



## Contre l'Infériorité psychique, idéologie néolibérale et pour l'ouverture de l'Esprit révolutionnaire - L'idéologie critique de Frantz Fanon

### Against the inferiority complex and neoliberal mystification, towards the opening up of the revolutionary Spirit - Ideology critique of Frantz Fanon

BJÖRN ArjunDas<sup>1</sup>

Goethe University Frankfurt I Germany

Philosophy Department I Germany

das@em.uni-frankfurt.de

**Résumé :** La question de l'idéologie chez Frantz Fanon demeure relativement peu explorée, alors même que les interprétations psychanalytiques de 'Peau noire Masques blancs' (1952) et les analyses sur la violence dans Les 'Damnés de la terre' (1961) continuent d'occuper des réceptions hégémoniques et souvent surdéterminées dans l'œuvre de Fanon. Dans le contexte post-révolutionnaire de Nkrumah au Ghana, il constate un défi qu'il décrit de manière suivante: «Pour ma part plus je pénètre les cultures et les cercles politiques plus la certitude s'impose à moi que le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie.» Comment faut-il comprendre la question fondamentale et marxiste entre la base (infrastructure économique) et la superstructure (idéologique) chez Frantz Fanon? Notamment, Fanon souligne que les "schémas marxistes" doivent être "distendus chaque fois qu'on aborde le problème colonial", mettant en évidence la singularité du colonialisme par rapport aux cadres théoriques traditionnels. Pour retracer ce changement lié à une dialectique entre la structure et la superstructure, une multiplicité de développements possibles doit d'abord être attestée. Pourtant, une tendance se matérialise dans les œuvres 'Peau noire Masques blancs' et 'Damnés de la Terre'. La proposition sera de suivre ce double processus:

1. Phase: Infériorité et contre-violence dans le contexte colonial, et comment il se transforme en
2. Phase: Indépendance nationale et mésaventure de l'idéologie bourgeoise assimilatrice et qui pose toujours la question de
3. Phase: Libération comme idéologie critique ou d'émancipation ancrée dans l'ouverture des Esprits collectifs. Cent ans après la naissance de Fanon, nous constatons que le monde est au plein milieu des Damnés de la Terre.

**Mots-clés :** études fanoniennes, luttes anticoloniales; marxisme, psychiatrie, dialectique, idéologie critique, utopie

**Abstract :** The question of ideology in Frantz Fanon's work remains relatively unexplored, as psychoanalytic interpretations of 'Black Skin, White Masks' (1952) and analyses on violence in 'The Wretched of the Earth' (1961) continue to occupy dominant and often overdetermined positions in the reception of Fanon's works. In the post-revolutionary context of Nkrumah's Ghana, Fanon describes a problem that he describes as follows: "For my part, the more I delve into societies and political circles, the more certain I become that the great danger threatening Africa is the absence of ideology." How should we understand the fundamental Marxist question regarding the relationship between the base (economic infrastructure) and the superstructure (ideology) in Frantz Fanon's work? Given Fanon's emphasis that "marxist analysis" must be "stretched whenever the colonial problem is addressed," he suggests to understand the colonial situation differently than traditional frameworks do. To trace this notion of an anti-colonial critical ideology, dialectical shifts between structure and superstructure will be followed, admitting that a multiplicity of developments are possible. However, throughout the works of 'Black Skin, White Masks' and 'The Wretched of the Earth' a trend of dialectical shifts can be traced:

1. Phase: Inferiority and counter-violence in the colonial context, and how it transforms into
  2. Phase: National independence and the failure of the assimilative bourgeois ideology, which still raises the question of the
  3. Phase: Liberation as a critical ideology or emancipation rooted in the opening of collective minds.
- One hundred years after Fanon's birth, we observe that the world has come to be in the midst of the Wretched of the Earth. Fanonian studies, anti-colonial struggles, marxism, psychiatry, dialectics, ideology critique, utopia



<sup>1</sup>Auteur correspondant: BJÖRN ARJUN DAS | bjoern.a.das@gmail.com

La bourgeoisie occidentale, quoique fondamentalement raciste, parvient le plus souvent à masquer ce racisme en multipliant les nuances, ce qui lui permet de conserver intacte sa proclamation de l'éminente dignité humaine. [...] Mais *l'idéologie bourgeoise*, qui est proclamation d'une égalité d'essence entre les hommes, se débrouille pour rester logique avec elle-même en invitant les sous-hommes à s'humaniser à travers le type d'humanité occidentale qu'elle incarne. (Fanon, 2002 : 158)

La question de l'idéologie chez Frantz Fanon demeure relativement peu explorée, alors même que les interprétations psychanalytiques de *Peau noire, Masques blancs* (Bhabha 2012; Young 2009) et les analyses sur la violence dans *Les Damnés de la terre* continuent d'occuper une position hégémonique (Sartre 1961) et souvent surdéterminée (Arendt 1970) dans l'œuvre de Fanon. Selon l'historien afro-américain Robinson (1993) et le théoricien politique Okoth (2023), ce développement risque de se faire au détriment d'une *praxis* décolonisante, combative et révolutionnaire que Fanon a élaborée à travers son engagement ancré dans «l'action en processus» (Bernasconi 2010 : 44). Fanon a véritablement un double rôle étant à la fois psychiatre en Algérie à Blida-Joinville (1953-1957) et révolutionnaire en collaboration avec le Front de Libération National (FLN) dans lequel il fut d'abord en Tunisie, puis occupa le poste d'«ambassadeur itinérant en Afrique noire» (Cherki dans Fanon 2002 : 2) en 1959, où il a travaillé avec le gouvernement de Nkrumah à Accra (Hakim & Sherwood, 2003 : 88). Selon collaborateur de Fanon et psychiatre Alice Cherki, il envisageait la possibilité d'«un front qui [partirait] du Mali pour traverser le Sahara et rejoindre les combattants algériens» (dans Fanon, 2002 : 8). Dans *Unité africaine* (1960) Fanon souligne la nécessité pour un plan d'action économique et culturel pour amorcer une unité basée sur le panafricanisme, «sans passer par la phase nationale chauviniste». (Fanon, 2006 : 483)

