

Corps propres, corps opprimés

DELPHINE T. RAYMOND, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Ce texte s'engage d'abord dans la philosophie existentialiste sartrienne. Plus précisément, nous orienterons l'analyse tant sur la liberté, concept philosophique existentialiste à partir duquel émerge *ou non* la transcendance de l'être humain, que sur le corps *vécu*. Or, notre liberté peut nous être arrachée, entraînant conséquemment une situation d'oppression. Toutefois, en tant qu'homme blanc privilégié, Sartre n'expérimentera *jamais* l'oppression : c'est pourquoi il néglige complètement cet angle d'analyse dans sa description phénoménologique de l'expérience vécue. En réalité, il théorise, depuis sa corporalité, une liberté d'homme blanc *exclusivement*, ce que Simone de Beauvoir et Frantz Fanon critiquent sévèrement. Expérimentant une situation d'oppression concrète, iels développent chacun·e une philosophie permettant d'envisager la transcendance et une reprise de pouvoir sur sa subjectivité, et ce, *même* pour un corps opprimé. En objection à Sartre, nous approfondirons la notion d'intersubjectivité chez Beauvoir et la notion de résistance de Fanon afin de résoudre les conclusions trop radicales sur la liberté de Sartre.

Introduction

Beaucoup de penseur·euse·s de l'existentialisme critiquent Jean-Paul Sartre pour n'avoir pas assez utilisé la corporalité dans sa philosophie et dans *L'Être et le Néant*. Au contraire, le corps semble réellement présent lorsqu'il développe son ontologie phénoménologique. Cependant, il le fait à partir de sa propre expérience vécue, c'est-à-dire celle d'un homme blanc privilégié dans la société. Son existence, justement du fait qu'il

soit un homme blanc, est automatiquement justifiée : parce que l'homme blanc représente «supposément» l'Humanité entière de même que l'Universel, son expérience vécue est *de facto* valide, c'est-à-dire considérée d'emblée valable et indiscutable. Or, plusieurs théories féministes et décoloniales nous poussent, depuis quelques années, à questionner ce présupposé d'«universalité» associé au sujet masculin. En effet, même si les multiples sujets dans le monde ne sont assurément pas dans tous les cas «masculins», le Sujet est tout de même posé ainsi, ce qui a pour effet d'effacer les *autres* sujets existants. Il en va de même pour la blancheur, qui est posée comme *par défaut*, bien qu'elle ne soit pas la «norme» pour tous·tes. Ainsi, en posant *sa* propre corporalité contingente, non pas neutre et universelle comme elle peut le sembler, comme point d'ancrage pour expliquer *toutes* les expériences vécues, Sartre exclut dans sa description phénoménologique un nombre important de données et de réalités. Notre manière d'expérimenter le monde à partir d'une certaine configuration corporelle¹, c'est-à-dire notre point de vue situé ou de notre situation, et la liberté qui y est reliée ne sont pas aussi absolues et aussi radicales qu'il le prétend. En effet, Sartre ne désirait fort probablement pas exclure des existences humaines de sa philosophie, il voulait plutôt unifier et expliquer pour de bon l'expérience vécue et la réalité humaine au moyen du corps propre. Le corps propre², c'est-à-dire le corps *vécu*, est un nœud de significations vivantes, complet et complexe qui doit être considéré sous toutes ses dimensions à la fois, car l'être humain n'est simplement *pas* réductible à ses parties : il doit être pris tout entier et unifié pour rendre justice à l'existence. Or, le geste de Sartre de poser son corps propre, dans une société patriarcale où son corps masculin et blanc est considéré comme la Norme, comme fondement, sans prendre conscience des biais et des angles morts que cela implique, l'a entraîné à conclure une thèse philosophique trop radicale et insoutenable pour toutes les personnes qui ne sont pas des hommes blancs.

