait social total³⁰. Parmi les pratiques cruciales qui définissent une société, à l'intersection entre l'économie, la loi, la religion, la magie, et l'art, Fanon place son rapport à la folie.

Il a écrit plusieurs textes intéressants dans ce domaine, dont le plus frappant est sans doute un article co-écrit avec François Sanchez en 1956 sur les « attitudes du musulman maghrébin devant la folie ». Plutôt que de revenir à la grande tradition d'écrits médiévaux arabes sur la folie comme maladie mentale, Fanon et Sanchez se concentrent sur les réactions populaires face aux malades. Ils les étudient en observant les procédures thérapeutiques des marabouts et en se faisant traduire les traités de démonologie sur lesquels ces pratiques se fondent. Ce qui est à retenir, selon eux, c'est que, bien qu'en Europe la folie soit désormais pensée comme maladie et non comme perversion, les réactions tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'hôpital restent fondées sur un schéma mental moral plutôt que médical. Les infirmiers psychiatriques tendent à « punir » des patients qui posent problème, et les membres de leur famille se sentent personnellement blessés par leur attitude :

82

L'occidental croit en général que la folie aliène l'homme, qu'on ne saurait comprendre le comportement du malade sans tenir compte de la maladie. Cependant cette croyance n'entraîne pas toujours en pratique une attitude logique, tout se passe comme si l'occidental oubliait souvent la maladie : l'aliéné lui paraît montrer quelque complaisance dans le morbide et tendre à en profiter plus ou moins pour abuser son entourage. (FANON ; SANCHEZ, 1956, p. 24-27)³¹

La perspective nord-africaine sur la folie est différente :

S'il est une certitude bien établie c'est celle que le maghrébin possède au sujet de la folie et de son déterminisme. Le malade mental est absolument

²⁹ Fanon et Azoulay reprennent presque *verbatim* de longs passages d'un texte de Leroi-Gourhan dressant un tableau de la situation démographique, culturelle et légale des « indigènes » d'Algérie, mais les modifient subtilement pour souligner la nature coloniale de cette situation (voir André Leroi-Gourhan et Jean Poirier, *Ethnologie de l'Union française*, tome 1, *Afrique*, PUF, Paris, 1953, p. 121 sq.). Fanon avait suivi les cours de Leroi-Gourhan à Lyon (Claudine Razanajao et Jacques Postel, « La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon », *loc. cit.*, p. 148).

³⁰ Voir Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1923–1924), dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. 274-275.

³¹ Voir FANON, 2015, p. 356 sq. ; et aussi, p. 287-293, le remarquable ensemble des éditoriaux de *Notre Journal* de novembre et décembre 1956.

aliéné, il est irresponsable de ses troubles ; seuls les génies en supportent l'entière responsabilité. (*Ibid.*, p. 25)

Si l'on pense réellement que le fou est malade parce qu'il est contrôlé par des forces extérieures (les *djnoun* ou génies) on ne peut assigner d'intentionnalité, *a fortiori* de moralité, aux comportements des patients :

La mère insultée ou battue par son fils malade, ne songera jamais à l'accuser d'irrespect ou de désirs meurtriers, elle sait que son fils ne saurait en toute liberté lui vouloir du mal. Il n'est jamais question de lui attribuer des actes qui ne relèvent pas de sa volonté, de part en part soumise à l'emprise des génies. (*Ibid.*, *loc. cit.*)

Fanon considère donc que ces sociétés sont plus avancées en termes d'« hygiène mentale », c'est à dire en soins dispensés localement, par rapport aux sociétés européennes, mais pas en raison de quelque fascination pour la maladie elle-même (et en cela Fanon est assez loin du Foucault de *Folie et déraison*³²) : « Ce n'est pas la folie qui suscite respect, patience, indulgence, c'est l'homme atteint par la folie, par les génies ; c'est l'homme en tant que tel. » (FANON ; SANCHEZ, 1956, p. 26)

L'Europe doit donc tirer des leçons de ces attitudes si elle veut développer de meilleurs systèmes d'assistance pour les patients, mais cela ne signifie pas, selon Fanon, que l'on doive abandonner une perspective scientifique en psychiatrie. L'article se termine par un encadré contenant la proclamation suivante : « Si l'Europe a reçu des pays musulmans les premiers rudiments d'une assistance aux aliénés, elle leur a apporté en retour une compréhension rationnelle des affections mentales ! » (*Ibid.*, p. 27)

En même temps Fanon prenait ses distances par rapport même aux théories les plus avancées de son temps en socialthérapie en ce qu'elles présupposaient le maintien d'une structure d'internement : l'institution générerait nécessairement des pratiques disciplinaires