C'est le contexte post-révolutionnaire en Ghana chez Nkrumah, où il constate un défi : «Pour ma part plus je pénètre les cultures et les cercles politiques plus la certitude s'impose à moi que le grand danger qui menace l'Afrique est *l'absence d'idéologie*.» (Fanon, 2006 : 480, mise en valeur B.A.D.). Qu'est-ce que Fanon entend par l'absence d'idéologie qu'il remarque dans le contexte l'indépendance formelle du Ghana en critiquant au-dessus «l'idéologie bourgeoise» comme «égalité d'essence entre les hommes» qui fonctionne en «invitant les sous-homme à s'humaniser» selon une assimilation du «type d'humanité occidentale»? (Fanon 2002 : 158). Qu'est-ce que Fanon entend par «l'absence d'idéologie» qu'il remarque dans le contexte d'indépendance formelle du Ghana en critiquant bien avant encore «l'idéologie bourgeoise» avec sa proclamation d'une «égalité d'essence entre les hommes»? Comment l'idéologie se transforme-t-elle potentiellement à travers le contexte matériel de décolonisation? Et comment faut-il comprendre la relation marxiste entre la base (*infrastructure économique*) et la superstructure (*idéologique*) chez Fanon? Avec cette contribution, je vais proposer de tracer une élaboration dialectique du chemin à travers *un marxisme d'idéologie critique distendu aux colonies* - qui ne se manifeste pas seulement sous le terme explicite de *l'idéologie*, mais qui se développe à travers l'expérience du colonisé commençant du racisme profond de la zone du non-être et chosifiant dans «*Peau noire Masques blancs*» (Martinique) et qui se mène dans le cas de Fanon à l'engagement direct dans la lutte anti-coloniale de la contre-violence envers le colonialisme de *Les Damnés de la Terre* (1961) (Algérie), en venant ainsi à des passages plus explicites sur l'idéologie du contexte national et s'ouvrant potentiellement à une lutte

international. À travers cette dialectique de libération distendue aux colonies, la zone du non-être du colonisé est «remise en cause et renversée» (Nurse-Brad, 1980 : 135) pour s'ouvrir à une lutte d'émancipation individuelle et simultanément collective à l'échelle nationale et internationale. Fanon propose que les «schémas marxistes» (Fanon 2006, p. 484) doivent être «distendus chaque fois qu'on aborde le problème colonial» (Fanon 2002 : 43), mettant en évidence la singularité du colonialisme par rapport aux cadres théoriques traditionnels. Pour retracer ce changement lié au double processus complexe et sophistiqué de l'idéologie et la base chez Fanon (Nurse-Brad, 1980) une multiplicité de développements possibles pour construire «un monde cohérent dont l'objectif est l'édification de la société socialiste» (Fanon, 2011 : 868)

Néanmoins, une tendance à suivre des phases, ainsi que certains dangers, se matérialisent dans ces œuvres, qui restent toujours sensibles aux rapports de forces concrètes, de la Martinique à l'Algérie mais qui essaie de transgresser au-delà du monde (néo-)colonisé. La dialectique de l'idéologie critique apparaît dans les trajectoires contrastées des luttes de libération du Sud global, et qui essaie de rester enracinées dans les réalités historiques et les contradictions spécifiques de chaque pays avec une tendance suivante:

1. Phase: Infériorité et contre-violence dans le contexte colonial
2. Phase: Indépendance nationale, mésaventure de l'idéologie bourgeoise assimilatrice et pièges du néocolonialisme
3. Phase: Libération comme idéologie d'Émancipation ancrée dans l'ouverture des Esprits individuels et collectifs

Dans une première partie, il s'agira d'analyser le complexe d'infériorité psychologique et corporelle du colonisé dans *Peau noire, masques blancs* afin de comprendre la violence inhérente au colonialisme (Phase 1). L'attention sera ensuite portée sur la transformation de cette infériorité par la contre-violence révolutionnaire à l'échelle nationale (Phase 2), tout en soulignant les dangers persistants liés à l'assimilation de l'idéologie bourgeoise dans le contexte national post-indépendance du néocolonialisme, tels que présentés dans *Les Damnés de la Terre* (Phase 3).

### 1. Internalisation de l'infériorité et son exode: La contre-violence

«La Décolonisation est toujours phénomène violent.» (Fanon, 2002 : 39) Fanon situe d'emblée son analyse au niveau de l'ontologie concrète en affirmant que l'«être pour l'autre» (Fanon, 1951 : 657-658) devient irréalisable dans le cadre d'une société colonisée. En effet, dans la «Weltanschauung» [perspective] d'un peuple colonisé, s'installe une déficience structurelle qui engendre un sentiment d'infériorité constitutif d'un être déshumanisé «en face du Blanc» (Fanon, 1951 : 658). Ce caractère fondamentalement manichéen du système colonial se manifeste à travers un double processus. D'une part, un processus économique, soutenu et consolidé par la domination matérielle et la violence armée des colons; d'autre part, un processus psychologique, qui se traduit par l'intériorisation de cette violence dans la sphère psychique et corporelle du sujet colonisé. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon montre ainsi que les colonisés — en l'occurrence les Martiniquais — intériorisent cette infériorité au point que «le nègre [sic] est un esclave à qui l'on a permis d'adopter une attitude de maître», tandis que le Blanc «a permis à ses esclaves de manger à sa table» (Fanon, 1975 : 212). Dans ce contexte, l'aliénation du sujet colonisé revêt une forme spécifique, en face de la

confrontation violente à une «civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait» (Fanon, 1951 : 658).

Au lieu de lutter contre cette infériorité structurelle, Fanon note qu'historiquement<sup>2</sup>, la fin de l'esclavage n'a souvent pas été soutenue par une lutte, mais que l'esclave «a été libéré par le maître» (Fanon, 1975 : 212) dans les anciennes colonies d'esclavage françaises. Dans ces configurations de domination, l'infériorisation opère comme une «mystification» (Fanon, 2002 : 91) au sein de laquelle la reconnaissance de soi comme esclave et du Blanc comme maître est témoin de la perpétuation de domination économique et militaire envers le colonisé. L'effet de cette infériorité est la méconnaissance du corps, une activité aliénée du soi dans le monde, en premier personne (Fanon, 1951). Au lieu «d'affronter le regard du Blanc» et de s'engager vers une dialectique de libération, il/elle reste enchaîné/e dans le «schéma historico-racial» (Fanon, 1951 : 659). Au cœur de *Peau noire, masques blancs* se trouve la question de l'infériorité, que Fanon analyse à travers un ce double processus: D'une part, l'intériorisation de l'infériorité par les sujets colonisés; d'autre part, la persistance d'une domination exercée sur l'île Martinique par les «békès France» (*les Blancs*) ou bien par les békès Martinique (*les créoles riches Martiniquais*) pour ainsi prolonger les structures économiques coloniales. (Fanon, 1952) C'est à travers cette dialectique basé sur une double négation d'opprimés figés dans l'«incapacité» du colonisé à se libérer lui-même, et la négation des conditions matérielles permettant cette libération — que s'instille l'infériorité. Au final de son étude clinique de *Peau noire, masques blancs*, la question pertinente se pose donc «qui suis-je?».

