

L'emprise du corps

Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty

Hourya Bentouhami-Molino

DANS **CAHIERS PHILOSOPHIQUES** 2014/3 (N° 138), PAGES 34 À 46

ÉDITIONS **RÉSEAU CANOPÉ**

ISSN 0241-2799

DOI 10.3917/caph.138.0034

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2014-3-page-34.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Réseau Canopé.

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

Frantz Fanon

L'EMPRISE DU CORPS

Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty

Hourya Bentouhami

La phénoménologie de Merleau-Ponty s'est intéressée au corps propre, à la fois moi et mien, fragile ouverture sur le monde en même temps que prise sur le monde. Fanon reprend à son compte cette double dimension en intégrant à ses réflexions sur le racisme les analyses merleau-pontiennes du schéma corporel, de la couleur-étalon. Celles-ci lui permettent de comprendre en quoi peut consister pour les personnes racisées une privation de l'être au monde, suscitée par l'invisibilité ou à l'inverse l'hypervisibilité sociale. Le philosophe martiniquais loin de ne faire que des emprunts déplace ainsi les propositions phénoménologiques pour les enrichir en retour de ses propres réflexions sur la spécificité sociale et politique que revêt la couleur de peau.

Fanon est souvent abordé dans ses rapports avec Sartre, et plus généralement avec le cercle existentialiste¹ ou encore avec les philosophes de la négritude, dont Sartre, « l'ami » commun, avait introduit les œuvres poétiques dans « Orphée noir² ».

Mais face à ce couple matriciel clé (existentialisme, négritude) que Fanon discute, retravaille, critique pour définir ce qu'est la conscience noire d'abord, puis ce qu'est, plus généralement, une conscience colonisée, Fanon se saisit également de la notion de corps, qu'en tant que psychiatre il remet au centre de sa réflexion sur la construction sociale des affects négatifs, telle que la haine de soi, et sur la décomposition de la personnalité

■ 1. L. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man*, Routledge, 1995 ; L. Gordon, « Sartre et l'existentialisme noir », *Cités*, n° 22 « Sartre à l'épreuve », 2005, p. 89-97.

■ 2. J.-P. Sartre, « Orphée noir », préface à L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948.

que cela entraîne, telle que les conduites phobiques par exemple. Lorsque Fanon publie en 1952 son premier ouvrage : *Peau noire, masques blancs*³, il est attentif à cette approche du corps présente chez Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*⁴ (1945) où ce dernier critique vigoureusement le dualisme cartésien de l'âme et du corps et, par voie de conséquence, l'approche intellectualiste des pathologies liées à la perception de soi, mais également du monde environnant. La première attribution d'une filiation phénoménologique consiste à mettre l'accent sur un corps qui n'est pas simplement celui pris dans les filets sartrien du regard de la *pétrification* et qui n'est pas non plus un corps-objet réduit à n'être saisissable par l'intellect que sous l'appréhension mécanique de l'étendue, du *partes extra partes*, mais celui, déréglé, désorienté, par sa « pathologisation ». La compréhension phénoménologique que Fanon a du corps repose sur les expériences vécues négatives auxquelles Merleau-Ponty prête également attention dans la *Phénoménologie de la perception* en s'inspirant, pour ce dernier, des expériences décrites dans les travaux de psychopathologie et de *neurologie gestaltiste* élaborés par Adhémar Gelb et Kurt Goldstein⁵ (sur l'aphasie ou encore la « cécité psychique », à savoir l'anosognosie). L'intérêt porté sur le corps par une phénoménologie attentive aux phénomènes psychopathologiques, notamment au corps démembré, réduit ou amputé, ou simplement au *corps désorienté de l'halluciné*, constitue certainement l'arrière-fond théorique à partir duquel Fanon conceptualise ses propres diagnostics comme celui, par exemple, de la « *douleur sans lésion* »⁶. Fanon se demande comment il peut y avoir des effets de destruction de la personnalité qui prennent la forme de posture figée, comme celle induite par la contraction musculaire. Il se servira en filigrane de la phénoménologie pour critiquer par exemple *les usages politiques de l'inconscient, notamment ceux en vigueur en Algérie à travers l'école de psychiatrie d'Alger représentée dans la première moitié du xx^e siècle par Antoine Porot, qui enseignait « l'impulsivité criminelle du Nord-Africain »⁷ inscrite dans l'être primitif de ce dernier*. Selon cette tradition, la perte du sens de l'espace et du temps qui rend l'Algérien mélancolique ou hystérique serait explicable à partir de la constitution d'un moi agressif par essence. Face à ces interprétations colonialistes, Fanon cherche à saisir dans le « syndrome nord-africain » comment l'Algérien, appelé « Bicot, Bougnoule, Arabe, Raton, Sidi, Mon z'ami », *est sa douleur*⁸ ; il y est engagé tout entier, comme dirait Merleau-Ponty. Autrement dit, la phénoménologie permet à Fanon de rendre raison de cette indissociabilité entre le corps et son être au monde, et par conséquent de l'impossible objectivation des expériences vécues traumatiques par le regard médical désincarné – et qui plus est raciste – qui inverse

■ 3. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

■ 4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

■ 5. Voir A. Gelb et K. Goldstein, „Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle“, *Psychologische Forschung*, volume 6, n° 1, 1925, p. 127-186.

