

## **Achille Mbembe : une pensée de la postcolonie**

Delphine Abadie & Ulrich Metende

**Résumé :** Le texte introduit le lecteur à la fois aux grands thèmes de l'œuvre d'Achille Mbembe et au contenu du dossier de ce numéro qui lui est dédié. L'article s'intéresse aux effets de rupture et de continuité dans une œuvre qualifiée par l'auteur de « pensée de la postcolonie », se distinguant des études postcoloniales institutionnalisées. Interdisciplinaire, mêlant histoire, esthétique et études culturelles entre autres domaines, le travail de Mbembe explore l'espace concret du politique afin d'y déceler ce qui s'y joue pour l'avenir des Africains mais également du monde. En abordant les thèmes-phares de la subjectivité postcoloniale, des pratiques émancipatoires, de la décolonisation des savoirs ou de l'afropolitanisme, le texte fait la démonstration de la manière dont le travail d'Achille Mbembe compose une véritable épistémè africaine.

**Mots-clés :** Afrique-monde ; pensée de la postcolonie ; décolonisation des savoirs ; identité ; race ; libération ; afropolitanisme.

**Abstract :** The text introduces the reader both to the major themes of Achille Mbembe's work and to the contents of this special issue dedicated to him. The article looks at the lines of rupture and continuity in a work described by the author as a "postcolonial thought", as distinct from institutionalized postcolonial studies. Interdisciplinary, combining history, aesthetics and cultural studies among other fields, Mbembe's work explores the concrete space of politics in order to detect what is at stake for the future of Africans and the world. Addressing the key themes of postcolonial subjectivity, emancipatory practices, decolonization of knowledge and Afropolitanism, the text demonstrates how Achille Mbembe's work composes a genuine African episteme.

**Keywords :** Africa-world; thought on the postcolony ; decolonization of knowledge; identity; race; liberation; Afropolitanism.

Achille Mbembe est, sans aucun doute, une figure intellectuelle majeure de notre siècle : la densité de son travail, du fait même de l'interdisciplinarité qui le traverse, mérite que nous lui accordions une attention studieuse afin d'en appréhender la portée historique, politique, culturelle, esthétique et philosophique. Il faut en effet lire son écriture, en saisir le sens, la portée et les perspectives auxquelles ouvre son œuvre, sur le mode d'une linéarité épistémique, tant il est vrai qu'elle constitue en soi une trajectoire intellectuelle que l'on pourrait assimiler à l'arbre philosophique cartésien, dont les racines chez lui seraient l'histoire, le tronc les sciences politiques, et les branches renverraient à toutes les autres disciplines qu'il brasse aujourd'hui, notamment la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la théorie postcoloniale, etc. Né au Cameroun, ayant vécu, étudié et travaillé en Afrique, en France et aux États-Unis, l'auteur qui se définit comme un « passant », c'est-à-dire une « pierre qui ne cesse de rouler », produit une œuvre encyclopédique sous la forme d'une « pensée-monde » qui articule à la fois *traversée* et *circulation*, puisqu'elle nous invite à habiter plusieurs mondes en même temps en retissant les liens suivant un mouvement de va-et-vient (Mbembe, 2017, p. 26).

Si la politique africaine est son terrain privilégié, Achille Mbembe ne s'y enferme pas, au contraire, il s'en sert comme modalité d'ouverture, outil de fabrication des utopies et imaginaires pour penser une politique du vivant face à l'architecture politique du brutalisme, qualificatif qu'il donne à notre temps, qui consacre la transformation de l'humanité en matière avec, comme matrices, le devenir-artificiel de l'humanité et son corollaire, qui est le devenir-humain des machines. Ainsi, le travail de Mbembe consiste principalement à ausculter, à parcourir, à habiter et à articuler les lieux concrets du politique, là où se joue non seulement l'avenir du monde noir, mais aussi celui de la planète.

Sur différentes plateformes médiatiques, en interviews et dans ses écrits, Achille Mbembe insiste souvent pour distinguer son propre travail de la théorie postcoloniale en tant que champ disciplinaire, sans que cette distinction soit pleinement étudiée dans la reprise et l'analyse critique de ses travaux, d'autant que l'auteur se pose lui-même comme un connaisseur averti de ce domaine, dont il répète qu'il se démarque. La postcolonie, comme domaine géographique et historique, est un espace dynamique, une communauté politique d'où s'énonce un récit sur l'expérience des sociétés africaines contemporaines, à différents niveaux. Elle fait l'objet, à la fois, d'une analyse critique des structures centrales du pouvoir et des pratiques quotidiennes de la vie.

Lire Mbembe, c'est s'inscrire évidemment dans une critique de la longue histoire de la colonisation, des luttes d'indépendance, mais aussi dans l'histoire contemporaine de l'Afrique : expériences politiques africaines, effets des reconfigurations impérialistes du pouvoir, échecs des projets de décolonisation, etc. En intégrant l'oppression du père (colonisateur) à l'égard du fils (colonisé), la postcolonie poursuit le cycle de la violence coloniale, en opposant désormais, comme l'avait averti Frantz Fanon, le frère au frère. Cette propension au fratricide constitue en soi une politique de la vie, sachant que la lutte pour la vie est simultanément une lutte à mort au regard de la présence de la mort dans la vie, et vice versa. Dans cette scène « nécropolitique » de la postcolonie, « la vie qui résiste au meurtre, à sa mise à mort, devient la question

centrale qui organise la pensée du monde social et du commandement de l'État » (Kisukidi, 2020, p. X).

Bien que Mbembe dégage des similitudes thématiques entre différentes contributions de la théorie postcoloniale dans un effort de systématisation, il affirme prendre ses distances vis-à-vis de celle-ci, notamment dans son essai *De la postcolonie*, dans lequel il analyse la situation historique, sociale et politique en postcolonie africaine. Entre cette réflexion, qu'il qualifie de « pensée de la postcolonie », et la théorie postcoloniale comme courant institutionnalisé de la recherche anglo-saxonne, des aspects se révèlent communs, d'autres sont distinctifs, que ce soit sur les plans anthropologique, méthodologique ou politique. En nous attardant aux effets de rupture et de continuité que Mbembe établit entre « pensée postcoloniale » anglo-saxonne et son œuvre, que nous présenterons avec lui comme « pensée de la postcolonie », nous voulons faire une démonstration de la manière dont le travail d'Achille Mbembe donne à voir les fondements d'une *épistémè* africaine contemporaine dont les contributeurs à ce dossier ont fait la lecture.