Au début de *Les Damnés de la Terre* (1961), Fanon reprend la notion des «schémas marxistes» plus explicitement pour le renverser dans le contexte coloniale de l'Algérie : «L'infrastructure économique est également une superstructure» et il ajoute, «[l]a cause est conséquence: On est riche parce que blanc, on est Blanc parce que riche.» (Fanon, 2002 : 43) Il importe toutefois de suivre cette dialectique des malentendus coloniaux avec prudence et rigueur. En effet, le premier chapitre *De la Violence* est fréquemment interprété à tort comme une apologie de la violence, en insistant sur ses effets prétendument thérapeutiques et cathartiques. Cette lecture a notamment contribué à attribuer à Frantz Fanon le qualificatif de «prophète de la violence» (Abu-Manneh, 2021). Une telle interprétation a souvent été renforcée par la préface de Jean-Paul Sartre, qui affirme: «Guérissons-nous? Oui. La violence, comme la lance d'Achille, peut cicatrifier les blessures qu'elle a faites.» (Sartre dans Fanon 2002 : 36).

En effet, dans le premier chapitre de *De la Violence*, Fanon écrit: «Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées.» (Fanon, 2002 : 90). Il poursuit: «Illuminé par la violence, la conscience du peuple se rebelle contre toute pacification » et ajoute que cette «entreprise de mystification devient, à long terme, pratiquement impossible» (Fanon,

<sup>2</sup>Voir Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (1944) en faveur de l'hypothèse de libération d'en haut liée aux transformations du capitalisme de plantations au capitalisme industriel; Par contre, C. L. R. James, *Les Jacobins noirs* (1938), qui interprète la révolution haïtienne comme une lutte pour l'égalité et l'abolition ou bien W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America* (1935), souligne le rôle du «prolétariat noir» dans la guerre civile. Sur les limites de ces dynamiques, voir le rétablissement de l'esclavage par Napoléon en Haïti et l'instauration des Jim Crow aux Etats-Unis. D'une manière, la contribution de *Damnés de la Terre* peut être vu comme une arme théorique pour la lutte de libération.

2002 : 90, mise en valeur B.A.D). La contre-violence, chez Frantz Fanon, apparaît comme une logique nécessaire pour combattre la déshumanisation systémique et engager une dialectique de la décolonisation de peuplement en Algérie (ou en Palestine), laquelle fonctionne de manière profondément différente du colonialisme extractif de la Martinique et de l'esclavage historique de plantation. (Patrick Wolfe, 2006) En ce sens, la décolonisation constitue toujours un double processus d'idéologie critique, comme le souligne Frantz Fanon : «une authentique libération nationale n'existe que dans la mesure expresse où l'individu a amorcé irréversiblement sa libération» (Fanon, 2011 : 789). Fanon ajoute que les peuples ne sont pas «spécialement communistes» (Fanon, 2011 : 789). À l'échelle nationale des peuples colonisés, cela signifie que cette lutte, qui vise à briser la violence structurelle du colonialisme, «va dans le sens de leurs intérêts propres» et qu'ils sont d'abord «irréductiblement anticolonialistes», portés par «un esprit de solidarité, d'équité et de justice authentique» (Fanon, 2011 : 781). Cette dialectique peut mener à une lutte révolutionnaire du peuple colonisé, qui s'unifie, dans cette première étape, contre le colonialisme du colon de l'étranger. La fin de ce passage de la dialectique, Fanon constate qu'avec la contre-violence, l'entreprise de mystification du système colonial devient alors «à long terme, pratiquement impossible.» (Fanon, 2002 : 91)

Malgré Sartre, l'engagement dans la violence contre le colonialisme ne constitue pas «le dernier moment de la dialectique» (Sartre *ibid.*, p. 36), il constitue plutôt le point de départ de la dialectique marxiste distendues aux colonies. Elle peut conduire à une lutte révolutionnaire du peuple colonisé, qui s'unifie à cette première phase contre le colon et donc s'ouvre vers une lutte dans le cadre national de l'indépendance.

## **2. Indépendance nationale et mésaventure de l'idéologie bourgeoise assimilatrice néolibérale**

L'apothéose de l'indépendance se transforme en malédiction de l'indépendance.» (Fanon, 2002 : 95) Même si Fanon comprenait la nécessité d'actualiser les «schémas marxistes» pour le contexte des colonies, le colonialisme de peuplement en Algérie représentait une réalité de violence structurelle remplissant une fonction différente de celle de l'économie de plantation en Martinique basé sur l'extractivisme et la surexploitation. Le combat contre le colonialisme de peuplement et sa violence, qui visait le remplacement des populations indigènes, nécessitait une réponse encore plus vigoureuse. Cependant, pour Fanon, engagé à la fois comme psychiatre et révolutionnaire, cela ne signifiait pas qu'il glorifiait la violence, comme certaines l'ont interprété à tort. Comme plusieurs auteurs (Haddad 2008; Nursey-Brad 1980) l'illustrent clairement, la violence décrite par Fanon doit plutôt être comprise comme une *contre-violence* envers le colonialisme. Alors que la colonisation de peuplement repose sur la violence militaire et souvent éliminatrice (Wolfe 2006), vu plus clairement en Palestine qui résiste à l'effacement (Hanieh et al. 2025), la décolonisation implique donc une violence *contre* cette violence coloniale.

Dans *Les Damnés de la Terre*, Frantz Fanon analyse principalement la lutte en Algérie comme modèle spécifique pour les luttes de libération du Tiers Monde en générale. Pourtant, il reste silencieux sur la Nakba en Palestine (Rashid Khalidi, 2010) de 1947. À la lumière du génocide actuelle en Palestine, un débat s'est lancé qui pose la question, pourquoi Fanon ne traitait-il pas le colonialisme de peuplement en Palestine à l'époque, alors qu'il évoque explicitement d'autres luttes anticoloniales, telles que celles du Vietnam, des Mouvements 'Mau Mau' au Kenya ou du Front de libération nationale en Algérie

(Fanon, 2002)? Fanon suivait-il l'idéologie sioniste, et a-t-on réellement pu le présenter, comme l'aurait fait le directeur de la Santé lors de son exil en Tunisie, comme un « espion pour Israël » (Schatz2024)? Si cela était vrai, l'idéologie émancipatrice et universelle que Fanon prônait serait sélective, avec un angle mort et exclusive.