Par conséquent, Simone de Beauvoir et Frantz Fanon, entre autres, critiquent sa thèse et sa philosophie de liberté *radicale* et

pensent plutôt l'expérience du corps dans une situation d'oppression *concrète* pour déconstruire la position du premier Sartre³. Pour ce faire, Beauvoir analyse la situation de la femme blanche, et Frantz Fanon celle de l'homme noir. Après leur critique communément adressée à Sartre sur la notion de liberté absolue qu'il développe dans *L'Être et le Néant*, iels réfléchissent à la possibilité d'une liberté et d'une vraie vie authentique à travers la situation de corps divers et multiples : Beauvoir mise notamment sur l'intersubjectivité et la transcendance de *tous* les humains de manière égale à travers l'éducation non-genrée ; Fanon s'appuie sur les concepts de la résistance et de l'avenir pour permettre au peuple noir de se réapproprier tant sa dignité humaine que le statut de sujet qui lui est dû, et ce, vers une *réelle* libération et une subjectivité authentique, impossible à accomplir à la seule lecture de Sartre.

1. Corps propres : Jean-Paul Sartre

Tout d'abord, Jean-Paul Sartre insiste fortement sur la corporalité dans sa philosophie, contrairement à ce que certains philosophe·esse·s peuvent penser⁴. Puisqu'il s'aventure, avec son œuvre *L'Être et le Néant*, dans une description phénoménologique de l'être, le danger de se perdre dans des chimères métaphysiques pour expliquer ce phénomène est, certes, considérable. Toutefois, Sartre réussit à unifier l'être et la conscience au moyen de l'existence concrète et située, c'est-à-dire insérée *dans* le monde au moyen d'un corps physique : « comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, [à savoir avant d'exister, en tant qu'humain·e, en ce monde], mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence⁵ ». L'importance pour Sartre de lier de manière inextricable la conscience et la corporalité lui permet de situer sa thèse philosophique dans une temporalité et une matérialité tangibles. Sans une insertion matérielle et concrète à l'intérieur du monde, toute philosophie tentant de rendre compte de la conscience est, pour lui, impossible. Ainsi, la corporalité est *essentielle* et elle constitue le point d'ancrage de sa philosophie, comme le confirme ce passage qui refuse toute hiérarchie entre

la conscience et l'existence concrète, mais qui plutôt les unit de manière indivisible :

[II] n'y a *pas plus d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* l'affection « plaisir », comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être *indivisible, indissoluble*⁶ – non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. [...] Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être [humain] elle crée et soutient son essence⁷.

En plus de l'importance capitale de la corporalité comme point de départ pour la philosophie de Sartre, il est fondamental pour lui de trouver une analyse qui ne scinde pas la conscience en deux : il se dissocie donc de certains philosophes ayant auparavant opéré cette division, notamment Kant et Husserl. Pour Sartre, nous sommes d'emblée tout entier·ère·s et unifié·e·s dans l'existence et, s'il y a deux manières de concevoir cette dernière, elles sont deux *modalités* d'une même chose plutôt que deux substances distinctes. Pour le dire autrement, il n'y a pas, dans la philosophie de Sartre, d'ego transcendantal, concept qui référerait à une conscience *dédoublée*, c'est-à-dire à un « je » qui se détache de soi pour se regarder, ou à une conscience réfléchissante qui observe une conscience réfléchie, et ce, au sein de soi-même. Refusant catégoriquement ce concept d'ego transcendantal, qui mène d'ailleurs inévitablement à un problème de dédoublement de la conscience à l'infini impossible à résoudre⁸, Sartre conçoit plutôt ce « je », en deux modalités, à savoir l'en-soi et le pour-soi, qui font partie d'un même tout : l'être, l'existence concrète, la réalité humaine. L'en-soi peut être compris comme la modalité de l'être en tant qu'être *plein* : cette modalité désigne le monde des choses physiques, de l'immanence, comme la pleine positivité de notre corps inséré et situé dans le monde. Notre corps, pareillement à la roche ou à la chaise, est plein, entier et matériel. Or, ce qui nous distingue de la roche ou de la chaise, c'est que nous

n'avons pas, en tant qu'humain·e, de fonction *prédéterminée* et c'est le pour-soi qui actualise cette modalité. Contrairement à l'en-soi, le pour-soi est pure négativité. Nous ne sommes d'abord *rien*, pour *ensuite* nous permettre de nous créer de manière in(dé)finie⁹ dans nos actions : le pour-soi fait jaillir la transcendance. Si nous avons un but prédéterminé ou une voie *déjà* tracée à suivre en cette vie, nous n'aurions conséquemment aucune liberté d'action et notre existence s'inscrirait dans un déterminisme. Cependant, le pour-soi, puisqu'il est un néant, nous oblige indéfiniment et de manière radicale à agir afin de nous définir. Pour le dire autrement, nous sommes *condamnés* à la liberté : « [l'homme], tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. [...] Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. [...] [L]'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. [...] C'est aussi ce qu'on appelle subjectivité¹⁰ ».