### **La postcolonie : une écriture en mouvement**

L'œuvre de Mbembe est en soi une écriture en mouvement, celle de l'« indocilité ». On peut regrouper les écrits de Mbembe suivant trois ensembles se recoupant tout en démontrant une cohérence sur le plan des axes d'analyse qu'ils proposent. D'abord, l'œuvre de Mbembe suggère une lecture historique et critique de la situation coloniale et des luttes anticoloniales en Afrique subsaharienne, partant de la situation au Cameroun (1980-1990). Cela se lit dans ses premiers écrits, dont *La naissance du maquis dans le sud-camerounais*, publié en 1996, qui serait le socle de l'architecture réflexive dans laquelle il met en exergue les formes publiques de résistance dans le Cameroun de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

*De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, publié en 2000, ouvre un deuxième volet dans la réflexion mbembéenne en interrogeant de l'intérieur les constructions sociales postcoloniales. L'essence du pouvoir se manifeste dans celles-ci par une succession de crises de légitimité adossées à une volonté manifeste de prédation des corps par l'exercice outrancier de la violence dans la structuration des rapports de domination et d'assujettissement. Avec les crises et les destructions qui le caractérisèrent, le mouvement de décolonisation présenté dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, publié en 2010, ouvre la voie à la reconstruction, au réassemblage et à la circulation des hommes et des cultures sur le continent. La complexité de ce mouvement de créolisation, dont parle Glissant, a comme *telos* la constitution d'une modernité que Mbembe décrit à travers le concept d'« afropolitanisme », qu'il pose en contraste avec le panafricanisme.

C'est de cette manière que s'effectue la transition entre, d'une part, l'analyse critique et historique des fondements de la situation postcoloniale et, d'autre part, une philosophie politique en tant qu'espace de questionnement de la légitimité du pouvoir politique en contexte postcolonial. La postcolonie est donc un espace de vie et de lutte pour la libération, mais aussi un terrain

politique qui pose à la fois la question de l'assujettissement continu du sujet et de son émancipation pour l'avenir. La postcolonie est :

pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet et ses identités. [...] Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct, capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie (Mbembe, 1995, pp. 76-77).

Contre les politiques de « zonage », fruits de la montée en puissance du racisme, des replis identitaires, des fermetures et de la militarisation des frontières, *Critique de la raison nègre* (2013) engage aussi une réflexion fondamentale plus structurelle sur les discours ayant précédé l'actualité sociale africaine en construisant une altérité nègre dont la postcolonie reste héritière. Mbembe y élabore, ce faisant, une critique globale des politiques de notre temps, en mettant un accent particulier sur la nécessité de (re)penser la différence et la vie, le semblable et le dissemblable, par-delà l'espace fermé de la postcolonie africaine. La question du « devenir-nègre du monde » y est introduite, tandis que les actions qui émanent du « bas » constituent une faille pour penser l'État et les formes de résistance postcoloniales.

La pensée de la postcolonie donne ainsi à penser rétrospectivement la situation coloniale et prospectivement une « politique de la vie », autant dans l'espace de la postcolonie qu'à l'échelle planétaire, par le biais du soin en tant qu'action réparatrice de la violence coloniale et des délires qui en constituent le socle idéologique à l'instar des politiques de la race. La pensée de la postcolonie engage un débat critique vis-à-vis des régimes de violence, des logiques de commandement et de domination qui caractérisent le champ politique global et africain, avec des élites prédatrices qui participent à son enracinement et des logiques de gouvernance globale brutalistes. Sur l'Afrique proprement dite, la réflexion qu'élabore Mbembe dans l'ensemble de ses écrits est avant tout une critique des faux-semblants et des discours africains qui n'ont pas toujours de référents matériels sur des sujets tels que la fraternité, le sens intrinsèque de la communauté ou la vivacité de la tradition. La pensée de la postcolonie se soucie de la *responsabilité vis-à-vis* du passé et du sens à donner à l'avenir, d'où son caractère simultanément rétrospectif et prospectif.

### **Division et politiques de l'identité**

Dans « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (2006), Mbembe montre l'intérêt que manifeste la théorie postcoloniale anglo-saxonne pour le thème de l'identité des individus et des sociétés soumises à la domination coloniale. Dans ce corpus, que les legs culturels soient réputés traditionnels ou empruntés aux valeurs et coutumes occidentales, la mémoire de ces bagages divers est considérée à des degrés divers comme ayant fait l'objet d'une internalisation par les sociétés postcoloniales à l'issue de l'expérience traumatique de l'occupation coloniale et de sa violence raciste. En ce sens, l'identité postcoloniale ne repose pas sur un travail de recherche ou de retour

à une subjectivité perdue, mais affirme le pluralisme, l'ouverture et s'installe à la frontière qui permet d'explorer la relation complexe qu'entretiennent différents vécus culturels.

Toutefois, la pensée de la postcolonie mbembéenne reste fidèle au paradigme de la théorie postcoloniale anglo-saxonne dans la mesure où elle refuse vigoureusement de se plier à l'injonction d'une quiddité africaine que la décolonisation aurait pour mission d'exhumer pour l'avenir. S'inscrivant en faux contre l'idée d'une authenticité anthropologique qui s'opposerait à l'acculturation aux héritages de l'impérialisme occidental, la pensée de la postcolonie reconnaît elle aussi cette plurivocité des influences, tout en refusant l'illusion d'une absence d'internalisation des logiques d'aliénation. Elle pose comme double exigence la vigilance face aux sirènes de l'identité forclosée et à celles de la juxtaposition culturelle soustraite aux effets de pouvoir.

Les politiques d'inimitié qui font leur lit partout sur le continent et à l'échelle de la planète suivent les logiques identitaires carcérales que décrit Mbembe et lui donnent raison au sujet des risques liés à la fétichisation identitaire et de son corollaire : la race. L'identité constitue aujourd'hui le lieu d'expression de l'une des plus grandes peurs de notre temps : l'appel du sol et du sang sert de plus en plus de digue pour contrecarrer l'ennemi que l'on fabrique pour des raisons politiques et idéologiques. Mbembe souligne à cet effet que le drame des démocraties libérales est la construction d'une pensée de l'identité en termes de racines et d'autochtonie, raison pour laquelle « est membre de la communauté politique celui qui est né ici, qui est du lieu. Le citoyen se confond de manière générale avec l'autochtone. L'étranger peut devenir citoyen s'il accepte de s'"autochtoniser" » (2017, p. 22). Par ailleurs, les politiques répressives de l'identité riment avec l'exercice de la violence, qui se traduit tantôt par le désir de jouissance, de la volonté et du désir de voir l'autre à genou, à terre, implorant notre miséricorde, sous le signe de la vengeance. Dès lors, le futur ne s'envisage que comme dislocation, puisque la répression devient presque partout le maître-mot.