■ 6. F. Fanon, « Le syndrome nord-africain », dans *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001, p. 15.

■ 7. F. Fanon, « De l'impulsivité du Nord-Africain à la guerre de Libération nationale », dans *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

■ 8. F. Fanon, « Le syndrome nord-africain », p. 13.

l'ordre des raisons. Si « l'Algérien tue fréquemment » et « sauvagement », rappelle Fanon, ce n'est pas en raison d'un ordre phylogénétique inscrit dans son anatomie comme une tare connue « à vue d'œil ⁹ », mais en raison de **pathologies sociales liées à l'organisation coloniale qui appauvrit le rapport au monde du colonisé et fait de la vie une simple survie, et du meurtre la possibilité de cette survie ¹⁰.**

Dès lors, il faut échapper au regard médical qui dissèque, et essayer de comprendre analytiquement ce qui, dans le regard, paralyse. Le regard joue un rôle essentiel aussi bien chez Sartre, Senghor que chez Merleau-Ponty, et ce en raison de l'arrimage qu'il permet : le regard *se* fixe plus qu'il ne fixe de manière détachée ; cette fixation n'a plus rien de la contention de l'âme qui maintient l'objet perçu à distance et qui ne se mélange pas. **Le regard s'enfoncé, pénètre son objet, jusqu'à le pétrifier lorsqu'il en rencontre un autre. Fanon recourt dans ses analyses aussi bien à l'explicitation phénoménologique de la vision qu'à la théorie existentielle du regard pour décrire la façon dont il gèle des postures, ampute des membres chez celui qui est réduit à sa couleur de peau. Si la phénoménologie de Merleau-Ponty, dans son intention d'élucider ce qu'il y a d'originaire et de fondamental dans la perception indivise du corps propre et du monde d'appartenance, fournit des éléments à Fanon pour comprendre la sociogenèse du racisme, c'est qu'elle a su réfléchir sur des expériences négatives touchant la sensibilité du corps et qui relèvent de la pétrification, mais aussi de la rétraction, de la contraction musculaire et de la mutilation charnelle.**

Nous verrons ainsi que Fanon fait un usage particulier de la phénoménologie guidé par la nécessité de rendre raison d'expériences vécues du racisme aussi bien pour le Noir que pour l'Arabe, ce qui l'oblige à une réappropriation « hérétique » de thèses qu'il irrite bien plus qu'il n'en hérite. Mais ces réappropriations hétéroclites renchérissement en retour la phénoménologie, comme le montre l'examen de la couleur de peau qui permet d'étendre la notion de visibilité au diagnostic politique relatif au racisme.

Une pratique de la phénoménologie

On retrouve chez le philosophe martiniquais une attention à ce que Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, développe autour de la spatialité du corps propre, du langage, du corps sexué. Fanon, étudiant en médecine en **1946 à l'université de Lyon**, reçoit de fait l'influence directe de Merleau-Ponty, dont il suit les cours à la faculté de philosophie qu'il fréquente également. Il est certain qu'il a eu entre les mains la *Phénoménologie de la perception* puisqu'il cite – bien qu'à une seule reprise – l'ouvrage ¹¹, mais aussi parce qu'on retrouve une reprise de la « scène » du bras tendu vers le paquet de cigarettes dans *Peau noire, masques blancs*, et enfin parce qu'on

■ 9. F. Fanon, « De l'impulsivité du Nord-Africain à la guerre de Libération nationale », p. 287.

■ 10. « Pour un colonisé, dans un contexte d'oppression comme celui de l'Algérie, vivre ce n'est point incarner des valeurs, s'insérer dans le développement cohérent et fécond d'un monde. Vivre, c'est ne pas mourir. Exister c'est maintenir la vie », dans *Les Damnés de la terre*, p. 296.

■ 11. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 182 : « Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience. »

peut constater une pénétration de l'écriture fanonienne par le style propre à la phénoménologie merleau-pontienne qui met l'accent sur l'expérience vécue, et notamment sur les expériences de vie mutilées. On retrouve, dans *Les Damnés de la terre*, un corps asphyxié qui doit se mouvoir dans un monde compartimenté et, avant, dans *Peau noire, masques blancs*, l'idée d'un corps amputé, démembré au sens également de castré. Et à l'inverse apparaît en creux dans les deux ouvrages l'idée d'un corps bondissant, dansant, faisant un avec le monde.