Ainsi, la subjectivité est le point de départ pour Sartre. Il faut impérativement prendre notre insertion de sujet *dans* le monde pour réfléchir et comprendre le reste du monde. Par conséquent, un point de vue omniscient ou détaché du monde concret comme le cogito de Descartes, compris comme une substance pensante pouvant être disjointe du corps, est rejeté en tous points par Sartre. En réalité, ce n'est *que* par la subjectivité, par le corps vécu, qu'il y a possibilité pour Sartre d'entamer son ontologie phénoménologique : c'est depuis ce « je » qu'il faut penser les phénomènes du monde concret, se dévoilant *directement* à lui. Qui plus est, Sartre utilise à plusieurs reprises, dans sa philosophie, le sentiment de *nausée* pour parler de la contingence de l'existence à assumer. L'utilisation du mot « nausée » n'est pas naïve dans son existentialisme. En effet, ce sentiment, devant la contingence du monde, implique *tout* le corps : la nausée est une expérience très corporelle de révolusion, d'un vif haut-le-cœur contractant tous les muscles du corps. Un ego transcendantal ne peut expérimenter la nausée puisqu'il n'est pas incarné : il faut définitivement être inséré·e *dans* le monde pour vivre la nausée face à l'existence, articule Sartre.

La corporalité est donc très importante chez Sartre. Toutefois, il ne prend pas n'importe quelle corporalité comme point de départ, il prend *la sienne propre* pour développer son ouvrage *L'Être et le Néant*. Cependant, son expérience vécue est celle d'un homme blanc privilégié dans la société, ce qui fait que les conclusions de son œuvre sont trop radicales. Pour Sartre, la liberté est la vérité profonde de la réalité humaine et il conclut que la liberté est la *seule* condition de possibilité pour les actions. Autrement dit, «L'homme¹¹ ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est¹² pas¹³». La liberté est absolument radicale dans l'existentialisme de Jean-Paul Sartre : on est libre ou on n'est pas, c'est-à-dire on n'existe pas. En effet, nous *sommes* liberté¹⁴ de «se fai[re] manque d'être afin qu'il y ait de l'être¹⁵». La liberté jaillit de l'intérieur de notre être, et ce, par l'expérience du néant, de notre pour-soi. En étant un néant, un manque d'être, la conscience doit s'orienter toujours indéfiniment *vers* une activité, permettant la transcendance et, de surcroît, la liberté. Qui plus est, l'être n'est jamais complètement achevé, mais il est toujours *dévoilé* à travers l'orientation de la conscience : «[ce] n'est pas en vain que l'homme néantise l'être : grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type originel d'attachement à l'être qui n'est pas la relation : vouloir être, mais bien : vouloir dévoiler l'être. Or il n'y a pas ici échec, mais au contraire succès : cette fin que l'homme se propose en se faisant manque d'être, elle se réalise en effet par lui¹⁶». Ce dévoilement de l'être constitue donc le mouvement perpétuel de la transcendance, renouvelant à chaque fois notre liberté.

Cependant, s'il advient une situation où la liberté est brimée *de l'extérieur*, nous ne pouvons pas exercer notre transcendance fondamentale¹⁷ et donc nous ne sommes pas réellement un pour-soi, propre de la réalité humaine. Or, qu'en est-il des personnes vivant réellement une situation d'oppression, où leur liberté a été délibérément retirée, réduite à *néant*? Ces personnes sont-elles moins humaines? Sartre répondrait que l'adversité de la situation dans laquelle nous nous retrouvons n'est pas un «obstacle» à la transcendance, car par son caractère fondamental et intrinsèque

à l'être, la liberté permet à la personne dans une situation d'adversité de ne *pas* choisir sa facticité et de transcender vers une néantisation pour dévoiler l'être. Ce concept de néantisation procède selon la *Gelstat théorie* ou théorie de la forme, c'est-à-dire selon la structure « figure-fond ». Il s'agit de repousser quelque chose au statut de « fond » pour faire ressortir la « figure » souhaitée. Le célèbre exemple de Pierre dans le café articule très clairement ce procédé :

Il faut observer que, dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond. Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître¹⁸.