Le colonialisme et le capitalisme conduisent inéluctablement à des cycles de convulsions et d'internalisation d'une violence identitaire à n'en point finir. La pensée de la postcolonie rend ainsi compte de la nature actuelle de ce régime de domination internalisé. Cette aliénation ne serait « pas seulement le résultat du travail négatif d'Autrui sur notre corps, notre voix, la défiguration de notre nom et de notre visage. C'est aussi la trace de l'Autre en nous ; nous comme un Autre à nous-mêmes ; nous comme notre propre part maudite ; notre propre "part-cochon", la confrontation avec notre propre statue » (Mbembe, 2016, p. 177).

La pensée de la postcolonie scrute les logiques qui sous-tendent les démocraties modernes, qui, comme le souligne Mbembe, donnent l'impression qu'elles ne sauraient vivre sans ennemis. Ce n'est pas dire qu'il n'existe pas d'ennemis de la nation, mais le fantasme de l'ennemi amène parfois à s'en inventer un, à s'en créer un partout. La haine, l'hostilité et la séparation sont les signes distinctifs de ces sociétés aussi bien vidées par le capital et les technologies qu'habitées par le désir de dominer et d'exclure l'autre. Il s'agit de la raison pour laquelle le désir de l'ennemi et le désir de l'apartheid s'observent partout : la construction des murs aussi bien physiques que psychiques en sont

des signes illustratifs. Comme entreprise précurseuse du présent, la colonisation consistait en un travail permanent de séparation entre Moi et les Autres objets-choses, auxquels je ne peux jamais totalement me fondre à cause du principe de la différenciation et de la séparation. Selon Mbembe dans *Politiques de l'inimitié*,

les système de l'apartheid en Afrique du Sud et, sur un mode paroxystique et dans un contexte distinct, la destruction des juifs d'Europe constituèrent deux manifestations emblématiques de ce fantasme de séparation. L'apartheid en particulier récusait ouvertement la possibilité d'un même corps pour plus d'un. Il présupposait l'existence de sujets originaires distincts, déjà constitués, faits chacun d'une chair-de-race, d'un sang-de-race, capables d'évoluer à leur exact rythme (Mbembe 2018, p. 76).

La pensée de la postcolonie rend compte du fait que l'objet colonial reste en partie son sujet intime. L'envie de détruire commande un besoin d'ennemi, qui n'est pas seulement structural, mais aussi ontologique : l'ennemi est cet Autre que je suis, il est vécu en moi comme une blessure profonde. Dans les démocraties modernes, le fait d'être privé d'ennemi se vit comme si l'on était privé d'une relation de haine, ce qui nous empêcherait de satisfaire toutes sortes de désirs. L'ennemi est considéré comme ce démon qui nous permet tout, il nous octroie la faculté de diaboliser, de capturer, d'expulser, d'abattre, d'expurger ou de fermer nos frontières. Si, selon Carl Schmitt, le but ultime de la politique est la discrimination de l'ami et de l'ennemi (1988), cette discrimination ami/ennemi se vit aujourd'hui de façon concrète et non pas métaphysique.

Dès lors, le non-soi, l'autre, l'ennemi, est partout, sans visage, sans nom, sans lieu, simulacre et emprunt : son absence constitue les modalités de son existence. Les démocraties modernes vont jusqu'à utiliser le deuil pour dresser le peuple contre son ennemi. L'exemple des attentats nous informe de ce désir des gouvernants à trouver un prétexte pour commander le deuil national, une façon d'indiquer au *demos* qu'il a le devoir de les soutenir dans la lutte contre l'ennemi. Comme ce fut le cas longtemps avec la séparation des maîtres et des esclaves, la survie des démocraties libérales semble plus que jamais dépendre de cette scission entre semblables et dissemblables, entre amis et ennemis, entre soi et l'autre. Peu importe si les ennemis existent réellement ou pas, ce qui compte le plus, c'est d'en avoir et, à défaut, d'en trouver ou d'en créer. C'est la raison pour laquelle la traque de l'ennemi se fait par le biais de celui qui lui ressemble : les outils de cette traque sont le contrôle systématique, les perquisitions, la menace de déchéance de nationalité, la rétention, etc. Au fond, la traque de l'ennemi nourrit une économie de l'hostilité adossée à une logique d'exclusion, ce qui se vit chez Mbembe à travers l'institutionnalisation non plus d'un racisme d'État, mais de nano-racismes, tous ces petits gestes racistes que nous vivons au quotidien,

[c]ette forme narcotique du préjugé de couleur qui s'exprime dans les gestes apparemment anodins de tous les jours, au détour d'un rien, d'un propos en apparence inconscient, d'une plaisanterie, d'une allusion ou d'une insinuation, d'un lapsus, d'une blague, d'un sous-entendu et, il faut bien le dire d'une méchanceté voulue, d'une intention

malveillante, d'un piétinement ou d'un tacle délibérés, d'un obscur désir de stigmatiser, et surtout de faire violence, de blesser et d'humilier, de souiller celui que l'on ne considère pas comme étant des nôtres (*Ibid.*, p. 93).

En pratique, parler de « chez soi » fait nécessairement référence à un espace géographique spécifique, limité par des frontières bien tracées qui délimitent un intérieur s'opposant à un extérieur. Cet intérieur est supposé être construit par rapport à l'ailleurs, qui n'est atteignable que par la circulation, la possibilité de passer du dedans au dehors. En réalité, notre époque fonctionne sous le régime du dedans et du dehors, le dedans étant le lieu de la relation charnelle qui se déploie au sein d'une communauté, d'un village, d'une région ou d'un État. Le « chez soi » est métaphysiquement l'espace de la création subjectivée, c'est à partir de ce lieu que se structure l'avenir puisqu'il incarne d'une certaine manière un cadre de réalisation de la propriété et de la sécurité. Sur le plan anthropologique, le « chez soi » se traduit par l'enracinement dans un sol, une terre à laquelle on attribue d'ailleurs une fonction ontologique, « la terre de nos ancêtres » par exemple. Ces métaphysiques du « chez soi » font prévaloir l'idée selon laquelle il n'y a que chez soi où l'on peut bénéficier de tous les droits. Ainsi, au XXI<sup>e</sup> siècle, le dedans de la nation coïncide toujours avec l'entre-soi de la race. La nation coïncide toujours avec la race.