Alice Cherki, psychologue et collaboratrice de Fanon, tente de répondre à cette question en s'appuyant sur une phrase souvent citée de celui-ci: « [Q]uand on parle du juif, méfie-toi, le nègre [sic] n'est pas loin. » (Effa, 2015) Cela se voit également dans les œuvres de Sartre, notamment *Réflexions sur la question juive* (1946), dont Fanon s'est inspiré pour développer davantage, dans *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) une analyse approfondie du racisme envers les noirs. Pour souligner ce qu'elle percevait comme une récupération sioniste de la pensée de Fanon, son épouse, Josy Fanon, souhaitait retirer la préface de Sartre dans *Les Damnés de la Terre*, après que Sartre se fut exprimé en faveur de la guerre des Six Jours et de l'attaque sous faux drapeau israélienne en Palestine en 1967. (Kanafani 2023) Elle affirmait que Fanon n'aurait jamais soutenu une telle intervention. (Breakey 2024) Face au génocide en Palestine, une nouvelle discussion a été lancée autour de cette silence. Une clarté sur le soutien aux peuples opprimés se trouve dans le quotidien algérien du FLN, *El Moudjahid* (1957), où Fanon formule une critique nette à l'encontre des intellectuels dits « démocratiques français » de l'Occident: « L'un des premiers devoirs des intellectuels [...] est de soutenir sans réserve la revendication nationale des peuples colonisés » (Fanon, 2006 : 484). Certes, Fanon avait concrètement la révolution en Algérie en tête en écrivant dans *El Moudjahid* et ensuite *Les Damnés de la Terre*. Pour tenter d'éclairer le silence de Fanon sur la Palestine, la psychiatre et psychologue Samah Jabr a expliqué, lors d'une interview donnée au *Palestinian Liberatory Book Fair* à Francfort (Arablit, 2025), que Cherki (Jabr, 2021) supposait que Fanon n'était pas favorable à la cause palestinienne en raison de ses critiques envers l'antisémitisme d'Amin al-Husseini, alors en exil en Allemagne sous Hitler, puis en Égypte sous le roi Farouk I. Ce qui n'est pas mentionné dans cette narration, c'est que, sous le mandat britannique en Palestine, Amin al-Husseini fut nommé grand mufti de Jérusalem et président du Conseil musulman supérieur en 1921 par le Haut-Commissaire britannique de Palestine, 'sir' Herbert Samuel, qui était sioniste. Avec cette politique de division pour régner, les colons britanniques ont pu réduire les tensions après les émeutes de 1920 en Palestine en mettant al Hussein comme représentant la communauté musulmane, sans modifier les relations de propriété ni freiner l'immigration sioniste (Wasserstein 1978 : 92). L'Organisation de libération de la Palestine (OLP) a été créée en 1964. Fanon, décédé en 1961, n'a donc pas pu être témoin de cette émergence d'une conscience populaire palestinienne, organisée « par en bas » et se percevant elle-même comme sujet révolutionnaire.<sup>3</sup>

Toutefois, Fanon aurait dû prendre position directement en faveur du peuple palestinien, comme une forme d'autocritique — c'est-à-dire une idéologie critique anticipant le futur peuple algérien — comme aussi le peuple Palestine car: « Pour nous qui sommes déterminés à briser les reins du colonialisme, notre mission historique est d'autoriser chaque révolte, chaque acte désespéré et chaque attaque avortée ou noyée dans le sang » (Fanon, 2006 : 198). En revanche, une révolte ou une lutte unifiée sous un « nationalisme étroit, au nom de la race ou de la bourgeoisie », tel que le représentait le mufti, ne doit pas être promue

<sup>3</sup>Pourtant, Ghassan Kanafani, dans *The Revolution of 1936-1939 in Palestine: Background, Details, and Analysis* (2023), montre que la conscience nationale palestinienne a précédé la création de l'OLP en 1964. Rashid Khalidi confirme cette thèse dans *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (2010). Cependant, cette perspective n'excuse ni le silence de Fanon, ni ne l'explique de manière rigoureuse au regard des principes qu'il a lui-même défendus.

sans prudence. Selon Fanon, une contre-violence, même revendiquée comme révolutionnaire, ne peut se fonder sur les mêmes moyens que ceux de l'opresseur. Autrement dit, la lutte anticoloniale et anti-raciste n'est véritablement libératrice que si elle échappe aux logiques racistes (antisémite) ou bourgeoises assimilatrices qui risqueraient de la corrompre: «Le racisme antiraciste, la volonté de défendre sa peau qui caractérise la réponse du colonisé à l'oppression coloniale représentent évidemment des raisons suffisantes pour s'engager dans la lutte. Mais on ne soutient pas une guerre, on ne subit pas une répression énorme, on n'assiste pas à la disparition de toute sa famille pour faire triompher la haine ou le racisme. Le racisme, la haine, le ressentiment, 'le désir légitime de vengeance' ne peuvent alimenter une guerre de libération» (Fanon, 2002 : 133). Fanon dit clairement : quand un mouvement anti-raciste retombe dans la haine raciale au lieu de la combattre, il finit par remplacer l'opresseur par un nouvel objet de haine – il se lance alors à la recherche du “colon à abattre” (ibid., p. 134). Hannah Arendt, dans *On Violence*, émet une mise en garde à l'égard des mouvements étudiants de 1968, qui s'approprient les idées de Fanon avec grande voracité:

Fanon himself, however, is much more doubtful about violence than his admirers. It seems that only the book's first chapter, 'Concerning Violence', has been widely read. Fanon knows of the 'unmixed and total brutality [which], if not immediately combatted, invariably leads to the defeat of the movement within a few weeks.'» (Arendt, 1970 : 14)

Ici, Hannah Arendt souligne l'ambivalence de la violence chez Fanon, auquel nous reviendrons dans le dernier chapitre, en arrivant à un point différent de la dialectique de la libération et aux nouveaux défis qu'elle implique. Pourtant, Arendt tente de dépasser Fanon en affirmant que la violence, comme toute action, transforme le monde; mais que cette transformation induit par la violence ou la contre-violence est très souvent la création d'un monde encore plus violent. Est-il vrai que, même après l'abolition du colonialisme direct, les séquelles coloniales peuvent persister et engendrer un monde potentiellement plus violent que celui du contexte colonial? C'est une question difficile à trancher, à la fois historique et empirique, qui renvoie en dernière instance à une dimension de praxis dépassant le nationalisme pour tendre vers un véritable panafricanisme ou un internationalisme. Sans perdre de vue la violence 'post'-coloniale, souvent de nature néocoloniale, survenue après de nombreuses indépendances, certains exemples montrent que la contre-violence n'est pas systématiquement condamnée à engendrer un monde plus violent: La Révolution haïtienne, le Rojava au Kurdistan, les Zapatistes au Mexique, le Black Panther Party aux États-Unis, les Naxalites en Inde ou encore la révolution algérienne, etc., illustrent que, même si la lutte kurde ou celle des Zapatistes n'a pas pour objectif intermédiaire la création d'un État-nation, et que les structures d'autodéfense des Black Panthers ne peuvent pas être directement comparées aux révolutions haïtienne ou algérienne contre le colonialisme, toutes ces luttes partagent l'usage de la violence comme moyen de résistance contre l'aliénation de la terre, l'infériorisation psychique, l'esclavage ou la mort prématurée imposée par une déshumanisation systémique. Arendt le reconnaît, tout en ne l'approuvant pas, et Fanon est plus conscient de la légitimité de la contre-violence envers le colonialisme étant directement imbriqué dans la lutte. Il conserve néanmoins une posture réaliste et anticoloniale, presque hobbesienne, en soutenant que «la violence à l'état de nature» coloniale ne cède que «devant une violence anticoloniale plus grande» (Fanon, 2022), une violence qu'il faut néanmoins assumer dans le contexte de la lutte anticoloniale.