³² Dans ses textes sur la littérature, Foucault présente la possibilité de la folie comme une liberté profonde : « J'ai l'impression, si vous voulez, que très fondamentalement, en nous, la possibilité de parler, la possibilité d'être fou sont contemporaines, et comme jumelles, qu'elles ouvrent, sous nos pas, la plus périlleuse, mais peut-être aussi la plus merveilleuse ou la plus insistante de nos libertés » (Michel Foucault, *La Grande Étrangère*, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie », Paris, 2013, p. 52). Dans sa thèse, Fanon mentionnait l'importance du langage du point de vue de la folie et créditait Lacan de cette remarque, mais prenait finalement le parti d'Henri Ey. En 1969, *L'Évolution psychiatrique* organisa ses journées annuelles sur « La conception idéologique de L'Histoire de la folie de Michel Foucault ». On y trouve des textes intéressants de psychiatres, dont certains que Fanon avait connus. Ey y attaque violemment une pensée qui, selon lui, jugeait « que la Démence vaut la Raison, que le Rêve vaut l'Existence, que l'Erreur vaut la Vérité, que l'Aliénation vaut la Liberté... » (*L'Évolution psychiatrique*, vol. 36, fascicule 2, 1971, p. 257).

empêchant la constitution d'une véritable autonomie de l'individu. On peut mesurer l'importance de sa vigilance vis-à-vis de tout dispositif institutionnel d'aliénation par un texte d'apparence mineur auquel pourtant Fanon attachait une grande importance, puisque son dernier texte publié à Blida, le 20 décembre 1956, au moment où il a déjà écrit sa lettre de démission et où sa situation est devenue périlleuse. Il se réfère ici au club de football qu'il avait créé à l'hôpital psychiatrique dans le cadre de ses expériences de resocialisation des patients, et pour lesquels certains infirmiers s'étaient mis en tête d'écrire un règlement disciplinaire. Voici ce que Fanon écrit au terme de trois éditoriaux successifs au terme d'une année où il s'était peu à peu détaché du journal intérieur de l'hôpital, faute de temps :

À l'hôpital psychiatrique, on ne peut pas entendre des phrases comme : « Je ne veux pas le savoir, vous n'avez qu'à faire comme tout le monde. » Parce que, justement, le pensionnaire a de nouveau à apprendre à être comme tout le monde ; c'est parce que, souvent, il n'a pas pu « faire comme tout le monde » qu'il s'est confié à nous. Il faut d'abord voir comment il se comporte, l'aider à mieux se comprendre et pour cela nous devons très exactement le comprendre en totalité.

On voit maintenant que la rédaction d'une réglementation disciplinaire à l'hôpital psychiatrique est un non-sens thérapeutique et que ce projet doit être abandonné une fois pour toutes³³. (FANON, 2015, p. 292 sq.)

84

Appel constant à la vigilance des infirmiers quant à leurs pratiques, mais aussi au niveau historique et politique, appel constant à la vigilance du peuple vis-à-vis des idéologies identitaires de ses libérateurs, telles que la négritude et les utilisations politiques de la religion, déjà. Finalement, le cœur de la pensée de Fanon consiste fondamentalement à découpler la liberté de la personne, ou, ce qui revient au même, à considérer la personne, individuelle ou collective, comme une entité essentiellement fluide, toujours en mouvement et c'est pourquoi qu'il ne cesse d'inviter à rester constamment vigilant, aux aguets, face aux séductions de l'aliénation, et ce désormais même au sein de l'entreprise de libération.



³³ Fanon consacrera une bonne partie de ses années en Tunisie à développer une pratique et une théorie des soins psychiatriques hors institution. Voir « L'hospitalisation de jour en psychiatrie, valeur et limites », in FANON, 2015, p. 397 sq.

RÉFÉRENCES

- CESAIRE, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. In : _____, **Poésie, Théâtre, Essais et Discours**. Ed. Albert James Arnold. Paris : CNRS Éditions / Présence Africaine Éditions, 2013.
- DE BEAUVOIR, Simone, **La Force des choses** : Vol. II, édition Folio. Paris : Gallimard, 1963.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs (1952)**. In : _____. **Œuvres**. Paris : La Découverte, 2011.
- _____. **Les Damnés de la terre (1961)**. In : _____. _____.
- _____. **Pour la révolution africaine (1964)**. In : _____. _____.
- _____. **Écrits sur l'aliénation et la liberté**, éd. Jean Khalfa et Robert Young. Paris : La Découverte, 2015.
- FANON, Frantz ; SANCHEZ, François. « Attitude du musulman maghrébin devant la folie », **Revue pratique de psychologie de la vie sociale et d'hygiène mentale**, n° 1, 1956.
- GROETHUYSEN, Bernard. **Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche**. Paris : Stock, 1926.
- _____. **Philosophie et histoire**. Paris : Albin Michel, 1995.
- JASPERS, Karl. **Nietzsche** : introduction à sa philosophie. Paris : Gallimard, 1950.
- LAPIERRE, Nicole. **Causes Communes** : Des Juifs et des Noirs. Paris : Éditions Stock, 2011.
- POROT, Antoine ; SUTTER, Jean. Le "primitivisme" des indigènes nord-africains. Ses incidences en pathologie mentale. **Sud médical et chirurgical**, Marseille : Imprimerie marseillaise, 15 avril 1939.
- SENGHOR, Léopold Sédar. Orphée Noir, préface par Jean-Paul Sartre. In : _____, **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française**. Paris: PUF, 1948.