La pensée de la postcolonie nous révèle donc une double orientation des frontières, déterminant tout autant les limites de l'intérieur que celles du dehors. Mais peu importe leurs localisations, les frontières ne sont en réalité que des lieux où s'organise un filtrage suivant les logiques essentialistes, c'est-à-dire raciales. Le mouvement étant pratiquement inexistant en postcolonie, le passage s'organise sous diverses modalités. Comme le pense Mbembe,

l'immobile ne cessant de se répéter dans le mouvement apparent, très peu cherchent à rester. Vivre au pays a, depuis longtemps, fait place au désir de fuite. Certains partent en avion. D'autres dans des camions ou, s'il le faut, à pied. D'autres encore quittent leur pays de naissance avec ou sans documents de voyage. Agglutinés membre à membre dans des embarcations de fortune, des centaines de milliers ne jurent que par la volonté de défection, comme si tout était désormais perdu, comme s'il n'y avait plus rien à sauver dans ce désert irradiant (Mbembe, 2020, p. 194).

Et la suite, on la connaît, les médias en parlent au quotidien, parfois suivent à la trace ces « passants » d'un genre particulier dans les routes du désert, où l'angoisse est permanente, l'attente presque éternelle, le risque se soldant le plus souvent par des contrôles, des arrestations et des refoulements. Le refus du passage transforme ces êtres en migrants, en aventuriers, en fuyards, etc. Le refoulement sonne comme un rappel, à celui qu'on accable d'une multitude d'épithètes, que la fuite n'est pas toujours une garantie.

En somme, la pensée de Mbembe s'interroge sur les effets de séduction qu'a exercés l'impérialisme sur les sujets soumis à l'altérisation raciale. Au XXI<sup>e</sup> siècle, ces effets demeurent vivants en divisant le monde autour d'un axe scindant le dedans et le dehors, l'autre et le soi. La rencontre physique ou symbolique entre l'Europe et ses espaces dominés (y compris de l'intérieur) est

au cœur de la pensée de la postcolonie, qui exerce une critique de la perversion des idéaux propres à la modernité et, singulièrement, de ceux de liberté et d'égalité. Parce que ces dynamiques complexes se placent au cœur de ses préoccupations, la pensée de la postcolonie est aussi une pensée de la responsabilité (Mbembe, 2006).

### **Pensée et pratique déracialisantes**

Autre singularité, la pensée de la postcolonie reconnaît le rapport de codépendance méthodologique et épistémologique entre la théorie de l'expérience humaine d'après la colonisation et sa pratique. Les deux ensembles se penchent sur les différentes avenues grâce auxquelles la connaissance peut fonder un monde affranchi des aliénations léguées par le procès de racisation et la colonisation. La théorie a pour vocation, en un sens fondamental, d'éclairer les expériences vécues et de transformer les manières d'être au monde.

Cet arrimage de la praxis à la théorie repose nécessairement sur une rupture foncière avec les postulats par lesquels la colonisation a produit une altérité radicale. Cette articulation méthodologique prend la forme d'une exhumation des présupposés épistémologiques, des imaginaires, des symboles et des croyances – autrement dit, des causes psychiques et épistémologiques profondes – lovés derrière les effets politiques de la racisation (Mbembe, 2006).

Mais scruter jusqu'aux fondements de l'aliénation ne va pas nécessairement de soi. Pour la pensée de la postcolonie, non seulement l'africanisation, par exemple, est distincte de la décolonisation, mais elle s'y oppose aussi. Dans l'africanisation, les nouvelles élites africaines remplacent l'ancienne, coloniale, dans la poursuite d'un type identique de rapports alors que la décolonisation exige un mouvement de sortie de *la structure de relation* coloniale. Il en est de même de l'afro-radicalisme, qui pense la révolution à partir de la violence qui mène notamment à la mort. Or, ce qui anime la pensée de la postcolonie, c'est l'articulation d'une politique de la vie, l'invitation à une déclosion du monde par le biais d'une montée en humanité : chez Fanon, par exemple, ce mouvement s'inscrit dans le cadre d'une lutte pour la vie. Fanon pose en tant que principe initial l'ouverture comme condition d'autonomisation des peuples et, par ricochet, de décolonisation authentique, y compris des savoirs, des imaginaires, etc. À travers l'abolition du présupposé racial, ce mouvement poursuit un projet de citoyenneté humaine originaire (Mbembe, 2013, p. 70). Cette déclosion du monde contribue à une responsabilisation du sujet, qui, désormais, ne doit se tenir debout que par lui-même, sans pour autant nier la rencontre et l'ouverture. C'est pour cette raison que la pensée africaine et afro-diasporique ne recoupe pas nécessairement l'approche afro-pessimiste, appuyée sur l'idée que l'Afrique serait mal partie et qu'il n'y aurait par conséquent rien de bon à attendre de cette partie du monde.

Cette séduction de la sécession se reproduit également sur le plan de la théorie dans l'effort de décolonisation des savoirs : censurer les écrits « non africains », dit Mbembe, reproduit la structure problématique de la relation de domination scindant le savoir en un dedans et un dehors. La décolonisation

épistémique ne doit pas se limiter à réhabiliter des savoirs indigènes, mais doit également questionner les liens complexes régissant les relations qu'exerce le pouvoir avec la connaissance. La décolonisation des savoirs s'inscrit plus exactement dans le vaste mouvement révolutionnaire qu'est la décloison du monde, au sens où l'entend Fanon.

Tandis que la théorie postcoloniale anglo-saxonne interroge les conditions épistémiques à partir desquelles les locuteurs postcoloniaux peuvent développer et affirmer une parole authentique, la pensée de la postcolonie affiche un désintérêt relatif pour l'élaboration de réponses définitives à cette interrogation sur la subjectivité. Ce qui l'intéresse, c'est l'intersubjectivité entre plusieurs différences, par-delà les clivages qu'a introduits le principe de race à travers l'histoire : « "rentrer en soi", c'est d'abord "sortir de soi", sortir de la nuit de l'identité, des lacunes de mon petit monde » (Mbembe, 2016, p. 122).

Son ambition est donc de révéler ce qui doit naître de la déconstruction des figures de l'indignité coloniale et de la différence raciale. Se réclamant de Fanon, Mbembe n'a de cesse de répéter « que devenir sujet, c'est tenter de renouer quelque chose, un lien qui a été brisé » (Mbembe, 2016, p. 177). S'intéressant à la liaison, à la relation, au commun, il cherche avant tout à abattre les frontières névrotiques érigées par l'imaginaire racial dans l'inconscient du raciste et du racisé.