Ce passage corrobore que pour dévoiler l'être comme une figure qui jaillit, il doit y avoir un refoulement, un manque d'être, un pour-soi qui repousse l'être au statut de fond avant de le dévoiler pleinement par la transcendance. Somme toute, cette liberté radicale se fonde dans un existentialisme très personnel, au sens où Sartre la théorise de sa manière subjective : c'est une liberté d'homme blanc, ce que Simone de Beauvoir et Frantz Fanon critiquent sévèrement.

2. *Corps opprimés*

2.1 *Simone de Beauvoir*

Pour comprendre la critique que Simone de Beauvoir adresse à Sartre, il faut voir comment s'articule sa manière de penser la situation et la liberté. Contrairement au premier Jean-Paul Sartre, qui est uniquement orienté sur l'homme seul et la subjectivité pure¹⁹, Simone de Beauvoir met l'accent sur la compréhension du monde à partir de l'*intersubjectivité*. Effectivement, comme nous n'existons pas dans un solipsisme, mais plutôt concrètement *avec* les autres, son point de départ est cette intersubjectivité. Beauvoir explique que nous vivons en tant qu'ambiguïté, c'est-à-dire en tension permanente entre l'immanence et la transcendance. Nous sommes incarné·e·s comme objets dans le monde, mais cette corporalité

ne nous définit pas pour de bon, puisqu'à l'intérieur de cet être incarné, nous sommes un néant, un pour-soi dévoilant de manière in(dé)finie notre propre existence par la transcendance de nos projets et de nos actions dans le monde. À partir de cette ambiguïté, nous nous définissons par notre rapport avec autrui. Autrui est et *doit être*, pour moi, cette possibilité de continuation in(dé)finie de mes projets : autrui me permet de me transcender, c'est pourquoi il doit impérativement être considéré dans l'équation. Pour ce faire, il est patent qu'il s'établit une relation de liberté à liberté entre autrui et moi²⁰ : je dois être une liberté pour lancer un projet dans le monde, autant que l'autre doit être libre de reprendre ou non, de manière in(dé)finie, mon projet. Autrui est essentiel à ma vie authentique, et ce, dans un rapport de *libertés*²¹. J'ai le pouvoir de figer autrui en objet, c'est-à-dire de l'enfermer dans son immanence en ne considérant que son enveloppe corporelle et en lui refusant toute possibilité de transcendance, ou de le considérer comme une liberté égale à moi-même, et autrui possède sur moi le même pouvoir. Pour Beauvoir, cette fixation en objet constitue une *dégradation* de l'être, car cet être perd un pan primordial de sa totalité et de son humanité : le pour-soi. Comme il a été expliqué plus haut, l'existence humaine relève de la tension entre l'en-soi et le pour-soi, mais ces deux modalités sont *intrinsèques* à notre humanité. Par conséquent, si le pour-soi, modalité permettant d'accomplir la transcendance, se voit dérobé d'une personne, cette dernière ne se retrouve qu'en présence de son en-soi, de son immanence :

[Tout] sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance ; il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ; il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert. Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence en « en soi », de la liberté en facticité ; cette chute est une faute morale si elle est consentie par le sujet ; si elle lui est infligée, elle prend la figure d'une frustration et d'une oppression ; elle est dans les deux cas un mal absolu²².

C'est ici que s'esquisse le danger où peut naître un des plus grands maux, selon Beauvoir : l'*oppression*. Dans un rapport de sujet à objet, la liberté d'un nombre de personnes peut être considérablement, voire totalement réduite, ne laissant que la facticité et la corporalité de la personne. Bien que ces personnes se voient amputées *contre leur gré* d'une partie de leur humanité, cela n'enlèvera jamais complètement ni l'humanité ni la totalité de ces personnes²³. Ainsi, Simone de Beauvoir refuse la liberté absolue et la lecture trop radicale de Sartre par son introduction du concept d'oppression : l'oppression, quoique réduisant ou dérochant la liberté d'une personne, n'empêche pas un être humain d'exister ou d'*être* pour autant. Selon elle, la liberté est plutôt une question *de degré* qu'une question *d'absolu*.