Par ailleurs, cette contre-violence dirigée contre le colon et sa guerre oppressive engendre de nouveaux troubles psychiques. C'est également pour cette raison que Fanon a intitulé les chapitres suivants du contexte national *Grandeur et faiblesses de la spontanéité* (2. Chapitre) et *Mésaventures de la conscience nationale* (3. chapitre). En effet, si la dialectique marxiste appliquée aux colonies ne parvient pas à s'incarner dans les masses rurales – les paysans et paysannes dépossédés de leurs terres, constituant un lumpenprolétariat<sup>4</sup> représentant la majorité des peuples colonisés – une «[l']apothéose de l'indépendance» qui potentiellement se transforme en «malédiction de l'indépendance» (Fanon 2002). À travers le phénomène de démythification du colonialisme et en remplaçant l'aliénation avec la haine (raciste) envers le colon, il se dessine déjà une nouvelle forme d'idéologie dominante qui prend potentiellement place en remplaçant l'infériorité avec une situation une situation de départ apparemment plus favorable. Il s'agit de l'idéologie de l'intelligentsia, ou même du prolétariat dans le contexte (néo)colonial, qui, en raison des positions relativement privilégiées qu'il occupe, se croit menacé de «tout perdre» (Fanon, 2002 : 108) et finit par constituer la fraction «bourgeoise» du peuple colonisé, devenant ainsi des «agents de maîtrise». (Fanon, 2002 : 108): «Et l'on voit effectivement le colonialisme retirer ses capitaux et ses techniciens et mettre en place autour du jeune État un dispositif de pression économique.[...] alors de dominer de toute sa puissance ces esclaves qui l'ont créé et qui continuent tête vide et ventre vide à le nourrir de leur substance.» (Fanon, 2002 : 94-95, mise en valeur B.A.D.). Bien avant l'usage qu'en fera Michel Foucault, Fanon mobilise le concept de «dispositif économique» dans ce passage pour analyser le contexte de l'indépendance «post-coloniale», montrant comment la richesse, le bien-être et le progrès de l'Europe ont été naturalisés au prix «des cadavres des Nègres [sic], des Arabes, des Indiens et des Jaunes» (Fanon, 2002 : 94-95). La perte de la mémoire coloniale et esclavagiste, qui engendre l'asymétrie entre développement et sous-développement, ainsi que le narcissisme volontariste consistant à «s'installer dans cette compétition» avec l'Occident, combiné à une incapacité d'inventivité en se conformant strictement aux modèles occidentaux, se transforme «non plus en réplique de l'Europe, mais en sa caricature» (Fanon, 2002 : 94-95). Tous ces éléments font partie intégrante de l'idéologie bourgeoise nationaliste, qui tend à s'assimiler au capital international plutôt qu'à s'engager véritablement auprès des masses, comme le souligne Fanon<sup>5</sup>. Ce racisme, qu'ils dénoncent envers l'étranger, ne se limite plus à la couleur ou à l'Europe, et dépasse ainsi la dichotomie coloniale traditionnelle entre «noir» et «blanc», ou «colon» et «indigène», puisque «le phénomène indique que l'exploitation dans le contexte néocolonial peut également prendre la forme [...] d'une apparence noire ou arabe» (Fanon, 2002 : 139). C'est à ce stade que le racisme fondé sur la couleur, ainsi que sa légitimation pseudo-scientifique d'ordre biologique, se reconfigure pour soutenir une relation d'exploitation qui s'appuie désormais sur la proclamation d'une égalité inclusive, conçue comme une injonction civilisatrice linéaire calquée sur le modèle occidental:

La bourgeoisie occidentale a aménagé suffisamment de barrières et de garde-fous pour ne pas craindre réellement la compétition de ceux qu'elle exploite et qu'elle méprise. Le bourgeoisie occidentale, quoique fondamentalement raciste, parvient le plus souvent à

<sup>4</sup>Fanon reprend la catégorie révolutionnaire du prolétariat chez Marx, qui désignait alors les masses de gens n'ayant rien d'autre à vendre que leur force de travail. Plutôt que de se limiter au lumpenprolétariat, considéré par Marx comme réactionnaire, Fanon réactualise cette catégorie au contexte colonial : il l'applique aux paysans expropriés de leurs terres par le colonialisme, qui n'ont d'abord d'autre choix que d'émigrer vers les métropoles. (Voir Fanon, 2002 : 111).

<sup>5</sup>Pour une analyse historique de l'explication matériel de l'idéologie bourgeoise: Rodney, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*, 2018, London, Verso Books.

masquer ce racisme en multipliant les nuances, ce qui lui permet de conserver intacte sa proclamation de l'éminente dignité humaine. Le racisme bourgeois occidental à l'égard du nègre et du 'bicot' est un racisme de mépris ; c'est un racisme qui minimise. Mais l'idéologie bourgeoise, qui est proclamation d'une égalité d'essence entre les hommes, se débrouille pour rester logique avec elle-même en invitant les sous-hommes à s'humaniser à travers le type d'humanité occidental qu'elle incarne.» (Fanon, 2002 : 158, mise en valeur B.A.D.)

Cette idéologie bourgeoise, en tant que mystification de la proclamation d'universalisme, assimile et prétend intégrer une 'grande partie' des personnes systématiquement exclues, tout en se légitimant par la promesse de progrès envers l'Occident ou par le 'prestige à l'échelon individuel'. On observe ainsi un changement dans la forme du racisme: Celui de l'«anatomo-physiologique?» (Fanon, 200 : 77). Caractéristique du colonialisme ou du fascisme avec son «racisme biologique» dominant, évolue vers un «racisme culturel», présenté comme «rationnel, individuel [et] déterminé» (Fanon, 2002 : 78). Fanon identifie la notion d'idéologie dans le contexte post-colonial, et il n'est pas surprenant qu'il utilise le terme de «dispositif», que Foucault reprendra plus tard non pas comme une idéologie, mais comme un «nouveau dispositif de gouvernementalité» émergeant de la «crise du libéralisme» (Foucault, 2004, p. 71). Fanon montre ainsi comment une nouvelle structure économique et sociale devient dominante avec l'indépendance formelle de l'État 'post'-colonial: C'est l'opposition entre le colonisé exclu des avantages du colonialisme et celui qui s'arrange pour tirer parti de l'exploitation coloniale.» (Fanon, 2002 : 111)