Au-delà de cette phénoménologie « informelle » lisible dans une écriture concise et vive, Fanon propose aussi une **étiologie psychopathologique**, proche de celle dont Merleau-Ponty s'inspire chez Goldstein, qui redéfinit

Le regard se fixe plus qu'il ne fixe de manière détachée

les phénomènes ordinairement attribués à des défaillances psychiques (hallucinations, délires psychotiques, schizophrénie, aphasie, etc.) et ceux dits somatiques (comme les « ulcères d'estomac », les « coliques néphrétiques », les « troubles des règles chez les femmes », les « tachycardies paroxysmiques ¹² »). Fanon, lui, les interprète comme autant de contractures musculaires qui renvoient au refus du colonisé à plier devant l'autorité coloniale. Si

l'importance accordée à ces phénomènes n'est pas du même ordre que l'usage fait par Merleau-Ponty de l'hallucination (puisque Fanon, lui, insiste sur les conditions sociales et politiques de la pathogenèse des névroses), il n'en demeure pas moins que ce dernier **admet la conclusion de Merleau-Ponty lorsque celui-ci se demande comment il peut y avoir perception sans objet perçu en redéfinissant le phénomène hallucinatoire non pas comme « fausse perception », mais comme désorientation du corps propre ¹³. C'est le cas par exemple lorsque le psychiatre-militant décrit sommairement chez les membres du FLN torturés des cas de cénesthopathies localisées ou généralisées : « Fourmillements dans le corps, impression de main qu'on arrache, de tête qui éclate, de langue qu'on avale ¹⁴. »**

En s'intéressant à la phénoménologie du corps chez Fanon et en la rapprochant des analyses de Merleau-Ponty, on opère ainsi un déplacement dans le champ de la visibilité. Le visible dont il est question chez le psychiatre martiniquais est celui qui a sa profondeur en lui, celui qui n'a pas d'arrière-monde, mais qui est soumis à un régime qui ne peut se manifester que selon une certaine loi, un certain ordre des couleurs ; ordre chromatique des épidermes qui régleme les **apparitions en public, les déplacements, les positionnements du corps et qui bouleverse, par là, en fonction de la couleur de peau, l'expérience que l'on fait de notre corps propre.**

S'il est vrai que Fanon n'est pas un phénoménologue sophistiqué, comme le dit David Macey ¹⁵ au sens où il ne faut pas s'attendre à un positionnement

■ 12. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, p. 281.

■ 13. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 391.

■ 14. F. Fanon, *op. cit.*, p. 272.

■ 15. Cette remarque est de David Macey, l'auteur qui a proposé la biographie la plus complète de Frantz Fanon. Voir D. Macey, "Fanon, Phenomenology, Race", *Radical Philosophy*, n° 95, mai-juin 1999, p. 11.

par rapport à la tradition phénoménologique husserlienne, il n'en reste pas moins qu'il fait un usage précis, bien que circonstancié, de ses concepts clés – usage que l'on dira praxique, dans la mesure où il s'inscrit dans une critique du racisme et du colonialisme. De fait, le geste d'écriture chez Fanon ne consiste jamais en un pur emprunt théorique, il reconstruit, et donc bouleverse, les prémisses qui organisent le champ scientifique auquel il est censé emprunter. Fanon reprend ainsi à la phénoménologie merleau-pontienne le terme d'expérience vécue qui constitue le chapitre « Expérience vécue du Noir » de *Peau noire, masques blancs*. Il a probablement accueilli favorablement cette idée d'une philosophie non spéculative qui se soucie de l'apparaître et surtout de la constitution des phénomènes (au sens étymologique du terme) et de la manière dont ces phénomènes sont donnés à la conscience en tant que vécus (*Erlebnisse*). Si le mot d'ordre de Husserl était celui d'un « retour aux choses mêmes », et la réduction (*l'épochè*) l'opérateur permettant de saisir le monde dans sa réalité immanente à la conscience, c'est bien de cet opérateur que Fanon fera un usage déplacé, comme nous le verrons par la suite. Il s'agit donc, pour les phénoménologues, de déterminer comment il peut y avoir de l'en soi pour soi et, à cette fin, l'analyse des mécanismes de la perception devient paradigmatique, notamment chez Merleau-Ponty, pour comprendre que toute conscience est conscience de quelque chose puisque l'acte de percevoir ne peut être confondu avec la visée d'un objet imaginaire par la conscience imageante. En d'autres termes, toute conscience est intentionnelle, toute conscience vise nécessairement un objet, et l'intentionnalité est la structure première de la subjectivité – y compris de la subjectivité pathologique. On comprend alors comment la phénoménologie est proche de la psychologie, ou plutôt elle permet d'éclairer sous un nouveau jour ce qui se donnait auparavant simplement sous la forme du déterminisme causal ou physiologique en psychologie. Avec la phénoménologie, on éclaire doublement les actes humains, et ce double éclairage constitue l'attrait principal de la phénoménologie pour Fanon. Le premier est celui qui permet de rompre avec un physicalisme pur, en considérant, inversement, que tout acte humain a un sens (en quoi la proximité avec la théorie freudienne est évidente et est soulignée par Merleau-Ponty lui-même¹⁶). Le second est celui qui permet de mettre l'accent sur la manière dont nous habitons notre corps autrement que comme un capitaine pilotant son navire.