Au contraire, pour Sartre, il n'y a que la réalité devant nos yeux. Puisqu'il vit une situation de facto privilégiée, étant un homme blanc, il ne peut ni déceler ni expérimenter l'oppression dont Simone de Beauvoir fait mention. Celle-ci est donc invisible à ses yeux, c'est pourquoi il en déduit et conclut sa liberté radicale, où la réponse à cette liberté est soit «oui» soit «non». Simone de Beauvoir, pour sa part, expérimente le monde autrement : elle existe en tant que *femme* blanche. Elle se découvre *Autre*, c'est-à-dire femme, dans un monde fait par et pour des hommes. Elle réalise que la moitié de l'humanité est brimée de sa fondamentale liberté ; le rapport intersubjectif se présente de sujet (Homme²⁴) à objet (femme). Par cette fixation en objet que la femme subit dans la société patriarcale actuelle, elle fait l'apprentissage de sa situation oppressive. Autrement dit, par cette socialisation différente selon le sexe, l'homme apprend à transcender, dévoiler son être et unifier son expérience dans le monde²⁵, alors que tout le contraire se produit chez la femme. On lui apprend à *se faire* objet dans le monde, on lui impose cette facticité, cette transcendance entravée parce que son «destin»²⁶ le veut ainsi. La femme se voit imposer un apprentissage à la passivité et à la pure répétition, ce qui lui empêche d'actualiser sa transcendance :

[Quotidiennement], la cuisine lui enseigne aussi patience et passivité ; c'est une alchimie ; il faut obéir au feu, à l'eau,

«attendre que le sucre fonde», que la pâte lève et aussi que le linge sèche, que les fruits mûrissent. Les travaux du ménage se rapprochent d'une activité technique; mais ils sont trop rudimentaires, trop monotones pour convaincre la femme des lois de la causalité mécanique. [...] Il est facile de comprendre pourquoi elle est routinière; le temps n'a pas pour elle une dimension de nouveauté, ce n'est pas un jaillissement créateur; parce qu'elle est vouée à la répétition, elle ne voit dans l'avenir qu'un duplicata du passé²⁷.

La situation oppressive est donc beaucoup plus complexe qu'un «simple obstacle» où l'on a «toujours» la liberté de ne pas choisir notre facticité, comme dirait Sartre. Ici, Simone de Beauvoir révèle la situation internalisée, visqueuse et vicieuse de l'oppression qui est tentaculaire dans la société et qui ne peut être sauvée par la liberté absolue de Sartre. Ayant été socialisé comme homme blanc, validé et guidé sans entraves vers la transcendance et la liberté «absolue», Sartre ne voit ni ne peut traiter de cette oppression avec ses conclusions. C'est pourquoi Beauvoir propose son analyse existentialiste pour une libération de la femme. D'abord, comme l'analyse la philosophe, il s'agit ici de l'apprentissage d'une situation et l'apprentissage peut toujours *être* autrement, dépendamment du contexte. Effectivement, elle appelle à ce qu'il en soit autrement, c'est-à-dire que l'apprentissage devienne le même pour les garçons et les filles²⁸: un apprentissage à la transcendance, la liberté et la continuation in(dé)finie de projets en rapport avec autrui. Autrement dit, un apprentissage du rapport de liberté à liberté pour vivre authentiquement en collectivité. Or, cette solution ne peut pas être réalisée par une personne seule, car l'intersubjectivité est cruciale à la réussite du projet de libération, ce que Sartre ne considère pas.

2.2 Frantz Fanon

Beauvoir n'est pas la seule à critiquer l'existentialisme radical de Sartre: Frantz Fanon refuse aussi plusieurs de ses conclusions. Effectivement, puisque Sartre analyse à partir de sa propre corporalité d'homme blanc, il arrive à cette liberté fondamentale