La pensée de la postcolonie explore le thème de *la vie* dans son rapport à ce qui la nie, la violence et la mort. Cette expulsion du foisonnement de ce qui rend humain est l'héritière de l'aplanissement de la subjectivité coloniale par le regard raciste, dont a hérité les sociétés postcoloniales. Mbembe explore les ressorts par lesquels l'expérience postcoloniale demeure réduite à la dimension du devenir-objet : ne pas mourir, maintenir la vie (Mbembe, 2011, p. 16).

Démystifier la race, voilà en quelque sorte la condition première et nécessaire à la reconstruction d'une idée de l'humanité départie des clivages introduits par les manifestations politiques du racisme et par ses fondements conceptuels. C'est cette idée *d'humanité*, plutôt que celle de subjectivité, qui préoccupe la pensée de la postcolonie, car « [l]a décolonisation ne rime donc pas nécessairement avec l'idée de liberté et de pluralisme. Celle-ci ne peut pas être une fin en soi. Elle n'est qu'un moyen vers un but plus vaste, plus universel, qui est la montée en liberté, et donc en humanité. » (Mbembe, 2016, p. 175)

Le développement de la théorie postcoloniale, plus largement, s'opère également autour des progrès d'une pensée pratique déracialisante. Des trois moments centraux qui animent le développement de la théorie postcoloniale, il y a le moment inaugural, qui est celui des luttes anticoloniales et de ses discours afférents, à l'instar du refus de l'autonomie et de la responsabilité aux colonisés. Le deuxième moment est celui de l'herméneutique, où nous observons une sortie progressive des luttes pour ériger une théorie dite « postcoloniale » qui prendra des formes diverses selon les contextes – oriental, afromoderne, africain, etc. Le troisième moment est celui de la globalisation à partir d'une analyse des logiques contemporaines du pouvoir colonial, ce qui fait donc de la pensée postcoloniale une « pensée-monde »,

une pensée qui invite l'Europe à se questionner sur elle-même et sur sa place dans le monde, non plus comme centre, mais tout simplement comme une multiplicité dont les limites sont son dehors (Mbembe, 2013, p. 87).

Sur le plan pratique, fonctionnant sur le modèle de la conversion, l'égalité des sujets de la colonie n'est jamais postulée que dans le refus de la différence. Pour Mbembe, cette négation de l'altérité se manifeste à nouveau dans la prétention à la fermeture d'une politique et d'un discours sur l'africanité. « De fait, dans ces propositions – toutes porteuses d'un imaginaire de la culture et d'un imaginaire de la politique – c'est la race qui permet effectivement de fonder, non seulement la différence en général, mais aussi *l'idée même de la nation* puisque ce sont les déterminants raciaux qui doivent servir de base morale à la solidarité politique. » (Mbembe, 2000, p. 13) Les politiques de zonage et les injonctions au retour chez soi, à travers les actes xénophobes, participent de cette reproduction des violences racialisantes de l'apartheid colonial.

### **Un imaginaire de l'émancipation**

La théorie postcoloniale anglo-saxonne et la pensée de la postcolonie mbembéenne partagent ainsi le souci d'une réflexion au service de l'émancipation et de la libération, qu'elle soit cognitive ou sociopolitique. Les deux écoles se distinguent néanmoins par une inscription différenciée dans le temps de la longue durée des luttes de résistance. Ainsi, la théorie postcoloniale s'affiche dans la continuité et la reprise thématique des objets de la résistance, de la libération de l'oppression coloniale et des combats menés pour l'émancipation.

La pensée de la postcolonie s'affranchit, quant à elle, de cette injonction à l'incontournable retour au passé des sociétés, pour s'attarder plutôt à élucider les défis du présent. Sans nier leur passé historique, elle s'arrime donc à investiguer sur les défis contemporains dans leur endogenèse pour mieux préparer l'avenir. Par exemple, plutôt qu'une réflexion sur la permanence des défis hérités des luttes décoloniales, *De la postcolonie* se pose comme « une critique du discours africain sur la communauté et la fraternité », présentées comme des valeurs particularistes africaines, en dépit de l'actualité des déchirures ethniques, religieuses, régionalistes, etc. (Mbembe, 2006)

En somme, la pensée de la postcolonie observe que les phénomènes urbains et transnationaux de circulation des mondes africains contemporains ont peu à voir avec l'idéal stéréotypé des sociétés traditionnelles pacifiées. Elle souligne l'itinérance des imaginaires transfrontaliers, leur alchimie ou leur répulsion (migration, guerre, pèlerinages, téléphonie mobile, etc.), résultant en des pratiques de réinvention permanente des identités sans doute inégalées sur le plan planétaire (Mbembe, 2020). « La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires [...] — c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme d'"afropolitanisme". » (Mbembe, 2013, p. 229)

En tant que mouvement philosophique, culturel et esthétique, l'afropolitanisme se démarque des différentes variantes du nationalisme anticolonial, des socialismes africains et d'une certaine mouvance du panafricanisme axée sur la solidarité. Selon Mbembe, l'afropolitanisme est principalement rythmée par le moment postcolonial. En défétichisant les identités et en réinterrogeant le rapport à la réalité, notamment les violences et les dominations postcoloniales, l'afropolitanisme se pose comme une esthétique de la transgression : écrire le soi, le viol, la violation, etc. Le deuxième moment de l'afropolitanisme est lié à la circulation, à l'intensification des migrations, au désir du passage. Ce mouvement provoque de nécessaires reconfigurations anthropologiques et structurelles puisque, désormais, il y a domestication de l'étrangeté, au point où il ne semble plus du tout aisé de répondre à la question de savoir qui appartient à l'ici. L'afropolitanisme est en effet « une manière d'être au monde qui refuse, par principe, toute forme d'identité victimaire – ce qui ne signifie pas qu'elle n'est pas consciente des injustices et de la violence que la loi du monde a infligées à ce continent et à ses gens. C'est également une prise de position politique et culturelle par rapport à la nation, à la race et à la question de la différence en général. » (*Ibid.*, p. 232)

Posant les Africains sur l'horizon de leur humanité, la pensée de la postcolonie s'attarde aux rêves et aux utopies que le présent dessine ; de ce fait, elle participe à la réanimation de la vie de l'esprit en Afrique, par l'action d'un sujet neuf, « quasi-indéfinissable, toujours en reste parce que jamais fini » (Mbembe, 2011, p. 10). C'est sur Fanon que Mbembe s'aligne lorsqu'il choisit de désigner ce travail de demiurge par une expression du maître, « sortir de la grande nuit », aux côtés d'autres désignations : la libération, la renaissance, l'émergence, marcher tout le temps, trouver autre chose, etc.