**La réduction
phénoménologique
se vit elle-même
dans l'ordre
de la chair**

Si la phénoménologie de Merleau-Ponty cherche à voir comment il peut y avoir de l'en soi pour soi dans la perception, et à rompre ainsi avec les reconstructions catégoriales des intellectualistes tout autant qu'avec le réductionnisme physiologique dit empiriste, Fanon déplace le cœur de l'interrogation sur la perception en essayant de saisir le phénomène d'aliénation propre à l'expérience vécue du Noir dans *Peau noire, masques blancs* :

■ 16. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 194-197.

précisément, celle-ci n'est pas lisible comme expérience de soi, mais comme expérience pour autrui. Elle est déterminée par ce que Du Bois nommait « la ligne de partage des couleurs ¹⁷ ». La question que se pose Fanon n'est donc pas tant celle de savoir ce qu'est le voir, quelle est la consistance du regard, ni comment les *Abschattungen*, les silhouettes et autres profils, se fondent dans l'unité concordante d'une perception, mais ce que cela signifie d'être vu et atteint dans son corps par un regard extérieur qui ne vous voit qu'à travers le prisme de la couleur de peau. Autrement dit, la constitution d'un problème philosophique prend chez Fanon la mesure de cette autre assertion phénoménologique selon laquelle *toute pensée est en situation, incarnée*. Ainsi, les expériences de pensée, telles qu'on les entend généralement en philosophie comme des tests contenant un pacte tacite semblable à un jeu intellectuel où le philosophe et son lecteur acceptent de faire « comme si » la fantaisie, le mythe ou tout simplement l'hypothèse étaient réels, deviennent des expériences tout court, où le sujet et l'objet de l'expérience sont confondus. L'expérience négative de la dépossession, de la blessure, n'a rien de simplement épistémique ou théorique : il ne s'agit pas de considérer intellectuellement, philosophiquement, ce qu'est le problème noir, mais à l'instar de Du Bois de savoir ce que cela fait d'être un problème ¹⁸. La réduction (l'*epochè*) dont parle Fanon n'a rien d'une réduction à finalité théorique ; elle repose sur un fait premier, lui-même originaire, et qui relève déjà de la facticité historique, qui ressort à la structuration du monde par la logique et par le langage, pour la simple raison qu'il n'y a pas de pré-monde ante-politique pour l'homme de couleur qui est constitué par autrui : la réduction est bien l'*effet* d'une organisation politique du monde et des sujets. La réduction, cette suspension de la facticité du monde chez Husserl ou Merleau-Ponty, revêt un usage dévoyé dans la réalité coloniale puisque, loin de donner accès à un moi pur pour les dominés de couleur (Noir ou Arabe pour Fanon), elle fait partie pour eux d'une opacification de la subjectivité. Si la réduction a le sens d'acte intellectuel de « mise entre parenthèses », ce n'est alors que pour mieux saisir les pathologies corrélatives à la privation de monde (l'acosmisme forcé), à la détérioration de l'expérience vécue et à l'impossibilité d'habiter son corps, sa maison, son territoire comme un « chez soi » familial.

Cette dimension psychopathologique est fondamentale pour comprendre pourquoi Fanon s'intéresse aux cours de Merleau-Ponty : la réduction phénoménologique – entendue comme privation et non plus comme suspension de monde, et qui n'a donc rien d'husserlien – se vit elle-même dans l'ordre de la chair. C'est par exemple en raison de cet ancrage dans la chair – terminologie que Merleau-Ponty n'utilise pas encore dans la *Phénoménologie de la perception*, mais qu'il suggère déjà – qu'il est difficile de vivre sur le mode expérimental une expérience négative à la place de ceux qui sont réellement engagés dans cette expérience, sous un mode vital. C'est dans

■ 17. L'expression est du sociologue et activiste américain William Edward Burghardt Du Bois qui l'utilise dans tous ses écrits pour parler de la production de la différence raciale élaborée socialement, économiquement et politiquement. Voir W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* [1903], Paris, La Découverte, 2007, p. 7.

■ 18. *Ibid.*, p. 9-10.

cette perspective qu'il faut comprendre que Merleau-Ponty ironise sur les philosophes qui prennent de la mescaline pour saisir ce que cela fait d'être un halluciné. L'expérimentation de l'intellectuel sous mescaline opère un détachement de l'esprit par rapport au corps, pour fuir celui-ci ; il ne vit donc pas son hallucination comme un acte d'enfoncement, d'engluement dans le corps comme c'est le cas chez le malade ¹⁹. Pour Fanon, l'expérience vécue du Noir en milieu hostile est comme celle d'un malade, d'un phobique : il y a quelque chose qui échappe à l'interchangeabilité, qui ne peut franchir la ligne de couleur si bien qu'un Blanc ne peut comprendre ce que cela fait d'être noir, tout comme le sain ne peut être dans le corps du malade en recourant à un psychotrope. Cette spécificité d'expérience n'a rien d'un essentialisme qui prétendrait que les Noirs ressentent des choses que les Blancs ne peuvent pas comprendre. Au contraire, elle relève de conditions matérielles historiques, d'organisation de rapports sociaux en fonction de la ligne de partage des couleurs à laquelle nous nous référerions chez Du Bois, autrement dit à un ordre social et politique déterminé par l'arrangement chromatique des épidermes dans le champ de la visibilité publique.