radicale, comme mentionné plus haut, mais il oriente aussi son ontologie phénoménologique sur le présent, sur l'actuel, sur une perspective de l'intérieur. Le présent est sa principale préoccupation puisque son propre passé n'est pas une entrave à sa transcendance actuelle. Or, pour l'expérience vécue d'une personne noire, il en est tout autrement. Comme Fanon le mentionne : « Jean-Paul Sartre a oublié que le [n]²⁹ souffre dans son corps autrement que le Blanc³⁰ ». Certes, chez le noir³¹, il y a tout un fardeau historique (aussi appelé par lui « schéma épidermique racial »³²), qui pèse déjà lourd sur son existence en s'incarnant dans le monde. Ce fardeau historique oppressant le fige, l'emprisonne dans sa corporalité de noir : le noir arrive dans le monde déjà tout plein. Il est donc impossible pour lui, étant figé par autrui, d'être le pour-soi qu'il *est* fondamentalement. Fanon adresse à Sartre la critique de sa liberté radicale par le fait que ce n'est pas tout le monde qui a le luxe de s'orienter uniquement sur le présent, sur l'actuel. « Au début de l'histoire que les autres [lui] ont faite³³ », le noir s'incarne dans un monde qui, depuis des siècles, l'opprime et, simplement par la configuration de sa corporalité³⁴, il en porte le fardeau, il est puni. Même si le noir voulait « ne pas choisir sa facticité » et choisir sa liberté fondamentale pour transcender, il est, à chaque instant, réorienté violemment par autrui à son schéma épidermique racial. Autrement dit, même s'il voulait adopter une perspective « de l'intérieur » comme le propose Jean-Paul Sartre, il est toujours refixé par autrui dans son extériorité, ce qui le dépossède de toute intériorité. Il est noir, mais plus encore, il n'est *que* noir : il est posé par autrui comme *non-blanc*, comme *Autre*. Il n'y a donc aucune possibilité pour lui, dans *ce*³⁵ présent, d'être le pour-soi qu'il *est* réellement, car il est néantisé par le Blanc : « le noir n'est pas un homme. Il y a une zone de *non-être*³⁶ [qui lui est violemment imposée]³⁷ ».

Cependant, Fanon refuse la liberté radicale de Sartre, de même que sa vision de l'homme seul, mais Fanon s'oppose *surtout* à l'orientation philosophique de ce dernier, qui ne prend en compte que le présent. Fanon entreprend de résoudre ces lacunes chez Sartre en proposant une analyse phénoménologique et existentialiste pour

penser la libération de la situation d'oppression du noir. Tout d'abord, il affirme que « l'âme noire est une construction du Blanc³⁸ ». De la même manière que Simone de Beauvoir, Fanon dévoile cette construction sociale, imprégnée et internalisée dans l'imaginaire collectif, de l'âme noire et, tout comme chaque construction sociale, elle pourrait être construite *autrement*. Effectivement, Fanon appelle d'abord à la déconstruction de cette violence, créée de toute pièce par les Blanc·he·s, faite sur les personnes noires. Toutefois, cette tâche n'est pas chose facile, car même pour le·a noir·e, exister et participer dans le monde en tant que colonisé·e équivaut à participer à sa propre colonisation et à sa propre oppression³⁹. C'est pourquoi le travail de Fanon est de partir du présent pour *construire l'avenir*⁴⁰ des noir·e·s. Il est vrai que l'on ne peut pas changer le passé, cette construction sociale de l'âme noire a bel et bien traversé les siècles pour envenimer le présent des personnes noires. Or, il est possible de construire l'avenir autrement. Pour Fanon, une des manières de construire un avenir optimiste pour les personnes noires est de passer par la *résistance*. Assumer et reprendre le contrôle de cette position, d'abord imposée, d'*Autre* pour se développer une identité propre et collective. Se développer un imaginaire collectif qui reprend ses origines non comme une honte, mais comme un moyen pour se (re)donner une identité valable *dans* le monde, une place digne d'un être humain. Par la résistance des personnes noires, il y a une célébration de la différence qui permet de voir autrement le rapport du présent vers le futur : de cette manière, le futur est plus optimiste et libérateur. C'est avec le temps que l'imaginaire social et collectif pourra s'élargir et faire tomber les présupposés construits pour envisager positivement la différence de l'expérience vécue des noir·e·s.