### **Une pensée de la postcolonie**

La pensée de la postcolonie de Mbembe est une pensée riche et originale qui explore plusieurs angles, enjeux et thématiques dégagés dans les sections précédentes. C'est également une œuvre dont la réception plurielle témoigne de cette plurivocité et de l'importance de la relation chez Mbembe entre pratique et théorie. Le présent dossier, « Achille Mbembe : une pensée de la postcolonie », propose différentes clés de lecture permettant d'illustrer la fécondité de l'appropriation du travail de l'auteur par d'autres chercheurs de différents horizons.

Le texte d'Abdoulaye Imorou « Comment parler d'Achille Mbembe sans l'avoir lu ? » explore la manière dont le discours de et sur Mbembe dans les médias provoque un élargissement des espaces de débats en ouvrant à des interprétations différentes de celles qu'auraient pu susciter les seules lectures fidèles au texte. Imorou analyse différentes interventions audiovisuelles de et à propos de Mbembe en s'appuyant sur le cadre théorisé par Pierre Bayard à propos des livres dont on a seulement entendu parler pour montrer comment Mbembe déstabilise ce qu'il appelle « la *doxa* africaine ». Par *doxa* africaine, Mbembe entend tout un ensemble de discours qui se veulent antiimpérialistes

et émancipateurs de l'Occident, mais qui relèvent dans les faits, selon l'auteur, d'une pensée de la division, de la séparation, de l'opposition entre soi et l'Autre.

L'appréhension de l'œuvre de Mbembe par le canal audiovisuel place celle-ci au sein d'un « bibliothèque collective mondiale », un réseau de livres marquants que nous avons en partage et au sein duquel il est possible de circuler sans les avoir lus. En cela, ces livres participent de la « bibliothèque virtuelle », définie comme un espace, une interface, un prétexte pour discuter et débattre de textes – qu'on n'a pas forcément lus - entre eux et avec les autres. Il y a donc un mouvement des livres qui détermine le sens de ce qu'on y trouve indépendamment des lectures qu'on en fait. Les univers de sens qui s'opposent dans les débats, ces « bibliothèques intérieures », ne sont pas nécessairement partagés ni informés par des lectures et des non-lectures. Le livre a donc une vie indépendante de son contenu réel lorsqu'il circule à l'intérieur des espaces de discussion.

Imorou analyse, sous cet angle de l'opposition entre bibliothèques intérieures, la couverture médiatique de la participation de Mbembe à des événements tels que le Sommet Afrique-France de Montpellier. Il montre que les bibliothèques virtuelles de la doxa africaine peuvent être extrêmement conflictuelles, en rêvant de mondes sans autrui, et défend la légitimité de l'espace de confrontation qu'elles ouvrent. C'est en animant les bibliothèques virtuelles qu'Achille Mbembe a su placer ses textes au centre de la bibliothèque collective mondiale. Dans l'espace médiatique, Mbembe est comme omnipotent, y compris sur le terrain d'autres auteurs dont il renouvelle la réception. En distinguant les discours lus de leur réception (lue ou non lue) dans la bibliothèque virtuelle mondiale, Imorou montre que Mbembe ouvre des possibles inédits en traçant de nouvelles lignes de fuite par-delà les replis interprétatifs de la doxa africaine.

Le thème de l'identité/altérité est abordé dans le texte de Ludovic Njuh « Mbembe et l'écriture de l'histoire », dans lequel il évoque l'ensemble des discours de l'écriture de l'histoire remis en question par Mbembe, notamment l'afropessimisme, qui traite de l'Afrique sous le prisme du manque et de l'absence, à travers une série de caricatures visant à situer le continent à la marge de l'histoire de l'humanité. Ce discours, qui dérive de l'hégémonisme de l'impérialisme occidental, suscitera des réactions à travers l'africanisme, dans lequel on peut en partie situer la tendance ethnophilosophique et ses corollaires, qui se caractérisent par la superficialité de l'exclusivité de son leitmotiv, la déconstruction de la « bibliothèque coloniale », sans fournir des outils épistémologiques permettant d'entrevoir une réelle « montée en humanité ». Par ailleurs, l'auteur montre également que c'est généralement sous le mode de l'injonction que l'afro-radicalisme et l'afro-centrité ont gagné du terrain, en occultant la dimension dialectique de l'écriture de l'histoire.

Ludovic Njuh parvient alors à la conclusion selon laquelle la pensée de la postcolonie qu'élabore Mbembe, en se détachant de ces différents discours, se veut écriture d'une nouvelle histoire africaine, d'une nouvelle histoire qui réinvestit les dimensions essentielles du vécu, comme le temps et l'espace,

afin de rendre compte de la situation de l'Afrique contemporaine à partir justement d'une lecture dialectique dominant-dominé. La pensée de la postcolonie est alors ce discours de l'écriture de l'histoire qui tient compte non seulement de la perspective dialectique, parce qu'elle ouvre à la rencontre des mondes africains et afro-diasporiques entre eux tout comme à celle de l'Afrique avec le reste du monde, dans une perspective qui serait celle d'une Afrique-Monde.

L'imaginaire de l'émancipation est d'abord abordé dans le texte de Thibault Tranchant « Matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain : Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe », dans lequel il traite du concept de « signe africain » et de sa place dans l'histoire de la philosophie. En partant d'une analyse du fait colonial comme lieu de brutalité, il démontre avec Mbembe que l'Afrique, ayant fait l'expérience ultime de ce régime de brutalité à travers la traite négrière et la colonisation, dispose aujourd'hui de ressources nécessaires pour réparer le monde. En effet, le matérialisme historico-brutaliste dont parle Thibault Tranchant ici est le résultat de l'institution d'une raison brutale indépassable, c'est-à-dire d'une raison coloniale dont les conséquences se traduisent premièrement à travers la destruction des sujets colonisés et ensuite l'humanité dans sa globalité, raison pour laquelle Mbembe évoque la perspective du « devenir-nègre du monde », faisant ainsi du Nègre une condition historique, un universel qui s'enracine dans cette raison brutale.