L'expérience vécue au prisme de la couleur de peau

On pourrait avancer qu'une des raisons qui motivent l'usage de la phénoménologie merleau-pontienne – bien qu'il soit sporadique et reconnu seulement une fois sous la forme d'une citation transparente – est l'importance accordée chez cette dernière aux mécanismes de perception des couleurs ²⁰, à cette différence essentielle que, chez Fanon, la couleur de peau revêt une autre dimension. Elle a une densité sociale qui empêche là encore le psychiatre de s'intéresser aux phénomènes de la vision simplement sous l'angle désintéressé – aussi engagé fut-il dans le sens merleau-pontien – des sciences humaines. Par conséquent, la question n'est plus tant de se demander ce que Fanon doit à Merleau-Ponty, que de saisir ce que le fanonisme fait à la phénoménologie, comment il y opère des déplacements qui permettent d'approfondir les dimensions politiques de la phénoménologie dans le champ du racisme.

Chez Merleau-Ponty, la couleur est chair – même si, comme nous le disions précédemment, il ne parle pas encore de chair dans la *Phénoménologie de la perception* – dans le sens où la chair est également entendue comme texture, profondeur de la surface, qu'elle appelle à un toucher, à un palper, un sentir. Merleau-Ponty fait opportunément cette remarque à propos de la couleur indissociable des textures et non seulement des formes : comment imaginer un violet qui ne soit pas un violet velours, un bleu qui ne soit pas un bleu laineux ²¹ ? Mais lorsque Fanon s'intéresse à la couleur de la peau, la texture, le toucher n'y sont pas appréhendés comme des appels à la sensibilité esthétique, comme lorsque Merleau-Ponty parle du bleu de Cézanne ou du vert bouteille dans ses peintures (ce qui se rapprocherait

■ 19. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 389.

■ 20. *Ibid.*, p. 351-361.

■ 21. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 64.

davantage de l'esthétisation de la couleur chez les écrivains de la négritude, et notamment Senghor). Il s'agit plutôt d'une approche phénoménologique du noir de peau proche de ce que Merleau-Ponty dit des couleurs relativement aux conduites²². Selon ce dernier, en effet, les couleurs en général créent des attitudes, induisent des conduites. En somme, elles ont une signification vitale. Certes, celles dont parle Merleau-Ponty dans ce passage sont indissociables des choses qui leur donnent forme, et elles n'appartiennent pas à un homme de chair, mais la typologie qu'il dresse en s'inspirant de la psychologie inductive permet de saisir ce qui, dans la couleur, n'est pas qualité pure ni quantité de concentration de pigmentation, mais *étalon*, mesure sans cesse variable de mon être au monde²³. De fait, ce que Fanon ressent jusque dans sa chair, c'est que la couleur de peau noire crée des attitudes que ne crée pas la couleur blanche. La couleur de peau noire se remarque et donne lieu à une interpellation indirecte : « Tiens, un nègre », dit l'enfant à sa mère dans les rues de Lyon en désignant Fanon²⁴. La peau noire a une couleur épaisse dans l'ordre chromatique des épidermes soumis au régime de la racialisation des êtres, là où la peau blanche se veut transparente ou lumineuse.

S'il y a une « signification motrice des couleurs²⁵ », ce n'est pas en raison, dit Merleau-Ponty, d'une distinction entre la sensation de la couleur et la réaction motrice, mais en raison d'une certaine manière d'être au monde. Dès lors, on pourrait dresser le diagnostic fanonien en langage merleau-pontien : « Je suis au monde de telle façon que le regard qui organise les couleurs s'ancre dans la réalité qu'il fixe et suppose déjà une certaine

**La couleur est
étalon, mesure
sans cesse
variable de mon
être au monde**

posture possible de mon corps en tant qu'être regardant et du corps d'autrui en tant qu'être regardé. » L'ancrage dont parle Merleau-Ponty est évidemment une manière de cohabiter alors que le regard dont parle Fanon est le regard de celui qui dissèque, qui, même sans être « scientifique », est un regard de Blanc qui porte sa blancheur comme un feu qui vous brûle la peau, et vous dévisage littéralement : « Toute cette blancheur qui me calcine²⁶. » La couleur qui brûle va au-delà de la

simple sensation de « regard dans la nuque » dont parle Merleau-Ponty pour comprendre ce qu'est un horizon de perception. En revanche, le regard qui dévisage correspond plutôt à cet autre regard qui dissèque la peau, isole le corps en parcelles, rend le corps inerte. Merleau-Ponty fait allusion à ce regard pour rappeler la nécessité d'une bonne distance pour percevoir les choses et les hommes de manière à ce que chacun occupe une juste place dans le champ de la visibilité (ce que Fanon reprendra à son compte) : « Pour chaque objet comme pour chaque tableau dans une galerie

■ 22. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 212.