Conclusion

Somme toute, ce que Beauvoir et Fanon critiquent chez Sartre, ce sont ses conclusions radicales admises par son analyse phénoménologique et existentialiste de sa propre corporalité d'homme blanc privilégié. Par ailleurs, iels critiquent aussi sa vision

solipsiste et individualiste de l'homme seul pouvant se libérer par et pour lui-même en tant que liberté fondamentale et absolue. Qui plus est, la temporalité de Jean-Paul Sartre est aussi fortement critiquée, surtout chez Fanon. Beauvoir et Fanon concluent d'abord que l'on existe *toujours* en rapport avec autrui, et qu'une personne seule n'a pas le pouvoir de se libérer elle-même de l'oppression qu'elle subit puisque cette situation d'oppression n'est pas juste exercée sur son corps isolé, mais plutôt sur un grand nombre d'autres personnes. Étant des êtres sociaux et intersubjectifs, nous nous devons d'envisager la vie authentique *ensemble* et, pour ce faire, il faudra faire appel à l'amour et la compassion : « il demeure que l'amour vrai, réel [...] requiert la mobilisation d'instances psychiques fondamentalement libérées des conflits inconscients⁴¹ ». Iels en appellent à une *déconstruction* des présupposés violents de la société pour mieux rebâtir l'avenir : un avenir sans oppression pour envisager la vie authentique. En effet, il est vrai que l'oppression n'est bénéfique pour aucun des deux partis. Figeant l'autre en objet, le sujet ne peut bénéficier de la reprise in(dé)finie d'autrui sur ses propres projets et, de ce fait, perd un grand pan de sa propre possibilité de transcendance. La vie authentique est possible de manière *collective*, où un imaginaire collectif inclusif, différent de celui qui est en place présentement, est partagé et où tous·tes ensemble se (re)prennent en tant que liberté.

-
1. Selon notre configuration corporelle, le sexe, le genre, la race, la classe, etc. vont influencer notre manière d'expérimenter le monde.
 2. Cette notion de corps propre est développée dans la philosophie de Merleau-Ponty, plus précisément dans sa *Phénoménologie de la perception* (1945).
 3. C'est-à-dire le Sartre d'avant 1945, celui qui se concentre uniquement sur l'homme individuel, et celui qui écrit *L'Être et le Néant*. Tout le présent travail porte sur le premier Jean-Paul Sartre.
 4. Pour Merleau-Ponty notamment, la phénoménologie n'est *pas* une introspection. Or, Jean-Paul Sartre commence avec son expérience vécue pour *ensuite* expliquer ontologiquement l'être. Merleau-Ponty critiquera sa pensée pour cette raison : selon lui, il n'est pas question

- de partir du concret (le corps propre) pour remonter à la « réelle source » (la conscience comme en-soi et pour-soi). Selon Merleau-Ponty, le corps est *tout* sauf un manque d'être ; c'est la source et l'unité absolue de notre prise sur le monde. « Si la philosophie de Sartre reste une philosophie du cogito au sein de la *praxis*, celle de Merleau-Ponty – en tant qu'elle part de l'expérience perceptive – ne peut que refuser le dualisme de l'« en soi » et du « pour soi » », Myriam Revault d'Allones, « III. Le débat avec Sartre », dans : M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty : La Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001, p. 69-94.
5. Jean-Paul Sartre, *l'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, Tel, 1943, p. 23.
 6. Je souligne.
 7. *Ibid.*
 8. En effet, si le « je » se détache de soi pour s'observer, comment expliquer l'origine de ce « je » regardant le « je » regardé, sans lui aussi le regarder pour le comprendre ? Le « je » qui regarde a besoin d'être regardé à son tour pour pleinement *se* comprendre, mais cela entraîne un dédoublement infini du « je ».
 9. Le mot « in(dé)fini » inclut d'abord l'actualisation *infinie* de notre transcendance au cours de notre vie : nous existons parce que nous nous transcendons, et ce, de manière perpétuelle jusqu'à notre mort, car autrement nous ne *sommes* pas. Qui plus est, cette transcendance est *indéfinie*, car chaque projet ou action n'est jamais déterminé d'avance, c'est ce qui définit notre radicale liberté de se recréer à chaque instant. Le terme « in(dé)fini » porte, au long du texte, ces deux références.
 10. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2017, p. 29-30.
 11. Cette mise en italique a été ajoutée pour mettre l'accent sur l'importance du mot « homme », et donc l'exclusion, la mise en suspension du mot « femme ».
 12. Cette mise en italique a été ajoutée pour faire ressortir la radicalité de la notion de liberté chez Jean-Paul Sartre.
 13. Jean-Paul Sartre, *l'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 587.
 14. Effectivement, pour Jean-Paul Sartre, notre existence *est* liberté et nous sommes *entièrement* liberté, d'où le fait que si l'on n'est pas libre, on n'est pas.
 15. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, Folio essais, 2003, p. 16.