Il s'agit alors d'un nouveau stade de la dialectique appliquée aux colonies, où une bourgeoisie nationale recompose les structures d'exploitation sous des formes renouvelées: les fonctionnaires participent à l'extraction des ressources, en complicité avec un prolétariat national – composé notamment de dockers, d'infirmiers ou de conducteurs de tramways (Fanon, 2002) – qui, en raison de sa position relativement privilégiée, s'allie à la bourgeoisie de la métropole et contourne la révolution. Ensemble, ils contribuent à l'exploitation des masses rurales – paysannes et communautaires – ainsi que du lumpenprolétariat, constitué d'expropriés, de chômeurs, mais aussi de prostituées et d'individus relégués aux marges, évoluant entre «la folie et le suicide». (Fanon, 2002 : 126). La lutte contre l'idéologie dominante dans ce nouveau contexte 'post'-colonial, désormais marqué par des dynamiques néolibérales, s'impose d'autant plus que la bourgeoisie nationale tend à fragmenter la société en une multiplicité d'individus atomisés et divisés. À l'inverse, l'émergence d'un large mouvement de masse, articulant la spontanéité paysanne et dépassant les divisions entre groupes tribaux et populations expropriées héritées du colonialisme, recèle un potentiel révolutionnaire considérable. Seule une telle coalition, fondée sur une idéologie émancipatrice capable de dépasser «la phase nationale chauvine» (Fanon, 2006 : 483), peut renverser la prétendue 'mission civilisatrice' du modèle occidental, structurée par une matrice unidimensionnelle qui produit des 'sous-humains' et les condamne à l'assimilation, à l'exclusion ou à la mort. Toutefois, une telle perspective nationaliste ne saurait être limitée au seul cadre national de manière 'socialisme dans un pays'.

3) Libération comme Idéologie d'Émancipation ancrée dans l'ouverture des Esprits individuelles et collectifs : «C'est au cœur de la conscience nationale que s'élève et se vivifie la conscience internationale. Et cette double émergence n'est, en définitive, que le foyer de toute culture.» (Fanon, 2002 : 235)

L'élévation des différentes classes sociales au niveau de la conscience nationale est nécessaire à la décolonisation, selon Fanon. Comme nous l'avons observé avec la bourgeoisie nationale, qui s'installe pour suivre une idéologie «néolibérale universaliste» (Fanon, 2002 : 145) et d'exploitation, l'indépendance formelle, si elle se maintient dans la continuité de la colonisation globale, risque de devenir un mésaventure plutôt qu'une véritable libération. D'un autre côté, si la lutte contre le colonialisme implique une transformation radicale de la société, mobilisant un peuple traversé par des positions divergentes – de classe, de tribu, de traditions et de cultures – mais uni contre la violence coloniale, elle suppose également la capacité d'éviter deux écueils majeurs:

D'une part, sombrer dans une caricature de l'Occident en assimilant le capitalisme bourgeois à une supposée «culture blanche» fondée sur le triomphe de l'individualisme; d'autre part, s'enfermer dans le projet de «refabriquer des cultures rigoureusement identiques» (Fanon, 2002 : 222), souvent héritées des catégories coloniales et réinvesties dans une logique néocoloniale.<sup>6</sup> Mais comment envisager une alternative lorsque la pression du système néolibéral global s'exerce à travers des institutions telles que le FMI, qui sanctionne les modèles économiques alternatifs, la Banque mondiale, qui promeut certaines formes de développement comme la microfinance, ou encore l'OMC, qui encadre les règles du commerce international, tandis que les grandes corporations très souvent obtiennent des avantages fiscaux du gouvernement national? L'ensemble de ces acteurs matérialise un dispositif qui impose la gouvernance néolibérale derrière lequel le néocolonialisme se cache. Bien que Fanon écrivît dans le contexte de la guerre froide, en référence au colonialisme direct des mouvements de décolonisation des années 1950 et 1960, ses analyses offrent encore aujourd'hui des ressources théoriques précieuses. Dans cette perspective, l'Alliance des États du Sahel peut apparaître comme une tentative d'alternative, qui appelle à s'opposer aux sanctions de la CEDEAO. Toutefois, une lecture fidèle à Fanon impose de souligner que l'émancipation ne saurait reposer sur des figures démiurgiques – telles qu'Ibrahim Traoré – mais doit s'ancrer dans la mobilisation et l'émancipation individuelle et collectives des masses.

En ce qui concerne l'idéologie, Frantz Fanon apparaît comme un penseur du processus, à la fois ancré dans la situation concrète et attentif aux contextes socio-économiques plus larges. C'est en ce sens que sa conception de l'idéologie se transforme: Elle modifie sa physionomie initiale d'infériorité, s'adapte aux configurations socio-économiques dominées par la bourgeoisie internationale et nationale qui reproduisent les «pièges du néocolonialisme» (Fanon, 2011 : 789) sous une forme universalisante et caricaturale - et «dominée par le pacte colonial» (Fanon, 2011 : 790). Inscrit dans la lutte directe, Fanon est loin de glorifier la violence des luttes de libération, contrairement à ce que lui reprochent de nombreuses critiques. Dans le dernier moment de la dialectique des *Les Damnés de la Terre*, intitulé *Guerre coloniale et troubles mentaux*, il met en évidence, à travers le cas d'un militant, les effets d'une psychose réactionnelle liée à la guerre contre l'oppression.

Dans un des pays africains indépendants depuis plusieurs années, nous avons eu l'occasion de recevoir un patriote, ancien résistant [...qui] accompagnées d'anxiété et d'idées fixes d'autodestruction [...] posé quelque part une bombe. [...] Il] savait de façon très claire le prix

<sup>6</sup>En particulier dans la situation créée par la violence génocidaire dans le Sud Kivu en République Démocratique du Congo, et les millions de déplacements forcés; cf., Mahmood Mamdani, *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, 2020.

que sa personne avait dû payer pour l'indépendance nationale. De tels cas limites posent le problème de la responsabilité dans le cadre révolutionnaire» (Fanon, 2002 : 242).

Frantz Fanon soulève de manière pertinente la question de la responsabilité de la violence coloniale et des effets de la contre-violence sur le cadre global. Face à ce cycle, il adopte une position décisive : la lutte doit être, en elle-même, guidée par des objectifs et des méthodes véritablement révolutionnaires si elle entend «préfigur[er] ce nouvel humanisme» (Fanon, 2002 : 243). Ce nouvel humanisme ne se conforme ni à l'image bourgeoise de l'Occident capitaliste, ni à la réification des identités héritées du passé colonial, qui ne consisterait qu'à 'retrouver' des identités brisées par la catastrophe coloniale. Confronté à l'infériorité imposée, l'individu se questionne continuellement : «Qui suis-je en réalité?» (Fanon, 2002 : 240) Cette interrogation se traduit par un engagement collaboratif dans la lutte révolutionnaire, dont la tâche est d'ouvrir les esprits et de transformer le monde, plutôt que de se limiter à la vénération d'une figure démiurgique. (Fanon, 2002 : 240)

Or, politiser c'est ouvrir l'esprit, c'est éveiller l'esprit, mettre au monde l'esprit. C'est, comme le disait Césaire, «inventer des âmes». [...] C'est s'acharner avec rage à faire comprendre aux masses que tout dépend d'elles, que si nous stagnons c'est aussi de leur faute et que si nous avançons, c'est aussi de leur faute, qu'il n'y a pas de démiurge, qu'il n'y a pas d'homme illustre et responsable de tout, mais que le démiurge c'est le peuple et que les mains magiciennes ne sont en définitive que les mains du peuple.» (Fanon, 2002 : 187, mise en valeur B.A.D.)