■ 23. *Ibid.*, p. 243.

■ 24. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 90.

■ 25. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 243.

■ 26. F. Fanon, *op. cit.*, p. 92.

de peinture, il y a une distance optimale d'où il demande à être vu, une orientation sous laquelle il donne davantage de lui-même : en deçà et au-delà nous n'avons qu'une perception confuse par excès ou par défaut, nous tendons alors vers le maximum de visibilité et nous cherchons comme au microscope une meilleure mise au point, elle est obtenue par un certain équilibre de l'horizon intérieur et de l'horizon extérieur : un corps vivant, vu de trop près, et sans aucun fond sur lequel il se détache, n'est plus un corps vivant, mais une masse matérielle aussi étrange que les paysages lunaires, comme on peut le remarquer en regardant à la loupe un segment d'épiderme ; vu de trop loin, il perd encore la valeur de vivant, ce n'est plus qu'une poupée ou un automate ²⁷. »

Or cette distance optimale pour le regard qui humanise chez Merleau-Ponty se trouve effacée chez Fanon dans un monde colonisé où les intervalles manquent, où la promiscuité règne. C'est en raison de cette absence d'horizon et de cette sensation prégnante de toujours avoir un regard sur la nuque que, à des fins de satisfaction et de relâchement, les « rêves de l'Indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs ²⁸ ». Et dans la métropole, cette fois-ci, le regard blanc fixe le Noir, efface son aspérité, et le rend invisible, ou alors, s'il le sort de l'ombre, c'est pour le mettre sous une lumière brûlante qui le donne en spectacle, le réifie, le renvoie à l'état de chose parmi les choses, si bien que « l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant ²⁹ ». Ainsi, se trouve niée ici la spatialité du corps propre qui ne devrait pas en théorie, comme le disait Merleau-Ponty, être confondu avec un positionnement dans l'espace : le corps a normalement une *spatialité de situation* là où les choses, les objets extérieurs ont une *spatialité de position* ³⁰. La fixation dans une position se fait par coloration selon la formule métaphorique de Fanon, au sens où le Noir, qui pouvait plus ou moins s'ignorer tel jusqu'à ce qu'il se retrouve entouré de Blancs, soit désigné par sa couleur de peau. Cette évocation du colorant n'est en réalité pas entièrement métaphorique puisque Fanon, dans le même chapitre, évoque les recherches pharmaceutiques pour « blanchir » la peau, pour trouver ce qu'il appelle « un sérum de dénégification ³¹ ». Le regard dont il est question dans la fixation est celui qui montre du doigt et fige si bien que la cinesthésie à laquelle se réfère Merleau-Ponty pour comprendre comment le voir est indissociable du toucher renvoie ici à des pratiques de stigmatisation. Ainsi, la phénoménologie de Merleau-Ponty fonctionne en filigrane chez Fanon comme un cadre lui permettant de souligner la spécificité d'un racisme ordinaire qui informe les conduites et dispositions les plus habituelles comme

**Tout autour
du corps règne
une atmosphère
d'incertitude
certaine**

■ 27. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 348-349.

■ 28. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, p. 53.

■ 29. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 88.

■ 30. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 116.

■ 31. F. Fanon, *op. cit.*, p. 89.

se promener en ville (« Regarde, il est beau, ce nègre ³²... »), prendre le train, discuter avec des amis, échanger des mondanités lors de dîners, consulter un médecin, en même temps que l'usage de Fanon permet de fournir un nouveau champ d'expression à la phénoménologie en lui donnant un sens politique capable de s'emparer de la question raciale.

Qu'est-ce en effet que l'expérience *ordinaire* chez Merleau-Ponty sur laquelle Fanon prend appui ? Les exemples empruntés à la vie quotidienne sont nombreux, et correspondront aux exemples que Fanon lui-même analyse : que ce soit le fait de se trouver dans un train, d'approcher une ville, de se saisir d'un paquet de cigarettes. En général entremêlées à l'approche sartrienne du regard dans *L'Être et le Néant* dont Fanon a vraisemblablement lu le célèbre passage sur le geste vulgaire aperçu par un regard intrusif, certaines des thèses merleau-pontiennes apparaissent dans quelques passages bien distincts, même si elles sont resserrées. Elles sont mises à profit pour mettre au jour le rapport de cooriginarité du monde et du corps dans des expériences non pathologiques afin d'explicitier ensuite en quoi consiste l'amputation de cette cooriginarité : « Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du corps règne une atmosphère d'incertitude certaine. Je sais que si je veux fumer, il me faudra étendre le bras droit et saisir le paquet de cigarettes qui se trouve à l'autre bout de la table. Les allumettes, elles, sont dans le tiroir de gauche, il faudra que je recule légèrement. Et tous ces gestes, je les fais non par habitude, mais par une connaissance implicite. Lente construction de mon moi en tant que corps au sein d'un monde spatial et temporel, tel semble être le schéma ³³. »