Faire de l'histoire de la philosophie avec Mbembe revient à s'inscrire dans la perspective d'une herméneutique critique de ce rapport à l'histoire de l'humanité, à cette déconstruction de soi qui invite à une « montée en humanité », à travers une reconquête de soi, une décolonisation réelle et authentique comme condition de reconquête du signe africain, par opposition au « devenir-africain » ou « devenir-nègre du monde ». Le moment herméneutique chez Mbembe est alors l'explication de la condition matérielle dans la pratique sociale suivant le prisme de la subjectivation du rapport au corps, raison pour laquelle il est nécessaire chez lui de visibiliser le « devenir-nègre » de la philosophie en l'ouvrant sur son « devenir-africain » pour réparer le monde. L'herméneutique critique du signe africain en tant que *pharmakon* de l'universalisme moderne prépare ainsi le sujet à ce « devenir-africain » comme voie de la réparation du vivant.

Deux autres textes étudient l'influence d'autres auteurs du canon de la pensée africaine dans l'élaboration d'un imaginaire proprement mbembéen de la libération. Dans « Discourir sur Dieu en postcolonie », Emmanuel Ndongala fait converger la théologie de Jean-Marc Ela et la théorie critique de Mbembe afin de montrer comment cette dernière permet de renouveler les usages théologiques d'Ela. Réfléchissant sur le devenir du christianisme, Ndongala propose une lecture critique de l'activité missionnaire comme levier de l'entreprise de civilisation et de déshumanisation des Noirs. L'évangélisation y est présentée comme synonyme de mission civilisatrice faisant du christianisme local une institution viciée par la colonialité d'importation. Ela

comme Mbembe se démarquent de cette domination coloniale en cherchant de nouveaux paradigmes de contestation. Ce sont les « gens d'en-bas » plutôt que les institutions qui concentrent ces efforts d'insoumission. Malgré qu'il ne soit pas théologien, Mbembe part du principe commun avec Ela que le N\* doit sortir du règne de sous-homme dans lequel la civilisation occidentale et l'entreprise coloniale l'a enfermé. Chez Ela, ce constat sur le passé colonial révèle les limites contemporaines de l'inculturation, qui requiert que les concepts de Dieu et de l'humain soient reconfigurés.

Pour résoudre cette problématique, Ela élabore une théologie d'en bas qui renonce à l'autorité exclusive de l'institution pour favoriser l'expérience, le vécu de ceux qui s'approprient la révélation à partir de leurs propres espaces de savoir. La théologie s'élabore alors à l'ombre de l'arbre à palabre, se situe au pied de la croix, ce qui donne à voir une « théologie sous l'arbre » qui réinvente de nouveaux paradigmes. À la manière de Mbembe, la nouvelle épistémologie qui naît de cette rencontre entre la théologie et les sciences humaines détraque la hiérarchie entre théorie et pratique, et le Dieu qui se révèle dans cette relation est porteur de libération, de salut.

Ndongala met en lumière les différents points de convergence entre les deux auteurs, dont l'un poursuit la sortie de la « grande nuit » postcoloniale, et l'autre celle de la longue histoire de l'assujettissement induit par l'Église. Il identifie plusieurs points de passage entre les deux auteurs en insistant sur deux lignes de réflexion. La première approche la décolonisation des Églises d'Afrique, prônée par Ela, depuis l'intérieur de la problématique du christianisme, du pouvoir et de l'État en société postcoloniale tel que théorisée par Mbembe. Les Églises locales restent de nos jours dans un rapport d'extraversion avec le centre romain. La question se pose, avec Mbembe, de savoir comment faire de ces Églises en mission pour « leur propre centre » ? Autrement dit, comment faire des Églises catholiques postcoloniales leur propre référent ? L'approche de l'afropolitanisme pourrait-elle permettre aux Églises de se consolider localement ? Le deuxième axe complète la théologie sous l'arbre à partir d'une appropriation de la pensée de Mbembe, notamment de son souci pour l'indocile, les marges, le vulgaire, etc. Il engage à tenir un discours subversif sur Dieu qui engage avec lui la posture du théologien.

Le texte d'Emmanuel M. Banywesize retrace la filiation épistémologique d'Achille Mbembe à la pensée critique de Valentin-Yves Mudimbe. Contrairement au réflexe qui consiste à relier son travail à ses influences occidentales, Banywesize montre que la pensée de Mbembe laisse apparaître des marques de reprise, d'appropriation, de création et d'inventions épistémiques à partir de Mudimbe. Grâce à celui-ci, Mbembe prolonge la tâche de la déconstruction des savoirs, des discours, des images d'une Afrique analysée à travers le regard de la rencontre coloniale. Les deux auteurs affirment l'apport des subjectivités africaines dans le processus consistant, pour le sujet épistémique, à assumer sa capacité à produire un savoir original. Ce rejet de la prétention à l'objectivité des sciences sociales mène Mbembe à développer l'afropolitanisme, moins comme réponse au cosmopolitisme

européen que comme interlocuteur du nationalisme anticolonial, de la négritude et du panafricanisme. Comme Mudimbe, Mbembe exploite diverses archives en actualisant les questionnements qui les animent.

Banywesize étudie habilement la parenté des notions de « bibliothèque coloniale » et de « raison nègre », respectivement de Mudimbe et de Mbembe. Ensemble de représentations, de significations, de discours et d'images ayant produit un savoir sur l'Afrique comme altérité radicale, la bibliothèque coloniale a servi de matrice à la raison nègre mbembéenne. La raison nègre est d'abord une représentation occidentale du sujet africain qui consiste à inventer, à répéter, à faire varier les formules produisant un sujet de race. Elle est également une archive que l'Africain produit sur lui-même. Comme la bibliothèque coloniale, la raison nègre supporte donc une double tâche : circonscrire les objets qu'elle analyse et problématiser le rapport qu'entretient avec eux un sujet connaissant dépendant d'un ordre épistémique occidental. Les deux notions permettent donc de déconstruire l'hégémonie de la raison occidentale en renouvelant les sciences sociales et humaines africaines. Elles marginalisent l'Europe, qui perd son privilège de lieu permettant de se prononcer sur tout. Elles agissent comme désobéissance épistémique.

La dernière section du texte permet de conclure sur les innovations théoriques de Mbembe dans le renouvellement des sciences sociales en général. Elle illustre la proposition critique postcoloniale qu'élabore Mbembe pour s'affranchir du principe de race et de la violence arbitraire à partir d'une subjectivité assumée et d'une méthodologie complexe qui admet les pluri-appartenances. Cette section fait dialoguer les thématiques soulevées par Mbembe avec différentes archives, qu'elles soient africaines ou européennes.