C'est à travers une idéologie émancipatrice, à la fois réflexive et collaborative, qu'on s'ouvre à un internationalisme sans assimilation à l'idéologie unidimensionnelle du dispositif du capitalisme néolibéral, marqué par une nouvelle crise d'accumulation, laquelle se manifeste dans une situation aggravée par l'intensité de l'impérialisme en Palestine, en Iran, en Liban, en Yémen, au Soudan, en RDC, au Sahara occidental etc. Avec Fanon, les conditions de l'émancipation constituent un processus évolutif et dialectique, qui se transforme au fil des différentes étapes de la lutte et reste directement lié à la matérialité de la lutte en concret. Les actions libératrices ne peuvent avoir d'autre effet que de s'inscrire dans l'ensemble des efforts du peuple,

- 1) à travers la contre-violence face à la violence structurelle du colonialisme pour démystifier la violence coloniale (*Phase 1*)
- 2) à la lutte contre le néolibéralisme et l'idéologie bourgeoise assimilatrice du nationalisme de la post-indépendance (*Phase 2*), et
- 3) pour l'ouverture de l'esprit révolutionnaire et collectif de la «conscience en mouvement du peuple» vers «une praxis cohérente et éclairée des hommes et des femmes» (Fanon, 2022, p. 193), afin de lutter contre le néocolonialisme et de «mettre sur pied un homme neuf (ibid., p. 305) à l'échelle national.

Cette dialectique, qui se déploie dans les colonies, diffère spécifiquement des cadres traditionnels du marxisme occidental, car elle doit partir de l'infériorité du colonisé, une violence structurelle immense qui se reproduit très souvent dans le néocolonialisme, souvent mal comprise sous le terme de «post-colonial». En reprenant l'absence d'idéologie que Fanon constate au Ghana sous Nkrumah, la critique rigoureuse de l'historien Rodney dans *Aspects of the International Class Struggle in Africa, the Caribbean and America* (1975) peut nous aider à éclairer le passé du premier pays africain indépendant - un passé que Fanon avait probablement déjà pressenti : «En même temps, Nkrumah se livrait à une mystification idéologique sous de nouvelles apparences telles que le 'consciencisme', tout en ne faisant presque rien pour briser le contrôle de la bourgeoisie internationale ou de la petite bourgeoisie ghanéenne de l'État. Il avait déjà éliminé la véritable direction ouvrière

du CPP au cours des premières années au pouvoir, et ce n'est qu'après avoir été renversé par un coup d'État réactionnaire de la petite bourgeoisie que Nkrumah s'est convaincu qu'il existait une lutte des classes en Afrique et que les mouvements nationaux et panafricains avaient besoin d'une direction fidèle à leur base de masse composée d'ouvriers et de paysans.» (Rodney, 1975, traduit par B.A.D.).

Toujours en suivant ce double processus de la dialectique de l'idéologie critique, une double prise de conscience à l'échelle internationale se cristallise : ouvrir l'horizon et porter la lumière chez soi, tout en mettant debout soi-même et son peuple. Il faut pour cela collaborer activement (Fanon, 2002 : 221), pour passer de l'imaginaire (p. 233) à une nouvelle humanité, qui se définit à la fois par ses objectifs et par ses méthodes à travers la lutte (p. 234), afin que les hommes et les femmes deviennent «les maîtres de tous les moyens matériels qui rendent possible la transformation radicale de la société» (p. 297), à l'échelle nationale et internationale. Pourtant, cela ne peut se faire sans la lutte internationale de classes, qui nécessite que les masses européennes cessent de «jouer au jeu irresponsable de la Belle au bois dormant» (Fanon, 2002 : 103). D'une part, on a observé un mouvement massif et des syndicats qui se mobilisaient pour la Palestine en Italie, en Grèce et en Espagne en fin 2025 - mais celui-ci s'est interrompu à cause d'une farce 'd'armistice' à Gaza. Peut-on espérer qu'une idéologie émancipatrice qui s'unifie de manière anti-militariste envers les attaques sionistes-américaines à nouveau à travers des échelles nationales pour véritablement instaurer un nouvel humanisme international?

## Conclusion

Contre la glorification de la violence (Sartre) manque de compréhension du contexte colonial (Arendt) et l'interprétation restrictivement psychanalytique (Bhabha), la notion de l'idéologie dialectique et émancipatrice chez Fanon permet de démystifier ces accusations de manière clarifiante pour s'ouvrir à la tâche révolutionnaire à chaque instant concret - de l'infériorité à la contre-violence de *Peau noire masques Blancs* comme démystification du colonialisme (Phase 1), qui reprend ensuite à l'échelle nationale une idéologie bourgeoise et néolibérale sous laquelle se trouve un néocolonialisme en collaboration avec une bourgeoisie nationale (Phase 2). La lutte véritablement en fonction du peuple „met en place des institutions traversées par le souci de l'homme“ (Fanon, 2011 : 735) et vont au-dessus du pseudo-nationalisme de *Les Damnés de la Terre*. La dialectique de l'idéologie critique de Frantz Fanon se transforme à travers cette concrète et toujours liée aux transformations économiques et sociales plus larges. Au lieu de mettre de côté la notion d'idéologie (Foucault) et en anticipant les contours de l'idéologie néolibérale, Fanon formule une double tâche: d'un côté elle consiste à se questionner constamment «Qui suis-je?» (Fanon, 1952), intrinsèquement lié à la seconde interrogation : «Comment pourrions-nous mettre sur pied un nouvel humanisme?» (Fanon, 2002). Les réponses à ces questions sont nécessairement variées et dépendent des rapports de forces dans la situation concrète et les développements globaux contemporains liés au capitalisme-impérialiste - marqué par l'aggravation d'un impérialisme sans précédent. Contre la glorification de la violence (Sartre), le manque de compréhension du contexte colonial (Arendt) et l'interprétation strictement psychanalytique (Bhabha), la notion d'idéologie et émancipatrice chez Fanon permet de suivre une dialectique, tout en clarifiant la tâche révolutionnaire à chaque instant concret - depuis l'infériorité *Peau noire, masques blancs*, jusqu'à la contre-violence dans comme démystification du