Se trouvent ici concentrées plusieurs des grandes thèses de Merleau-Ponty : d'abord celle du schéma corporel selon laquelle le corps perçoit, se meut, de manière indivise, intégrée et dynamique, et non de manière mécanique comme une simple articulation organique ³⁴. De même, la « connaissance en troisième personne » évoquée par Fanon peut se référer implicitement chez Merleau-Ponty à l'idée selon laquelle c'est moins le *je* qui perçoit qu'un *on* : « Si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau ³⁵. » Enfin, dans ce passage, Fanon reprend à Merleau-Ponty l'idée d'une connaissance implicite du corps, pour laquelle les mouvements libres seraient comme une mélodie, celle qu'offre la vie ordinaire, plutôt qu'« une somme de mouvements partiels, laborieusement mis bout à bout ³⁶ ».

■ 32. *Ibid.*, p. 92.

■ 33. *Ibid.*, p. 89.

■ 34. M. Merleau-Ponty, « la spatialité du corps propre et la motricité », dans *Phénoménologie de la perception*, p. 114-179. Fanon cite Jean Lhermitte auquel Merleau-Ponty a repris le terme de schéma corporel : J. Lhermitte, *L'Image de notre corps*, Paris, Éditions de la nouvelle revue critique, 1939.

■ 35. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 249.

■ 36. *Ibid.*, p. 122.

Le problème vient précisément, pour le Noir, lorsque son schéma corporel est morcelé et que le corps se trouve désorienté (« Où me situer ? Ou, si vous préférez : où me fourrer ³⁷ ? »). Cette perte des repères spatio-temporels survient chez le dominé dans des cas où le racisme est naturalisé lors de conversations ordinaires, ou dans des situations où l'on fait comme si la personne de couleur n'était pas présente. La nausée survient et fait perdre son équilibre à celui qui pensait avoir « [équilibré] l'espace », « [localisé] des sensations ³⁸ ». Mais le malaise va plus loin que la nausée et devient morbide. Chez Merleau-Ponty, on sait que la morbidité joue le rôle de révélateur des fonctionnements normaux du corps, et qu'elle a pour fin théorique de critiquer les approches abstraites de la motricité, les mouvements du corps étant pour lui des mouvements orientés et intégrés comme un tout au corps propre, comme le révèle le cas du « membre fantôme ³⁹ » que l'amputé continue de sentir et qui n'est pas une simple remémoration. Chez Fanon, la morbidité est vécue et fait partie de la vie de la personne de couleur que l'on met à l'écart ou que l'on pétrifie en la renvoyant à sa couleur de peau, à son statut d'être inférieur, le corps est alors « désorienté, incapable d'être dehors », il revient « étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé ⁴⁰ », ce qui correspond à la fois aux caractéristiques du mélancolique et de l'amputé. Le corps est éclaté de toutes parts, rétréci par ces morcellements, il n'est plus connu à la troisième personne comme le disait Merleau-Ponty, c'est un corps fractionné, réduit à un *partes extra partes*, ce qui signe d'une certaine façon pour Fanon l'insuffisance théorique du schéma corporel à saisir l'expérience de l'humiliation raciale : « “Maman, regarde le Nègre, j'ai peur !” Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulais m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était devenu impossible. [...] Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. Dans le train, il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places. Déjà je ne m'amusais plus. Je ne découvrais point de coordonnées fébriles du monde. J'existais en triple : j'occupais de la place ⁴¹. »

La dépersonnalisation à laquelle se réfère Fanon ici n'a rien d'un rêve, ni de l'engluement presque sensuel propre à la conscience perceptive dans un chatoiement de couleurs où les figures ne seraient pas encore stabilisées, où les horizons seraient encore ouverts. La dépersonnalisation est plutôt ce que Merleau-Ponty aborde lorsqu'il parle des hallucinés, des schizophrènes, et qui correspond étroitement à ce que Fanon dit de l'expérience de l'humiliation raciale. Ainsi, la révocation de la pertinence théorique du schéma corporel par Fanon n'est pas tout à fait justifiée, si ce n'est effectivement que Merleau-Ponty parle de malade alors que les gens de couleur n'ont de symptôme que leur couleur de peau « pathologisée » : « La dépersonnalisation et

■ 37. F. Fanon, *op. cit.*, p. 91.

■ 38. *Ibid.*, p. 90.

■ 39. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 91-105.

■ 40. F. Fanon, *op. cit.*, p. 91.