\* \* \*

Ce texte s'est intéressé d'abord à dresser les grands axes de l'œuvre de Mbembe. Le travail de cet auteur se déploie sur plusieurs décennies et s'illustre par une écriture en action, en mouvement entre plusieurs thématiques. Des premiers travaux plus ancrés dans des espaces postcoloniaux précis (le Cameroun), la réflexion de Mbembe a gagné en généralité pour théoriser les postcolonies et le monde né de cet héritage, à la fois historique, politique et épistémique, de la colonisation. Un thème commun central, celui de l'identité/altérité comme affirmation de la subjectivité postcoloniale, a été abordé ensuite en trouvant son écho dans les écrits plus globaux explorant la manière dont la frontière des démocraties libérales trace un dedans et un dehors de l'identité ou, plus exactement, de la race. La théorie de Mbembe a également été mise en lumière à travers la conversation permanente qu'elle engage avec des pratiques émancipatoires, qu'il s'agisse de proposer une décolonisation des savoirs ou de fonder une politique de la libération. Enfin, le texte s'est conclu sur l'importance chez Mbembe de l'imaginaire de l'émancipation, prenant la forme, notamment, d'une proposition concrète : l'afropolitanisme.

Les différents articles du dossier que ce texte introduit démontrent à suffisance que l'œuvre de Mbembe traverse différents moments aussi bien de l'histoire africaine que de la pensée politique contemporaine. Ses réflexions apparaissent à cet effet comme des moments clés de lecture du monde et de la postcolonie, à travers leurs expressions multiples. La pensée de la postcolonie ne se contente pas seulement de penser le moment postcolonial africain, elle ambitionne aussi de questionner les possibilités, les « devenirs africains », à partir d'une véritable écriture africaine de soi-même pour penser l'Afrique qui vient. Si l'Afrique n'a été jusqu'ici qu'un projet du fait des quêtes hégémoniques, il est nécessaire aujourd'hui qu'elle s'écrive par elle-même en s'ouvrant à elle-même, en devenant son centre propre, en déchiffrant ses archives pour en faire « une catégorie géoesthétique » et un « projet philosophique » (Mbembe, 2017, p. 24), puisque de toute évidence, c'est dans ce continent que semble se jouer aujourd'hui l'avenir de la planète. La pensée de la postcolonie est donc à la fois libératrice et créatrice, elle est porteuse de l'universalité, à la fois, d'une pensée-monde et d'une Afrique-monde.

Enfin, le texte de Gratiën Lukogho Vaghèni « Esthétique du croisement des genres dans l'essai d'Achille Mbembe » s'intéresse également à l'influence de classiques africains et internationaux (Sony Labou Tansi, Amos Tutuola, Ahmadou Kourouma, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Emmanuel Kant, Jean-Paul Sartre, etc.) sur l'écriture propre de Mbembe. En effet, cette écriture témoigne d'une esthétique singulière qui contribue à renouveler la littérature africaine autant que mondiale.

Comme une évidence, la citation directe ou indirecte de théorisations élaborées dans des essais d'intellectuels variés, dans l'œuvre de Mbembe, s'impose. Mais c'est le recours au genre fictionnel qui surprend et retient plutôt l'attention de Vaghèni. Il fait appel aux différentes acceptions de la notion d'intertextualité pour étudier, dans trois essais de Mbembe (*De la postcolonie; Sortir de la grande nuit; Critique de la raison nègre*) les effets provoqués par les rapprochements avec d'autres types de textes (le roman) et les réseaux de signification qu'ils produisent. Il s'intéresse spécifiquement aux emprunts du lexique et des analyses (« merdier », « loque », les différents types de morts en postcolonie, etc.) des romanciers africains, occupant une fonction illustrative. Le recours au roman africain permet de matérialiser l'indocile, le tragique, l'horreur.

L'œuvre des romanciers occupent ainsi une place importante dans l'élaboration des preuves à l'appui d'hypothèses théoriques. Mbembe compense ainsi la propension d'invisibilisation des textes d'Africains engagés et politiques. Il contribue, ce faisant, à la réécriture des imaginaires africains postcoloniaux.

## Bibliographie

Kisukidi, Nadia Yala (2020), « Pulsations. Vivre et écrire après la colonie », dans « Préface », Achille Mbembe (2020), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », pp. I-XVIII.

Mbembe, Achille (1995), « Notes provisoires sur la postcolonie », dans *Politique africaine*, n° 60, pp. 76-109.

----- (2000), « À propos des écritures africaines de soi », dans *Politique africaine*, vol. 77, n° 1, 16-43.

----- (2011), « L'universalité de Frantz Fanon (préface) », dans *Frantz Fanon. Oeuvres*, Cahiers Libres, Paris, La Découverte, 9-21.

----- (2013), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, coll. « Poche ».

----- (2017), « L'Afrique qui vient », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, pp. 17-31.

----- (2018), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, coll. « Poche ».

----- (2020), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, coll. « Poche ».

Mbembe, Achille et Claire Bénit-Gbaffou (2016), « Actualité de Fanon dans les mouvements étudiants sud-africains contemporains : un entretien avec Achille Mbembe », dans *Politique africaine*, vol. 3, n° 143, 169-183.

Mbembe, Achille, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel (2006), « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), dans *Esprit*, n° 12, 117-133.

Schmitt, Carl (1988), *Théologie politique*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines.

## **Biographie**

Delphine Abadie est titulaire d'un doctorat en philosophie africaine et chercheure associée au Laboratoire d'études et de recherche sur les logiques contemporaines de la philosophie (LLCP). Elle s'intéresse à la dimension postcoloniale de la philosophie africaine et s'interroge sur la place de la discipline au sein du courant décolonial plus largement. Elle a dirigé avec Ernest-Marie Mbonda le Volume 46, numéro 2 consacré à la philosophie africaine publié dans la revue *Philosophiques* (automne 2019).

Ulrich Metende est titulaire d'un doctorat en philosophie politique et enseignant-chercheur au Département de Français et d'italien à Indiana University Bloomington (USA) en tant que Getrude F. Wheaters Fellow en études françaises et francophones. Il s'intéresse à la question des Marges dans les études postcoloniales en rapport avec les corps, les identités, les topologies et les savoirs. Il a dirigé avec Ana Carolina de Oliveira Costa et Chirley Rodrigues Mendes le Volume 13, numéro 2 consacré à l'Afrique-Monde publié dans *Revista de Anthropologie da UFSCar/Revue d'Anthropologie de l'Université de São Carlos* (Printemps 2021).