colonialisme (Phase 1). Cette démarche se poursuit ensuite à l'échelle nationale, face à une idéologie bourgeoise et néolibérale qui soutient un néocolonialisme en collaboration avec la bourgeoisie nationale (Phase 2). La lutte véritablement orientée vers le peuple «met en place des institutions traversées par le souci de l'homme» (Fanon, 2011 : 735) et va au-delà du pseudo-nationalisme décrit dans *Les Damnés de la Terre*. La dialectique de l'idéologie critique de Frantz Fanon se transforme à travers le concret et reste toujours liée aux transformations économiques et sociales plus larges. Plutôt que de mettre de côté la notion d'idéologie (Foucault) et en perdant le fil stratégique de libération individuelle et collectifs, Fanon formule une double tâche: D'un côté, il s'agit de se questionner constamment «Qui suis-je?» (Fanon, 1952), intrinsèquement lié à la seconde interrogation : « Comment pourrions-nous mettre sur pied un nouvel humanisme?» (Fanon, 2002). Les réponses à ces questions sont nécessairement variées et dépendent des rapports de forces dans la situation concrète, ainsi que des développements globaux contemporains liés au capitalisme impérialiste, marqué par l'aggravation d'un impérialisme sans précédent. L'ouverture de l'esprit et inventer des âmes et une tâche à la fois autocritique, démocratique et stratégique. Fanon a mieux compris que n'importe lequel de ses contemporains la nature du pouvoir politique en Afrique; il a compris comment la classe des dirigeants nationalistes devenait «une sorte de petite caste, avide et vorace... trop heureuse d'accepter les dividendes que l'ancienne puissance coloniale lui distribue» (Fanon en Dweyer et al., 2018). Il avait également une vision à la fois claire et pernicieuse comme solution: Ce n'est que sur le terrain de l'action révolutionnaire - en alliance avec les travailleurs européens, une fois qu'ils auraient cessé de jouer à la «belle au bois dormant» - que la lutte mondiale pour la liberté pourrait enfin être remportée. Plus que jamais, c'est maintenant qu'on se retrouve dans la dialectique simultanément inégale et combiné de *Damnés de la Terre*.

## Remerciements

Je tiens à remercier Khalil Talhaoui et Paul Duley-Haour pour leurs commentaires et la lecture, Lucie Coutant pour son assistance dans la préparation de cet article, ainsi que Guillaume Rouleau et le Professeur Bernard E. Harcourt pour le séminaire sur l'idéologie à l'EHESS - et notamment Dr Helena Zohdi et Ari Kurki pour l'échange théorique et l'inspiration pour la praxis. Je suis également reconnaissant pour le travail et la remarque de Dr. SamahJabr sur Fanon lors du Palestine LiberatoryBookfair à Frankfort, ainsi qu'envers Leonhard Beuscher pour l'envoi des nouvelles éditions de la Revue Esprit sur Frantz Fanon (2025)."

## Référence bibliographiques

- ARENDT H. 1970. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace & World
- ABU-MANNEHB. 2012. *Who Owns Frantz Fanon's Legacy?* Jacobin, 12/10/2021. <https://jacobin.com/2021/12/postcolonialism-socialism-wretched-earth-class-violence>, consulté le 15/05/2025
- BERNASCONI R. 2010. *Fanon's the Wretched of the Earth as the Fulfillment of Sartre's Critique of Dialectical Reason*, Sartre Studies International 16.2
- BREAKEY J. 2024. *Josie Fanon and her fidelity to Palestinian liberation*. 28/03/2024, Verso Books. <https://www.versobooks.com/blogs/news/josie-fanon-and-her-fidelity-to-palestinian-liberation?>, consulté le 02/06/2025
- BHABHAH.K. 2012. *The Location of Culture*. London. Routledge
- CABRAL, A. 1975, *Unité et lutte*. — T. 1 : *L'Arme de la théorie*. T. 2 : *La Pratique révolutionnaire*, Paris : Outre-Mer. Revue d'histoire.
- DWEYER P. & Zeilig L. 2018, *Marxism, class and revolution in Africa - The Legacy of the Russian Revolution*. [International Socialism](https://www.international-socialism.org/No.157), No. 157.
- EFFA, G-P. (2015), *Rendez-vous avec l'heure qui blesse*, « continents noirs » nrf Gallimard, <https://journals.openedition.org/etudes-caribeen/9463>
- FANON F. 2002, *Les Damnés de la Terre*. Paris : Éditions La Découverte
- FANON F. 1975, *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris : Éditions du Seuil

- FANON F. 2002, *Racisme et Culture*. N° 165-166, Paris : Présence Africaine.
- FANON, F. 2006. *Pour la Révolution africaine - Cette Afrique à venir*, Paris : La Découverte
- FANON F. 2021, *Toward the African Revolution*. London : Routledge
- FANON F. 2011, Frantz Fanon - Oeuvres
- FANON, F., Mbembe, J.-A., & Bessone, M. 2011. *Oeuvres*. Paris : la Découverte
- HANIEH, A., Knox, R., & Ziadah, R. 2025, *Resisting Erasure: Capital, Imperialism and Race in Palestine*. London : Verso Books.
- JABRS.&BERGER, E. 2021, *Fanon and Palestine: The Struggle For Justice as the Core of Mental Health*, p. 127-154 dans NIGEL, C.G. 2021, [Fanon Today - Reason and Revolt of the Wretched of The Earth](#), Quebec :DarajaPress.
- KANAFANIG. et al. 2023, *The Revolution of 1936-1939 in Palestine: Background, Details, and Analysis*, NEW YORK : 1804 Books.
- KHALIDIR. 2010, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York : Columbia University Press
- MAMDANI M. 2020, *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, New Jersey : Princeton University Press.
- NKRUMAHK. 2023, *Neo-colonialism: The last stage of Imperialism*, London : Thomas Nelson & Sons, Ltd
- Nurse-Brad, P. 1980, Ideology in the Thought of Frantz Fanon, *The Journal of Modern African Studies*, Vol 18, No. 1 (Mar., 1980), pp. 135-142. Cambridge : Cambridge University Press
- OKOTH, K.O. 2023. *Red Africa: Reclaiming Revolutionary Black Politics*. London : Verso Books
- HADDABM. 2008, *La violence et l'histoire dans la pensée de Frantz Fanon*. Cairn.info, <https://doi.org/10.3917/sn.022.0079>
- HAKIM, A. & SHERWOOD, M. 2003, *Pan-African History - Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*. London : Routledge.
- ROBINSON C. 1993, *The Appropriation of Frantz Fanon*, *Race & Class* 35.1 (1993): 79-91
- RODNEY W. 2018, *How Europe Underdeveloped Africa*, 2018, London : Verso Books.
- RODNEY W. 1975, *Aspects of the International Class Struggle in Africa, the Caribbean and America* dans *Pan-Africanism: Struggle against Neo-colonialism and Imperialism - Documents of the Sixth Pan-African Congress*, p. 18-41. Horace Campbell, ed. Toronto : Afro-Carib Publications.
- Shatz, A. 2024, *The Rebel's Clinic: The revolutionary Lives of Frantz Fanon*. New York : Farrar, Straus and Giroux.
- YOUNG R.J.C. 2009, *What is the Postcolonial?* N. 40.1., Ariel : A Review of International English Literature.
- WILLIAMS E. 2013, *Capitalism and Slavery*, London Sociological Worlds : Routledge
- WOLFEP. 2006, *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*. Volume 8, *Journal of Genocide Research*, London : Taylor & Francis