■ 41. *Ibid.*, p. 90. Nous soulignons.

le trouble du schéma corporel se traduisent immédiatement par un fantasme extérieur, parce que c'est pour nous une seule chose de percevoir notre corps et de percevoir notre situation dans un monde physique et humain, parce que notre corps n'est que cette situation même en tant qu'elle est réalisée et effective⁴². »

Fanon adhérerait à cette explicitation du phénomène pathologique (la dépersonnalisation par le « fantasme extérieur »), à ceci près effectivement que ce qui pathologise est précisément le racisme. Ainsi, on peut relire la plupart des expériences négatives avancées par Fanon dans ses ouvrages à partir des cas pathologiques proposés par Merleau-Ponty à condition de les saisir dans le cadre d'une sociogenèse raciale et, réciproquement, la démarche phénoménologique s'éclaircit et s'épaissit en retour de cette dimension. Ainsi, l'épisode du membre manquant ou fantôme pourra être relu à profit et réinséré dans un discours sur la race à partir

La dépersonnalisation correspond à une expérience d'humiliation raciale

de l'imaginaire raciste évoqué par Fanon et dont il dit qu'il est peuplé de rêve de castration des Noirs⁴³. De même, les passages de Merleau-Ponty sur l'aphasie ou ceux sur l'aphonie peuvent être relus conjointement avec les passages de Fanon sur les stéréotypies verbales ou le chapitre sur le Noir et le langage.

Dans ce dernier cas, Merleau-Ponty rappelle que ce que le malade a perdu dans les aphasies, « ce n'est pas un certain stock de mots, [mais] une certaine manière d'en user⁴⁴ ». Contre l'approche intellectualiste qui considère que le langage consiste simplement en une subsumption catégoriale, c'est-à-dire en un appariement pertinent entre des « individus » et des catégories abstraites, et contre l'approche empiriste qui comprend le langage sous l'ordre de la causalité mécanique à travers les excitations sensorielles provoquées par un objet ou une image, Merleau-Ponty rappelle l'épaisseur propre aux mots et l'affectivité propre au langage, entendu non pas comme reflet d'une intériorité, mais comme sens effectif. Qu'est-ce que cela signifie que le mot *est* sens chez un Fanon qui tend à restituer la manière dont les Noirs aliénés s'engluent dans la langue française pour produire des actes de langage qui se terminent en accentuation « manquée » ? La valeur de l'accent est analysée dans le chapitre « Le Noir et le langage », sous le prisme de l'attitude phobique qu'il suscite chez celui qui a peur de trahir ses origines martiniquaises en « mangeant » les « r » et qui finit, par excès de précaution, par manger les « r » après avoir mis toutes ses forces dans le premier « r » de son interjection : « Garrrrçon ! un vè de biè⁴⁵. » Fanon avait commencé son chapitre en précisant que l'analyse du langage était utile pour comprendre « la dimension pour autrui de l'homme de couleur ». C'est bien ce dont témoigne cet épisode du garçon de café qui ressemble

■ 42. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 391-392.

■ 43. F. Fanon, *op. cit.*, p. 132-133.

■ 44. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 204.

■ 45. F. Fanon, *op. cit.*, p. 16.

à celui de Sartre pour désigner une attitude inauthentique. Parler, chez Fanon, n'a donc rien d'un simple assemblage mécanique de mots. Celui qui prend son corps de manière inauthentique, c'est-à-dire comme une machine de guerre contre soi-même, finit par produire de risibles claudications phonétiques. Ainsi, l'affect dont se chargent les mots n'est pas expression d'une pure intériorité, et encore moins lorsque ces derniers servent une vision inauthentique de soi ; il correspond plutôt à une modification de mon rapport aux autres et au monde, comme le disait Merleau-Ponty. C'est la raison pour laquelle le sens de la colère, par exemple, correspondait pour lui à une fonction vitale, c'est-à-dire à une attitude qui est à la fois posture dans le monde et signification de cette attitude au monde. Mais Fanon éclaire en retour ces assertions phénoménologiques en les passant au crible de la « double conscience », à savoir de l'éclatement de la personnalité induit par le fait de se voir à travers les yeux d'un autre qui impose son propre régime de visibilité.

**L'affect dont
se chargent
les mots n'est
pas expression
d'une pure
intériorité**

La démarche fanonienne ne relève pas, par conséquent, d'une phénoménologie rigoureuse si l'on entend par là simplement un champ épistémologique qui a cherché à s'imposer au sein de la tradition philosophique comme une nouvelle manière de « voir », de percevoir notre être au monde en redéfinissant tous les fondements épistémiques sur lesquels celle-ci se fonde. Elle en déplace au contraire les présupposés et leur donne une nouvelle épaisseur en les intégrant dans le « schéma épidermique de la race » sans se préoccuper de donner un fondement épistémologique indubitable à ses concepts. Ceux-ci sont réflexifs dans la mesure même où ils sont praxiques, où ils permettent de saisir ce qu'il y a dans la pensée d'indissociablement lié au corps et à notre positionnement dans le monde. Par ailleurs, s'il est vrai que le texte de Fanon se nourrit effectivement de la phénoménologie, de façon sporadique et sans qu'une ligne claire et continue d'emprunts textuels puisse être définie, la lecture de la phénoménologie, notamment celle de Merleau-Ponty, s'enrichit en retour des analyses fanoniennes, au gré de lectures croisées qui fonctionneraient comme un jeu de miroirs dans lequel leurs ouvrages respectifs gagneraient en épaisseur existentielle. ■

Hourya Bentouhami

Maître de conférences en philosophie sociale et politique
à l'université Toulouse Le-Mirail