16. *Ibid.*, p. 17.
17. La transcendance fondamentale constitue le caractère essentiel et déterminant de l'existence : l'activité de toujours se créer et d'actualiser notre liberté à laquelle nous sommes radicalement condamné·e·s.
18. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 49.
19. Qui est certes son point de vue situé : il est un homme et il est blanc, telle est la manière dont il s'insère dans le monde. Or, Simone de Beauvoir critique le fait qu'il soit resté avec son *seul* point de vue situé sans élargir son champ de réflexion.
20. Le rapport peut aussi être défini comme un rapport de sujet à sujet.
21. Si, par définition, je possède une liberté fondamentale, il doit en être de même pour autrui puisqu'autrui est autant humain que moi.
22. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, I : les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986, p. 33.
23. Contrairement à la radicale vision de Sartre, la personne ne cessera ni d'être ni ne sera à blâmer de vivre cette situation.
24. L'Homme est écrit avec une majuscule puisque Beauvoir remarque qu'il est le *seul* sujet : il est le positif *et* le neutre, posant ainsi la femme comme le négatif, comme l'*Autre* (Cf. *Ibid.*, p. 16).
25. Cet apprentissage est précisément celui que Jean-Paul Sartre a reçu, étant un homme blanc, c'est notamment pourquoi il en arrive aux conclusions expliquées plus haut.
26. Le mot « destin » ici est mis entre guillemets pour montrer la nécessité locale de cette fin. Le destin de la femme est tel qu'il est puisqu'on la socialise vers cette fin précise, c'est-à-dire qu'on l'enferme dans sa corporalité biologique. Or, si l'apprentissage était autrement donné pour elle, la fin serait différente et pourrait être libératrice au lieu d'être violente et oppressive. C'est pourquoi *ce* « destin » est nécessaire, mais seulement selon *ce* point de vue.
27. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, II : l'expérience vécue*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986, p. 479-480.
28. Ici, la proposition n'inclut que la binarité homme/femme puisque Simone de Beauvoir l'a décrit ainsi, mais évidemment l'apprentissage se voudrait le même pour chaque être humain, et ce, peu importe son sexe ou son identité de genre. Chaque humain mérite d'être considéré comme une liberté et un pour soi.
29. Dans cette citation précise, Fanon utilise le mot en N pour référer aux personnes noires. Puisque le terme « noir » n'est pas assez puissant pour exprimer toute la violence impliquée dans ce terme

- déshumanisant envers les personnes noires, il utilise le mot en N pour mettre en lumière cette souffrance et cette oppression qui leur sont infligées. Or, étant une personne blanche qui ne pourra *jamais* expérimenter ou comprendre concrètement cette oppression, j'ai préféré ne pas explicitement placer ce mot dans mon texte. Il est tout à fait légitime pour Fanon de l'utiliser puisqu'il a vécu cette violence et utilise le terme afin d'ébranler les consciences à concevoir et cesser cette déshumanisation inouïe ; et bien que je rapporte « simplement » ces propos dans cette citation, les mots ne sont pas neutres et il ne me paraît pas légitime que je rapporte ses termes à travers ma blancheur.
30. Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1952, p. 114.
 31. L'appellation « le noir » est utilisé puisque Fanon parle de sa propre expérience vécue, c'est-à-dire celle d'un homme noir.
 32. *Ibid.*, p. 92.
 33. *Ibid.*, p. 99.
 34. C'est-à-dire la couleur de sa peau.
 35. Comme chez Beauvoir, le présent est tel qu'il est *pour l'instant*, mais peut toujours être autrement, c'est pourquoi il s'agit de ce présent actuel, mais qui appelle à un profond changement.
 36. La mise en italique est ajoutée ici pour mettre l'accent sur le fait que l'historicité du noir, de même qu'autrui, le dépossède d'une véritable existence humaine : le noir est figé en objet, et l'objet n'*est pas* (un être humain).
 37. Franz Fanon, *op. cit.*, p. 8.
 38. *Ibid.*, p. 13.
 39. Puisque simplement exister encourage le monde dans lequel iel est déjà opprimé.
 40. *Ibid.*, p. 12.
 41. *Ibid.*, p. 35.